



**TÜRK ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK
DÜŞÜNCESİ (1839-1908)**

Ömer Faruk KARATAŞ

**Doktora Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY
2021
Her Hakkı Saklıdır.**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

Ömer Faruk KARATAŞ
ORCID ID 0000-0001-5668-9749

TÜRK ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ (1839-1908)

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

ERZURUM-2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

1.1. MİTOLOJİLERDE VARLIĞA GELİŞ VE YOK OLUŞ SÜREÇLERİ	5
1.1.1. Sümer Mitolojisi.....	5
1.1.2. Babil Mitolojisi.....	10
1.1.3. Hitit Mitolojisi.....	20
1.1.4. Çin Mitolojisi	25
1.1.5. Hint Mitolojisi	32
1.1.6. İran Mitolojisi.....	39
1.1.7. Mısır Mitolojisi.....	50
1.1.8. Yunan Mitolojisi.....	57
1.1.9. Türk Mitolojisi	70
1.2. DİNLERDE VARLIĞA GELİŞ VE YOK OLUŞ SÜREÇLERİ.....	84
1.2.1. Beşerî Dinler.....	84
1.2.1.1. Hinduizm	84
1.2.1.2. Budizm.....	98
1.2.1.3. Caynizm.....	112
1.2.1.4. Sihizm	124
1.2.1.5. Taoizm	137
1.2.1.6. Konfüçyanizm.....	145
1.2.1.7. Şintoizm.....	153
1.2.1.8. Maniheizm	162
1.2.2. Semavi Dinler.....	172
1.2.2.1. Yahudilik	172
1.2.2.2. Hristiyanlık	182

1.2.2.3. İslamiyet.....	192
1.3. BATI FELSEFESİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ	209
1.3.1. İlk Çağ Felsefesi	209
1.3.2. Orta Çağ Felsefesi	278
1.3.3. Yeni Çağ Felsefesi.....	298
1.3.4. Yakın Çağ Felsefesi.....	337
1.4. İSLAM FELSEFESİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ	387
1.4.1. Tabîî Felsefe	387
1.4.2. Meşşâî Felsefe	392
1.4.3. Meşşâî Felsefeye Reaksiyon	415
1.4.4. Tasavvufî Felsefe	439

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ EKSENİNDE TÜRK ŞİİRİ

2.1. TANZİMAT ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ.....	460
2.1.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme	460
2.1.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet	479
2.1.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri	501
2.1.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm	521
2.1.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri	595
2.2. ARA NESİL ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ	648
2.2.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme	648
2.2.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet	665
2.2.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri	683
2.2.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm	690
2.2.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri	725
2.3. SERVET-İ FÜNÛN ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ	736
2.3.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme	736
2.3.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet	756
2.3.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri	776
2.3.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm	792
2.3.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri	840

SONUÇ.....	871
KAYNAKÇA	892
ÖZ GEÇMİŞ.....	913



ÖZET

DOKTORA TEZİ

TÜRK ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ (1839-1908)

Ömer Faruk KARATAŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

2021, 913 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

Doç. Dr. Nazire ERBAY

Doç. Dr. Hatem TÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi Azer YAVUZ

İlk bakışta sadece felsefî bir mevzuymuş gibi görünmesine rağmen, felsefenin Batı dünyasında boy gösterdiği İlk Çağ'dan çok daha eski dönemlere kadar uzanan varlık ve yokluk düşüncesi, insanoğlunun var olduğu günden bu yana gündeminden düşmemiş bir mesele teşkil eder. İnsanlık tarihi boyunca zihinleri meşgul etmiş ve edecek olan varlık ve yokluk düşüncesi, insanın var oluştan önceki hâli, varlığa gelişi, varlığın mevcudiyetini sürdürmesi ile yok oluşu merak ederek gündeme getirdiği teorileri kapsar. İnsanoğlunun düşünsel tekâmülü esnasında mevzubahis merakının sırasıyla mitolojiler, inanç sistemleri, felsefe ve bilimle giderilmeye çalışıldığı bilinir. Düşünce ve bilim tarihi boyunca ortaya konmuş varlığa geliş ve yok oluşa dair çeşitli teorilerin tarihsel akışa sadık kalınarak bir araya toplanmaya gayret edildiği bu çalışmada, multidisipliner bir bakış yaklaşımıyla, insanlığın varlık ve yokluğu anlamlandırma çabasının ürünleri toplu hâlde okura sunulmuştur. Ayrıca Türk şiirinin gerek anlamsal, gerekse yapısal bir değişim sürecine girdiği ve bugüne kadar üzerinde yükseldiği temelleri ifade eden 1839-1908 yılları arasındaki şiir müktesebatı dikkatle taranarak seçilmiş şiirler, insanlık tarihi boyunca geliştirilmiş teoriler ekseninde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Söz konusu dönemde konuyla alakalı şiirler kaleme almış şairlerin her biri, âdeta birer filozof gibi ele alınarak, şiirlerinde dağınık hâlde bulunan epistemolojik ve ontolojik düşünceleri sistemli şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Yokluk, Düşünce Tarihi, Pozitif Bilimler, Türk Şiiri

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****THOUGHT OF EXISTENCE AND NON-EXISTENCE IN TURKISH POETRY
(1839-1908)****Ömer Faruk KARATAŞ****Advisor: Prof. Erdoğan ERBAY****2021, 913 pages****Jury: Prof. Erdoğan ERBAY****Assoc. Prof. Nazire ERBAY****Assoc. Prof. Hatem TÜRK****Assist. Prof. Tacettin ŞİMŞEK****Assist. Prof. Azer YAVUZ**

Although it may first seem like a purely philosophical issue, thought of existence and non-existence, dating back to much earlier times before the ancient times when philosophy appeared in the Western world, constitutes an issue that has been on the agenda since the day human existed. The thought of existence and non-existence, which occupied and will occupy minds throughout the history of humanity, includes the theories raised by wondering about the state of human being before existence, coming into existence, continuing his existence, and perishment. It is known that during the intellectual evolution of human beings, the curiosity in question was tried to be fulfilled respectively by mythologies, belief systems, philosophy and science. In this study, in which the various theories about existence and extinction in the history of thought and science are attempted to be gathered by adhering to the historical flow, the products of humanity's efforts to make sense of existence and non-existence are presented to the reader as a whole with a multidisciplinary approach. Besides, the poetic corpus between the years 1839-1908, which expresses the foundations on which Turkish poetry has entered into a process of both semantic and structural change and on which it has risen to this day, has been carefully scanned and selected poems have been examined in the axis of theories developed throughout the history of humanity. Poets, who wrote poems related to the subject in the period in question, were treated like a philosopher, and their epistemological and ontological thoughts that were scattered in their poems have been presented systematically.

Keywords: Existence, Non-existence, History of Thought, Positive Sciences, Turkish Poetry

KISALTMALAR DİZİNİ

Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
ODTÜ	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TÜBİTAK	: Türkiye Bilimsel Ve Teknik Araştırma Kurumu
vd.	: Ve diğerleri

ÖN SÖZ

Varlık ve yokluk düşüncesi, en genel hatlarıyla varlık hâinden önceki durumu, varlığa geliş aşamalarını, mevcudiyeti ve yok oluşu beşerî düşüncenin anlama ve açıklama çabasıyla kendini gösteren faaliyetler toplamını ifade eder. Çünkü insanoğlu, tarih sahnesindeki yerini aldığı günden bu yana, kimi zaman kendi varlığından topyekûn evrene doğru yönelen, kimi zaman da evrenden kendine doğru daralan bir seyirle varlığı merak edip, onun hakkında gerçek bilgiye erişmeyi arzular. Dolayısıyla insanın düşünsel boyuttaki en temel meselesini, hâlen tam anlamıyla çözölememiş boyuttaki, diğer bir ifadeyle bugün dahi aydınlatılmayı bekleyen bazı noktalarıyla insanın karşısında öylece duran varlık ve yokluk mevzuu teşkil eder.

Tarihsel süreç boyunca, insanoğlunun varlık ve yokluğu belli bir düzen dâhilinde açıklama gayretinin ilk numuneleri olarak, bünyelerinde barındırdıkları kozmogoniler ve eskatolojiler aracılığıyla varlığa geliş ve yok oluşu izah etmeye çalışan mitolojiler boy gösterir. Mitolojilerin ardından meselenin, bir kısmı insan düşüncesiyle şekillenen, bir kısmı ise vahye dayalı pek çok inanç sistemi aracılığıyla çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı fark edilir. Ardından birbirini derinden etkileyen veya sürekli birbirini yönlendiren iki düşünsel faaliyetin, yani felsefe ile bilimin varlık ve yokluğu anlama ve açıklama vazifesini üstlendiği görülür.

Varlık ve yokluğa dair teorik boyutta bilgi edinmek isteyen her araştırmacının, mitolojilerden başlamak suretiyle, dinler tarihi, felsefe tarihi ve bilim tarihinde ortaya konmuş tespitleri sırasıyla gözden geçirmesi, meselenin bütüncül şekilde ele alınabilmesi için zorunluluk arz eder. Aksi takdirde, sürekli değişip gelişen varlık ve yokluk düşüncesindeki tekâmülün idrak edilebilmesi imkânsız hâle gelecektir. Üstelik Türk medeniyeti gibi, oldukça uzun tarih ve son derece geniş coğrafya dâhilinde akış sergilemiş bir medeniyette varlık ve yokluk düşüncenin gelişimi söz konusu olduğunda, mesele biraz daha karmaşık bir hâl almaktadır.

Bahsi geçen problemlerin bilincine varılarak varlık ve yokluk mevzuunun ele alındığı bu çalışmanın birinci bölümü, bilhassa Türk medeniyetine tesir edebileceği düşünülen çeşitli medeniyetler göz önünde bulundurulmak suretiyle, varlık ve yokluk mevzuunun teorik gelişimine ayrılmıştır. Konuyla ilgilenen araştırmacılara, kaynaklar

arasında kaybolmadan, toplu bir okuma imkânı sunan birinci bölümde, meselenin tarihsel gelişim sürecine sadık kalınarak ilerlenmiştir. Bu bağlamda öncelikle mitolojiler aracılığıyla insanlığa sunulmuş kozmogoniler ve eskatolojiler bir araya toplanmıştır. Ardından beşerî ve semavî dinlerdeki varlığa geliş ve yok oluş süreçlerine dair bilgiler derlenmiştir. Elbette meselenin zirve noktasına ulaştığı felsefe alanındaki teoriler de göz ardı edilmeden, ana hatlarıyla çalışmaya taşınmıştır. Felsefe disiplininde varlık ve yokluk konusunun epistemolojik ve ontolojik bir mevzu teşkil ettiği bilindiğinden, filozofların bilgiye dair epistemolojik görüşlerinin peşi sıra, evrenden insana doğru daralan perspektiften ontolojik düşünceleri sıralanmıştır. Pozitif bilimlerle felsefe arasındaki sıkı bağ gözetilerek, iki alan arasındaki etkileşimin açık şekilde fark edilebilmesi amacıyla, pozitif bilimlerdeki konuya dair teori ve tespitler felsefe başlığı altında yeri geldikçe ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, insanın en temel meselesini teşkil eden varlık ve yokluk düşüncesinin, Türk şiirine nasıl yansıdığının tespit edilmesine ayrılmıştır. Varlık ve yokluğa ilişkin teorilerin rehberliğinde, yeni Türk şiirinin değişim aşamasını teşkil ettiği kabul edilen 1839-1908 yılları arasındaki şiir birikimine odaklanılmıştır. Böylece her şair, âdeta bir filozof gibi ele alınarak, şiirlerindeki dağınık epistemolojik ve ontolojik düşünceleri sistemli şekilde okura sunulmaya özen gösterilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, şairlerin kimi zaman hazır hâlde buldukları teorilerden yararlandıkları, kimi zaman bu teorilere katkıda bulundukları, kimi zaman da kendilerine mahsus özgün teoriler ürettikleri tespiti üzerinden çeşitli çıkarımlarda bulunulmuştur.

Yoğun bir emeğin ürünü olmakla kalmayıp, multidisipliner bakış açısıyla hazırlanan bu çalışmanın araştırmacılara fayda sağlamasını ümit ederim. Akademik hayatımın her döneminde olduğu gibi, bu çalışmamın şekillenmesinde de yoğun ilgi, emek ve rehberliğini eksik etmeyen aziz hocam Prof. Dr. Erdoğan ERBAY'a müteşekkirim. Samimi yönlendirmeleriyle yol gösterici olan Doç. Dr. Nazire ERBAY ve Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK'e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca değerli fikirleriyle çalışmaya katkı sağlayan Doç. Dr. Hatem TÜRK, Doç. Dr. Emine Bilgehan TÜRK ve Dr. Öğr. Üyesi Azer YAVUZ'un yanı sıra, beni her koşulda yalnız bırakmayan kıymetli aileme şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

İnsanoğlu, var olduğu günden bu yana, gerek kendi varlığından yola çıkmak suretiyle, merkezden çevreye doğru genişleyen, gerekse topyekûn varlık âleminden yola çıkmak suretiyle, çevreden merkeze doğru daralan bir perspektiften varlığın nasıl meydana geldiğini merak eder. İnsanlık tarihinin de ötesinde, yaratılışın başlangıcı kadar eski bir meseleye açılan bu merak, asırlar boyunca varlığın nereden ve nasıl kaynaklandığı, hangi gerekçeyle ortaya çıktığı, mevcudiyetini nasıl ve niçin sürdürdüğü, ne zaman ve neden son bulacağı, sonun ötesinin var olup olmadığı gibi temel sorular ekseninde genişleyerek, bugüne kadar ulaşır. Elbette insanın düşünsel faaliyetleriyle şekillenen çeşitli disiplinler aracılığıyla, insanoğlunun varlığa geliş ve yok oluşu anlamlandırabilmesi için farklı teoriler üretilir.

İnsanlık tarihi boyunca, varlığa geliş ve yok oluşa dair üretilen teorilerin gelişimine odaklanıldığında, öncelikle farklı toplumlar tarafından ortaya konmuş mitolojiler göze çarpar. İnsanoğlunun rasyonel boyutta ilk düşünsel faaliyetlerini temsil eden mitolojiler, epistemoloji ve ontoloji mevzuundaki ilk numuneler olarak tarih sahnesinde boy gösterir. Dolayısıyla mitolojiler, “*ilkel veya arkaik ilmî düşüncelerin ilk denemelerini, sözlü kültür dâhilinde bile olsa, kuşaktan kuşağa aktarmaya çalıştığından ilk bilim*”¹ faaliyetleri olarak kabul edilir. Varlığa geliş ve yok oluş bağlamından mitolojiler, bilhassa bünyelerinde barındırdıkları kozmogoniler ve eskatolojiler bakımından önem taşırlar.

Terim anlamı itibarıyla kozmogoni, “*Dünya ve evrenin kökenini araştıran öğretinin adı olup, farklı kültürlerde çeşitlilik gösteren yaratılış mitolojileri*”² ni ifade eder. Kozmogoniler ve kozmogonilerin devamı niteliğindeki köken mitleri aracılığıyla, gökyüzü ve yeryüzünden müteşekkil evrenin tüm unsurlarıyla nasıl meydana geldiğinin yanı sıra, hâlihazırdaki durumunu alıncaya kadarki serüveni ve insan da dâhil olmak üzere, canlı-cansız tüm varlıkların ortaya çıkışı açıklanmaya çalışılır. Kozmogonik anlatılar, insanın karşısında somut şekilde duran varlık âleminden bahsettiğinden, diğer bir ifadeyle üzerinde fikir yürütülen fiziksel âlem tüm varlığıyla ispatlanabilir

¹ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, s. 12.

² Özhan Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, Nika Yayınevi, Ankara 2016, s. 715.

olduğundan, mitolojilerin hâkim olduğu dönemde yaşamış insanlar tarafından kozmogoniler, gerçek kabul edilir.³

Mitolojilerde var oluşu açıklama çabasının ürünü konumundaki kozmogonilerin aksine eskatolojiler ise, “*son şeylerin ya da daha doğru bir biçimde, bilinen dünyamızın kendileriyle sona ulaştığı olayların öğretisidir. Bu dünyanın sonunun ve onun yıkılışının öğretisidir.*”⁴ İnsanoğlunda tarih şuurunun gelişmesiyle birlikte, şayet bir başlangıç mevcut ise, bir sonun da var olabileceği dair düşüncenin etkisiyle şekillenen eskatolojik anlatılar, sona veya yok oluşa odaklandıklarından, bireysel ve evrensel olmak üzere iki ayrı kategoride ele alınabilirler. Zira varlık âlemindeki insan açısından son, biri kendi ferdi varlığının son bulması bakımından bireysel, diğeri topyekûn kâinatın yıkılıp son bulması bakımından evrenseldir. Dolayısıyla eskatolojik anlatılar, gerek insanın ölümden sonra başına nelerin geleceğini, gerekse evrenin dağılmasından sonra nelerin yaşanacağını insanlara öğreten anlatılardır.

İnsanlık tarihinin mitolojik evresi kapanıp, teolojik evresi başladığında, insanlara mutlu gelecek vaat edip, onları bu yönde eğitmesi, eğitirken insana bazı ödevler yüklemesi, kutsal olanla olmayanı ayırt edip, insanı kutsala yönlendirmesi ve yalnızca maddi olanı değil, uhrevi olanı da inşa etmesi bakımından mitolojilerden ayrılan⁵ dinler tarih sahnesinde boy gösterir. Bu bağlamda dinlerin, insanoğlunun kendinden daha kudretli, bir başka ifadeyle, tabiatüstü bir unsurun varlığına inanıp, ona bağlanma ihtiyacından kaynaklandığı düşünülür.⁶ Bazıları insan düşüncesinin ürünü olduğundan beşerî (batıl), bazıları da vahye dayalı olduklarından semavî (hak, kitabî, ilahi) dinler olarak kabul edilen inanç sistemleri de tıpkı mitolojiler gibi, kendilerine mahsus kozmogoniler ve eskatolojiler aracılığıyla inananlarını varlığa geliş ve yok oluş mevzuunda aydınlatmaya çalışır. Dolayısıyla mitolojilerin ardından insanın varlığa geliş, mevcudiyet ve yok oluşa dair merakı, dinlerle giderilmeye çalışılır.

Akıldan ziyade imanın, fizikten ziyade metafiziğin ön plana çıktığı teolojik evre devam ederken, insanlık tarihinin felsefik evresi de gelişme gösterir. Tarihsel süreç bakımından İlk Çağ’dan itibaren varlık üzerine felsefe, her bir filozof açısından varlığa

³ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017, s. 18.

⁴ Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, (Çev. Emir Kuşçu), Elis Yayınları, İstanbul 2006, s. 29.

⁵ Bk. Bayat, *Mitolojiye Giriş*, s. 87.

⁶ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 5.

dair nasıl ve hangi araçlarla bilgi edinileceği problemiyle başlar. Filozofların kendi felsefi düşüncelerini beyan edebilmek için, söz konusu problemi çözüme kavuşturduktan sonra, topyekûn varlık âleminin nasıl meydana geldiği, çokluğun nasıl türediği, varlığın mutlak düzeyde var olup olmadığı, değişimin nasıl vuku bulduğu ve yok oluşun ne anlama geldiği gibi temel soruları ve kendilerine mahsus cevapları etrafında şekillenir.⁷ Böylece felsefe tarihi boyunca epistemoloji ve ontoloji ekseninde ele alınan varlığa geliş ve yok oluş süreçlerine dair birbirinden farklı pek çok teori geliştirilir. Mevzubahis teorilerde kimi zaman fiziğin, kimi zaman da metafiziğin belirgin hâlde kendini gösterdiği fark edilir. Dolayısıyla felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından aslında fizik ile metafizik âdeta makul bir dengeye oturtulmaya çalışılır.

İnsanın varlığa dair merakının felsefeyle giderilmeye çaba sarf edildiği dönem itibarıyla pozitif bilimler de gelişmeye başlar. Böylelikle insanın duyuları, aklı ve ruhundan ibaret temel bilgi edinme araçlarının yanına pozitif bilimlerin sahip olduğu teknik imkânlar aracılığıyla yeni bazı araçlar daha eklenir. Üstelik bu araçlar ve yeni metotlar sayesinde temin edilen bilgiler somut şekilde ispatlanabilir, her ihtiyaç duyulduğunda tekrarlanabilir, gelişme ve değişmeye açık, nesnel düzeydeki bilgilerdir.⁸ Temelleri daha eski dönemlerde atılmasına rağmen, bilhassa Yeni Çağ döneminden itibaren büyük bir hızla gelişen ve çeşitli disiplinlere ayrılan modern bilim, filozoflar da dâhil olmak üzere, tüm insanoğlunun var olduğu günden bu yana kafa yorduğu varlık ve yokluğa dair merakını gidermesine büyük oranda yardımcı olur.⁹

Çeşitli disiplinlere ayrılan modern bilimin söz gelimi astronomi sahasındaki çalışmalar aracılığıyla evrenin yapısına dair spekülasyonların ötesinde, somut bilgiler elde edilir. Fizik sahasındaki çalışmalar ile madde ve enerji açıklanarak, evrenin meydana gelişi, işleyişi ve nasıl son bulacağına dair ispatlanabilir teoriler üretilir. Kimya bilimi yordamıyla, varlığın bünyesindeki oluş, değişme ve bozulma süreçleri aydınlatılır. Biyoloji alanındaki araştırmalarla da canlı türlerinin nasıl ortaya çıkıp değiştiğinin yanı sıra, canlıların yaşam fonksiyonları aydınlatılmaya çalışılır. Böylelikle sayıları artırılabilen çeşitli bilim dalları sayesinde, varlığa geliş ve yok oluşa dair zihinleri meşgul eden pek çok mevzu tamamen olmasa dahi, büyük oranda çözüme kavuşturulur.

⁷ A. Kadir Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2011, s. 22-23.

⁸ Bk. Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri*, Tübitak Yayınları, Ankara 1999, s. 3-5.

⁹ Bk. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, (Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara 2003, s. 301-302.

Elbette henüz tam anlamıyla aydınlatılamamış bazı mevzuların da her geçen gün durmaksızın gelişen bilim aracılığıyla bilinir hâle geleceği ümit edilir.

İnsanlık tarihi boyunca gerek hayale, gerek inanca, gerek akla, gerekse bilime dayalı şekilde üretilmiş ontolojik ve eskatolojik teorilerden, bilhassa tarihi ve coğrafi seyri esnasında Türk medeniyetine tesir edebileceği düşünülen teorilerin toplu bir okumaya tabi tutulması, Türk düşünce hayatının hangi temeller üzerinde yükseldiğine ışık tutması bakımından son derece önemlidir. Elbette insanın en temel meselesi konumundaki varlık ve yokluk düşüncesinin, insani bir faaliyet olması münasebetiyle genel anlamda sanat ve edebiyata, daha özel anlamda ise şiire taşınması gayet doğaldır.

Varlık ve yokluk meselesinin asıl itibarıyla düşünsel veya felsefik bir mevzu teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda, insanın en temel meselesinin şiirle çözüme kavuşturulmaya çalışılması, mevzubahis düşünsel faaliyetin sadece ifade aracını değiştirmesi anlamına gelir.¹⁰ Zira doğrudan estetik kaygı gütmeyen felsefenin bilgi verme amacıyla şekillenen resmî üslubuna karşılık, şiirde estetik kaygılar ve duygular da üsluba dâhil edilir. Ancak varlığa geliş ve yok oluşa dair tarih boyunca ortaya konmuş kaygı ve düşünceler, bir insan olması münasebetiyle şairin zihnindeki ve şiirindeki yerini kimi zaman belirgin şekilde, kimi zaman bir arka plan unsuru olarak sürekli korur.

Bu bağlamda şairleri âdeta birer filozof gibi görmek suretiyle, şiirlerini dikkatle gözden geçirip, her birinin öncelikle epistemolojik düşüncelerini belirlemek, daha sonra tıpkı filozofların kullandıkları metot dâhilinde, evrenden maddeye ve insana doğru daralan perspektiften ontolojik düşüncelerini sistemli şekilde ifade etmek, şairlerin felsefi düşüncelerini açığa çıkarmak bakımından oldukça önemlidir. Söz konusu gayret sayesinde sadece edebiyat-felsefe ilişkisinin nasıl vuku bulduğu konusuna katkı sağlanmakla kalmayacak, “şiirle felsefe icra edilip edilemeyeceği” mevzuu da belli ölçüde açıklığa kavuşturulacaktır. Bilhassa yeni Türk şiirinin oluşum aşamasını teşkil eden Tanzimat, Ara Nesil ve Servet-i Fünûn dönemlerini kapsayan şiir atmosferine yönelmek ise, bugüne kadar gelişecek Türk şiirinin hangi kültürel, felsefik ve bilimsel temeller üzerinde yükseleceğine dair fikir vermesi bakımından önem arz etmektedir.

¹⁰ A. Kadir Çüçen, “Varoluş ve Edebiyat”, (Haz. Vefa Taşdelen vd.), *Felsefe Edebiyat Sempozyumu: 29-30 Nisan 2015, Van: Bildiri Kitabı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van 2015, s. 41.

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

1.1. MİTOLOJİLERDE VARLIĞA GELİŞ VE YOK OLUŞ SÜREÇLERİ

1.1.1. Sümer Mitolojisi

Tabiatla gözlemlenen pek çok unsurun tanrılaştırılarak ele alındığı Sümer mitolojisinde, evrenin kökeni veya evrenin meydana geliş sürecinin başlangıcı, ezeli şekilde var olduğuna inanılan ve denizle özdeşleştirilen tanrıça Nammu'ya dayanır. Sümer kozmogonisinin başlangıç aşamasını teşkil eden ilksel denizin en eski unsur olarak, kendiliğinden var olduğu kabul edilmektedir.¹¹ Tanrıça Nammu, eril karakterdeki gökyüzü tanrısı An ile dişi karakterdeki yeryüzü tanrıçası Ni'yi doğurur. An ile Ki'nin birleşmesiyle de hava tanrısı Enlil doğar. Hava tanrısı Enlil, yeryüzü ile gökyüzünü birbirinden ayırır. Enlil'in babası An, çok geçmeden yeryüzünü ele geçirirken, Enlil ise kendi annesi Ki'yi ele geçirmeyi tercih eder.¹² Enlil ile annesi Ki'nin birleşmesiyle birlikte, evrenin düzenlenmesi, insanın yaratılması ve uygarlığın tesis edilmesi süreçleri başlamış olur.

Enlil tarafından yeryüzü ile gökyüzü birbirinden ayrıldıktan sonra, gökyüzündeki çeşitli gök cisimleri şekillenmeye başlar. Bilhassa evrenin karanlıktan kurtulması için, her biri ayrı birer ışık kaynağı olarak Güneş, Ay ve diğer yıldızların meydana gelmeleri zaruridir. Enlil aracılığıyla meydana geldikleri düşünülen gök cisimleri arasında, diğer milletlere ait mitolojilerin aksine, Güneş değil Ay ön plana çıkmaktadır. Genel itibarıyla mitolojilerde, gökyüzünün asıl unsuru ve belirgin ışık kaynağı Güneş'tir. Ayrıca Güneş, genellikle eril karakterde bir tanrı hâlinde tasvir edilmekle kalmayıp, diğer gök cisimlerinin doğmaları açısından da aktif rol oynar. Buna karşılık Ay ise, çoğunlukla dişi karakterde bir tanrıça olarak yansıtılır. Oysa Sümer mitolojisinde Ay tanrı Nanna, eril karakterde olmakla birlikte, Güneş tanrıça Utu'nun babası olarak kabul edilmektedir.¹³

¹¹ Özhan Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, Nika Yayınevi, Ankara 2016, s. 863.

¹² Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, (Çev. Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 83.

¹³ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, (Çev. Alâeddin Şenel), İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 26.

Sümer kozmogonisinde Ay tanrı Nanna, gökyüzündeki tanrıların en kudretlisi ve en büyüğüdür. Ay tanrı Nanna, Enlil ile yeryüzü, cennet, hava ve tahıl tanrısı olarak bilinen Ninlil'in çocuğu olarak doğar.¹⁴ Söylenceye göre Enlil, tanrıça Ninlil'e âşık olur. Ninlil, Nunbirdu Irmağı'nda yelken açıp gezdiği¹⁵ veya yalnız başına yıkandığı esnada¹⁶, oradan geçmekte olan Enlil, ona sahip olur. Bunun üzerine Ninlil, Ay tanrısı Nanna'yı doğurmak üzere hamile kalır. Enlil ise, işlediği büyük suçtan dolayı yer altı dünyasına sürgün edilir. Ancak karnı iyice büyüyen Ninlil, geride bırakılmayı hazmedemeyerek, Enlil'in yanına, diğer bir ifadeyle ölümler diyarına inmekte ısrar eder.¹⁷ Böylelikle Ay tanrı Nanna, ölümler diyarında doğmak zorunda kalır. Ancak Enlil, Nanna'nın göklerde parlayan bir ışık kaynağı olmak yerine, ölümler diyarını aydınlatmasını kabullenemez. Bunun üzerine Ninlil'i ölümler diyarındaki üç varlığın annesi olmaya ikna eder. Zira Nanna'nın ölümler diyarından çıkabilmesi için, kendi yerine üç varlığı bırakması gerekmektedir.¹⁸ Ninlil, ölümler diyarındaki üç varlığın annesi olmak suretiyle, Ay tanrı Nanna'yı yer altından kurtarır. Böylelikle Nanna, hak ettiği yere, bir başka ifadeyle gökyüzüne yükselir.

Sümerler, Ay tanrı Nanna'nın gaffef (gufa) adı verilen yuvarlak bir kayığın içerisinde gökyüzünü dolaştığına inanırlar. Ayrıca Nanna'nın gökyüzündeki seyahati esnasında, üstünde her biri birer tohum misali saçılan küçük yıldızlar ile yabancı öküzler gibi etrafında dolaşan büyük yıldızlar veya gezegenler de onu yalnız bırakmazlar.¹⁹ Güneş tanrıça Utu ise, Nanna ile tanrıça Ningal'in çocuğu olarak doğar. Ningal'e ilgi duyarak, kur yapmaya başlayan Nanna, ona lacivert taşından bir kolye hediye etmekle kalmaz, aşkından çölleri meyve bahçesine dönüştürür. Böylesine büyük bir aşktan doğan Güneş tanrıça Utu, doğu dağından yükselip, batı dağından batan Güneş'i ifade etmektedir.²⁰ Sümerler Güneş tanrıça Utu'nun geceleyin gözden kaybolmasını ise, Güneş'in gece boyunca uyuyup, dinlenmesine bağlarlar.

Sümer dilinde evren, gök-yer anlamındaki an-ki ifadesiyle karşılanır. Dolayısıyla Sümer mitolojisinde evren, gök ve yere ait alt bölümler veya katmanlar hâlinde tasavvur

¹⁴ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 865.

¹⁵ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 26.

¹⁶ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 89.

¹⁷ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 26.

¹⁸ Mark Daniels, *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi*, (Çev. Pınar Üstel), Maya Kitap, İstanbul 2014, s. 39.

¹⁹ Erhan Altunay, *Paganizm I-II*, Hermes Yayınları, İstanbul 2015, II/59.

²⁰ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 86.

edilir. Bu bakımdan gök, gökyüzü ve “yukarıdaki büyük” denilen göğün üzerindeki uzayı kapsar. Gök tanrıları yukarıdaki büyük mahallinde ikamet ederler. Yer ise, yeryüzü ile “aşağıdaki büyük” denilen yer altını kapsar. Yer altı veya ölümler diyarına hükmeden tanrılar da aşağıdaki büyük mahallinde ikamet ederler.²¹ Enlil aracılığıyla gökyüzü düzenlendikten sonra, sıra yeryüzüne gelir. Yeryüzü ve yeryüzünü kaplayan canlı ve cansız bütün unsurlar, Enlil’in buyruklarını eksiksiz yerine getiren küçük tanrılar aracılığıyla meydana gelmiştir. Söz gelimi tanrılara ait kentlerin, tapınakların, çeşitli zanaatların, bitkilerin ve hayvanların hepsi, Enlil’in buyruklarıyla ortaya çıkmıştır.²² Dolayısıyla bahsi geçen unsurların, dolaylı yoldan da olsa, Enlil tarafından yaratıldıklarına inanılır.

Yeryüzü düzenlendikten sonra ise, sıra yeryüzünde yaşayacak insanın yaratılışına gelir. Henüz insan yaratılmadan önce Enlil, yeryüzüne sığır ve tahıl sağlamak üzere, iki küçük tanrı yaratır. Sığır tanrı Lahar ile tahıl tanrıça Aşnan’ı yaratan Enlil’in temel amacı, tanrılara yiyecek ve giyecek sağlamaktır. Zira söz konusu unsurlara ihtiyaç duyacak olan insanlık, henüz varlık bulmamıştır. Lahar ile Aşnan, yeryüzüne tahmin edilemeyecek kadar bolluk ve bereket getirirler. Ancak çok geçmeden, şarap içip sarhoş olurlar ve sarhoşluğun tesiriyle kendi aralarında tartışmaya, hatta kavga etmeye başlarlar.²³ İçki ve birbirlerine düşmanlıkları nedeniyle tanrılara karşı sorumluluklarını unuturlar. Böylelikle tanrılar, yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını temin edemez hâle gelirler.

Tanrılar, Lahar ile Aşnan’ın kendilerine hizmet etmemeleri üzerine yakınmaya başlarlar. Huzurları kaçan tanrılar, başları her sıkıştığında yardımına başvurdukları bilgelik tanrısı Enki’ye yönelirler. Uykuda olan Enki, ilksel okyanus ve tanrıların anası Nammu tarafından uyandırılır. Tanrıça Nammu, oğlunun yatağından kalkmasını ve tanrılara yeni hizmetkârlar biçimlendirmesini ister.²⁴ Bunun üzerine Enki, yatağından kalkarak, soylu şekilleyicilerin başına geçip, insanı yaratmaya koyulur. İlksel deniz Nammu ve doğum tanrıçası Ninmah’ın da yardımlarına başvuran Enki, denizin dibindeki balçıktan ilk insanı şekillendirir. Daha sonra Enki, insanın yaratılışı onuruna bütün

²¹ Bk. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 86-87.

²² David A. Leeming, *A’dan Z’ye Dünya Mitolojisi*, (Çev. Nurdan Soysal), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 30.

²³ Bk. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 104-106.

²⁴ Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, (Çev. Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 70.

tanrıların davetli olduğu bir ziyafet düzenler. Ziyafet esnasında Enki ve Ninmah, çok fazla şarap içerek, sarhoş olurlar.²⁵

Sarhoşluğun tesiriyle Ninmah, denizin dibinden bir parça daha balçık alır ve altı değişik tipte insan yaratır. Enki de onların yazgılarını belirleyip, onlara yiyecek ekmek verir. Yaratılan altı değişik insandan son ikisinin nitelikleri ve yazgıları ayrıntılı şekilde bilinmektedir. Bunlardan birisi kısır kadın, diğeri ise cinsiyetsiz insandır. Enki, kısır kadının yazgısını “kadın evinde kalmak” şeklinde belirler. Cinsiyetsiz insanın yazgısını da kralın önünde beklemekle sınırlandırır.²⁶ Ninmah’ın yarattığı altı değişik insanın ardından, yine sarhoşluğun tesiriyle Enki de yeni bir insan daha yaratmaya koyulur. Enki’nin bilinçsizce yarattığı bu yeni insan, vücut ve zekâ bakımından son derece yetersizdir.²⁷ Enki, bu durumdan endişelenir ve Ninmah’tan yardım ister. Bahsi geçen insanın yazgısını belirleyip, ona ekmek vermesini talep eder. Ninmah, bu teklifi geri çevirmez, fakat ne yaparsa yapsın, bütün çabaları karşısındaki insanın yetersizliği nedeniyle sonuçsuz kalır. Bunun üzerine Ninmah, böyle bir insan yarattığı için Enki’yi lanetler.²⁸

Sümer mitolojisi, ilk insanın yaratılması mevzuunda herhangi bir cinsiyet belirtmez. Diğer bir ifadeyle, yaratılan ilk insanın erkek veya kadın olduğuna dair bir bilgi söz konusu değildir. Ancak Enki ile Ninhursag veya Sümer cennet miti adlarıyla anılan anlatıda, kadının yaratılışı için erkeğin kaburga kemiğinden yararlanıldığına dair düşüncenin ilk nüvesi görülür.²⁹ Anlatıya göre, Ninhursag, tanrıların bahçesinde sekiz farklı bitki yetiştirir. Enki, bahsi geçen sekiz bitkiyi yiyerek, Ninhursag’ı ziyadesiyle sinirlendirir. Kendine hâkim olamayan Ninhursag, Enki’yi lanetlemekten geri durmaz. Böylelikle bedeninin sekiz ayrı organından rahatsızlanan Enki, neredeyse ölümün eşiğine gelir. Durumdan endişelenen diğer tanrılar, Ninhursag’ı öfkesinden vazgeçip, Enki’yi iyileştirmesi hususunda ikna etmeye çalışırlar. Enki’yi iyileştirmeye ikna olan Ninhursag, Enki’ye hangi organlarının ağrıdığını sorar ve rahatsızlanan her organ için farklı bir

²⁵ Bk. Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, s. 71-73.

²⁶ Bk. Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, s. 74-76.

²⁷ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 134.

²⁸ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 137.

²⁹ Muazzez İlmiye Çığ, *Kur’an-İncil ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, s. 41.

iyileştirici tanrıça yaratır. Enki'nin hasta uzuvlarından biri de kaburgalarıdır. Kaburgalarını iyileştirecek tanrıçası ise, Ninti'dir.³⁰

Sümer mitolojisinde, insanlık yaratıldıktan sonra, insanlığın yok olmasını hedefleyen bir tufan hadisesi de söz konusudur.³¹ Ancak tabletlerin tahrip olması nedeniyle tufanın sebebi bilinemez hâle gelmiştir. Dolayısıyla bilinmeyen bir sebeple tanrılar, insanlığı yeryüzünden silmek üzere, tufan çıkarmaya karar verirler. Ancak tanrılardan bazıları, tufan fikrinden pek de hoşlanmazlar. Büyük bir olasılıkla tanrı Enki, inançlı ve yüreğinde tanrı korkusu olan alçak gönüllü Kral Ziusudra'yı tanrıların korkunç planından haberdar eder. Ayrıca Ziusudra'ya büyük bir gemi inşa ederek, tufandan kurtulabileceğini de söyler.³²

Enki'nin talimatlarını harfiyen yerine getiren Ziusudra, derhâl gemiyi inşa etmeye başlar. Gemiye tamamlamasının üzerinden fazla vakit geçmeden, olağanüstü güçlü tüm fırtınalar bir olup, yeryüzüne saldırır. Kısa müddet sonra tufan, yeryüzünü kaplar. Yedi gün yedi gece boyunca tufan, yeryüzünü kasıp kavurur.³³ Tufandan sadece Kral Ziusudra ve onunla birlikte gemiye binen birkaç iyi niyetli insan kurtulmayı başarır.³⁴ Yeryüzünü kaplayan sular çekilince, Ziusudra ve beraberindekiler, gemiden iner ve tanrılara minnet borçlarını ödemek üzere, kurban keserler. Böylelikle yok olma tehlikesiyle karşılaşan insanlık, yeryüzünden silinip gitmekten kurtulur.³⁵

İnsanlık, tufandan kurtulup, hayatta kalmayı başaran birkaç insan aracılığıyla tekrar çoğalmasına rağmen, her birey için ölüm, kaçınılmaz bir sonudur. Elbette insanın ölümden sonraki serüvenini de göz önünde bulunduran Sümerler, evrenin bir parçası olarak, ölümler diyarını tasarlarlar.³⁶ Yeryüzünün altında bulunan ölümler diyarı, bir bakıma cehenneme tekabül etmektedir. Tam aksine cennet ise, gökyüzünün üzerinde tanrıların ikamet ettikleri bir mekândır. Işığın, aşkın ve yaşamın tanrıçası İnanna'nın ölümler diyarına inmeye karar vermesi üzerine tasvir edilen yer altı dünyası, dönüşü olmayan ülke olarak tanımlanır. Ölümler diyarının tanrıçası ise karanlık, kasvet ve ölümle özdeşleştirilen

³⁰ Bk. Gönül Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, s. 60-61.

³¹ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 34.

³² Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 34.

³³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, I/84.

³⁴ Bk. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 32-33.

³⁵ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 173-174.

³⁶ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 12.

Ereškigal'dir.³⁷ Birbiri ardına sıralanmış yedi ayrı kapıdan geçilerek girilebilen ölümler diyarında, yedi Anunnaki adıyla anılan yedi tane de korkunç yargıç bulunur.³⁸

1.1.2. Babil Mitolojisi

Köken itibarıyla Sümer mitolojisine dayanan ve gün ışığına çıkarılan ilk parçaları Asur Kralı Asurbanipal'ın Ninova kentinde kurdurduğu meşhur kütüphanenin kalıntıları arasında bulunan Babil mitolojisi metinleri, yedi adet kil tabletten ibarettir. Adını metnin ilk iki kelimesi olan “Enûma Eliş” bir başka deyişle, “Vaktiyle Yukarıda” ifadesinden alan Babil yaratılış mitolojisinin Asurbanipal'e ait kütüphaneye, Babilonya'ya hükmeden birinci hanedan zamanında, Asurlu yazıcılar tarafından tabletlere çivi yazısıyla işlenerek yerleştirildikleri düşünülmektedir.³⁹ Asur ülkesinin başkenti Aşur'da gerçekleştirilen kazılarda Enûma Eliş'in Asur diline çevrilmiş hâllerinin bulunması ise, metnin sadece bir kütüphane oluşturmak üzere kültürel boyutta taşınmadığını, aynı zamanda Asurlular tarafından da söz konusu metne itibar edildiğini göstermektedir. Zira Asurluların Babil dilindeki metni kendi dillerine çevirdikleri esnada, kendilerine mahsus bazı ufak değişiklikler yapma gereği duymaları da metni kabullendiklerinin açık bir delilidir.⁴⁰

Enûma Eliş'in Babilce versiyonuyla Asurca versiyonu arasındaki yegâne fark, Babillilerin en yüce tanrı veya tanrıların kralı olarak Marduk'u kabul etmelerine rağmen, Asurluların metni kendi dillerine çevirirken, Marduk'un yerine kendi tanrıları Aşur'u geçirmelerinden ibarettir. Buna ilaveten Lahmu ile Lahamu'nun da Aşur'un anne ve babası olarak yansıtılması söz konusudur.⁴¹ Asurluların çeviri faaliyetleri esnasında baştanrının ismini kendi tanrılarına göre değiştirmeleri, metni kabullendikleri görüşünü desteklemektedir. Aynı doğrultuda, Asurluların dinî ritüelleri, bayramları ve tanrılarının da Babillilerinkiler ile birebir örtüşmesi de yine Enûma Eliş'i müşterek bir metin hâline getirmektedir.⁴²

³⁷ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 435.

³⁸ Bk. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 158-159.

³⁹ Bk. Alexander Hiedel, *Enûma Eliş*, (Çev. İsmet Birkan), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, s. 9-10.

⁴⁰ Bk. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 40.

⁴¹ Bk. Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, (Çev. Koray Akten vd.), İmge Kitabevi, Ankara 2017, s. 240-243.

⁴² Bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/88-90.

Enûma Eliş'e göre, evrenin meydana geliş sürecinin başlangıcında, tanrısal birer ana-baba olarak, Tiamat ile Apsu'nun yanı sıra, onların oğulları Mummu'dan başka, hiçbir unsurdan söz edebilmek mümkün değildir. Apsu, başlangıç aşamasında, erkek karakterdeki tatlı su okyanusunu ifade etmektedir. Tiamat da dişi karakterdeki tuzlu su okyanusunu temsil etmektedir. Oğulları Mummu ise, birbirlerine karışmamış vaziyetteki her iki okyanustan yükselen buğu, sis veya buhar anlamına gelmektedir.⁴³ Bahsi geçen üç çeşit su formu, birbirlerine karışarak, tanrılar soyunu meydana getirmekle kalmayıp, evrenin yapılanmasını sağlayacak bütün unsurları bünyesinde barındıran uçsuz bucaksız ve karmaşık bir su kütlesi oluştururlar.

Henüz yeryüzü ve gökyüzünün şekillenmediği zamanlarda, ne bir sazlık, ne de bir bataklık mevcut değildir. Kısa zaman sonra, Apsu ile Tiamat, Lahmu adıyla anılan bir erkek ve Lahamu adıyla anılan bir kız çocuğundan ibaret ikiz evlatlarını doğururlar. Lahmu ile Lahamu henüz büyümektedirken, Apsu ile Tiamat'tan bir başka erkek ve kız çifti doğar. Tanrı Anşar ile tanrıça Kişar adlarıyla anılan bu kardeşler, kendilerinden önce doğan kardeşlerini boyları bakımından geçerler.⁴⁴

Aradan yıllar geçtikten sonra Anşar ile Kişar'ın bir oğulları olur. Babası Anşar'a çok benzediği için ona Anu adı verilir. Gök tanrı Anu da kendisine çok benzeyen Nidimmud'un dünyaya gelmesine sebep olur. Nidim, Enki veya Ea adlarıyla da anılan Nidimmud, bilgeliği ve sınırsız gücüyle ön plana çıkar.⁴⁵ Atalarının arasında dahi, kendine rakip olabilecek herhangi bir tanrı mevcut değildir. Çok geçmeden, Mezopotamya tanrılarının en kudretlisi ve en bilgisi konumuna yükselir. Kendi atalarının bile üstadı konumuna gelir.⁴⁶

Atalarının aksine genç tanrılar, tabiatları gereği yaşam ve canlılıkla dolup taşıklarını için neşeli ve gürültülü toplantılardan, eğlencelerden oldukça hoşlanırlar. Ancak genç tanrıların söz konusu eğlenceleri esnasındaki gürültüleri, ana-babalarını ve bilhassa ataları Apsu ile Tiamat'ı son derece rahatsız eder.⁴⁷ Genç tanrılarının rahatsız edici

⁴³ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 12.

⁴⁴ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 33.

⁴⁵ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 429.

⁴⁶ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 34.

⁴⁷ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 37.

davranışlarının azalması için barışçıl yollar aranmasına rağmen, durum değişmez. Sonuç itibarıyla iyiden iyiye sinirlenen Apsu, kesin ve bir o kadar da acımasız bir çözüm bulur.

Bulduğu çözümü anlatmak üzere oğlu ve aynı zamanda veziri Mummu'yu yanına alarak, Tiamat'ın huzuruna çıkan Apsu, kendilerini rahatsız eden genç tanrılarını yok etmek gerektiğini Tiamat'a bildirir. Ancak ana yüreği acıyla dolan Tiamat, böylesine acımasız bir düşünceyi onaylamaz. Kendi doğurduğu tanrılara kıymayı kabullenemez.⁴⁸ Davranışlarını onaylamamasına rağmen, genç tanrılarının hoş görülmeleri gerektiğini beyan eder. Fakat gündüz dinlenemez, gece uyuyamaz hâle gelen Apsu, kararından geri dönmez. Zira veziri Mummu da Apsu'yu aldığı kararı gerçekleştirmesi için desteklemektedir.

Apsu'nun acımasız kararı duyulunca, genç tanrılar korku ve telaşa kapılırlar. Akıbetlerinden endişelenen genç tanrılar, etrafta koşuşturmaya başlarlar. Çok geçmeden sakinleşip, çaresizce ne yapabileceklerini düşünmeye koyulurlar. İyiden iyiye umutsuzluğa kapıldıkları anda, genç tanrılar arasında bilgeliği, becerikliliği ve sihir konusundaki meziyetleriyle tanınan Ea ön plana çıkar.⁴⁹ Apsu'nun dahi ustası kabul edilen Ea, genç tanrılarını kurtarmak için çalışmaya başlar. Öncelikle genç tanrılarını korumak üzere, onları bir araya toplar ve zarar görmemeleri için, etraflarına sihirli bir çember çizer. Daha sonra olağanüstü güçlü ve kutsal bir yır düzer. Oluşturduğu sihirli metni Apsu'nun derin sularının üzerine okur. Apsu, büyü sözlerinin gücüne yenilerek, derin bir uykuya dalar.⁵⁰

Büyü sözleri aracılığıyla Apsu'yu uyutmayı başaran Ea, Apsu'nun başındaki krallık tacını ve başından yayılan ışık halkasını alarak, kendi başına geçirir. Böylelikle iktidarı ele geçiren Ea, hiç vakit kaybetmeden Apsu'yu öldürür ve veziri Mummu'yu da hapseder. Apsu'nun üzerine son derece büyük ve geniş bir yapı inşa ettiren Ea, Apsu adını verdiği bu yapıyı kendisi ve öteki tanrılar için kutsal bir ziyaretgâh olarak tayin eder.⁵¹ Ea, toprağın hanımı olarak bilinen eşi, tanrıça Damkina'yla⁵² birlikte bahsi geçen kutsal yapıda yaşamını sürdürmeye devam eder. Tiamat'a ise, dokunmamayı tercih eder. Zira

⁴⁸ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 35.

⁴⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 247.

⁵⁰ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 36.

⁵¹ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 44.

⁵² Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 354.

tanrıça Tiamat, zalim kocasının genç tanrılar hakkında verdiği kararı desteklemediği gibi, genç tanrılara merhamet etmesi bakımından, Ea'nın gönlünü kazanmayı bilmiştir.

Görkemli hayatlarına huzur içerisinde devam eden Ea ile eşi Damkina'nın Marduk adında bir oğulları doğar. Çeşitli tanrıçaların memelerini emerek büyüyen Marduk, sütlerini emdiği her tanrıçadan farklı bir tanrısal güç kazanarak, en akıllı ve yetenekli tanrı hâline gelir. Âdeta doğduğu andan itibaren doğal bir lider gibi görünen Marduk'u her gördüğünde gönlü biraz daha şenlenen Ea, babalık gururuyla oğluna çifte tanrı olmayı bahşeder.⁵³ Böylelikle her bakımdan diğer tanrılardan ayrı bir konuma yükselen Marduk'un fiziksel yapısı, insan anlığı tarafından kavranamayacak düzeye ulaşır. Zira Marduk'un yüzünde ışıklar saçan ve her şeyi görebilmesini sağlayan dört tane olağanüstü gözü bulunur. Yine aynı doğrultuda her şeyi duyabilmesini sağlaya dört tane olağanüstü büyük kulağı vardır. Marduk, dudaklarını ne zaman oynatsa, ağzından ateşler saçılır. Başının üzerinde on tane tanrı halesi mevcuttur. Başından yayılan ışıklar, korkuya sebep olmakla kalmayıp, kendisine bakanların içlerini huzurla doldurur.⁵⁴

Ea'nın hükümdarlığında yaşanan huzur dolu günler çok uzun süre devam etmez. Zira Tiamat, kocasının öldürülmesinden dolayı huzursuzdur. Gönlü kin ile dolup taşıdığından, gece gündüz yerinde duramaz hâle gelir. Buna ilaveten Kingu'nun elebaşılık ettiği bazı tanrılar, kötülüğü arzulayarak, Tiamat'ı katledilen kocasının intikamını alması için kışkırtırlar. Tahriklere kapılan Tiamat'ın huzursuzluğu gitgide artmaya devam eder. Sonuç itibarıyla, kocasını öldüren Ea ve bu durumu hoş karşılayan diğer tanrılara savaş açmaya karar verir.⁵⁵ Bunu üzerine isyankâr tanrılar, Ea'nın safından ayrılarak, Tiamat'ın safına dâhil olurlar. Gece gündüz demeden savaş planları hazırlamakla meşgul olurlar. Tiamat savaş esnasında yararlanmak için, on bir çeşit dev yılan ve yırtıcı ejderhalar yaratır. Kingu'yu kutsayarak kendine eş olarak kabul edip, yaşanacak savaşın komutanlığına tayin eder. Ayrıca tüm canlıların yazgılarını barındıran tableti Kingu'nun boynuna asar. Son derece kalabalık ve tehlikeli cinler ordusunu da Kingu'nun hâkimiyetine verir.⁵⁶

⁵³ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 37-38.

⁵⁴ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 247-248.

⁵⁵ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 39-40.

⁵⁶ Altunay, *Paganizm I-II*, II/116-117.

Savaş hazırlıklarını tamamlayan Tiamat'ın saldırıya geçeceği anda Ea, tehlikenin kapıda olduğu haberini alır. Bilgeliğine rağmen, son derece endişelenir ve ne yapacağını bilemez. Telaşı yatışmaya başladıktan sonra, serinkanlı şekilde düşünmeye başlayan Ea, hiçbir çözüm yolu bulamaz. Çaresizliğe düşen Ea, vakit kaybetmeden büyükbabası Anşar'ın yanına gider. Olup bitenleri Ea'dan dinleyen Anşar, derinden sarsılarak, büyük bir üzüntüye kapılır. Derhâl torunu Ea'dan düşmana karşı gitmesini ister. Büyükbabasını dinleyen Ea, vakit kaybetmeden düşmana karşı gider, fakat düşman birlikleri karşısında dehşete kapılarak, Anşar'ın yanına geri döner.⁵⁷

Anşar, daha önce Apsu'ya karşı büyük bir zafer elde etmiş olan Ea'nın bu kez düşman karşısında korkuya kapılıp geri dönmeye şaşırır ve endişesi bir kat daha artar. Ea'nın başarısız olması üzerine oğlu Anu'ya dönen Anşar, oğlunun barışçıl bir metotla durumu çözüme kavuşturması gerektiğini belirtir.⁵⁸ Anu'ya Tiamat'ın huzuruna giderek, onun huzurunda durmasını söyler. Böylece Tiamat'ın ruhunun sakinleşmesini ve yüreğinin yumuşamasını umut eder. Ayrıca Anu'nun sözlerini dinlememesi hâlinde, Tiamat'a tanrılar topluluğunun sözlerini söylemesini salık verir.

Anu, babası Anşar'ın talimatlarını eksiksiz yerine getirir. Ancak Tiamat, ne Anu'nun ne de tanrılarının müşterek sözlerinin tesiriyle alt edilebilecek kadar güçsüz değildir. Asla sakinleşmeyen Tiamat'ı yenme yolunun sihirli sözlerden değil, aksine fiziksel kuvvetten geçtiğini fark eden Anu, dehşete kapılarak, Anşar'ın yanına döner ve görevden affını talep eder.⁵⁹ Anşar ve yanında buluna tanrılar topluluğunu ifade eden Annunakiler, âdeta matem havasına bürünürler. Yaklaşan tehlike nedeniyle akıbetlerinden endişe ederek, ümitsizliğe kapılırlar.

Tanrılarının çaresizlikten sustukları anda, Anşar'ın aklına parlak bir fikir gelir. Soyunun en genç üyesi Marduk'un karşılaştıkları sorunun üstesinden gelebileceğini düşünür. Derhâl Marduk'un babası Ea'dan oğlunu durum hakkında bilgilendirip, huzuruna getirmesini ister.⁶⁰ Ea, oğlu Marduk'u Anşar'ın huzuruna getirdiğinde, Marduk'un dışarıdan bakıldığında dahi görülen kuvveti ve kendine güvenini fark eden Anşar'ın yüreği umutla dolar. Marduk da yaratıcı atasının gönlünü ferahlatmak için,

⁵⁷ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 43-46.

⁵⁸ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 46.

⁵⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 249.

⁶⁰ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 45.

Anşar'ın tez zamanda Tiamat'ın ensesine basabileceğini müjdeler. Tiamat'la mücadeleye girişmeyi kabul ederek tanrıları sevindiren Marduk'un bir de şartı vardır. Mücadeleyi kazanması karşılığında ağır bir bedel talep eden Marduk, bütün tanrılar arasında en yüce ve tartışılmaz yetkiye sahip olmak ister. Yapabileceği başka hiçbir şeyi bulunmayan Anşar, hiç düşünmeden Marduk'un talebini kabul eder.⁶¹

Marduk'un talebi Anşar tarafından kabul edilmesine rağmen, tanrılar meclisinde onaylanması gerekmektedir. Bu nedenle Anşar, vakit kaybetmeden veziri Kaka'yı tanrılar kurultayını toplaması için görevlendirir. Kaka, öncelikle çok uzaklarda yaşayan Lahmu ile Lahamu'ya gider. Savaşın haberleri olmayan Lahmu ile Lahamu'ya olup biteni anlatır. Daha sonra kurultaya katılmaları gereken bütün tanrıları sırasıyla dolaşıp, onları Anşar'ın huzuruna davet eder. Tanrılar bir araya toplanarak, Anşar'ın tertip ettiği ziyafet masasına otururlar. Anşar, içerisinde bulundukları durumu kurultay üyelerine bildirdikten sonra, Marduk'un talebini onlara iletir. Tatlı şarap içerek korkularından uzaklaşan ve keyiflenen tanrılar, Marduk'un isteğini itiraz etmeksizin onaylarlar.⁶²

Şölenin ardından Marduk için gösterişli bir taht kurdurup, tahta oturmasını isteyen tanrılar, egemenliği Marduk'a teslim ederler. Artık kâinatın kaderi, Marduk'un sözleriyle tayin edilecektir. Marduk'un yaratacağı her şey, daimi olacaktır. Emirleri ve sözleri ebediyen yaşayacaktır. Tahta oturtularak tanrılar arasında en yüce makama yükseltilen Marduk'un bu makama gerçekten sahip olup olmadığı da tanrılar tarafından sınanır. Sınama amacıyla Marduk'un karşısına bir giysi bırakılır. Marduk'un emriyle giysi, bir anda yok olup gider. Daha sonra yine Marduk'un emriyle aynı giysi eski hâline döner. Böylelikle Marduk'tan emin olan tanrılar, onu alkışlayıp, tebrik ederler. Taht, asa ve krallık giysilerinden ibaret nişanları Marduk'a teslim ederler. Ayrıca düşmana karşı kullanması için, karşı durulmaz bir silah da vererek, gidip Tiamat'ın hayatına son vermesini isterler.⁶³

Marduk, mücadeleye hazırlanmak üzere, tanrıların arasından ayrılır. Kendine bir yay ve ok yaparak, omuzuna asar. Önünden gitmeleri için, yıldırımları görevlendirir. Gövdesini yakıcı ateşle doldurur. Geniş bir ağ yaparak, Anu'nun hediyesi olan dört rüzgârı ağın taşımakla görevlendirir. Dört rüzgâra yardımcı olmaları için, kendisi de yedi

⁶¹ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 49.

⁶² Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 50-57.

⁶³ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 58-60.

rüzgâr yaratır. Görkemli zırhını kuşanır ve dört efsanevi yaratık tarafından çekilen savaş arabasına binerek, Tiamat'ın ordusuna doğru yola koyulur.⁶⁴

Marduk'un görkemli gelişi Kingu'yla yandaşlarının akıllarını başlarından alır. Yalnızca Tiamat, gördükleri karşısında dehşete kapılmaz. Tam aksine Marduk'u ürkütmek üzere var gücüyle kükrer. Ancak Marduk, babası Ea ve dedesi Anu'ya kıyasla daha dirayetli olduğundan, Tiamat'tan korkmaz. Aksine vakur duruşunu sürdürerek, incitici sözlerle Tiamat'ı tahrik edip, bire bir dövüşmeye davet eder.⁶⁵ Duydukları karşısında iyice sinirlenen Tiamat, meydan okumayı kabul ederek, göğüs göğse vuruşmak için tek başına öne çıkar. Bunun üzerine Marduk, ağını atarak Tiamat'ı sarar. Tiamat ise, Marduk'u yutmak için alabildiğine ağzını açar.

Fırsattan istifade eden Marduk, kötülük yellerini Tiamat'ın ağzından içeriye yollar. Ağzından içeri giren yeller Tiamat'ın bedenini şişirir ve gerer. Tam bu esnada Marduk, gerildiği için ağzını kapatamayan Tiamat'ın ağzından içeri bir ok atar. Tiamat'ın tam kalbine saplanan ok, onun ölümüne sebep olur. Marduk, öldürmeyi başardığı Tiamat'ın bedenini yere atıp, üzerine çıkar. Tiamat'ın öldüğünü gören yandaşları, başta Kingu olmak üzere, kaçarak uzaklaşmaya çalışırlar. Ancak Marduk'un olağanüstü güçleri tarafından çembere alınan düşmanların hiçbirisi kaçamaz. Düşman tanrıların silahları ellerinden alınır ve hepsi mahkûm edilir. Marduk, derhâl Kingu'nun boynundaki yazgı tabletini alıp, mühürleyerek kendi boynuna asar.⁶⁶

Böylelikle büyük bir zafer kazanmış olan Marduk, öldürdüğü Tiamat'ın bedeninden yararlanarak, evreni yaratmaya başlar. Marduk, Tiamat'ın dev gövdesini iki parçaya bölmekle işe başlar. İkiye ayırdığı gövdenin bir yarısıyla gökyüzünü kurar. Öteki yarısıyla da yeryüzünü şekillendirir. Tiamat'ın tükürüğüyle de bulutları yaratır. Ancak rüzgârların, yağmurların ve soğukların sorumluluğunu kendi üzerine alır. Tiamat'ın başını yeryüzünde yükselen dağları meydana getirmek için kullanır. Nehirleri ise, Tiamat'ın gözlerinden akacak şekilde tanzim eder.⁶⁷

Daha sonra Marduk, yeryüzünü yönetmesi için Ea'yı, gökyüzünü yönetmesi için Anu'yu, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki havayı yönetmesi için de Enlil'i görevlendirir.

⁶⁴ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 251.

⁶⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/91.

⁶⁶ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 63-65.

⁶⁷ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 65-66.

Takımyıldızları gökyüzündeki yerlerine yerleştirir. Takvimi düzenlemek için yılı, aylara ve günlere tanzim eder. Güneş'in rahatlıkla çıkıp girebilmesi için, doğuda ve batıda kapılar inşa eder. Gündüzleri Güneş'e, diğer bir ifadeyle Şamaş'a emanet ettiği gibi, geceleri de farklı günleri işaret etmek üzere, değişik şekillerde parlamakla görevlendirdiği Ay'a veya Şin'e emanet eder.⁶⁸

Evreni düzenleyen Marduk, Tiamat'ın yanında yer alan ve savaş sonrasında hapsedilen düşman tanrıları ise, zafer kazanan tanrıların hizmetkârları olarak görevlendirir. Ancak çok geçmeden bu görev onlara ağır gelmeye başlar. Zorlanan mahkûmlar, Marduk'la konuşarak, tanrılara hizmet etme görevinin kendilerinden alınmasını talep ederler. Marduk, mahkûmların bu isteğini makul karşılayarak, durumu Ea ile istişare ettikten sonra, bahsi geçen talebi kabul eder. Ancak tanrıların hizmetini üstlenecek birileri de gereklidir.

Sorunun çözülmesi için Ea'ya talimat veren Marduk, ayaklananların elebaşı Kingu'nun bağlanarak getirilmesini ve diğer tutsak tanrıların serbest bırakılmasını ister. Kingu bağlanarak getirilir ve yargılandıktan sonra idam edilmesine karar verilir. Marduk'un kararı üzerine Ea, Kingu'nun infazını gerçekleştirmek üzere, onun atardamarlarını keser.⁶⁹ Ea, diğer bazı tanrıların da yardımıyla, Kingu'nun kanından insan neslini yaratır.⁷⁰ Böylelikle meydana gelen insanlık, yenilmiş tanrıların görevini üstlenerek, tanrıların hizmetlerini yerine getirmekle sorumlu tutulur.

Evreni meydana getirmekle kalmayıp, emirleriyle insan neslinin yaratılmasını da sağlayan Marduk, Annunakileri iki gruba ayırır ve onların yarısını gökyüzünden, yarsını da yeryüzünden sorumlu tutarak, toplam altı yüz Anninaki'yi uygun şekilde görevlendirir.⁷¹ Marduk sayesinde özgürleşen Annunakiler, minnet ve şükranlarını belirtmek üzere, Babil kentini ve görkemli Esagil tapınağını inşa ederler.⁷² Esagil tapınağını Marduk'a sunan tanrılar, daha sonra Marduk'u yüceltmek amacıyla bir şölen tertip ederek, Marduk'un farklı niteliklerini temsil eden elli farklı adını yüksek sesle okurlar.

⁶⁸ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 252.-Altunay, *Paganizm I-II*, II/119.-Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 67-68.

⁶⁹ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 71.

⁷⁰ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 46.

⁷¹ Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 72.

⁷² Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 253-254.

Tanrıların en yücesi Marduk'un nitelikleri arasında, toprağı ve nimetleri yaratması, sonsuz kudret sahibi olması, eşsiz ve benzersiz olması, duaları işitip yanıtlaması, canlılara hayat bahşetmesi gibi nitelikler yer alır. Ayrıca Marduk'un yeryüzü ve gökyüzünde ne varsa hepsinin yaratıcısı olması, yapılan bütün iyilik ve kötülüklerden haberdar olması, tanrılara ve insanlara öğütler vermesi de söz konusudur.⁷³

Sümer mitolojik metinlerinde meydana gelen tahribat nedeniyle ayrıntılı şekilde yansıtılamayan tufan hadisesi, Babil mitolojisinde tam anlamıyla sunulur. Babil metinlerinin en çarpıcılarından biri olan Gılgamış destanında anlatılan tufan öyküsü, Uruk Kralı Gılgamış'ın ölümsüzlüğü arayışı esnasında dile getirilir. Gılgamış'ın başarısızlıkla sonuçlanacak arayışı, can yoldaşı Enkidu'nun ölümü üzerine başlar. Arkadaşının ölümünü kabullenemeyen Gılgamış, yedi gün yedi gece boyunca yas tutar ve arkadaşının gömülmesine müsaade etmez.⁷⁴

Enkidu'nun bedeni çürümeye başlayınca, çaresiz kalarak defnedilmesine izin veren Gılgamış, böylelikle her canlı gibi, kendisinin de adım adım ölüme yaklaştığının farkına varır. Bu nedenle ölümsüzlüğün çaresini bulmaya karar veren Gılgamış, ne yapabileceğini düşünmeye başlar. Çok geçmeden, ataları arasında ölümsüzlüğü elde etmeyi başarmış yegâne insan olan Utnapiştim'i hatırlar.⁷⁵ Utnapiştim, Sümer mitolojisinde geçen tufan vakasından kurtulmayı başarmış Ziusudra'nın Babil kültüründeki karşılığıdır.⁷⁶ Ölümsüzlüğün formülünü Utnapiştim'den öğrenebileceğini düşünen Gılgamış, meşakkatli bir yolculuğun ardından, ölüm sularını geçerek, nehirlerin denize döküldükleri yerde yaşayan Utnapiştim ve eşinin yanına varır.

Utnapiştim, kendinden ölümsüzlüğün sırrını öğrenmeye gelen Gılgamış'a, tanrıların ölüm ve yaşama dair sırları kendilerinde sakladıklarını ve insana vermediklerini söyler. Bunun üzerine Gılgamış, Utnapiştim'e ölümsüzlüğü nasıl elde ettiğini sorar. Utnapiştim ise, ölümsüzlüğe kavuşmasını sağlayan tufan hadisesini anlatmaya başlar.⁷⁷ Utnapiştim'in anlattıklarına göre tanrı Ea, Şuruppak'ta yaşayan Utnapiştim ve karısının yanına gelerek, yaklaşmakta olan bir tufanın insanlığı yok edeceğini haber verir.

⁷³ Bk. Hiedel, *Enûma Eliş*, s. 75-88.

⁷⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/98.

⁷⁵ Altunay, *Paganizm I-II*, II/126.

⁷⁶ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1176.

⁷⁷ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 48.

Tufandan kurtulabilmeleri için, ölçülerini ve nasıl yapılacağını bildirdiği bir gemi yapmaları gerektiğini ifade eder.⁷⁸

Utnapiştım, derhâl Ea'nın sözlerini dinleyerek, içerisine sığınacakları gemiyi inşa eder. Geminin içerisine altın ve gümüş gibi değerli materyallerin yanı sıra, doğadaki her canlıdan birer çift ve zanaatkâr insanlarla birlikte kendi ailesini yerleştirir. Kısa zaman sonra, şiddetli bir fırtına çıkar ve yeryüzü tufanın tesiriyle sularla kaplanır. Tufan altı gün altı gece boyunca, durmaksızın devam eder. Nihayet yedinci gün fırtına diner ve Utnapiştım'ın gemisi Nisar Dağı'nda karaya oturur.⁷⁹

Utnapiştım, yeryüzünün yaşanabilir hâlde olup olmadığını kontrol etmek için, önce bir güvercini gemiden salar. Ancak güvercin, yeryüzünde konabileceği bir yer bulamayarak, gemiye geri döner. Daha sonra bir kırlangıcı gemiden serbest bırakır, ancak kırlangıcın geri dönmesi de uzun sürmez. Son olarak bir kuzgunu gemiden azat eden Utnapiştım, kuzgunun geri dönmemesi üzerine yeryüzünün tekrar yaşanabilir hâlde geldiğinden emin olur. Utnapiştım ve beraberindekiler, gemiden inmek suretiyle, ilk iş olarak, tanrılara şükretmek amacıyla kurban sunarlar. Bunun üzerine Ea, Utnapiştım ve karısının yüzlerine dokunarak, onlara ölümsüzlüğü bahşetmekle kalmaz, onlara yaşamlarına devam etmeleri için ulaşılmaz beldede yeni bir ev verir.⁸⁰

Tıpkı Sümer mitolojisinde olduğu gibi, Babil mitolojisinde de ölümler diyarı, evrenin bir parçası olarak tasarlanır. Babil kozmogonisine göre, yukarıdan aşağıya doğru, sırasıyla gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyasından müteşekkil katmanlar söz konusudur. Yerin altında bulunan ve geri dönüşü mümkün olmayan ölümler diyarı, İştâr'ın yer altına inme kararı almasıyla tasvir edilir. Sümer mitolojisinde tanrıça İnanna yer altına inerken, anlatının Babil versiyonunda ise, İştâr yer altına iner.⁸¹ Ayrıca Babil anlatısındaki yer altı dünyasına dair tasvirler ile Sümer anlatısında yer alan tasvirler de neredeyse aynı doğrultudadır. Zira her iki metinde de yedi kapıdan geçilerek girilebilen ölümler diyarı, karanlık ve son derece kasvetli bir mekândır.

⁷⁸ Bk. Çığ, *Kur'an-İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, s. 49-50.

⁷⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 317.

⁸⁰ Bk. Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 40-41.

⁸¹ Bk. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 40-42.

1.1.3. Hitit Mitolojisi

Özgün bir karakter sergilemek yerine, çeşitli milletlerin mitolojik anlatılarına öykünerek meydana gelen Hitit mitolojisi, âdeta üzerinde şekillendiği toprakların coğrafi konumunu yansıtır niteliktedir. Anadolu'yu ele geçirmek üzere, Anadolu'nun dilleri bilinen en eski halkı olan Hattilerle mücadele ederek, onlara boyun eğdiren Hititler, M. Ö. ikinci bin yıl boyunca Anadolu'ya egemen olurlar. Böylelikle kadim bir sentez hüviyetindeki Hitit anlatıları, öncelikle Hattilerin anlatılarıyla etkileşime girmeye başlar. Anadolu'ya hâkim olmalarıyla birlikte, Güneydoğu Anadolu bölgesinde bulunan Hurrilerle de karşılaşan Hititlerin mitolojik anlatıları, beslenebileceği yeni bir kaynak daha bulur.⁸²

Hititler, Anadolu'ya girdikten kısa müddet sonra, Babil uygarlığının etkilerini de hissetmeye başlarlar. Dolayısıyla Hitit mitolojisinin diğer bazı kaynakları arasında Sümer, Asur ve Babil mitolojilerinden ibaret, Mezopotamya mitolojilerinin de anılması gerekmektedir. Elbette Anadolu'ya hâkim olduktan sonra, bilhassa Anadolu'nun batı kesimleriyle de tanışma imkânı bulan Hititlerin, Anadolu'nun batısındaki medeniyetlere, Yunan mitolojisinden süzülüp gelen anlatılardan etkilenmemeleri de mümkün değildir. Dolayısıyla pek çok kaynaktan beslenen Hitit mitolojik metinlerinin bugüne ulaşmayı başaran kısımlarında, bahsi geçen çeşitli mitolojilerin izlerini sürebilmek mümkündür.⁸³

Hitit tabletlerinde pek çok kez tekrar edilen “Hatti ülkesinin bin tanrısı” ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, son derece zengin bir politeizm anlayışının yansıtıldığı Hitit mitolojisinde, tabiatla karşılaşılan hemen her unsur, bir tanrıyla özdeşleştirilir. Ancak bin gibi abartılı bir sayının oluşmasındaki temel sebep, Hitit mitolojisinin zengin bir arka plan kültürüyle beslenmesinin yanı sıra, benzer nitelikteki tanrıların yerel yaklaşımlar nedeniyle birbirlerinden farklı adlara sahip olmalarından kaynaklanır.⁸⁴ Zira kozmogonik açıdan evrenin belli bir katmanına mensup olan tanrılar, aslında aynı mevkie mensup diğer tanrıların tamamını temsil veya ifade etmektedir. Söz gelimi, Hitit mitolojisinde geçen gök tanrısı Teşup ve eşi tanrıça Hepat'ın yanı sıra, Mezopotamya kökenli İştar gibi tanrılar, aslında müsterek özellikler sergileyen tanrıların genel adları olarak kullanılırlar.

⁸² Bk. Yves Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, (Çev. Levent Yılmaz), Dost Kitabevi, Ankara 2000, II/885-886.

⁸³ Bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/176.

⁸⁴ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 145.

Nitekim Hitit metinlerinde geçen “bütün gök tanrıları”, “bütün Hepatlar” veya “bütün İştarlar” gibi ifadeler, tanrı ve tanrıça sayılarının fazla olmasına rağmen, nitelikleri bakımından tasnif edildiklerinde, sayının daha makul bir seviyeye gerileyeceğı fark edilmektedir.⁸⁵

Kozmogonik düşüncelerini de etkilendikleri kaynaklara göre tanzim eden Hititler açısından evren; gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyasından müteşekkil üç katmanlı yapıdadır. Hitit tanrıları da evren anlayışlarıyla paralel olarak gökyüzü, yeryüzü ve yer altına dair tanrılar olmak üzere tasnif edilmektedir. Hitit panteonunun başında, tüm tanrıların babası olduğuna inanılan tanrı Alalu bulunur.⁸⁶ Tanrı Alalu, gökyüzündeki krallıkta dokuz yıl boyunca tahtta kalır. Alalu’nun sakilik görevini ise, oğlu Anu yerine getirmektedir. Alalu’ya dokuz yıl boyunca hizmet ettikten sonra, onu tahtından indirerek, yer altı dünyasına sürgün eden Anu, babasının yerine tahta geçer.⁸⁷

Anu da tıpkı babası gibi, kendisine sakilik yapması için, kendi oğlu Kumarbi’yi görevlendirir. Ancak aradan geçen dokuz yıl sonunda babasıyla aynı kaderi yaşamak zorunda kalır. Anu tahta geçtikten dokuz yıl sonra ayaklanan Kumarbi, babası Anu ile mücadeleye girişir. Başlayan kavga esnasında Anu, kendini kurtararak, gökyüzüne sığınır. Ancak Kumarbi, Anu’yu ayağından aşağıya doğru çekerek, onun bronz benzer yapıdaki erkeklik uzvunu ısırarak suretiyle koparır. Bunun üzerine acı çeken Anu, oğlu Kumarbi’ye sevinmemesini söyler. Zira Anu, ısırıldığı esnada Kumarbi’yi doğacak üç yeni tanrıyla aşlamıştır.⁸⁸ Duydukları sebebiyle derhâl tükürmeye başlayan Kumarbi’nin her tükürmesiyle, tükürüklerinden fırtına tanrısı Teşup, tanrı Aranzah ve iklim tanrısı Taşmışu türer. Anu ise, tamamıyla gökyüzüne sığınarak, bir daha dönmek üzere kendini gizler.⁸⁹

Genellikle baba ile oğul arasında geçen tanrıların iktidar mücadeleleri ve bu mücadeleler esnasında bilhassa Anu’nun yaralanış biçimi, doğrudan Yunan mitolojisini hatırlatmaktadır. Elbette babasıyla acımasızca mücadele ederek tahta geçen Kumarbi’nin

⁸⁵ Bk. Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak Yayınları, Ankara 2005, s. 119-120.

⁸⁶ Güngör Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s. 113.

⁸⁷ Hooke, *Ortadoğı Mitolojisi*, s. 114.

⁸⁸ Bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/182.

⁸⁹ Bk. Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 113-116.

kendi iktidarını kaybetmesi de kaçınılmazdır. Zira Kumarbi'den sonra iktidarı ele geçirecek olan tanrı, Kumarbi'nin oğlu fırtına tanrısı Teşup'tur.

Teşup'u her gördüğünde biraz daha endişelenen Kumarbi, ansızın tahtından kalkar ve eline asasını, ayaklarının altına da hızlı rüzgârları alarak, Urkiş kentindeki soğuk pınarın başına gelir. Burada soğuk pınarla veya bir kayayla birleşen Kumarbi'nin bedeni diyorit taştan oluşan bir erkek evladı dünyaya gelir. Yeni doğan oğlunu dizlerinin üzerine yatıran Kumarbi, oğluna büyüyerek Kummiya kentini sıkıştırması ve fırtına tanrısı Teşup'u yenebilmesi için Ullikummi adını verir. Ardından Ullikummi'yi çocukların bakımlarıyla mesul olduklarına inanılan İrsiralara emanet eder. İrsira tanrıçaları Ullikummi'yi büyüüp yetişmesi için Upelluri'nin sağ omuzuna bırakırlar.⁹⁰ On beş gün gibi kısa bir zaman diliminde inanılmayacak kadar büyüyen Ullikummi'nin başı gökyüzüne değmeye başlar.⁹¹ Denizin derinliklerinden gökyüzüne doğru uzandığı için, deniz suları bile sadece bel hizasına temas edebilecek kadar büyür.

Denizin derinliklerinden gökyüzüne doğru müthiş bir hızla büyüyen Ullikummi'yi fark ederek, derhâl Teşup'un yanına giden Güneş tanrısı, Teşup'un ikramlarına el sürmeksizin, olup biteni kendisine anlatır. Son derece üzgün olan Güneş tanrısı, Teşup'un yanından ayrılıp, tekrar gökyüzüne çekilir. Teşup, ziyaretçisi gittikten sonra, Taşmışu ve Şuaşga'yı da yanına alarak, Ullikummi'yi yakından görmeye gider. Ancak Ullikummi'nin heybetli yapısını görür görmez, dehşete kapılır.⁹² Korkusuna yenik düşen Teşup, böylesine kudretli bir yaratıkla asla baş edemeyeceğini düşünür. Fakat Şuaşga, umutsuzluğa kapılan Teşup'la konuşarak, onu teskin etmeyi başarır.

Şuaşga'nın tesellisiyle yüreklenen Teşup, mücadeleye girişmek için hazırlıklara başlar. Öncelikle Taşmışu'ya savaş hazırlıkları için çeşitli talimatlar verir. Mücadelesi esnasında Teşup'a fırtınalar ve yağmurlar da yardım edecektir. Bütün hazırlıklarını tamamlayan Teşup, hiç vakit kaybetmeden Ullikummi'ye saldırır. Ancak bütün çabalarına rağmen, zafer elde edemez.

Taşmışu'dan kocası Teşup'un mağlup olduğu haberini alan tanrıça Hepat, acı haber karşısında düşüp bayılır. Kardeşinin çaresizliğine kayıtsız kalamayan Taşmışu, tanrı

⁹⁰ Bk. Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 133-136.

⁹¹ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1169.

⁹² Bk. Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 138-139.

Ea'nın yardıma çağrılmasını önerir. Taşmışu'nun önerisini makul bulan Teşup, Ea'dan yardım almayı kabul eder. Derhâl Teşup'un yardımına koşan Ea, Ullikummi'yi omuzunda büyüten Upelluri'yi tanrılara karşı gelecek, Teşup'u öldürecek bir yaratığı omuzunda barındırdığı hususunda uyarır. Duyduklarına şaşırıp, Ea'nın uyarılarını dikkate alan Upelluri, derhâl yeryüzü ile gökyüzünü ayırmakta kullanılan bakır bıçağın getirilmesini ister.⁹³ Bakır bıçağı eline alan Upelluri, Ullikummi'nin ayaklarının altını keser. Ayakları yerden kesilen Ullikummi, gücünü kaybeder. Bunun üzerine Teşup, tekrar Ullikummi'ye saldırır ve böylelikle büyük bir zafer elde eder.⁹⁴

Hitit panteonunun başında bulunan Alalu'nun tahttan indirilmesiyle başlayıp, Teşup'un tahta çıkmasına kadar süren, mücadeleler silsilesinde dikkat edilmesi gereken husus, Hitit mitolojisinde müstakil bir anlatımı bulunmamasına rağmen, söz konusu mücadeleler öykülenirken, Hititlerin kozmogonik düşüncelerinin de yansıtılmasıdır. Söz gelimi, Ullikummi'yi omuzunda büyüten Upelluri, omuzlarında dünyayı taşıyan bir tanrı olarak ön plana çıkmaktadır. Yunan mitolojisindeki Atlas'ı hatırlatan Upelluri'nin sağ omuzundaki Ullikummi'nin ayaklarını kesmek üzere, yeryüzü ile gökyüzünü ayırmakta kullanılan bakır bıçağı istemesi de, Sümer mitolojisindeki kozmogoni anlayışını anımsatmaktadır. Zira Sümer kozmogonisinde, başlangıç itibarıyla birleşik hâldeki yeryüzü ile gökyüzü, hava tanrısı Enlil tarafından birbirinden ayrılır. Buna ilaveten, Babil kozmogonisinde ise, Marduk'un öldürdüğü Tiamat'ın bedenini kılıcıyla ikiye ayırmak suretiyle, her bir parçadan yeryüzü ve gökyüzünü meydana getirdiği de unutulmamalıdır.

Evren tasavvurları başlangıçta birleşik olan yeryüzü ve gökyüzünün birbirinden ayrılması fikrine dayanan Hititlerin yer altı dünyasına dair görüşleri de söz konusudur. Ölüler diyarı olarak nitelendirilen yer altı dünyası ise, bereket tanrısı Telepinu'nun kaybolması ve bulunup geri getirilmesi sonucunda tasvir edilir. Söylenceye göre, fırtına tanrısının oğlu Telepinu, bir gün insanlara sinirlenerek, öfkesinin tesiriyle yanına bolluk ve bereketi de alarak, insanlardan uzaklaşır.⁹⁵ Telepinu'nun ortadan kaybolması üzerine tarlalar verimsizleşir, çiftlik hayvanları üreyip çoğalamaz ve kıtlık boy gösterir. Bir çeşit

⁹³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/182.

⁹⁴ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 116.

⁹⁵ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 272.

tufan olarak değerlendirilebilecek bu durum karşısında hayrete kapılan tanrılar, Telepinu'nun kaybolduğunu fark ettikten sonra, kıtlığın sebebini anlarlar.⁹⁶

Yaşanan kıtlığın sona erip, yeryüzüne tekrar bolluk ve bereketin yayılması için, Telepinu'nun geri dönmesi gereklidir. Güneş tanrısının buyruğu ile büyük ve küçük tanrılarının hepsi, Telepinu'yu aramaya başlarlar. Ancak ne kadar ararlarsa arasınlar, onu bulamazlar. Tanrılarının başarısız olmaları üzerine Güneş tanrısı, yüksek dağlarda, derin vadilerde ve denizin mavi dalgaları arasında Telepinu'yu aramak üzere bir kartalı görevlendirir. Fakat kartal da tüm çabalarına rağmen tanrılarının yanına eli boş döner.⁹⁷

Fırtına tanrısı ile ana tanrıça Hannahanna da Telepinu'nun bulunamaması ve buna mukabil kıtlığın gitgide artması üzerine iyice endişelenirler. Hannahanna, zaman kaybetmeden Telepinu'yu bulması için fırtına tanrısını teşvik eder. Ancak fırtına tanrısı da kendi oğlunu bulma konusunda başarısız olur. Bunun üzerine son çare olarak Hannahanna, kayıp Telepinu'nun bulunması için bir arıyı görevlendirir. Tanrılar ufak bir arıdan çare beklenmesini alayla karşılarlar. Zira bütün tanrılar bir olup Telepinu'yu bulamazlarken, sorunun bir arı tarafından çözüme kavuşturulacağı fikri tanrıları şaşırtır.⁹⁸

Sanılanın aksine arı, kendine verilen görevi başarıyla tamamlar. Uzun ve son derece meşakkatli bir arayışın ardından Telepinu'yu bir çayırda, sık ağaçların arasında uyur vaziyette bulan arı, onun elleri ve ayaklarına iğnesini batırarak uyandırır. Uyanır uyanmaz Telepinu'nun gözlerine bal mumu sürmeyi de ihmal etmez.⁹⁹ Arı tarafından rahatsız edilen Telepinu, daha çok sinirlenir ve ayağa kalkar. Daha fazla zarara sebep olmak istercesine, nehirleri kıyılarından taşırır ve her yeri harap edecek kadar güçlü seller meydana getirir. Kentleri yok edecek kadar tesirli selleri insanların ve hayvanların boğularak ölmelerine sebep olur.¹⁰⁰

Tanrılar, derhâl bir araya toplanarak, sihir ve şifa tanrıçası Kamruşepa'nın önderliğinde, sözün tesirini ön plana çıkaran dualar ederek, Telepinu'yu sakinleştirmeye çalışırlar. Sözle gerçekleştirilen ayinler sonucunda Telepinu sakinleşir ve evine geri döner.¹⁰¹ Telepinu'nun dönmesiyle hayat da tekrar normale döner. Söz konusu anlatıda

⁹⁶ Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 65.

⁹⁷ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 119.

⁹⁸ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 273-274.

⁹⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 274.

¹⁰⁰ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1118.

¹⁰¹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/179.

dikkat edilmesi gereken husus, Telepinu sihirli sözler aracılığıyla kininden, öfkesinden ve hırçınlığından arındırıldıktan sonra, bahsi geçen olumsuz hasletlerin tekrar Telepinu'ya tesir etmemeleri için, yer altı dünyasına hapsedilmeleridir.

Telepinu'ya tesir eden hiddet ve öfke gibi unsurlar yer altı dünyasına kapatılırken, yer altı dünyasına dair bazı bilgiler de yansıtılır. Söz gelimi, bahsi geçen unsurların yer altı dünyasına gönderilebilmesi için, bir kapıcının yedi ayrı kapıyı açtığı belirtilir.¹⁰² Yer altı dünyasına yedi adet sürgülü kapıdan geçilerek ulaşılması mevzuu, Sümer ve Babil mitolojilerindeki ölümler diyarını hatırlatmaktadır. Yine aynı doğrultuda, ölümler diyarı olarak nitelendirilen yer altı dünyası, gidenin geri dönemediği karanlık bir diyar olarak tasvir edilir.¹⁰³

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık hâlinde değerlendiren Hititler, ölümden sonra ruhun ölümler diyarında yaşamaya devam ettiğine inanmışlardır. Hititler tarafından karanlık ve kirli sıfatlarıyla tasvir edilen ölümler diyarına hükmeden tanrılar da eski tanrılar veya ikinci derece önemli tanrılar olarak değerlendirilirler. Ayrıca Hitit inanışlarına göre, krallar öldükleri zaman birer tanrıya, çoğu zaman Güneş'le ilgili bir tanrıya dönüşerek gökyüzüne yerleşirler. Oysa sıradan insanların ruhları ise, karanlık diyara, diğer bir ifadeyle yer altı dünyasına veya ölümler diyarına inerler.¹⁰⁴

1.1.4. Çin Mitolojisi

Çin mitolojisinde evrenin meydana geliş süreci, kozmik bir yumurtayla başlar. Başlangıç itibarıyla, bahsi geçen kozmik yumurtanın içerisinde, khaos benzeri karmaşık bir kütle bulunmaktadır.¹⁰⁵ Bu aşamada gökyüzü ile yeryüzü birbiri içerisine karışmış olduğu gibi, henüz Güneş ve Ay gibi gök cisimleri meydana gelmediği için karmaşık kütleye ve dolayısıyla kozmik yumurtanın içine karanlık hâkimdir. Karmaşık kütleden türeyen ilk varlık, yaratıcı tanrı olarak kabul edilen Pangu'dur. Pangu, henüz kozmik yumurtanın içindeyken, aşırı uzun boyu nedeniyle kıvrılmış hâlde beklemektedir.¹⁰⁶

¹⁰² Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 276.

¹⁰³ Bk. Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 80.

¹⁰⁴ Bk. Karauğuz, *Hitit Mitolojisi*, s. 63-64.

¹⁰⁵ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 225.

¹⁰⁶ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 562.

Pangu'nun meydana gelişiyle ilgili bir diğer inanış ise, kozmik yumurta anlayışını bir yana bırakır. Zira başlangıçta, hiçbir şeyin var veya mevcut olmadığı düşünülür. Uzun yıllar geçtikten sonra, hiçbir şey, bir şey hâline gelir. Bir şeyin birliği, uzun yıllar boyunca hâkimiyetini sürdürdükten sonra, bir şey, kendini iki parçaya böler. Bahsi geçen parçalardan biri erkek, diğeri ise dişi karakterdedir. Bu iki şey, kendilerinden daha küçük iki şey daha türetirler. Böylelikle meydana gelen iki ayrı çift, beraber çalışmak suretiyle, Pangu adındaki ilk canlıyı türetirler.¹⁰⁷

Yaygın kanaate göre Pangu, kozmik yumurtanın kabuğunu kırarak açar. Kozmik kütlenin yoğunluğu bakımından daha hafif kısımlarını ifade eden Yang, yükselerek gökyüzü hâline gelirken, kütlenin daha ağır veya yoğun kısımlarını ifade eden Yin ise, aşağıya doğru çökerek yeryüzünü meydana getirir.¹⁰⁸ Uzun süre kozmik yumurtanın içinde kıvrılı vaziyette ve hareketsiz kalan Pangu, doğrularak ayağa kalkmak ister. Ancak yeterince yükselmemiş olan gökyüzü, Pangu'nun üzerine büyük bir baskı yapar. Böylece Pangu, dünyanın yaşanabilir bir mekân hâline gelebilmesi için, gökyüzünün daha yukarı itilmesi gerektiğine karar verir.

Kozmik yumurtadan çıktıktan sonraki 18.000 yıl boyunca gökyüzünü yeterince yukarıya doğru itmekle meşgul olan Pangu, önce dizleri ve dirsekleri kıvrık hâlde durarak gökyüzünü yukarı doğru itmeye başlar. Daha sonra gücünü biraz daha toplayarak, ayaklarının üzerine kalkar, fakat dirsekleri hâlâ kıvrık vaziyettedir. Son bir hamleyle dirseklerini de açarak, gökyüzünü elleriyle daha da yukarıya iter. Pangu, artık tamamen ayağa kalmış durumdadır. Uzun yıllar boyunca gökyüzünü yukarı doğru itmekle kalmayan Pangu, tamamen ayağa kalktıktan sonra da gökyüzünü tutmakla, hatta aşağı doğru sarkan kısımlarını iterek tanzim etmekle meşgul olur.¹⁰⁹

Pangu, gökyüzünün yükselmesi gereken yere kadar yükseldiğinden ve oraya sabitlendiğinden emin olduktan sonra, dinlenmeye karar verir. Çünkü bin yıllar boyunca gökyüzünü taşımaktan bitap düşen Pangu, bu zaman zarfında sadece rüzgârları yiyebilmiş ve bir an olsun uyumamıştır. Gökyüzünün artık çökmeyeceğinden emin olan Pangu,

¹⁰⁷ Bk. Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, (Çev. Koray Akten), İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 218.

¹⁰⁸ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 937.

¹⁰⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 563.

yeryüzüne uzanır ve derin bir uykuya dalar. Uykusu esnasında ölen Pangu'nun bedeni ise, yeryüzü şekillerinin yanı sıra, bazı gökyüzü unsurlarını meydana getirir.

Uykusunda ölen Pangu'nun başı doğudaki dağı, ayakları batıdaki dağı, gövdesi doğu ile batı arasında uzanan dağı meydana getirir. Bunlara ilaveten, sol kolu güneydeki, sağ kolu ise kuzeydeki dağı oluşturur. Söz konusu beş dağ, kare biçimindeki yeryüzünün üzerinde yükselerek, âdeta gökyüzünü yüksekte tutan birer sütun gibi işlev görürler. Pangu'nun saçları ve kaşları, gezegenlerle birlikte, yıldızları meydana getirirler. Sol gözü Güneş'in, sağ gözü ise Ay'ın şekillenmesine imkân sağlar.¹¹⁰ Ayrıca bedenini kaplayan etleri yeryüzündeki toprağı, kemikleri de kayaları meydana getirir. Pangu'nun kanı ise, yeryüzündeki okyanus, deniz, ırmak ve göl gibi unsurları şekillendirir. Soluğu rüzgârları oluştururken, sesi yıldırımların oluşmasını sağlar. Teri yağmur ve çiğme dönüşen Pangu'nun vücudundaki tüyler, yeryüzünü kaplayan bitki örtüsüne, derisinde yaşayan parazitler ise, kara ve deniz hayvanlarına dönüşürler.¹¹¹

Evrenin meydana geliş sürecinde hayatı ve ölümüyle Pangu ön plana çıkarken, insanın yaratılma mevzuunda ise, ana tanrıça Nu Kua veya Nuwa aktif rol oynar. Bedeni insan şeklide olmasına rağmen, bacaklarından itibaren, diğer bir ifadeyle bedeninin alt kısmı, ejderha kuyruğundan oluşan Nuwa, dünyada kuyruğunun üzerinde kayarak dolaşmaktadır.¹¹² Dolaşırken Pangu'nun eserlerini büyük bir hayranlıkla seyreden Nuwa, yeryüzü şekillerini, bitkileri ve hayvanları tetkik eder. Bilhassa hareketli canlılardan, diğer bir ifadeyle hayvanlardan, özellikle de balıklardan son derece hoşlanır. Ancak bütün hayranlığına rağmen, bu canlıları yeterince akıllı bulmaz. Dolayısıyla yaratılışın bu noktada sona ermemesi gerektiğini düşünür. Çok geçmeden hem hareketli, hem yeterince akıllı bir canlı yaratmaya karar verir.¹¹³

Tanrıça Nuwa, Sarı nehir boyunca ilerlerken, nehir yatağındaki çamurdan yararlanarak, insanı yaratabileceğini düşünür. Nehirden aldığı bol miktarda çamurla kendisine nispeten çok daha küçük boyutlarda insanlar yapar.¹¹⁴ Ancak kendisini model alarak, âdeta bir heykeltıraş gibi insan şekillendirmeye başlayan Nuwa, kendi bedeninden farklı olarak, insanlara ikişer bacak ve yürüyebilmelerini sağlayacak ikişer tane de ayak

¹¹⁰ Bk. Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, I/348-350.

¹¹¹ Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 218.

¹¹² Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 896-897.

¹¹³ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 563-564.

¹¹⁴ Christopher Dell, *Mitoloji*, (Çev. Nurettin Elhüseyni), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 34.

yapar. Yarattığı insanlar yeterince kuruyup, yürümeye hazır hâle geldiklerinde, onlara yaşam soluğundan üfler. Yarattığı insanlardan bazılarını Yang, diğer bir ifadeyle tabiattaki eril unsur ile doldururken, bazılarını da tabiattaki dişil unsur, yani Yin ile doldurur. Böylelikle erkek ve kadın aynı anda ve bir arada yaratılmış olur.

Nuwa, çok geçmeden el yordamıyla birer birer insan yaratmaktan sıkılır. Daha hızlı ve aynı anda pek çok insan yaratabilmek için, uzun bir ip alır ve ipi nehir yatağındaki çamura daldırır. Çamurla kaplanan ipi nehrin kenarındaki açık alana doğru sallır. İpten savrulan her bir damla çamur, yere düşüp şekillenerek, çok sayıda insanı meydana getirir.¹¹⁵ Ancak Nuwa'nın her iki usulle yarattığı insanlar, hayatları esnasında birbirlerine denk olmazlar. Zira Nuwa'nın kendi elleriyle yarattığı insanlar daha zengin, asil ve akıllı insanlar zümresini meydana getirirler. Oysa ipten savrularak şekillenen insanlar ise, sırada insanlar topluluğunu teşkil ederler.¹¹⁶

Böylelikle Nuwa'nın yarattığı insanlar, kendilerine evler yapıp, çiftlikler kurup, hayatlarını idame ettirmeye başlarlar. Ancak insanlığın saadeti kesintilere uğramadan devam etmez. Zira tufan ve kuraklık gibi, çeşitli felaketlerle karşı karşıya kalan insanlık, kimi zaman tanrıların, kimi zaman da kahramanların yardımlarıyla tamamen yok olup gitmekten kurtulur. Söz gelimi siyah bir ejderha şeklinde tasvir edilen ve şeytanı ifade eden Gong-gong ile dokuz başlı yılan yardımcısı Xiang Yao, insanlığın başına türlü felaketler getirirler.¹¹⁷ Gong-gong, Nuwa'nın kurduğu düzeni hazmedemeyerek, güçlü başını gökyüzünü tutan dağlardan birine vurup, dağın yıkılmasına sebep olur. Böylelikle gökyüzünün yıkılan dağın tuttuğu kısmında büyük bir delik açılır. Yeryüzünün muhtelif bölgelerinde çeşitli yarıklar oluşur. Büyük yarıklardan alevler püskürerek, evlerin ve ekinlerin yanmasına yol açar. Nehirler yataklarından taşar ve yıkıcı su baskınları meydana gelir.

Yarattığı insanların yanmaları ve boğulmalarına kayıtsız kalamayan Nuwa, derhâl insanlığın yardımına koşar. Nehir kıyılarında bulunan sazlıkları yakar ve elde ettiği küllerle yeryüzündeki yarıkları kapatıp, setler oluşturarak, kabaran nehirleri yataklarına döndürür. Daha sonra, Sarı nehirden topladığı beş farklı renkteki taşı ocakta eriterek, elde ettiği sıvı madenle gökyüzündeki deliği onarır. Ayrıca dev bir kaplumbağanın dört

¹¹⁵ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 226.

¹¹⁶ Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, I/184.

¹¹⁷ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 226.

bacağını, geriye kalan dört diğere destek olarak yaslar ve böylelikle dünyanın dört köşesinden gökyüzünü ayakta tutan dört direği güçlendirir.¹¹⁸ Ancak Nuwa, beşinci sütunun devrildiği, dünyanın kuzeydoğu bölgesini bir türlü yükseltmez. Dolayısıyla bugün dahi, Çin'in söz konusu mevkii, diğer bölgelerine göre daha alçaktır. Nehirler de hep bu yöndeki alçak kısma doğru akar ve oradan denize dökülürler.

Çin mitolojisinde, çeşitli kahramanlar da zaman zaman insanlığın yardımına koşarlar. Örneğin Güneş, kötülük kralı veya cin kral tarafından çalındıktan sonra, Lui Çun adındaki bir kahraman, Güneş'in peşine düşer, fakat tüm çabalarına rağmen başarısız olur. Görevi babasından devralan Bau Çu, babasının uğruna hayatını kaybettiği bu kutsal görevi çeşitli zorluklara göğüs gererek tamamlar.¹¹⁹ Böylelikle toplum adına büyük bir fedakârlık göstererek, güneşi tekrar insanlığa armağan eder. Okçu Yi ise, insanlığı amansız kuraklıktan kurtarmayı başaran bir kahramandır.

Söylenceye göre, dünyanın henüz genç olduğu zamanlarda, bir değil tam on tane Güneş mevcuttur. Söz konusu on Güneş'in anneleri ise, Di Jun adındaki, doğu bölgesinin tanrıçasıdır.¹²⁰ Di Jun, on ayrı çocuğunu dünyanın doğu bölgesinde yer alan Tang vadisindeki sıcak sularla dolu havuzda yıkamaktadır. On ayrı Güneş'in her biri, birer kuş silüetinde olduklarından, yıkanan Güneşler havuzun kenarında bulunan büyük dut ağacının dallarına tüneyerek dinlenirler. Her gün farklı bir kuş en yüksek dala tünar ve vakti geldiğinde, gökyüzündeki seyahatine koyulur.¹²¹ Ancak bir gün, Güneşler kendi aralarında konuşarak, gökyüzünü teker teker dolaşımtansa, toplu hâlde dolaşmanın daha eğlenceli olabileceğini düşünürler.¹²² Bunun üzerine, hep birlikte gökyüzünü dolaşmaya başlarlar. Elbette insanlık, karşı durulamaz bir kuraklıkla karşılaşır. Duruma kayıtsız kalamayan Okçu Yi, yay ve oklarını yanına alarak, fazladan gökyüzünde dolaşan dokuz Güneş'i avlar ve insanlığı kuraklıktan kurtarır.¹²³

Çin mitolojisine göre, kuraklığın pençesinden kurtulan insanlık, çok geçmeden tufan hadisesiyle karşılaşır. Yetmiş yıl boyunca tahtta kaldığından, diğer imparatorlara nazaran çok daha fazla felaketle mücadele etmek zorunda kalan imparator Yao'nun

¹¹⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, II/22.

¹¹⁹ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 568-575.

¹²⁰ Wolfram Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 132.

¹²¹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 566.

¹²² Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, I/349.

¹²³ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 228.

döneminde, kuraklığın ardından tufan gelir. Daha önceki dönemlerde yol açtığı felaketler nedeniyle kendisiyle mücadele edilen Gong-gong, canını kurtarmak için kaçıp, derin bir havuza saklanmıştı. Ancak imparator Yao döneminde tekrar ortaya çıkan Gong-gong, nehirleri tersine akıtarak, büyük bir tufana sebep olur. Bunun üzerine imparator Yao, bütün bakanlarını bir araya toplayarak, tufanı dindirecek doğru kişiyi bulmalarını ister.

Kendi aralarında istişare eden bakanlar, imparator Yao'ya tufanı dindirecek uygun kişi olarak Gun'u önerirler. Ancak imparator Yao, başına buyruk bir kişi olarak bilinen Gun'a böylesine büyük bir sorumluluğu vermek istememesine rağmen, çaresizlikten görevi Gun'a teslim etmek zorunda kalır. Gun, görevi üstlendikten sonra, ilk iş olarak büyücü Daming'e fal baktırır. Büyücünün falda gördüklerine göre, Gun'un görevi, başı olan, fakat sonu olmayan bir uğraştır.

Falın sonucu müspet olmamasına rağmen, Gun derhâl işe koyulur. Halka büyük su setleri yaptırır ve tam dokuz yıl boyunca uğraşır, fakat tufanı bir türlü dindirmeyi başaramaz.¹²⁴ Böylelikle Gun, umutsuzluğa kapılmaya başlar. Çaresiz kalan Gun'un yanına bir baykuş ve kaplumbağa gelir. Gun'a yardımcı olmak isteyen baykuş ve kaplumbağa, ona Şirang'dan bahsederler. Şirang, gökyüzünde kalan toprağı ifade etmektedir. Yeryüzü ile gökyüzü ayrılırken, gökyüzünde kalan bu kutsal toprak, döküldüğü yerde büyüyüp genişleyebilen bir topraktır.¹²⁵

Şirang'dan bir parça getirmek üzere gökyüzüne çıkan Gun, kutsal topraktan bir parça çalarak, yeryüzüne geri döner. Şirang'dan getirdiği parçayı kabaran suların önüne serper. Toprak derhâl büyür, genişler ve yükselir. Böylelikle su taşkınları sona erer. Sel suları çekilir ve insanlar evlerine, tarlalarına geri dönerler. Ancak gök tanrı, Şirang'ın çalındığını fark edince hiddetlenir. Ateş tanrı Curon'u yanına çağırarak, Gun'u öldürmesini emreder. Gök tanrının buyruğu yerine getirilir ve böylelikle Gun öldürülür. Şirang'dan çalınıp yeryüzüne getirilen toprak ise, gök tanrı tarafından geri alınır. Dolayısıyla sel suları tekrar yeryüzünü kaplanamaya başlar. Su taşkınları imparator Şun dönemine kadar, durmaksızın devam eder.¹²⁶

¹²⁴ Chen Lianshan, *Çin Mitolojisi-Efsanelerin Kökeni*, (Çev. Hasan Böğün), Kaynak Yayınları, İstanbul 2015, s. 137.

¹²⁵ Lianshan, *Çin Mitolojisi-Efsanelerin Kökeni*, s. 137.

¹²⁶ Lianshan, *Çin Mitolojisi-Efsanelerin Kökeni*, s. 138.

Ateş tanrı Curon tarafından öldürülen Gun'un bedeni çürümez. Gök tanrı, Gun'un tekrar canlanmasından endişe ederek, insanları Gun'un bedenini parçalamaya gönderir. İnsanlar, Gun'un göğsünü yarıklarında, onun bedeninden bir ejderha çıkar ve derhâl gökyüzüne yükselir. Bahsi geçen ejderha, Gun'un oğlu Dayu veya Yu'dur. Yu'nun doğumuyla ilgili bir diğer rivayete göre, Gun'un karısı Youşen, parlak bir inci yutarak, hamile kalır. Daha sonra nehir kıyısına gidince, ansızın göğsü açılır ve Yu'yu doğurur.

Tufan, imparator Şun'un tahta çıkışına kadar devam eder. İmparator Şun, artık tufanın sona ermesi gerektiğini düşünür. Böylelikle tufanı durdurma görevini Gun'un oğlu Yu'ya verir. Babasının yarım bıraktığı görevi devralan Yu, gök tanrının lütfuyla Şirang toprağından yararlanır. Yu, tufanı dindirmek amacıyla fikir alış verişinde bulunmak üzere, bütün ilahları Maoşan dağında gerçekleştireceği toplantıya davet eder. Büyük bir azimle göreve başlayan Yu, önce ilahlara Gong-gong'u kovdurur. Gong-gong'un yardımcısı dokuz başlı yılanı da öldürtür. Daha sonra çeşitli kanallar açtırıp, kutsal topraktan da yararlanarak, yeryüzünü kaplayan suları ıslah etmek suretiyle, babasının yarım bıraktığı işi tamamlar.¹²⁷

Çinliler arasında yaygın bir efsaneye göre tufan, zamanın birinde gök gürültüsünü yakalayıp, hapseden bir çiftçinin macerasına dayanır. Gök gürültüsünü hapseden çiftçi, kendi oğlu ve kızını, gök gürültüsüne su vermemeleri konusunda uyarır. Çiftçi, bir gün gök gürültüsünü çocuklarına emanet ederek, pazara gider. Çiftçinin kızı, babasının yokluğunda gök gürültüsüne su verir. Gök gürültüsü ise, suya karşılık, ağzından iki diş sökerek, çiftçinin çocuklarına armağan eder. Dişleri toprağı gömmeleri konusunda onları uyarır.

Evine geri döndüğünde olup bitenin farkına varan çiftçi, büyük bir tufanın geleceğini anlayarak, demirden bir gemi inşa etmeye başlar. Çocukları ise, toprağı ektikleri dişlerden büyük bir kabağın yetiştiğini görürler. Tufan gelip, sular kabarmaya başladığında, çiftçi demirden gemisine, çocuklar da kabağın içerisine sığınır. Tufan nedeniyle sular, gökyüzünde bulunan cennete kadar yükselir. Çiftçinin demirden gemisi, cennetin kapılarına çarparak, cennettekileri rahatsız eder. Cennettekilerin sinirlenmeleri üzerine sular hızla çekilmeye başlar. Çiftçinin gemisi de aynı hızla yere çakılıp, parçalanır. Kabak ise, içerisindeki iki kardeşe zarar vermeyecek şekilde, yavaşça

¹²⁷ Bk. Lianshan, *Çin Mitolojisi-Efsanelerin Kökeni*, s. 149-152.

süzülerek, yere oturur. İnsanlık, bahsi geçen iki kardeşin evlenerek çoğalmaları üzerine yok olup gitmekten kurtulur.

Çin mitolojisinde Tian veya Tyan adıyla anılan cennet, gökyüzünde yer alır. Gökyüzü eril karakterde olmakla birlikte, yeryüzüyle bir çift oluşturur. Gökyüzü, görünmez ve yaratıcıdır. Yeryüzü ise, görünür ve şekil vericidir. Gök ile yer sonu gelmez bir birleşmeyle hayatı teşkil ederler. İnsanların iyi ve kötü şans veya kader bağlamında etkilendikleri yer de yine gökyüzüdür. Ayrıca gökyüzü sayısız tanrıya mekân teşkil eden bir yerdir. Dolayısıyla iyi şansın cennetten gelmesinin yanı sıra, iyilikle yaşayan insanların ölümden sonra, cennete yükselmeleri de söz konusudur.¹²⁸

Di yu veya Di yü adıyla anılan cehennem ise, dünya hapishanesi veya Araf'ta kalma durumudur. Çin mitolojisine göre, on tane cehennem mevcuttur. Bunlardan ilki, ölen kişiyle ilgili kararın verileceği mahkeme salonudur. Sonuncusu ise, günahkârların cezalarını çektikten sonra, insan veya hayvan olarak, yeniden doğacakları yerdir. Her cehennem, kendi içerisinde değişik cezalar çektirmek için donatılmış on altı tane cehennemden meydana gelir. Her cehennem, sıkı bürokratik kurallara göre düzenlenmekle kalmayıp, birer hâkim ve gardiyanlar kadrosuyla idare edilen ıstırap mekânlarıdır.¹²⁹

1.1.5. Hint Mitolojisi

Yüzyıllar boyunca sürekli tekâmül ederek meydana geldiği için, insanlığın ürettiği en karmaşık mitolojilerden biri sayılan Hint mitolojisinin ana kaynakları Rig Veda, Sama Veda, Yacur Veda ve Atharva Veda adlarıyla anılan Veda metinleridir. Vedalar, Hint mitolojisine kaynaklık ettikleri kadar, Hinduların inanç sistemlerini veya dinlerini temsil eden Hinduizm'e de kaynaklık ederler.¹³⁰ Zira bahsi geçen dört Veda metninin yorumlanması veya tefsir edilmesiyle şekillenen Brahmanaların yanı sıra, yine Vedalardan istifade edilerek, Hindu teolojisinin felsefi temellerini teşkil edecek şekilde oluşturulan Upanişadlar aracılığıyla ortaya konulan dinî doktrinler, Hinduizm çatısı

¹²⁸ Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, s. 75-76.

¹²⁹ Bk. Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, s. 74-75.

¹³⁰ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 200.

altında toplanırlar.¹³¹ Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, din ile mitolojinin birbirlerine yakın tavırlar sergilemelerine rağmen, farklı disiplinler olduklarıdır.

Din, yaratıcıya doğru uzanan yolu ifade ederken mitoloji, eski insanların çevreleri ve kendilerine dair ilkel bilgilerinin toplamı anlamına gelmektedir. Ayrıca dinler, insanları mutlu gelecek umuduyla eğitirken, mitolojiler geçmişi ve yaşanılanları sunmakla yetinip, başlangıcı idealize eder. Buna ilaveten dinler, sadece içerisinde yaşanılan dünya ile sınırlı kalmaksızın, belirli ritüellerle insanı mükâfat veya cezaya tabi tutulacağı öte dünyaya hazırlarken, mitolojiler insana ödev ve sorumluluk yüklemeksizin, dünyaya ilişkin rasyonel bilgi sunmayı amaçlar.¹³²

Mitoloji ile din arasındaki farklar dikkate alınarak Vedalara ve Vedalardan yola çıkmak suretiyle meydana getirilen Brahmanalara ve Upanişadlara bakıldığında, Hinduizm çatısı altındaki Brahmanalar ile Upanişadların, Vedalara nazaran daha dogmatik oldukları ve inananlarına bazı ödevler yükledikleri fark edilmektedir. Söz gelimi riyazet, tenasüh ve karma inancı gibi bazı dinî doktrinlerin Brahmanalar ve Upanişadlar aracılığıyla Hinduizm’de ortaya çıktığı görülmektedir.¹³³ Oysa Vedalarda ağırlıklı olarak, politeist anlayışla şekillenen son derece gelişmiş bir tanrılar topluluğu veya panteonu yansıtılmaktadır.

Genellikle mitolojilerde rastlanan hemen her tabiat unsurunun tanrılaştırılma tavrı Vedalarda açıkça gözlemlenebilmektedir. Oysa Hinduizm’e uzanan yolda tek tanrı anlayışının gelişmeye başladığı da unutulmaması gereken bir husustur. Ayrıca Veda metinleri içerikleri bakımından, çok çeşitli kozmogoniler aracılığıyla, insana içerisinde yaşadığı dünyanın nasıl şekillendiğine dair somut bilgiler sunmayı hedeflemektedir.

Doğrudan ya da sadece ima yoluyla anlatılan pek çok kozmogoni barındıran Vedalardaki kozmogoniler, ana hatları bakımında dört başlık altında toplanmaktadır. Vedalarda yansıtılan dört farklı meydana geliş süreci; ilksel suların döllemesi yoluyla yaratılış, ilk dev Puruṣa’nın parçalanması yoluyla yaratılış, varlık ve yokluk hâllerini beraber barındıran birliğin ayrışması yoluyla yaratılış ve gökyüzü ile yeryüzünün ayrılması yoluyla yaratılıştan ibarettir.¹³⁴ Dolayısıyla, sistematize edilmiş bir

¹³¹ Bk. Kürşat Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 11-13.

¹³² Bk. Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, s. 87.

¹³³ Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 69.

¹³⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/274.

kozmogoniye sahip olmayan ve bu bakımdan çeşitli kozmogoniler barındıran Vedalarda, genel itibarıyla meydana geliş süreci, Dyaus Pitar, diğer bir ifadeyle gök baba ile Prithivi Matr, yani ana yeryüzünün yanı sıra, onların çocukları Usaş yahut şafak aracılığıyla halledilmeye çalışılır.¹³⁵ Görüldüğü gibi toprak, hava ve ateş menşeli unsurların tanrı ve tanrıçalaştırılmasıyla şekillenen kozmogonilerde, elbette suyun da aktif rol oynaması gerekmektedir.

Veda metinlerinde tespit edilen ilksel sularla alakalı kozmogonide, altın cenin veya altın tohum (altın yumurta) olarak bilinen Hiranyagarbha aracılığıyla yaratılış başlar.¹³⁶ Başlangıçta bütün yaratılmışların efendisi kabul edilen Hiranyagarbha, yalnız başına kadim suların üzerinde süzülür. Daha sonra içerisine daldığı suları döller. Böylelikle gebe kalan sulardan önce ateş tanrısı Agni doğar. Ardından Hiranyagarbha, yeryüzünü ve gökyüzünü yerlerine sabitleyerek, bu unsurları koruyup kollama görevini üstlenir.¹³⁷

Kozmik suların aktif rol oynadığı bir diğer kozmogonide ise, tanrıların dahi yaratıcısı kabul edilen hünerli yaratıcı Tvastr¹³⁸, aslında evrenin başlangıç aşamasındaki kozmik suyun temsilcisidir. Onda hem eril, hem de dişil unsurlar birlikte bulunurlar. Yeryüzü ve gökyüzü de dâhil olmak üzere, bütün varlıkları meydana getiren doğrudan doğruya Tvastr'dır.¹³⁹ Ancak kozmik suların, yani Tvastr'ın yer aldığı bu kozmogoninin daha otantik bir versiyonu daha mevcuttur.

Söylenceye göre, evrenin meydana gelebilmesi için gerekli olan bütün maddeler, başlangıçtan beri, âdeta bir khaos hâlinde mevcuttur. Fakat evren henüz karmakarışık bir khaos durumundayken ne ısı, ne ışık, ne de sistemli bir yapı mevcut değildir. Evren khaos hâlinde, yalnızca Tvastr tarafından yaratılmış olan ve Asuralar adı verilen yaratıklar bulunmaktadır. Asuralar kendi aralarında, sınırsızlık prensibini temsil eden Adityalar ile sınırlılık prensibini temsil eden Danavalar olmak üzere iki karşıt gruba ayrılırlar.¹⁴⁰

Yeryüzü ile gökyüzünün birbirinden ayrılmadığı dönemlerde, Varuna'nın önderliğindeki Adityalar ile Vritra'nın önderliğindeki Danavalar bitmek bilmez bir mücadeleye girişirler. Söz konusu mücadele esnasında, Danavalar galibiyetin eşğine

¹³⁵ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 65.

¹³⁶ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 564.

¹³⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/274.

¹³⁸ Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 155.

¹³⁹ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 65.

¹⁴⁰ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 66.

gelirler. Savaşın neredeyse son aşamasında ortaya çıkan tanrı İndra, âdeta savaşın kaderini değiştirir. Aksi takdirde evrenin khaos durumundan düzenli bir yapıya kavuşması mümkün olmayacaktır. Tvastr tarafından yapılan olağanüstü silahı kuşanarak, Vritra'ya saldıran İndra, zorlu mücadeleler sonucunda Vritra ve onun komutasındaki Danaşaları alt etmeyi başarır.

Büyük bir galibiyet elde eden İndra, derhâl Vritra'nın vücudunda derin yaralar açar. Böylelikle Vritra tarafından tutulmakta olan ve yedi nehir adı verilen kozmik sular akmaya başlar. Potansiyelden kuvve hâline geçişi ifade eden kozmik suların akışı, yaratılışın başlangıç anını teşkil eder. Akmaya başlayan sular, gökyüzündeki okyanus alanına doğru ilerlerken, bir embriyo olarak Güneş'i meydana getirir. Artık evrende nem, ısı ve yaratılış için gerekli olan diğer bütün unsurlar mevcuttur. Çok geçmeden İndra; gökyüzü, yeryüzü ve ışığı ifade eden Sat ile zulüm, korku ve karanlığı ifade eden Asat'ı, diğer bir ifadeyle yer altı dünyasını birbirinden ayırır. Böylelikle yakarıdan aşağıya doğru sırasıyla; gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyasından müteşekkil üç katmanlı kozmogonik yapı meydana gelir.¹⁴¹

Vedalarda tespit edilen bir diğer kozmogoniye göre, evrende varlığa gelmiş ve gelecek her unsur, primitif bir varlık veya kozmik bir dev olan Puruşa'nın vücudundan hâsıl olur. Bin başlı, bin gözlü ve bin ayaklı Puruşa dünyayı her yönden kuşatabilen bir yapıdadır. Puruşa'nın dörtte üçü yukarı doğru yükselirken, dörtte biri varlık âlemini meydana getirir.¹⁴² Puruşa'dan Viraj hâsıl olur. Viraj da Puruşa'yı doğurur. Puruşa ve Viraj birbirlerini doğurarak, varlıkları şekillendirirler. Puruşa'nın aklından Ay, gözlerinden Güneş, ağzından İndra ve Agni, soluğundan Vayu doğar. Buna ilaveten, göbeğinden hava, kafasından gökyüzü, ayaklarından Dünya, kulaklarından yönler türer. Bütün yaratılmış ve yaratılacakların özünü teşkil eden Puruşa, hem evrenden aşkın, hem de evrene içkin karakterdedir. Ayrıca yaratılıştan önce var olduğu gibi, varlığın sona ermesi hâlinde de mevcudiyetini devam ettirecektir.¹⁴³

Veda metinlerinde varlığın var olmayandan veya yokluktan nasıl zuhur ettiğini metafizik boyutta sorgulan bir kozmogoni de mevcuttur. Söz konusu kozmogoniye göre, başlangıçta ne yokluk, ne de varlık mevcut değildir. Bu dönemde ne ölün, ne de

¹⁴¹ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 66-67.

¹⁴² Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 995.

¹⁴³ Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 122-124.

ölümsüzlük henüz gündeme gelmemiştir. Sadece Ekad Sat veya Tad Ekam adlarıyla anılan ve bütün zıtlıkları ayırmamış hâlde bünyesinde barındıran “Bir”e dayalı ilke mevcuttur.¹⁴⁴ Soluk var olmadığından Bir, kendi gücüyle solumaktadır. Henüz karanlıkların üstü, yine karanlıklarla örtülüdür. Sıcaklık, boşlukla örtülü Bir’in potansiyelini ortaya çıkarır. Bir’den öncelikle, Kama adı verilen istek prensibi türer. Aynı istek, çok geçmeden Manas veya bir diğer ifadeyle, bilincin tohumunu meydana getirir. Daha sonra ilk tohum, yukarı ve aşağı olmak üzere, biri eril diğeri dişil karakterde iki karşıt ilkeye bölünür. Böylelikle karşıt prensiplerden gerek tanrılar, gerekse bütün bir evren meydana gelir.¹⁴⁵

Evrenin zanaatkâr bir yaratıcı tarafından şekillendirildiği düşüncesine de rastlanan Vedalarda, adı her şeyin yaratıcısı anlamına gelen Visvakarman, bilhassa tek tanrı inancına benzer niteliklere sahip oluşuyla ön plana çıkar. İnsan suretinde tasvir edilen Visvakarman, olup biten her şeyi bilen ve gören bir tanrıdır.¹⁴⁶ Düşünce kadar hızlı olan Visvakarman, insanlara lütufta bulunur. Onun söze hükmettiğine veya sözün efendisi olduğuna inanılır. Tanrılara isimlerini veren Visvakarman, bilgi ve enerjiyle doludur. Visvakarman, yeryüzü ve gökyüzünü kurup şekillendiren kudret sahibi bir tanrı hüviyetindedir.¹⁴⁷

Vedalarda, Kala adıyla anılan zaman unsurunun da bazen evrenin yaratıcılığını üstlendiği görülmektedir. Hint mitolojisinde, kozmogonik bir güç olarak yansıtılan zaman, önce Paracapati’yi, daha sonra da canlı ve cansız bütün varlıkları yaratır. Kala, diğer bir ifadeyle zaman, her şeye hâkim olmakla birlikte, her şeyin temel nedenidir. Hiç kimsenin karşı koymayı başaramadığı Kala’ya herkesin boyun eğmesi zaruridir.¹⁴⁸

Hint mitolojisinde, evreni tek başına şekillendiren bir diğer tanrı ise, Varuna’dır. Adı kaplamak ve içermek anlamlarına gelen Varuna’nın en temel niteliği, egemenliktir.¹⁴⁹ Veda metinlerinde hükümdar, en yüce ruh, evrensel kral gibi hitaplarla seslenen Varuna, sulara ateş salar ve altın bir diskten ibaret Güneş’i göklere uçurur. Gece ve gündüzü tanzim edip, birbirlerinden ayırır. Onun kurduğu düzeni ifade eden Rta, aynı zamanda

¹⁴⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/275.

¹⁴⁵ Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 177-178.

¹⁴⁶ Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 68.

¹⁴⁷ Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 171.

¹⁴⁸ Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 82.

¹⁴⁹ Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 56.

dünyanın düzenini temsil etmektedir. Gökyüzünde oturup, Güneş'i bir alet gibi kullanarak, sonsuz gücüyle evreni sevk ve idare eder. Söz konusu eylemleriyle, üçünde de bulunduğu, üç farklı âlem yaratır. Gökyüzü, yeryüzü ve her ikisinin arasını dolduran havadan ibaret üç âlemi tertip eden Varuna'nın soluğu ise, dünyada hissedilen rüzgârları meydana getirmektedir. Gökyüzünün en yüksek noktasında kurulmuş bin kapılı ve altından sarayında ikamet eden Varuna, oradan dünyada olup bitenleri gözlemlemektedir.¹⁵⁰

Veda metinlerinde insanın kökeni veya meydana gelişi ise, ilk kozmik çift olan yeryüzü ile gökyüzüne dayanır. Yer ile göğün soyundan gelen insanlığın mitolojik ataları, bilhassa Vivasvat'ın oğlu Manu'dur.¹⁵¹ Tanrılara ilk kurbanı sunan Manu, aynı zamanda ilk insandır. İnsanın kökenine dair bir diğer anlatıda, insanlığın ilk atası olarak, Vivasvat'ın oğlu Yama ile kızı Yami'ye işaret edilir.¹⁵² Ayrıca köken itibarıyla insanlığın da diğer bütün varlıklar gibi, Puruşa'nın bedeniyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bütün evrenin Puruşa'nın bedeninden meydana gelmesiyle aynı doğrultuda, insanlığın da Puruşa'nın bedeniyle sınıflandırılması anlayışı mevcuttur. Zira Puruşa'nın bedeni, başından ayaklarına doğru çeşitli toplumsal sınıfları temsil eder. Puruşa'nın ağzından Brahmanalar adıyla anılan rahipler ve bilginler sınıfı zuhur eder. Kollarından Kritalar adı verilen savaşçılar topluluğu türer. Bacaklarından Vaisyalar topluluğu denen esnaf ve çiftçiler sınıfı hâsıl olur. Ayaklarından ise, Sudralar topluluğunu ifade eden işçiler ve köleler sınıfı meydana gelir.¹⁵³

Veda metinlerinde rastlanmamasına rağmen, Hint mitolojisinde de bir tufan hadisesi mevcuttur. Vedik dönemden sonra gündeme geldiği düşünülen tufan hadisesi, Manu'nun ellerini yıkaması için, ona su getirilmesiyle başlar. Her zaman suyla ellerini yıkamayı âdet edinmiş olan Manu, önüne getirilmiş olan suyla ellerini yıkarken, suyun içerisinden küçük bir balık çıkar. Konuşmaya başlayan balık, Manu'dan kendisini büyütmesini ister. Bunun karşılığında da yaklaşmakta olan tufandan Manu'yu kurtarmayı vaat eder. Manu, balığı nasıl büyüteceğini bilmediğinden balığa sorar. Büyük balıklar tarafından yutulma endişesi yaşadığından güvenle büyütülmeyi arzulayan balık, önce bir

¹⁵⁰ Bk. Joseph Campbell, *Tanrının Maskeleri/Doğu Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 176-177.

¹⁵¹ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 794.

¹⁵² Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 61.

¹⁵³ Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 122.

kavanozda, biraz büyüdüğünde su dolu bir çukurda tutulduktan sonra, yeterince büyüdüğünde, denize bırakılması gerektiğini söyler.¹⁵⁴

Balığın isteklerini eksiksiz yerine getiren Manu, yeterince büyüdüğü için balığı denize bırakmaya hazırlanır. Balık da verdiği sözü tutarak, Manu'yu yaşanacak tufan hakkında bilgilendirir. Öncelikle yaklaşmakta olan tufanın ne zaman gerçekleşeceğini Manu'ya söyler. Ayrıca büyük bir gemi inşa edip, tufanın geleceği günü beklemesini ve tufan başladığında ise, gemiye binmesini öğütler. Derhâl gemiyi inşa eden Manu, tufanın başlaması üzerine gemiye biner.¹⁵⁵

Dünyayı kaplayan sular üzerinde süzölmeye başlayan gemiye yön vermek üzere, Manu'nun büyüttüğü balık gelir. Geminin ipini boynuna geçiren balık, gemiyi çekerek Kuzey dağına götürür. Kuzey dağına bağlanan gemi, dağın zirvesine sabitlenir. Böylelikle Manu'ya verdiği sözü tutan balık, geminin yanından ayrılmadan önce, Manu'ya sular çekildikçe dağdan aşağıya doğru inebileceğini söyler ve oradan ayrılır. Sular çekildikçe düzlüğe doğru inmeye başlayan Manu, tufan nedeniyle Dünya'da yalnız başına kalır. Manu, soyunu devam ettirebilmek için, bir kurban merasimi düzenler ve böylelikle İda adında bir kadın yaratmayı başarır.¹⁵⁶ Sonuç itibarıyla Manu ve İda'nın üremeleriyle tekrar çoğalmaya başlayan insanlık, yok olmaktan kurtulur.

Genel itibarıyla içerisinde yaşanan âlemle alakalı metinler oldukları için Vedalarda, gerek bireysel gerekse evrensel eskatolojiye dair ayrıntılı açıklamalar söz konusu değildir. Evrenin topyekûn son bulacağına ilişkin kıyamet doktrini, Hinduizm anlayışıyla birlikte gündeme gelecektir. Vedalarda, sadece örtük bir anlatımla yeryüzünün gelecekte bir gün, kıyametle yok olacağına değinilmekle yetinilir.¹⁵⁷ Aynı doğrultuda ölümden sonraki hayatla ilgili bilgiler de son derece kısıtlıdır.¹⁵⁸ Zira tenasüh ve karma inançları bilhassa Brahmanalar ve Upanişadlar aracılığıyla insanlığa sunulacaktır. Ancak Veda metinleri, dış dünyada rahatlıkla gözlemlenen ölüm gerçeğine tamamiyle kayıtsız kalmamıştır.

¹⁵⁴ Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 154-155.

¹⁵⁵ Bk. Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 205-206.

¹⁵⁶ Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 155.

¹⁵⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Alfa Yayınları, İstanbul 2017, s. 89.

¹⁵⁸ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 69.

Vedalarda, Asu adı verilen insan ruhunun ölümden sonra da yaşadığına inanılır. Ölen kişinin ruhunun kendisinden önce ölmüş atalarının ruhlarıyla buluştuğuna inanılır. Ruhların buluşma mekânı ise, Yama'nın diyardır. Bir bakıma cennetle özdeşleştirilen Yama'nın diyarı hastalık, ölüm, dert ve sıkıntı gibi unsurların bulunmadığı diyardır. Hayatlarını kötülükle harcamış insanların cezalandırılacakları yer ise, Naraka Loka adıyla anılan, karanlık ve çukur ifadeleriyle tasvir edilen yerdir. Cehennemle özdeşleştirilen Naraka Loka, ıstırapın mekânı olarak ön plana çıkar. Veda metinlerinde can alıcı melek görevini ise, kimi zaman Puşan'ın, kimi zaman da Martan'ın üstlendiği görülür.¹⁵⁹

1.1.6. İran Mitolojisi

Köken itibarıyla, Hint-Avrupa kavimlerinden Arya ırkına mensup oldukları bilinen İranlıların mitolojik sistemleri, doğal olarak Hint-Avrupa tasavvurları üzerinde yükselir.¹⁶⁰ Daha sonraki dönemlerde Zerdüşt ilkeleriyle derlenip toparlanan İran mitolojisi, üzerinde şekillendiği coğrafya bakımından, Mezopotamya mitolojilerinin yanı sıra, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavi dinlerden de etkilenerek gelişmeye devam eder.¹⁶¹ Başlangıç aşamasında politeist anlayışın egemen olduğu İran mitolojisi, bilhassa Zerdüşt öğretileriyle monoteist zemine kayar. Tek tanrılı bir inanç sistemi geliştirdiği için, kimilerine göre, peygamber kabul edilen Zerdüşt'ün öğretilerini barındıran Avesta adlı kutsal kitabın da yüce tanrı Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e vahyedildiğine inanılır.¹⁶²

Zerdüşt tarafından yazıya geçirilmesine rağmen, tahribe uğradığı düşünülen Avesta, uzun süre sözlü gelenekte mevcudiyetini sürdürdükten sonra, bazı eklemelerle tekrar yazıya geçirilir. İran mitolojisinin temel kaynağı konumundaki Avesta ve dolayısıyla Zerdüşt'ün öğretileri, bilhassa Büyük İskender'in İran'ı işgalinden sonra, neredeyse unutulmaya yüz tutar.¹⁶³ Avesta'nın yanı sıra, Zerdüşt inancının tekrar önem kazanmasını sağlayan bir diğer önemli eser ise, Ardâvîrâfnâme'dir.

¹⁵⁹ Bk. Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 69-70.

¹⁶⁰ Bk. Zerdüşt, *Avesta*, (Çev. Eshat Ayata), Kora Yayın, İstanbul 2011, s. 15-16.

¹⁶¹ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 204.

¹⁶² Bk. Joseph Campbell, *Tanrının Maskeleri/Batı Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 194-195.

¹⁶³ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 202-203.

Zerdüşt'e inananlar arasında ön plana çıkan Ardâvîrâf'ın ruhu, bir hafta boyunca devam eden uykusu esnasında, bedeninden ayrılır. Ardâvîrâf'ın ruhu, bir haftalık zaman zarfı boyunca, ölümden sonraki hayatı ifade eden cennet, araf ve cehennemi dolaşarak, tekrar bedenine döner.¹⁶⁴ Ardâvîrâf'ın rüyası esnasında yaşadıklarını ihtiva eden Ardâvîrâfnâme adlı eser, bilhassa İran mitolojisinin ölümden sonraki hayata dair inanç öğelerine ışık tutan temel bir kaynak konumundadır.

Kökeni bakımından, Hint-Avrupa düşüncesiyle beslenen İran mitolojisinin başlangıç aşamasında, Hint-Avrupa anlayışına koşut olarak, tabiat unsurlarının tanrılaştırılması ve gayet zengin bir tanrılar topluluğunun veya panteonunun yansıtılması söz konusudur. Ayrıca evrenin gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyasından müteşekkil üç katmanlı yapısı da İran mitolojisinin en erken dönemlerine damgasını vuran temel prensiplerdendir.

Evrenin yapısıyla aynı doğrultuda, tanrılar da yer altında, yeryüzünde ve gökyüzünde bulunmalarına göre, belli bir hiyerarşik düzen dâhilinde yansıtılırlar. Dünyanın sevk ve idaresi ise, haklı olarak bahsi geçen hiyerarşinin zirvesini teşkil eden gökyüzündeki tanrılara aittir. Ahiret anlayışı da genellikle karanlık ve ıstırap mekânı hâlinde tasvir edilen yer altı dünyasıyla açıklanmaya çalışılır.¹⁶⁵ Ancak İran mitolojisinin gelişme aşamalarında, özellikle Zerdüşt'ün öğretileri ön plana çıkar. Hatta asıl amacı doğrudan doğruya bir din tesis etmek olan Zerdüşt'ün ileri sürdüğü inanç sitemi, kendinden önceki mitolojik düşünceleri düzenlemesi nedeniyle, İran mitolojisini sistematik hâle getiren ve özgünleştiren asıl unsur olarak kabul edilmektedir. Zira mitolojilerin dinlere birer araç teşkil etmeleri bakımından, dinlerin mitolojilerden yararlanabilmesine rağmen, mitolojilerin dinlerden istifade edememesi prensibi dikkate alındığında¹⁶⁶, Zerdüştlüğün İran mitolojisine karakter kazandırması gayet doğaldır.

İyilik ile kötülük arasındaki düalist çatışmayla şekillenen İran mitolojisinde, genel itibarıyla yaratılış, üç temel aşamadan geçer. Başlangıçta iyiliği temsil eden yüce tanrı Ahura Mazda, aydınlıklar içerisinde ve yukarıda yer alır.¹⁶⁷ Kötülüğün temsilcisi Ehrimen ise, karanlıklar içerisinde ve aşağılar aşağısında bulunur.¹⁶⁸ Yaratılışın başlangıç

¹⁶⁴ Bk. Campbell, *Tanrının Maskeleri/Batı Mitolojisi*, s. 181-186.

¹⁶⁵ Bk. Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, I/453-455.

¹⁶⁶ Bayat, *Mitolojiye Giriş*, s. 87.

¹⁶⁷ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 484-485.

¹⁶⁸ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 494-496.

aşamasında, Yaratıcı Ahura Mazda, öncelikle İmşaspendleri yaratır. Ölümsüz kutsallar veya iyilik melekleri olmakla kalmayıp, her biri Ahura Mazda'nın farklı bir niteliğini temsil ettikleri düşünülen İmşaspendler, evren yaratıldıktan sonra, varlık âlemine ait farklı kısımların sorumluluklarını üstlenirler.¹⁶⁹ Yaratılışın kötülük kanadındaki Ehrimen de boş durmayarak, İmşaspendlere rakip olarak, Kamârîkleri yaratır. Toplamda tıpkı İmşaspendler gibi altı tane olan Kamârîkler, Ehrimen tarafından kötülüğü yaymakla görevlendirilirler.¹⁷⁰

Dünyanın meydana geliş sürecini de barındıran üç temel dönemden müteşekkil yaratılışın ilk aşaması, cennet veya mînû dönemidir. Yaratılışın söz konusu ilk döneminde, maddi dünyanın da ruhlar âleminde bulunduğu, iyilik ile kötülükten ibaret iki karşıt unsurun tamamıyla birbirinden ayrı durduğu dönemdir.¹⁷¹ Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyeti altındaki bu dönemde, zaman ve mekândan söz edilemez. Zira ilk aşamada evren, maddeden ve hareketten yoksun hâldedir. Birbirinden bağımsız ve soyut bu iki evrenden ilki, Ahura Mazda'nın iyilik, güzellik, sağlık ve bilgelik gibi müspet unsurlarla dolu evrenidir. Diğeri ise karanlık, kötülük, çirkinlik ve yokluk gibi menfi unsurlarla dolu Ehrimen'in evrenidir.¹⁷²

Yaratılışın ikinci aşamasında kargaşalar dönemi başlar. Ehrimen'in Ahura Mazda'ya saldırmaya başladığı bu dönemde, iyilik ile kötülük âdeta çatışma hâlinindedir. Yaratılışın üçüncü aşaması ise, yine Ahura Mazda'nın egemenlik dönemidir. Söz konusu dönemde Ahura Mazda, kesin bir zafer kazanarak, Ehrimen'i mağlubiyete uğratar. Zerdüş, kargaşalar dönemi adıyla anılan ikinci dönemin sonlarına doğru dünyaya gelir. Zerdüş'ün ölümünden sonra dünyaya gelecek olan üç oğlu da evrenin son üç bin yıllık periyoduna şahit olacaklardır.¹⁷³

Yaratılış sürecini ifade eden üç dönemin her biri üçer bin yıl boyunca devam eder. Evren, Ahura Mazda'nın mutlak egemen olduğu dönemde hareketine başlayıp, belirli dönemleri geçtikten sonra, yine Ahura Mazda'nın zafer elde etmesiyle seferini tamamlar. Kıyametin kopmasıyla sona erecek olan son üç bin yıllık periyodun ardından, tanrı ve

¹⁶⁹ Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 414-415.

¹⁷⁰ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 448-449.

¹⁷¹ Zerdüş, *Avesta*, s. 44.

¹⁷² Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 499.

¹⁷³ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 499-500.

insanlık, ilk olgunluk aşamasına geri dönecektir.¹⁷⁴ Genel manada yaratılış bir yana bırakılarak, daha özel manada dünyanın yaratılışına odaklanıldığında ise, bahsi geçen üç dönemin ilkinde dikkat edilmesi gereklidir. Zira dünyanın yaratılmasından önce, aydınlıkta bulunan Ahura Mazda ile karanlıkta bulunan Ehrimen arasında büyük bir boşluk bulunması nedeniyle birbirlerinden ayrı ve gayet uzak hâlde dururlar.

Ahura Mazda, yaratma faaliyetine başladığı anda, karanlığın derinliklerinden kötü niyetli bir şeytan türer. Şeytan, Ahura Mazda'nın şekillendirmeye başladığı Dünya'yı yıkmaya çalışır. Ancak iyiliği temsil eden Ahura Mazda'nın kudretini görünce, bu işi tek başına yapamayacağına karar vererek, kötü ruhların yardımına başvurur. Ceh veya Cehî adıyla anılan dişi kötülük şeytanı Ehrimen'i Ahura Mazda aleyhinde kışkırtarak, iyilik ile kötülük arasında savaş çıkmasına yol açar. Ahura Mazda, derhâl Ehrimen'e barış teklif etmesine rağmen, yaşanacak savaşı engelleyemez. Bunun üzerine Ahura Mazda, şayet savaş gerçekleşirse, savaşın tam dokuz bin yıl sürmesini ister.¹⁷⁵ Dokuz bin yıl boyunca devam eden mücadelenin ilk üç bin yılında Ahura Mazda'nın egemenliği söz konusudur. İkinci üç bin yıl boyunca, Ahura Mazda ile Ehrimen'in istekleri bir arada gerçekleşir. Nihayet son üç bin yıllık periyotta ise, mutlak hâkimiyet yine Ahura Mazda'nın eline geçecektir.

Ahura Mazda, yaratma eylemine başladığı ilk üç bin yıllık dönemin ilk zamanlarında, sadece bir yıllık süreçte dünyayı meydana getirir. Dünyayı yaratması, bir yıllık zaman zarfında, her birinin sonunda beş gün dinlendiği, toplam altı merhaleden oluşur. Ferverdin ayının Hurmuzd gününden itibaren başlayan yaratılış yılının ilk kırk beş günü boyunca süren birinci aşamasında, elips şeklindeki aydınlık ve geniş gökyüzünün yaratılır. Yaratılış yılının yüz beşinci gününe kadar süren ikinci aşamasında, suyu yaratır. Suyun yardımıyla rüzgâr, sis, yağmur ve kar gibi tabiat unsurları meydana gelir. Yaratılış yılının yüz seksen beşinci günü son bulan üçüncü aşamasında, dağlar ve vadilerle bezeli yeryüzünü yaratır. Yaratılış yılının iki yüz onuncu gününe kadar devam eden dördüncü aşamasında, bitkileri yaratır. Yaratılış yılının iki yüz doksanıncı gününde biten beşinci aşamasında canlıları yaratır. Elbette yaratılış yılının topyekûn son bulduğu üç yüz altmış

¹⁷⁴ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 230.

¹⁷⁵ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 500.

beşinci güne gelindiğinde nihayete eren altıncı aşamasında, ilk insan dünyaya ayak basar.¹⁷⁶

İran mitolojisinde, yaratılan ilk insan Keyûmers'tir. Pehlevi rivayetlerine göre, çamurdan yaratılan Keyûmers, başlangıçta tek başındır. Ahura Mazda'nın Keyûmers'i yaratışının üzerinden otuz yıl geçtikten sonra, Ehrimen Keyûmers'in bedenini yemeye başlar.¹⁷⁷ Ehrimen, durmaksızın Keyûmers'in bedenini yerken, yumurtalıklarına geldiği esnada, Keyûmers'ten iki damla meni toprağa dökülür. Toprağın altına süzülen iki damla meni, kırk yıl boyunca toprağın altında kalır. Kırk yılın ardından mihr ayının mihr günü, topraktan birbirine sarılmış iki daldan ibaret rivas bitkisi filizlenir. Çok geçmeden birbirine sarılı hâldeki dallar, ayrılır ve geliştikçe insan şeklini alırlar.¹⁷⁸ Sonuç itibarıyla bahsi geçen iki dal, Meşy ve Meşyâne adında biri erkek, diğeri kadın iki insan olurlar. Dolayısıyla Meşy ve Meşyâne, insanlığın ilk anne ve babasıdır.

İlk insana dair bir diğerk anlatıda ise Keyûmers, Ahura Mazda'ya dostluk etmesi için yeryüzüne gönderilir. Böylelikle Dünya'da otuz yıl boyunca huzur içerisinde yaşar. Ancak otuz yılın ardından, Ehrimen'in olumsuz davranışlarının da tesiriyle hastalanarak ölür. Keyûmers'in bedeninden, toprağın altında saklanmak üzere yararlı madenler, nutfesinden ise altın hâsıl olur. Keyûmers'in ölümünün üzerinden kırk yıl geçtikten sonra, mezarından iki dalı bulunan rivas bitkisi filizlenir. İnsanlığın ilk anne ve babası konumundaki Meşy ile Meşyâne, işte bu iki dalın büyüyüp, gelişmesi sonucu ortaya çıkar.¹⁷⁹

Ahura Mazda, soyu Meşy ile Meşyâne'ye dayanan insanlığı, aydınlık ve temizlik âleminde yaratmıştır. Böylelikle insan, özü itibarıyla kötülükten ve ahlaksızlıktan uzaktır. Ancak insanlar arasında görülen kötülüklerin kaynağı, Ehrimen'in aldatıcı tavırlarıdır. İnsana düşen görev, Ehrimen'e aldanmamak, Ahura Mazda'nın yolundan ayrılmamaktır. Meşy ile Meşyâne çifti aracılığıyla çoğalıp, gelişen insanlık, diğerk mitolojilerdeki gibi, tufanın ardından tekrar çoğalarak, ikinci dönemini yaşamaktadır. Diğerk mitolojilerden

¹⁷⁶ Bk. Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 56-57.

¹⁷⁷ Bk. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, II/364-365.

¹⁷⁸ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 503.

¹⁷⁹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 504.

farklı bir tufan hadisesi barındıran İran mitolojisinde insanlığı sayıca azaltan felaket, Cemşid döneminde vuku bulur.¹⁸⁰

Avesta'dan öğrenildiği kadarıyla peygamber Zerdüş, Ahura Mazda'yla konuştuğu esnada, ona kendinden önce insanoğlu arasından kiminle konuştuğunu sorar. Ahura Mazda ise, daha önce sadece Cemşid ile konuştuğunu söyler. Ahura Mazda, Cemşid ile konuşurken, ona dinini yayması için peygamberlik teklif eder. Ancak Cemşid, peygamberlik görevini üstlenmek istemeyerek, Ahura Mazda'nın teklifini nazıkçe geri çevirir. Bunun üzerine Ahura Mazda, yarattığı dünyayı koruyup kollamasını, insanların refahını sağlamasını ister. Peygamberlik teklifi karşısında endişelenen Cemşid, Ahura Mazda'nın ikinci teklifini daha makul bularak, derhâl kabul eder.¹⁸¹

Yaratılmışları sevk ve idare etmekle görevlendirilen Cemşid, tahta geçerek görevini icra etmeye başlar. Hükümdarlığının üzerinden üç yüz yıl geçtikten sonra, canlıların sayısı oldukça artar. Hatta yeryüzü artık üzerinde yaşayan canlılara dar gelmeye başlar. Bunun üzerine Cemşid, altın yüzüğünün de yardımıyla yeryüzünü üçte bir oranında genişletir. Ancak canlıların sayısı hızla artmaya devam eder. Yeryüzünü çeşitli aralıklarla üç kez genişletmek zorunda kalan Cemşid, canlıların hızla artmaya devam etmesiyle baş edemez hâle gelir. Karşılaşılan duruma bir çare düşünmeye başlayan Ahura Mazda, canlıların sayısını azaltmak üzere, bir tufan gerçekleştirmeye karar verir.¹⁸²

Evrenin yedinci bin yılında yaşanan tufan hadisesi, alışılmışın aksine suyla değil, çetin kış şartlarıyla gerçekleşir. Yeryüzüne öldürücü kışlar çökecek, dayanılmaz soğuklar yaşanacaktır. Yaklaşan tufanı Cemşid'e bildirmekle kalmayan Ahura Mazda, Cemşid'den geniş bir vara, diğer bir ifadeyle yer altında etrafı çevrili ve korunaklı bir alan inşa etmesini ister. Ahura Mazda'nın isteklerini derhâl yerine getirmeye başlayan Cemşid, yer altına inşa ettiği alana her canlıdan birer çift toplar. Canlıların yanı sıra, insanlığa faydası dokunacak ateş ve çeşitli tohumlar gibi diğer unsurları toplamayı da ihmal etmez.¹⁸³ Zira tufanın sona ermesiyle birlikte, sığınagın kapıları açıldığında, insanoğlu dâhil olmak üzere, sığınakta canlı kalmayı başaranlar, yeryüzündeki hayatın devam etmesini sağlayacaktır. Ancak maddi dünyadaki hayat, ebediyen devam etmeyecektir.

¹⁸⁰ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 243.

¹⁸¹ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 244.

¹⁸² Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 206.

¹⁸³ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 208.

İran mitolojisinde Restâhîz adıyla anılan kıyamet günü geldiğinde, Dünya'daki hayat topyekûn son bulacaktır. İranlılara göre, iyilik ile kötülüğün karşılıklı mücadelesiyle şekillenip, bahsi geçen mücadeleye mekân teşkil eden Dünya'da karşıt prensiplerden biri etkisiz hâle geldiği zaman, kıyamet kopacaktır.¹⁸⁴ Dolayısıyla kötülük ve kötülük taraftarlarının silinip gideceği son üç bin yıllık periyodunu yaşayan Dünya, âdeta kıyamet sürecine girmiş durumdadır. Çünkü Zerdüş'tün doğumuyla başlayan son üç bin yıllık dönemde üç büyük kurtarıcı gelecek ve sonuç itibarıyla kıyamet vuku bulacaktır. Yaklaşık olarak M. Ö. 600'lü yıllarda yaşadığı kabul edilen Zerdüş'tle başlayan son üç bin yıllık dönemin ilk veya ikinci bin yılı devam etmektedir. Zira Zerdüş'tün ölümünün ardından, son üç bin yıllık dönemin her bin yılının başlangıcında, söz konusu üç kurtarıcının sırasıyla dünyaya gelmeleri gerekmektedir.¹⁸⁵

Zerdüş'tün damgasını vurduğu bin yıllık periyodun son otuz yılına girilirken, adı doğruluk yayan anlamındaki ilk kurtarıcı Oşîder veya Huşîder doğacaktır. Huşîder, aynı zamanda Zerdüş'tün oğlu olarak dünyaya gelecektir. Zira iffetli ve bakire bir genç kız, kimseyle evlenmeksizin Zerdüş'tün Hâmûn gölünde bulunan tohumlarından hamile kalacak ve Huşîder'i doğuracaktır. Huşîder, otuz yaşına geldiğinde, Güneş yaratıldığı ilk günkü gibi gökyüzünün zirve noktasında, on gün ve on gece boyunca hareketsiz kalacaktır. Böylelikle insanlık, son üç bin yıllık periyottaki Zerdüş bin yılının sona erip, Huşîder bin yılının başladığını anlayacaktır. Huşîder dönemi başladığı zaman, üç yıl boyunca kesintisiz bahar mevsimi yaşanacak ve Ehrimen, onun zamanında korkuya kapılmaya başlayacaktır.¹⁸⁶

Huşîder'in bin yıllık dönemi sona erdiğinde, ikinci kurtarıcı olarak, Oşîdermâh veya Huşîdermâh dünyaya gelecektir. Tıpkı Huşîder gibi Zerdüş'tün bir diğer oğlu kabul edilen Huşîdermâh da yine kimseyle evlenmemiş, bakire bir kız tarafından doğurulacaktır. Bahsi geçen iffetli kız, Zerdüş'tün Urûmiyye gölünde saklanıp korunmakta olan tohumlarıyla hamile kalarak, kıyamete uzanan sürecin ikinci kurtarıcısını dünyaya getirecektir.

İnsanlık, Huşîdermâh döneminin başladığını, Huşîdermâh'ın doğduğu gün, Güneş'in öğle vakti bulunduğu konumda, on gün boyunca hareketsiz kalmasıyla

¹⁸⁴ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 508-509.

¹⁸⁵ Bk. Zerdüş't, *Avesta*, s. 43-44.

¹⁸⁶ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 519.

anlayacaktır. Huşîdermâh'ın bin yıl sürecek zamanında yılanlar ve insanlara zarar veren diğer bütün varlıklar, yeryüzünden kaybolacaktır. Yeryüzünde bolluk ve bereket hâsıl olacak, koyunların sütleri alabildiğine artarken, bir ineğin sütü bin insana yetecek hâle gelecektir. Buna ilaveten kötülük gitgide azalacak ve Dünya ilk yaratıldığı zamanlardaki gibi, cennetteki yaşamı anımsatan huzur ve saadete dolacaktır. Ayrıca insanların ömürleri uzayacak, yaşlılık dönemleri ise, son derece kısılacaktır.¹⁸⁷

Son üç bin yıllık periyodun sonlarına doğru, diğer bir ifadeyle kıyamet günü yaklaştığında ise, son kurtarıcı olarak adı yardım eden anlamına gelen Soşyânt doğacaktır. Yine mucizevi şekilde bakire bir kızın doğuracağı Soşyânt, artık insanları kıyamete hazırlamak üzere dünyaya gelecektir.¹⁸⁸ Soşyânt, büyüüp otuz yaşına geldiğinde, Mazdiyesna emanetleri kendisine teslim edilecektir. Soşyânt döneminde, iyilik ile kötülük arasında geçen bitmek bilmez mücadele, iyiliğin kesin zaferiyle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla kötülüğün kaynağı konumundaki Ehrimen de yok olup gidecektir. Böylelikle yeryüzünde hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi unsurlar söz konusu olmayacaktır.

Soşyânt, geçmişte ölen insanları diriltecek ve tanrıya adanarak kesilen kurbanın yağı ve bir çeşit bitki kullanarak beyaz hûm adı verilen ölümsüzlük iksirini hazırlayıp insanlara sunacaktır. İksirden içerek ölümsüzlüğü elde edecek olan insanlar, kıyametin ardından başlayacakları sonsuz hayatlarına hazırlanmış olurlar.¹⁸⁹ Yaşlı insanlar kırk yaşlarındaki hâllerine, çocuklar da on beş yaş görünümüne kavuşarak, yargılanma meydanına toplanacaklardır. Yargılama esnasında, insanların hayatları boyunca yaptıkları iyilikler ve kötülüklerle yüzleşmelerinin ardından, kötü insanlar hak ettikleri cehennemi, iyi insanlar ise hak ettikleri cenneti üç gün ve üç gece boyunca yakından görmek için gönderilirler. Ancak insanlar, öncelikle iyi veya kötü olma durumlarına göre, farklı usullerle arınmak zorunda bırakılırlar. Kötüler arınabilmek için, erimiş hâldeki demir ırmağından geçmek zorundalarken, iyiler veya kötülükten sakınanlar, sıcak süt ırmağından geçeceklerdir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 520.

¹⁸⁸ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 521-522.

¹⁸⁹ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 637.

¹⁹⁰ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 578-582.

Son derece gelişmiş bir öte dünya algısına sahip olan İran mitolojisinde, kıyamet günüyle birlikte, hayatın topyekûn son bulması üzerine başlayacak yargılama esnasında, insanların ruh ve benlerinin birlikte olması, diğer bir ifadeyle Dünya hayatındaki hâlleriyle bulunmaları söz konusudur. Oysa kıyamet günü gelinceye kadar, insanlık tarihi boyunca ölüm, insanlar arasında gözlemlenebilen bir hakikattir.

Bireysel eskatolojiyi ifade eden ölüm ve sonrasında yaşanacakları aydınlatmayı da ihmal etmeyen İran mitolojisi, ödül mekânı olarak cennet, ceza mekânı olarak cehennem ve her ikisinin arasında bulunan araftan ibaret öte dünya unsurları aracılığıyla, kıyamete varıncaya kadarki dönemde hayatlarını kaybeden insanları akıbetlerine ışık tutar. Kişinin ölümünün ardından, Çînvâd köprüsüyle başlayacak öte dünya macerasında tabi tutulacağı yargılama ise, kıyamet sonrasındaki yargılamanın aksine, insanın sadece ruhuyla katılacağı türden yargılamadır.

Ruhun ölümsüzlüğüne inanan İranlılara göre, ölüm hadisesi, gerçekleşikten sonra, ruh bedenden ayrılmasına rağmen, üç gün boyunca bedeninin etrafında bulunmaya devam eder. Ruh, kendine ait bedeninin yanından ayrılmadığı üç günlük zaman zarfı boyunca, ilk gece hayattaki konuşmalarını, ikinci gece hayatı boyunca zihninden geçen düşüncelerini, üçüncü gece ise hayattayken yaptıklarını hatırlar. Bu aşamada bedenine geri dönmeyi arzulayan ve geri dönemediği bedeninin çürümeye başlamasına kederlenen ruh, bir yandan da âdeta pusuda bekleyen şeytanların ıstıraplarına maruz kalır. Çaresizliğe düşen ruhun yardımına insanları korumakla ve tanrının emirlerini muhataplarına iletmekle görevli melek Surûş yetişir.¹⁹¹

Ruh, dördüncü gün Surûş'un rehberliğinde, kaderinin tayin edileceği yargılama mevkiine doğru ilerler. Hayatlarını iyilikle geçirmiş olan insanları, güzel kokular eşliğinde, eşsiz güzellikteki bir genç kız karşılar. Hayatlarını kötülükle ziyan etmiş olanları ise, son derece kötü kokulu, yaşlı ve korkunç derecede çirkin bir kadın karşılar. Ruha rehberlik edecek genç ve güzel kız ile korkunç yaşlı kadın figürleri, kim olduklarını soran ruhun aldığı cevapla tanınırlar. Zira birbirine zıt bu iki figür, aslında ölen kişinin kendi vicdanından başka biri değildir.¹⁹²

¹⁹¹ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 511.

¹⁹² Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 511-512.

Yargılama alanına gelen ruh, daha sonra Çînvâd köprüsüne doğru ilerler. Ancak iyi veya kötü olması fark etmeksizin, her ruhun söz konusu süreci sağlıklı şekilde geçebilmesi için, geride bıraktığı yakınlarının metanetli davranmaları gerekir. Zira hayattaki yakınlarının gözyaşlarından oluşan bir nehre saplanıp kalan ruhlar, yakınlarının gözyaşlarıyla gitgide kabaran nehir nedeniyle Çînvâd köprüsünü geçmekte zorlanırlar. Hayatını iyilikle geçirmiş ruh için Çînvâd köprüsü, gayet geniş ve kolaylıkla geçilebilecek bir köprü hâline gelir. Köprüyü rahatça geçebilen ruh, kılavuzlar eşliğinde cennete doğru ilerler.¹⁹³

Hayattayken kötülüğü düstur edinmiş ruhlar için kılıç gibi ince ve keskin bir hâle bürünen Çînvâd köprüsünü geçebilmek imkânsızdır. Hayatı boyunca yaptığı kötülükler birer canavara dönüşerek, ruha doğru ilerlemeye başladığında, korkuya kapılan ruh, geçemeyeceğini düşünmesine rağmen, tek çıkar yolun köprüye doğru yönelmek olduğunu fark eder. Çaresiz kalan ruh, kılıç gibi keskin ve son derece ince Çînvâd köprüsünü geçmeye çalışır. Ancak üç adım atar atmaz, köprüden düşerek cehennem kuyularının derinliklerine yuvarlanır.¹⁹⁴

Peygamber kabul edilen Ardâvîrâf'ın ruhu, kutsal Surûş ve Âzer'in rehberliğinde öte dünyaya seyahat etme imkânı bulur. Söz konusu metafizik seyahati esnasında Ardâvîrâf'ın gördükleri ve yaşadıkları aracılığıyla ayrıntılı şekilde tasvir edilen manevi âlem, ana hatlarıyla cennet, cehennem ve araftan müteşekkildir. Çînvâd köprüsünden geçtikten sonra, Ardâvîrâf'ın vardığı ilk durak, Hemîstekân adıyla anılan araf bölgesidir. Günah ve sevapları tam anlamıyla birbirine denk olan ruhların kıyamet gününe kadar ayakta beklemek zorunda oldukları bu yerde, mükâfat veya ceza söz konusu değildir. Arafta bekleyen ruhlar, sadece sıcak ve soğuktan ibaret hava değişimlerine maruz kalırlar.¹⁹⁵

Rehberleri eşliğinde araf bölgesini geçtikten sonra, cenneti dolaşmaya başlayan Ardâvîrâf, ruhların iyilik derecelerine göre yerleştirildikleri cennet katmanlarını sırasıyla gezer. Cennetin en alt katmanını sitâre pâye adı verilen yıldızlar ülkesi teşkil eder. Daha üst katmanlar sırasıyla mâh pâye adındaki ay ülkesi ve hurşîd pâye adındaki güneş ülkesidir. Aşağıdan yukarıya doğru bahsi geçen üç katmanda, kutsal metinleri

¹⁹³ Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 512.

¹⁹⁴ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 620.

¹⁹⁵ Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, (Çev. Nimet Yıldırım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 96.

okumamalarına, akrabalarıyla evlenmemelerine ve hükümdarlık etmemelerine rağmen, hayatlarını iyilikle geçirmiş olan ruhlar yer alır. Temsil ettikleri gök cisimlerinin parlaklıklarını yansıtan bu üç cennet katmanı, gitgide artan aydınlıkla dolu, yükseldikçe daha da güzelleşen tabiat unsurları ve yapılarla bezelidir. Ancak ufak iyiliklerin ötesinde, kıymetli davranışlarda bulunan ruhların mekânı ise, cennetin en üst katmanını teşkil eden mutlak saadet ve huzurun mekânı yüce arştır.¹⁹⁶

Yüce arшта tanrı Ahura Mazda'yla birlikte bulunan aydınlık yüzlü ruhlar, altın ve gümüşten elbiseleriyle, tahayyül edilemeyecek kadar gösterişli bir hayat sürerler. Elbette yüce arş peygamberlerin, ibadetlerini eksiksiz yerine getirenlerin, kutsal metinleri çokça okuyanların, iyilik ve cömertlikte ön plana çıkanların mekânıdır. Dolayısıyla Ahura Mazda'nın yolundan ayrılmaksızın vatani için savaşanlar, adaletle insanları yönetenler, insanlığın faydası için çalışan âlimler, çiftçiler, zanaatkârlar ve yardım severler cennetin en üst katmanı olan yüce arшта saadet içerisinde yaşarlar.¹⁹⁷

Cennetin ardından, yine rehberlerinin nezaretine cehennemi dolaşacak olan Ardâvîrâf, cehennemin eşiğine geldiğinde, neredeyse elle tutulabilecek kadar yoğun bir karanlık ve insanı bayıltacak kadar kötü bir kokuyla karşılaşır. İçerisinde üç gün kalan kişinin âdeta dokuz bin yıl orada kaldığını düşüneceği cehennemi dolaşmaya başlayan Ardâvîrâf, cehennemin çeşitli bölgelerinde, kadınlara ve erkeklere hayattayken işledikleri çeşitli günahları temsil eden farklı ve dehşet verici cezaları müşahade eder.¹⁹⁸

Söz gelimi cinsel sapkınlığa kapılanlar, vücutlarına giren yılanlar tarafından parçalanırlar. Katiller, kafa derileri yüzülmekle kalmayıp, türlü işkencelerle öldürülürler.¹⁹⁹ Eşlerini aldatan kimseler, çeşitli uzuvlarından cehennem kuyularına asılarak, vahşi hayvanlar tarafından parçalanırlar.²⁰⁰ İnsanları kibirlenerek hakir görenler, baş aşağı asılarak, dilleri kopuncaya kadar ağızlarından dışarı çekilir.²⁰¹ Ticarete hile yapanlar, ürünlerine karıştırdıkları yabancı maddeleri yemek zorunda bırakılırlar. Adaletsiz yöneticiler, birçok dev tarafından engerek yılanlarıyla kamçılanırlar.²⁰²

¹⁹⁶ Bk. Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 97-98.

¹⁹⁷ Bk. Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 99-106.

¹⁹⁸ Bk. Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 110.

¹⁹⁹ Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 112.

²⁰⁰ Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 113.

²⁰¹ Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 114.

²⁰² Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 115.

Dedikodu ve iftirayla nifak tohumu saçanların yanı sıra, yalancılardan ağızlarından dışarı çekilen dilleri vahşi hayvanlar tarafından parçalanır. Kutsal kabul edilen ateş ve suyu kirletenler veya onlara yeterince saygı göstermeyenler, pislikle beslenmek zorunda kalırlar. Ahura Mazda'yı ve onun öğütlerini hiçe sayanların kendi dışkılarını yemekten başka çareleri yoktur.²⁰³ Hayattayken anne ve babalarına saygı göstermeyenlerin kolları ve bacakları oraklarla budanır. Hayvanlara işkence edenler, bir ayaklarından baş aşağı asılıp, her birinin kalplerine hançerler saplanır. Böylelikle Ardâvîrâf'ın öte dünyaya yaptığı manevi yolculukta müşahade ettiği manzaraların anlatımı aracılığıyla, ölümden sonraki hayat, son derece etkileyici ve canlı şekilde resmedilmiş olur.

1.1.7. Mısır Mitolojisi

Mısır mitoloji sisteminde kozmogoni Heliopolis, Hermopolis, Memfis ve Teb gibi farklı antik şehirlerin farklı gelenekleri doğrultusunda şekillendiği için, birbirinden farklı yaratma süreçleri ve evren tasarımlarıyla çeşitlilik gösterir.²⁰⁴ Mısır'ın hâkim mitolojisi olarak Heliopolis'te şekillenen anlatıya göre, evren meydana gelmeden önce, karanlık ve dingin sulardan ibaret engin bir okyanus mevcuttur. Söz konusu karanlık okyanus, Nu veya Nun adıyla anılan kadim varlığı temsil etmektedir.²⁰⁵ Diğer bir ifadeyle Nu, henüz varlık âlemi şekillenmeden önceki yokluğu sembolize eden kutsal unsurdur. Mitolojik inanışa göre, Nu'yu belirten su birikintisi, tarihin hiçbir döneminde yok olmamıştır. Gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyasının sınırlarını teşkil eden suların bir gün gökyüzünü delerek, yeryüzünü sular altında bırakacağı düşüncesi, hemen her dönem Mısırlıların zihinlerini meşgul etmiştir.²⁰⁶

Evrenin meydana geliş süreci, güneş tanrısı olarak bilinen Atum'un kendi kendini Nu'nun sularından var etmesiyle başlar. Nu'nun sularından doğan Atum, sonsuz okyanusun üzerinde kendisi için yükselen ve piramit şeklinde tasvir edilen Benben adlı kutsal tepenin üzerine oturur. Evrenin şekillenebilmesi için gerekli unsurları temsil eden bütün tanrıların zuhur edebilmeleri Atum sayesinde.²⁰⁷ Dolayısıyla, Mısır mitolojisindeki tanrıların soy ağacı, Atum'a dayanmaktadır. Bu bakımdan Atum, üstün

²⁰³ Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, s. 129.

²⁰⁴ George Hart, *Mısır Mitleri*, (Çev. Mehmet Sait Türk), Phoenix Yayınevi, Ankara 2010, s. 13.

²⁰⁵ Altunay, *Paganizm I-II*, II/229.

²⁰⁶ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 895.

²⁰⁷ Hart, *Mısır Mitleri*, s. 17.

varlık olarak, doğadaki bütün unsurları bünyesinde taşımakla kalmayıp, tüm zıtlıkların birleşimini ifade eden temel bütünsellik anlamına gelmektedir. Zira eril bir güç olarak Atum'un tek başına ilk nesil tanrıları meydana getirmesi, zihinleri meşgul edecek niteliktedir. Dolayısıyla, Atum'un yaşam bahşeden özünden bir tanrı ve tanrıça doğurarak, eril ve dişil bağlamdaki karşıtlığı veya düalizmi gündeme getirebilmesine dair iki farklı teori geliştirilmiştir.²⁰⁸

Atum, kendi başına gökyüzü tanrısı ve havanın kişileştirilmiş formu olan Şu'yu doğurur. Boşluk ve kaldırıcı anlamlarına gelen eril karakterdeki Şu, kız kardeşi Tefnut ile eş zamanlı şekilde doğar. Doğadaki çığ veya nemi temsil eden Tefnut ile Şu birleşerek, yeni tanrı ve tanrıçalar doğururlar. Heliopolis dokuzlusunun (ennead) meydana geliş sürecinin başlangıcında, tek başına var olan Atum'un cinsel açıdan kendini tatmin etmesi üzerine etrafa saçılan tohumlarından Şu ve Tefnut'un türediği düşünülür.²⁰⁹ İkinci teoriye göre Atum, kusarak Şu'yu, tükürerek de Tefnut'u meydana getirir.²¹⁰

Kimi zaman arslan, fakat çoğunlukla kafasında tüy bulunan yapma sakallı bir adam şeklinde tasvir edilen Şu²¹¹ ile diş arslan veya arslan başlı kadın hâlinde tasvir edilen Tefnut²¹² birleşerek, gökyüzü tanrıçası Nut ile yeryüzü tanrıçası Geb'i doğururlar. Mısır mitolojisinde evrenin yapısını temsil eden tasvirlerde, sırt üstü ve boylu boyunca uzanan Geb'in bedeni yeryüzünü ifade eder. Geb'in yanına uzanan kız kardeşi ve aynı zamanda eşi Nut'un bedeni de gökyüzünü ifade eder. Babaları Şu ise, Geb'in yanı başında ve karın hizasında ayakta durarak, Nut'un bedenini yukarıya doğru kaldırır. Nut'un bedeni Şu'nun yukarı kaldırdığı kollarından her iki yana eğilerek, tıpkı bir yay gibi yeryüzünün, diğer bir ifadeyle Geb'in bütün vücudunu, başından ayaklarına kadar kapsar.²¹³ İnanişe göre Nut, her akşam Güneş'i yutar. Güneş, Nut'un vücudunda ters yönlü hareket ederek, gece boyunca doğacağı yere doğru ilerler. Ertesi sabah tekrar doğar ve gökyüzündeki rutin hareketini tamamlar.

Gökyüzü ile yeryüzünün, diğer bir ifadeyle Nut ile Geb'in birleşmesinden Dört tanrı daha doğarak, Heliopolis dokuzlusu tamamlanır. Söz konusu birleşmeyle doğan

²⁰⁸ Hart, *Mısır Mitleri*, s. 18.

²⁰⁹ Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, I/574.

²¹⁰ Hart, *Mısır Mitleri*, s. 19.

²¹¹ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1096.

²¹² Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1115.

²¹³ Bk. Altunay, *Paganizm I-II*, II/232.-Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 896.-Hart, *Mısır Mitleri*, s. 21.

tanrılar Osiris, İsis, Seth ve Neftis'tir.²¹⁴ Osiris, ölümler diyarının veya yer altı dünyasının tanrısıdır. İsis, anneliğin ideal formu olmanın yanı sıra, tabiat ve büyü'nün koruyucusu kabul edilen yeryüzü ve yağmur tanrıçasıdır. İsis, erkek kardeşi Osiris ile evlenerek, Mısır kralı Horus'u doğurur. İsis, oğlu Horus'un gerçekleştirdiği taht mücadelelerine de yardım eder. Bu bakımdan İsis, Mısır firavunlarının anası ve Mısır tahtının kişileştirilmiş formu olarak kabul edilir. Geb ile Nut'un üçüncü çocuğu savaş, çöl, fırtına ve yabancı topraklar tanrısı olarak bilinen Seth'tir. Seth, kaos güçleri ile düşmanlığın kişileştirilmiş formunu ifade eder. Ayrıca yeğeni Horus'la girdiği taht mücadeleleriyle ön plana çıkar. Neftis ise, Geb ile Nut'un dördüncü ve son çocuğudur. İsis'in kopyası kabul edilen Neftis, bir bakıma Seth'in eşi olmak üzere yaratılmış bir tanrıçadır.²¹⁵

Hermopolis kozmogonisi incelendiğinde ise, dört sayısının dengeli bütünlüğü ile karşılaşılmaktadır. Hermopolis sekizlisi adıyla anılan tasarıma göre kaos, eski başlangıç itibarıyla bataklıklarda yaşayan sekiz tuhaf varlığın bünyesinde kendini gösterir.²¹⁶ Dört tanrı ile dört tanrıçadan ibaret dört çiftin meydana getirdiği sekizlide, tanrıların her biri birer kurbağa, tanrıçalar ise birer yılan olarak değerlendirilir. Ayrıca her bir çiftin özdeşleştiği veya temsil ettiği farklı bir unsur söz konusudur. Bu bakımdan tanrı Nu ile tanrıça Naunet çifti, kadim suları temsil eder. Tanrı Heh ile tanrıça Hauhet çifti, suların kabarma gücünü ifade eder. Tanrı Kek ile tanrıça Kauket çifti, karanlığı simgeler. Son olarak tanrı Amon ile tanrıça Amounet çifti ise, gizli dinamizmi sembolize eder. Kesin olmamakla birlikte, bir anlatıya göre, ilk maddeden oluşan bu varlıklar çarpışarak patlarlar. Bahsi geçen patlamanın tesiriyle açığa çıkan enerji, evrenin şekillenmesini sağlar.²¹⁷

Memfis teolojisine dikkat edildiğinde, tanrı Ptah'ın kalbi ve dili aracılığıyla, yani hakikati düşünerek ve söyleyerek yaratılışa yön verdiği görülür. Ptah'ın kalbindeki düşünce ve dilindeki söz, evreni meydana getirir.²¹⁸ Bu bakımdan Ptah'ın varlığı, kendisi tarafından yaratılmış tüm tanrıların ve yeryüzünde yaşayan tüm canlıların kalplerinde ve dillerinde mevcuttur. Dolayısıyla, Atum'dan daha kudretli bir karaktere sahip olan Ptah, kendi enneadına kalbindeki düşünce ve dilindeki sözle hayat verir. Ptah'ın düşünce ve

²¹⁴ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 61.

²¹⁵ Bk. Hart, *Mısır Mitleri*, s. 23.

²¹⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, I/115.

²¹⁷ Bk. Hart, *Mısır Mitleri*, s. 31-32.

²¹⁸ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 74.

söz ile yaratma eylemi öylesine büyük bir güçtür ki, yaratmayı arzuladığı her ne varsa, o unsurun meydana gelmesi için, adını zikretmesi yeterlidir.²¹⁹ Ptah, tanrıları yarattıktan sonra, onların yararlanacakları tabiat unsurlarını, şehirleri ve barınakları, kısacası evrende ihtiyaç duyulacak bütün varlıkları düşünerek ve söyleyerek meydana getirmiştir.

Teb şehrinde gelişen teogonide ise, yaratma faaliyetinde eşsiz bir tanrı olan Amon ön plana çıkar. Tanrı Amon'un gökyüzünden daha yukarıdaki ve yer altından dahi daha aşağıdaki bütün tanrıları kendi özünden yarattığına inanılır.²²⁰ Ayrıca tanrı Amon, son derece görkemli ve kudretli bir tanrıdır. Zira onun özü, insanlar tarafından anlaşılamaz niteliktedir. Amon'un iç doğasını belirtecek herhangi bir kelime veya ifade mevcut değildir. İnsanlar bir tarafa, diğer tanrılar dahi Amon'un yapısını ve gerçek adını bilemezler. Çünkü Amon, sorgulanamayacak kadar yüce, bilinemeyecek kadar kudretlidir.²²¹ Hatta Amon'un kimliği hakkında bilgi edinmeye çalışmanın cezası, doğrudan ölümdür. Dolayısıyla, yaratılmamış olan Amon, kendi kendini varlığa getirir. Ezeli ve ebedi nitelikteki Amon, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın, evreni yaratır ve idare eder. Ayrıca Mısır mitolojisinde rastlanan diğer tanrılar, sadece onun birer yansımasında ibaret kabul edilmelidir.²²²

Mısır mitolojisinde insanın yaratılması mevzuuna ayrıntılı şekilde değinilmez. İnsandan ziyade, tanrıların var oluşunu yansıtmayı amaçlayan Mısır mitolojileri arasında, bilhassa Teb şehrinde gelişen teogonide insanın yaratılışından bahsedilir. Amon tarafından görevlendirilen, koç başlı ve insan gövdeli tanrı Khnum, insanı çömlekçi tezgâhında şekillendirir.²²³ Önce erkek veya kadının yaratılıp yaratılmadığına dair ayrıntılı bilgi söz konusu olmamasına rağmen, Khnum'un âdeta bir heykeltıraş gibi, insanı şekillendirme faaliyeti, insan anatomisine dair çeşitli bilgiler barındırır.

Khnum, insanı şekillendirmek üzere başına geçtiği çömlekçi tezgâhında, öncelikle insanın iskelet sistemini kurar. Kanın kemikler üzerinden rahatça akmasını sağlayacak dolaşım sistemini vücuda uygun şekilde kemiklerin üzerine yerleştirir. Solunum ve sindirim sistemlerini de vücudu dik tutabilmek amacıyla oluşturduğu iskelet sisteminin içerisine dâhil eder. Daha sonra kemiklerin üzerini et ve deriyle kaplar. Elbette üreyip

²¹⁹ Bk. Altunay, *Paganizm I-II*, II/257-258.

²²⁰ Hart, *Mısır Mitleri*, s. 34.

²²¹ Altunay, *Paganizm I-II*, II/264.

²²² Hart, *Mısır Mitleri*, s. 35.

²²³ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 75.

çoğalmasını arzuladığı insana, üreme kabiliyeti verebilmek için, cinsel organları da bedene entegre etmeyi ihmal etmez.²²⁴

Heliopolis anlatısında ise, insanların yüce tanrı Atum'un gözyaşlarından türediğine inanılır. Nu'nun sularından doğan Atum, kendi gözlerinden birini, evlatları Şu ile Tefnut'u geri getirmesi için dışarı yollar. Ancak Geb ile Nut'un, diğer bir ifadeyle yeryüzü ile gökyüzünün arasında bulunan, yaşam için gerekli hava ile suyu temsil eden Şu ile Tefnut'un geri dönmeleri hâlinde, Dünya'daki hayat sona erecektir. Her şeye rağmen Atum'un gözü, Şu ile Tefnut'u bulup, Atum'un yanına götürmeyi başarır. Ancak Atum'un yanına varan göz, kendi yerinde başka bir gözün bulunduğunu görür. Bunu üzerine son derece hüznlenen göz, yaşarır ve bu yaşlardan insanlık meydana gelir.²²⁵

Hather veya Sekhmet adlarıyla anılan Atum'un gözü, tufan hadisesinde de aktif rol oynar. Mısır mitolojisinde tufan, en yüce tanrı Atum'un insan soyunun nankörce işlediği günahlara kızmasıyla başlar.²²⁶ Atum'a komplo kurmayı düşünecek kadar ileri giden insanlık, artık cezalandırılmalıdır. Atum, insanları nasıl cezalandıracağına karar vermek üzere, tanrıları tertip ettiği konseye davet eder. Konseye kendi evlatlarının akıbetine karar vermesi için, Sekhmet de davetlidir.²²⁷

Konseyde Atum'u haklı bulan Sekhmet, insanlığın yok edilmesine karar vererek, büyük bir kinle Dünya'nın üzerine inip, gazabını insanların üzerine salar. Sekhmet'in gazabı, öylesine yok edici bir hâl alır ki, Atum merhamet etmek suretiyle, gazabı durdurmak ister. Bunun üzerine arpa ve aşı boyasından bir çeşit bira yapar ve Mısır'ın üzerine sel gibi akıtır. Sekhmet, ilk kez karşılaştığı bu içkiyi çok cazip bularak, bol miktarda içer ve sarhoş olur. Böylelikle insanlığı maruz bıraktığı felaketi unuttur. Sekhmet'in gazabından geriye kalan az miktarda insanın tekrar üreyerek çoğalması üzerine, insan nesli yok olmaktan kurtulur.²²⁸

Ölümden sonra yaşamın sadece ruh açısından değil, aynı zamanda beden açısından da devam ettiğini düşünen Mısırlılar, insanı sadece ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendirmezler. Mısırlılara göre, her insanın Chet adıyla anılan bir bedeni, Ren

²²⁴ Bk. Hart, *Mısır Mitleri*, s. 41.

²²⁵ Bk. Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 65-66.

²²⁶ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 299.

²²⁷ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 69.

²²⁸ Hart, *Mısır Mitleri*, s. 76.

ile genelleştirilen bir adı, Chaibet diye bilinen bir gölgesi, Ba adı verilen bir ruhu ve Ka denilen bir ikizi bulunur. Bütün bunlara ilaveten, her insanın fani olmasını engelleyen bir de Ankh'ı bulunur.²²⁹ İnsanı meydana getiren unsurlardan sadece Chet, diğer bir ifadeyle beden somut olan unsurdur. Beden, ölümden sonra da hayatına devam edeceğinden, insanlar tarafından son derece saygı gösterilen bir unsurdur.

İnsanın soyut unsurlarından Ankh, ölümden sonra var oluşu sağlayan, ışık saçan soyut bir maddedir. Ölünün gücü ve ruhunu ifade eder. Ankh, genellikle kişinin kendisi gibi tasvir edilir. Ayrıca şekil değiştirerek, tanrılar arasına katılabileceği de düşünülür.²³⁰ Yine insanın bir diğer soyut unsuru Ka, ikizi olan bedenden daha az kesif bir maddeden meydana gelir. Âdeta bedenin ikinci bir nüshası gibidir. Şahsın nurani, fakat havai bir tayfidir. Bu bakımdan tamamıyla ölünün şahsını yansıtır. Söz gelimi, ölen kişi çocuksa, o da çocuk, kadın veya erkekse, o da yine aynı cinsiyettedir.²³¹

Yine soyut unsurlardan Ka, kendine sahip olan insanla aynı anda doğar, fakat Ka'nın mevcudiyet kazanması, fiziksel doğumdan daha önce gerçekleşir. Ka, ömür boyunca sahibinden ayrı yaşar, fakat kişinin ölümüyle birlikte ölmez. Aksine Ka, ait olduğu bedenin mezarında yaşamaya devam eder. Bu bakımdan mezarlar, Ka'nın evi olarak değerlendirilir. Mezara konulan mumyanın muhafazası ve erzak temini Ka'nın sorumluluğundadır. Mumyalanarak çürüyüp yok olmaktan kurtulan beden, bir şekilde tahribe uğramak suretiyle yok olursa, Ka da ebediyen kaybolmaya mahkûm olacaktır.²³²

İnsanın soyut unsurlarından bir diğeri ise, ölümden sonra yaşamaya devam eden ruh anlamındaki Ba'dır.²³³ Ba, önceleri sadece asillere ve hükümdarlara ait bir unsurken, zamanla bütün insanlara mal edilmiş bir unsurdur. Ba, kişi hayattayken bedenin içinde yer almasına rağmen, ölümle birlikte bedenden ayrılır. Ancak ait olduğu bedenle ilişkisini bütünüyle kesmez. Zira ibikli turna veya insan başlı atmaca hâlinde, sürekli bedenin bulunduğu kabre girip çıkarak, bedeniyle olan ilişkisini devam ettirir.²³⁴

²²⁹ Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, s. 65.

²³⁰ Bk. Albert Champdor, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, (Çev. Suat Tahsuğ), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1984, s. 70-73.

²³¹ Champdor, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 43.

²³² Özkan, *Ölüm Felsefesi*, s. 66.

²³³ Champdor, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 71.

²³⁴ Bk. Özkan, *Ölüm Felsefesi*, s. 66-67.

Elbette insanın soyut unsurlarının yok olmayıp, bedeniyle irtibat hâlinde kalabilmesi için, bedenin de çürüyüp yok olmaması gerekmektedir. Bedenin tahribe uğramadan, uzun yıllar sağlam kalabilmesi amacıyla, titizlikle yürütülmesi gereken mumyalama faaliyeti zaruridir. Bedenin korunmasını sağlayan mumyalama yönteminin, kabristanların koruyucu tanrısı Anubis'ten öğrenildiğine inanılır.²³⁵ Bu bakımdan Mısırlılar, ölen kişinin bedenini cenaze odasına yerleştirmeden önce, ellerindeki cesedi mumyalama adı verilen bir dizi işlemde geçirirler.

Mısırlıların mumyalama faaliyetleri esnasında, öncelikle demir bir kanca ile cesetin burun boşluğundan beyin dışarı çekilerek boşaltılır. Aynı doğrultuda cesedin gözleri de yuvalarından çıkarılıp, yerlerine sırça göz bebekleri yerleştirilir. Daha sonra çakmak taşından yapılmış bir bıçakla ceset yan tarafından kesilir ve iç organları boşaltılır. Sadece kalbi yerinde bırakılan cesedin diğer iç organları, dört ayrı vazoya doldurulur.²³⁶ Cesedin karın boşluğu iyice temizlendikten sonra, göğüs kafesinin iç kısmı, güzel kokulu bazı bitkiler ve tamponlarla doldurularak dikilir. Hemen ardından yetmiş gün boyunca sodyum hidrokarbonat çözeltisinde bekletilen beden, çözeltiden çıkarılarak baştan aşağı yıkanır. Son olarak cesedin tamamı, katrana batırılmış keten şeritlerle sarılır.²³⁷ Böylelikle mumyalanan beden, insan biçimindeki bir tabuta yerleştirilip mühürlenerek, dik bir vaziyette cenaze odasına bırakılır.

Mısır mitolojisine göre, ölen insanın ruhu, Osiris'in hüküm sürdüğü ölümler diyarına gidip, ölümler mahkemesinde yargılanır. Yargılandığı esnada, yeniden doğuşu ne kadar hak ettiğini göstermek için çabalayan ruh, hayatı boyunca yaptığı iyilikleri anlatmaya başlar. Bunun üzerine Osiris, karşısındaki insanın vicdanını temsil eden kalbi tartmak üzere alır.²³⁸ Mumyalama faaliyeti esnasında ölen kişinin kalbini yerinden çıkarmamanın amacı, mahkemede tartılabilmesine imkân vermektir.

Osiris, ölen kişinin kalbini alarak, çift kollu terazinin bir kefesine bırakır. Diğer kefeye ise, yasaı temsil eden bir kuş tüyü bırakır. Terazinin dengesi jüri tarafından kontrol edilir ve sonuç yasa yapıcı Tot tarafından kayda geçirilir. İyiliklerle dolu hayat sürenlerin kalpleri, tüyden daha hafif gelir. Tüyden hafif kalplere sahip olanlar, Osiris'in

²³⁵ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 161.

²³⁶ Bk. Özkan, *Ölüm Felsefesi*, s. 68-69.

²³⁷ Bk. Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 302-303.

²³⁸ Bk. Champdor, *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, s. 48-49.

diyarında dünyadaki gibi yaşayabilecekleri yeni hayatlar elde ederler. Kalpleri tüyden daha ağır olanlar ise, terazinin yanı başında duran çakal tarafından terazideki kalpleri parçalanır. Kalpleri çakal tarafından yenen ruhlar, ebediyen ölümler olarak kalırlar.²³⁹

1.1.8. Yunan Mitolojisi

Mitolojik sistemlerinde evrenin tarihini tanrılar, kahramanlar ve insanlar üzerinden üç büyük çağa ayıran Yunanlıların kozmolojik kurguları da yer altından gökyüzüne doğru sırasıyla ölümler diyarı, yeryüzü ve gökyüzünden ibaret üç katmandan meydana gelir. Politeizm anlayışının hâkim olduğu Yunan mitolojisinde yeryüzü ve gökyüzü yaratılmadan önce toprak, hava, su, ateş, ışık ve karanlık gibi evreni meydana getirecek unsurlar, karmakarışık ve biçimsiz bir yığını ifade eden Khaos durumundadır.²⁴⁰ Âdeta arapsaçı gibi birbirine karışmış hâldeki bu unsurlar, ölü bir yığını andırır. Ancak söz konusu yığın, evreni yapılandıracak bütün unsurların tohumlarını kendinde saklayan nitelikte bir yığındır.

Khaos'tan kozmosa uzanacak sürecin başlangıç aşamasında, kozmik kütlenin kendiliğinden doğurduğu birinci nesil tanrılar meydana gelir. Khaos'tan öncelikle Gaia, diğer bir ifadeyle Toprak Ana doğar.²⁴¹ Gaia'nın ardından Khaos, yer altındaki ölümler diyarının en karanlık yerini ifade eden Tartaros'u doğurur. Tartaros'tan sonra, yine Khaos'tan doğan bir diğer tanrı, varlıkları birbirine çeken, onları birleştiren ve sevginin sembolü olarak anılan aşk tanrısı Eros'tur.²⁴² Khaos'tan türeyen son iki tanrı ise, yer altı karanlığını temsil eden Erebus ile geceyi sembolize eden Nyks'tir.²⁴³

Birinci nesli Khaos'tan doğan bu kozmik aile, evrenin meydana gelebilmesi için kendi aralarında birleşmek suretiyle üreyerek, her biri evrende farklı bir unsuru tamamlayacak yeni tanrılar doğururlar. Söz gelimi Khaos'un oğlu Erebus ile kızı Nyks'in birleşmesinden, yeryüzüne yakın konumdaki göğe oranla, ışığın daha saf hâlde bulunduğu yukarı göğü şekillendiren Aither doğar. Aither ile aynı anne ve babadan doğan

²³⁹ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 258-259.

²⁴⁰ Kathleen Sears, *Mitoloji 101*, (Çev. Ekin Duru), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 23.

²⁴¹ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018, s. 7.

²⁴² William Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (Çev. Ünal Hüsrev Yolsal), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 97.

²⁴³ Bk. Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 683-684.

bir diğer ışık sembolü tanrı ise, gündüzü temsil eden Hemera'dır.²⁴⁴ Öte taraftan Gaia, yeğeni Aither ile birleşerek, denizi sembolize eden Pontus'u doğurur.²⁴⁵ Böylelikle birinci nesil tanrılar, kendi aralarında birleşmek suretiyle, kozmosun ihtiyaç duyduğu maddi unsurları temsil eden ikinci nesil tanrıları meydana getirirler.

Giderek daha düzenli bir hâl almaya başlayan kozmos ve dolayısıyla gelişen kozmik aileden, daha sonraki aşamalarda yaratılacak olan insana dair soyut unsurları karşılayacak tanrıların doğması da söz konusudur. Zira ikinci ve sonraki nesil tanrılar doğarken, maddi unsurların yanı sıra, manevi unsurların da doğmaya başladığı gözlemlenir.²⁴⁶ Örneğin Nyks, evrenin somut manada şekillenmesini sağlayan birer ihtiyaç olarak, ışığa ilişkin bazı unsurları sembolize eden tanrılar doğurmakla kalmaz. Aynı zamanda, insanın ömrü boyunca karşılaşacağı veya tadacağı pek çok soyut unsuru da dünyaya getirir. Nyks'in insan hayatına tesir edecek soyut unsurları temsil eden çocukları arasında Monos (Kader), Momos (Alay), Apate (Aldatma), Philotes (Şefkat), Geras (İhtiyarlık), Eris (Nifak) ve Moirai (Kısmet) gibi tanrı ve tanrıçalar yer alır.²⁴⁷

Yunan mitolojisinde ana hatlarıyla kozmosun şekillenmesi ve insanın yaratılma sürecinde aktif rol oynayan soy ağacı, Gaia üzerinden ilerler. Gaia, öncelikle eş olmaksızın, kendi başına oğlu Uranos'u doğurur. Gaia, gökyüzünün tanrılaştırılmış şeklini ifade eden Uranos'u kendine bir örtü, tanrılara bir mekân olarak doğurur.²⁴⁸ Ayrıca yeryüzünü kaplayan dağları ve denizleri de meydana getirir. Gaia, daha sonra kendi oğlu Uranos ile evlenir. Böylelikle yeryüzü ve gökyüzünün evliliği, Uranos'u yaratılmış bütün unsurlara hükmedecek kadar kudretli bir hükümdar hâline getirir.

Gaia ile Uranos'un birleşmeleri sonucu, önce Hekatonkheirler dünyaya gelir. Kottos, Briareus ve Gyges adındaki bu üç ölümsüz dev, fiziksel yapıları nedeniyle son derece ürkütücüdür. Zira bahsi geçen üç kardeşin her birinin elişer başı, her iki omuzundan uzanan elişer kolu ve dolayısıyla elişer eli olmak üzere toplam yüzer tane eli bulunan olağanüstü devlerdir.²⁴⁹ Gaia ve Uranos'un sonraki üçüz çocukları ise, Kykloplardır. Arges, Steropes ve Brontes adındaki Kykloplar da alınlarında tek gözleri

²⁴⁴ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, s. 22.

²⁴⁵ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, (Çev. Sevgi Tamgüç), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 656.

²⁴⁶ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 23.

²⁴⁷ Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 532.

²⁴⁸ Robert Graves, *Yunan Mitleri*, (Çev. Uğur Akpur), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 33.

²⁴⁹ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 229.

bulunan ölümsüz devlerdir. Zanaatkâr olan bu üç devin sonraki zamanlarda, Olympos dağı üzerinde, tanrılar için saraylar inşa ettiklerine inanılır.²⁵⁰

Uranos, doğan çocuklarının korkunç güçleri karşısında endişelenir. Korkunç çocuklarının gelecekte kendi hükümdarlığına tehdit oluşturabileceklerini düşünür. Endişeye kapılan Uranos, doğan her çocuğunu eşi Gaia'nın yanından alarak, elleri ve kollarını bağlamak suretiyle yer altının derinliklerine fırlatır.²⁵¹ Dokuz gün ve dokuz gece boyunca düştükten sonra, onuncu gün Tartaros'a varan her bir dev, burada hapis hayatı yaşamaya başlar. Uranos'un bu davranışına öfkelenen Gaia, kocasından nefret etmeye başlar. Nefret hissi Gaia'yı intikam planları yapmaya iter. Daha sonra Gaia ile Uranos'un altısı erkek, altısı da kız olmak üzere, on iki çocuğu daha olur. Titan adıyla anılan altı erkek çocuk Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos ve Kronos'tur. Titanidler adıyla anılan kız çocukları ise Theia, Reia, Themis, Mnemosyne, Phoibe ve Tethys'tir.²⁵²

Titanlar da kendilerinden önce dünyaya gelen kardeşleriyle aynı kaderi paylaşırlar. Çocuklarının sırasıyla Tartaros'a hapsedilmelerine daha fazla dayanamayan Gaia, kendi bağrından çıkardığı çelikle keskin bir orak yapar ve Uranos'tan intikam alma planını mahpus evlatlarına açıklar.²⁵³ Gaia'nın planı karşısında dehşete kapılan çocukları, korkunun tesiriyle annelerine yardım etmek istemezler. Ancak Titanların en genci ve en cesur olanı Kronos, annesine yardım etmeyi kabul eder.²⁵⁴ Bunun üzerine kendisine yardım etmeyi göze alacak kadar cesur bir oğlu olduğu için gururlanan Gaia, orağı Kronos'a teslim ederek, saklanması gereken yeri gösterir.²⁵⁵ Akşam olduğunda her zamanki gibi Gaia'nın yanına gelen Uranos'un şehvete kapıldığı anda, Kronos saklandığı yerden çıkar ve babası Uranos'un üreme organını orakla keser.²⁵⁶

Uranos, ölümsüz bir tanrı olduğundan, yaralanmasına rağmen ölmez. Ancak ölümsüzlüğü acıyı hissetmesini engelleyemediği için, duyduğu acının tesiriyle inler. İstirabını artıran bir diğer husus ise, hükümdarlığının sona erdiğini bilmesidir. Zira Kronos, keskin orakla babasını yaralayıp, kopan parçayı denize atarken, Uranos'un

²⁵⁰ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 34-35.-Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 393.

²⁵¹ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 22.

²⁵² Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 204.

²⁵³ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 100.

²⁵⁴ Graves, *Yunan Mitleri*, s. 41.

²⁵⁵ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, s. 9.

²⁵⁶ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 22.

hükümdarlığının sona erdiğini ve artık evrene kendisinin hükmedeceğini söyler.²⁵⁷ Yaralanan Uranos'un vücudundan toprağa damlayan kanla hamile kalan Gaia, kan ve şiddetle alakalı üç dizi çocuk doğurur.²⁵⁸

Uranos'un yere damlayan kanlarından, öncelikle Erinyeler doğar. Erinyeler köpek başlı, yılan saçlı, yarasa kanatlı merhametsiz intikam tanrıçaları olup, yer altı dünyasıyla alakalı yaratıklardır. Ölüler diyarının Erebus adı verilen karanlık bölgesinde yaşarlar.²⁵⁹ Uranos'un yere dökülen kandamlarından doğan diğer çocukları arasında, Gigantlar yer alır. Gigantlar, savaşa hazır hâlde doğmuş, korkunç bir güce sahip, gür saç ve sakalları olan bacakları yılan gövdesinden dev yaratıklardır.²⁶⁰ Uranos'un kanından son olarak, dışbudak Nymphaları adıyla anılan Meliadlar doğar.²⁶¹ Bahsi geçen Nymphaların kanlı doğumlarının anısına, sonraki devirlerde öldürücü mızrakların sap kısımları, Nymphaların oturdukları dışbudak ağacının dallarından yapılır.²⁶² Uranos'un vücudundan koparılıp, denize atılan kısım ise, denizde köpürerek, Venüs'le özdeşleştirilen Aphrodite'in doğmasını sağlar.²⁶³

Böylelikle iktidarı ele geçiren Kronos, ilk iş olarak Titanları yer altındaki zindanlarından çıkarır. Ancak Kronos da tıpkı babası Uranos gibi, Hekatonkheirler ile Kykloplardan korktuğu için, onları zindanlarından çıkarmaz.²⁶⁴ Kronos'un hükümdarlığı boyunca, Titanlar ve Titanidlerin birbirleriyle birleşmeleri sonucu, evrenin şekillenmeye devam edebilmesi için gerekli pek çok tanrı ve tanrıça doğmaya devam eder. Söz gelimi, Titanlar arasında Dünya'yı saran suyun kişileştirilmiş şeklini ifade eden Okeanos, yeryüzünü meydana getiren yassı yuvarlağın çevresinde akan bir nehir olarak tasavvur edilir. Dolayısıyla batıya aktığı kadar doğuya, kuzeye aktığı kadar da güneye doğru akararak, en uzak noktalara varıncaya dek yeryüzünün sınırlarını belirler. Okeanos, Titanidlerden Tethys ile evlenerek, Okeanos Kızları olarak bilinen kırk bir tanrıça

²⁵⁷ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 36.

²⁵⁸ Sears, *Mitoloji 101*, s. 43.

²⁵⁹ Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 176-177.

²⁶⁰ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 209.

²⁶¹ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 533. - Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 815.

²⁶² Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 101.

²⁶³ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 36.

²⁶⁴ Sears, *Mitoloji 101*, s. 49.

dünyaya getirir. Okeanos Kızları, yeryüzündeki nehir, akarsu ve göl gibi suya dair unsurları temsil ederler.²⁶⁵

Titanlardan Koios, kendi kız kız kardeşi Phoibe ile birleşerek, Leto ve Asteria adında iki kız çocuğu dünyaya getirir. Yine Titanlardan Krios, Pontus ile Gaia'nın birleşmelerinden doğan Eurybie ile birleşerek Astraios, Pallas ve Perses adındaki üç kardeşi dünyaya getirir.²⁶⁶ Böylelikle Titan ailesi durmaksızın genişlemeye devam eder. Ancak gerek evrenin tekâmülünde, gerekse insanın meydana gelme sürecinde önem arz eden yeni bireylerin doğması, Titanlardan Hyperion, Iapetos ve Kronos'un yaşayacakları birleşmeler aracılığıyla gerçekleşir. Zira dikkat edilecek olursa, Yunan mitolojisinin bu aşamasına kadarki kısmında, gün var fakat Güneş yoktur. Aynı doğrultuda, gece var fakat geceyi kuşatacak Ay henüz yoktur.²⁶⁷

Titanlar arasından Hyperion, Titanidlerden Theia ile evlenerek, kozmos için son derece önemli olan Helios, Selene ve Eos'un doğmasına yol açar. Güneşi temsil eden Helios, son derece güçlü ve yakışıklı bir genç adam olarak tasvir edilir. Başlı, çepeçevre ışıltı hüzmeleriyle çevrilidir. Olağanüstü hızlı dört at tarafından çekilen, ateşten arabasıyla gökyüzünü dolaşır.²⁶⁸ Helios, her sabah önde Eos'un, diğer bir ifadeyle şafağın arabası olmak üzere, Hint diyarından yola çıkarak, gökyüzünün ortasındaki dar hattan ilerlemek suretiyle, Okeanos'a varır.²⁶⁹ Yorgun atları Okeanos'un sularında yıkanır ve dinlenirler. Kendisi de altından yapılmış sarayında dinlenir. Evreni çevreleyen Okeanos üzerinden büyük ve derin bir kupaya benzeyen teknesiyle, yer yuvarlağının altını dolaşarak, tekrar Hint diyarına seyahat eder.²⁷⁰ Dolayısıyla Helios'un dinlenme süresi de hesaba katılacak olursa, gece periyodunda teknesiyle kat ettiği yolun gündüz takip ettiği istikametten daha kısa olduğu anlaşılır.

Helios'un kız kardeşi Eos ise, şafak tanrıçasıdır. Helios'un ateşten arabasının önünde, kendi arabasıyla ilerleyerek, vardığı diyarlara Güneş'in geldiğini haber veren, son derece güzel bir tanrıça olarak tasvir edilir.²⁷¹ Ayrıca Eos, şafak vaktiyle özdeşleşen rüzgârı, sabahyıldızını ve gökyüzünde parıldayan diğer bazı yıldızları doğurmuş bir

²⁶⁵ Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 556-557.

²⁶⁶ Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 781.

²⁶⁷ Sears, *Mitoloji 101*, s. 27.

²⁶⁸ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 543.

²⁶⁹ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 46.

²⁷⁰ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 240.

²⁷¹ Sears, *Mitoloji 101*, s. 28.

tanrıçadır. Helios'un diğer kız kardeşi Selene ise, Ay'ın kişileştirilmiş şeklini ifade eder. Selene, iki at tarafından çekilen, gümüşten imal edilmiş arabasıyla geceleyin gökyüzünü dolaşan genç ve gayet güzel bir tanrıça hâlinde tasvir edilir.²⁷²

Titanlardan Iapetos, Okeanos ile Tethys'in kızı, yani yeğeni Klymene ile evlenerek; Atlas, Prometheus, Epimetheus ve Menoitios adında dört çocuk dünyaya getirir. Babası Uranos'tan iktidarı devralan ve zaman unsuruyla özdeşleştirilen Kronos ise, Titanidler arasından Reia ile evlenerek, toplam altı çocuk dünyaya getirir.²⁷³ Ancak Kronos, babasıyla aynı kaderi paylaşacağını farkındadır. Zira hikmet ve gelecek konusunda bilgi sahibi olan Uranos ve Gaia, oğulları Kronos'un başına gelecekleri önceden Kronos'a bildirirler. Babasını yaralayarak cebren iktidarı ele geçiren ve Gaia'ya söz vermesine rağmen, kardeşlerini Tartaros'tan kurtarmayan Kronos, anne ve babasına yaptıklarının cezasını, kendi evlatları aracılığıyla çekecektir.²⁷⁴ Gaia ve Uranos'un belirttiklerine göre, kendi evlatlarından biri tarafından iktidarının sona erdirileceğini bilen Kronos, hükümdarlığını devam ettirebilmek için bir çare düşünmeye başlar.

İktidarını korumaya çalışan Kronos, birbiri ardına doğan Hestia, Demeter ve Hera adlı üç kız çocuğunun yanı sıra, Hades ve Poseidon adlı iki erkek çocuğunu doğar doğmaz, anneleri Reia'nın kucağından alarak yutar.²⁷⁵ Her doğumunun ardından, Kronos'un dünyaya gelen çocuğu kabullenmesini ümit eden Reia, her defasında hayal kırıklığına uğrar. Çünkü Kronos, doğan her çocuğunu kendi iktidarına karşı bir tehlike olarak değerlendirdiğinden, çocuklarının sırasıyla yutmaktadır. Böylelikle bütün çocuklarından yoksun kalacağını düşünmeye başlayan Reia, Zeus'a hamileyken çocuğunu koruyabilmek için bir çare aramaya başlar.

Tek başına bir çare bulamayan Reia, kendi anne ve babası olan Gaia ile Uranos'a danışmaya karar verir. Gaia ile Uranos'un önerdikleri çözüm, çocuğunu doğurmak üzereyken Reia'nın Girit adasına giderek, çocuğunu gizlice doğurması yönündedir. Bu çözümü uygun bulan Reia, doğumu yaklaştığında, gecenin karanlığından da istifade ederek, Girit adasına gider ve bir mağaranın içerisinde Zeus'u gizlice doğurur.²⁷⁶ Daha

²⁷² Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 709.

²⁷³ Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 781.

²⁷⁴ Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (Çev. Musa Eran), Tübitak Yayınları, Ankara 2002, s. 124.

²⁷⁵ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 24.

²⁷⁶ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 38.

sonra mağaradan aldığı bir kayayı kundaklamak suretiyle Kronos'a getirir. Kronos, diğer çocuklarında yaptığı gibi, kucağına aldığı kaya parçasını hiç düşünmeksizin yutar. Böylelikle Kronos'un hükümdarlığına son verecek evladı Zeus, hayatta kalmayı başarır.²⁷⁷

Girit'teki mağarada sütannesi Nympha (ya da keçi) Amaltheia tarafından beslenen Zeus, sütannesi öldükten sonra, onun postunu alarak kendine zırh yapar. Titanlara karşı savaşıırken kullandığı Aegis adlı zırh, işte bu zırhtır. Ergenlik çağına ulaştığı zaman, iktidarı babası Kronos'un elinden almaya karar veren Zeus, akıl danışmak üzere, basireti temsil eden tanrıça Metis'in yardımına başvurur.²⁷⁸ Metis, kendisine danışan Zeus'a yardımcı olabilmek için, ona olağanüstü bir içecek verir.

Aradan çok zaman geçmeden, Kronos'un susamış olduğu bir anda Reia, ona gayet lezzetli bir içki sunar. Kronos, içecekten hoşnut kalınca, biraz daha içmek ister. Daha önceden annesi Reia ile anlaşmış olan Zeus, Kronos'a içki sunmak üzere, Metis'ten aldığı ilaçla Kronos'un huzuruna gelir. Kronos, daha önce Zeus'u hiç görmediğinden, tereddüt etmeksizin kendisine sunduğu içkiyi büyük bir iştahla içer.²⁷⁹ Bunun üzerine Kronos, midesinde dayanılmaz bir sancı hissetmeye başlar ve evvelce yuttuğu kayadan başlamak suretiyle, bütün çocuklarını hapsettiği midesinden sırasıyla kusmak zorunda kalır.²⁸⁰

Böylelikle Kronos, iktidarına son verecek olan evladıyla karşı karşıya gelir. Kardeşleri artık birer yetişkin hâline gelen Zeus, kurtardığı kardeşlerini de yanına alarak, Kronos ve beraberindeki Titanlara karşı savaş açar.²⁸¹ Zira Kronos, iktidarı kolayca Zeus'a teslim etme niyetinde değildir. Kronos ile Zeus arasında geçen mücadele tam on yıl boyunca devam etmesine rağmen, mücadeleden bir galip çıkmaz. Savaşın şiddetinden gökyüzü, yeryüzü ve denizler sarsılır. Tartaros dahi yaygaranın şiddetiyle çalkalanır.

Savaş bütün şiddetiyle devam ederken Gaia, duruma kayıtsız kalamayarak, Zeus'a yardım edebilmek için, Tartaros'a hapsedilmiş evlatlarından bahseder. Zeus, savaşı kazanabilmek için, Gaia'nın tavsiyelerine uyar. Erkek kardeşlerini yanına alıp, Tartaros'a inan Zeus, orada hapsedilmiş Hekatohekheirler ile Kyklopları kendisiyle birlikte

²⁷⁷ Bk. Graves, *Yunan Mitleri*, s. 44-45.

²⁷⁸ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 488.

²⁷⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 38.

²⁸⁰ Sears, *Mitoloji 101*, s. 52.

²⁸¹ Estin-Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 124-125.

savaşmaları şartıyla yeryüzüne çıkarır. Böylelikle on yılın ardından, büyük bir zafer kazanan Zeus, bütün evren üzerinde mutlak bir egemenlik elde eder.²⁸²

Savaşı kazanan Zeus ve Olymposlular, Titanları gökyüzünden kovarak, yeni bir kozmik iktidar tesis ederler. Elbette önce elde edilen zafer kutlanır. Zeus sayesinde kurtulan Kykloplar, ona kendi imalatları olan yıldırım ve gök gürültüsünü armağan ederler. Ayrıca Hades'e her kim başına geçirirse geçirsin, onu görünmez kılan bir miğfer sunarlar. Poseidon'a ise, darbesi toprağı ve denizi sarsan üç dişli yabayı hediye ederler. Mutlak iktidarı ele geçiren Zeus, iktidarını kardeşleriyle paylaşmayı arzular. İktidarı kura yöntemiyle paylaşan üç kardeşten Zeus gökyüzünün, Poseidon denizlerin, Hades de yer altı dünyasının iktidarını üstlenir.²⁸³

Zeus, babası Kronos'u tahttan indirip, Titanları yendikten sonra, evrenin en kudretli tanrısı olarak kalır. Evreni idare etmek için diğer tanrı ve tanrıçalarla beraber Olympos dağına seçer ve oraya yerleşir. Elbette zafer kutlamalarının ardından, dağıtılacak bazı cezalar da yeni iktidarın gündemindedir. Bilhassa Titanlardan Iapetos'un dört oğlunun kaderi, Yunan mitolojisindeki kozmik tekâmülün ilerlemesinde aktif rol oynar. Iapetos'un oğullarından Menoitios, kendini beğenmişliği, kabalığı ve cüretkârlığı nedeniyle, Zeus tarafından yıldırımla çarpılarak Tartaros'a atılır.²⁸⁴ Iapetos'un oğullarından Atlas ise, Zeus ile Titanlar arasında geçen savaşta, Titanların yanında yer aldığı için, diğer Titanlar Tartaros'a atılırken Atlas, Zeus tarafından Dünya'nın batı köşesinden gökyüzünü omuzları üzerinde taşımaya mahkûm edilir.²⁸⁵

Iapetos'un diğer oğulları Prometheus ile Epimetheus'un kaderleri ise, kardeşlerinininkinden farklı olur. Bilhassa Prometheus, yaşanan savaşta tarafsızlığını koruduğu için, Zeus'un öfkesine maruz kalmaz ve Olympos'a kabul edilir. Ancak Titan soyundan gelen Prometheus, içten içe Zeus'a kin beslemekten de geri durmaz. Hatta tanrıların ve Dünya'nın başına âdeta bela olacak bir mahlûku, diğer bir ifadeyle insanı yaratıp, ona birçok kez yardım ederek, atalarının intikamını almayı düşünür. Prometheus,

²⁸² Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 39.

²⁸³ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 498.

²⁸⁴ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 483.

²⁸⁵ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 100.

ilk insanı tanrıların vücutlarına benzeterek, balçıktan şekillendirir. Balçığı hazırlayabilmek için gereken suyu ise, kendi gözyaşlarından temin eder.²⁸⁶

Prometheus'un kardeşi Epimetheus ise, hayvanlara sahip olmaları gereken meziyetleri dağıtmaktadır. Epimetheus, üstlendiği görevde Prometheus kadar mahir olmadığından, hayvanların bazılarına güç ve çeviklik gibi yetenekleri, bazılarına da kabuk, kanat ve pençe gibi kendilerini koruyabilecekleri unsurları bonkörce dağıtır. Ancak sıra insana geldiği zaman, elinde herhangi bir unsur kalmaz.²⁸⁷ Bunun üzerine yaptığı hatayı Prometheus'a anlatır. Prometheus da tabiatta yaşayacak insanın çaresiz kalmaması amacıyla, insanlığa ateşi armağan etmeye karar verir.

Prometheus, yanına rezene ağacından kopardığı bir parça dal alır. Çünkü rezene ağacı, kor ateşi bünyesinde tutabilen, içten içe yanan bir ağaçtır. Ateşi insanlığa taşıyabileceği materyali temin eden Prometheus, bir rivayete göre gökyüzüne çıkarak, Güneş tanrısının arabasından aldığı ateşi²⁸⁸, diğer rivayete göre, demircilik zanaatıyla özdeşleşen tanrı Hephaistos'un ocağından taşmakta olan ateşi alarak, insanlığa armağan eder.²⁸⁹

Ateşe sahip olan insanlık, madeni işleyebilecek, tarım aletleri ve savunma silahları üretebilecektir. Ayrıca mevsimlerin olumsuz etkilerinden korunmakla kalmayıp, yemeğini pişirerek yiyebilecektir. Böylece ateşin yardımıyla çeşitli imkânlarla erişen insanlık, bir taraftan Prometheus'un yardımlarıyla refaha ererken, diğer taraftan imkânların ilerlemesiyle doğru orantılı olarak gurura kapılmaya başlayıp, Zeus'un dikkatini ve öfkesini kendi üzerine çekmeye başlar.

Bir gün kurban edilen hayvanların tanrılar ile insanlar arasında nasıl pay edilmesi gerektiği tartışılır. Prometheus, kesilmiş büyük bir ineği tanrılar ile insanlar arasında pay etme görevini üstlenir.²⁹⁰ Zeus, pay etme işlemini adaletsiz şekilde gerçekleştirdiği hususunda Prometheus'u uyarır. Ancak Prometheus, ineği pay ettikten sonra, istediği payı alabileceğini Zeus'a söyler. Prometheus, pay seçimi konusunda Zeus'u özgür bırakmasına rağmen, kurnazlık etmekten de geri durmaz. Zira inekten çıkardığı yağların

²⁸⁶ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 26.

²⁸⁷ Sears, *Mitoloji 101*, s. 25.

²⁸⁸ Thomas Bulfinch, *Bulfinch Mitolojileri*, (Çev. Aysun Babacan vd.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 33.

²⁸⁹ Carl Kerényi, *Prometheus*, (Çev. Tacıbaht Türel), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 92.

²⁹⁰ Bk. Estin-Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 128-129.

içerisine, etlerinden sıyrılmış kemikleri gizler. İneğin derisinin içerisine ise, kızıl etleri yerleştirir.²⁹¹ Hemen ardından Zeus'a istediği payı tanrılar adına seçmekte özgür olduğunu ifade eder. Zeus, hiç düşünmeden lezzetli yağla örtülü payı tercih eder. Fakat yağ katmanının altında, sadece kemiklerin bulunduğunu görünce öfkesi iyiden iyiye artar.²⁹²

Öfkelenen Zeus, insanlığı cezalandırmaya karar verir. Öncelikle insanlığın elinden Bios'u, diğer bir ifadeyle bolluk ve bereketi alıp saklar. Çünkü insan, kendisine yardım etmesi için koşum takımlarına ve hayvanlarına, tarım aletlerine ihtiyaç duymaksızın, sadece yılda bir gün çalışarak, yıl boyunca ihtiyaç duyacağı bütün ekini temin edebilmektedir. Bu bakımdan insanlık, Zeus'u sinirlendirmeden önce, ekip biçmek, kısacası çalışmak zorunda değildir. Toprak bol miktarda ekini insanlığa sunmakta, insan ise yılda bir gün hasat yaparak, bolluk ve bereket içinde yaşamaktadır. Ancak Zeus'un öfkesi nedeniyle durum tam tersine dönecektir.²⁹³

Zeus'un insanlığa bir diğer cezası ise, insanın ateşten mahrum bırakılmasıdır. Prometheus'un yardımlarıyla önce ateşe, daha sonra et bolluğuna kavuşan insanlık, elindeki nimetleri gitgide kaybetmektedir. Zeus, bolluk ve bereketin ardından, taşınabilen ve saklanabilen bir unsur olarak ateşi insanların elinden alır ve saklar.²⁹⁴ Böylelikle insan ateşten mahrum kalmakla birlikte, bütün yıl boyunca çalışıp didinmek zorundadır.

Prometheus, ateşi bu defa çalmak suretiyle tekrar insanlığın kullanımına sunar. Çok geçmeden insanların tekrar ateşten yararlandıklarını fark eden Zeus, son derece sinirlenerek, insanlığın yanı sıra, Prometheus'u da şiddetli şekilde cezalandırır.²⁹⁵ Zeus'un gazabından Prometheus'un payına, çelikten zincirlerle Kaukasos dağına bağlanmak düşer. Üstelik gayet büyük ve vahşi bir kartal, her sabah gelip, Prometheus'un göğsünde derin bir yarık açmak suretiyle, gün boyunca onun ciğerini yemekle görevlendirilir.²⁹⁶

Gece boyunca tekrar iyileşen Prometheus, tam otuz yıl boyunca her sabah aynı acıları yaşamak zorunda kalır. Zeus'un Styks üzerine yemin ederek, Prometheus'a verdiği

²⁹¹ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, s. 24.

²⁹² Bk. Kerenyi, *Prometheus*, s. 57-58.

²⁹³ Bk. Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 107.

²⁹⁴ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, s. 24.

²⁹⁵ Bk. Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 108-109.

²⁹⁶ Kerenyi, *Prometheus*, s. 56.

ceza, aslında bin yıl boyunca sürecektir. Ancak, Zeus'un meşhur oğlu Herakles, bir gün Kaukasos dağı yakınlarından geçerken büyük bir kartal görür ve onu okuyla öldürür.²⁹⁷ Herakles'in ününe ün katan bu duruma kayıtsız kalamayan Zeus, Prometheus'u çarptırdığı bu cezadan affeder. Fakat Prometheus, ömrü boyunca prangaları ve prangalarına bağlı büyük bir kayayı sürükleyerek yaşamaktan kurtulamaz.

Zeus'un insanlığa biçtiği ceza ise, daha farklıdır. Zeus, Hephaistos'a çamur ve sudan yararlanarak, son derece güzel bir bakire yapmasını emreder. Athena, bakireye çekici ve güzel giysiler giydirir. Aphrodite, bakirenin üzerine aşkı ve arzuyu harekete geçiren zarafet ve cazibeyi döker. Hermes, bakirenin aklına utanmazlığı ve hilekârlığı yerleştirir. Söz konusu bakirenin yaratılmasında pek çok Olympos tanrısı katkıda bulunduğu için, bakireye tanrıların armağanı anlamındaki Pandora adı verilir.²⁹⁸ Zeus, tanrıların yardımlaşarak yarattıkları Pandora'yı, Prometheus'un pek de akıllı olmayan kardeşi Epimetheus'a armağan etmesi için, Hermes'e verir. Prometheus, daha önceki zamanlarda, kardeşi Epimetheus'u Zeus'tan gelecek hiçbir hediye kabul etmemesi gerektiği hususunda uyarmasına rağmen Epimetheus, Pandora karşısında büyülenerek, Zeus'un armağanını kabul eder.²⁹⁹

Böylelikle sadece erkeklerden müteşekkil insan toplumunun arasına giren Pandora, yanında getirdiği büyük küp anlamına gelen Pithos'u açınca, içindekiler insanların arasına yayılır. Erkeklerle çeşitli belalar tasarlayan Pandora'nın küpünden, ıstırap ve nifak yaymak üzere çeşitli ruhlar serbest kalır. Pandora, Zeus'un emriyle insanlara ümit verecek ruh küpten çıkmadan önce, küpün ağzını sıkı sıkıya kapatır.³⁰⁰ İnsanlar, artık çok çalışmak, kargaşayla mücadele etmek ve ölümle yüzleşmek zorunda kalırlar. Sadece erkeklerden oluşan insanlığın Altın Çağı, Pandora'nın yeryüzüne intikal etmesiyle son bulur. Pandora'nın soyundan gelen kadınların yaratılmasıyla, yeryüzündeki insan topluluğu, hem çoğalmaya, hem de gitgide saadetten uzaklaşmaya başlar.

Yunan mitolojisine göre, insanlık dört büyük devir veya çağ geçirmiştir. İnsanlığın geride bıraktığı ilk devir, Altın Çağ olarak adlandırılır. Altın Çağ'da insanlar, keder ve üzüntü görmeksizin, yorulmadan yaşarlar. Toprak kendiliğinden mahsullerini verir ve

²⁹⁷ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 667.

²⁹⁸ Estin-Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 130.

²⁹⁹ Sears, *Mitoloji 101*, s. 29.

³⁰⁰ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 422.

böylelikle insanlar refah içerisinde yaşarlar. Mevsimler mevcut olmadığından, sonsuz bahar mevsimi yaşanan bu dönemde insanlar, yaşlanmak nedir bilmeden, hep genç ve zinde kalırlar. İnsanlar ölüm zamanları geldiğinde ise, yaşlılık ve hastalığın pençesine düşmeksizin, tatlı ve derin bir uykuya dalarlar.³⁰¹

Altın Çağ'ın ardından Gümüş Çağ gelir. Gümüş Çağ, Altın Çağ kadar bereketli olmasa da kendinden sonraki devirlerden daha iyidir. Gümüş Çağ'da mevsimler oluşmaya başladığı gibi, insanın ömrü de çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık gibi dönemlere ayrılmaya başlar. İnsanlar, çeşitli mevsimler yaşamaları nedeniyle evler inşa etmeye başlarlar. Ayrıca bu dönem itibarıyla insan, artık çalışmak zorundadır.³⁰² Tunç Çağı'na gelindiğinde ise, ateşe sahip olan insan, madenleri işleyip silah yapmaya başlar. Böylelikle insanlık tarihinde savaşlar yaşanmaya başlar. Zira mülkiyet meseleleri ve kazanma hırsı, insanlığa hükmetmektedir. Tunç Çağı'ndan bu yana devam eden Demir Çağı'nda ise, insanlık artık tamamıyla yozlaşmış vaziyettedir. İnsanoğlu, âdeta diğer tanrıları unutarak, sadece sava tanrısı Ares'e hizmet eder hâle gelir. Öte yandan büyük servetler elde edebilme imkânı doğduğundan, gösterişli yapılar ve diğer medeniyet unsurları meydana gelir.³⁰³

Durmaksızın yozlaşmaya devam eden insanlığın gidişatı Zeus'un öfkelerini artırır. Tunç Çağı'nda insanlığı yok etme kararı alan Zeus, önce yıldırımlarla dünyayı vurarak, her yanı ateşe vermeyi düşünür. Ancak böyle bir faaliyet sonucunda, Olympos dağının da tutuşacağını fark edince düşüncesinden vaz geçer.³⁰⁴ Silahını bir yana bırakan Zeus, insanlığı tufanla cezalandırmayı daha doğru bulur. Zeus'un bu planından haberi olan Prometheus, kendi ölümlü oğlu Deukalion'u yaşanacak tufandan haberdar eder.³⁰⁵

Prometheus, oğlu Deukalion'a tufan gelmeden önce üstü kapalı bir sandık veya gemi yapmasını, içini de erzakla doldurmasını söyler. Tufan geldiğinde ise, Pandora'nın soyundan gelen karısı Pyrrha'yı da yanına alarak, sandığa binmelerini tembihler. Babasının öğütlerini harfiyen yerine getiren Deukalion, tufan gelip yeryüzü sularla kaplanmaya başlayınca, eşiyle birlikte sandığa biner. Dokuz gün, dokuz gece boyunca

³⁰¹ Bulfinch, *Bulfinch Mitolojileri*, s. 35.

³⁰² Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 43-44.

³⁰³ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 30.

³⁰⁴ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 57.

³⁰⁵ Estin-Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 130-131.

sularda süzöldükten sonra, sular çekilirken bindikleri gemi, Parnassos veya Teselya dağına oturur.³⁰⁶

Böylelikle Deukalion ve eşı Pyrrha haricindeki bütün insanlar, boğularak hayatlarını kaybederler. Deukalion ve Pyrrha, karaya ayak bastıktan sonra, Zeus'a şükretmek amacıyla kurban adarlar. Bunun üzerine Zeus, istedikleri herhangi bir dileği yerine getirmesi için Hermes'i onların yanına gönderir. Deukalion ve Pyrrha, Hermes'ten insanlığın yeniden çoğalmasını dilerler.³⁰⁷ Diğer bir varyanta göre Deukalion ve Pyrrha, karaya çıktıktan sonra, Olympos dağındaki tanrılara minnettarlık duaları ederler. Daha sonra bilge Themis'in tapınağını bulmaya karar verirler. Themis'in tapınağını bularak, yosun ve çamurla kaplı zeminde ilerleyip, soğuk taşlara kapanarak dua ederler. Themis de dualarına yanıt vererek, insan ırkının nasıl çoğalacağı hususunda onlara yardım eder.³⁰⁸

Zeus veya Themis tarafından Deukalion ile Pyrrha'ya insanlığın çoğalması için gösterilen yöntem aynıdır. Üzerlerindeki elbiselerini gevşetmeleri ve ardından annelerinin kemiklerini omuzlarından arkaya doğru atmaları gerekmektedir. Pyrrha, annelerinin kemiklerini atma konusunda büyük endişeler yaşar. Annelerinin kemikleriyle uğraşmayı büyük bir saygısızlık olarak değerlendiren Pyrrha, bu konuda ayak direr.³⁰⁹ Ancak Deukalion, tanrıların kötü bir davranışta bulunmayı emretmeyeceklerini düşünür. Biraz kafa yorduktan sonra, toprağın annelerini, çevrelerindeki taşların ise, annelerinin kemiklerini temsil ettiğini fark eder. Bunun üzerine çevreden taş toplayarak, omuzlarının üzerinden geriye doğru atmaya başlarlar. Böylelikle, Deukalion'un attığı taşlar yetişkin erkeklere, Pyrrha'nın attığı taşlar ise, yetişkin kadınlara dönüşür.³¹⁰

Yunan mitolojisinde ölümden sonraki hayat, yer altında bulunan Tartaros, diğer bir ifadeyle ölümler diyarında devam eder.³¹¹ Bilindiği gibi Zeus, Titanlara karşı savaş açıp zafer kazandıktan sonra, ölümler diyarının yönetimi, kardeşı Hades'e düşmüştür. Ölüm hadisesinden sonra, Hades'in yanına inmek zorunda olan ruh, öncelikle Styks nehriyle karşılaşır.³¹² Ölümler diyarını çevreleyen Styks nehrini geçmek zorunda kalan ruh, nehrin

³⁰⁶ Bk. Graves, *Yunan Mitleri*, s. 174-175.

³⁰⁷ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 33.

³⁰⁸ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 60.

³⁰⁹ Bulfinch, *Bulfinch Mitolojileri*, s. 37.

³¹⁰ Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s. 111.

³¹¹ Bk. Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, s. 33-35.

³¹² Bk. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 731-732.

kayıkcısı Kharon'un yardımına muhtaçtır. Styks nehrine varan her ruh, kayıkçıya bedel ödemek zorundadır.³¹³ Bu nedenle antik Yunan'da ölülerin ağızlarına veya avuçlarına altın sıkıştırılması söz konusudur. Styks nehrine varan ruh, Kharon'a ödeme yapmadığı takdirde, ya nehrin kenarında kalıp çıldıracak, ya da nehrin sularına kapılıp sonsuza dek sürüklenecektir.

Ödemeyi yapan ruh, Kharon'un kayığıyla ölüler diyarının kapılarına doğru ilerler. Kapının önünde ölüler diyarına bekçilik eden Kerberos ile karşılaşır. Kerberos, canlıların ölüler diyarına girmelerini engellediği gibi, içerdikilerin de dışarıya çıkmalarına mani olur. Kerberos, üç tane köpek başına sahip, yılan kuyruklu ve sırtında pek çok yılan başı bulunan bir yaratık şeklinde tasvir edilir.³¹⁴ Ölüler diyarına giren ruh, hayattayken yaptıklarına göre Minos, Aiakos ve Rhadamanathy tarafından yargılanır.³¹⁵ Hayattayken iyi bir insan olduğu anlaşılan ruh, kendini bir kral olarak bulur ve saraylarda yaşamaya başlar. Ancak hayattayken kötülük peşinde koşan insanların ruhları ise, Tartaros'un karanlık ve kasvetli köşelerinde ıstırap ve işkenceye maruz kalırlar.

1.1.9. Türk Mitolojisi

Ana hatları, Orhon yazıtlarında geçen üstte mavi gökyüzü, altta yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğlunun yaratıldığına³¹⁶ dair ifadelerle özetlenen Türk mitolojisine göre, kozmosun başlangıç hâlinde yeryüzü, gökyüzü, Güneş ve Ay, kısacası hiçbir varlık mevcut değildir. Yer ve gök yaratılmadan önce, her şey sudan ibarettir.³¹⁷ Tanrı Kuday ile Kişi, birer kara kaz şeklinde uçsuz bucaksız suların üzerinde uçmaktadırlar. Kuday, aklından hiçbir düşünce geçirmeksizin sadece uçmaktadır. Kişi ise bu durumdan sıkılarak, rüzgâr çıkarıp suyu dalgalandırır ve Kuday'ın yüzüne su serper.

Kişi, kendinin tanrı Kuday'dan daha büyük veya kudretli olduğu hissine kapılmak suretiyle, suyun dibine dalıverir. Ancak çok geçmeden boğulacağını anlayarak, Kuday'dan kendisine yardım etmesini ister. Tanrı Kuday, duruma kayıtsız kalamayıp,

³¹³ Sears, *Mitoloji 101*, s. 78.

³¹⁴ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, s. 364.

³¹⁵ Bk. Sears, *Mitoloji 101*, s. 109-110.

³¹⁶ Talât Tekin, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 25.

³¹⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I-II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010, I/451.

Kişi'nin sudan çıkmasını ister ve Kişi böylelikle boğulmaktan kurtulur.³¹⁸ Kудay, daha sonra sağlam bir taşın meydana gelmesini buyurur. Bunun üzerine suyun içerisinde sağlam bir taş yükselir. Kудay ile Kişi, bu taşın üzerine otururlar.

Taşa oturduktan sonra Kудay, Kişi'nin suya dalıp, oradan toprak çıkarmasını ister. Böylece suya dalan Kişi, suyun derinliklerinden toprak çıkarıp, Kудay'a verir. Kудay, eline aldığı toprağı yer olsun diyerek, suyun üzerine serper. Böylelikle temel elementlerden toprak vasıtasıyla ve sözün tesiriyle yeryüzü yaratılmış olur.³¹⁹ Ardından Kудay, Kişi'nin tekrar suya dalıp, toprak çıkarmasını ister. Ancak Kişi, bu defa suya daldığında her iki eline de toprak alır. Sudan çıkarken, bir avucundaki toprağı ağzına saklar. Niyeti tıpkı Kудay gibi, kendine mahsus yer yaratmaktır. Sudan çıktığında avucundaki toprağı Kудay'a verir. Kудay, bu toprağı da etrafa saçarak ve katı yer meydana gelir.³²⁰ Kişi ise, ağzındaki toprağın büyümeye başlaması üzerine, boğulmanın eşiğine gelir. Telaşlanıp Kудay'dan kaçmak üzere koşuşturmaya başlayan Kişi, nereye kaçsa orada Kудay'ı hazır bulur. Daha fazla dayanamayan Kişi, tekrar Kудay'dan yardım ister. Kудay'ın talimatı üzerine ağzındaki toprağı tüküren Kişi'nin bu faaliyetiyle yeryüzündeki dağlar ve tepeler meydana gelir.³²¹

Kудay, kendisinden toprağı saklayan Kişi'nin artık günahkâr olduğunu söyler. Ayrıca Kişi'ye itaat edeceklerin düşüncelerinin de daima fena veya kötü olacağını belirtir. Kendine itaat edeceklerin düşüncelerinin ise, daima temiz veya arı olacağını beyan eder. Dolayısıyla Kудay'ın yolundan gidecek insanların gözleri Güneş'i görecek, ruhları daima aydınlık kalacaktır. Böylelikle günahkâr insanlar Kişi'nin, halisane niyetli insanlar ise Kудay'ın halkı olacaktır.³²² Bu doğrultuda iyilik ile kötülüğe mensup olacak insanları birbirinden ayırma gereğı hisseden Kудay, insanlar tarafından kendinin gerçek Kurbustan adıyla, Kişi'nin ise Erlik adıyla anılması gerektiğini bildirir.

Günlerden bir gün, yeryüzünü dolaşmaya çıkan tanrı, gökyüzüne yükselen dalsız budaksız, garip bir ağaç görür. Ağacın görüntüsünden hoşnut kalmayarak, ağaçtan dokuz dal türemesini emreder.³²³ Bunun üzerine ağaçtan derhâl dokuz dal filizlenir. Söz konusu

³¹⁸ Saim Sakaoğlu-Ali Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, s. 168.

³¹⁹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/452.

³²⁰ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 168.

³²¹ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 117.

³²² Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 168.

³²³ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/453.

ağaçtan dokuz dal türemesini arzu eden tanrının asıl niyeti, dokuz dalın kökünden dokuz insan türetmektir. Ayrıca dokuz daldan türeyen dokuz insandan da dokuz ayrı ulus türeyecektir.³²⁴ Çok zaman geçmeden Erlik, tanrının karşısında diz çöküp oturduğu bir anda, daha önce şahit olmadığı bazı gürültüler işitir. Meraklanarak tanrıya gürültülerin sebebini sorar. Tanrı ise, seslerin kendisine tabi olan halktan kaynaklandığını söyler. Merakı daha da artan Erlik, seslerini işittiği bu topluluğun kendisine verilmesini talep eder. Ancak tanrı, Erlik'e güvenmediğinden, bu isteği doğrudan reddeder.³²⁵

Tanrının halkını iyiden iyiye merak eden Erlik, onları görebilmek için yollara düşer. Yetmiş bir gün sonra, tanrının yabancı hayvanlar, kuşlar ve daha birçok canlıyla birlikte yaşayan halkını bulur.³²⁶ Tanrının bütün bu canlıları nasıl yarattığını ve canlıların neyle beslendiklerini anlamaya çalışır. Tanrıya itaat eden bütün canlıları kendi himayesine geçirmeyi arzulayan Erlik, çok geçmeden insanların bir ağaç dibinde toplandıklarını ve o ağacın meyveleriyle beslendiklerini gözlemler. Ancak insanların sadece belli dallardaki meyveleri yiyip, diğer dallar meyveyle dolu olmasına rağmen, onlara el sürmediklerini fark eder.³²⁷

Erlik, insanlara yaklaşarak, bu durumun sebebini sorar. İnsanlar ise, tanrının sadece Güneş'in doğduğu yöne bakan beş daldan yiyebilmelerine izin verdiğini ifade ederler. Zira tanrı, dokuz dallı ağacın diğer dallarından meyve yemeyi insanlara yasaklamıştır. Ayrıca bir köpek ile bir yılanı da ağacın yasaklı tarafından meyve yenilmemesi için bekçi olarak tayin etmiştir. Köpeğin görevi, yasaklı dallara kimseyi yaklaştırmamak, yılanın görevi ise Erlik gelip de ağaca yaklaşmak isterse, onu derhâl sokarak ağaçtan uzaklaştırmaktır.³²⁸

Erlik, insanlar arasından Törüngay adlı bir erkeğin yanına yanaşarak, tanrının yalan söylediğini, ağacın diğer dallarındaki meyveleri yemenin de herhangi bir mahsuru olmadığını söyler. Tam bu esnada uyumakta olan yılanın bedenine girip ağaca tırmanarak, yasaklı dallardaki meyvelerden bir tane koparır ve afiyetle yer.³²⁹ Ardından, Törüngay ve sevdalısı Ece'ye de yasaklı meyvelerden ikram eder. Törüngay, yılanın

³²⁴ Necati Gültepe, *Yeni Araştırmalar Işığında Türk Mitolojisi*, Resse Kitabevi, İstanbul 2015, s. 69.

³²⁵ Bahattin Uslu, *Türk Mitolojisi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2017, s. 83.

³²⁶ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/454.

³²⁷ Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 169.

³²⁸ Bk. Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 128-129.

³²⁹ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 169.

kendilerine uzattığı meyveyi tanrının yasakladığı gerekçesiyle yemek istemez. Fakat sevgilisi Ece, yılanın sözlerine kanıp, meyveyi ikiye ayırmak suretiyle yer. Meyvenin sularını Törüngey istememesine rağmen, onun ağzına da sürer. Böylelikle yasaklı meyveyi tadan Törüngey ve Ece'nin derhâl tüyleri dökülür ve çırlıçıplak kalırlar. Utanarak bir ağacın arkasına, gölgelik yerlere gizlenmeye başlarlar.³³⁰

Aradan çok zaman geçmeden tanrı, çıkagelip insanları dağılmış hâlde görür. Bilhassa Törüngey ile Ece'ye seslenir, ancak her ikisi de tanrının huzuruna gelmek istemezler. Yasaklı meyvenin yenildiğini anlayan tanrı, öncelikle Törüngey'e nasıl böyle bir davranışta bulunduğunu sorar. Törüngey, kendinin bir suçu olmadığını, Ece'nin kendisine meyveyi tattırdığını belirtir. Tanrı, daha sonra Ece'ye de aynı soruyu yöneltir. Ece ise, kendisini yılanın aldattığını ileri sürer. Aynı doğrultuda yılan da uyumakta olduğu bir anda, ansızın şeytanın kendi içerisine girmesi sonucu yasak meyveden yediğini belirterek, suçu kabullenmek istemez.³³¹

Yasaklı meyveyi yeme sıralarına göre onları cezalandırmaya başalayan tanrı, artık yılanın şeytan olduğunu söyler. Ayrıca, insanların yılanı düşman olacağını, onu her nerede görseler canını almaya çalışacaklarını da ifade eder. Tanrı, Ece'yi ise çocuk doğurmak ve dolayısıyla şiddetli doğum sancıları çekmekle cezalandırır. Sıra Törüngey'e gelince, şeytanın sözünü dinlemeleri nedeniyle bolluk ve bereketi insanların üzerinden çekmeye karar veren tanrı, insanları çalışarak geçimlerini sağlamak zorunda bırakır.³³² Ayrıca Törüngey'in dokuz oğlu ile dokuz kız çocuğunun doğacağını ve insanoğlunun böylece çoğalmaya devam edeceğini belirtir. Zira bu aşamadan sonra, tanrı artık insan yaratmaya son verecek, insanoğlu kendiliğinden üreyecektir.

Tanrı, son olarak Erlik'e insanları niçin aldattığını sorar. Erlik ise, tanrıya istemesine rağmen insanların kendisine verilmemesi nedeniyle onları aldattığını ve her fırsatta aldatmaya devam edeceğini dile getirir. Söz gelimi kayaya çıkanların ayağını kaydırıp öldüreceğini, suya girenleri boğup öldüreceğini, atla kaçanı düşüreceğini, dövüşenin canına kast edeceğini, içki içenin kalbine fesat sokacağını büyük bir cüretle tanrıya beyan eder.³³³ Bunun üzerine öfkesi daha da artan tanrı, Erlik'i yerin üç kat

³³⁰ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi I-II*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011, I/113.

³³¹ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/456.

³³² Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 169-170.

³³³ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/457-458.

dibinde bulunan, Güneş'i ve Ay'ı görmeyen karanlık diyara atıp, oraya mahkûm eder. Böylelikle hak edenleri cezalandıran tanrı, insanlara seslenerek, artık yemek vermeyeceğini, çalışmak zorunda olduklarını ve artık kendileriyle doğrudan buluşup konuşmayacağını ilan eder. İnsanlar, bundan böyle kendilerinden yüz çevirip gökyüzüne yükselen tanrının elçisi Maytere ile konuşabileceklerdir.³³⁴

Tanrı gökyüzüne yükseldikten sonra, Maytere gelip insanlara ihtiyaç duyacakları bilgileri verir. Kendi kaderiyle baş başa kalan insanlığa, söz gelimi nasıl ekmek yapacağını, hangi bitkileri tüketebileceğini ve onları nasıl yetiştireceğini öğretmeye başlar.³³⁵ Bu sırada Erlik de boş durmaz. Maytere'den kendisi için tanrının katına çıkmasını ve affedilmek istediğini tanrıya iletmesini ister. Maytere tanrı katına çıkarak, tam altmış iki yıl boyunca Erlik'in affedilmesi için tanrıya yalvarır. Bunun üzerine insafa gelen tanrı, Erlik'i affeder. Kendine ve insanlara kötülük etmemesi şartıyla, gökyüzüne çıkıp, oraya yerleşmesine izin verir.³³⁶ Affedilen Erlik, çok geçmeden tanrının yanına varıp, ondan kut ister. Erlik'in amacı, kendine gökler yaratıp, orada barınacak bir ulus hâsıl etmektir. Tanrı, Erlik'e kut verir vermez, kendi hesabına gökler yaratmaya başlar. Kendi göklerini içlerinde şeytanlar ve cinlerin yaşadığı köşklerle doldurur.

Gökyüzünü ifade eden tanrı katında, diğer bir ifadeyle semada tanrıya yoldaşlık eden, ona yardım eden kutsal kimseler de bulunmaktadır. Söz konusu kutsal kişilerden biri Mangdeşire'dir. Mangdeşire, Erlik'in avanesini görünce, son derce şaşırır. Hatta tanrı halkının yerde, şeytanın halkının ise gökte bulunmasını kabullenemez. Derhâl savaşa hazırlanan Mangdeşire, Erlik ve beraberindekilere saldırır. Ancak şeytan, ateşler püskürterek, Mangdeşire'ye direnir.³³⁷ Bunun üzerine zafer elde edemeyen Mangdeşire, tanrının huzuruna varıp, yüz sürer. Olup biteni dinledikten sonra tanrı, Mangdeşire'ye beklemesini söyler. Zira tanrının belirttiğine göre, Mangdeşire'nin gücü Erlik'i yenmeye yetmeyecektir. Çünkü şeytanı alt edebilecek yegâne güç sahibi, sadece tanrının kendisidir.

Mangdeşire, tanrının sözüne itaat ederek, kendisine gidip şeytanı yenme emri verilinceye kadar beklemeyi uygun bulur. Aradan yıllar geçtikten sonra Mangdeşire, son

³³⁴ Gültepe, *Yeni Araştırmalar Işığında Türk Mitolojisi*, s. 69.

³³⁵ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/458.

³³⁶ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 170.

³³⁷ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 131.

derece güzel bir rüya görür ve beklediği günün geldiğini anlar. Tanrı, Mangdeşire'yi yanına çağırıp, şeytanı alt edeceği günün geldiğini söyler.³³⁸ Ancak Mangdeşire, daha önceki tecrübesi nedeniyle gayet endişelidir. Buna ilaveten şeytanla baş edebileceği yayı, oku ve kılıcı da yoktur. Tanrı, kendi kutuyla Mangdeşire'yi kutsar ve kendi mızrağını da ona verir.³³⁹

Artık savaşa hazır olan Mangdeşire, şeytanın göklerine varır ve elindeki mızrakla şeytanın mahallini param parça eder. Bu durumu gören şeytan, hızla gökyüzünden kaçır. Şeytanın göklerinden yeryüzüne düşen tüm canlılar yere çarparak, ağaçlara saplanarak veya sulara boğularak can verirler.³⁴⁰ Gökyüzünden düşen parçalar ise, yeryüzündeki dağları, yalçın kayalıkları ve tepeleri meydana getirirler. Böylelikle tanrının düz şekilde yarattığı yeryüzü, engibeli bir hâle bürünür.³⁴¹

Gökyüzünde sığınabileceği bir yeri kalmayan şeytan, tanrıdan yeryüzünde ufak da olsa bir yer ister. Ancak tanrı, şeytanın niyetini gayet iyi bildiğinden, ona yeryüzünde herhangi bir yer vermez. Pazarlığa devam eden şeytan, hiç değilse beş kulaç kadar yer talep eder. Tanrı, şeytanın bu talebini de hiç düşünmeksizin reddeder. Sonunda şeytan, bir sopa bulur ve sopayı yere batırır. Ardından sopanın yere dokunduğu kadar küçük bir yeri dahi kabul edeceğini beyan eder. Tanrı daha fazla sabredemeyerek, sopanın değdiği kadar yeri şeytana vermeye razı olur. Fakat şeytan, yine boş durmaz ve yerin altına doğru yuvasını genişleterek, kötülük havası yaymaya devam eder.³⁴²

Duruma kayıtsız kalamayarak, iyice öfkelenen tanrı, Erlik'i yerin derinliklerine hapseder. Karanlık âlemin en dibine gönderdiği şeytanın etrafını sönmez ateşin alevleriyle kaplar. Tanrı, Erlik'i hapsedmekle kalmaz, ona çeşitli uyarılarda da bulunur. Şayet iyi işler yapmaya başlayıp, kötülükten uzak durursa, onu tekrar gökyüzüne, diğer bir ifadeyle kendi yanına kabul edebileceğini söyler. Aksi takdirde, onu yerin daha derinliklerine gönderip, kıyamete kadar oradan çıkarmayacağına dair yemin eder.³⁴³

Şeytan, tanrının buyruklarını dinledikten sonra, yer altında kendine ait halkı olmaksızın, tek başına yaşayamayacağını dile getirir. Ardından, ölen insanların ruhlarının

³³⁸ Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994, s. 23.

³³⁹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/460.

³⁴⁰ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 171.

³⁴¹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/460.

³⁴² Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/461.

³⁴³ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 132.

kendisine verilmesini talep eder. Ancak tanrı, bu türden büyük bir kötülüğe alet olmak istemez.³⁴⁴ Şeytana kut vererek, yerin derinliklerinde kendi halkını kendi başına yaratmasını uygun bulur. Bunu üzerine kendi dünyasına çekilen şeytan, yanına bir kerpeten, bir çekiç ve bir de örs alarak, kendi halkını yaratmaya başlar.³⁴⁵ Çekici örse ilk vuruşunda, bir kurbağa fırlar. İkinci vuruşunda bir yılan türer ve kıvrılarak kaybolur. Üçüncü vuruşunda vahşi bir domuz belirir. Sonraki vuruşlarında ise sırasıyla; kötü ruhların saçlısı Albıs, bir diğer kötü ruh Şulmus ve son olarak bir deve meydana gelir. Tanrı gördüklerine daha fazla dayanamayarak, gelip şeytanın aletlerini ateşin içine atar.³⁴⁶

Tanrı, şeytanla son kez mücadele ettikten sonra, tekrar gökyüzüne yükselir. Ancak göklere çekilmeden önce, insanlara nasihatlerde bulunmayı da ihmal etmez. Yapılacak her iyi ve kötü davranıştan haberdar olacağını belirterek, insanları iyiliğe sevk eder.³⁴⁷ Kendileri için çok çeşitli ve faydalı nimetler yaratmış olduğunu da bir daha hatırlatır. Ayrıca insanlara yardımcı olmaları için, Yapkara, Şalyime ve Mangdeşire'ye çeşitli görevler vererek, insanların yanında bırakır.

Yapkara'nın görevi, ölen insanların ruhlarını çalmak üzere gelecek şeytandan ruhları korumaktır. Bu uğurda, gerekirse Mangdeşire'den yardım alacaktır. Şalyime'nin görevi, tanrıya yahut hakana hizmet ederken veya savaşta ölen, kısacası iyilik uğruna yaşayıp, iyilik uğruna ölen insanların ruhlarını tanrı katına çıkarmaktır. Mangdeşire ise, insanların gündelik yaşamlarını kolaylaştıracak hususlarda insanlara yardım etmeye devam edecektir.³⁴⁸ İnsanlara nasihat edip, elçilerini bıraktıktan sonra gökyüzüne çekilen tanrının ardından, zamanı geldikçe elçileri de birer birer insanların arasından ayrılacaktır. Son olarak Mangdeşire de görevini tamamlayıp, rüzgâr vasıtasıyla tanrının yanına vardıktan sonra, insanlık kendi başına mevcudiyetini devam ettirecektir.

Türk mitolojisinin gerek dünyanın yaratılışı, gerekse insanın türeyişi mevzularında farklılıklar gösteren varyantları da mevcuttur. Bir başka söylenceye göre, Ürüng-ayığ-toyon adlı Büyük Ak Yaratıcı Tanrı, sularla kaplı Dünya'nın üzerinde veya yükseklerde dururken, suyun üzerinde yüzen bir köpük görür. Tanrı köpüğe yaklaşır ve ona kim olduğunu sorar. Köpük ise, tanrıya kendinin şeytan olduğunu söyler. Ayrıca suyun

³⁴⁴ Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 24.

³⁴⁵ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 171.

³⁴⁶ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/462.

³⁴⁷ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 172.

³⁴⁸ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/463-464.

derinliklerindeki toprakta yaşadığını dile getirir. Tanrı toprağı merak ederek, şeytandan toprak getirmesini ister.³⁴⁹ Bunun üzerine şeytan suya dalıp, aradan biraz zaman geçtikten sonra, elinde bir miktar toprakla tekrar suyun yüzeyine çıkar. Tanrı, eline aldığı toprağı hayretle inceler ve toprağı kutsar. Tam bu esnada şeytan, tanrıyı suya çekip, onu boğmak ister. Tanrı, elindeki toprağı suyun yüzeyine serptiğinde, toprak genişleyip, katılaşmaya başlar. Böylelikle yeryüzü meydana gelmiş olur.³⁵⁰

Diğer bir söylenceye göre, yeryüzü ve gökyüzü yaratılmadan evvel, Dünya henüz uçsuz bucaksız sularla kaplıyken tanrı Ülgen, suların üzerinde uçmaktadır. Ülgen, konabileceğı katı bir yüzey ararken, gönlüne dolan kutsal bir ses, ona denizden fırlayacak bir nesneyi tutup, yakalamasını ilham eder. Ülgen bu emre itaat ederek, çok geçmeden denizden fırlayan taşı yakalar ve üzerine biner.³⁵¹ Ülgen'in artık üzerine konabileceğı bir yeri vardır. Böylelikle rahatlayan Ülgen, taşın üzerinde dururken, gayet geniş bir yeryüzü yaratmayı arzular. Ancak nasıl yaratacağı mevzuunda fikir sahibi değildir. Ansızın suyun içerisinde yaşayan Ak Ana (Ak Ene) suyun yüzeyine çıkarak, Ülgen'e şayet bir şeyler yaratmak istiyorsa, istediklerini sözle söylemesinin yeterli olacağını belirtir. Sözün kudretini Ülgen'e öğreten Ak Ana, yaratmak istediğinde "yaptım oldu" demesini, fakat asla "yaptım olmadı" dememesini öğütler. Ardından Ak Ana bir daha görünmemek üzere kaybolur.³⁵²

Ülgen, Ak Ana'dan öğrendikleri doğrultusunda yaratma faaliyetine başlar. Yere doğru bakarak, yeryüzü var olsun der. Bunun üzerine denizden toprak türeyip, yeryüzü meydana gelir. Ardından yukarı doğru bakarak, gökyüzü var olsun demesiyle birlikte, bütün unsurlarıyla birlikte gökyüzü meydana gelir.³⁵³ Ayrıca üç büyük balık yaratan Ülgen, balıklardan en büyüğünün üzerine Dünya'yı yerleştirir. Diğer iki balığı ise, Dünya'nın her iki yanına destek olarak yerleştirir. Ülgen, böylelikle Dünya'yı sabitlemiş olur. Dünya'nın üzerinde durduğu balığın başı kuzey yönüne bakmaktadır. Ayrıca söz konusu balığın başı, büyük bir direğe zincirlenmiş vaziyettedir. Mangdeşire'nin kontrolüne verilen bu balık, başını aşağıya doğru eğdiği takdirde, tufan gerçekleşecek ve

³⁴⁹ Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 167.

³⁵⁰ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/448.

³⁵¹ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 106.

³⁵² Bk. Gültepe, *Yeni Araştırmalar Işığında Türk Mitolojisi*, s. 70-71.

³⁵³ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, I/85.

yeryüzü sularla kaplanacaktır.³⁵⁴ Hatta bir defasında Mangdeşire'nin ihmali nedeniyle balık başını aşağı eğmiş ve bu nedenle tüm Dünya'yı saran bir tufan gerçekleşmiştir.

Ülgen, evreni yarattıktan sonra, kendi ikametgâhı olan Altın dağına çekilir. Altın dağı, yerle gök arasında, yerden bir adam boyu yüksekte duran ve zirvesi Güneş ile Ay'a dokunacak kadar yüce bir dağdır.³⁵⁵ Tanrının Dünya'yı yaratması ise, tam altı gün sürer. Çeşitli anlatılarda, tanrının birinci gün ışığı, ikinci gün gökyüzünü, üçüncü gün toprağı ve bitkileri, dördüncü gün Güneş, Ay ve diğer yıldızları, beşinci gün balıkları ve kuşları, altıncı gün hayvanları ve insanı yaratıp, yedinci gün ise, dinlendiği rivayet edilir. Tanrı, dinlenip uyandıktan sonra, etrafına bakarak, neler yarattığını dikkatle tetkik eder.³⁵⁶

Tanrı, insanoğlunun yaşadığı Dünya ile Dünya'nın Ay ve Güneş'ini kapsayan sistemin dışında, fazladan doksan dokuz dünya daha yaratmıştır. Bunların hepsine birer yer ve yine kendilerine mahsus birer cehennem de konuşturmuştur. Dünyalar arasında en büyük dünya, Han Kurbustan Tengere'dir. Bahsi geçen en büyük dünyaya ait yerin adı Altın Telegey, yine bu dünyaya ait cehennemin adı ise Mangız Toçiri Tamu'dur. Söz konusu âlemin idaresinden Mangızı Matmas Burkan adında bir ruh sorumludur.³⁵⁷ Doksan dokuz âlemin ortancası, Ezre Kurbustan Tengere'dir. Ortanca âlemin yeryüzünün adı Altın Şarka, cehenneminin adı ise Tupken Kara Tamu'dur. Bu Âlemin sorumluluğu da Belgein Keratlu Musıkay Burkan'ın üzerindedir. İnsanoğlunun yaşadığı dünya, doksan dokuz dünyanın en küçüğüdür. İçerisinde yaşanan âlemin adı Kara Tengere, cehenneminin adı ise Tepken Kara Teş'tir. Dünya'nın sevk ve idaresi Maytere tarafından yürütülmektedir.³⁵⁸ İnsanoğluna tahsis edilmiş yeryüzünün üzerinde, tam otuz üç katmandan müteşekkil gökyüzü bulunmaktadır.

Günlerden bir gün tanrı Ülgen, denizi seyrederken, üzerinde bir miktar kil bulunan toprak parçası görür ve şaşırır. Kilin ne olduğunu merak ettikten sonra, gördüğü kilin insana dönüşmesine karar verir. Bunun üzerine kil, derhâl insan şekline bürünerek, bütün insani yetilere sahip olur. Söz konusu ilk insanın adı ise, Erlik olur. Böylelikle Erlik'i yaratan tanrı, oradan uzaklaşıp gider.³⁵⁹ Tanrıyı aramaya karar veren Erlik, çok geçmeden

³⁵⁴ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 174-175.

³⁵⁵ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 123.

³⁵⁶ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, I/95.

³⁵⁷ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 175.

³⁵⁸ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/434-435.

³⁵⁹ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 110.

yollara düşer, tanrıyı arar ve bulur. Tanrı, yanına gelen Erlik'in kendi küçük kardeşi olmasını ister. Aradan geçen günler boyunca Erlik, gezip tozmaktan, eğlenmekten başka hiçbir şey yapmaz. Sonunda bir gün durup dinlenir ve kalbi hırsla dolar. Tanrıyı kıskanarak, kendisi de tanrı kadar kudretli olmayı arzular. Hatta daha da ileri giderek, tıpkı tanrı gibi, kendine çeşitli âlemler yaratma hırsına kapılır.³⁶⁰

Tanrı, Erlik'in varlığıyla Dünya'nın sevk ve idare edilemeyeceğini düşünerek, Mangdeşire'yi yaratır. Artık insanoğlunu koruma vazifesini, Erlik'ten alıp, Mangdeşire'ye vermenin vakti çoktan gelmiştir. İnsanoğlunu koruma görevini Mangdeşire'ye veren tanrı, Mangdeşire'yi yarattıktan sonra, kemikleri kamıştan, etleri ise topraktan yedi insan daha yaratır. İnsanların kulaklarına kendi nefesinden üfleyerek can, burunlarına üfleyerek de akıl bahşeder.³⁶¹

Türk mitolojisinde, tanrının Dünya'yı yaratırken balıkçıl kuşlardan yararlanması da söz konusudur.³⁶² Söz gelimi tanrı, kimi zaman sadece balıkçıl bir kuşu, kimi zaman da balıkçıl kuşla birlikte yaban ördeğini sulara dalıp, denizin dibinden toprak çıkarmakla görevlendirir. Bazen balıkçıl kuş, ilk iki denemesinde başarısız olur. Üçüncü denemesinde ise, gagasına toprak alarak suyun yüzeyine çıkmayı başarır. Toprağı alan tanrı, suların üzerinde yeryüzünü şekillendirmeye başlar.³⁶³

Balıkçıl kuşla birlikte yaban ördeğinin birlikte suya daldıkları anlatılarda ise balıkçıl kuş, yaban ördeğinden daha uzun ve işlevsel bir gagaya sahip olmasına rağmen, toprak çıkarmayı başaramaz. Bunun üzerine tanrı tarafından cezalandırılır. Oysa yaban ördeği, daha mütevazı gagasına aldırış etmeden, kendine verilen görevi başarır.³⁶⁴ Ördeğin denizden çıkardığı toprak, tanrı tarafından suların üzerine yerleştirilir. Tanrının meydana getirdiği yeryüzü, ne dalgalar ne de rüzgâr tarafından yerinden oynatılamaz. Böylelikle sağlam zemin üzerinde toprak genişler ve yükselir. Tanrının düz şekilde yarattığı yeryüzünün, şeytan tarafından hırsla çiğnenmesi sonucu engibeli hâle geldiğine dair inanışlar da mevcuttur.³⁶⁵

³⁶⁰ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/435.

³⁶¹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/436.

³⁶² Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 17.

³⁶³ Bk. Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 119.

³⁶⁴ Bk. Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, I/90-91.

³⁶⁵ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/449.

Türk mitolojisinde insanın yaratılması meselesinde de farklı anlatılara rastlamak mümkündür. Söz gelimi tanrı, etlerini topraktan, kemiklerini de taşlardan veya kamlardan istifade ederek, öncelikle erkeği yaratır. Daha sonra kadını ise, erkeğin kaburga kemiklerinden türetir.³⁶⁶ Ancak yarattığı her iki cins insan da başlangıçta cansızdır. Tanrı, insanın ihtiyaç duyacağı canı gökyüzünden temin edebileceğini düşünerek, yarattığı insanları bir köpeğe emanet edip, gökyüzüne yükselir. İnanişâ göre, bu dönemlerde köpekler tamamen tüysüzdür. Şeytan, köpeğin yanına gelerek, ona bütün vücudunu kaplayacak tüyler verme vaadiyle köpeği insanları kendine vermesi konusunda ikna eder. Köpek, hiç düşünmeden şeytanın vaadine kanar. Tanrıya ihanet etmek pahasına, arzuladığı tüylere kavuşur. Böylelikle tanrının buyruğunu hiçe sayarak, insanları kolayca şeytana teslim eder.³⁶⁷

Tanrı geri döndüğünde, köpeğin ihanetini fark ederek, derhâl onu cezalandırır. Ayrıca insanları canlanmış hâlde bulur. Zira Şeytan, insanlara arkalarından üflemek suretiyle onları canlandırmıştır. Tanrı bunun üzerine şevkle yarattığı insanlardan yüz çevirmek zorunda kalır.³⁶⁸ Diğer bir anlatıya göre şeytan, insanları canlandırmak yerine, üstlerine tükürerek, onları baştan aşağı tükürükle kaplar. Gökyüzünden can alıp, beraberinde getiren tanrı, geri döndüğünde, insanların tükürükle kaplandığını görür. Özenle yarattığı insanları temizlemeye çalışır, ancak çabaları sonuç vermez. Bu nedenle insanı ters yüz ederek, tükürüğün insan bedeninin iç kısmında kalmasını sağladıktan sonra, insanları canlandırır.³⁶⁹

Evren ve insanın yaratılışına dair olay örgüsü nasıl gelişirse gelişsin, Türk mitolojisinde monoteist anlayış hâkimdir. Kudretli tek tanrının yaratıcı faaliyetiyle şekillenen Dünya ve insanın meydana geliş süreçleri, düalist anlayışla iyilik ile kötülüğün mücadelesi sayesinde ilerler. Ayrıca varlık âleminin oluşmasında, temel elementlerden su ve toprağın aktif rol oynadığı fark edilmektedir. Başlangıç aşamasında Khaos durumundan söz edilemeyen Türk mitolojisinde yansıtılan Dünya tasarımı, yer altında bulunan karanlık diyar, onun üzerinde insanların yaşadığı yeryüzü ve yeryüzünü kaplayan gökyüzünden müteşekkil üç katmandan ibarettir.

³⁶⁶ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 120.

³⁶⁷ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 147.

³⁶⁸ Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 125.

³⁶⁹ Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/481.

Tarihsel süreç dâhilinde Dünya'nın bir balığın üzerinde duruyor olduğuna inanıldığı gibi, bir veya dört tane gök öküzün üzerinde durduğuna inanıldığı dönemler de söz konusudur.³⁷⁰ Ancak dört gök öküz, düz bir tabağı andıran Dünya'yı sırtlarında ve boynuzlarında taşımazlar. Tam aksine, Dünya'nın kenarlarına koşulmuş olarak beklerler. Aynı doğrultuda, gökyüzünün bir kubbe gibi yeryüzünü örttüğü kabul edilerek, tıpkı çadırı bir otağa benzetilmek kaydıyla, Dünya'nın öküzler tarafından çekildiğine dair inanış da mevcuttur.³⁷¹ Ayrıca daha sonraki dönemlerde, Dünya'nın bir öküzün boynuzları üzerinde durduğuna inanıldığı zamanlar da söz konusudur. Diğer bir anlatıya göre, yerin altında bulunan büyük bir okyanusun üzerinde, çok kalın bir bulut dolaşmaktadır. Bulutun üzerinde büyük bir kaya, kayanın üzerinde ise, boynuzlarında Dünya'yı taşıyan boz bir öküz bulunmaktadır.³⁷²

Türk mitoloji sistemine göre, Çin Yer veya Hakiki Yer olarak adlandırılan yeryüzü, ikinci devrini yaşamaktadır.³⁷³ Zira yayık veya tufan hadisesiyle Dünya, başlangıç aşamasındaki gibi, tekrar sularla kaplanmış ve yaşam âdeta sıfır noktasına inip, tekrar canlanmaya başlamıştır. Yaşanacak tufan, gök tüylü ve demir boynuzlu bir teke tarafından insanlığa duyurulur. Gök teke, yedi gün boyunca yeryüzünde dolaşır ve insanlara tufanı haykırır. Çok geçmeden yedi gün boyunca sürecektir şiddetli depremler yaşanmaya başlar. Dağlar ateş püskürmekle kalmaz, yaşanan yağmur ve kar fırtınaları sonucu tufan meydana gelir.³⁷⁴ Tufan kopmadan önce, başlarına gelecekleri tahmin eden yedi aziz kardeş, ilkel bir gemi yapmak suretiyle tufanı beklerler. Yedi kardeş, tufan başladığında, yanlarına her canlıdan birer çift alarak gemiye binerler. Bu kardeşlerden en büyüğü Erlik, bir diğeri ise Ülgen adıyla anılmaktadır.

Yeryüzünden sular çekildikten sonra, yedi kardeşin bindiği gemi Yal Mönkü veya Iyık dağında karaya oturur. Ülgen, yeryüzünün yaşanabilir olup olmadığını sınamaya karar verir.³⁷⁵ Önce gemiden bir horozu yeryüzüne salıverir. Ancak aradan zaman geçmesine rağmen horoz gemiye geri dönmez. Daha sonra gemiden bir kazı serbest bırakır. Tıpkı horoz gibi, kaz da gemiye geri dönmez. Ülgen, son olarak bir kuzgunu

³⁷⁰ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 112.

³⁷¹ Bk. Gültepe, *Yeni Araştırmalar Işığında Türk Mitolojisi*, s. 419-420.

³⁷² Bk. Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 115.

³⁷³ Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 184.

³⁷⁴ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, s. 150.

³⁷⁵ Bk. Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 140-141.

salıverir. Kuzgun da yiyecek bir leş bulup geri dönmeyince, yedi kardeş gemiden inmeye karar verirler. Ülgen, aslında Nomçı, diğer bir ifadeyle kitap ehli olduğundan, Nom'a yani kutsal kitaba bakarak, yeni insanlar yaratmaya girişir. Altın fincanın içine gök çiçek koyar. Ancak kardeşi Erlik, gök çiçeğin bir parçasını çalarak, kendine bir insan yaratır. Bunun üzerine kardeşiyle tartışan Ülgen, Erlik'in yarattığı kavmin kara kavim olarak garba, kendi yarattığı kavmin ise ak kavim olarak şarka gitmesini ister.³⁷⁶

Tufan hadisesi bir başka söylencede ise, yeryüzünün hükümdarı Tengiz Han'ın hükümdarlığı zamanında vuku bulur. Tengiz Han'ın halkı arasında Nama adlı meşhur bir adam ve Soozunul, Saruul ve Balıksa adlı üç oğlu vardır. Tanrı Ülgen, Nama'ya tufan yaşanacağını söyler. Ayrıca tufandan kurtulabilmesi için, bir gemi yapmasını da tembihler. Nama ve oğulları yüksek bir tepenin üzerinde söz konusu gemiyi inşa etmeye başlarlar. Ülgen'in öğrettiği şekilde yapılan gemi tamamlandığında tufan başlar. Yer altından sular püskürürken, şiddetli yağmurlar da yaşanır.³⁷⁷

Nama, kendi ailesinin yanı sıra, bir grup insan ve hayvan çiftini gemiye bindirerek, suların üzerinde süzölmeye başlar.³⁷⁸ Tufan sona erip, sular çekildikten sonra gemi, Çomgoday veya Tuluttu dağının üzerine oturur. Yine yeryüzünü kontrol etmek maksadıyla gemiden sırasıyla kuzgun, karga, saksağan ve güvercin salıverilir. Güvercin bir dalla gemiye geri dönünce, gemidekiler de yeryüzüne inerler. Nama, bu tarihten itibaren Yayık Han adıyla anılmaya başlayıp, insanlığın büyük hakani hâline gelir.

Türk mitolojisinde hayatın topyekûn son bulacağı bir kıyamet senaryosu da söz konusudur.³⁷⁹ Eskatolojik bir varlık olarak kıyamet, Türk mitolojik sisteminde Kalgançı Çak adıyla anılır. Kalgançı Çak zamanı geldiğinde, kara yer ateşle kaplanır. Tanrı âdeta kulaklarını tıkar, dünya tahrip olmaya başlar. Tepeler çalkalanır, yer uğuldar, çukurlar yıkılır. Dayanılmayacak kadar şiddetli gök gürültüleri meydana gelir. Gökyüzünün kenarı yırtılır, denizler çalkalanır, yeryüzü alt üst olur. Şiddetli şekilde çalkalanan deniz yarılr, dibi görünür hâle gelir.³⁸⁰

³⁷⁶ Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 184-186.

³⁷⁷ Bk. Sakaoğlu-Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, s. 187.

³⁷⁸ Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 863.

³⁷⁹ Bk. Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev. Aykut Kazancıgil), İşaret Yayınları, İstanbul 1994, s. 89-90.

³⁸⁰ Bk. Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, I/132-137.

Denizin dibinden dokuz taş çıkıp, her biri dokuz yerinden yarılr. Her taştan dokuz çemberli, dokuz sandık çıkar. Her sandığın içinden de demirden atlara sahip dokuz kişi belirir. Bu kişilerin bindikleri demir atların ön ayakları keskin kılıçtan, kuyrukları ise keskin kamadandır. Önlerine çıkan her ne varsa onları âdeta biçerek ilerlerler. Gökyüzündeki Güneş ve Ay, ışıklarını kaybeder. Analar, eşlerinden ve evlatlarından uzaklaşırlar. Topraktan son derece zehirli bitkiler türer. Yer altı dünyasının hükümdarı Erlik'in kahramanları Karaş ile Kerey yeryüzüne çıkarlar. Tanrı Ülgen'in yardımcıları Mangdeşire ve Maytere ise yeryüzüne inip, onlarla mücadele ederler. Maytere yaralanır ve kanları yere akmaya başlar. Maytere'nin kanı kızgın ateş hâline gelip, yeryüzünü kaplar ve böylelikle kıyamet gerçekleşir.³⁸¹

Türk mitolojisinde ölümden sonra hayatın devamı için gerekli olan öte dünya algısı da gelişmiştir. Zira bedenden ayrılan ruh, hayattayken yaptıklarına göre, ceza veya mükâfata tabi tutulmalıdır. Elbette ruhun elde edeceği mükâfat cennet, maruz kalacağı ceza ise cehennemdir. Türk mitolojisinde Uçmag adıyla anılan cennet; yeşilliklerle örtülü, sayısız nimetlerle dolu, gökyüzünün üçüncü katında yer aldığına inanılan bir mekândır.³⁸² Ayrıca cennetin içerisinde akmakta olan bir de Ak Göl mevcuttur.

Su yerine sütle dolu bir göl olarak tasvir edilen Ak Göl'den alınan damlalar, dünyaya inmeye veya doğmaya hazırlanan insanların hayatlarını barındırdığına inanılır.³⁸³ Elbette hayatını iyiliklerle geçiren insanlar cennete girmeye hak kazanırlar. Tamag, Tamug veya Tamu adlarıyla anılan cehennem ise, yerin derinliklerinde bulunan, genellikle Erlik'in hükmettiği düşünülen, gayet karanlık bir ıstırap mekânıdır. Hayatlarını kötülükle geçirmiş insanların ruhları, cehenneme gönderilirler. Orada Kazırgan adı verilen kaynar katran kazanlarına atılarak cezalandırılırlar.³⁸⁴

³⁸¹ Bk. Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 150.

³⁸² Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, s. 1167.

³⁸³ Bk. Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 100-101.

³⁸⁴ Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 104.

1.2. DİNLERDE VARLIĞA GELİŞ VE YOK OLUŞ SÜREÇLERİ

1.2.1. Beşerî Dinler

1.2.1.1. Hinduizm

Hindistanlıların kendilerine mahsus inanç sistemlerini “Sanatana Dharma”, diğer bir ifadeyle ezeli ve ebedî din/şariat olarak nitelendirmelerine rağmen³⁸⁵, bilhassa 18. yüzyıl itibarıyla dikkatlerini Hindistan kökenli dinlere yönelten Batılı araştırmacılar tarafından Hinduizm terimi geliştirilir. Batılı araştırmacılar, tarihsel süreç içerisinde 18. yüzyıldan asırlar evvel, Hindistan’ın bütün nüfusunu ifade etmek üzere geliştirilmiş Hindu tabirinden yola çıkmak suretiyle, Hinduizm terimini ileri sürerler.³⁸⁶ Ancak Hindu ifadesindeki kuşatıcı tavır, zamanla Hinduizm ifadesine de sirayet eder. Böylelikle bir adlandırma olarak Hinduizm, gitgide Hindistan menşeli bütün dinleri tanımlayan ve bünyesinde toplayan bir terim hâline gelir.

Hinduizm ifadesi, kuşatıcı anlamıyla ele alındığında, Hindistan kökenli Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi farklı dinî doktrinler üzerinde yükselen bütün dinleri kendi çatısı altında toplamaktadır. Oysa Hinduizm, asıl itibarıyla Vedalar olarak bilinen kutsal metinlere saygı duyan veya iman edenlerle sınırlı bir inanç sistemidir.³⁸⁷ Zira Hindistan’da gözlemlenen dinlerin temel inanç unsurları, dinî kaideleri ve gelişim süreçleri göz önünde bulundurularak bir tasnife girişildiğinde, bahsi geçen dinlerin farklı ilkelerle şekillendikleri, hatta bazılarının birbirlerine tepki olarak doğdukları fark edilmektedir. Bu bakımdan Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi Hint dinleri, Hinduizm’den farklı ve müstakil birer din olarak değerlendirilmelidir.

Hinduizm, ilk planda Veda metinlerinden doğmasına rağmen, tarih boyunca kutsal kişilerin, filozofların ve yasa yapıcılarının dinsel ve ahlaksal öğretileriyle değişip, gelişmeye devam eder. Dolayısıyla sürekli yeni hakikatleri ve yaşanan deneyimleri bünyesine katarak canlılığını sürdüren Hinduizm, tarihin hiçbir safhasında donuklaşmış inanç unsurları hâline bürünmemesi nedeniyle, durmaksızın büyümüş bir organizma

³⁸⁵ Kim Knott, *Hinduizm’in ABC’si*, (Çev. Medet Yolal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 21.

³⁸⁶ Knott, *Hinduizm’in ABC’si*, s. 157.

³⁸⁷ Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 118-119.

gibidir.³⁸⁸ Tahminen M. Ö. 2000-1500 yılları arasında ortaya çıktığı düşünülen Veda metinleri aracılığıyla tarihsel seyri başlayan Hinduizm'in gelişmesinde etkin rol oynayan diğer kutsal metinler ise, Vedaların yorumlanması veya tefsir edilmesiyle meydana getirilen Brahmanalar ve Upanişadlardır.

Hinduizm'i şekillendiren kutsal metinlerdeki tanrı anlayışları incelendiğinde, Vedalar aracılığıyla politeist anlayış yansıtılırken, Brahmanaların gündeme gelmesiyle birlikte, monoteizme yaklaşıldığı ve Upanişadların ortaya çıkmasıyla ise, panteizme varan tevhit inancının geliştiği fark edilmektedir.³⁸⁹ Zira Veda metinlerinde aktif rol oynayan İndra, Varuna, Mitra ve Agni gibi farklı tanrılardan müteşekkil tanrılar sisteminin yerini, Brahmanalarda tek tanrının üç farklı veçhesini ifade eden Brahma, Vişnu ve Şiva'dan ibaret tanrı sistemi alır. Upanişadlarda ise, evrene içkin yapıdaki, kudretli tek tanrı olarak Atman ön plana çıkar.³⁹⁰

Hinduizm'in karma adı verilen temel öğretisi olarak tenasüh anlayışı da, yine Vedalara kadar uzanmaktadır. Ölümden sonra kişinin tekrar doğması prensibine dayalı doğuş çarkının nasıl işleyeceği mevzuu, toplumsal katmanları ifade eden kast sistemiyle çözüme ulaştırılır. Zira tekrar bedenlenecek olan kişinin hayatı boyunca gerçekleştirdiği faaliyetlere göre yeniden doğarak mensubu olacağı toplumsal sınıf, kast sistemine göre belirlenmektedir. Aynı doğrultuda, kişinin doğuş çarkından kurtulup, gerçek saadete ulaşabilmesi için, kast sistemiyle belirlenmiş basamakların tamamını birer birer yükselerek geçmesi zaruridir.

Doğuş çarkındaki işleyişi belirleyen kast sisteminin temelleri Vedalarda atılır. Rig Veda'nın son kitabında yer alan ve Puruṣasukta adı verilen ilahilerde, toplumun ayrıldığı dört farklı sınıfın, primitif varlık olarak yansıtılan Puruṣa'nın bedeniyle ilişkilendirilmesi söz konusudur.³⁹¹ İlk kurban olarak kabul edilen Puruṣa'nın kesilen uzuvlarından evrenin çeşitli bölümlerinin meydana geldiğine inanıldığı gibi, yine Puruṣa'nın parçalanan bedeninin baştan aşağıya doğru çeşitli kısımlarından dört toplumsal sınıfın türediğine de inanılır.

³⁸⁸ Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, (Çev. Aslı Özer), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2003, s. 17-18.

³⁸⁹ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 11-12.

³⁹⁰ Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 129.

³⁹¹ Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, s. 67.

İnanişa göre, Pruşa'nın ağzından Brahmanlar (rahipler), kollarından Kritalar (savaşçılar), bacaklarından Vaisyalar (esnaf ve çiftçiler) ve ayaklarından da Sudralar (işçi ve köleler) sınıfı zuhur eder.³⁹² Veda metinleri aracılığıyla temelleri atılan kast sistemi, Brahmanalar aracılığıyla sarsılmaz bir sistem hâline gelmekle kalmaz, Upanişadların tamamlanmasıyla birlikte, karma doktrinine bağlı tenasüh inancıyla birleşerek, doğuş çarkının nasıl işleyeceği konusunu açıklığa kavuşturur.³⁹³

Tarihsel süreç bakımından, Vedalar ile Upanişadlar arasında âdeta bir köprü vazifesi gören Brahmanalarda, kişinin reenkarnasyona dayalı ferdi döngüsünün ötesinde, topyekûn evrenin tabi olduğu bir döngü de göze çarpmaktadır. Brahmanalar aracılığıyla gündeme gelen Trimurti, diğer bir ifadeyle üç kutsal suret anlayışı doğrultusunda, tek tanrının yaratma, koruma ve tahrip etme kudretlerini temsil eden üç farklı sureti nedeniyle, dünyanın yaratılıp, belli bir müddet mevcudiyetini devam esürdüreceği ve sonunda tahribe uğrayacağı inancı gündeme gelir.³⁹⁴ Elbette dünya tahribe uğradıktan sonra, aynı adımların takip edileceği yeni bir süreç başlayacaktır. Evrenin tabi olduğu döngünün ilk aşamasında, bir başka ifadeyle yaratılış esnasında tanrı, Brahma hüviyetindedir. Tanrı, Brahma olarak evreni meydana getiren yaratıcı gücü temsil eder.³⁹⁵

Tanrı, yaratma faaliyetinin ardından, evrenin koruyucu gücünü ifade eden Vişnu kimliğine bürünerek, sadece evrenin sevk ve idaresini üstlenmekle kalmaz, insanlar arasındaki sosyal düzeni de Dharma adıyla anılan yasa ile muhafaza eder.³⁹⁶ Üç büyük adımıyla yeryüzü, gökyüzü ve cenneti kuşattığına inanılan Vişnu, insanlar arasındaki düzenin bozulduğu durumlarda, çeşitli bedenlere bürünerek, gökyüzünden yeryüzüne intikal eder.³⁹⁷ Tanrı Vişnu'nun bedenlenerek yeryüzüne gelmesine ise, avatar adı verilmektedir. Vişnu'nun tarihsel süreç içerisinde on defa insanlığa yardım etmek üzere yeryüzüne indiği düşünüldüğünden, tarih boyunca on ayrı avatarın vücut bulduğu ileri sürülmektedir.³⁹⁸

Dünya'nın tahribe uğrama zamanı geldiğinde ise, Şiva hüviyetine bürünen tanrı, alnında bulunan üçüncü gözü ve yıkıcı nitelikteki dansı vasıtasıyla evrenin yeniden

³⁹² Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 122.

³⁹³ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 142.

³⁹⁴ *Bhagavadgîtâ*, (Çev. Korhan Kaya), Dost Kitabevi, Ankara 2001, s. 17.

³⁹⁵ D. S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 51.

³⁹⁶ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2005, s. 162.

³⁹⁷ Bk. Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 133-135.

³⁹⁸ Bk. Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, s. 84-85.

doğuşuna zemin hazırlayacak tahribatı gerçekleştirir.³⁹⁹ Tanrı Şiva'nın zaman unsuruyla özdeşleştirilmesi de söz konusudur. Çünkü zamanın canlı veya cansız bütün varlıklar üzerindeki tahribat etkisi kaçınılmazdır. Elbette dünyanın sonsuz kere tekrar edecek olan varlığa geliş, yıkılış ve yeniden doğuş döngüsünü ifade eden devirler tesadüfen meydana gelmez. Aksine, bahsi geçen döngünün kendine mahsus bir takvim sistemi dâhilinde gerçekleştiğine inanılır.⁴⁰⁰

Dünya'nın devirlerini ifade eden döngüsel takvimde, öncelikle 1 tanrı yılının 360 insan yılına karşılık geldiği kabul edilir. Ayrıca Dünya'nın sürekli olarak her biri insan yılına göre 4.320.000 yıl süren bir Maha Yuga'dan (Büyük Çağ) diğerine devindiği düşünülür. Her Maha Yuga ise, kendi içerisinde her biri kendinden bir önceki Yuga'dan (Çağ) 1200 yıl daha kısa süren, bir değer ifadeyle ilk Yuga'nın çeyreği kadar kısalarak azalan 4 Yuga'dan meydana gelir. Dolayısıyla her bir Maha Yuga'yı şekillendiren Yugalar, tanrı yılına göre sırasıyla 4.800 yıl süren Krita Yuga, 3.600 yıl süren Treta Yuga, 2.400 yıl süren Dvapara Yuga ve son olarak 1.200 yıl süren Kali Yuga'dan ibarettir. Böylelikle tanrı yılı olarak bir Maha Yuga toplamda 12.000 yıla karşılık gelir. Söz konusu toplam, insan yılına çevrildiğinde ise, $12.000 \times 360 = 4.320.000$ yıllık süreyi ifade eder.⁴⁰¹

Tanrı Brahma'nın Dünya'yı bir gündüz ve bir gecelik zaman diliminde yarattığına inanılır. Ancak Brahma'nın yaratma faaliyeti esnasında geçen bir günlük zaman dilimi de insan zamanından farklı ve çok daha uzun bir zamanı gündeme getirir. Zira Brahma'nın bir gecesi, 1000 Maha Yuga'ya karşılık gelen 4.320.000.000 yıllık süredir. Aynı doğrultuda bir gündüzü ise, yine 1000 Maha Yuga'ya denk geldiğinden, 4.320.000.000 yıllık süreyi ifade eder.⁴⁰² Dolayısıyla Brahma'nın bir günü insan yılına göre, Kalpa adı verilen 8.640.000.000 yıllık süreci kapsar.⁴⁰³ Brahma'nın dünyayı yarattığı süre ve insanlığın içerisinde bulunduğu veya devam etmekte olan Maha Yuga'nın toplamı dikkate alındığında ise, Big Bang teorisiyle ortaya konan ve Dünya'nın serüvenini ifade eden sürece yakın bir tarihlendirmeye karşılaşılmaktadır.

Brahma'nın yaratma faaliyetinden sonra başlayan Maha Yuga'nın ilk periyodunu teşkil eden Krita Yuga döneminde, ideal nizamı ifade eden Dharma, âdeta dört ayağı

³⁹⁹ Bk. Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 23-24.

⁴⁰⁰ Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 78-79.

⁴⁰¹ Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 179-180.

⁴⁰² Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 48.

⁴⁰³ Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 59.

üzerinde düzenli ve son derece sağlam şekilde durur.⁴⁰⁴ Söz konusu altın çağda insanların barınma ihtiyaçları söz konusu değildir. Kendiliğinden nimet veren bitkiler nedeniyle insanlar, erzak temini için çalışmak zorunda değildirler. Ayrıca bu dönemde bencillik ve çekişme mevcut olmadığından, toplumsal düzen ideal boyuttadır. Bu bakımdan insanlık, kendini sadece en yüksek erdem olan düşünmeye vakfederek, Dharma'ya uygun hâlde mevcudiyetini devam ettirir.

Maha Yuga'nın ikinci periyodunu Treta Yuga dönemi teşkil eder. Kelime manası bakımından “üç” anlamına gelen Treta ifadesinden de anlaşılacağı gibi, bu dönem gerek zaman bakımından, gerekse insanlık erdemleri bakımından dörtte bir oranında azalmanın yaşandığı bir dönemdir. Zira Treta Yuga, kendinden önceki Krita Yuga'nın çeyreği kadar daha kısa sürer. Aynı doğrultuda, insanlar arasındaki nizamaya yön veren Dharma da âdeta üç ayağı üzerinde durur gibidir.⁴⁰⁵ Diğer bir ifadeyle erdem ve tinsel mükemmellik halen devam etmesine rağmen, dörtte bir oranında azalmış vaziyettedir. Artık insanlar arasında hırs ve çekişme gibi menfi duygular boy göstermeye başlar.

İnsanlık için kendiliğinden nimet veren ağaçlar, açgözlü kişiler tarafından özel mülkiyet olarak sahiplenilmeye başlayınca yok olurlar. Ancak insanlık kaderine terk edilmiş değildir. Çünkü bolluk ve bereket getirecek yağmurlar nehirleri kabartır ve suyla toprağın karışmasından yeni nesil meyve veren ağaçlar hâsıl olur. Fakat insanlar, yiyeceklerini temin edebilmek için bolca çalışmak zorunda kalırlar. Bütün bu yaşananlar sonunda, güçlünün zayıfı ezdiği ve daha fazla refaha kavuştuğu bir düzen ortaya çıkar. Böylelikle gitgide insanlar arasındaki ekonomik makasın açılması söz konusu olur.⁴⁰⁶

Maha Yuga'nın üçüncü periyodunda Dvapara Yuga dönemi başlar. Dvapara ifadesi de azalmayı vurgulayacak şekilde “iki” anlamına gelmektedir. Zira bahsi geçen dönemin zamansal uzunluğu Krita Yuga'nın yarısı kadardır. Aynı doğrultuda Dharma da sadece iyilik ve kötülüğü temsil eden iki ayağı üzerinde yalpalamak zorundadır.⁴⁰⁷ Dvapara Yuga'da hastalık, dert, çile ve ölüm insan hayatının zorunlu bir parçası hâline gelir.

⁴⁰⁴ Bıçak, *Evren Tasavvuru*, s. 189-190.

⁴⁰⁵ Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014, s. 21.

⁴⁰⁶ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 511.

⁴⁰⁷ Bıçak, *Evren Tasavvuru*, s. 190.

İnsanlar daha açgözlü ve hırslı olduklarından, Dünya'nın hemen her yerinde vahşet derecesine ulaşan savaflara rastlanır. Ahlaki gerileme süreci iyiden iyiye hızlanır.⁴⁰⁸

Her Maha Yuga'nın son periyodunu ise Kali Yuga, diğer bir deyişle kavga ve savaş çağı teşkil eder. Âdeta karanlık bir çağı ifade eden bu dönemde Dharma, sadece tek ayağı üzerinde sürüklenircesine varlığını devam ettirir. Ancak insanlar arasında erdemli davranışlara rastlayabilmek pek de mümkün değildir. Kali Yuga, zaman bakımından da Krita Yuga'nın çeyreği kadar sürecek bir dönemdir.⁴⁰⁹ İnsanların erdem ve şeref dereceleri sadece sahip oldukları mal ve mülk oranlarına göre belirlenir. Sadece yoksullar dürüst davranışlara devam ederler. Ahlaki sapkınlıklar ise, hat safhaya varır.⁴¹⁰

Kali Yuga, Dünya'nın sonunu hazırlayan dönem olarak ön plana çıkar. Zira Dünya'yı yaratırken Brahma kimliğine bürünmüş olan Tanrı, Maha Yuga'nın son periyoduna kadarki süreçte Vişnu kimliğini sürdürdükten sonra, yozlaşmanın zirveye ulaştığı Kali Yuga'nın sonlarına doğru Şiva hâline bürünür. Çünkü Maha Yuga, diğer bir ifadeyle Büyük Çağ hem zaman, hem de ahlak bakımından sona ermek, Dünya ise yeniden doğabilmek için tahribe uğramak zorundadır.

Kali Yuga periyodunun sonunda Şiva, 1000 Maha Yuga'ya karşılık gelen bir gece boyunca, yozlaşan hayatı sona erdirmek üzere Dünya'yı tahribe uğratmaya başlar. Öncelikle Güneş ışınlarına nüfuz edip, ısıyı son derece artırarak, Dünya yüzeyindeki bütün suları buharlaştırır. Böylelikle yeryüzü, gökyüzü ve cennetten müteşekkil üç katmanlı Dünya, bomboş bir çöl hâline gelir. Yeryüzündeki canlılığın son bulmasının ardından, korkunç fırtınalar meydana getirecek olan Şiva, fırtınalardan sonra, güneşi gizleyerek Dünya'nın karanlığa boğulmasına sebep olur.⁴¹¹ Âdeta bir kıyamet senaryosunu kararlı şekilde sahneleyen Şiva'nın son olarak, bütün Dünya'yı kaplayacak bir tufan gerçekleştireceğine inanılır. Yıkıcı sellerin de tesiriyle hiçbir yaşam formu kalmayan Dünya'da sadece tanrı Şiva varlığını devam ettirebilecektir.

Büyük tufan sona erip, tüm Dünya'yı kaplayan sular durulduğunda son derece büyük bir altın yumurta ortaya çıkarak, suların üstünde süzölmeye başlar. Söz konusu altın yumurta, tufan öncesi Dünya'da bulunan bütün hayat formlarının tohumlarını içinde

⁴⁰⁸ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 52.

⁴⁰⁹ Bıçak, *Evren Tasavvuru*, s. 190-191.

⁴¹⁰ Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 22.

⁴¹¹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 512-513.

saklayan bir yumurtadır. Altın yumurta ortaya çıktıktan sonra, Vişnu suların kuruyup çekilmesini sağlayacak sıcak rüzgârlar estirmeye başlar ve ardından derin bir uykuya dalar. Dünya'nın tahribinin gerçekleştiği 1000 Maha Yuga gecesi sona erdiğinde, Vişnu uyanacak, göbeğinden çıkan muhteşem lotus çiçeğinden tanrı Brahma türeyecektir.⁴¹² Böylelikle Brahma olarak tanrı, 1000 Maha Yuga gündüzü kadar sürecek zaman diliminde Dünya'yı yeniden yaşamla buluşturacaktır.

Yeryüzü, gökyüzü ve cennetten müteşekkil üç Dünya'nın temelini teşkil eden lotus çiçeği üzerinde bir müddet dinlenecek olan Brahma, çok geçmeden yeniden doğuş çarkını harekete geçirmek üzere, altın yumurtayı kırarak açar. Yaratıcı kimliğiyle Brahma, altın yumurtanın içindeki tohum ve nüvelerden yaralanarak, öncelikle ateş, su, hava, rüzgâr ve toprak gibi tabiat unsurlarını meydana getirir. Daha sonra dağ, vadi ve nehir gibi yeryüzü şekillerinin yanı sıra bitki örtüsünü şekillendirip, evreni örgütlemek amacıyla zamanı yaratır.⁴¹³ Dünya'yı yeniden yaşanabilir bir hâle getirdikten sonra, iyi ve kötü ruhlar gibi soyut unsurları, insanları ve hayvanları yaratmakla meşgul olur. Böylelikle aynı tanrının üç farklı fonksiyonu aracılığıyla, Dünya'nın sonsuz kere tekrar edeceği döngü, sadece bir kez tamamlanır.

Hinduizm'in gelişmesinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden Upanişadlara gelindiğinde ise, evrene içkin karakterdeki tek tanrı Atman ön plana çıkar. Zira evrende canlı ve cansız bütün varlıkların kaynağı olarak kabul edilen Atman, Hinduizm'in tarihsel süreci boyunca boy göstermiş İndra, Brahma, Vişnu, Şiva ve diğer bütün tanrıların aslı konumundadır.⁴¹⁴ Atman, olmuş ve olacak her şeydir. Hiçbir zaman değişmeyen en yüce varlık, diğer bir ifadeyle tek hakikattir. Bütün duygu ve düşüncelerin ötesinde mevcudiyet gösteren Atman'ın başlangıcı ve sonu bulunmadığından ölümsüz niteliktedir. Ezeli ve ebedî mutlulukla, evrende var olan her şeyin içerisine yayılmış vaziyettedir.⁴¹⁵

Atman, hareketsiz olmasına rağmen, varlığı hareket ettirir, yerinde durduğu hâlde çok uzaklara gidebilir. Diğer bir ifadeyle hareketin içerisinde dahi, ebediyen hareketsizdir. Aynı doğrultuda şeklin içerisinde şekilsiz, sesin içerisinde sessiz, tadın içerisinde tatsız, kokunun içerisinde kokusuz olduğundan zihin aracılığıyla tasavvur

⁴¹² Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s. 48-49.

⁴¹³ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 513-514.

⁴¹⁴ *Upanişadlar*, (Der. Mehmet Ali Işım), Dergâh Yayınları, İstanbul 1976, s. 168.

⁴¹⁵ *Upanişadlar*, s. 27.

edilemeyecek niteliktedir.⁴¹⁶ Evrenin her noktasında bulunan Atman, kendisine hiçbir kötülüğün ulaşmadığı, etsiz, kemiksiz, bedensiz, saf, nurlu, kusur ve noksanlardan arınmış tek varlıktır. Gerçek manada duyan, gören, düşünen ve bilen sadece Atman'dır.⁴¹⁷

Varlığın derinliğindeki bütünlüğü ifade etmesine rağmen çokluğu meydana getiren Atman, bütün unsurlarıyla evreni sevk ve idare eden asıl prensiptir.⁴¹⁸ Söz gelimi gök cisimlerinin hareketleri, gece ve gündüzün oluşması, diğer tüm tabiat kuvvetlerinin işleyişleri ancak Atman sayesinde. Zira gökyüzü Atman'ın başı, Güneş ve Ay gözleri, dört yön kulakları, kutsal metinler sesi, hava soluğu, yeryüzü ayakları, evren ise kalbidir.⁴¹⁹ Dolayısıyla dış dünyada gözlemlenebilen çokluğu meydana getiren her varlık, aslında tanrı Atman'ın farklı bir tezahüründen ibarettir.

*“Atman, bütün varlıkların hükümdarıdır. Bütün varlıkların Tanrı'sıdır. Bir tekerleğin çubukları nasıl tek bir poyrada toplanır birbirlerine bağlanırlarsa; aynı şekilde bütün insanlar, bütün şeyler, bütün Tanrılar, bütün canlar, bütün yaratıklar ve bütün dünyalar da Atman'da birleşirler, bir araya toplanırlar.”*⁴²⁰

Sembolü OM hecesi olan Atman'ın, diğer bir ifadeyle evrensel “Ben”in yaratılıştan önce, tezahür etmemiş hâlde mevcut olduğu kabul edilir. Öncelikle görünmezden görüneni, yani kendisinden yine kendisini yaratır. Bu sebeple ona mevcudiyeti kendinden kaynaklanan adı verilir.⁴²¹ Dolayısıyla yaradılıştan önce, sadece “Ben” vardır. Evrensel “Ben”, daha sonra çeşitli dünyalar yaratmayı tasarlar. Böylece sırasıyla en yüksek dünyayı (Ambhas), gökyüzünü (Marichi), yeryüzünü (Mara) ve yeraltı dünyasını (Apa) yaratır.⁴²² Tanrı, bahsi geçen dünyaları yaratma arzusu doğrultusunda, öncelikle kendi varlığından evrenin maddi sebebini, enerjiden zihni, zihinden latif elementleri, latif elementlerden çeşitli dünyaları ve bu dünyalarda yaşayan varlıkların hareketlerini, söz konusu hareketlerden de evrende işleyen sebep ve sonuç zincirini yaratır.⁴²³ Elbette sebep

⁴¹⁶ Upanișadlar, s. 25.

⁴¹⁷ Upanișadlar, s. 38.

⁴¹⁸ Upanișadlar, s. 31-32.

⁴¹⁹ Upanișadlar, s. 66.

⁴²⁰ Upanișadlar, s. 140.

⁴²¹ Upanișadlar, s. 85.

⁴²² Upanișadlar, s. 91.

⁴²³ Upanișadlar, s. 64.

ve sonuç zincirini yaratması, beraberinde mükâfat ve ceza mevzuunun da gündeme gelmesine yol açar.

Genel anlamda yaratılış açısından, çokluğu meydana getirmeye karar veren Atman, kendi bünyesinden birçok şekiller yaratır. Yarattığı bütün şekillerin veya varlıkların içlerine dâhil olarak, çeşitli biçimlere bürünür. Her varlığın özünde bulunan Atman nedeniyle, yaratılmış her varlık birer hakikattir. Daha özel anlamda, Dünya'nın yaratılma bahsinde ise süreç, Atman'dan eterin zuhur etmesiyle başlar. Daha sonra sırasıyla; eterden hava, havadan ateş, ateşten su, sudan toprak, topraktan çok çeşitli bitkiler, bitkilerden besinler, besinlerden insan bedeni meydana gelir.⁴²⁴ Besin özlerinden müteşekkil insan bedeni gerçek Ben'in veya Atman'ın fiziki kılıfı hüviyetindedir.

“Başlangıçta, sadece ikincisi olmayan tek Varlık (Tanrı) vardı. Bazı kimseler ‘başlangıçta hiçbir şeyin olmadığını ve evrenin bu hiçlikten doğduğunu söylerler’ Fakat böyle bir şey nasıl olabilir? Var olmayan şeyden var olan nasıl meydana gelebilir? Evet, oğlum, başlangıçta sadece ikincisi olmayan tek Varlık vardı. Bu tek Varlık, kendi kendine düşündü: ‘Çoğalayım, gelişeyim.’ Böylece kendisinden evreni yarattı ve her varlığın içine girerek gizlendi. Her şeyin Atman’ı oldu. Her şeyin özü oldu.”⁴²⁵

Upanişadlara göre, fiziksel beden ile kalbin derinliklerinde yer alıp bütün vücuda nüfuz etmiş Atman'dan müteşekkil düalist yapıdaki insan, hem dış dünyaya hem de Atman'a yönelik bir varlıktır. Diğer bir ifadeyle mutlak varlık, insanı yaratırken duyu organlarını dışa dönük veya dış dünyayı kavrayacak şekilde yaratmıştır. Bu bakımdan insan, kendi iç âlemine değil, çevresine doğru yönelir.⁴²⁶ Oysa insanın en temel görevi, kendi iç dünyasına dönerek, evrensel Ben ile özdeş kişisel Ben'inin farkına varmasıdır. Zira gerek dış dünyayı, gerekse manevi âlemini keşfetmek üzere yola çıkan her insanın bilgi edinme araçları olarak duyuları, bedene gizlenmiş Atman sayesinde işlemektedir. Dolayısıyla Kişi, aslında Atman sayesinde görebilir, işitebilir, tadabilir, koklayabilir ve hissedebilir.⁴²⁷

⁴²⁴ Upanişadlar, s. 83.

⁴²⁵ Upanişadlar, s. 105.

⁴²⁶ Upanişadlar, s. 28.

⁴²⁷ Upanişadlar, s. 44.

Bilgiyi insanın asıl amacı olarak değerlendiren Upaniṣadlar açısından, bilgelik ve cehalet, insanı farklı sonuçlara götüren karşıt iki süreçtir. Bu bakımdan bilge kişinin duyuları zihnine, zihni aklına, akli benliğine, benliği de gerçek Ben'ine, yani Atman'a itaat etmelidir.⁴²⁸ Aksi takdirde insan cehalet bataklığına saplanıp kalacak, asla hakikati bulamayacaktır. Duyularını dış dünyaya yönelterek, yalnızca dünyevi menfaat ve zevkleri doğrultusunda hareket eden insan, sadece içerisinde yaşadığı dünyayı gerçek kabul etmek suretiyle, bu âlemin dışındaki hakikat âleminin varlığını kavrayamaz.⁴²⁹ Böylelikle ölümsüzlüğün sırrına da vâkıf olamaz. Çünkü ölümsüzlüğün sırrı, kalbin arınması ve derin düşünceyle elde edilebilir.⁴³⁰ Daha açık bir ifadeyle insan, kendi manevi yönünü ifade eden gerçek Ben'i ile evrensel Ben'in aynı varlık olduğunu idrak etmediği müddetçe, ölümsüzlüğe kavuşamaz.

İnsan, kendi bedeninin derinliklerine gizlenmiş olan Tanrı'yı, diğer bir ifadeyle gerçek Ben'i ikiliğin söz konusu olmadığı saf şuurluluk hâliyle idrak edebilir.⁴³¹ Bu bakımdan kişi, kötülüklerden arınmadıkça, zihnini huzura kavuşturmadıkça ve düşüncenin derinliklerine daldıkça, onu bulamaz.⁴³² Sadece eğitim yoluyla Atman'ı bilmesi mümkün olmayan insanın derin düşünceye dayalı ferdi çabaları, Atman'a uzanan yolda kendine rehber olabilir. Dolayısıyla bilgi ve bilginin hayata tatbiki noktasında, kişinin hem tabiat bilgisine, hem de tabiatüstü bilgiye vâkıf olması zaruridir. Çünkü insan, tabiat bilgisiyle ölümü yeneceği gibi, tabiatüstü bilgisiyle de ölümsüzlüğe ulaşacaktır. Aynı doğrultuda dünya hayatı aracılığıyla ölümü alt edecek olan insan, manevi faaliyetleriyle ölümsüzlüğe kavuşacaktır.⁴³³

*“Sevgisini ve düşüncesini dünyaya, duyu nesnelere veren, onlara arzu duyan kişi, bu tutkuları yüzünden tekrar tekrar doğar. Arzuları tatmin oluncaya kadar, birçok kereler bu hayata gelir gider. Fakat kendi özündeki gerçek Ben'i bulmuş kişi, bütün arzuları tatmin olmuş ve hayatta iken hürriyete, ölümsüzlüğe ulaşmış bir insandır.”*⁴³⁴

⁴²⁸ Upaniṣadlar, s. 27.

⁴²⁹ Upaniṣadlar, s. 23.

⁴³⁰ Upaniṣadlar, s. 17.

⁴³¹ Upaniṣadlar, s. 69-70.

⁴³² Upaniṣadlar, s. 26.

⁴³³ Upaniṣadlar, s. 38.

⁴³⁴ Upaniṣadlar, s. 70.

Upanişadlarla ortaya konan doğuş çarkı doktrinine göre, insan ölmeden veya ruhu bedenini terk etmeden önce Tanrı'ya ulaşmayı başaramazsa, başka bir bedende tekrar dünyaya gelmek zorunda kalır. Yaşlılık veya hastalık nedeniyle insan bedeni zayıflamaya başlayınca, vücuda nüfuz etmiş hâldeki Atman, tıpkı olgunlaşmış bir meyvenin sapından ayrılması gibi bedenin uzuvlarından yavaşça ayrılır.⁴³⁵ Bedeni tamamen terk ettikten sonra, yeni bir yaşantıya başlamak üzere, yeniden doğuşa tabi olur. Arzularına göre davranan bir kişi, ölüm olgusunun ardından öte dünyaya, hayattayken yaptığı işlerin latif intibalarını zihninde taşıyarak, beraberinde götürür. Orada bütün hayatının iyi ve kötü semerelerini aldıktan sonra, henüz ölümsüzlüğü hak etmemişse, içerisinde yaşanan âleme geri dönmek zorunda kalır.⁴³⁶

İnsanın ruhu bedeninden ayrılıp, doğuş çarkına ulaştıktan sonra, hayattayken yaptıkları ve aklının olgunluk seviyesine göre kişi, ya ana rahminde bekleyen varlıklara, ya bitkilere, ya da diğer hareketsiz nesnelere intikal ederek, yeniden bedenlenir.⁴³⁷ Dolayısıyla tefrik etme melekesinden yoksun, zihni kararsız ve kalbi kötülüklerden arınmamış insan, doğuş çarkında dönüp durur. Oysa tefrik etme melekesine erişmiş, zihnini kontrol edebilen ve kalbini kötülüklerden arındırmayı başarmış insan ise, doğuş çarkından kurtularak, ebedi saadete ulaşır.⁴³⁸ ölümsüzlüğü elde etmeyi başaran bilge insan, tıpkı ırmakların denize ulaştıkları zaman, isim ve şekillerini döküldükleri denizin bünyesinde kaybetmeleri gibi, bilge kişiler de Atman'a ulaşarak, kendi Ben'lerini yitirmek suretiyle sonsuzluğa karışır.⁴³⁹

*“Bu geniş evren bir arktır. zerindeki bütün yaratıklar doğum, ölüm ve yeniden doğuş neticelerine hedeftir. Bu ark daima döner ve hiçbir zaman durmaz. Bu ark, Tanrı'nın arkıdır. Kişi, onun Tanrı'dan ayrı bir varlık olduğunu düşündüğü müddetçe, doğum, ölüm ve yeniden doğuş kanunlarına tabi olan bu ark üzerinde dönüp durur. Fakat Tanrı'nın ltfu ile bu çarkın Tanrı ile aynı varlık olduğunu idrak eden kişi, artık bu çarkın üzerinde dönmez, ölümsüzlüğe ulaşır.”*⁴⁴⁰

⁴³⁵ Upanişadlar, s. 157.

⁴³⁶ Upanişadlar, s. 158.

⁴³⁷ Upanişadlar, s. 30.

⁴³⁸ Upanişadlar, s. 27.

⁴³⁹ Upanişadlar, s. 49.

⁴⁴⁰ Upanişadlar, s. 174.

Topyekûn evrenin bir doğuş çarkı, evrende gözlemlenen çokluğun ise, aslında Tanrı'nın farklı yansımalarından başka bir şey olamadığı düşünüldüğünde, insanın çeşitli varlık mertebelerini geçip, yeterli olgunluğa eriştikten sonra, Tanrı'ya ulaşabilmesi mümkün hâle gelmektedir. Elbette evreni meydana getiren bütün unsurlar da söz konusu çarkın işleyişinde aktif roller üstlenmektedir. Söz gelimi, Güneş ve Ay gibi ön plana çıkan gök cisimleri, insanın yeniden doğma sürecinde önemli birer durak teşkil etmektedir. Zira insan ruhu bedenini terk ettiği zaman, kişi çevresindeki varlıkları tanıyamaz hâle gelir. Şayet insan, ölüm esnasında OM hecesini, diğer ifadeyle Tanrı'nın vasıflarını tefekkür edebilirse, ruh düşünce kadar süratli şekilde Güneş'e gider. Güneş, yalnızca bilge kişilerin geçebilecekleri bir cennet kapısı olarak değerlendirilir.⁴⁴¹

Upanişadlara göre, insan bedeninde kalpten çıkarak, bedeninin içine yayılan yüz bir tane damar mevcuttur. Bahsi geçen damarlardan sadece bir tanesi beyni teşkil eden bin yapraklı lotusa uzanır. İnsan öldüğü zaman, hayatî kuvveti bu damarın içerisinden geçerek vücuttan ayrılırsa, o kişi Güneş'e gitmek suretiyle ölümsüzlüğe kavuşur.⁴⁴² Aksi takdirde ölen kişi, yeniden bedenlenmek üzere Ay dünyasına intikal eder. Orada hayattayken yaptığı işlerin mükâfat ve cezalarını gördükten sonra, evrende işleyen doğuş çarkına yeniden dâhil olur. Önce Ay dünyasından havaya, havadan rüzgâra, rüzgârdan yağmura, yağmurdan da yeryüzüne geçer. Söz konusu sıralamayla yeryüzüne geri dönen kişi, yeryüzünde besine dönüşüp, insanların bedenlerine girer ve yeniden doğarak, Tanrı'ya ulaşmayı amaç edinmesi gereken yeni bir hayata başlar.⁴⁴³

Upanişadlar açısından doğuş çarkının dışına çıkmayı başaran insan ruhu, Atman'a karışmak suretiyle sonsuzluğa varırken, insan bedeni ise yakılarak küle dönüştürülür ve küller, kutsal kabul edilen Ganj nehrine atılır.⁴⁴⁴ Dolayısıyla insana dair asıl unsur olarak Atman'ın parçası konumundaki ruh ön plana çıkmasına rağmen, ölümden sonra olmasa dahi, kişi henüz hayattayken beden de gayet kıymetlidir. Zira Atman'ın fiziksel kılıfı hüviyetindeki beden, doğrudan Atman'ın faaliyetleri aracılığıyla canlılığını sürdürebilmektedir.

⁴⁴¹ *Upanişadlar*, s. 120.

⁴⁴² *Upanişadlar*, s. 33.

⁴⁴³ *Upanişadlar*, s. 164.

⁴⁴⁴ *Upanişadlar*, s. 39.

Upaniṣadlarda “dokuz kapılı beden”⁴⁴⁵ ifadesiyle anılan insan vücudu; hayatî soluk, düşünce, duyular ve hareketlerden müteşekkil bir varlık olarak yansıtılır.⁴⁴⁶ Bütün bu unsurların Atman’dan zuhur edip, eninde sonunda ona döneceğine inanılır. Bedeni meydana getiren temel bileşenler de eter, hava, su, ateş ve topraktan ibarettir.⁴⁴⁷ Bedene canlılık katan unsur ise, gerçek Ben veya Atman’dır. Tanrı’nın şehri olan bedende kalp, kalbin içinde de lotus çiçeği şeklinde ufak bir odacık mevcuttur. Burada bulunan Atman, kalpten bedenin her tarafına yayılan yüz bir damar ve yüz bir damardan uzanan yetmiş iki bin tane küçük damarcık aracılığıyla vücuda nüfuz eder.⁴⁴⁸ Atman, vücuda yayılan damarların içerisindeki can kuvveti olarak Vyana adıyla anılır. Yine aynı doğrultuda Atman, duyu organlarındaki faaliyetleriyle Prana adını alır. Apana adıyla ifrazat ve cinsiyet organlarını yönettiği gibi, Samana adıyla da sindirim ve özümseme fonksiyonlarını idame eder.⁴⁴⁹

Yaşam enerjisi olarak, omuriliğin ortasındaki kanalda dolaşması bakımından Upana adını alan Atman’ın bedeni hangi yönden terk edeceği de son derece önemlidir. Zira ölüm anında Atman, bedeni omurilik kanalının üst kısmından çıkarak terk ederse, erdemli kişiyi daha yüksek bir âleme taşıyacaktır. Şayet kanalın alt tarafından bedeni terk ederse, zaten günahkâr olan kişiyi daha aşağı bir âleme götürecektir. Hem erdemli, hem de günahkâr olan kişiyi ise, yeni bir doğuşla tekrar bu Dünya’ya getirecektir.⁴⁵⁰ İnsan bedenindeki bütün fiziksel ve biyolojik faaliyetleri yürüttüğü kabul edilen Atman’ın insana ait Ben’in farklı hâllerine de doğrudan tesir ettiği düşülür.

Upaniṣadlara göre, Ben’in uyanıklık, düş görme ve düşsüz uykudan ibaret üç temel hâli vardır. Ayrıca bahsi geçen üç hâlin dışında, tamamıyla farklı ve izahı mümkün olmayan dördüncü bir hâl daha vardır.⁴⁵¹ Birinci hâl, tamamen maddidir. Bu hâl, uyanıklık durumu olarak bilinir. Ben, sadece somut nesnelerin farkındadır. Dolayısıyla duyular tamamıyla dışa dönüktür. İkinci hâl, doğrudan zihnî hâldir ki, düş görme durumu olarak bilinir. Bu hâlde Ben, sadece latif nesnelerin şuurundadır. Ben, geçmişte başından geçmiş olayların izlenimlerini yaşar. Üçüncü hâl, aklîdir ve düşsüz uyku durumu olarak

⁴⁴⁵ *Upaniṣadlar*, s. 180.

⁴⁴⁶ *Upaniṣadlar*, s. 49.

⁴⁴⁷ *Upaniṣadlar*, s. 53.

⁴⁴⁸ *Upaniṣadlar*, s. 55.

⁴⁴⁹ *Upaniṣadlar*, s. 55-56.

⁴⁵⁰ *Upaniṣadlar*, s. 56.

⁴⁵¹ *Upaniṣadlar*, s. 75.

bilinir. Söz konusu durumda Ben, hiçbir arzunun tesirinde değildir. Zihin son derece aydınlanmış olmakla birlikte, Ben'in varlığı büyük bir sevinç içerisinde.⁴⁵² Bahsi geçen üç hâlin bileşimini ifade eden dördüncü hâl ise, vahdet durumudur. Kişisel Ben'in evrensel Ben'e ulaşabildiği durumdur. Vahdet durumuna ulaşan kimse, varlığın birliğini idrak ederek, sonsuz iyilik ve mutluluğu tadabilir. Dolayısıyla dördüncü hâl, duyuların ve aklın ötesinde kavranabilecek bir hâldir.⁴⁵³

Kişisel Ben'in hâlleri, aynı zamanda Tanrı Atman'ın hâllerini de ifade ve temsil etmektedir. Zira OM hecesiyle telaffuz edilip, A-U-M sesleriyle yazılan ve Atman'ı belirten bu hecenin her bir harfi, Ben'in üç farklı durumunu belirtir.⁴⁵⁴ Maddî durum adı verilen uyanıklık hâli, A harfine tekabül eder. Zihnî durum diye anılan düş görme hâli, U harfine karşılık gelir. Aklî durum diye bilinen düşsüz uyku durumu, M harfiyle simgelenir. Ben'in dördüncü hâli ise, tek ve bölünmez bir ifade olan OM hecesiyle belirtilir.

*“Ben'in dördüncü hâli, tek ve bölünmez bir kelime olan OM hecesine tekabül eder. Bu hâl, ikincisi olmayan birlik yani vahdet durumudur. Bir bütünlük hâlidir. Bu hâl içinde bütün evren kaybolur. OM hecesi, Ben'in kendi varlığından başka hiçbir şey değildir. Bu hâli anlayan kişi, kendi özünün derinliklerindeki gerçek Ben'ine yani Tanrı'ya ulaşır. Bu durum içinde, kişisel Ben, evrensel Ben'e karışıp kaybolmuştur.”*⁴⁵⁵

Asıl itibarıyla Atman'dan kaynaklanan hayat kuvveti ve madde bir araya gelerek varlık âlemini şekillendirir.⁴⁵⁶ Dolayısıyla bütün evreni dolduran gerçek varlık sadece Atman'dır. Diğer bir ifadeyle evren, tek bir gerçeklik olarak değerlendirilmelidir. Dış görünüşleri itibarıyla çeşitlilik sergileyen nesneler, aslında Tanrı'nın farklı tezahürlerinden ibarettir.⁴⁵⁷ Bu sebeple yok olmaya meyyal veya geçici nitelikteki maddeyi tanımak yeterli değerlidir. Zira varlığı sadece maddî yönüyle kavramaya çalışmak, insanın yalnızca isimlere dair bilgi edinebilmesine imkân sunar.⁴⁵⁸ Oysa asıl bilgi, değişmeyen, ezelî, ebedî ve sonsuz varlığa dair bilgidir. Dolayısıyla OM hecesi,

⁴⁵² Upaniṣadlar, s. 75-76.

⁴⁵³ Upaniṣadlar, s. 77.

⁴⁵⁴ Upaniṣadlar, s. 76

⁴⁵⁵ Upaniṣadlar, s. 77.

⁴⁵⁶ Upaniṣadlar, s. 51-52.

⁴⁵⁷ Upaniṣadlar, s. 61.

⁴⁵⁸ Upaniṣadlar, s. 111.

varlığın geçmişte, şimdiki hâlde ve gelecekteki tüm hâllerini kapsayan bir bütündür. OM hecesi karşısında varlık; meydana gelen, değişen ve zamanla yok olan bir gerçekliktir.⁴⁵⁹

Canlı ve cansız bütün varlıkları değerlendiren Upanişadlarda, canlı varlıklar temelde üç sınıfa ayrılır. Canlılar yumurtadan doğan, rahimden doğan ve topraktan doğan varlıklar olarak tasnif edilir. Cansız varlıklar, diğer bir ifadeyle madde ise, tümel ile tikel varlık ilişkisi dâhilinde ele alınır. Çünkü bir parça çamur veya biraz altın parçası aracılığıyla, tabiattaki bütün toprak veya altına dair genel yapının anlaşılabilceği kanaati ön plandadır.⁴⁶⁰ Ayrıca varlığın oluş ve değişme süreci içerisinde, geleceğe dair bilginin, bir tohumda yetişkin bir ağaç gizlendiğinin kavranmasıyla mümkün olacağı belirtilir.⁴⁶¹ Buna ilaveten, varlığın sınırlı ve sonlu yapısına karşılık, Atman'ın sınırsız ve sonsuz karakteri ile gerçek mutluluğun asıl kaynağını teşkil ettiği vurgulanır.

1.2.1.2. Budizm

Hinduizm'in temel prensiplerinden kast sistemi, karma doktrini ve panteizme dayalı Tanrı anlayışına tepki olarak doğan Budizm, M. Ö. 6. yüzyıl itibarıyla Hindistan'ın kuzeydoğu bölgesinde ortaya çıkmasına rağmen, zamanla evrensel nitelik kazanmak suretiyle, geniş coğrafyalara yayılan ilk inanç sistemi olarak kabul edilir.⁴⁶² Bünyesinde herhangi bir Tanrı fikri ve ruh kavramının yanı sıra, cennet ve cehennem gibi öte dünyaya dair metafizik unsurlar barındırmaması nedeniyle diğer dinlerden ayrılan Budizm'in felsefi bir düşünce sistemi mi, yoksa bir din mi olduğu mevzuu uzun yıllar tartışılmıştır.

Kurucusu Siddharta Gautama Sakyamuni'nin bireysel hayat tecrübelerinden yola çıkarak, dinlerde bulunması gereken metafizik unsurları öteleyip, materyalizme yaklaşan bir düşünce sistemi tesis etmesi nedeniyle Budizm, inançtan ziyade akla dayalı bir felsefe sistemi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Budizm'in ilk veya temel unsur olarak maddeyi tercih etmek yerine, düşünceyi kabul etmesi ise, Budizm'i materyalizmden çok idealizme yaklaştırmaktadır.⁴⁶³ Dolayısıyla Budizm, bir düşünce biçimi olarak, materyalizm ile idealizm arasında, fakat idealizme daha yakın duran bir fikir akımıdır. Öte yandan Budizm, hayatın ağırlığı altında ezilen, mustarip insanlığın ezeli derdine derman olmak

⁴⁵⁹ *Upanişadlar*, s. 175.

⁴⁶⁰ *Upanişadlar*, s. 105.

⁴⁶¹ *Upanişadlar*, s. 109.

⁴⁶² Hüseyin G. Yurdaydın-Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1978, s. 132.

⁴⁶³ Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s. 17.

iddiasıyla ortaya çıkan ve inananlarına nasıl yaşayıp, nasıl kurtuluşa ereceklerini öğütleyen bir inanç sistemidir.⁴⁶⁴ Bu bakımdan ana hatlarıyla Budizm, Siddharta Gautama Sakyamuni'nin düşünceleri üzerinde yükselen ve takipçilerinin sistematize ettikleri bir din olarak tasvir edilmektedir.

Budizm, Hindistan'da Vedalar ve Vedalardan türeyerek gelişmeye devam eden inanç sistemlerinin sorgulandığı, çeşitli arayışların gündeme geldiği, hatta genel olarak Hinduizm'e karşı çıkışların yaşanmaya başladığı bir dönemde gün yüzüne çıkar.⁴⁶⁵ Söz konusu arayışı gerçekleştirenlerin başında, adı Siddharta, soyadı Gautama, unvanı ise Sakyamuni olan ve dönemin Sakya krallığında dünyaya gelen bir genç yer alır. Hayat tecrübeleri aracılığıyla Budizm'i insanlığa sunan Gautama'nın yaşamına dair iki farklı rivayet mevcuttur.⁴⁶⁶

Rivayetlerden ilki, mitolojik karakter sergilemekle kalmayıp, Gautama'yı tanrılaştırma gayesi güden anlatıdır. Bahsi geçen anlatıya göre Gautama, insan olarak doğmadan önce, tanrıların semasında, diğer bir ifadeyle Tushita cennetinin otuz üçüncü katında bulunan tanrısal bir varlık olarak mevcudiyetini sürdürür. Bu esnada yeryüzündeki adıyla Gautama'ya âdeta semavi melodiler iletilerek, insanlığı keder ve ızdıraptan kurtarmak üzere, Budda hüviyetiyle yeryüzüne inmesi gerektiği ilham edilir.⁴⁶⁷ Bunun üzerine Budist literatüre göre, tarihsel süreç boyunca farklı zamanlarda yeryüzüne intikal etmiş yirmi dört Budda'nın ardından, yirmi beşinci Budda olarak Gautama dünyaya gelir.⁴⁶⁸

Elbette Budda'nın doğumu da sıradan bir insanın doğumu gibi gerçekleşmez. Yeryüzüne inmeye karar veren Budda, kast sisteminin zirvesinde yer alan Brahmanlar sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olarak doğmaktansa, Brahmanlar sınıfının altında bulunan Kşatriyalar, diğer bir ifadeyle yöneticiler ve savaşçılar sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olarak doğmayı tercih eder.⁴⁶⁹ Böylelikle hangi toplumsal sınıfa dâhil

⁴⁶⁴ A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yayınları, İstanbul 1935, s. 221.

⁴⁶⁵ Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (Haz. Lütfü Bozkurt), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 7.

⁴⁶⁶ Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 358.

⁴⁶⁷ Walter Ruben, *Buddhizm Tarihi*, (Çev. Abidin İtil), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1947, s. 51.

⁴⁶⁸ Abdurrahman Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s. 274.

⁴⁶⁹ Bk. Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 171-172.

olacağını da doğmadan önce belirleyen Budda, bir gece müstakbel annesi Mahamaya'nın rüyasına girerek, âdeta kendi doğumunu müjdelir. Zira Mahamaya, rüyasında ışıklar saçarak gökten gelen ve hortumunda nilüfer çiçeği taşıyan beyaz bir filin kendi karnına girdiğini görür.⁴⁷⁰ İnanişâ göre Mahamaya, otuz iki aylık evliliği boyunca, bütün dünya nimetlerinden uzak, münzevi bir hayat sürer ve bakire hâlde hamile kalır.⁴⁷¹ Gördüğü rüya aracılığıyla, oğlu Budda'yı doğurmak üzere hamile kaldığını anlayan Mahamaya, zamanı geldiğinde kutsal incir ağacına tutunarak, tanrıların da yardımıyla, acı çekmeksizin Budda'yı doğurur.

İnsanlık açısından son derece önemli bir kişinin doğduğunu ifade eden otuz iki farklı alametle birlikte dünyaya gözlerini açan Budda, doğar doğmaz ayaklanarak dört yöne yedişer adım atıp, insanlığın maruz kaldığı ızdıraplara vâkıf olmak suretiyle yeryüzüne mutluluk, huzur ve refah getireceğini müjdelir.⁴⁷² Henüz çocukken bir tapınağa girdiğinde ise, tahtlarında kurulmuş oturan bütün tanrılar, yerlerinden kalkıp ona secde ederler.⁴⁷³ Söz konusu anlatıya göre Budda, ilahi veya tanrısal cevherin yeryüzündeki avatarlarından biri olarak yansıtılır.

Anlatıya göre Budda, her ne kadar insan suretinde görünse dahi, özü itibarıyla aşkın bir karaktere büründürülmektedir. Ancak Budda'nın kendi hayat tecrübeleri ve düşünceleriyle insanlığa sunmaya çalıştığı rasyonel öğretisi, kendisine isnat edilen bu söylenceyle pek de uyuşmamaktadır. Bu bakımdan bahsi geçen olağanüstü anlatı, Budda takipçilerinin kadim Hindu geleneklerinden istifade ederek şekillendirdikleri bir anlatı olmakla kalmayıp, rehberleri Budda'yı konumlandırmaya çalıştıkları kutsal mevkii de ifade etmektedir.

Budda'nın hayatına dair, kendi öğretisiyle daha çok örtüşen diğer anlatıda ise Budda, normal bir insan olarak yansıtılmaktadır. Genel kabule göre Gautama, Kuzeydoğu Hindistan'da, bugün itibarıyla Nepal sınırına yakın Benares'in kuzeyinde yer alan Sakya krallığında dünyaya gelir.⁴⁷⁴ Babası yönetici olduğundan bir prens olarak dünyaya gözlerini açan Gautama, yirmi dokuz yaşına kadar müreffeh ve son derece

⁴⁷⁰ Yitik, "Budizm" s. 359.

⁴⁷¹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi I-III*, Gelişim Basım ve Yayım, İstanbul, III/673.

⁴⁷² Ruben, *Buddhizm Tarihi*, s. 53.

⁴⁷³ Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 85.

⁴⁷⁴ Bk. Budda, *Dinler Tarihi*, s. 234-238.

eğlenceli bir hayat sürer.⁴⁷⁵ Ancak yirmi dokuz yaşına geldiğinde yüreğini dinmek bilmez bir hüznün kaplar. Gautama'yı hüzne boğan husus, yaşadığı saraydan çıkıp, dış dünyayı görmek üzere arabacısının rehberliğinde gerçekleştirdiği dört ayrı kır gezintisidir.⁴⁷⁶

Prens Gautama, kır gezintilerinin ilki esnasında, yaşlılıktan beli bükülmüş, güçlkle yürüyen bir ihtiyara rastlar.⁴⁷⁷ Sarayında böyle bir manzarayla karşılaşmamış olan Gautama, gençliğin ardından zorlu ihtiyarlık yıllarının geleceğini anlayarak üzülmeye başlar. İkinci gezintisini gerçekleştirirken, sokak ortasında gözlerinin ferî sönmüş, hastalıktan inleyen bir insanla karşılaşır.⁴⁷⁸ Gelecekte bir gün kendisinin de hastalanarak, keyfinin kaçabileceğini kavradığında, üzüntüsü bir kat daha artar. Üçüncü gezintisi sırasında, matem giysilerine bürünmüş bir topluluğun yanlarındaki ölü için cenaze merasimi gerçekleştirdiklerini fark eder.⁴⁷⁹ Böylelikle her insan gibi, kendi hayatının da bir gün son bulacağını anlar. Ölümü idrak etmesi, kederinin daha da artmasına sebep olur. Dördüncü gezintisinde ise, giyim kuşamı diğer insanlar gibi olmayan, kendini iyiliğe adayıp hiçbir canlıya zarar vermemeye özen gösteren bir derviş görür. Bunun üzerine Gautama, kalbini kaplayan hüznünden kurtulmasını sağlayacak çıkış yolunu keşfettiğini zanneder.⁴⁸⁰

Saray dışında dört yöne gerçekleştirdiği gezintiler esnasında yaşlılık, hastalık ve ölümle yüzleşen Gautama, yirmi dokuz yaşındayken kendi isteğiyle sarayında sürdürdüğü müreffeh hayatı terk ederek, gezgin bir derviş olmaya karar verir.⁴⁸¹ Bu doğrultuda zevk ve eğlenceye yönelik bütün imkânlarını geride bırakmak suretiyle, Hinduizm'in gerektirdiği katı riyazete girer ve çileli bir hayat sürmeye başlar.⁴⁸² Gautama altı yıl boyunca riyazet ve çileye devam eder. Ancak kendi iradesiyle tercih ettiği asketik yaşam tarzı, vücudunu zayıf düşürür. Bu metotla hakikati bulmayacağına kanaat getirir.⁴⁸³ Altı yılın sonunda riyazet ve çileyi terk eden Gautama, tekrar düzenli beslenmeye başlamasına rağmen, hakikate ulaşma yolundaki düşünsel faaliyetlerini asla terk etmez.

⁴⁷⁵ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, (Çev. Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1998, s. 65.

⁴⁷⁶ Bk. Ruben, *Buddhizm Tarihi*, s. 55.

⁴⁷⁷ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 133.

⁴⁷⁸ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/675.

⁴⁷⁹ Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 87.

⁴⁸⁰ Ruben, *Buddhizm Tarihi*, s. 55-56.

⁴⁸¹ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 273.

⁴⁸² Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 172.

⁴⁸³ Bk. Budda, *Dinler Tarihi*, s. 242-243.

Dünyevi arzularına yenik düştüğü düşünülen Gautama, yaklaşık otuz beş yaşındayken, Uruvela yakınlarında bulunan Nerañjara nehri kıyısındaki yabancı bir incir ağacı (Bodhi Ağacı) altında düşünceye dalmışken aydınlanmayı başarır.⁴⁸⁴ Gautama, tefekkür hâlindeyken, yaşadığı iki farklı hayat tarzını değerlendirir. Zira sarayında yaşadığı aşırı rahat hayatın kendisini hakikate ulaştırmadığı gibi, katı riyazet ve çileli hayat biçiminin de bedenini zayıflatıp, zihnini bulandırmaktan başka bir şeye yaramadığına kanaat getirir.⁴⁸⁵ Her iki tarzı da aşırı ve hakikatten uzak bulan Gautama, kendine mahsus “Orta Yol” prensibini geliştirir.⁴⁸⁶ Böylelikle hayata nüfuz etmiş olan keder ve ızdırabın kaynağını tespit ederek, insanı mutluluk ve huzura ulaştıracak olan inanç sistemini geliştirmeye başlar.

Gautama, hakikate ulaştığı andan itibaren, aydınlanmış anlamına gelen Budda adıyla anılır. Ömrünün geriye kalan kırk beş yılını Ganj nehri havzasındaki her sınıftan insana Budizm’i anlatmakla geçiren Budda’nın öğretisi, neredeyse dört asır boyunca takipçileri arasında sözlü şekilde mevcudiyetini devam ettirir. Yaklaşık olarak M. Ö. 1. yüzyıl ile M. S. 1. yüzyıl arasındaki bir zaman diliminde Pali diliyle yazıya geçirilen öğretiler, Tripitaka (Üç Sepet) başlığı altında bir araya toplanır. Söz konusu hikmet sepetlerinin ilkinde keşişlik kuralları, ikincisinde kurtuluş çareleri ve üçüncüsünde ise felsefi mevzulara değinilir.⁴⁸⁷

İnsanlar arasında renk, ırk, milliyet ve sınıf ayrımı yapmaksızın, yeryüzündeki tüm canlılara merhametle yaklaşan, varlığı ve hayatı nedensellik ilkesiyle açıklamaya çalışan Budizm, özü itibarıyla bitmek bilmez değişimi savunur. Üzerinde temellendiği nedensellik ilkesi gereği, birbirini meydana getiren fenomenler zincirini neden-sonuç ilişkisi dâhilinde anlamlandırmaya çalışır. Budist öğretinin ileri sürdüğü fenomenlerin birbirini izleyen veya birbirinin doğmasına yol açan nedensellik ilkesinin işleyişi, ana hatlarıyla “bu olduğunda şu da olur, bu doğunca şu da doğar, bu olmadığında şu da olmaz, bu yok olursa şu da kaybolur”⁴⁸⁸ şeklinde formüle edilir.

Rasyonel düşünce tarzıyla mevzubahis nedenselliği kavrayabilen her insan, Budda sıfatına erişebilir. Tarihsel süreç esnasında Gautama ile özdeşleşen Budda sıfatı, aslında

⁴⁸⁴ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 273.

⁴⁸⁵ Yitik, “Budizm” s. 359.

⁴⁸⁶ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/676.

⁴⁸⁷ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 64.

⁴⁸⁸ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 27.

her insanın erişebileceği bir sıfattır.⁴⁸⁹ Zira her insan kendi içerisinde Budda olabilecek cevheri taşır. Ancak insanlar, yeterince düşünsel çaba ve faaliyet göstermedikleri için, çok az sayıda insan Budda olabilmeyi başarır. Bu bakımdan her insan, hakikati keşfetme yolunda tek başınadır. Diğer bir ifadeyle insan, hakikate sadece ferdi çabalarıyla ulaşabilir. Çünkü başkalarının insanlık adına kefil oldukları veya üzerine yemin ettikleri inanç unsurları, Budda'ya göre geçerli değildir. Ayrıca insan, olağanüstü güçlerden, Tanrı veya Tanrılardan medet umarak da hakikate ulaşamaz.⁴⁹⁰ Budizm açısından insanı yanlış yollara sevk eden en temel unsur, kişinin kendi cehaletidir. İnsanın ödevi ise, âdeti bir bataklığa saplanır gibi, saplanıp kaldığı cehalet çukurundan kendini çekip çıkarmasıdır.

Kendi hayat tecrübeleri ve düşünceye dayalı faaliyetleriyle aydınlanan Budda, insana yük teşkil eden bütün unsurları belirleyip, bu unsurları bertaraf ederek, insanı mutluluğa kavuşturacak Dahamma'yı, bir başka ifadeyle kanunu insanlığa sunmak suretiyle Dhamma Çakra'yı, yani kanun çarkını çevirmeye başlar.⁴⁹¹ Budda'ya göre insan, öncelikle hayata nüfuz etmiş dört soylu gerçeği layıkıyla kavramalıdır.⁴⁹² Bahsi geçen dört soylu gerçekten ilki, “acı, keder, ızdırıp” anlamlarının yanı sıra, “eksiklik, sürekli olmayış, boşluk ve sahtelik” anlamlarını taşıyan Dukkha'dır.⁴⁹³ Budda'nın öğretilerine göre, var olmak veya varlığa gelmek, zaruri şekilde Dukkha'yı yaratır. Maddi dünyanın varlığıyla edilgen hâlde mevcudiyet kazanan ve insanın varlığa gelip, dış dünya ile temasa geçmesiyle etkin hâle gelen Dukkha'nın üç farklı çeşidinden söz edilebilir.

Dukkha'nın ilk çeşidi; doğum, hastalık, yaşlılık ile ölümün yanı sıra, iyilik ve iyi insanlardan ayrı düşüp, kötülük ve kötü insanlarla yaşamak zorunda kalmak gibi fiziksel ve mental acıları kapsar. İkinci çeşidi; herkesin arzuladığı mutluluk verici durumların yerlerini kederli durumlara bırakmalarından kaynaklanan acıları ifade eder. Üçüncü çeşidi ise, insan yaşamını ilişkin beş farklı bağıllık grubunu temsil eder.⁴⁹⁴ Söz konusu beş bağıllık grubu; biçim bağıllığı grubu, duygu bağıllığı grubu, algılama bağıllığı grubu, eğilim bağıllığı grubu ve bilinç bağıllığı grubundan ibarettir.⁴⁹⁵ İnsan açısından hepsi birer yük veya zincir olarak kabul edilen bu bağıllık grupları, öncelikle dört temel

⁴⁸⁹ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 117.

⁴⁹⁰ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 17.

⁴⁹¹ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 274.

⁴⁹² Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 30.

⁴⁹³ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 22-23.

⁴⁹⁴ Budda, *Dinler Tarihi*, s. 248.

⁴⁹⁵ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 23-24.

elementin çeşitli birleşimleri ile meydana gelen biçimleri, diğer bir ifadeyle maddeyi belirtmektedir. Daha sonra, insanın maddeyi algılaması, algıları nedeniyle maddeye yönelip, ona bağlanması ve zihninde maddi dünyaya dair çeşitli duygu ve düşünceler geliştirmesini ifade etmektedir.

“Soylu kişiyi şehvete sürükleyen beş şey, onun için bir ‘zincir’ bir ‘bağ’dır. Nedir bu beş şey? Gözle algılanan biçimler, istenilen, şehvet uyandıran, hoş, çekici ve hepsi aşırı istekle yüklü haz uyandıran biçimler. Aynı özellikleri taşıyan kulağın algıladığı sesler; aynı özellikteki burnun algıladığı kokular; aynı özellikteki dilin aldığı tatlar; aynı özellikteki temasın algıladığı maddeler. Bu tutkuya götüren beş şey, soylu kişiye göre bir ‘zincir’, bir ‘bağ’dır.”⁴⁹⁶

Budda’nın ileri sürdüğü ikinci soylu gerçek, Dukkha’nın doğuşunu veya kaynağını açıklamaya yarayan Samudaya’dır. Kişinin hayattayken arınamayıp, yeniden doğmasına sebep olan Samudaya, tutku ve açgözlülüğe bağlı susuzluk prensibiyle açıklanır.⁴⁹⁷ Budda’ya göre insan, cinsel zevklere duyulan susuzluk, var olma veya yaşama dair susuzluk ve yok olma susuzluğundan ibaret üç çeşit susuzluğun pençesindedir. Düşüncesiz kimselerin susuzluğu âdeta bir sarmaşık gibi büyür. Böyle kimseler, ormanda meyve arayan maymunlar gibi yaşamdan yaşama koşarlar. Bu dünyada alt edilmesi son derece zor olan susuzluğu kim yenebilirse, hayata dair acıları, tıpkı bir lotus çiçeğinin yaprağından düşen su damlaları gibi kendinden uzaklaşır.⁴⁹⁸ Kendini bahsi geçen susuzluğa kaptırarak, zevk ve sefa peşinde koşan insanlar ise, pek çok kez doğup ölmeye mecbur kalırlar.

Nirodha adıyla anılan üçüncü soylu gerçekle, Dukkha’yı besleyen susuzluğun giderilmesi veya yok edilmesi gerektiği vurgulanır. Zira insan, mevzubahis susuzluğundan kurtulamadığı müddetçe, herhangi bir ilerleme kaydedemeyecektir. Susuzluğun yok edilmesi, arzuları bir yana bırakarak, henüz hayattayken Nirvana’nın deneyimlenmesiyle mümkündür.⁴⁹⁹ Elbette bu durum her insanın kolayca gerçekleştirebileceği türden bir durum değildir. Dolayısıyla Magga adı verilen ve “yol”

⁴⁹⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 56.

⁴⁹⁷ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 24.

⁴⁹⁸ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 122-123.

⁴⁹⁹ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 187.

anlamına gelen dördüncü soylu gerçek, insanın Dukkha'yı nasıl ortadan kaldıracığına yönelik yolu belirtmektedir.⁵⁰⁰

Budda'ya göre, bir ucu sıradan insanların peşinden koştukları duyu zevklerine uzanan, diğer ucu ise, asketik yaşam tarzı ile çileye uzanan iki aşırı yol, insana mutluluk getirmeyeceği gibi, sadece zarar verir. Bu bakımdan yürünmesi gereken asıl yol, Budda'nın ileri sürdüğü "Orta Yol"dan ibarettir.⁵⁰¹ Dukkha'yı, yok edebilmek için tercih edilmesi gereken "Orta Yol" da sırasıyla geçilmesi gerekli sekiz basamak mevcuttur. Söz konusu sekiz basamak; doğru anlama, doğru düşünme, doğru konuşma, doğru davranma, doğru geçim sağlama, doğru çaba sarf etme, doğru hatırlama ve doğru yoğunlaşmadan ibarettir.⁵⁰²

*"Yolların en iyisi sekiz katlı olanıdır; doğruların en iyisi Dört Gerçek'tir; erdemlerin en iyisi tutuksuzluktur; insanların en iyisi gözleriyle görmeyi bilendir. Yol budur, akli saflaştırmaya götüren bir başka yol yoktur. Bu yoldan yürü! Bu dünya ayartıcı Mâra'nın bir hilesidir. Bu yoldan gittiğin takdirde acılarına bir son vereceksin! Ben bu dünyadaki acılarımdan kurtulduktan sonra bunu öğütlemeye başladım"*⁵⁰³

Görüldüğü gibi, Budda'nın acı, acının kaynağı, acının yok edilmesi ve acıyı gidermeye yarayan sekiz basamaklı yoldan ibaret dört soylu gerçeğini kavramak⁵⁰⁴, her insanın tamamen şahsi düşünsel çabasıyla gerçekleştireceği bir faaliyettir. Yürünmesi gayet zorlu "Orta Yol"dan uzaklaşan insan, var olmanın getirdiği yükü üstlenmiş demektir. Bu bakımdan yük, insanı yeniden doğuşa götüren istek, zevk ve tutkuya bağlanıp kalmaktır. Yükten kurtulmak ise, bağlılığın tamamıyla yok edilmesi, isteğin insan düşüncesinden sökülüp atılmasıdır. Zira insan, mevzubahis ağır yükü hep taşır, yükü taşımak da insana sadece ızdırap verir. Yükten kurtulmak, tam anlamıyla mutluluktur. Hayatın bütün yüklerini bir yana bırakıp, onların hiçbirini tekrar üstlenmeyi göze almayan her insan, sonunda kutlu Nirvana'ya ulaşacaktır.⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ Yitik, "Budizm" s. 369.

⁵⁰¹ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 26.

⁵⁰² Bk. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 31. - Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 120. - Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 187-188. - *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/679. - Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları / Tripitaka*, s. 26.

⁵⁰³ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 114-115.

⁵⁰⁴ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 104.

⁵⁰⁵ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 64.

Elbette ifade edilmesi kolay, fakat hayata tatbik edilmesi son derece zor olan Budizm'in temel doktrinleri, asıl itibarıyla epistemolojik bir kaygı üzerinde temellenmektedir. Çünkü insana takip etmesi gereken yolda rehberlik edecek en önemli unsur, kişinin aklı ve dolayısıyla düşünceleridir. Bu bakımdan bilgiyi en önemli amaç olarak değerlendiren Budda açısından, aklın ıslahıyla elde edilecek doğru düşünceler, insanın hakikate ulaşmasını sağlayacak yegâne unsurdur. Budda'nın benzetmesiyle, düşüncesizlikleri sonucu, hayatları boyunca az şey öğrenen insanlar, âdeta birer öküz gibidirler. Zira onların büyüyüp, etleri gelişmesine rağmen, bilgileri asla gelişmez.⁵⁰⁶

Budist öğretiyeye göre, bilgi edinilmeden düşünce geliştirilemez. Aynı doğrultuda, düşünce yetisi söz konusu olmadığında, bilgi de temin edilemez. Hem bilgiye, hem de düşünme yetisine sahip olan bilge kişi, henüz hayattayken Nirvana'ya yaklaşabilir.⁵⁰⁷ Egemenliği gayet zor, kararsız ve oraya buraya koşuşturan aklı eğitmek iyidir. Çünkü eğitilmemiş akıl, insana mutluluk getirmez.⁵⁰⁸ Şayet bir insan kararsızsa, gerçek kanunu bilmiyorsa ve huzura kavuşması gereken zihni alt üst olmuşsa, o kişinin bilgisi asla mükemmel seviyeye ulaşamaz.⁵⁰⁹ Bu nedenle, nasıl ki su kanalı yapanlar suyu istedikleri yöne sevk edebiliyorlarsa, ok imalatçıları oka gereken şekli verip oku hedefe ulaştırabiliyorlarsa, marangozlar ağaç kütüklerini işleyip, kütüklere istedikleri şekli verebiliyorlarsa, aynı doğrultuda bilge kişilerin de düşüncelerini sevk ve idare ederek, doğruya yöneltmeleri gereklidir.⁵¹⁰

Düşüncesizler arasında düşünceli, uyuyanlar arasında uyanık olan bilge kişi, diğer insanları geride bırakmak suretiyle, bir yarışçı gibi hızla ilerler.⁵¹¹ Böylesine uyanık, dikkatli, derin düşünme hâlinde, dünya ile ilişkisini keserek, sessizliğe bürünmüş insanları Tanrılar dahi kıskanır.⁵¹² Çünkü Budda açısından, gerçek bilgi yoluyla özgürlüğü elde eden ve böylece kendini gerçekleştirmeyi başaran kişinin düşüncesi sessizlikten ibarettir. Diğer bir ifadeyle sessizlik onun sözü ve temel eylemidir.⁵¹³ Zira

⁵⁰⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 99.

⁵⁰⁷ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 127.

⁵⁰⁸ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 83.

⁵⁰⁹ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 84.

⁵¹⁰ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 89.

⁵¹¹ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 83.

⁵¹² Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 103.

⁵¹³ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 91.

yeryüzünde ikincisi var olmayan gerçek, tektir. Mevzubahis yegâne hakikati idrak eden kişi ise, tartışmak yerine susmayı tercih etmelidir.

İnsanlık tarihi boyunca, hakikat üzerine bitmek bilmez tartışmalar yürütülüp, farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Oysa bu dünyada ne farklı gerçekler, ne de ölümlülerde bilinç eksikliği vardır. Hakikate dair farklı görüşler, insanların felsefi görüşlerini usavurdukları zaman, türettikleri teorilere bakıp, fikirleri için kendilerince gerçekmiş hissine kapılmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte algılarda, erdem ve kutsallık konularında ve genel düşüncede her görüşün diğerlerine yukardan bakması, kendinden emin olması ve karşı tarafın aptal yahut cahil olduğunu ileri sürmesi de aktif rol oynamaktadır. Ancak, genel itibarıyla hakikate dair pek çok düşünce üretilmiş gibi görünmesine rağmen, aslında bütün teoriler bir araya toplandığında iki farklı Dhamma elde edilir. Bunlardan biri hakikat, diğerleri ise hakikat karşısındaki çok sayıda yalandan başka bir şey değildir.⁵¹⁴ Dolayısıyla Budda'ya göre, kendi aptallığını bilen kişi, hiç olmazsa bu yönüyle akıllıdır. Kendini akıllı sanan aptal ise, gerçek anlamda bir aptaldır.⁵¹⁵

Budda, insanın sahip olduğu her unsurun, aslında kişinin kendi düşüncelerinden kaynakladığını, kendi düşüncelerinde oluştuğunu ileri sürer.⁵¹⁶ Bu doğrultuda, insanın yoğun şekilde merak ettiği mevzuları, söz gelimi Dünya'nın kalıcı mı, yoksa bilici mi olduğunu, Dünya'nın sonlu veya sonsuz olup olmadığını, Ölümden sonra yaşamın varlığı ya da yokluğunu açıklama gereği duymaz.⁵¹⁷ Zira bu türden merakların dinsel yaşama herhangi bir katkı sağlamayacağını belirtir. Hatta bahsi geçen soruları ve bu sorulara verilecek cevapları, dinin temellerine uygun bulmaz.⁵¹⁸ Mevzubahis konuların insanı arzularından arındırıp, Nirvana'ya ulaştırmak yerine, insanın zaten ağır olan yükünü bir kat daha artıracığına işaret eder.

Hemen her mevzuda insanlığı “Orta Yol”a sevk eden Budda, varlık mevzuunda da aynı yolu tavsiye eder. Budda insanları genel itibarıyla var oluşa inananlar ve var oluşa inanmayanlar olmak üzere iki gruba ayırır. Var oluşa inanmayanların topyekûn evrenin nasıl meydana geldiğini düşünürlerken, var oluşa inananların ise, evrenin nasıl son

⁵¹⁴ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 159.

⁵¹⁵ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 87.

⁵¹⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 79.

⁵¹⁷ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 59.

⁵¹⁸ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 61.

bulacağını düşündüklerine değinir. Bu doğrultuda varlık vardır denilince bir uç öğreti olduğu gibi, varlık yoktur denilince de bir başka uç öğretinin gündeme geldiğini vurgular. Her iki uç öğretiyi bir yana bırakarak, orta yolu bulmak gerektiğini insanlara öğütler.⁵¹⁹

İnsanı dört soylu gerçek ve yürünmesi gereken sekiz basamaklı “Orta Yol”dan uzaklaştıran en temel unsur olarak cehalete işaret eden Buddha, var oluşu açıklamak üzere on iki halkalı nedensellik zincirini ileri sürer. Söz konusu nedensellik zincirinin ilk halkasına bilgisizliği yerleştirerek, cehaleti ortadan kaldırmak suretiyle, sıralı şekilde her biri diğerinin meydana gelmesine sebep olan on iki nedensellik ilkesinin tamamını yok etmeyi arzular. Nedensellik zincirine göre, ilk halkayı teşkil eden bilgisizlik, Karma eylemlerinden türer. Daha sonra sırasıyla; eylemler bilinçten, bilinç ad ve biçimlerden, ad ve biçimler altı duyudan, altı duyu temastan, temas hislerden, hisler istekten, istek varlığa bağlanmadan, varlığa bağlanma var olmadan, var olma doğuştan, doğuş ise, ihtiyarlık ve ölümden kaynaklanır.

*“Öte yandan cehaletin bütünüyle yok olmasıyla Karma kaybolur. Karma kaybolunca bilinç yok olur. Bilinç yok olunca ad ve biçim yok olur. Ad ve biçim yok olunca, altı duyu organı yok olur. Altı duyu organı yok olunca temas yok olur. Temas yok olunca his de yok olur. His kaybolunca istek de yok olur. İstek kaybolunca bağlılık da kaybolur. Bağlılık kaybolunca varlık da kaybolur. Varlık kaybolunca doğuş olmaz. Doğuş olmayınca yaşlılık, ölüm, acı, keder, ağlama, üzüntü de olmaz. Böylece bütün acılar bitirilmiş olur.”*⁵²⁰

Nedensellik prensibini kavrayan insan, yaratılmış varlıkların yok olacağını anlayarak, yaratılmamış olana yönelmelidir.⁵²¹ Zira Budizm açısından varlığı meydana getiren öğeler birleşir ve görüntüyü, diğer bir ifadeyle maddeyi meydana getirir. İnsan ise, bahsi geçen birleşimlere varlık adını verir.⁵²² Dolayısıyla canlı ve cansız bütün varlıklar, çürüme veya dağılma yoluyla yok olacaktır.⁵²³ Gerçek dışı kabul edilmesi gereken bütün biçimler, yani birleşmiş olanlar, zaman içerisinde dağılıp,

⁵¹⁹ Bk. Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 64-65.

⁵²⁰ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 65.

⁵²¹ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 129.

⁵²² Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 169.

⁵²³ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 115.

kaybolacaktır.⁵²⁴ İçerisinde yaşadığı dünyayı bir hava kabarcığı ya da bir serap gibi algılaması gereken insan, ölümden kurtulmayı başarır.⁵²⁵ İnsan, maddi dünyayı merkeze alarak, varlığın öteki kıyısına geçmeyi başardığı zaman, geride bıraktığı varlık âlemini, bir başka ifadeyle başta, sonda ve ortada olanı terk ederek, varlık âleminden sıyrılır.⁵²⁶

Budda'nın yolundan yürüyerek, bütün bağılıklarından arınan insan, gerçek manada özgürlüğü deneyimleyip, henüz hayattayken Nirvana'ya yaklaşır. Böylelikle doğuş çarkından kurtulmayı başarıp, Nirvana'ya erişen insanlar için yeni bir doğuş söz konusu olmayacaktır.⁵²⁷ Çünkü içtenlik veya samimiyet, ölümsüzlüğün yani Nirvana'nın yoludur. Kayıtsızlık ise, ölümün yoludur. Henüz hayattayken çabalayan insanlar, ölümsüzlüğe kavuşur. Düşünmeyen insanlar ise, zaten ölmüş demektir.⁵²⁸ Bu bakımdan Budizm'in ana felsefesi "sönmek" anlamına gelen ve acıların kaynağı konumundaki arzuların söndürülmesi sonucunda erişilecek, Nirvana'ya ulaşmaktır.⁵²⁹ Çeşitli yönlerden tartışılan Nirvana, kimilerine göre, bir hiçlik veya yokluk hâlidir. Kimilerine göre ise, insanın iç aydınlanma ve huzura kavuşma hâlidir. Her iki yaklaşımla da Budistler açısından Nirvana, anlatılması mümkün olmayan, sadece yaşanarak öğrenilebilecek ulvi bir hâldir.⁵³⁰ Diğer bir ifadeyle, doğuş çarkından kurtulup, tekrar varlık âlemine dönmek üzere, sonsuzluk veya ölümsüzlüğe kavuşmaktır.

Dhamma adıyla anılan Budda öğretisine göre, Nirvana'nın iki şekli mevcuttur. Bunlardan birincisi, tıpkı Budda'nın hayattayken gerçekleştirdiği gibi, arzuları yok ederek, henüz hayattayken aydınlanmayı başarmaktan ibarettir. İkincisi ve asıl olanı ise, Dhamma'ya uygun bir hayat sürdükten sonra, doğuş çarkından kurtularak, ebediyen Nirvana'da kalabilmektir.⁵³¹ Budizm'de Samsara adıyla anılan ve Hinduizm'in Karma anlayışıyla farklılıklar gösteren yeniden bedenlenme veya yeniden doğuş anlayışı, Hinduizm'in belirttiğinin aksine, insanın ruhuyla ilişkili bir yeniden doğuş değildir. Zira Budizm'de, insanın veya daha genel bir ifadeyle canlıların ruha sahip olduklarına

⁵²⁴ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 52.

⁵²⁵ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 101.

⁵²⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 124.

⁵²⁷ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 91.

⁵²⁸ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 82.

⁵²⁹ Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 139.

⁵³⁰ Bk. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 119.

⁵³¹ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 313.

inanılmamaktadır. Böylelikle ruh anlayışını bir yana bırakan Budist öğreti, insanı ruh ve bedenden değil, bilinç ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak kabul etmektedir.

Budizm’e göre, Nirvana’ya ulaşınca kadar tekrarlanacak olan yeniden doğuş, insan bedeniyle alakalıdır. Bu bakımdan tekrar dünyaya gelecek unsur ruh değil, tam aksine bir önceki hayatı esnasında düşündükleri ve yaptıklarının sonucunu yaşayacak olan bedendir. Her defasında farklı suretlere bürünerek, defalarca yeni hayatlar yaşayan bir insanın mevcut yaşamı, geçmiş yaşamlarının bir sonucu olduğu gibi, gelecekte yaşayacağı hayatlar da hâlihazırdaki hayatının sonucu olacaktır. Dolayısıyla doğuş çarkına tabi olan asıl unsur, insanın kendi iradesinden ibarettir.⁵³² Ruh söz konusu olmadığından ve yeniden doğuşlarda farklı bedenler meydana geleceğinden, kişinin bir önceki hayatıyla kurulan bağ bilinçten ibarettir. Çünkü insan, sadece önceki hayatlarının tesiriyle yeniden doğar. Ancak önceki hayatının bilgi birikimi veya hafızasıyla yeniden doğmaz. Diğer bir ifadeyle insan, önceki hayatı esnasında yaşadıklarını hatırlamaz. Yeniden doğuş, âdeta belli bir müddet yanıp sönmek üzere olan mumun ateşinden yeni bir mum yakmak gibi gerçekleşir.

*“Bizim olan her şey düşüncelerimizin sonucundadır; düşüncelerimizde kurulur, düşüncelerimizde oluşur. Eğer bir kimse kötü düşünce ile konuşur veya davranırsa onu, tıpkı kağıt çeken bir öküzü tekerleğin izlemesi gibi, acı izler. Eğer bir kimse temiz düşünce ile konuşur veya davranırsa onu, tıpkı asla ayrılmayacak bir gölge gibi, mutluluk izler.”*⁵³³

İnsanı bilinç ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendiren Budizm açısından, canlı beden neyse ölü beden de odur. Aynı doğrultuda, ölü beden neyse canlı beden de odur. Kişi, gerek kendi, gerekse başkalarına ait bedene bağlılığı terk etmelidir.⁵³⁴ Bedenin bir kavanoz gibi kırılabilir olduğunu idrak ederek, düşüncelerini sağlamlaştırmalıdır.⁵³⁵ Zira pek yakında bir ağaç kütüğü gibi toprağa devrilecek ve yanıp kül olacak insan bedeni, hastalıklı ve zayıf bir fesat yığınınından ibarettir.⁵³⁶ Maddi dünyayı şekillendiren gökyüzü, yeryüzü ve denizlerde, ölümün ölümlüyü yok edemeyeceği hiçbir

⁵³² Yitik, “Budizm”, s. 372.

⁵³³ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 79.

⁵³⁴ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 149.

⁵³⁵ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 84.

⁵³⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 98.

nokta yoktur.⁵³⁷ İnsan bedeni için kemiklerden bir kale oluştuktan sonra, kemiklerin iç kısma iç organlarla, kemiklerin etrafı ise et, kan ve deriyle kaplanır. Bahsi geçen kalenin içinde kibir ve hile ile yaşlılık ve ölüme kadar yaşanır.⁵³⁸ Bedenin dokuz geçidinden sürekli pislik atılmasına rağmen, budala kişiler cahillikleri nedeniyle, bedenin iyi bir şey olduğunu düşünürler.⁵³⁹

Budda'nın hayatı son bulduktan sonra gelişen Budist mezheplerin kısmen Hinduizm'den de etkilenerek geliştirdikleri kozmolojiye göre, yer altından semaya doğru yükselen üç âlem söz konusudur. Dolayısıyla üç katmandan oluşan evrenin en alt katmanında, kâma-dhatu adı verilen duyular âlemi bulunur. Maddi dünyayı ifade eden duyular âlemi, kendi içerisinde yine aşağıdan yukarıya doğru; lanetlenmiş varlıklar, hayvanlar, insanlar, asurlar, melekler veya tanrılar âlemi olmak üzere, beş katmandan müteşekkildir. Duyular âleminin ilk katmanının teşkil eden lanetlenmiş varlıklar âlemi bir bakıma cehennem gibi değerlendirilir. Çünkü burası, kötü insanların cezalarını çekip, daha üst katmanlara yükselecekleri ilk duraktır. Kötü insanlar, öncelikle duyular âlemindeki altı katmanı fiziksel olarak bedenlenmek suretiyle, geçmek zorundadırlar.⁵⁴⁰

Topyekûn duyular âleminin üst katmanında, diğer bir ifadeyle evrenin ikinci katmanında, rupa-dhatu adıyla anılan şeffaf varlıklar âlemi yer alır. Kısmen dünyevi, kısmen semavi varlıkların yaşadığı bu âlemde varlıklar, forma veya şekle sahip olmalarına rağmen, bünyelerinde maddi unsurlar bulundurmazlar. Faaliyetleri ise, sadece zihinsel faaliyetlerden ibarettir. Sadece düşünceyle geçilebilecek bu âlem, Budist mezheplere göre sayısı değişebilen on altı ile on sekiz katmandan meydana gelir. Şeffaf varlıklar âleminin üzerindeki üçüncü katman ise, arupa-dhatu adı verilen mutlak şekilsizlik âlemidir. İnsanların arzu ve isteklerini yerine getiren Devaların yaşadığı bu katman, otuz üç cennet veya semavi bölgeden oluşur.⁵⁴¹ Mutlak şekilsizlik âleminde yeniden doğuş, sadece erkek karakterde gerçekleşir. Zira dişi formda yeniden bedenlenme, sadece duyular âleminin ilk dört katmanında gerçekleşebilir.

⁵³⁷ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 96.

⁵³⁸ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 99.

⁵³⁹ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları/Tripitaka*, s. 149.

⁵⁴⁰ Bk. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996, s. 125-126.

⁵⁴¹ Bk. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 127-128.

1.2.1.3. Caynizm

Kadim Hinduizm'in politeist anlayıştan panteist anlayışa uzanan seyri esnasında gündeme getirdiği çeşitli Tanrı tasarımlarına itiraz etmekle kalmayıp, kast sistemine de tepki olarak doğan bir diğer Hindistan kökenli din ise, Caynizm (Jainizm)'dir. Caynizm, sistemli hâle geldiği M. Ö. 6. yüzyıl itibarıyla⁵⁴², Hindistan'ın kuzeyinde bulunan Ganj Nehri havzasındaki Bihar eyaletinde ortaya çıkması bakımından⁵⁴³, Budizm'le aynı zaman diliminde ve neredeyse aynı coğrafyada şekillenen bir inanç sistemi olarak kabul edilir. Ancak Budizm, zamanla geniş coğrafyalara yayılarak, evrensel nitelik kazanmasına rağmen Caynizm, daha çok Hindistan sınırları içerisinde kalıp, millî karakterle varlığını devam ettirir.⁵⁴⁴

Sadece ortaya çıktığı zaman ve mekân açısından Budizm'le benzerlik göstermekle kalmayan Caynizm, aynı zamanda temel inanç ilkeleri bakımından da Budizm'le büyük benzerlikler sergiler. Fakat müşterek ilkeler benimsemelerine rağmen, mevzubahis iki din, ortak ilkelere farklı yaklaşım tarzlarıyla birbirinden ayrılır. Söz gelimi, Caynizm de Budizm gibi, evrenin yaratılması, sevk ve idare edilmesi mevzularında herhangi bir Tanrı'nın rol oynadığını kabul etmez.⁵⁴⁵ Bu bakımdan, Budizm'le aynı doğrultuda, Tanrı tanımaz bir din olarak ön plana çıkan Caynizm, Budizm'den farklı olarak, metafizik unsurları topyekûn saf dışı bırakmaz. Zira Caynizm, evrenden aşkın veya evrene içkin hiçbir Tanrı fikrini kabul etmemesine karşın, canlıların vücutlarına nüfuz etmiş soyut bileşen olarak, ruh fikrini ötelemez.⁵⁴⁶

Tıpkı Budizm gibi, insanın aydınlanıncaya kadar tabi olacağı doğuş çarkı fikrini benimseyen Caynizm, doğuş çarkına ruhun dâhil olacağını ileri sürmek suretiyle Budizm'den ayrılır.⁵⁴⁷ Bununla birlikte, insanın aydınlanma yolundaki düşünsel çabaları her iki dinin de paylaştığı önemli bir faaliyetken, Budda'nın önceleri hayatına tatbik edip, daha sonra faydalı bulmadığı asketik yaşam tarzı, Caynizm'de insanın ömrü boyunca devam ettirmesi gereken katı riyazet prensibiyle vazgeçilmez hâle gelir. Ayrıca Budizm,

⁵⁴² *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/696.

⁵⁴³ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 235.

⁵⁴⁴ Bk. Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 221-222.

⁵⁴⁵ Ali İhsan Yitik, "Caynizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 390.

⁵⁴⁶ Bk. Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 130-131.

⁵⁴⁷ Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 137-138.

ontoloji mevzuunda sadece ahlaki nedensellik yasalarına yönelmekle yetinirken, Caynizm'in ezeli madde anlayışını savunması da bahsi geçen iki inanç sistemini birbirinden ayıran temel farklardandır.⁵⁴⁸

Caynizm'in ortaya çıkışından yaklaşık otuz iki yıl sonra Budizm'in insanlıkla buluşması göz önüne alınırsa, Hindistan'da bir insan tarafından tesis edilmiş ilk din⁵⁴⁹ olarak kabul edilen Caynizm'in kurucusu, tahminen M. Ö. 599 ile M. Ö. 527 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Nataputta Vardhamana'dır.⁵⁵⁰ Budda'yla çağdaş bir düşünür olan Vardhamana'nın yaşam öyküsü de Budda'yla büyük benzerlikler gösterir. Hatta bu benzerlikler, araştırmacıların her iki düşünüre atfedilen hayat hikâyelerinin birbirlerine öykündüğü veya birbirlerinden ödünçlenen unsurlarla şekillendiği izlenimine kapılmalarına yol açar. Budda gibi, kast sisteminin Kşatriyalar sınıfına mensup bir prens olarak dünyaya gelen⁵⁵¹ Vardhamana'nın babası kral Siddharta, annesi ise kraliçe Trishala'dır.⁵⁵²

Hindistan'ın kuzey bölgesinde, bugünkü Bihar eyaletinin başkenti Patna şehri yakınlarında yer alan Vaisali'de doğan⁵⁵³ Vardhamana'nın annesi, henüz oğlunu doğurmadan önce gördüğü rüyadan edindiği izlenimlerle, çocuğunun ilerde büyük bir aziz olacağı kanaatine varır.⁵⁵⁴ Vardhamana, otuz yaşına gelip, anne ve babasını birbiri ardına ölümün pençesine verinceye kadar, gayet rahat bir yaşam sürer. Ailesini kaybetmenin verdiği acıyla dünyevi hayatı terk etme kararı alarak, sahip olduğu bütün imkânları bir yana bırakıp, kendini keşfetme yolculuğuna çıkar.⁵⁵⁵ Hint geleneklerine göre, dünyadan feragat etmenin sembolü olarak, saçını ve sakalını kökünden kesen Vardhamana, hayatına tatbik etmeye karar verdiği asketik yaşam tarzı gereği, sıkı riyazet ve meditasyonla meşgul olur. Uzun yıllar boyunca giysi giymeyip, yiyeceğini atıklardan temin etmek suretiyle, derin düşüncelere dalar. Aradan on üç yıl geçtikten sonra, diğer bir ifadeyle yaklaşık kırk üç yaşına geldiğinde ise, aydınlanmayı başarır.⁵⁵⁶

⁵⁴⁸ Bk. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 38.

⁵⁴⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 127.

⁵⁵⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 222.

⁵⁵¹ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 63.

⁵⁵² Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 222.

⁵⁵³ Yitik, "Caynizm", s. 391.

⁵⁵⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 222.

⁵⁵⁵ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 129.

⁵⁵⁶ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 236.

Hakikati keşfedip, doğuş çarkını yenmesi bakımından, muzaffer anlamındaki Cina (Jina) mertebesine yükselen Vardhamana, böylelikle büyük kahraman anlamına gelen Mahavira adıyla anılır.⁵⁵⁷ Ömrünün geriye kalan otuz yılı boyunca, kendi kurduğu inanç sistemini insanlara vaaz etmekle meşgul olan Mahavira, yaklaşık yetmiş iki yaşına geldiğinde tutmaya başladığı ölüm orucu sonucunda maddi dünyaya veda eder.⁵⁵⁸ Mahavira'nın Caynizm adı verilen öğretisi, uzun yıllar boyunca takipçileri arasında şifahen varlığını sürdürdükten sonra, yaklaşık M. Ö. 4. yüzyıl itibarıyla Agamalar (Kurallar) veya Siddantalar (Risaleler) başlıkları altında bir araya toplanıp, yazıya geçirilmeye başlanır.⁵⁵⁹

Caynizm taraftarları, kendi inanç sistemlerini Mahavira'nın sistemleştirdiğini kabul etmelerine rağmen, dinlerinin tarihsel gelişiminin aslında Hinduizm'den dahi önceki dönemlere uzandığını iddia ederler. Zira Caynistlere göre, insanlığın tarihsel süreç boyunca gerçekleşen muhtelif çöküş dönemlerinde, insanlara yardım etmek üzere, toplam yirmi dört Tirthankara, diğer bir ifadeyle kurtarıcı veya ruhani lider yeryüzüne intikal eder. Söz konusu Tirthankaraların yirmi üçüncüsü, tahminen M. Ö. 8. yüzyıl itibarıyla Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Parshva adlı bir şahsiyettir.⁵⁶⁰

Araştırmacılar tarafından Mahavira'dan önceki yirmi üç Tirthankara, haklarında kesin bilgiler söz konusu olmadığından kabul edilmezler.⁵⁶¹ Ancak Caynistler, insanlığı kurtarmakla mükellef Tirthankaraların hepsini kabul ederek, kendi dinlerinin tarihini, tarih öncesi veya bilinemeyecek kadar eski devirlere kadar götürürler. Zira Caynizm'e mensup insanlar, tarih sahnesinde farklı dönemlerde boy göstermiş yirmi üç Tirthankara'nın insanlığa sunduğu ilkeleri, tarih boyunca tekâmül ettikten sonra, Tirthankaraların sonuncusu Mahavira'nın sistemli hâle getirip, insanlığa tekrar sunduğuna inanırlar. Dolayısıyla Caynizm'i insanlık tarihi kadar eski bir din olarak değerlendirirler.

Caynistler, dinlerinin tekâmül merhalelerini belirtmek üzere Tirthankaraların hepsini kabul ederlerken, aslından dinlerinin tarihsel seyrini belirtmektense, ruhani liderlerini meşrulaştırmayı arzularlar. Zira maddi dünyayı hayatlarının merkezine

⁵⁵⁷ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 63.

⁵⁵⁸ Yitik, "Caynizm", s. 391.

⁵⁵⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 130.

⁵⁶⁰ Bk. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/696.

⁵⁶¹ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 222.

yerleştirmediklerinden, genel anlamda tarihi yansıtmaya kaygısı gütmezler.⁵⁶² Bu doğrultuda kalıcı eserler ve yapılar bırakmaya da çalışmazlar. Çünkü Caynizm, tarih sahnesinde vuku bulan olaylarla ilgilenmez. Ancak buradan Caynizm'e mensup insanlar tarafından tarihe herhangi bir anlam yüklenmediği sonucuna varılmamalıdır. Onlar, tarihsel süreci sadece kişisel boyutta ele alıp, değerlendirirler. Caynistler açısından tarih, kişilerin hayatından ibarettir. Dolayısıyla asıl tarih, kişinin saf ruh olarak kusursuz şekilde kendi bilincine vardığı zaman gerçekleşecektir.⁵⁶³

Caynist kozmogoniye göre, yükseliş ve çöküş dönemlerinin döngüsel şekilde yaşandığı evrenin başlangıcı ve sonu söz konusu olmadığından evren, ezelî ve ebedî niteliktedir.⁵⁶⁴ Diğer bir ifadeyle evren, geçmişte bir zaman diliminde yoktan var edilmediği gibi, gelecekte bir zaman diliminde de topyekûn yok olmayacaktır.⁵⁶⁵ İçerisinde yaşanan maddi dünya, uzun süreli yükseliş ve çöküş dönemlerinin periyodik tekrarlarıyla ilelebet varlığını sürdürüp, fiziksel hayata mekân teşkil edecektir. Dünya'nın tabi olduğu döngünün yükseliş dönemleri, mutlak huzur ve mutluluğun hüküm sürdüğü, insanların refah ve barış içerisinde uzun ömürler sürdükleri dönemlerdir. Dolayısıyla yükseliş periyotlarında insanlığı kurtarması beklenen Tirthankaralara ihtiyaç duyulmayan bir hayat sürüp gider.⁵⁶⁶

Yükseliş dönemlerini izleyen çöküş dönemleri başladığında ise, hayat gitgide zorlaşır. Refah seviyesi durmaksızın azalan insanlığa kötülük hükmetmeye başlar. Huzur ve mutluluğu gitgide azalan insanın ömrü de aynı oranda kısaltmaya başlar. Dünya'da huzur ve mutluluk aramaya başlayan insanlığı iyilik ve güzelliğe sevk etmeleri beklenen Tirthankaralar, çöküş dönemlerinin son safhaları itibarıyla tarih sahnesinde boy gösterirler.⁵⁶⁷ Dünya'nın her bir çöküş dönemi, kendi içerisinde müspet unsurların belirgin şekilde azaldığı altı alt döneme ayrılır. Tirthankaralar ise, genellikle beşinci alt dönemin sonlarına doğru Dünya'ya intikal ederler.

Hâlihazırda çöküş dönemine tabi olduğu düşünülen Dünya'nın bahsi geçen altı alt dönemden beşincisini yaşadığı kabul edilir. Zira çöküş dönemine dair beşinci merhalenin,

⁵⁶² Alban G. Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, (Çev. Gülçiçek Soytürk), Milliyet Yayınları, İstanbul 1971, s. 61.

⁵⁶³ Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, s. 62.

⁵⁶⁴ Bk. Yitik, "Caynizm", s. 392.

⁵⁶⁵ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 63.

⁵⁶⁶ Bk. Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 227-228.

⁵⁶⁷ Bk. Yitik, "Caynizm", s. 392.

Mahavira'nın ölümünden üç yıl kadar sonra başlayıp, henüz devam ettiğine inanılır. Fazilet ve güzelliklerin durmaksızın kaybolacağı bu merhalenin 21.000 veya 42.000 yıl boyunca devam edeceği ileri sürülür. Çöküş döneminin beşinci aşamasının ardından, altıncı ve son aşama başlayacaktır. Söz konusu altıncı aşamanın sonlarına doğru, Dünya şiddetli fırtınalara maruz kalarak, tahribe uğrayacaktır. Âdeta kıyameti andıran bu felaketten çok az sayıda insan kurtularak, Dünya'daki hayatı devam ettirecektir. Hayatta kalan insanlar üzerinden, şartların giderek iyileşeceği yeni bir yükseliş dönemi başlayacaktır. Elbette mevzubahis döngü, Caynizm açısından tabiatın kendi kurallarına göre işlemektedir.⁵⁶⁸ Diğer bir ifadeyle, meydana gelmiş ve gelecek olaylara herhangi bir Tanrı'nın müdahale ettiğini düşünmek, beyhude bir düşünceden ibarettir.

Genel anlamda evreni, özel anlamda ise Dünya'yı ezelî ve ebedî kabul ederek, aslında evreni meydana getiren bileşenlerin de ezelî ve ebedî karakterde olduğunu belirten Caynist ontoloji anlayışına göre varlık âlemi, beş temel unsur aracılığıyla şekillenir.⁵⁶⁹ Bahsi geçen beş temel unsurdan ilki, varlığı kuşatan veya saran, diğer bir ifadeyle varlığın üzerinde şekilleneceği mekânı ifade eden “akâsa”dır. Sonsuz miktardaki akâsa atomlarından müteşekkil bu devasa yapının meydana gelişi, bütün diğer varlıklardan önceye dayanır.⁵⁷⁰ Âlemdaki bütün varlıkların mevcudiyeti âkasaya bağlıken, onun varlığı hiçbir unsura muhtaç değildir.

Beş temel unsurdan ikincisi, varlığın hareket edebilme imkânını belirten “dharma”dır. Tıpkı akâsa gibi, sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelen dharma, var oluşun yeterli şartlarından biri olmamasına rağmen, zorunlu şartlarından biri olarak kabul edilir. Zira dış dünyada gözlemlenen hareketin gerçekleşebilmesi için dharma, zorunlu bir unsurdur. Aksi takdirde varlığın hareket etmesi mümkün olmayacağından, varlık sürekli sabit hâlde kalacaktır.⁵⁷¹ “Adharma” adı verilen ve dharma aracılığıyla gerçekleşen hareketin zıt kuvvetini ifade eden üçüncü unsur, hareketin son bulması veya varlığın sükûnet durumuna geçebilmesini sağlayan unsurdur.⁵⁷² Dharma gibi atomlardan oluşan adharma da zorunlu unsurlardan biri olarak değerlendirilir. Zira varlık hareket

⁵⁶⁸ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 153.

⁵⁶⁹ Bk. Mohan Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, W. Q. Judge Press, Bangalore 1954, s. 27-29.

⁵⁷⁰ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 156.

⁵⁷¹ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 33.

⁵⁷² Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 157.

edebilme imkânına sahip olduğu kadar, durabilme imkânına da sahip olmalıdır.⁵⁷³ Aksi takdirde, hiçbir varlık sabit hâlde kalamayacağından, varlık âlemi tam anlamıyla kontrol edilemez bir hareketlilik aracılığıyla düzensizliğe sürüklenecektir.

Varlık âlemini şekillendiren dördüncü temel unsur, topyekûn maddeyi ifade eden “pudgala”dır. Pudgala, “anu” adı verilen sonsuz miktardaki madde atomlarının birleşmesiyle meydana gelir. Madde atomları, dışarıdan herhangi bir müdahale olmaksızın, tamamen kendi kanunlarına göre, gerek kendi aralarında, gerekse diğer atomlarla birleşerek toprak, su, ateş ve hava hâline bürünebilirler.⁵⁷⁴ Madde atomlarının her biri, kendilerine mahsus koku, tat, renk, sertlik ve yumuşaklık gibi farklı niteliklere sahiptir. Caynist ontoloji açısından pudgala, diğer bir ifadeyle madde, kaba madde ve şeffaf madde olmak üzere iki gruba ayrılır. Kaba madde, fenomenler âlemini şekillendiren her bir nesnenin ana maddesini teşkil eder. Şeffaf madde ise, evrenin daha üst katmanlarını oluşturan manevi âlemlerdeki varlıkların bünyelerinde bulunan, duyularla algılanamayacak nitelikteki maddedir.⁵⁷⁵

Âlemi meydana getiren beşinci temel unsur ise, bilinç düzeyine ulaşmış olması bakımından diğer dört temel unsurdan ayrılan “jiva”, diğer bir ifadeyle ruhtur.⁵⁷⁶ Jiva atomları, kendilerine mahsus bilince sahip olmalarının yanı sıra, kendi başlarına hareket edebilme ve şekil değiştirme yetilerine de sahiptir. Söz konusu nitelikleri nedeniyle hiçbir tesire ihtiyaç duymaksızın, kendi aralarında ve diğer unsurlara ait atomlarla çeşitli birleşmeler gerçekleştirerek, fenomenler dünyasındaki farklı nesneleri meydana getirirler.⁵⁷⁷ Genel ifadeyle mutlak karakterdeki jiva atomları, zaman bakımından ezelî ve ebedî, şekil itibarıyla mutlak şekilsiz, bilgi açısından mutlak hakikate vâkıf atomlardır. Ancak diğer dört unsura ait atomlarla ilişkiye girip, çeşitli birleşmeler gerçekleştirmeleri nedeniyle asli niteliklerini büyük oranda yitirirler.

Genellikle pudgala atomlarıyla, yani maddi atomlarla birleşmeleri nedeniyle mutlak ve sınırsız niteliklerini kaybeden jiva atomları, maddeyle bir araya geldikleri andan itibaren sınırlı ve sonlu karaktere bürünürler. Asla yok olmayacak jiva atomları, madde atomları tarafından sarılıp kuşatılınca, fark edilemez hâle gelirler. Böylelikle asli

⁵⁷³ Bk. Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 33-34.

⁵⁷⁴ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 32.

⁵⁷⁵ Bk. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 157-158.

⁵⁷⁶ Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, s. 61.

⁵⁷⁷ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 229.

özelliklerini kaybederek, sınırlı bilgi ve enerjiyle varlıklarını sürdürebilme imkânı bulmaları nedeniyle mutlak hakikatten uzaklaşırlar.⁵⁷⁸ Dolayısıyla yanlış metafizik doktrinlere kapılarak, doğuş çarkı dâhilinde sayısız doğum ve ölüme maruz kalırlar. Bu bakımdan Caynizm’in en temel öğretisi, maddeye karşılık gelen bedene nüfuz etmiş durumdaki ruhun derhâl kendi asli özelliklerine veya en saf hâline dönebilmesini sağlamaktır.⁵⁷⁹

Caynizm’e göre, jiva ile pudgala, diğer bir ifadeyle ruh ile madde arasındaki ilişki de ezeldir. Mevzubahis ilişki, hareket edebilme yetisine sahip olan ruhun sergilediği hareketin, kendisine nüfuz etmek üzere çevresinde hareketsiz bekleyen madde atomlarını cezbetmesiyle başlar. Ruhun hareketine kapılan madde atomları tarafından ruhun etrafı kuşatılmaya başlayınca veya ruh, madde ile kaplanmaya başlayınca, ruhun kendine mahsus tabii nitelikleri sınırlanmaya ve hatta kaybolmaya başlar.⁵⁸⁰ Ruhun maddeyle buluşmasından sonraki her eylemi, maddenin tesiriyle gerçekleşir. Dolayısıyla ruhun hakikatten uzaklaşmasına, yanlış bilgiye yönelip, yanlış eylemlerde bulunmasına sebep olan unsur maddedir. Caynist öğretisi, madde atomlarının jivaya doğru akışına “âsrava” adını verirken, ruhun madde ile kaplanması olayını ise, esaret anlamına gelen “bandha” tabiriyle açıklar.⁵⁸¹

Maddenin ruhla bütünleşmesi sonucu saflığını yitiren ruh, maddeyle bir arada bulunduğu müddetçe, kendi muhtevasına aykırı, yeni bazı istek ve arzulara kapılır. Ruhun muhtevasına aykırı bu istek ve arzular, genel olarak karma adıyla anılır. Dolayısıyla ruha nüfuz ederek, karma eylemlerinin ortaya çıkmasına yol açan madde atomlarının tabiatları, ruhla temas hâlinde kalış süreleri, yoğunlukları ve nicelikleri Caynizm’deki karma anlayışının dört temel yönünü belirler.⁵⁸² Öncelikle, karmayı ortaya çıkaran maddenin tabiatına dair karma prensibi, kendi içerisinde sekiz ana kategori dâhilinde, toplam yüz elli sekiz alt kategoriye ayrılır.⁵⁸³

Mevzubahis sekiz kategoriden ilki, ruhun sahip olduğu sınırsız ve mutlak bilginin madde tarafından örtülmesini ifade eder.⁵⁸⁴ İkincisi, ruhun sezgi kabiliyetlerinin

⁵⁷⁸ Bk. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 158-159.

⁵⁷⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 131.

⁵⁸⁰ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 159-160.

⁵⁸¹ Bk. Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 37.

⁵⁸² Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 135.

⁵⁸³ Bk. Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 135-136.

⁵⁸⁴ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 136.

engellenmesini belirtir.⁵⁸⁵ Üçüncüsü, ruhun haz ve keder gibi duygular üretip, onlara kapılmasına yoğunlaşır.⁵⁸⁶ Dördüncüsü, ruhun hakikatten uzaklaşarak, yanlış davranışlar sergilemesine veya doğru inanç ve davranışlarda bulunmasının engellenişine odaklanır.⁵⁸⁷ Beşincisi, bir varlığın ceza çekmek üzere yer altında veya cehennemde, daha sonra yeryüzünde bitki, hayvan, insan olarak ve gökyüzündeki tanrılar âleminde bulunmasına dayalı dört farklı varlık katmanında ne kadar kalacağını açıklar.⁵⁸⁸ Altıncısı, ruhun değişik âlemlerdeki çeşitli formlarını belirler.⁵⁸⁹ Yedincisi, herhangi bir canlının doğumuyla birlikte, hangi aileye ve nasıl bir sosyal statüye sahip olacağını tayin eder.⁵⁹⁰ Maddenin mahiyetine yönelik sekizinci ve son kategori ise, ruhun iyi ve doğru eylemler sergilemesinin önündeki engelleri beyan eder.⁵⁹¹

Maddenin söz konusu sekiz kategori dâhilinde ruhla birliktelik süreleri tesadüfen gerçekleşmez. Tam aksine Caynizm’in kendine mahsus zaman birimleriyle şekillenen Caynist zaman anlayışı aracılığıyla, sekiz karmanın jivada kalma sürelerinin üst ve alt limitleri belirlidir. Caynist zaman anlayışına göre, en küçük zaman birimi “samaya”dır. Sayılamayacak kadar çok sayıdaki samaya bir araya gelerek, sadece bir “âvalika”yı meydana getirir. Toplam 16.777.216 âvalika ise, bir “mûhurta”yı şekillendirir. Bu bakımdan evrensel zaman birimlerine göre ölçülebilmesi mümkün olan zaman birimi mûhurtadır. Zira bir mûhurta, yalnızca 48 dakikaya tekabül eder. Dolayısıyla Caynist zaman anlayışı açısından bir gün, 30 mûhurtaya denk düşer. Aynı doğrultuda, genel takvimin belirttiği hafta, ay ve yıl gibi zaman birimleri de mûhurta üzerinden hesaplanır. Ancak yıllar, sadece 77. sifere kadar kelimelerle ifade edilebilir.⁵⁹²

Dünya’nın döngüsünü merkeze alarak, hesaplanamayacak kadar uzun zaman dilimlerini de adlandıran Caynist takvime göre, sayılması mümkün olmayacak miktardaki yılların toplamı, sadece bir “palyopama”ya denk düşer. Bu doğrultuda, bir “sâgaropama” ise, palyopama adı verilen, son derece uzun zaman diliminin 10 katrilyon katı daha uzun bir zaman dilimini belirtir. Diğer bir ifadeyle bir sâgaropama, 10 kotâkoti palyopama’ya

⁵⁸⁵ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 136-137.

⁵⁸⁶ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 137-138.

⁵⁸⁷ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 138-140.

⁵⁸⁸ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 142.

⁵⁸⁹ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 142-145.

⁵⁹⁰ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 145.

⁵⁹¹ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 145-146.

⁵⁹² Bk. Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 147.

eşittir. Söz konusu zaman birimleri dâhilinde, sekiz farklı karmanın ruhla birlikte bulunma sürelerinin alt limitleri, yaklaşık bir mûhurta ile 12 mûhurta kadar zaman dilimi arasında değişir. Üst limitleri ise, 20 kotâkoti sâgaropama ile 70 kotâkoti sâgaropama kadar zaman dilimi arasında değişir.⁵⁹³

Topyekûn Dünya'nın tabi olduğu döngü ise, avasarpini, diğer bir ifadeyle çöküş dönemi ile utsarpini, yani yükseliş döneminin sonsuz kere birbirini izlemesinden ibarettir. Caynist Dünya döngüsünde her bir yükseliş dönemi, 10 kotâkoti sâgaropama kadar sürer. Aynı doğrultuda çöküş dönemi de 10 kotâkoti sâgaropama kadar sürdüğünden, Dünya'nın bir döngüsü, toplam 20 kotâkoti sâgaropama yıl uzunluğundadır. Her bir yükseliş ve çöküş dönemi, kendi içerisinde altışar alt döneme ayrılır. Çöküş dönemini teşkil eden altı alt dönem, zaman bakımından gitgide kısalan periyotlardan meydana gelir. Her bir çöküş döneminin ilk periyodu 4 kotâkoti sâgaropama, ikinci periyodu 3 kotâkoti sâgaropama, üçüncü periyodu 2 kotâkoti sâgaropama, dördüncü periyodu 1 kotâkoti sâgaropama'dan 42.000 yıl kısa, beşinci ve altıncı periyotların her biri ise, 21.000 yıl sürer.⁵⁹⁴

Çöküş dönemlerinde zamanın kısalmasıyla doğru orantılı olarak, insanların mutlulukları da gitgide azalır. İnsanlık, kendiliğinden nimet veren ağaçlar sayesinde geçimlerini sağlarlarken, çöküş döneminin sonlarına doğru çalışarak geçinmek zorunda kalırlar. Fazilet ve iyilikler de tıpkı zamanın azalması gibi, azalarak kaybolmanın eşiğine gelir. İnsanların ömürleri ve fiziksel güçleri de giderek azalır. Hatta insanın fiziksel yapısı dahi, giderek küçülmeye başlar. Yükseliş dönemlerinde ise, süreç çöküş döneminin tam tersine işler.⁵⁹⁵ Söz gelimi çöküş döneminin altıncı periyodu, yükseliş döneminin ilk periyoduna denktir. Dolayısıyla yükseliş döneminin alt periyotlarında süre gitgide artar. Aynı doğrultuda, insanın fiziksel yapısından ömrüne, imkânlarından iyilik ve fazilete kadar hayatın bütün unsurları durmaksızın artarak, yükselişin zirvesine varılır.

Karmanın ruh üzerindeki tesiri ise, tutkuyla beslenen arzuların şiddet ve yoğunluklarına göre değişir. Örneğin ahlaka mugayir arzular daha yoğun arzular olduğundan, karmanın şiddeti de son derece tesirli hâle gelir. İnsan günahkâr olmaya

⁵⁹³ Bk. Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 147.

⁵⁹⁴ Bk. Kailasha Chandra Jain, "Antiquity of Jainism", Jainism Resource Centre, Erişim Tarihi: 17.12.2018, <https://sites.fas.harvard.edu/~pluralism/affiliates/jainism/article/antiquity.htm>

⁵⁹⁵ Bk. Jain, "Antiquity of Jainism".

devem ettiği müddetçe, kötü karmanın tesir süresi de durmaksızın artar. Dolayısıyla kötü arzuların gerçekleştirilmesi, diğer bir ifadeyle kötü karmanın insan üzerindeki egemenliği, iyi karmaya nazaran çok daha kolay gerçekleşir.⁵⁹⁶ Öte taraftan iyi karmayı açığa çıkararak arzular, daha az yoğun olduğundan veya daha az tercih edildiğinden, iyi karmanın tesiri de kötü karmaya kıyasla çok daha az etkilidir. İnsan, kötülükten arınmaya çalışarak, iyi karmanın süre ve yoğunluğunu artırırken, kötü karmanın tesirini azaltabilir.

Karmanın şiddet ve yoğunluğu mevzuunu bilhassa ayrıntılı şekilde açıklamaya çalışan Caynizm, arzuların tesirini dört basamak aracılığıyla derecelendirir. Kötü karmanın her bir basamağını teşkil eden çeşitli arzuların şiddet ve yoğunlukları, aşağıdan yukarıya doğru artar. Diğer bir ifadeyle her bir basamaktaki arzular, kendinden bir önceki basamağı oluşturan arzulara göre daha şiddetli ve yoğun hâlde yaşanır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, aşağıdan yukarıya doğru dört basamağı şekillendiren arzular, ahlaka aykırı olmakla kalmayıp, derecelendirme bakımından kötüden daha kötüye doğru ilerleyen arzulardır.⁵⁹⁷ Dolayısıyla bir arzu ne kadar ahlaka aykırı ise, o derece şiddetli ve yoğundur. Bu bakımdan şiddet ve yoğunluğun en yüksek derecesini ifade eden dördüncü basamakta, ahlaka en uzak arzular yer alır.

İyi karmanın derecelendirilmesi mevzuunda ise, süreç tersine işler. Diğer bir ifadeyle, en ulvi arzular, şiddet ve yoğunluğun en az seviyeye indiği birinci basamakta yer alır. İyi karmanın dört basamaklı ölçeğinin birinci basamağında şiddet ve yoğunluk neredeyse yoka yakındır. İkinci basamağı teşkil eden daha az ulvi arzular da şiddet ve yoğunluk birinci basamaktan biraz daha fazladır.⁵⁹⁸ Daha açık bir ifadeyle, iyi karma açısından, arzuların iyilik ve güzellik dereceleriyle, şiddet ve yoğunluk dereceleri arasında ters orantı söz konusudur.

Ruha nüfuz eden karma atomlarının nicelikleri veya sayıları göz önüne alındığında, ruhun merkezden çevreye doğru seyir sergilediği far edilir. Zira ruh, en çok kendi bedeniyle ilişki hâlinindedir. Başka bir deyişle, ruh çevresindeki maddelerden ziyade, kendi bedenini oluşturan maddeyi özümsemiş durumdadır. Ancak çevresindeki maddelerden de kendisine yakınlık ve uzaklıklarına göre değişen ölçülerde etkilenir. Bu durum tıpkı bir ateşin çevresine nasıl yayıldığı gibidir. Ateş aslında kendi bünyesindeki maddelerle

⁵⁹⁶ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 169.

⁵⁹⁷ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 148.

⁵⁹⁸ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 148.

yanar. Fakat bir yandan da çevresine yayılmaya çalışır. Ateşin yayılabilmesi, çevresinde yanabilecek ne kadar maddenin bulunmasına bağlıdır. İşte ruhun da merkezden çevreye doğru maddeyi özümsemesi, tıpkı ateşin yayılması gibidir.

Ruhun maddeyi kavrayıp, somut anlamda maddeden nasıl ve ne kadar pay aldığı hususu da, madde atomlarının tabiatlarına dair sekiz kategori aracılığıyla belirlenir.⁵⁹⁹ Mevzubahis kategorilerden beşincisi, maddeden en az pay alan kategoridir. Altıncı ve yedinci kategoriler, birbirlerine eşit, fakat beşinci kategoriden daha fazla pay sabidir. Birinci kategori, altıncı ve yedinci kategorilerden daha fazla paya sahiptir. Bununla birlikte, ikinci ve sekizinci kategoriler birbirleriyle eşit ve birinci kategoriden daha fazla maddeye sahiptir. Dördüncü kategori, madde mülkiyeti açısından, ikinci ve sekizinci kategorileri geride bırakır. Mevzubahis sekiz kategori arasında maddeden en çok pay alan kategori ise, üçüncü kategoridir.

Caynizm'e göre, maddeyle kaplandığı andan itibaren asli özelliklerini yitiren ruh, doğuş çarkı dâhilinde çeşitli varlık formlarına bürünerek, defalarca bedenlenir veya yeniden doğar. Ruhun doğuş çarkından kurtulabilmesi için, insanın henüz hayattayken yeterince arınması zaruridir. Samsara adıyla anılan doğuş çarkı, insanın hayatı boyunca gerçekleştirdiği karmik birikimlere göre işler.⁶⁰⁰ Diğer bir ifadeyle, samsaranın temel prensibini belirten tenasüh, yani ruh göçü, kişinin hâlihazırdaki yaşamının geçmiş ile gelecek arasındaki bağını teşkil eder. Kişi, iyi karmanın tesiriyle hareket etmediği müddetçe, yeterince arınamayacak ve böylelikle doğuş çarkında dönüp duracaktır.

Doğuş çarkından kurtulup, sonsuzluğa kavuşmak isteyen insan, dünyevi arzularından sıyrılmak suretiyle, "Üç Mücevher" olarak bilinen "Triatna"ya uygun şekilde yaşamını sürdürmelidir.⁶⁰¹ Caynizm'in insani faaliyetleri üç gruba ayırarak, her birini birer mücevher olarak değerlendirdiği temel prensipler; doğru iman, doğru bilgi ve doğru davranıştan ibarettir.⁶⁰² Doğru iman, insanın kutsal metinler aracılığıyla kendine sunulan öğretilere inanmasını ifade eder. Bu doğrultuda insan, dünyevi arzuları bir yana bırakarak, ebedî saadete ulaşacağından kuşku duymamalıdır. Ayrıca doğru yolun

⁵⁹⁹ Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, s. 148.

⁶⁰⁰ Bk. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 172-173.

⁶⁰¹ Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 39.

⁶⁰² Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 232.

yolcularına, bir başka deyişle Tirthankaralara da inanmalı ve onların sistemleştirdikleri öğretinin doğruluğundan şüphe duyulmamalıdır.⁶⁰³

Üç Mücevher'den ikincisi, yani doğru bilgi de Caynizm'in bilhassa üzerinde durduğu mevzulardandır. Zira epistemolojik açıdan mutlak bilgiye vâkıf olan ruh, madde atomlarıyla birleştikten sonra, doğru bilgiden uzaklaşır. Dolayısıyla bedenlenmiş ruh, diğer bir ifadeyle insan, artık doğru bilgiden uzaklaşmış olduğu gibi, kendi imkânlarıyla üreteceği bilginin sıhhatinden de emin olamaz. Hatta "syadvada" prensibine göre, varlığa dair verilecek her hüküm, görecelidir.⁶⁰⁴ İnsanın varlığa ilişkin hükümleri, varlığın durumu ve kişinin kendi bakış açısına göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla insanın mutlak bilgiye yönelmesi gereklidir. Mutlak bilgiye ulaşmanın yolu ise, derin düşünsel faaliyetler ve asketik yaşam tarzından geçmektedir. Zira insan, meditasyon ve perhiz aracılığıyla dünyevi arzularını azaltıp, ruhuna yönelebilir.

Doğru davranışları bir araya toplayan üçüncü mücevher ise, kendi içerisinde beş farklı davranış biçimine işaret eder. Doğru davranış biçimlerinden ilki ve en önemlisi, Caynizm'in odak noktasını teşkil eden "Ahimsa" prensibidir. Öldürmemek anlamına gelen Ahimsa'ya göre, Caynizm'e mensup insanlar, her ne sebeple olursa olsun, hiçbir canlıya zarar vermemelidir.⁶⁰⁵ Bu bakımdan yürüdükleri yol üzerinde herhangi bir canlıyı ezmek için ellerinde süpürgeyle dolaşan Caynistler, adım atacakları yeri dikkatle süpürmeye özen gösterirler. Aynı doğrultuda, içecekleri suyu, gözle görülmeyecek kadar küçük canlıları yutmamak için bezlerden süzerek içerler.⁶⁰⁶ Hatta teneffüs edecekleri havayı dahi süzmek üzere, ağız ve burunlarını saracak şekildeki maskeler takıp, gündelik hayatlarına bu şekilde devam ederler.⁶⁰⁷ Caynistlerin tabi oldukları diğer dört doğru davranış ise; doğru konuşmak, başkasının malını çalmamak, cinsel ilişkiden uzak durmak ve kanaatkâr olmaktır.⁶⁰⁸

Doğuş çarkına tabi olan insanın çeşitli formlarda yeniden bedenlenerek, çeşitli hayatlar süreceği dört farklı varlık katmanı öne süren Caynist kozmogoniye göre, evrenin en alt katmanını, adhi-loka adı verilen aşağı âlem teşkil eder. Günahkâr ruhların

⁶⁰³ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 238.

⁶⁰⁴ Yitik, "Caynizm", s. 397.

⁶⁰⁵ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 347.

⁶⁰⁶ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/697.

⁶⁰⁷ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 231.

⁶⁰⁸ Yitik, "Caynizm", s. 399.

hayattayken gerçekleştirdikleri kötü eylemlerin cezasını çektikleri bu âlem, yerin derinliklerine doğru uzanan yedi katmandan müteşekkildir.⁶⁰⁹ Aşağıya doğru inildikçe karanlık düzeyi gitgide artan bu katmanların karanlık dereceleri ile insanın günahkârlık dereceleri doğru orantılıdır. Yer altı âleminin hemen üzerinde, madhya-loka adıyla anılan yeryüzü bulunur.⁶¹⁰ İnsanın kendi iradesiyle hareket edebildiği bu katmanda, bitkiler ve hayvanlar gibi diğer canlı formları da yer alır. İnsan, yeryüzünde gerçekleştirdiği eylemlere göre daha aşağı veya daha yukarı âlemlere taşınır.⁶¹¹

Yeryüzünün üzerinde, urda-loka olarak bilinen tanrılar âlemi konuşlanır. Kendi içerisinde otuz katmandan oluşan tanrılar âlemine yükselmeyi başaran ruh, henüz ölümsüzlüğe kavuşmuş değildir. Zira yeryüzündeki iyi eylemleri nedeniyle tanrılar âleminin otuz katmanından birine varabilen ruh, iyiliklerine nispetle belirlenen zaman dilimi kadar tanrılar âleminde kaldıktan sonra, tekrar yeryüzünde bedenlenir.⁶¹² Tanrılar âleminin üzerinde, diğer bir ifadeyle evrenin en üst katmanında ise, siddha-loka adıyla adlandırılan mutlak şekilsizlik âlemi yer alır.⁶¹³ Bu en yüksek âlem, mutlak aydınlanmaya kavuşmuş ruhların ebediyen kalacakları âlemdir. Zira mutlak şekilsizlik âlemine ulaşmayı başaran ruhlar, doğuş çarkından kurtularak, ebedî saadeti yaşamaya hak kazanmış ruhlardır.

1.2.1.4. Sihizm

Hinduizm'in asırlar boyunca öne sürdüğü politeist tanrı anlayışı, toplumu ayrıştıran kast sistemi ve puta tapıcılık gibi kadim inanç unsurlarına tepki olarak doğan Hindistan menşeli dinlerden bir diğeri ise, Sihizm'dir. Gerek diğer dünya dinlerine, gerekse Hindistan kökenli dinlere kıyasla oldukça yeni bir din olarak kabul edilen Sihizm'in şekillenmesi hususunda, üç farklı görüş söz konusudur. Bunlardan ilki, Hinduizm'e yönelik eleştiriler geliştirmesi nedeniyle Sihizm'in kadim Hindu geleneklerinin reforme edilmesinden kaynaklandığını ileri süren görüştür.⁶¹⁴ İkincisi, ortaya çıktığı zaman dilimi itibarıyla, Hindistan'da yoğun İslami etkinin yaşanması münasebetiyle, Sihizm'in İslam

⁶⁰⁹ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 154.

⁶¹⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 228.

⁶¹¹ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 154-155.

⁶¹² Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 155.

⁶¹³ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 155-156.

⁶¹⁴ Bk. Budda, *Dinler Tarihi*, s. 200-201.

dini ile Hinduizm'in sentezinden doğduğunu iddia eden görüştür.⁶¹⁵ Araştırmacılar tarafından ortaya atılan ilk iki görüşe tamamen aykırı üçüncü görüş ise, Sihizm'e mensup insanların savundukları görüştür. Sihizm taraftarlarına göre, kendi inanç sistemleri, sadece Hinduizm'den değil, aynı zamanda İslam dininden de bağımsız, ilahi vahye dayalı müstakil bir dindir.⁶¹⁶

Tarihsel süreç bakımından, 1469 ile 1708 yılları arasında yaşamış on Guru'nun yaşam tecrübeleri ve öğretileriyle şekillenen Sihizm'in kurucusu, 1469 yılı itibarıyla Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Lahor bölgesi yakınlarındaki Talvandi köyünde dünyaya gelen Nanak'tır.⁶¹⁷ Kast sisteminin ikinci basamağındaki Kşatriyalar sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Nanak'ın babası bir muhasebeci, annesi ise oldukça inançlı bir kadındır.⁶¹⁸ Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını, sonradan Nankana Sahib veya Nanakara, diğer bir ifadeyle Nanak'ın Yeri adıyla anılacak Talvandi köyünde geçiren Nanak, kendine atfedilen anlatılar aracılığıyla kutsallaştırılır.⁶¹⁹ Söz gelimi doğduktan hemen sonra bebek Nanak'ı ziyarette gelen bir astrolog, onun peygamberlere özgü bir sembol olan manevi şemsiye altında durduğu kehanetinde bulunur.⁶²⁰ Buna ilaveten söz konusu astrolog, ilerleyen yıllarda Nanak'ın gerçekleştireceği faaliyetleri kendisinin göremeyeceğini belirtip, hayıflanarak karşısındaki bebeğe tazimde bulunur.

Nanak, yaklaşık yedi yaşına basıp okula gitmeye başladığında, kendisine Vedaları öğretmeye çalışan Hindu öğretmenine, bütün Veda metinlerini öğrenmek yerine, Tanrı'nın gerçek adını öğrenmek istediğini söyler.⁶²¹ Küçük yaşlardan itibaren Sanskritçe, Arapça ve Farsça dersleri almaya başlayan Nanak, dokuz yaşına geldiğinde, bulunduğu kasta resmen üye yapılacağı törene katılarak, boynuna geçirilmek istenen ipten ibaret asillik nişanını takmak istemez.⁶²² Kendisine Veda geleneklerine göre, söz konusu nişanı boynuna geçirme hususunda ısrar eden rahibe karşı çıkarak, beyhude

⁶¹⁵ Şinasi Gündüz, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ed. Şinasi Gündüz), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 376.

⁶¹⁶ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 244.

⁶¹⁷ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 254.

⁶¹⁸ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 245.

⁶¹⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 142.

⁶²⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 245.

⁶²¹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 142.

⁶²² Ali İhsan Yitik, "Sihizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 411.

geleneklerden vaz geçip, temiz bir kalple iyi niyetli davranışlarda bulunmak gerektiğine işaret eder.⁶²³

Çocukluk dönemini geride bırakıp gençlik yıllarına erişen Nanak, bedensel çalışmaya dayalı işlerden ve ticaretten uzak durarak, gayet sakin bir murakabe hayatı yaşamayı tercih eder.⁶²⁴ Çünkü Nanak, küçük yaşlardan itibaren insanoğlunun varlık amacını ve hayatın anlamını keşfetme arzusunun pençesindedir. Ancak ailesi başta olmak üzere, bütün yakınları onun için endişelenir. Hatta Nanak'ın ailesi için faydasız bir evlat olduğu kanaati ön planı çıkar. Oğlunun durumuna kayıtsız kalamayan babası, bir miktar para vererek, kendine iş kurması için oğlunu ikamet ettikleri yerin civarındaki kasabalardan birine gönderir.⁶²⁵ Babasının verdiği parayla birlikte yola düşen Nanak, kendine iş kurmak yerine, tüm sermayesini yolda karşılaştığı Hindu mistikleri doyurmak üzere harcar ve kısa süre sonra evine geri döner.⁶²⁶ Kendisine hesap soran babasına ise, gayet kazançlı bir iş yaptığını, zira elindeki parayı fakirler için kullandığını ifade eder.

Evli ve iki çocuk sahibi Nanak'ın durumu karşısında iyice endişelenen babası, bu defa da oğlunu iş bulması için kayınbiraderinin yaşadığı Sultanbur şehrine gönderir. Burada Müslüman bir idarecinin yönetimindeki devlet dairesinde işe başlayan Nanak, sıkça buluşmayı âdet edindiği Hindu ve Müslüman âlimlerle her iki inanç sisteminin temel doktrinlerine dair bitmek bilmez tartışmalara girer.⁶²⁷ Yaklaşık otuz yaşına gelinceye kadar Sultanbur şehrindeki hayatına devam eden Nanak, her sabah yıkanmak üzere evinin yakınlarındaki ormanlık alanda akan nehre gider. Nehirde yıkandıktan sonra, ormanda derin düşüncelere dalmayı da ihmal etmez.

Nanak, otuz yaşını idrak ettiği günlerden bir sabah yine yıkanmak üzere nehre gider. Elbiselerini çıkarıp nehre girer ve kısa süre sonra gözlerden kaybolur. Elbiseleri nehrin kenarında bulunmasına rağmen, izine rastlanmayan Nanak, üç gün süreyle ortalarda görünmez. Kayboluşunun üzerinden üç gün geçtikten sonra, insanların arasına geri döner. Nehirde boğulduğu düşünülen Nanak, geri döndüğünde insanlara İslam dinindeki miraç hadisesine benzer bir deneyim yaşadığını söyler.⁶²⁸ Dolayısıyla

⁶²³ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 246.

⁶²⁴ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 142-143.

⁶²⁵ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 246.

⁶²⁶ Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 139.

⁶²⁷ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 246.

⁶²⁸ Yitik, "Sihizm", s. 412.

kaybolduğu üç günlük zaman zarfında, Tanrı katına yükseldiğini ve Tanrı tarafından insanlığı doğru yola yöneltmekle görevlendirildiğini ileri sürer. Bahsi geçen hadiseden sonra bir müddet suskunluğa bürünen Nanak, görevini icra etmek üzere vaazlara başladığında, ilk olarak ağzından “*aslında ne Hindu ne de Müslüman vardır*” ifadeleri dökülür.⁶²⁹

Söz konusu sloganla oluşturmaya çalışacağı yeni inanç sitemini formüle etmekle işe girişen Nanak, Tanrı’nın birliğini ve gerçek adını insanlara yaymak üzere yirmi yıl sürecek seyahatlerine başlar. Bu doğrultuda İslam dinine mensup müzisyen dostu Mardana’yı da yanına alarak, Hindistan’ı baştan aşağı dolaşmakla kalmayan Nanak⁶³⁰, hac vazifesini yerini getirmek üzere Mekke’ye kadar uzanır.⁶³¹ Seyahatleri esnasında Hinduizm ve İslam dininin kutsal mekânlarını ziyaret edip, din âlimleriyle tartışmaktan geri durmaz.⁶³² Aynı zamanda gittiği her yerde insanlara vaazlarda bulunarak tek Tanrı inancını yaymaya, kast sitemini yıkmaya ve insanlar ile Tanrı arasındaki bütün engelleri kaldırmaya gayret gösterir.⁶³³

Nanak, seyahatleri esnasında insanlara sunacağı öğretinin temel ilkesini temsil eden birer sembol olarak, bedeninin üst kısmına Müslüman insanların tercih ettiği kıyafetleri, alt kısmına ise Hinduların geleneksel kıyafetlerini giyer.⁶³⁴ Misyon seyahatleri esnasında sözlü şekilde gerçekleştirdiği vaazlarını şiir formunda yazıya geçirmeye bilhassa özen gösterir. Ayrıca ziyaret ettiği mekânlarda kendileri veya eserleriyle karşılaştığı Müslüman ve Hindu azizlerden metinler derlemeye çalışır.⁶³⁵ Belli kısımları Mardana tarafından bestelenip, birer ilahi formuna büründürülen Nanak’ın tertip ettiği metinler, Sihizm’in kutsal kitabı Adi Grant veya Grant Sahib’in temelini teşkil eder.

Vaaz ettiği insanlara, temiz bir kalple iyi niyetli davranışlarda bulunmaları gerektiğinin yanı sıra adalet, dürüstlük ve eşitliği öğütleyen Nanak, ayrışmaya sebep olan toplumsal sınıfları, bilhassa Brahmanlar sınıfını şiddetle eleştirerek, insanları doğrudan bir tek Tanrı’ya yönelmeye davet eder.⁶³⁶ Elbette insanları toplumsal sınıf, din ve ırk

⁶²⁹ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 254.

⁶³⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 246-247.

⁶³¹ Gündüz, “Sih Dini”, s. 374.

⁶³² Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 254.

⁶³³ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 689.

⁶³⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 247.

⁶³⁵ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 144.

⁶³⁶ Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 86.

ayrımı yapmaksızın müşterek bir inanca sevk etmeye çalışan Nanak, inanç sistemlerinin şekilci tutumlarına da özellikle karşı çıkar. Söz gelimi, hac vazifesini yerine getirirken, Kâbe'ye yakın bir noktada dinlenen Nanak, ayaklarını kutsal Kâbe'ye doğru uzattığı için görevliler tarafından ikaz edilir. Nanak ise, görevlilere şayet Tanrı'nın mevcut olmadığı bir yön gösterirlerse, ayaklarını o yöne doğru uzatabileceğini söyler. Bu durum üzerine görevliler, Nanak'tan özür dileyerek, yanından uzaklaşırlar.⁶³⁷

Nanak, kadim Hindu hac merkezi Hardvar'ı ziyareti esnasında, Hindu hacılarla birlikte ırmakta yıkanırken, Hindu hacıların yükselmekte olan Güneş'e su atmalarını anlamsız bulur. Hindu hacılar doğu yönüne su atarlarken Nanak, tam aksine batı yönüne doğru su atmaya başlar. Çevresindekiler tarafından ciddi şekilde uyarılan Nanak, batı yönünde bulunan Lahor yakınlarındaki tarlalarını suladığını ifade eder. Kendisine kilometrelerce uzakta yer alan Lahor'daki tarlaları bulunduğu yerden sulamaya çalışmasının mantıksız olduğunu söyleyen insanlara, Hindu inançları gereği Güneş'e su serpmenin de aynı derecede imkânsız olduğunu belirterek, insanları mantıklı düşünmeye sevk eder.⁶³⁸

Yaklaşık yirmi yıl süren seyahatlerinin ardından, ömrünün geriye kalan yirmi yılını geçirmek üzere Pencap bölgesine geri dönen Nanak, Pencap'ta on yıl faaliyet gösterdikten sonra, şerefine zengin bir kişi tarafından Ravi nehri kıyısında kurulan ve adı "Tanrı şehri" anlamına gelen Kartapur köyüne yerleşir.⁶³⁹ Burada öğretisini daha sistemli hâle getirmekle kalmayıp, yüzlerce Sihizm taraftarı toplamayı başaran Nanak, en sevdiği öğrencileri arasından, kendinden sonraki Guru'yu belirlemek suretiyle 1539 yılında hayata gözlerini yumar.⁶⁴⁰ Artık bir inanç sistemi hâline gelen Sihizm, Guru Nanak'ın vefatından sonra, 1708 yılına kadar birbirini izleyen on ayrı Guru tarafından temsil edilir.

Söz konusu on Guru tarafından gittikçe daha sistemli hâle getirilen ve kutsal metinleri çoğalmaya devam eden Sihizm'in kutsal kitabı Adi Grant, beşinci Guru Aryan Dev (Arcun-Arjun-Arjan) tarafından bir araya toplanır.⁶⁴¹ Onuncu Guru Gobind (Govind Singh) vefat ettikten sonra, insan aracılığıyla temsil edilen Guruluk sona erer. Bundan böyle, insanlara rehberlik ettiği düşünülen kutsal metin Adi Grant, ebedî Guru olarak

⁶³⁷ Yitik, "Sihizm", s. 412.

⁶³⁸ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 247.

⁶³⁹ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 254.

⁶⁴⁰ Yitik, "Sihizm", s. 413.

⁶⁴¹ Gündüz, "Sih Dini", s. 378.

kabul edilmeye başlanır.⁶⁴² Dolayısıyla Adi Grant, Sihler tarafından tıpkı yaşayan bir insanmış gibi kabul edildiğinden, ona gereken saygı fazlasıyla gösterilmek zorundadır.⁶⁴³

Hindistan'da Guru Nanak'ın yaşadığı dönem itibarıyla gözlemlenen inanç atmosferi, Sihizm'in gelişmesinde aktif rol oynar. Zira Guru Nanak'tan asırlar önce, Budizm ve Caynizm gibi, Hinduizm'e tepki olarak doğmuş dinler tarih sahnesinde boy göstermiş ve kitleler tarafından benimsenmiştir. Sihizm de bir yönüyle bahsi geçen dinlerle aynı doğrultuda, Hinduizm'e tepki olarak doğar. Ancak Budizm ve Caynizm'den farklı bir karakterle gelişimini sürdürür. Çünkü 8. yüzyıldan itibaren bilhassa Arap tüccarlar vasıtasıyla Hindistan'a ulaşan İslam dini, kısa sürede ciddi miktarda taraftar toplamaya başlar.⁶⁴⁴ Hatta 8. yüzyılda başlayıp, Guru Nanak'ın yaşadığı dönemi de kapsayan süreç, Hindistan'da Müslüman devletler silsilesinin teşekkül ettiği dönem olarak ön plana çıkar.⁶⁴⁵ Dolayısıyla Hinduizm'e tepki olarak doğması bakımından Budizm ve Caynizm dinleriyle benzer karakter sergilemek suretiyle ortaya çıkan Sihizm, Budizm ve Caynizm'den farklı olarak, dönemi itibarıyla İslam dinine bigâne kalmaksızın veya İslam'dan da etkilenerek gelişmeye devam eder.⁶⁴⁶

Guru Nanak'ın başlattığı Sihizm hareketi, özü bakımından Hinduizm ve İslam dini arasında uzlaşma zemini bulmak amacıyla, her iki dinden de bazı inanç unsurları alınıp, bazıları reddedilerek tertip edilmiş senkretik bir dindir.⁶⁴⁷ Hinduizm'in üzerinde yükseldiği politeizmin yol açtığı kafa karışıklığının yanı sıra, Brahmanlar sınıfının sahip olduğu ayrıcalıkların kendilerini iyiden iyiye rahatsız etmeye başladığı bir dönemde İslam'la buluşan Hindistanlılar, İslam'ın öne sürdüğü tek Tanrı prensibiyle birlikte, eşitlik ve adalete dayalı hayat anlayışını son derece makul bularak, İslam'a yönelirler. İslam'ın evrensel değerlerine kapılıp, Müslüman olmayı seçen Hindistanlılar arasında kendi geleneklerini terk etmemeyi tercih eden insanlar da yok değildir. Ancak Müslüman olmamalarına rağmen, söz konusu kitle de Hinduizm'in politeist yaklaşımı ve Brahmanlar sınıfından son derece rahatsızdır. Bu bakımdan Sihizm öğretisi, Guru Nanak'ın Hinduizm ile İslam'ı uzlaştırma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkar.

⁶⁴² Budda, *Dinler Tarihi*, s. 201.

⁶⁴³ Gündüz, "Sih Dini", s. 375.

⁶⁴⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 244-245.

⁶⁴⁵ Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, s. 14.

⁶⁴⁶ Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 139.

⁶⁴⁷ Gündüz, "Sih Dini", s. 374.

Sihizm öğretisini şekillendirirken Hinduizm ve İslam dinlerinden herhangi birini tercih etmeksizin, her iki dinden de istifade etmeye çalışan Guru Nanak, kendine mahsus terkihini meydana getirirken, öncelikle itirazlarla işe başlar. Bu doğrultuda, kadim Hindu inanç unsurlarının pek çoğuna karşı çıkar. Bilhassa çok tanrıcılık anlayışından vazgeçmeyi uygun bulur.⁶⁴⁸ Puta veya surete tapınmayı doğru bulmaz. Hinduizm'e göre, Tanrı'nın ete kemiğe bürünerek, insan suretinde dünyaya gelmesi anlayışını ifade eden Avatara inancına karşı çıkar. Bunlara ilaveten, Hindistan kökenli dinlerde sıkça rastlanan inziva ve riyazete dayalı asketik yaşam tarzını da özellikle faydalı bulmaz.⁶⁴⁹ Yine Hinduizm'in toplumu ayırıştıran kast sistemini bilhassa tasfiye etmek gerektiğine işaret ederken, geleneksel seremoniler ve arınma törenlerinin de boş birer inanç olduğuna dikkat çeker.

Çeşitli yönlerden eleştirdiği Hinduizm'i topyekûn saf dışı bırakmayan Guru Nanak, kadim Hindu inanç unsurlarından bazılarını kendi öğretilerine taşımayı da ihmal etmez. Söz gelimi dünyaya bağlanmayı ifade eden Maya anlayışıyla birlikte, doğuş çarkını belirten Samsara inancını Sihizm'in temel doktrinleri arasına yerleştirir. Ayrıca insanın henüz hayattayken yaptıkları ve bu yaptıkları nedeniyle doğuş çarkında dönüp durmasını temsil eden Karma prensibinin yanı sıra, tenasüh veya ruh göçü inancını da Sihizm'in ana ilkeleri arasına dâhil eder.⁶⁵⁰ Elbette doğuş çarkından kurtulabilmek için, insanın kendi iç dünyasına yönelmesini sağlayacak meditasyon uygulamasını da Sihizm'in ilkelerinden biri olarak değerlendirir.

Hinduizm'in aksine, Tanrı mevzuundaki açık tavrı nedeniyle İslam'ın yaratıcı tek Tanrı'ya dayalı tevhit anlayışına yönelen Guru Nanak, Müslümanların iman ettiği Tanrı ve onun sıfatlarını doğrudan kendi öğretilerine ekler. Dolayısıyla Sihizm mensuplarının iman ettiği Tanrı, ezeli ve ebedi, her şeye gücü yeten, gözle görülmez, sözle anlatılmaz, her an ve her yerde hazır ve nazır bulunan yegâne yaratıcıdır.⁶⁵¹ Tevhit anlayışından istifade ettiği İslam'ı da topyekûn kabul etmeyen Guru Nanak, bilhassa İslam'ın ahiret anlayışına karşı çıkar. Zira Guru Nanak'a göre insan, henüz hayattayken yaptıkları merkeze alınarak, hesaba tabi tutulduktan sonra, ödül veya cezaya, diğer bir ifadeyle

⁶⁴⁸ Yitik, "Sihizm", s. 408.

⁶⁴⁹ Bk. Cemil Kutlutürk, "Hint Dinleri Açısından Diğer Dinler ve Mensupları", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, (Ed. Ali İsmail Güngör), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 201-202.

⁶⁵⁰ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 254.

⁶⁵¹ Yitik, "Sihizm", s. 418-419.

cennet veya cehenneme gönderilmez. İnsan, tamamen arınıncaya kadar doğuş çarkına tabi kalarak, defalarca yeni hayatlar yaşar.⁶⁵²

Sihist kozmogoni, Tanrı'nın evreni yaratma faaliyetinden önceki durumu, diğer bir ifadeyle yaratılış öncesini, yekpare ve sonsuz karanlıkla resmetmeyi uygun bulur. Dolayısıyla başlangıçta tasvir edilemez bir karanlık mevcuttur. Ne Dünya ne de gökyüzü, yani hiçbir şey yoktur. Yalnızca Tanrı'nın eşsiz düzeni vardır. Ne gün, ne gece, ne Ay, ne Güneş, bunların hiçbiri henüz yaratılmamıştır. Sadece Tanrı, boşlukta meditasyon yapar hâlde bulunmaktadır. Yaratılmış herhangi bir unsur; ateş, toprak, su, ses ya da rüzgâr henüz yoktur. Ne yaratma veya meydana geliş, ne de yıkım veya yok oluş söz konusu değildir. Ne geliş, ne de gidişten ibaret hiçbir hareket meydana gelmemektedir. Kıtalar, yedi deniz, ırmaklar ya da akarsular yoktur. Yer yuvarlağı, yer yuvarlağını sırtında taşıyan kaplumbağa, coğrafi bölgeler, doğum ve ölüm, gerek Muhammedîlerin cennet ve cehennemi, gerekse Hinduların cennet ve cehennemi mevcut değildir.⁶⁵³

Brahma, Vişnu ve Şiva gibi Hinduizm'in ön plana çıkan tanrılarının yanı sıra, yaratılmış hiçbir canlı henüz vücut bulmamıştır. Yalnızca tek gerçek olan Tanrı, kendi mevcudiyetiyle baş başadır. Doğum faaliyeti söz konusu olmadığından, insanlığı meydana getirecek kadınlar ve erkekler var olmadığı gibi, toplumu ayrıştıracak kast sistemi de henüz gündeme gelmemiştir.⁶⁵⁴ Dolayısıyla insanın dünyaya bağlanmasını sağlayacak acı veya zevk, henüz hissedilebilir hâlde değildir. Diğer bir ifadeyle, insan yaratılmadığından, dünyaya bağlılığı belirten Maya da söz konusu değildir. Maya henüz doğmadığı için, insanın doğru yolu bulmasını sağlayacak dine dayalı unsurlar da henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Bu bakımdan yaratılıştan önceki dönemlerde kendini adama, kefare, kanaatkârlık, kutsal metinler ve ibadet gibi dini unsurlar bilinmemektedir. Zira ne konuşabilen, ne de farklı tanrılara tapınabilen hiç kimse henüz varlığa gelmemiştir.

“Sihir veya büyü, ikiyüzlülük yoktu. Ne de kimse flüt çalardı. Ruha bağlanma edimleri yoktu. Din ya da ihtiras yoktu. Kimse sınıf ya da doğumu gözleriyle görmedi. Ne kibir ağı, ne de insanın kaşına yazılı ölüm vardı. İnsanlar tanrılara, idollere veya kutsal nesnelere tapmıyorlardı. İftira yoktu, tohum

⁶⁵² Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 253-254.

⁶⁵³ Bk. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion I-VI*, Clarendon Press, Oxford 1909, I/165.

⁶⁵⁴ Huzeyfe Sayım, “Sihizm'in Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000, s. 285-286.

yoktu, ruh yoktu, hayat yoktu. İlahi bilgi, meditasyon, soyluluk ve kibir mevcut değildi. Ne tanrılar, ne tapınak, ne de kutsal sözler vardı. Kutsal içkiler, kutsal ziyafetler ve kutsal sularla arınma yoktu. Kimse ibadet etmiyordu. Kral ya da tebaa, kibir, mükemmel isimler verme, aşk, hizmet ve enerji yoktu. Arkadaş, yardımcı, tohum ya da kan, kısacası doğurganlık mevcut değildi. Tanrı'nın kendisi tacirdi. Dağıtan o idi. Tek gerçeğin isteği buydu.”⁶⁵⁵

Sihist kozmogoniye göre, başlangıçta etrafı tam anlamıyla karanlık ve sonsuz boşlukla kaplı olan Tanrı'nın kendisi vaaz edendir. Diğer bir ifadeyle, gözle görünmemesine rağmen her şeyi gören ve bilen yegâne hakikat sıfatlarıyla tasvir edilen Tanrı, sözün yaratıcı kudretine hâkimdir. Varlığı kendi mevcudiyetinden kaynaklanan ezeli varlık olarak Tanrı, çevresini kaplayan sınırsız boşluk ve karanlıktan sıyrılmak istercesine, kendi arzusuyla yaratma faaliyetine başlar.⁶⁵⁶ Evreni şekillendirmek suretiyle varlık âlemini meydana getirirken, öncelikle Dünya'yı yaratıp, yeryüzünü gökyüzünden ayırır ve gök kubbeyi yeryüzünün üzerine bir örtü gibi serer. Gökyüzünü herhangi bir dayanak üzerine oturtmaksızın, tek bir sözle yerine sabitler. Ardından Ay ve Güneş gibi gökyüzüne ait unsurları yaratıp, onları kendi ışığı veya nuruyla doldurarak, gündüz ve gecenin muhteşem düzenini tertip eder.⁶⁵⁷

Evreni ana hatlarıyla yarattıktan sonra, varlık âleminin ihtiyaç duyacağı düzenlemelere devam eden Tanrı, yaşanacak tüm olaylar için sabit bir zaman tayin ederek, evrene zaman boyutunu ekler. Ardından yeryüzündeki dokuz bölgeyi ve yedi denizi tanzim eder. Böylelikle yeryüzündeki kıtalar ve okyanusları belli bir nizamaya koyan Tanrı, yedi kat gök ve yeryüzü de dâhil olmak üzere yedi kat yerden ibaret on dört katmanlı dünyayı şekillendirir. Daha sonra asal, sabit ve değişken olmak üzere gök cisimlerinin üç farklı hususiyetini belirler.⁶⁵⁸ Dünyevi hayatın nasıl bir döngüye tabi olacağını belirlemeyi de ihmal etmeyen Tanrı, şartların giderek kötüleşip, daha sonra tekrar gitgide iyileşeceği döngüsel dört çağı veya devri kurar. Belirlediği döngüsel dört çağın her birinin eline insanları aydınlatıp, onlara yol gösterecek birer meşale verir.

⁶⁵⁵ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/166.

⁶⁵⁶ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/167.

⁶⁵⁷ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/164.

⁶⁵⁸ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/116.

*“Tanrı Dünya’yı yarattı ve yarattığı varlıklara çeşitli isimler verdi. Kendi iradesiyle Maya’yı yarattı ve yarattıklarını zevkle oturduğu yerden seyretmeye başladı. Ey yaratıcı sen bolca bahşedensin. Merhametle muamele edensin. Her şeyi bilir, bir tek sözle can alıp verirsin. Tahtında oturup, yarattıklarını memnuniyetle izlersin.”*⁶⁵⁹

Yaratma faaliyetinin ardından varlık âlemini kaderine terk edip, sadece yaratılmışları seyretmekle yetinmeyen Tanrı, aynı zamanda yarattıklarından hoşnut olarak, onları sevk ve idare etme görevini de üstlenir. Yarattığı eser karşısında memnuniyet duyarak, doğum ve ölüme mahkûm bütün yaratılmışlara ihsan ve merhamette bulunur. Onları her an koruyup kollamaktan geri durmaz. Sihizm mensupları tarafından Ram, Sat, Gobind, Hari, Mahan, Khuda (Hüda) ve Allah gibi isimlerin yanı sıra tek hakikat, sonsuz varlık, yegâne yaratıcı, kudretli efendi gibi sıfatlarla anılan Tanrı, âlemin kendinden türediği ve varlığına onun iradesiyle devam edebildiği asıl kaynak olarak kabul edilir.

*“Sen hakikati yerle bir eden ey Tanrı, sen hakikatin de hakikatisin. Kalbin lotus noktasında saklanıp, düşünür hâlde oturursun. Brahma kendini mükemmel sanırdı, ama senin sınırlarını bilmiyordu. Ne annen var, ne de baban. Seni kim doğurdu? Tüm şekil, sınır ve sınıflardan bağımsızsın. Ne açlık, ne de susuzluk hissedersin. Sen tatmin olan ve tatmin edensin. Azametli Tanrı, kendi içindedir ve sözünü yayar. Hakiki tek Tanrı’yı kanıksayan ancak onun benliğine karışabilir.”*⁶⁶⁰

Sihizm’e göre, Dünya doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığı için özü itibarıyla iyidir. Ayrıca Dünya ve Dünya’daki bütün varlıklar, somut fakat geçici gerçekliğe sahiptir. İnsan ise, maddi âlemi meydana getiren varlıklar arasındaki hiyerarşinin zirvesinde yer alır. Zira insan, diğer varlıklar arasında Tanrı’yı tanıyıp, onu anlayabilen yegâne varlık olarak ön plana çıkar.⁶⁶¹ Ancak insan, aynı zamanda diğer varlıklardan farklı olarak son derece bencildir. Dünya, özü bakımından iyi ve gerçek olmasına rağmen, insan Dünya’yı sadece iyi ve kendi açısından geçici olarak tecrübe etmeyebilir. Kişi Tanrı’ya dönük bir hayat sürdürdüğünde, Dünya’yı iyi yönüyle tecrübe eder. Ancak

⁶⁵⁹ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/105.

⁶⁶⁰ Macauliffe, *The Sikh Religion*, I/164.

⁶⁶¹ Yitik, “Sihizm”, s. 419.

Tanrı'dan uzaklaşıp, varlığa bağlanarak, kibir ve sonu gelmez ihtirasa kapıldığında, Dünya'ya dair tecrübesi kötü hâle gelir.⁶⁶² Dolayısıyla Sihizm açısından, Dünya hayatı mutlak bir son olmadığı gibi, mutlak bir geçeklik de değildir.

İnsanın kendini gerçekleştirip, Tanrı'ya kavuşabilmesi için, Dünya'nın gerçek, fakat geçici olduğunun farkına varması zaruridir. Bu bakımdan Sihist bakış açısına göre, varlık âlemi aldatıcı bir hayalden ibaret değil, tam aksine maddi bir gerçeklikten ibarettir. Fakat insan açısından bu gerçeklik, geçici türden bir gerçekliktir. Ayrıca samsara inancı merkeze alındığında, kişinin doğuş çarkından kurtulabilmesi için, insan olarak Dünya'ya gelmiş olması büyük bir şanstır.⁶⁶³ Çünkü insan iyiye ve doğruya dönük bir hayat sürmesi neticesinde yeniden doğuştan kurtulabilir. Zira benliğin Tanrı'yı idrak edebileceği tek varlık kategorisi, varlık hiyerarşisinin zirvesini teşkil eden insandan ibarettir.

İnsan, içerisinde bulunduğu Dünya'nın ve Dünya hayatı boyunca hizmetine sunulmuş diğer varlıkların gerçek, fakat geçici olduğunu kavramalı, Dünya hayatına bağlanmaksızın Tanrı'ya kavuşma arzusuyla iyi bir hayat sürmelidir. Aksi hâlde kişi, Maya'nın aldatıcılığına kapılarak, Tanrı'dan uzaklaşıp, dünyevi zevk ve arzuların peşinde koşmak suretiyle doğuş çarkında dönüp duracaktır.⁶⁶⁴ Diğer bütün varlıklar gibi, Tanrı tarafından yaratılıp insanlar arasına gönderilen Maya, mutlaktan uzaklaşıp geçici ve aldatıcı olana bağlanıp, bitmek bilmez ihtirasların peşinden koşmayı ifade eder.

Sihist inanç sistemi, diğer Hindistan menşeli dinlerin aksine, Maya'nın aldatıcılığından kurtulmak için, asketik yaşam tarzını özendirmez.⁶⁶⁵ Tam aksine Dünya'daki imkânlardan faydalanmayı ve sürekli çabalamayı öğütleyen Sihizm, sadece bu imkânların geçici olduğunun bilincine varılması ve Tanrı'nın akıllardan çıkarılmaması gerektiğinin altını çizer. Böylelikle insan formunda doğması bakımından, Tanrı'yı idrak edebilme şansını elde etmiş kişinin söz konusu şansını iyi değerlendirip, nihai kurtuluşa ulaşabilmek için, bencillikten ve varlığa bağlılıktan uzak durması gerektiğine işaret edilir.

“Guru olmaksızın ne nihai özgürleşme elde edilebilir, ne de Maya'nın düalitesi sona erer. Maya nedir? Ne işler yapar? Ruh, acı ve mutlulukla Maya'ya bağlanır. Maya, ferdi istekleri meydana getirir. Guru'nun sözü

⁶⁶² Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 253.

⁶⁶³ Sayım, “Sihizm'in Din Anlayışı”, s. 288.

⁶⁶⁴ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 262.

⁶⁶⁵ Sayım, “Sihizm'in Din Anlayışı”, s. 290.

olmadan hataların sonu gelmez. Benlik de Maya'dan ayrılmaz. Sevgi olmadan teslimiyet mümkün değildir. Guru'nun sözü olmadan teslimiyet kabul edilmez. Eğer benlik ortadan kaldırılabilirse, Maya'nın aldatıcılığı sona erer. Maya tutkusu Tanrı tarafından verilmiştir ve kendisi hata yapmaya imkân verir. Akli dünyevi şeylerde olan kişiler, dini yaşarlar fakat hakikati anlamazlar. Dolayısıyla boş yere zaman harcarlar. Guru'nun sözü bu Dünya'daki ışıktır. Kaderin tesiriyle gelir ve kalbe yerleşir.”⁶⁶⁶

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendiren Sihizm açısından beden, insanın fani tarafını ifade eder. Hayatı sona eren insanın bedeni yakılıp, küle dönüştürülür ve bedene ait küller, denize veya nehre serpilir. İnsanın yok olmayacak bileşenini ifade eden ruh ise, âdeta hayattayken ettiklerini biçecek unsur olarak, asla kaybolmaksızın varlığını devam ettirir. Sihizm'e göre insan ruhu, Tanrı'nın külli bir ateş olarak değerlendirilmesi durumunda, söz konusu ateşten kopmuş bir parça kıvılcım olarak görülür. Dolayısıyla parça bütün ilişkisi gereği, kıvılcımın temel amacı, koparak uzaklaştığı ateşe geri dönebilmektir. Diğer bir ifadeyle insan ruhu, asıl itibarıyla parçası olduğu Tanrı'ya kavuşmaya çalışır.

İnsan ruhu, Tanrı'dan ayrıldıktan sonra, hayatın kötülüklerine bulaşarak kirlenir. Dolayısıyla insanın temel ödevi, henüz hayattayken arınarak, ruhunu asıl kaynağına geri döndürebilmektir. Ancak ruhun arınarak Tanrı'ya kavuşması basit bir husus değildir. Samsara adıyla anılan doğuş çarkına tabi olarak yeterince arınıncaya dek bedenlenmeye veya yeniden doğmaya devam eden ruh, ahirete intikal edip, hesaba çekildikten sonra cennet veya cehenneme gönderilmez. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki serüvenini İslam dininden ziyade, Hindistan kökenli dinlerle açıklamayı uygun bulan Sihizm açısından, ruhun ödül olarak cennet, ceza olarak da cehenneme gönderilmesi söz konusu değildir.

Hayattayken doğru yolu bulamamış ruhun cezalandırılması veya cehennemi, yeniden doğuşa tabi tutularak, Tanrı'dan ayrı kalmaya devam etmesidir. Hayatını iyilikle geçirip, kötülükten arınmış ruhun ödüllendirilmesi veya cenneti ise, Tanrı'ya kavuşup, onunla bir olma imkânı bulmasıdır.⁶⁶⁷ Ruh, Tanrı'dan ayrılıp, varlık âlemine intikal

⁶⁶⁶ *The Âdi Granth*, (Çev. Ernest Trumpp), WM. H. Allen & Co. and N. Trübner & Co., London 1877, s. 92-93.

⁶⁶⁷ Gündüz, “Sih Dini”, s. 378.

ettikten sonra; cansız bir nesne, bitki ve hayvan gibi varlık kategorilerinde çeşitli hayatlar yaşadktan sonra, insan mertebesine yükselir. Mutlak özgürlüğe ulaşmadan veya doğuş çarkından kurtulmadan bir önceki basamak insan hüviyetinde doğabilmektir.⁶⁶⁸ İnsan bedenine girmeyi başaran ruh, varlık âlemindeki seyrinin büyük bölümünü kat etmiş kabul edilir. Bu noktadan itibaren insandan beklenen davranış, zihnini Tanrı'ya adamasıdır. Aksi takdirde ruh, Maya'nın aldaticılığı ile Karma yasası gereği, mevcut konumundan daha ileriye gitmek bir yana, daha alt varlık formlarına geri dönebilir.

İnsan formunda doğan ruh, Tanrı'ya kavuşma yolunda büyük bir mesafe kat etmiş olmasına rağmen, yolun sonuna varmış değildir. Zira insan Tanrı'ya ulaşabilmek için manevi bazı makamları birer birer geride bırakmak zorundadır.⁶⁶⁹ Elbette zirvesinde Tanrı'nın yer aldığı beş makamı geçebilmek, sadece bir hayat esnasında mümkün olmayabilir. Bu bakımdan ruh, söz konusu makamları geçebilinceye kadar insan formunda yeniden doğuşa tabi olmaya devam eder. İnsanın sürekli yükselerek, Tanrı'ya kavuşabileceği bu beş merhalenin ilki dharm khand adıyla anılır. Adalet bölgesi veya kuşağı olarak kabul edilen bu bölgede mevsimler, ay tarihi, haftanın günleri, temel elementlerden rüzgâr, su, ateş ve çeşitli alt bölgeler mevcuttur. Bu kuşağın tam ortasına dharm sala olarak Dünya mevcuttur. Dünya'nın üzerinde çeşitli canlı türleri ve onların uygulamaları bulunur. Bunların sonsuz sayıda isimleri vardır. Tanrı, gerçekleşen hareketleri izler ve hepsini hesaba katar. İyi olanlar onun isteğine göre onurlandırılır. İnsanlar yaptıkları işlere göre işaretlenir.

Dharm khand kuşağının hemen üzerinde gian khand adı verilen ilahi bilgi bölgesi yer alır. İlahi bilgi bölgesinde rüzgâr, su, ateş, Krişnalar ve Şivalar bulunur. Burada yaratıkları şekillendiren Brahmalar, renkler ve formlar yer alır. Ayrıca yaratılışa dair çeşitli faaliyet ve yönergeler gözlemlenir. Bu bölge pek çok gök cismi ve çeşitli semavi bölgeleri kapsar. Ayrıca ilahi şahsiyetlerin yanı sıra değerli taşlar, madenler, çeşitli sesler ve sonsuz faaliyeti barındırır. İlahi bilgi kuşağı kuvvetli ve son derece etkileyici armoniler, eğlence ve hazla tasvir edilir. Söz konusu ilahi bilgi bölgesinin üzerinde sharm khand olarak tanınan mutluluk bölgesi konuşlanır. Mutluluk bölgesinin ana karakteri güzelliştir. Başka bir unsurla karşılaştırılamayacak nitelikte forma sahiptir. Orada duyulan sözler birer sır olarak kalır, kimseye söylenemez. Duyulan sözleri başkalarına

⁶⁶⁸ Yitik, "Sihizm", s. 420.

⁶⁶⁹ Sayım, "Sihizm'in Din Anlayışı", s. 291.

söyleyenler bitmek bilmez pişmanlığa kapılırlar. Zihinsel faaliyetler burada form bulur. Tanrıların bilgileri de yine burada şekillenir.⁶⁷⁰

Mutluluk bölgesinin üzerinde bulunan karm khand kuşağının karakteristik özelliği güçtür. Burada savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş şahıslar yer alır. Onların içleri sadece Tanrı ile doludur. Ne ölürlere, ne de başkaları tarafından aldatılırlar. Burada bazı topluluklar adanmış hayatlar yaşarlar. Gerçek olan kalplerinde bulunduğu, saadet içerisinde yaşarlar. Bahsi geçen beş kuşağın zirvesinde ise, sach khand bölgesi bulunur. Burası en yüce varlığın mekânıdır. Diğer bir ifadeyle şekli olmayanın yeridir. Tanrı, burada yarattıklarının görüntüsüyle mutludur. Tanrı'nın diyarı, saymaya kalkışıldığında sonu gelmeyecek kadar çeşitli bölgeler, gök cisimleri, dünyalar ve formlar barındırır. Yeryüzü, buradaki form ve düzene göre Tanrı tarafından yaratılmıştır. Sözle tarif edilmesi mümkün olmayan bir yerdir. Burada sabır, sükûnet ve huzur hüküm sürer.⁶⁷¹

1.2.1.5. Taoizm

Tarihsel süreç bakımından, Taoizm ve Konfüçyanizm gibi Çin menşeli dinlere gelinceye kadar, elbette kadim Çin medeniyetinin kendine mahsus bazı inanç unsurlarının var olması yadsınamaz. Bu bakımdan, Çin medeniyetinin mitolojiden dine uzanan seyrinde, Taoizm'den önceki inanç unsurları genel olarak, Sinizm adı altında bir araya toplanabilir.⁶⁷² Köken itibarıyla ilkel animizme dayanan bu inanç sisteminde, tabiattaki her unsur canlı kabul edildiğinden, diğer bir ifadeyle her varlığa ruh izafe edildiğinden, politeist bir yaklaşım göze çarpar. Bu doğrultuda evrendeki canlılığı sağlayan asıl prensip olması nedeniyle ruh, ölümsüz kabul edilir ve daha yüce, aynı zamanda kapsayıcı olması bakımından, gökyüzüyle ilişkilendirilir.⁶⁷³ Sinizm'in kökeninde yatan bu anlayış, beraberinde her şeyin kökeninin gökyüzüne, insanın kökeninin ise, atalarına bağlanması inancını getirir. Dolayısıyla bir ailenin atalarına ait ruhlar ölümden sonra kaybolmayacağı gibi, gerekli durumlarda, yaşayan aile fertlerinin yardımına da gelebilir.

Atalar kültü üzerinde yükselen Sinizm inancı gereği, insanın atalarına saygı göstermesi, onları sürekli hatırlaması ve ataları yaşıyormuşçasına onlar için gündelik

⁶⁷⁰ Bk. *The Âdi Granth*, s. 12.

⁶⁷¹ Bk. *The Âdi Granth*, s. 13.

⁶⁷² Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 141.

⁶⁷³ Bk. Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 78-79.

hayatta yapılması gereken ikram ve tazimi her an sunması gerekir. Aksi takdirde, kişinin atalarının kendine sırt çevireceğine, ihtiyaç duyduğu zaman kendisine yardım eli uzatmayacağına inanılır.⁶⁷⁴ Ana hatlarıyla animizm, totemizm ve natürizmin izleri sürülebilen Sinizm, Çin mitolojisinde evrenin meydana geliş ve işleyişini sağlayan düalist karakterdeki Yin ve Yang anlayışına da ödünçler.

Bilindiği gibi, kadim Çin düşüncesine göre, gökyüzü ve yeryüzü radikal şekilde birbirinden ayrı ve dengeli iki âlem olarak kabul edilir. Dolayısıyla Sinizm açısından da asıl itibarıyla gökyüzünü temsil eden eril karakterdeki Yang ile yeryüzünü temsil eden dişil karakterdeki Yin arasındaki denge evreni meydana getirmekle kalmaz, onun mevcudiyetinin devamlılığını da sağlar.⁶⁷⁵ Bu bakımdan güneş, sıcaklık, aydınlık, gibi unsurlar Yang prensibiyle özdeşleştirilirken, ay, soğukluk, karanlık, gibi unsurlar da Yin prensibiyle özdeşleştirilir.

Gökyüzünün kutsal kabul edilmesi nedeniyle Çin'in inanca yönelik tarihsel seyrinde ne kadar eskiye gidilirse gidilsin, Yüce Gök Tanrı anlayışına rastlanır. Ti (Efendi) veya Şang Ti (Yukarının Efendisi) adlarıyla anılan Gök Tanrı'nın kozmik ritimleri ve doğa olaylarını yönettiğine, krala zafer getirdiğine, mahsulün bereketli olmasını sağladığına inanılır. Şayet insanları cezalandırmak isterse, felaketlere yol açacağından, hastalık ve ölümü göndereceğinden korkulur.⁶⁷⁶ Şekil itibarıyla insana benzer bir yapıya sahip olduğu düşünülen Gök Tanrı, gökyüzünün merkezindeki Büyük Ayı'da oturup, dünyayı ve yaşananları gözler. Durugörü sahibi olduğundan, her şeyi kolaylıkla bilir, duyar ve görür. Her şeyden haberdar olan Gök Tanrı, hükümlerinde asla yanılmaz.⁶⁷⁷ Gök Tanrı'dan yeryüzüne doğru hiyerarşik bir düzen içerisinde; görünmeyen varlıklar dünyasının, hava cinleri ve perilerinin, bulut-su-dağ cinlerinin ve ata ruhlarının bulunduğuna inanılır.⁶⁷⁸

Çin medeniyetinde mitolojik düşünce aşamasından sonra, inanç sistemini şekillendiren Sinizm'in ardından, kurucuları belirli dinler gündeme gelir. Bu doğrultuda Çin toplumunun inanç atmosferini M. Ö. 6. yüzyıl itibarıyla ortaya çıkan Taoizm ve Konfüçyanizm belirler. Aşağı yukarı çağdaş kabul edilen bu iki inanç sisteminden

⁶⁷⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 269.

⁶⁷⁵ Bk. Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 23-24.

⁶⁷⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, II/16.

⁶⁷⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, II/19.

⁶⁷⁸ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 77-78.

Taoizm, tabiata eğilim göstererek, tabi nitelikte bir mistisizm açığa çıkarırken, Konfüçyanizm, daha çok topluma ve onun işleyişine yönelir. Çin'in millî ve en eski dinlerinden biri olarak kabul edilen Taoizm'in kurucusu, Lao-Tzu (Laozi)'dur. Asıl adı Li-Tan olan Çinli düşünür, M. Ö. 604 yılında Çin'in Honan eyaletine bağlı küçük bir köyde (Ch'u devletinin Ku bölgesindeki Li-hsiang'ın Ch'ü-jen köyü) dünyaya gelir.⁶⁷⁹ Annesinin bakire hâlde bir nur veya ışıktan hamile kaldığına ve bu yüzden Lao-Tzu'nun ak saçlı ve sakallı bir çocuk olarak doğduğuna inanılır.⁶⁸⁰ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşılamayan Li-Tan, ilerleyen yaşlarında “yaşlı bilgin” veya “ihtiyar üstat” anlamına gelen Lao-Tzu adıyla anılır.

Chou'nun başkentinde yer alan imparatorluk sarayında arşiv memurluğu yaptığı bilinen Lao-Tzu'nun seksen yıldan fazla süren hayatının ilerlemiş yılları esnasında Konfüçyüs ile karşılaştığı bilinmektedir. Henüz genç bir bilgin olarak Konfüçyüs, yaşı hayli ilerlemiş bir bilgin olan Lao-Tzu'yu bir merasim hakkında fikir danışmak üzere ziyaret ettiğinde, onun bilgeliğine hayran kalır. Lao-Tzu, karşısındaki genç bilgine hikmet dolu bazı tavsiyelerde bulunur. İyi bir tüccarın sanki deposu boşmuş gibi davranması gerektiğini belirtir. Bu bakımdan iyi ve saygın bir bilginin de âdeta bir aptal olduğunu ima edecek bir yüz ifadesi sergilemesi gerektiğini söyler. Zira kibirli davranışların, sözde saygının kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı kanaatindedir.

Lao-Tzu'dan işittikleri karşısında sarsılan Konfüçyüs, karşılaştığı yaşlı bilgini bir ejderhaya benzetir. Konfüçyüs'e göre, kuşların uçmak için kanatları, balıkların yüzmek için yüzgeçleri, vahşi hayvanların ise, koşmak için güçlü ayakları vardır. Ancak kanatlar için oklar, yüzgeçler için ağlar, ayaklar için tuzaklar da vardır. Oysa ejderhanın gökyüzüne nasıl yükseldiği bilinmemektedir. İşte tam da bu yüzden Lao-Tzu genç bilginin dimağında bir ejderha imajı uyandırır.⁶⁸¹

Lao-Tzu, Chou hanedanının yıkılmaya yüz tuttuğunu fark etmesi üzerine veya yaşadığı toplumun yozlaşmasından sıkılarak, hükümet merkezini terk edip, batıya doğru gitmeye karar verir. Seyahati esnasında Honan geçidine yakın bir mevkie geldiği zaman, oranın muhafızı ve daha sonra öğrencisi olacak kişi tarafından, mesleği ve bildikleri

⁶⁷⁹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/629.

⁶⁸⁰ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 271.

⁶⁸¹ Bk. Ahmet Güç, “Taoizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 454.

hakkında bir eser kaleme alması istenir. Aksi takdirde sınır kapısından geçemeyeceğini anlayan Lao-Tzu, bir oturuşta bütün bilgi ve irfanını kullanarak, *Tao Te Ching* adlı eserini kaleme alır.⁶⁸² Böylelikle kendi doktrininin temel eserini hazırlamış olan Lao-Tzu, pek çok takipçi edinir ve seksen yaşını aştıktan sonraki yıllarda, hayata gözlerini yumar.

Lao-Tzu'nun ardından Taoizm'e dair yeni bir takım metinler geliştirilmiş olmasına rağmen, Taoizm'in kutsal kitabı olarak, *Tao Te Ching* kabul edilir. Mistik söylemin ender numunelerinden biri niteliğindeki bu eserin, başlığı da dâhil olmak üzere, yazıldığı dile ait pek çok mistik tabir ve terim barındırması, çeşitli dillere çeviri faaliyetleri esnasında büyük zorluklara yol açmıştır.⁶⁸³ Bu sebeple eserin başlığı dahi farklı ifadelerle anılır hâldedir. Genel itibarıyla eserin başlığındaki “Tao” ifadesinin “yaratıcı prensip-yol”, “Te” ifadesinin “insan fazileti-erdem-gücü” ve “Ching” ifadesinin de “kitap” anlamına geldiği göz önünde bulundurularak, eser “Yüce Aklın Erdeminin Klasığı”, “Yol ve Onun Erdemlerinin Kitabı”, “Yüce Aklın Erdemi” ve “Yol ve Erdemin Kitabı” gibi ifadelerle anılır.

Öğretisinin merkezine Tao prensibini yerleştiren Lao-Tzu'nun mistik ve metafizik söylemle tanıtmaya çalıştığı Tao, bir kavram teşkil etmesi bakımından, Çin'in daha önceki metinlerinden yola çıkılarak anlamlandırılmaya çalışıldığında “yol”, felsefi bir kavram olarak düşünüldüğünde “yaratıcı ilke”, bir tanrı tasarımı olarak ele alındığında ise, panteist nitelikteki Tanrı anlamına gelir. Bahsi geçen üç ayrı perspektiften ayrı ayrı değerlendirildiğinde, birbirinden farklı olduğu kadar, birbiriyle ilişkili pek çok niteliğe sahip olduğu fark edilen Tao, asıl itibarıyla tabiatı temsil etmesi bakımından tabii karakterde, fakat tanımlanamaz veya ifade edilemez derecede gizemli bir gücü ifade eder.

“Bunun içindir ki ona,
Şekli olmayanın şekli, var olmayanın biçimi denir.
Ve bunun içindir ki ona, “derin belirsizlik” denir.
Takip etsen de arkasını göremezsin,
Yaklaşsan da önünü göremezsin.”⁶⁸⁴

⁶⁸² Bk. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/630.

⁶⁸³ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 100.

⁶⁸⁴ Laozi, *Tao Te Ching*, (Çev. Sonya Özbey), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 14.

Kolayca anlaşılamaz ve tasvir edilemez karakterdeki Tao, evrenin meydana gelişinden önce, kendi varlığını kendinden edinmiş bir unsur olması nedeniyle ezeldir.⁶⁸⁵ Bu bakımdan Tao, yaratılmış ve henüz yaratılmamış olan her varlığın ilk ve asıl kaynağıdır. Dolayısıyla Tao, varlıktan önce var olmakla kalmayıp, varlığı bizatihi kendinden yararlanarak meydana getirmesi bakımından, hem yokluğun hem de varlığın kaynağı konumundadır.⁶⁸⁶ Genel anlamda evren, daha özel anlamda ise dünya, Tao'dan türemekle kalmayıp, onun kendisini ifade eden kanunlarla varlık ve işleyişini sürdürmektedir.⁶⁸⁷ Tao, söz konusu nitelikleri nedeniyle gökyüzü ve yeryüzünün temel ilkesidir. Gökyüzü ve yeryüzündeki tüm kategoriler Tao'dan sudûr etmesine rağmen o, tüm bu kategorilerin dışındadır. Yeryüzünde insanı kuşatan tabiatın işleyişinde etkin olan kanunların da ta kendisidir.⁶⁸⁸ Kendisi soyut, şekilsiz ve sınırsız olmasına rağmen, canlı ve cansız bütün varlıklara şekil veren Tao'dur.⁶⁸⁹ Hayat ve hareketin temel prensibi olarak Tao, varlığın değişken çokluğunun özünde bulunan değişmez birliktir.⁶⁹⁰ Kısaca Tao; ezeli ve ebedi, sınırsız, sonsuz ve dolayısıyla şekilsiz, değişmeyen, bölünme kabul etmeyen, görülmeyen, işitilmeyen, her zaman, her yer ve her varlıkta hazır bulunan, tanım ve tasvire sığmayan, aslında isimsiz kozmik bir prensiptir.⁶⁹¹

Evreninin meydana gelişinden önce, diğer bir ifadeyle Tao'nun evreni meydana getirme faaliyetinden önce Tao, yokluk hâlinde varlık gösterdiğinden evren, yokluktan varlığa gelmiş olarak kabul edilir.⁶⁹² Yaratılışın başlangıcında sadece Tao vardır. Tao'dan Yin ve Yang adlı bütün zıtlıkları temsil eden iki unsur doğar. Bir'den İki'nin doğmasının ardından, aynı doğrultuda İki'den de Üç doğar. Dolayısıyla bu aşamada Yin ve Yang'ın yanına Nefes unsuru da eklenir. Söz konusu üç unsurdan ise, evreni meydana getirecek sayılamayacak kadar çok varlık açığa çıkar.

“Yol’dan tek doğar,

Tekten de iki.

İkiden üç doğar

⁶⁸⁵ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 4.

⁶⁸⁶ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 26.

⁶⁸⁷ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 37.

⁶⁸⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 22.

⁶⁸⁹ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 44.

⁶⁹⁰ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 43.

⁶⁹¹ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 38.

⁶⁹² Laozi, *Tao Te Ching*, s. 44.

Üçten de binbir türlü varlık.

Binbir türlü varlıklar

Yin'i taşır, yang'ı kucaklar

Ve hayat enerjisiyle harmanlanıp ahenk yaratırlar.”⁶⁹³

Tao prensibiyle meydana gelen evren tasavvuruna göre, varlığı ifade eden madde, düzenli bir yapıya bürünmeden önce kaos hâlinededir. Bu nedenle madde, hâlihazırdaki düzeniyle ön plana çıkan gökyüzü ve yeryüzünden önce hayat bulur.⁶⁹⁴ Tao'nun devinimiyle yeryüzü ve gökyüzüne ait unsurlar ayrışarak, evren düzenli bir hâl almaya başlar. Böylelikle dünya da kendini oluşturan iki temel unsura, diğer bir ifadeyle yeryüzü ve gökyüzüne kavuşmaya başlar. Gökyüzü birliğe erişerek, berraklaşır. Yeryüzü birliğe erişerek, huzurlu ve yaşanabilir bir mekân hâline gelir. Aynı doğrultuda ruhlar birliğe erişerek, can bulur ve dünyadaki canlılığı sağlarlar. Vadiler de birliğe erişerek, dolar ve yeryüzü şekillerini meydana getirirler.⁶⁹⁵ Şayet aynı kategoriye mensup unsurlar birliğe erişmeselerdi, dünyanda herhangi bir düzen söz konusu olamazdı. Zira gökyüzü berraklaşmasaydı yarılp parçalanırdı. Yeryüzü durgunlaşmasaydı, dağılıp giderdi. Ruhlar canlılık bulmasalardı, hayat gündeme gelmez, vadiler de dolmasaydı, tükenip giderlerdi.

Taoizm'in öne sürdüğü kozmogoni açısından, artık bugün gözlemlenebilen düzenine kavuşmuş olan dünyadaki işleyiş ise, insandan Tao'ya doğru uzanan hiyerarşik bir düzen dâhilinde işler. Çünkü İnsan toprağın kanununa riayet ederken, toprak gökyüzünün kanununa tabidir. Gökyüzü ise, Tao'nun kanununa uymak zorundadır. Aslında katmanlar hâlinde açılarak yeryüzüne ve insana doğru genişleyen kanunların hepsinin Tao'ya ait olduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa, Tao'nun da kendiliğindenliğin kanununa tabi olduğu anlaşılır. Zira Tao, evreni şekillendiren, sevk ve idare eden asıl prensip olması bakımından, tabiat kanunlarının kendisidir.⁶⁹⁶

Tao'dan ibaret kanunlarla varlığını sürdüren gökyüzü kalıcı, yeryüzü uzun ömürlüdür. Gökyüzü ve yeryüzünün kalıcı olmalarının temel sebebi ise, tıpkı Tao gibi kendileri için yaşamamalarından kaynaklanır.⁶⁹⁷ Ayrıca gökyüzü ve yeryüzünün arası

⁶⁹³ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 46.

⁶⁹⁴ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 26.

⁶⁹⁵ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 43.

⁶⁹⁶ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 26-27.

⁶⁹⁷ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 7.

âdeta bir körüğe benzer niteliktedir. Onu tükenmez kılan ise, boşluğudur. Ne kadar devirse, o kadar çoğalır ve yok olmaz.⁶⁹⁸ Dolayısıyla görünen dünyada hüküm süren Tao'nun en yalın hâlde algılanması gereken iki temel kanunu söz konusudur. Bunlardan ilki, her varlığı meydana getirmesine rağmen kendini ön plana çıkarmaması ve kendi için yaşamamasıdır.⁶⁹⁹ İkincisi ise, yokluk veya boşluğu benimsemesidir. Çünkü varlık çıkar ve menfaat içinken, yokluk veya boşluk, tam aksine fayda, hatta başkaları için fayda sağlamayı amaçlar.⁷⁰⁰

Dünyada işleyen kanunlara tabi olan varlıklar ise, Tao'dan gelip, Tao'nun kurallarına göre değişme göstermek suretiyle mevcudiyetlerini sürdürerek, zamanı geldiğinde yine Tao'ya dönerler. Varlık âlemindeki değişim, genel olarak Yin ile Yang tarafından temsil edilen zıt kuvvetlerin tesiriyle gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle zıt unsurlar, birbirlerinin varlıklarını tamamlar veya varlık bulmalarını sağlar. Bu nedenle dünyadaki herkes güzeli güzel olarak bilir ve çirkinlik de bu yüzden var olabilir. Aynı doğrultuda iyi de iyi olarak bilinir ve kötülük bu yüzden vardır. Bahsi geçen işleyiş dâhilinde, varlık ve yokluk birbirini doğurur, zor ve kolay birbirini tamamlar, uzun ve kısa birbirini şekillendirir, yukarı ve aşağı birbirini doldurur, sesler ve tonlar birbiriyle uyuşur, önce ve sonra birbirini takip eder.⁷⁰¹

“Varlıklar ki:

Bazıları ilerler, bazıları izler.

Bazıları sıcak, bazıları soğuk nefes verir.

Bazıları güçlüdür, bazıları da zayıf.

Bazıları taşır, bazıları da düşürür.”⁷⁰²

Lao-Tzu'ya göre, gitgide daralan bir perspektifte, bütün evren, gökyüzü ve yeryüzünden müteşekkil bütün dünya, dünyayı dolduran bütün varlıklar gibi, insan da tabi olduğu Tao'ya yönelmeli ve ona uygun şekilde davranmalıdır. Ancak sanılanın aksine Tao'yu takip etmek ve ona uyum göstermek pek de kolay bir faaliyet değildir. Bunun için insan, bütün ömrü boyunca sürecektir yoğun bir düşünsel faaliyeti göze almalıdır. İnsan, öncelikle bilmediğini bilerek, en büyük bilgiye ulaşmak suretiyle,

⁶⁹⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 5.

⁶⁹⁹ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 37.

⁷⁰⁰ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 11.

⁷⁰¹ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 2.

⁷⁰² Laozi, *Tao Te Ching*, s. 31.

bilmediğini bilmemek gibi büyük bir kusurdan arınmalıdır.⁷⁰³ Böylelikle doğru bilgiye yönelecek olan insan, arzularından arınıp, esrarengiz olanı görmeli, sonra arzularına bürünüp, arzu uyandıranı fark etmelidir.⁷⁰⁴ Son derece gizemli bir söylemle insanı Tao'yu kavramaya yönlendiren Lao-Tzu, aslında tabiata uygun hareket etme, boşlukla rekabet etmeme ve olana razı gelmekten ibaret üç prensipten bahseder.

Tabiata uygun hareket etme, tıpkı tabiat gibi herhangi özel bir faaliyet göstermeden, Tao'nun kendi kendine işleyebilmesine izin vermek anlamına gelir. Kişi, kendi adına hiçbir eylemde bulunmaksızın, kendini Tao'nun akışına bırakabilmelidir. Böylelikle insan, tıpkı Tao gibi sessiz ve hareketsiz bir hâlde bütün eylemlerini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla Tao'nun çalışma prensibiyle özdeşleşebilir. Zira sükûnet insanın yazgıya dönmesi anlamına gelir. Yazgıya dönüş ise, daimiliği kavrayabilmeyi sağlar. Bu bakımdan daimiliği idrak edebilmek aydınlanmaktır. Tam aksine daimiliği bilmemek ise budalalıktır. Budalalık ise, belayı beraberinde getirir.⁷⁰⁵ Bu bakımdan kendi arzuları doğrultusunda hareket insan, Tao'dan uzaklaşarak, budalalığa sürüklenecek, ömrü boyunca boşuna çabalayıp, yok olup gidecektir.

İkinci temel prensip olarak boşlukla rekabet etmemek, aslında Tao'nun en temel niteliği olan, yoklukta varlık gösterme özelliğine işaret eder. Söz gelimi göbeği etrafında otuz parmaklık bulunan bir teker düşünüldüğünde, bütün varlığına rağmen, tekerin ortasındaki boşluk arabayı faydalı kılar. Aynı doğrultuda, kilden yapılmış bir çanağı faydalı kılan unsur da yine ortasındaki boşluktur. Yahut bir ev düşünüldüğünde, eve girip çıkmayı sağlayan pencere ve kapının boşluğu ile duvarlar arasındaki boşluk evi faydalı kılan asıl unsurdur. Aksi takdirde ev, hiçbir fayda sağlamayacaktır.⁷⁰⁶ Bu bakımdan insan, boşlukla rekabet etmek yerine onunla özdeşleşmeye çalıştığı zaman Tao'ya yaklaşacak ve faydalı hâle gelecektir. Dolayısıyla insanın gerek hayattan, gerekse faydalı eylemlerinden hiçbir karşılık beklememesi zaruridir.

Üçüncü ve son hayat prensibi olan mevcut şartlarla yetinmek ise, insanın beşeri arzularından tamamen sıyrılıp, ruh boşluğuna erişme hâlini ifade eder. Hayattan hiçbir şey beklemeden, sahip olma isteğinden arınarak yaşayan insan, böylelikle kendine

⁷⁰³ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 76.

⁷⁰⁴ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 1.

⁷⁰⁵ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 16.

⁷⁰⁶ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 11.

sunulmuş olanların farkına varıp, memnuniyetsizlikten uzaklaşır.⁷⁰⁷ Dolayısıyla sükûnete erişebilir. İnsanın kurtuluşu, söz konusu üç davranış biçimi sayesinde Tao'ya yaklaşmasıyla mümkün olur. İnsanın ölümünden sonra, hayattayken yaptıklarına göre ceza veya mükâfata tabi tutulacağı bir ahiret anlayışına yönelmeyen Lao-Tzu'ya göre insan, Tao'ya uygun bir hayat sürerek, bütün varlıklar gibi aslına, yani Tao'ya dönerek sonsuz huzura erişebilir. Aksi hâlde faydasız bir hayat sürerek, zamanı geldiğinde yok olup gider. Zira Yol'u takip edenlerin Yol'a katılacağı gibi, Erdem'i takip edenler de Erdem'e katılırlar. Dolayısıyla Yol'u ve Erdem'i takip etmeyenler ise, kaybolurlar.⁷⁰⁸ Bu bakımdan Yol, Erdem'e katılanlarla çoğalır, onu kaybedenlerle de azalır.

1.2.1.6. Konfüçyanizm

Çin'in millî dinleri arasında önemli bir konuma sahip olan Konfüçyüsçülük, asıl itibarıyla Çin'de meydana gelen siyasi ve sosyal bozulmanın tekrar düzeltilmesi amacıyla, kültürel unsurlara yönelerek, terk edilmeye yüz tutmuş eski tören, ayin ve geleneklerin yeniden ihya edilme çabasının ürünüdür. Bu bakımdan kadim unsurlardan beslenen ahlaki değerler bütünü olarak değerlendirilen Konfüçyüsçülük'ün bir inanç sistemi olup olmadığı uzun yıllar tartışılır. Zira bu inanç sisteminin kurucusu Konfüçyüs dahi, kendini bir din kurucusu olarak görmemesine rağmen öğretisinin, halkın uzun yıllar boyunca tatbik ettiği öz değerlere yakınlığı nedeniyle, inananları tarafından bir din konumuna yükseltilmesi pek de zor olmaz.

İnsanlık tarihinde gözlemlenen diğer dinler göz önünde bulundurulmak suretiyle, bir dinin ilahi kaynaklı kutsal metinleriyle insanlara hitap etmesi, hiyerarşik yapıda bir ruhban sınıfına sahip olması gibi prensipler ön plana çıkarılırsa, Konfüçyüsçülük'ün din kabul edilmesi zorlaşır. Zira çoğunlukla rasyonalizme yaklaşan⁷⁰⁹ Konfüçyüsçülük öğretisinde söz konusu unsurların hiçbiri mevcut değildir. Öte yandan Konfüçyüs ve taraftarlarının bilinçli şekilde Gök Tanrı gerçeğini her fırsatta vurgulamaları, Gök Tanrı ve atalara yönelik adak ve ayinleri sürekli desteklemelerinin yanı sıra, tıpkı diğer dinlerin

⁷⁰⁷ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 9.

⁷⁰⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, s. 24.

⁷⁰⁹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 29.

toplum üzerinde sevk ve idare görevi üstlenmesi gibi, toplum üzerinde denetim kudretine erişmesi bakımından Konfüçyüsçülük, pekâlâ bir din olarak kabul edilmelidir.⁷¹⁰

Asıl adı K'ung Ch'iu olup, kendisine Chung Ni unvanıyla hitap edilen meşhur Çinli düşünürün sonradan anılmaya başlandığı Konfüçyüs ismi, Üstat veya Filozof Kung anlamına gelen, K'ung Fu-Tzu hitabının Latincesidir.⁷¹¹ Yaklaşık olarak M. Ö. 551 veya 550 yılında Çin'in Shan-Tung bölgesindeki Lu eyaletinin Tsou şehrinde dünyaya geldiği bilinen Konfüçyüs'ün soyunun Yin Krallık Ailesi'ne uzandığına dair müphem bilgiler söz konusu olmasına rağmen, onun K'ung klanına bağlı olduğu kabul edilir. Heih Tsow bölgesi komutanlığını üstlenmiş olan babasını, henüz üç yaşına bastığı günlerde kaybeder. Babasının ölümü üzerine ekonomik anlamda zor günler geçirmeye başlayan Konfüçyüs, on kardeşi ve annesine yardımcı olabilmek üzere, okul çağından itibaren çalışmaya başlar.⁷¹² Karşılaştığı bütün zorluklara rağmen, on beş yaşından itibaren kendini ilime ve öğrenmeye adar.

Konfüçyüs, on dokuz yaşana bastığı zaman Ki klanı şefinin yanında çalışmaya başlar. Öncelikle ambar muhafızlığıyla görevlendirildikten sonra, bahçeler ve sürüler başgözeticiğine yükselir. Konfüçyüs, yirmi iki yaşına geldiğinde özel bir okul kurup, genç ve istekli kimseleri eskilerin hikmetlerinden yararlanmak suretiyle, yeni ve özgün metotlarla eğitmeyi amaç edinir.⁷¹³ Böylelikle hayatında devam eden Konfüçyüs, M. Ö. 517 yılında krallık başkentini ziyarete gider ve kraliyet arşivinde uzun araştırmalar yapar. Bu sırada Taoizm'in kurucusu Lao-Tzu'yu da tanıma imkânı bulur.

Araştırmalarını tamamlayıp, Lu eyaletine geri dönen Konfüçyüs, eyalette büyük kargaşalar yaşandığını fark eder. Hatta eyaletin soylu yöneticisi kendine yönelik saldırıda yenik düşer ve komşu eyalet Tsui'ye sığınır. Konfüçyüs de doğduğu ve büyüdüğü eyaletin yöneticini müritleriyle beraber takip eder, ancak Tsui'de umduğunu bulamayıp, çok geçmeden Lu eyaletine geri döner.⁷¹⁴ Burada on beş yıl kadar çalışmalarına devam

⁷¹⁰ Bk. P. T. Raju, vd., *Asya Dinleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), İnkılâb Yayınları, İstanbul 2002, s. 231.

⁷¹¹ Ahmet Güç, "Konfüçyanizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 434.

⁷¹² Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 147.

⁷¹³ Bk. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/635.

⁷¹⁴ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, (Çev. Muhaddere Nabi Özerdim), Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1963, s. XIV.

ettiği esnada, takipçilerinin sayısı da hayli artar. Konfüçyüs elli iki yaşına bastığı zaman Chung Tu şehrinin başyargıçlığına atanır.

Başyargıçlığa atanır atanmaz, ülkenin hukuk düzeni ve hapishanelerini dikkatle araştırmaya başlar. Yaptığı tetkikler sonucunda Konfüçyüs, suç işleyip hapse düşmüş insanların ya fakir ya da cahil kimseler olduklarını fark eder. Bunun üzerine bütün kurmaylarını çağırarak, ülkede fakirlik ve cahilliğin yok edilmesi ile suç işleme eğiliminin ortadan kalkacağını söyler.⁷¹⁵ Elbette böyle bir faaliyet için iyi yöneticiler ve iyi bir eğitim sistemine ihtiyaç olduğunu da vurgular. Tespitleri doğrultusunda çalışmalar yürüten Konfüçyüs, gayet başarılı olur ve çok geçmeden adalet bakanlığına terfi eder. Başarılı yönetimi nedeniyle Lu eyaletindeki hapishaneler gitgide boşalmaya başlar. Ayrıca görevini kötüye kullanan bazı yüksek mevkili insanlar da cezalardan paylarına düşeni alırlar.

Elbette Konfüçyüs'ün bu başarısı entrikaları da beraberinde getirir. Gerek Lu eyaletindeki ihtiras sahibi devlet görevlileri, gerekse diğer eyaletler Konfüçyüs'ün başarısından memnun kalmazlar. Zira durum böyle devam ederse, krallık içerisinde Lu eyaletinin azami etkiye sahip olacağından endişe duyan diğer eyalet yöneticileri hain planlar kurmaya başlarlar.⁷¹⁶ Söz konusu planların başında, müzik ve dans konusunda kabiliyetli güzel kadınların ağırlıklı olduğu büyük bir eğlence grubu seçkin atlar vasıtasıyla Lu eyaletine gönderilir. Böylelikle zevk ve sefaya dalan halk, çok geçmeden Konfüçyüs'ten yüz çevirir.

Artık unutulduğunu fark eden Konfüçyüs, Lu eyaletinden ayrılarak, on üç yıl sürecek seyahatlerine başlar. Seyahatleri esnasında pek çok eyaleti dolaşıp, bu eyaletlerin yöneticilerine ideal yönetim ve ahlaka dair düşüncelerini anlatır. Ancak dönemim yöneticileri tarafından pek de kabul görmez.⁷¹⁷ Yaşı hayli ilerlemiş bir bilgin olan Konfüçyüs'ün arayışı, M. Ö. 484 yılı itibarıyla Lu eyaletinin yönetici tarafından geri dönmesine yönelik bir davetle sona erer.⁷¹⁸ Böylelikle kendi topraklarına geri dönen Konfüçyüs, kendini eğitime adanarak, eğitim ve araştırma faaliyetlerine kaldığı yerden devam eder. Böylelikle M. Ö. 479 yılında vefat edinceye kadarki süreçte, derleme ve

⁷¹⁵ Bk. *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*, Tan Matbaası, İstanbul 1964, s. 123-124.

⁷¹⁶ Bk. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/636-637.

⁷¹⁷ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 76.

⁷¹⁸ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 279.

ilavelerle Çin medeniyetine ait eserleri yeniden düzenleyerek, Beş Klasik ve özgün nitelikte sayılabilecek Dört Kitap'tan müteşekkil külliyatını şekillendirir. Konfüçyüs, kendi hayat hikâyesinden bahsederken, aynı zamanda kendi öğretisinin farkına varılması zaruri temel prensiplerini de işin içine katarak, hayatın âdeta bir tekâmül süreci olduğunun bilhassa altını çizer.

*“Üstat şöyle dedi: On beşimde, zihnimi öğrenmeye yönlendirdim. Otuzumda, sağlam durdum. Kırkımda, şüpheleri bıraktım. Elli yaşında, Tanrı'nın buyruklarını anladım. Altmışımda, kulağım hakikati algılayan itaatkâr bir organ oldu. Yetmişimde, doğru olanı bozmadan, kalbimin arzuladığını izleyebildim.”*⁷¹⁹

Konfüçyüs'ün öğrencilerinin de yardımlarıyla derleme ve ilaveler yaparak, gün yüzüne çıkardığı beş Çin klasiği arasında; “Tarih Kitabı” adıyla anılan *Shu Ching*, “Şiir Kitabı” adıyla anılan *Shih Ching*, “Değişiklikler Kitabı” adıyla anılan *I Ching*, “Ritüeller Kitabı” adıyla anılan *Li Ching*, “İlkbahar ve Sonbahar Vekâyinâmeleri” adıyla anılan *Ch'un Ch'iu* yer alır.⁷²⁰ Gerek Konfüçyüs'ün hayattayken sarf ettiği düşüncelerin öğrencileri tarafından yazıya geçirilmesiyle, gerekse Konfüçyüs öldükten sonra onun düşünceleriyle harmanlanarak öğrencileri tarafından kaleme alınan dört eserin başında ise, “Konfüçyüs'ün Konuşmaları”nı ihtiva eden *Lun Yu* adlı eser gelir. Kalan üç eser de “Büyük Bilgi” başlıklı *Ta Hsüeh*, “Orta Yol Doktrini” başlıklı *Chung Yung* ve “Mensiyüs'ün Kitabı/Konuşmaları” başlıklı *Meng Tzu*'dan ibarettir.⁷²¹

Konfüçyüs'le birlikte Çin toplumunun Gök Tanrı inancı büyük bir değişikliğe uğrar. Zira Gök Tanrı artık insan şeklinde tasavvur edilmekten uzaklaşır.⁷²² Söz gelimi, Gök Tanrı'nın tıpkı bir insan gibi konuştuğunu düşünmek doğru bulunmaz. Zira onun, her zaman ve her yerde yaptıklarıyla kendini ifade ettiği düşünülür.⁷²³ Geçmişte genel olarak Şang Ti (Yukarının Efendisi-Göklerdeki Tanrı) adıyla anılan Gök Tanrı, Konfüçyüs tarafından Ti'en adıyla anılır.

⁷¹⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, (Çev. Murat Karlıdağ), Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 13-14.

⁷²⁰ Bk. Peter Archer, *Dinler Tarihi 101*, (Çev. Simge Kaytan), Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 89.

⁷²¹ Bk. Güç, “Konfüçyanizm” s. 437-442.

⁷²² Raju, vd., *Asya Dinleri*, s. 232-233.

⁷²³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 134.

Konfüçyüs’e göre Tanrı, aşkın ve üstün bir varlık, evreni yaratmakla kalmayıp, onu sevk ve idare eden asıl unsur, yüce bir kuvvettir. Konfüçyüs bu doğrultuda, her şeyin hâkimi konumunda gördüğü Tanrı’yı iyiliğin kaynağı olarak değerlendirip, ona bağlılığını sunar.⁷²⁴ Dolayısıyla Tanrı’nın emirlerini öğrenmek ve onları hayatına tatbik etmeye özen gösterir.⁷²⁵ Zira ne yapılırsa yapılsın Tanrı, aldatılmaz olandır.⁷²⁶ İnsanın ve varlığın kaderini tayin etmekle⁷²⁷ kalmayıp, onların varlıklarını sürdürmelerini sağlayan asıl unsurdur.⁷²⁸ Davranışları nedeniyle insanlara rahmet veya ceza vermeye muktedir olan Tanrı, her varlığa olduğu gibi, insana da hükmedendir. Kötülüklerin çoğalması durumunda hükmü gayet amansızdır. İnsanın hayata gelişi ve ölümü yazgını işi, zenginlik ve şerefi ise, Tanrı’ya bağlıdır.⁷²⁹

Evrenin meydana geliş sürecine dair düşüncelerinde de kadim inanışlara yönelen Konfüçyüs’e göre, başlangıç itibarıyla yegâne varlık olarak Yaratıcı Prensip mevcuttur. Yaratı Prensip, Yin ve Yang adlı iki zıt unsuru doğurur. Alıncı, negatif, pasif, soğuk, karanlık ve dişil karakterdeki Yin ile verici, pozitif, aktif, sıcak, aydınlık ve eril karakterdeki Yang adlı iki kutup sürekli birbirlerine aksi yönde tesir ederek, dört temel elementi doğururlar.⁷³⁰ Dört temel elementten ise, evreni meydana getirecek sekiz temel triagram meydana gelir. Dünyanın şekillenmesini sağlayan sekiz temel kurucu; gökyüzü, yeryüzü (toprak), ateş, su, rüzgâr, gök gürültüsü, göller (bataklıklar) ve dağlardan ibarettir.⁷³¹

Bahsi geçen kozmogoni açısından, Yin ile Yang adlı iki zıt prensibin görevi, yalnızca dört temel elementi meydana getirmekle sona ermez. Elbette dünya ve onu kaplayan bütün varlıklar, üzerlerinde Yin ile Yang’ın tesirini yoğun şekilde hissederler. Zira tabiatta gözlemlenen varlığa geliş, oluş, değişme ve yok oluş doğrudan bu iki zıt prensibin faaliyetiyle açıklanır. Söz gelimi su, Yin meşelidir ve ay da suyun asıl cevheridir. Aynı doğrultuda ateş, Yang meşelidir ve güneş de ateşin asıl cevheridir. Böylelikle diğer gök cisimlerinin de ay ve güneşten doğduğu düşünülür. Ayrıca

⁷²⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 44.

⁷²⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 13.

⁷²⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 63.

⁷²⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 76.

⁷²⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 72.

⁷²⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 84.

⁷³⁰ Bk. Güç, “Konfüçyanizm” s. 446-447.

⁷³¹ Bk. Konfüçyüs, *I Ching/Değişimler Kitabı*, (Çev. Sevdâ Beytaş), Destek Yayınları, İstanbul 2018, s. 66-75.

birbirlerine zıt olmaları bakımından birbirlerini tamamladıkları düşünülen bu iki unsurdan Yin yeryüzüyle, Yang ise gökyüzüyle özdeşleştirilir. Böylece söz konusu iki unsur, gerek evrenin, gerekse evrenin bir parçası olan dünyanın dengeli bir hâlde varlığını sürdürebilmesini sağlar. Ayrıca insanı kuşatan bütün varlıklar da Yin'in pasif ve tahrip edici etkisi, Yang'ın da aktif ve yapıcı tesiriyle durmaksızın değişime uğrarlar.

Sıra dışı şeyler, olağanüstü güç gösterileri, kargaşa ve ruhsal varlıklar üzerine konuşmayı tercih etmediği için⁷³² ahirete dair herhangi bir görüş belirtmeyen Konfüçyüs, yine de insanı ruh ve bedenden müteşekkil canlı bir varlık olarak tanımlamaktan geri durmaz. Kendisine ölüm ve ötesi hakkında neler düşündüğü sorulduğunda, henüz yaşamı dahi tam anlamıyla bilmiyorken, insanın ölümü nasıl bilebileceğinin altını çizerek⁷³³ Ölüm ve ötesini bilinmez bir unsur olarak bırakmasına rağmen Konfüçyüs, insan ruhunun ölümsüzlüğüne inanır. Zira Çin kültüründe önemli bir yer edinmiş olan atalar kültürüne büyük saygı duyan Konfüçyüs, ölümlere karşı, onlar tıpkı hayattalarmış gibi davranılması, saygı gösterilmesi ve onların gücendirilmemesi gerektiğini bilhassa vurgular.⁷³⁴

İnsanın davranışları nedeniyle henüz hayattayken ceza veya mükâfatla karşılaşacağı kanaatinde olan Konfüçyüs, bu yüzden insanın erdeme yönelmesi ve tabiatla uyumlu bir yaşam sürmesi gerektiğine işaret eder. Elbette erdemli davranan üstün bir insan olabilmenin ön koşulu, insanın doğru bilgiye vâkıf olmasıdır. Bilgiye ulaşma yolunda atılacak ilk adım, insanın bir şeyi bildiği zaman, onu bildiğini kabul etmesi, bilmediği zaman da onu bilmediğini kabul etmesinden ibarettir.⁷³⁵

Bilgi ve bilgiye ulaşma mevzuunu son derece önemseyen Konfüçyüs, bilgiyi merkeze alarak, insanları hiyerarşik şekilde dört farklı sınıfa ayırır. Bilgi hiyerarşisinin en üst basamağında bilgiye sahip olarak doğanlar gelir. Onları, bilgiye sahip olarak doğmasalar dahi, gönüllü ve istekli hâlde bilgiyi elde edenler izler. Söz konusu iki sınıfın hemen ardından donuk ve aptal olmalarına rağmen bilgiyi elde etmek için uğraşan ve bunu başaranlar gelir. Bilgi hiyerarşisinin en altında ise, donuk ve aptal olup, bir de

⁷³² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 50.

⁷³³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 77.

⁷³⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 21.

⁷³⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 16.

öğrenmeye meyilli olmayanlar bulunur.⁷³⁶ Buna ilaveten Konfüçyüs, yine bilgiyi ön plana çıkararak, üstün insanın dikkatle özümsemesi gereken dokuz önemli hususa değinir.

*“Üstün insanın dikkatle değerlendirdiği dokuz konu vardır. O her şeyi net olarak görmek ister. O her sesi net olarak duymak ister. Sevecen görünmek ister. Saygılı olmak ister. Samimi konuşmak ister. İşine saygılı olmak, işini dikkatli yapmak ister. Şüpheli olmak, başkalarına sorular sormak ister. Öfkeyle kalkıp zararlar oturtmak istemez. Dürüst olmak ister.”*⁷³⁷

Konfüçyüs’ün epistemolojik düşünceleri açısından, bilginin eksiksizliği, maddeyi ayrıntılı şekilde ve titizlikle incelemeye bağlıdır. Şayet insan, bilgisini en yüksek dereceye erdirmek istiyorsa, temas ettiği bütün maddelerin temelini dikkatle araştırmalıdır. Bilgi için teşekkül etmiş olan insan dimağı, her varlığın bir temelini olduğunu idrak etmelidir. Ancak Konfüçyüs’e göre bu temeller uzun süredir ve yeterince tetkik edilmemiştir. Bu nedenle insanların düşüncesi tamamlanmamaktadır. Oysa Büyük Bilgi (Ta-Hsüeh) insanın öğrenmek istediklerini ona kolaylıkla öğretebilecekken, eksiksiz öğrenme bir türlü gerçekleşmez. Eksiksiz öğrenme için, insan bilgi edinme yolunda çabalamalı, edindiği bilginin prensiplerini en üstün noktaya erdirmeye kadar araştırmaya devam etmelidir. Ancak bu şekilde sürdürülecek uzun uğraşlarda sonra, her şeye baştan sona nüfuz etmek suretiyle eksiksiz bilgiye ulaşılabilir.⁷³⁸ Böylelikle varlığın içsel ve dışsal nitelikleri kavranacak, insan zihni tam anlamıyla aydınlanacaktır. Dolayısıyla bilgidен evrensel sükûnete uzanan yol tamamlanmış olacaktır.

*“Madde incelendikten sonra bilgi tamamlanır. Bilgi tamamlandıktan sonra düşünceler samimi olur. Düşüncelerde samimiyet olunca kalpler düzelir. Kalpler düzeldikten sonra vücut yetiştirilir. Vücut yetiştirildikten sonra ailelere iyi olmanın yolu öğretilir. Aileler iyi olmayı öğrendikten sonra memleket düzenlenir. Memleket düzenlendikten sonra dünyada barış ve sükûnet olur.”*⁷³⁹

Aslında bütün insanlığın varmayı hedeflemesi gereken asıl hedef olarak sükûnete işaret eden Konfüçyüs’e göre, sakinlik insana doğuştan verilmiş tabii bir hâldir. Ancak

⁷³⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 125.

⁷³⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 125.

⁷³⁸ Bk. Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, s. 8.

⁷³⁹ Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, s. 4.

insan çoğu zaman dış şeylerin tesiri altında kalır ve böylelikle onun içsel arzuları uyanır. Bu bakımdan insanın bilgi sahibi olmasını sağlayan varlıklar, aynı zamanda onun arzularını tetikleyen birer arzu nesnesi olarak karşısında durur. Dolayısıyla varlıklar, insanda en yalın hâliyle sevgi ve nefret duygusu uyandırır. Bu durum içsel bir argümanla düzeltilmezse, bilgi boşa gider, göksel prensipler öldürülür ve insan sadece arzularının esiri hâline gelir.⁷⁴⁰ Böylelikle kısır çekişmeler, düzensizlik, zulüm ve kargaşaya mahkûm olacak insanlıkta, asla sükûnet hâkim olamaz.

Konfüçyüs'ün bilhassa üzerinde durduğu dinginlik hâline erişebilmek için, insanın müzik ve merasimlere yönelerek, birbiriyle ilişkili bu iki unsurun bünyelerinde taşıdığı ahenge uyum sağlamanın gerekliliğine değinir. Zira Konfüçyüs'ün öğretilerine göre müzik, gök ve toprak arasında bir ahenkten ibarettir. Merasimler ise, yine gök ve toprak arasında hiyerarşik bir sıradır. Söz konusu ahenk, bütün varlıkların cinsini değiştirir. Sıra ise, bütün varlıklar arasında farkları meydana getirir. Müzik gökten meydana geldiği gibi, merasimler de topraktan vücut bulur. Bu meydana gelmede bir fazlalık olursa, her şeyde karışıklık çıkar. Aynı doğrultuda bu vücut bulmada herhangi bir fazlalık meydana gelirse, her şeyde bozukluk olur. Eğer gök ve toprak arasında bir ahenk varsa merasimler ve müzik yükselebilir.⁷⁴¹ İnsan da tıpkı tabiat gibi, müzik ve merasimlerin ahengine ve tertibine göre hareket etmeye çalışıp, bunu başarabildiği zaman sükûnete erişebilir.

Sadece gerçek ve eksiksiz bilgiyi elde edip, sükûnete erişmekle üstün insan olunamayacağını belirtmek üzere, insanın bahsi geçen prensipleri hayatına nasıl tatbik etmesi gerektiğine de değinen Konfüçyüs, üstün insanın hayatından memnun ve sakin olması gerektiğini ifade eder.⁷⁴² Zira üstün insan, hayatı boyunca doğru olanı izlemek dışında hiçbir şeyle zihnini yormaz. Doğru olanın dışındaki hiçbir şeyin lehtarı ve aleyhtarı olmayı düşünmez. Oysa küçük insan, sadece rahatı ve menfaatlerini düşündüğünden sürekli memnuniyetsiz, endişeli ve gergindir.⁷⁴³ Üstün insanın aradığı şey kendi içindeyken, küçük insanın aradığı şey diğerlerinin içindedir.⁷⁴⁴ Bu nedenle

⁷⁴⁰ Bk. Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, s. 24.

⁷⁴¹ Bk. Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, s. 27-28.

⁷⁴² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 53.

⁷⁴³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 27.

⁷⁴⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 117.

üstün insan kendi iç dünyasına dönüp, ruhsal tekâmülüne odaklanmalı, zevk, sefa, mal, mülk, eğlence, başıboşluk ve savurganlığa sırt çevirmelidir.⁷⁴⁵

1.2.1.7. Şintoizm

Japonya’da millî din olarak benimsenen Şintoizm, herhangi bir kurucusu olmaksızın, doğrudan Japon mitolojisi üzerinde yükselir. Kökleri Japon halkının tarih öncesi dönemlerine uzanması bakımından, animizmin kuvvetli tesiriyle şekillenen bu din, uzun yıllar boyunca formüle edilmediğinden, dogmatik inançlardan, ahlaki emirlerden ve teolojik bir düzenden yoksun hâlde varlığını devam ettirir. Hatta kendine kaynaklık edecek yazılı eserleri dahi, Şintoizm’in ortaya çıkışından yüzyıllar sonra tertip edilir. Japon halkı tarafından uzun yıllar Tanrıların veya ruhların yolu anlamındaki “Kami No Miçi” ifadesiyle anılan bu inanç sisteminin Şintoizm olarak adlandırılması, Budizm’in Japonya’ya girişinden sonra gündeme gelir.⁷⁴⁶ Tarihsel süreç bakımından, M. S. 6. yüzyıl itibarıyla Budizm’in Japonya’ya girmesi ve yerel inanç sistemiyle etkileşime geçmeye başlaması üzerine, kendi inanç sistemlerini koruma altına almaya çalışan Japonlar, kendi dinlerini Şinto adıyla anmaya başlarlar. Şinto terimi, Çince iyi ruhlar anlamına gelen “Shin” ifadesiyle, yol anlamına gelen “Tao” ifadelerinin terkibinden türetilmiş bir terimdir.⁷⁴⁷

Asıl itibarıyla doğa, insan ve Kami adı verilen mukaddes ruhlar arasındaki dengeye odaklanan bir din olarak Şintoizm, başlangıç aşamasında bir mitoloji hâlinde varlığını sürdürür. Daha sonra mitolojik unsurlarını kaybetmeksizin, yaklaşık M. Ö. 300 ile M. S. 300 yılları arasındaki altı yüzyıllık Yoyoi diye bilinen dönemde dinî bir sistem hâline gelir. Takip eden üç yüzyıllık periyotta artık bugün ki niteliklerine yakın bir hâle evrilir.⁷⁴⁸ Zira söz konusu dönemde Japonya’nın kültürel hayatında önemli değişiklikler yaşanır. Şintoizm’in sınırlarının çizilme ihtiyacı duyulan bu dönemde, diğer bir ifadeyle M. S. 5. yüzyıl itibarıyla, o güne kadar yazma sistemleri olamayan Japon halkı, Çinlilerden yazmayı öğrenir.⁷⁴⁹ Ayrıca aşağı yukarı bu dönemden itibaren Japonya halkı başta

⁷⁴⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 124.

⁷⁴⁶ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 107.

⁷⁴⁷ Durmuş Arık, “Şintoizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 466.

⁷⁴⁸ Bk. Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, C. 39, s. 177.

⁷⁴⁹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/622.

Budizm olmak üzere, Konfüçyanizm ve Taoizm gibi farklı dinlerle karşılaşmaya başlar.⁷⁵⁰ Bunun üzerine Şintoizm'in özgün niteliğini kaybetmemesi için sistematik hâle getirilme çabalarının yanı sıra, artık Japonya'da yazma becerisi de geliştiğinden, dinlerine dair ilk yazılı eserlerin de kaleme alınma ihtiyacı gündeme gelir.

İmparatorun da emri ile Şintoizm'e dair yazılı eserler oluşturma gayretinin sonucu olarak, M. S. 712 yılında tamamlanan *Kojiki* (Eski Olayların Kayıtları) ve M. S. 720 yılında tamamlanan *Nihongi* (Eski Zamanlardan M. S. 697'ye Kadar Japon Kayıtları) adlı eserler tanzim edilir.⁷⁵¹ Söz konusu eserler, evrenin meydana gelişinden, yazıldıkları döneme kadarki Japonya tarihini ihtiva ederler. Dolayısıyla, Japonya'nın tarihi evrenin tarihiyle yaşıt kabul edilir. Bu bakımdan Şintoizm'de devletiyle, milletiyle, tarihiyle Japonya olgusu ile inanç iç içe geçmiş vaziyettir. Hatta İkinci Dünya Savaşı'na kadarki süreçte, Japon imparatorunun Güneş Tanrıçası Amaterasu'nun soyundan geldiğine veya onun yeniden doğuşlarından ibaret olduğuna inanılması söz konusudur.

Şintoizm modern yapısına ise, 1600 ile 1868 yılları arasında kavuşur. Bu yıllarda yaşanan iç savaşların ardından, Batı karşıtı ulusalcı bir anlayış gelişir ve Şintoizm, tamamen devlet kontrolü altına alınır. Çok geçmeden 1871 yılı itibarıyla Din İşleri Başkanlığı kurularak, Şintoizm devletin tek resmî dini olarak kabul edilir.⁷⁵² Şintoizm'in devletle özdeşleşme süreci, 1889 Anayasasıyla zirveye ulaşır. Zira Anayasanın birinci maddesinde, Japon imparatorluğunun var olduğu günden beri, aralıksız şekilde ebedî ve ölümsüz bir imparatorlar silsilesi tarafından yönetildiği vurgulanır. Üçüncü maddesinde ise, imparatorun kutsal ve dokunulmaz olduğuna işaret edilir.⁷⁵³

İkinci Dünya Savaşı'na kadar hız kesmeden devlet Şinto'su veya millî Şinto olarak varlığını sürdüren Şintoizm, milletin imparator etrafında müşterek unsurlarla kenetlenme vazifesini başarıyla gerçekleştirir. Ancak Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması üzerine, yeni yönetim tarafından Şintoizm, devletin resmî dini olmaktan çıkarılır.⁷⁵⁴ Ayrıca 1946 yılında İmparator Hirohito, Japon imparatorlarının birer ilah olmadıklarını resmen ilan eder.⁷⁵⁵ Ancak bütün bunlara rağmen Japon halkı kendi inanç

⁷⁵⁰ Raju, vd., *Asya Dinleri*, s. 488.

⁷⁵¹ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 319.

⁷⁵² Bk. Demirci, "Şintoizm", s. 177.

⁷⁵³ Bk. Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 163.

⁷⁵⁴ Arık, "Şintoizm", s. 468.

⁷⁵⁵ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 301.

sistemlerinden vazgeçmez. Böylelikle Şintoizm, halk Şintoizm'i hüviyetinde mevcudiyetini devam ettirir.

Japon mitolojisindeki kozmogoniye göre, başlangıçta gökler ve yerler biçimsiz bir kütle hâlinde bulunur. Daha sonra evrenin parçacıkları kendiliğinden harekete geçerek, karmaşık maddelerden müteşekkil muazzam bir bulut açığa çıkarırlar. Söz konusu bulutu şekillendiren maddelerden daha hafif, şeffaf ve açık nitelikte olanlar yükselip, havada kalarak gökyüzünü oluştururlar. Daha ağır ve yoğun olanlar ise, aşağıya birikerek, yeryüzünü meydana getirirler.⁷⁵⁶ Önceleri kara parçaları, tıpkı bir balığın su yüzeyinde yüzdüğü gibi, boşlukta yüzmektedir. Çamurdan yeni çıkmış bir kamış, gök ile yer arasındaki boşlukta süzölmektedir. Gök ile yer ayrıldıktan sonra ilk olarak doğan üç Kami (Tanrı-Yüce Ruh)'nin bu kamıştan veya kendiliklerinden doğdukları düşünölür. Söz konusu üç Kami; Göğün Aziz Merkezinin Usta Ruhu, Aziz Yüce Harikalar Üreten Ruh ve Kutsal Harikalar Üreten Ata'dan ibarettir. Bu üç Kami, doğduktan sonra gizlenirler.

Üç Kami'nin ardından, Hoş Kamış Sürgünü Prens Ağabey ve Göksel Sonsuz Yaşamlı Ayakta Duran Ruh olarak bilinen iki Kami doğar. İlk olarak doğan bu beş yüce Kami, sonradan doğacak olan Kamilerden ayırdırlar. Daha sonra, Sonsuz Yaşamlı Ayakta Duran Ruh ve Bolluk İçinde Birleştiren Ulu Ruh olarak anılan iki Kami daha doğar ve bu iki Kami de diğerlerinden uzaklaşarak gizlenirler. Kozmogoninin devamında, aralarında asıl yaratıcı prensip olmaları bakımından ön plana çıkan İzanagi ile İzanami'nin de bulunduğu beş erkek-dişi Kami çifti daha doğar. Bahsi geçen çiftler; Çamur Yeryüzü Lordu ve kız kardeşi Çamur Yeryüzü Hanımefendisi, Tohum Birleştiren Ruh ve kız kardeşi Hayat Birleştiren Ruh, Geniş Yerin Ağabeyi ve kız kardeşi Geniş Yerin Ablası, Mükemmel Dış Ruh ve kız kardeşi Huşu Veren Hanım, Davet Eden Erkek (İzanagi No Mikoto) ve kız kardeşi Davet Eden Kadın (İzanami No Mikoto)'dan ibarettir.⁷⁵⁷

İlk beş Kami, henüz şekillenmemiş yeryüzünü yaratma görevini en genç iki Tanrı olan İzanagi ve İzanami'ye vermeyi uygun bulurlar. Görevlerini yerine getirmelerinde kendilerine yardımcı olması için de mücevherlerle bezeli güzel bir mızrak hediye ederler.⁷⁵⁸ Bunun üzerine İzanagi ve İzanami, bugün gökkuşağı adı verilen ve o gün

⁷⁵⁶ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 234-235.

⁷⁵⁷ Bk. Vedat Şafak Yarı, "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikâyesi", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3, 2010, s. 269-270.

⁷⁵⁸ Raju, vd., *Asya Dinleri*, s. 477.

itibarıyla biçimsiz yeryüzü ile gökyüzünü birbirine bağladığı düşünülen göklerin yüzen köprüsüne gelip, yan yana durarak, ilkel suları seyretmeye başlarlar. İzanagi, eşine aşağıda neler gördüğünü sorar. İzanami ise, yalnızca su görebildiğini söyler ve suların arasında hiç kara parçasının olup olmadığına dair merakını dile getirir. İzanagi, bu merakı nasıl gidereceğine ilişkin bir çözüm önerir. Göklerin mücevher mızrağını alıp, suların derinliğine doğru fırlatmayı düşünür. Böylelikle suların altında kara varsa, mızrağın bunu muhakkak göstereceği kanaatindedir. İki Tanrı, bu yöntemi uygulamak üzere, mızrağı suların derinliklerine doğru fırlatırlar. Ardından mızrağı suların arasından çekip çıkardıklarında, mızrağın ucunda birikip suların üzerine düşen su damlalarından Onogoro adası meydana gelir.⁷⁵⁹

Artık ilkel suların arasında yaşayabilecekleri bir karanın var olmasına sevinen İzanagi ve İzanami, denizin ortasında yarattıkları adaya inerler. Mücevher mızrağı taşıyıcı sütun olarak adanın ortasına dikip, kendileri için büyük bir saray inşa ederler.⁷⁶⁰ Artık dünya yüzeyinde yaşayabilecekleri bir mekâna kavuşan İzanagi ve İzanami, evlenip ada niteliğinde çocuklara sahip olarak, müstakil adalardan müteşekkil büyük bir ülke yaratmayı düşünürler. Bunun üzerine hem evlilik töreni olması için, hem de adanın keşfini sağlayabilmek için, İzanagi sarayın sol tarafına doğru, İzanami ise sarayın sağ tarafına doğru gidip, adanın çevresini dolaşırlar. Başladıkları turu tamamlayıp tekrar karşılaştıklarında, İzanami coşkuyla “ne kadar yakışıklı ve genç bir adamla karşılaştım” der. İzanagi de buna mukabil, “ne kadar güzel ve genç bir kadınla karşılaştım” ifadelerini kullanır. Böylelikle tören tamamlanır ve iki Kami, ada çocuklar doğurmak üzere birleşirler.⁷⁶¹

Kısa süre sonra İzanami, büyük bir sevinçle ilk çocuğunu doğurur. Ancak doğan ilk çocuk bir ada niteliği taşımak şöyle dursun, biçimsizliğiyle iğrenç bir sülüğe benzemektedir. Üç yaşına gelmesine rağmen, henüz ayakta durmayı dahi başaramayan bu çocuğu yanlarında tutmak istemediklerinden, kamıştan yapılmış bir sandala koyarak, denize bırakırlar. Doğan ilk çocuğun kaderini belirleyecek unsur, artık rüzgârdır.⁷⁶² Karşılaştıkları durumu anlamlandıramayan iki Kami, bir daha böyle bir olayla

⁷⁵⁹ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, III/623.

⁷⁶⁰ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 235.

⁷⁶¹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 579.

⁷⁶² Yami, “Şintoizm’in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikâyesi” s. 270.

karşılaşmamak için gökyüzüne dönüp, yaşlı Kamilere akıl danışır. Gökyüzüne varır varmaz, durumu bilge Kamilere anlatıp, ne yapmaları gerektiğini sorarlar.

Yaşlı Kamiler, İzanami'nin yararsız bir çocuk doğurmasının sebebini açıklamakla kalmayıp, onlara ne yapmaları gerektiğini de söylerler. Yaşlı Kamilere göre, yapılan yanlış, evlilik töreninin sonunda, adanın etrafını tamamlayıp, birbirleriyle karşılaştıklarında ilk olarak İzanami'nin konuşmasıdır.⁷⁶³ Zira bir kadın durması gerektiği yeri bilmeli ve ilk önce erkeğin konuşmasına imkân vermelidir. Aksi takdirde ilk önce kadının konuşması her zaman kötü şans getirecektir. Şayet düzgün ve verimli bir çocuk doğurmak istiyorlarsa, yeryüzüne döndüklerinde her şeye yeniden başlayıp, töreni yeniden gerçekleştirerek, tekrar karşılaştıklarında önce İzanagi'nin eşini selamlaması gerekmektedir.⁷⁶⁴

Bilge Kamilerden öğrendiklerini harfiyen tatbik eden İzanagi ve İzanami, tekrar adayı dolaşırlar ve karşılaştıklarında, önce İzanagi, ne güzel ve muhteşem bir kadınla karşılaştığını belirterek, eşini selamlar. Zamanla İzanami, her biri birer ada olacak sekiz verimli çocuk doğurur ve onlarla birlikte güzel bir ülke (Japonya) meydana gelir.⁷⁶⁵ Daha sonra İzanagi, karısına yarattıkları bu ülkenin sislerle kaplı olması nedeniyle kimse tarafından görülmeyeceğini söyler. Sisleri dağıtmak için rüzgâr Tanrı'sı niteliğinde bir çocuk doğurmanın zaruri olduğunu vurgular. Bunun üzerin derin bir soluk ve alır ve sislere doğru üfler. Hava akımının içerisinde mevcudiyet bulan bu çocuk, sekiz kardeşinin üzerinde süzülür ve onları görülmesi engelleyen sisleri dağıtır.

İzanami ise, artık yarattıkları ülkenin görülebilir olması üzerine, ülkenin güzelleştirilmeleri gerektiğini kocasına söyler. Zira yalın hâldeki adaların dağlara, vadilere, ırmaklara, ormanlara, çayırlara kavuşması gereklidir. Bunun üzerine İzanagi ve İzanami, birleşerek her tabiat unsurunu karşılayacak birer Kami doğururlar ve böylece yurtları güzelliklerle donanır.⁷⁶⁶ Yurtlarının güzelleştiği gören İzanagi, karısına artık evreni yönetecek bir Kami yaratmanın gerekli olduğunu söyler. Bunun üzerine iki eş birleşerek, güneş Tanrıçası Amaterasu'yu doğururlar. Amaterasu, doğduğu andan itibaren bütün evreni aydınlatacak şekilde ışıdamaya başlar. Diğer çocuklarıyla

⁷⁶³ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 89.

⁷⁶⁴ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 580.

⁷⁶⁵ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 235.

⁷⁶⁶ Raju, vd., *Asya Dinleri*, s. 477.

kıyaslanamayacak nitelikte olan Amaterasu'nun gökyüzüne yakışacağını düşünen İzanagi ve İzanami, onun büyüdüğünde göğün merdivenlerine tırmanıp, gökyüzünde ısıldamasının daha uygun olacağını düşünürler. İzanagi ve İzanami, ay Tanrısı Tsukuyomi'yi doğurduklarında güneş Tanrıçası Amaterasu, çoktan göklerdeki yerini almıştır. Ay Tanrısı Tsukuyomi'nin de Amaterasu'ya benzer nitelikte olduğunu fark eden anne ve babası, onu da yeterince büyüdüğünde Amaterasu'nun kocası olup, birlikte evreni yönetmesi için gökyüzüne gönderirler.⁷⁶⁷

Japon kozmogonisinin bu aşamasında güneş ve ay yaratılmış, fakat gün döngüsü henüz düzenlenmemiş hâldedir. Güneş Tanrıçası Amaterasu, bir gün birlikte bulunduğu kocası ay Tanrısı Tsukuyomi'yi yiyecek Tanrıçasına yardım etmek üzere yeryüzüne gönderir. Tsukuyomi'nin gelmekte olduğunu gören yiyecek Tanrıçası, heyecanlanarak ikramda bulunma arzusuyla ağzını yere doğru döndürüp kaynamış pirinç tükürür. Ardından denize doğru dönüp türlü balıklar tükürür. Bununla da yetinmeyip, yönünü dağlara çevirip, kürklü hayvanlar tükürür. Sonra bütün bunlardan toplamak suretiyle, çeşitli yiyecekler hazırlar. Hazırladığı yiyecekleri yüz ayrı masaya yerleştirerek, yemesi için Tsukuyomi'ye sunar. Ancak Tsukuyomi, tükürdüğü şeyleri kendine ikram etmesi nedeniyle sinirlenip, yiyecek Tanrıçasını öldürür. Eşinin yanına giderek, olup biteni anlatan Tsukuyomi, zannettiğinin aksine Amaterasu'nun sinirlenmesine sebep olur.⁷⁶⁸ Amaterasu, derhal yiyecek Tanrıçasının nezaketine kötülükle karşılık vermiş olan eşi Tsukuyomi'den bir daha yüz yüze gelmeyecek şekilde ayrılmaya karar verir. Söz konusu ayrılık, gündüz ile gecenin oluşmasını sağlar.

Böylelikle hem şekillenmiş, hem aydınlanmış, hem de düzene kavuşmuş dünyada yaşamaya devam eden İzanagi ve İzanami'nin Sosanowo adında bir çocukları daha olur. Ancak Sosanowo, evrenin düzenlenmesi bakımından verimli gidişata mizacı nedeniyle olumsuz tesir eder. Herkesi huzursuz eden davranışlarıyla çevresine rahatsızlık veren Sosanowo, hiddet nöbetleri geçirerek etrafı kırıp dökmediği zamanlar feryat ederek ağlamakla meşgul olur. Duruma kayıtsız kalamayan İzanagi ve İzanami, bu huzursuz evlatlarını memnun edebilmek için ona dünyayı yönetme görevini verirler. Ancak çok geçmeden Sosanowo, görevini kötüye kullanarak, ırmaklar ve ormanların kurumasına, pek çok insanın zamansız ölmesine yol açar. Sosanowo ile baş edemeyeceklerini

⁷⁶⁷ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 581.

⁷⁶⁸ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 584-585.

düşünmeye başlayan anne ve babası, onu yer altındaki ölümler diyarını yönetmekle görevlendirip, bir bakıma yer altı dünyasına sürgün ederler.⁷⁶⁹ Böylelikle Sosanowo, ölümlerle meşgul olacağından, dünyaya daha az zarar verebilecektir.

Sosanowo'yu yer altına sürgün ettikten sonra huzura kavuştuklarını düşünen İzanagi ve İzanami'nin bir çocukları daha olur. Ateş Tanrısını doğurmaya hazırlandığı bilmeyen İzanami doğum esnasında yanar. Ölüm döşegindeki İzanami, yeryüzü ve su Tanrıçalarını da doğurur ve hayat gözlerini yumar. İzanagi, doğumu esnasında eşini yakıp, onun ölümüne sebep olan evladı ateş Tanrısına çok sinirlenir. Kızgınlık ve kederin tesiriyle kılıcını çekip, ateş tanrısını üç parçaya ayırır.⁷⁷⁰ Her bir parça, birer Kami'ye dönüşerek, tabiattaki yerlerini alırlar. Gönüllü kederle dolu günler geçiren İzanagi, kısa süre sonra eşinin peşinden Yomi adıyla anılan ölümler diyarına inmeye karar verir.

Eşini tekrar görmek niyetinde olan İzanagi, meşakkatli bir yolculuğun ardından Yomi'ye inmeyi başarır. Karanlık diyarda eşi İzanami'yi bulan İzanagi, eşine onsuz yaşayamayacağını söyler. İzanami, bu sözleri hoş karşılamaz. Zira İzanagi, eşinin yanına gelmekte çok geç kalmıştır. İzanami, artık Yomi'nin aşından yediğinden, geri dönüşü olmayan yol girmiş bulunmaktadır. İzanami, elden bir şey gelmeyeceğini belirterek, ölümle birlikte evliliklerinin sona erdiğini ve kocasının geri dönmesi gerektiğini söyler.⁷⁷¹ Ancak eşini çok seven İzanagi, son bir kez İzanami'yi görebilmek için, gizlice saçında taşıdığı tarağı alıp, ucundaki bir kırmak suretiyle yakar. Elindeki meşaleyi İzanami'ye doğru tutup, onu görmek isterse de İzanami buna izin vermez.⁷⁷² Eşini dinlemeyen İzanagi, meşaleyi çevirir ve eşinin durduğu tarafı aydınlatır. İzanami, bu duruma çok sinirler. Zira İzanami'nin bedeni, artık ölümün tesiriyle çürümeye başlamıştır. Kurtlar doymak bilmez hâlde İzanami'nin vücudunu kemirmektedir.⁷⁷³

İzanami, sözünü dinleyip, sessizce geri dönmek yerine, çürüyen bedenini görme konusunda ısrarcı olan kocasına kendini utandırdığı için sinirlenir. Sinirin tesiriyle ölümler diyarının sekiz korkunç kadını çağırarak, İzanagi'yi cezalandırmaya karar verir. Sekiz korkunç kadın derhal İzanagi'yi kovalamaya başlar. Kaçarak kurtulmayı amaçlayan İzanagi, kadınları oyalamak amacıyla başındaki siyah başlığı çıkarıp, yere doğru fırlatır.

⁷⁶⁹ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 581.

⁷⁷⁰ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 235-236.

⁷⁷¹ Raju, vd., *Asya Dinleri*, s. 477.

⁷⁷² Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 582.

⁷⁷³ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 236.

Başlık büyük bir üzüm salkımına dönüşür. Korkunç kadınlar üzümleri yemekle meşgulken İzanagi yoluna devam eder. Ancak kadınlar tekrar mesafeyi kapatmayı başarırlar. Endişelen İzanagi, bu kez de başındaki tarağı yere atar. Tarak yere düşer düşmez, bambu fidanlarına dönüşür. Kadınlar bu defa da durup, bambu fidanlarını yemeye başladıklarında, İzanagi koşarak kaçmaya devam eder. Kadınların tam kendisine yetişeceği anda, ölümlerin karanlık diyarıyla canlıların aydınlık diyarı arasındaki geçide varır ve ölümler diyarından çıkmayı başarır. Çıkar çıkmaz Yomi geçidini bin adamın dahi yerinden oynatamayacağı bir kayayla sıkıca kapatır.⁷⁷⁴

Kayanın yanındaki ufak boşluktan eşiyle konuşabileceğini ümit ederek, oradan ayrılmayan İzanagi, İzanami'ye seslenir. Kayanın diğer yanına gelen İzanami, hâlâ eşine kızgındır. Duygularının tesiriyle İzanami, her gün İzanagi'nin halkından bin kişiyi öldüreceğini söyler. Öyle ki bir zaman sonra İzanagi'nin boş bir krallığı yönetmek zorun kalacağına dikkat çeker. İzanami'nin tehdidine karşılık İzanagi ise, öldürülecek her bin kişiye karşılık, her gün bin beş yüz kişi yaratacağını vurgular.⁷⁷⁵ Sonuç itibarıyla kendi aralarında anlaşmaya varsalar dahi, İzanagi ve İzanami'nin bu sözleri, insan ırkının artarak varlığını devam ettirdiğini açıklar niteliktedir.

Mitolojiden inanç sitemine uzanan seyrinde Şintoizm, sekiz milyon farklı Tanrı'yı bünyesine toplar.⁷⁷⁶ Evreni yönetmesi bakımından Amaterasu'nun bilhassa ön plana çıkarıldığı Tanrılar topluluğunda genel olarak Tanrılar, Kami tabiriyle nitelendirilirler. Şintoizm'de sayıları gayet fazla olmasına rağmen Kamiler, üç farklı grupta toplanabilir. Bunlardan ilki, animistik dinlerin hemen hepsinde gözlemlenen tabiat ruhlarından ibarettir.⁷⁷⁷ Bu bakımdan evreni meydana getiren unsurlardan, insanı kuşatan tabiatın en küçük unsurlarına kadar her varlığın kendi kategorisini temsil eden birer Kami'ye sahip olması anlayışı hâkimdir. Dolayısıyla topyekûn evrenin ve daha özelde tabiatın sevk ve idaresi bu Kamiler tarafından yürütülür. Kısaca Şintoizm'de güneş, ay, yeryüzü, gökyüzü, ateş, toprak, hava, rüzgâr, su, dağ, vadi, deniz, ırmak, orman, ekin, bereket ve hayvanlara dair sayılamayacak kadar çok Kami söz konusudur.

⁷⁷⁴ Bk. Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, s. 582.

⁷⁷⁵ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, s. 236.

⁷⁷⁶ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 32.

⁷⁷⁷ Arık, "Şintoizm", s. 468.

İkinci grup Kamiler ise, gerek Japon toplumunu yönetmiş hükümdarların, gerekse her ferdin kendi atalarının ruhlarından ibarettir. Ruhun ölümsüzlüğü prensibine bağlı olan Şintoizm açısından, ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra, hak ettikleri takdirde birer Kami'ye dönüşürler. Üçüncü ve son Kami kategorisinde de savaşta ölen insanların ruhları yer alır.⁷⁷⁸ Zira savaş münasebetiyle ölenlerin hepsi kahramanlıkları, sadakatleri ve yiğitlikleri nedeniyle birer Kami'ye dönüşür ve saygıyı fazlasıyla hak ederler. Elbette insanlar, hayatları esnasında kötü olaylarla da karşılaşır. Her iyilik Kamilerden geldiği gibi, kötü olaylar da Kamilerden kaynaklanır. Söz gelimi tabiat felaketleri veya bireysel manada yaşanan olumsuzlukları da açıklamayı ihmal etmeyen Şintoizm'e göre, Kamiler kendi başlarına ne iyi ne de kötüdürler. İnsan, kendi davranışları nedeniyle Kamileri harekete geçirir.⁷⁷⁹ Örneğin bir insan Kamilere gereken tazim ve iltifatı göstererek yaşarsa, ihtiyaç duyacağı anda Kamilerin yardımına mazhar olur. Ancak onlara gereken saygıyı göstermezse, yardıma erişemeyeceği gibi, Kamilerin cezalarıyla karşı karşıya kalabilir.

Şintoizm'e göre, ölülerin ruhları Tanrılaşarak, yaşayanların arasında dolaşmaya devam eder. Ruhlar, genellikle mezarlarının etrafında ve kendilerinden sonra yaşamaya devam eden veya yeni doğacak nesillerinin evlerinde varlıklarını sürdürürler. Çocuklarının ve torunlarının neşelerine, kederlerine ortak olup, hâl ve gidişatlarına göz kulak olurlar. Bu nedenle her Şintoist ailenin evinde özel bir köşe ataların ruhlarına ayrılmalıdır. İyilik ve yardımda mahir oldukları kadar, cezalandırmada da son derece kuvvetli olduklarına inanılan ataların ruhları, yaşayan yeni nesiller tarafından hatıralarının yaşatılmasını ve kendilerine armağanlar sunulmasını beklerler.⁷⁸⁰

Dirilere gereksinim duyduğuna inanılan her bir ölü, ancak geride kalanların iyi bakımları, mezarına bırakacakları yiyecek, içecek ve hayattayken sıklıkla ihtiyaç duyduğu eşyalar sayesinde rahat edebilir. Dolayısıyla rahata kavuşan ruh, ailesine iyi davranacak, ihtiyaç duyulduğunda ailesinin yardımına koşacaktır. Aksi takdirde ailesi tarafından unutulduğunu hisseden ve ihtiyaçları giderilmeyen ruh, ailesine sırt çevirecek, hatta yardım bir yana, cezalandırma yoluna dahi gidebilecektir. Dolayısıyla Şintoizm'e

⁷⁷⁸ Arık, "Şintoizm", s. 469.

⁷⁷⁹ Demirci, "Şintoizm", s. 178.

⁷⁸⁰ Bk. Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 88.

göre, ölümler ve hayattakiler arasında karşılıklı bir etkileşim, kuvvetli bir bağ söz konusudur.⁷⁸¹

Ahiret konusunda net bir tutum sergilemeyen Şintoizm açısından, ölen her insanın bedeninden ayrılan ruhun bir Kami'ye dönüşeceği kanaati hâkimdir. Öte yandan Yomi adı verilen yer altındaki ölümler diyarı da söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, insanın sadece bedensel boyutta ölümler diyarına gideceği düşünülebilir. Ancak İzanagi'nin eşi İzanami'yi görmek üzere ölümler diyarına inmesi, hem ruh hem de beden birliktede ölümler diyarına indiğini akla getirir. Zira İzanami, aynı zamanda son derece önemli bir Kami'dir. Durum böyle olunca, Kamilerin yolunu takip etmeksizin bir hayat süren insanın cezalandırılmak üzere Yomi'ye gönderileceği, Kamilerin yoluna uygun hayat sürenlerin ruhlarının ise, doğrudan birer Kami'ye dönüşeceği ihtimali akla gelebilir. Ancak İzanami'nin bir Kami olması ve dolayısıyla kötü bir hayat sürmemiş olması bu durumu da bertaraf etmektedir.

Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Şintoizm'e göre, üç katmanlı bir evren modeli söz konusudur. Yukarıda Kamilerin yer aldığı gökyüzü, hemen altında yine Kamiler tarafından idare edilen yeryüzü ve ölümler diyarı olarak kabul edilen yer altı dünyası mevcuttur. Sosanowo tarafından idare edilen ölümler diyarı karanlık, insan bedenlerinin kurtlar tarafından kemirildiği, pis bir ortam olarak tasvir edilir. İnsana düşen ödev ise, ölümler diyarına düşmemek için, Kamilerin yolunu takip etmek, dolayısıyla tabiata uygun ve zararsız davranışlarda bulunmaktır.

1.2.1.8. Maniheizm

Kökeni bakımından Hint-Avrupa kavimleri arasındaki Arya ırkına mensup olan İranlılara ait inanç sistemlerinin gelişmesinde, öncelikli olarak Hint Tanrılarına dayalı, bilhassa Mithra'nın⁷⁸² ön plana çıktığı politeist anlayış göze çarpar.⁷⁸³ Daha sonra yarı mitolojik bir karakter olduğu düşünülen Zerdüş'tün çabalarıyla, İran medeniyetinde monoteist anlayışa doğru kayılır. İran'ın mitolojik düşünce sisteminin temelindeki iyilik ve kötülüğün çatışmasından ibaret düalizmi temsil eden iyilik Tanrısı Ahura Mazda

⁷⁸¹ Bk. Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 110-111.

⁷⁸² Bk. Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 95.

⁷⁸³ Edouard Schure, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnsiyeler*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1989, s. 811-812.

(Hürmüz) ile kötülük Tanrısı Angra Mainyu (Ehrimen)'nin mücadelelerini öğretisine taşıyan Zerdüş, henüz hayattayken Ahura Mazda'nın yegâne Tanrı olarak kabul edilmesini önerir.⁷⁸⁴ Böylelikle kısa süreliğine de olsa, monoteizme kayan İran inanç atmosferi, sonraki dönemlerde tekrar iyilik ve kötülük düalizmine odaklanır. Kimi zaman sadece iyilik prensibi merkeze alınmasıyla Mazdaizm, kimi zaman ateş kültünün de işin içine dâhil edilmesiyle Mecûsîlik gibi adlarla anılasına rağmen, İran mitolojisi üzerinde yükselen bu inanç sistemi genel itibarıyla Zerdüşçülük olarak kabul edilir.

Hint tesirindeki politeist anlayışın ardından, mitolojik unsurlar üzerinden Zerdüştlük, İran'ın dinsel hayatında Maniheizm'e kadar uzanan zaman diliminde âdeta bir köprü vazifesi üstlenir. Zerdüştlüğün ardından İran'da bir diğer din ise, Maniheizm'dir. Maniheizm, M. S. 3. yüzyılın ortaları itibarıyla Mani tarafından kurulur.⁷⁸⁵ Gnostik kökene sahip bir inanç sistemi olarak ortaya çıkan Maniheizm, insanlığın beklediği kurtarıcı fikrini tatmin etmek üzere, gerek Mani'nin gerekse takipçilerinin çabalarıyla Doğu Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar hızla yayılır.⁷⁸⁶ Tıpkı Zerdüştlük gibi, Maniheizm de iyilik ile kötülüğün meydana getirdiği düalizme odaklanmasına rağmen Maniheizm, aslında Zerdüştlükten oldukça farklı bir anlayış geliştirir.⁷⁸⁷

Zerdüşt dininde iyi ile kötü arasındaki gerilimin varlığı bütün yönleriyle kavramasına karşılık, gnostik-teosofik felsefe ve dinlerde bu fikir ruh ile madde arasındaki uyumsuzluğu ifade eden bir anlayışa dönüşür. Söz konusu dönüşümün mükemmel örneklerin birini ise, Maniheizm teşkil eder.⁷⁸⁸ Dolayısıyla Maniheizm, Zerdüştlüğün aksine, madde ve ruhu merkeze alan bir ikilik veya zıtlık üzerinde yoğunlaşır. Ayrıca Maniheist düalizmin Zerdüşt dinindeki düalizmden bir diğer farkı, iyilik ve kötülüğün âleme nasıl konuşlandırıldığıyla ilişkilidir. Zerdüştlükte iyilik ve kötülük arasındaki zıtlığın aslının manevi veya ruhani âlemde bulunması ve maddi âlemin tamamıyla kötülük âlemi olarak görülmemesine karşılık, Maniheizm'de iyilik ile kötülük tamamen ayrı karakterde düşünülür. Bu bakımdan maddi dünya, kötülük ilkesinin

⁷⁸⁴ Aydın, *Dinler Tarihi*, s. 98.

⁷⁸⁵ Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 119.

⁷⁸⁶ Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 274.

⁷⁸⁷ Bk. Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 104.

⁷⁸⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 95.

baskınlığıyla şekillenmiş, iyilik ile kötülüğün karışık hâlde bulunduğu bir âlemdir. Asıl amaç ise, ruhu veya soyutu ifade eden iyiliği, somutu yani maddeyi ifaden kötülükten tamamen ayırabilmektir.⁷⁸⁹

Hayat hikâyesi kurduğu inanç sistemine dair önemli ipuçları barındıran Mani'nin M. S. 216 yılı itibarıyla, güney İran'ın Ktesifon bölgesinde yer alan Babil'de dünyaya geldiği kabul edilir. Annesinin adı Marmarjam, babasının adı ise, Pattik'tir. Din reformcusu olarak önemli etkinliklerde bulunan Pattik, Hristiyan heterodoksisi dâhilindeki Elkesia adlı gnostik bir mezhebin sıkı takipçilerindendir. Elbette Mani de babasının tesiriyle küçük yaşlardan itibaren bu cemaate katılmak zorunda kalır. Ancak Mani, henüz beş veya altı yaşlarındayken, kendinin yüceliğine şahadet etmek üzere, önünde ağaçların saygıyla eğilmeleri gibi bazı tecrübeler yaşamaya başlar.⁷⁹⁰ Mani on iki yaşına geldiğinde ilk vizyonu ile karşılaşır. Bu vizyonu esnasında “ikizim” adını verdiği soyut veya manevi bir varlık tarafından kendine yardım edileceğine dair ilhamlar alan Mani, ikinci vizyon tecrübesini ise, yirmi dört yaşına geldiğinde yaşar. Böylece Mani, ikizi tarafından artık peygamberlikle görevlendirilir.⁷⁹¹

Yaşadığı tecrübelerle kendisine verilen görev gereği, içerisinde yer aldığı Elkesia cemaatiyle iletişimini kesen Mani, ikizinden aldığı vahiyler doğrultusunda, söz konusu cemaat mensuplarına uyguladıkları ibadetlerin yanlış olduğunu ve nasıl ibadet etmeleri gerektiğini anlatmaya çalışır. Böylelikle bir taraftan az miktarda da olsa bazı takipçiler edinmeye başlayan Mani, diğer taraftan bilhassa Elkesia mensuplarının şiddetli tepkileriyle karşılaşır. Tepkilere daha fazla karşı koyamadığından ve aldığı vahiyleri bütün insanlıkla paylaşma isteği duyduğundan, M. S. 240 yılı itibarıyla Babil'den ayrılır. Öğrencilerini batıya gönderirken, kendisi Hindistan'a doğru yola koyulan Mani, iki yıl boyunca dinini yayma görevini icra eder.⁷⁹²

Mani, iki yıl süren misyon seyahatlerinin ardından, Miladi 242 yılında Babil'e geri döner. Böylece Maniheizm, Babil'de altın çağını yaşamaya başlar. Zira Sasani İmparatorluğunun yeni kralı I. Şapur, Mani'nin dinini özgürce yaymasına izin verir. Elde ettiği serbestlikle rahatça İran halkına seslenmekle kalmayıp, pek çok öğrenci

⁷⁸⁹ Bk. Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 103.

⁷⁹⁰ Bk. Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ed. Şinasi Gündüz), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 494.

⁷⁹¹ Bk. Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 148.

⁷⁹² Alıcı, “Maniheizm”, s. 275.

yetiştirmeyi başaran Mani, öğrencilerini çeşitli coğrafyalara göndererek, öğretisini insanlığa sunar. Yaklaşık otuz bir yıl süren Maniheizm'in altın çağı, Miladi 274 yılı itibarıyla başlayan I. Behram dönemiyle kapanır.⁷⁹³ Zira o güne kadar, Mecusîlerin bekledikleri manevi kurtarıcı olarak Zerdüş'tün oğlu, Budizm mensupları açısından yeniden bedenlenmiş Budda, Hristiyanlar için İsa Mesih'in müjdelediği Paraklit konumuna yükseltilmiş olan Mani, yeni kral tarafından baskı ve takibe tabi tutulur.⁷⁹⁴ Mecusîlik dışındaki her inanç sistemine karşı katı bir tutum sergileyen I. Şapur'un emriyle yakalanıp tutuklanan Mani, Miladi 276 yılında acımasızca katledilir. Cesedi ikiye ayrılarak, Cundişapur şehrinin kapılarına asılan Mani'nin ruhunun ışık âlemine yükseldiğine inanılır.⁷⁹⁵

Hayatı boyunca yaymaya çalıştığı dini kalıcı hâlde anlatmak üzere çeşitli eserler kaleme alan Mani'nin eserleri; *Hayat İncili*, *Hayat Hazinesi*, *Pragmateia*, *Sırlar Kitabı*, *Devler Kitabı*, *İlahiler ve Dualar*, *Şapuragan*, *Mektuplar*'dan ibarettir. Mani tarafından yazıldıkları kabul edilen bu eserler, genel olarak Aramice'nin doğu lehçesiyle kaleme alınmış eserlerdir. Mani sadece I. Şapur'a bağlılığını sunmak üzere ona ithaf ettiği *Şapuragan* adlı eserini Pehleviceyle yazmayı tercih eder. Mani'nin öğrencileri tarafından çeşitli dillerde yazılmış Maniheizm külliyatı arasında ise; *Kefalya*, *Köln Mani Kodeksi*, *Homilies* (Vaazlar), *Xvastvaneft*, *Conpendium* gibi eserler yer alır.⁷⁹⁶

Maneheizm kozmogoni, diğer gnostik düşünce ve inanç sistemlerinde olduğu gibi, birbirine zıt iki prensip ve bu iki zıt prensibin birbiriyle mücadelesine göre şekillenen üç zaman dilimi tasavvuruna dayanır. Bu bakımdan ezelde iyi, doğru ve güzel gibi müspet unsurları temsil eden ışık âlemi ile kötü, yanlış ve çirkin gibi menfi unsurları temsil eden karanlık âleminden ibaret iki karşıt âlemin var var olduğuna inanılır.⁷⁹⁷ Başlangıç itibarıyla birbirinden tamamıyla ayrı duran bu iki âleminden ışık âleminin hâkimi veya Tanrısı olarak Zurvan, Yüceliğin Babası, Işık Âleminin Kralı, Nur Cennetinin Kralı gibi çeşitli adlarla anılan Işık Tanrısı kabul edilir. Karanlık âlemin ise, çatışmanın kötü tarafını temsil eden Karanlık Kralı tarafından idare edildiği düşünülür.⁷⁹⁸

⁷⁹³ Bk. *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*, s. 109.

⁷⁹⁴ Gündüz, "Maniheizm", s. 494.

⁷⁹⁵ Alıcı, "Maniheizm", s. 276.

⁷⁹⁶ Bk. Alıcı, "Maniheizm", s. 277-282.-Gündüz, "Maniheizm", s. 494-495.

⁷⁹⁷ *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*, s. 110.

⁷⁹⁸ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 149.

Birbirlerine köken teşkil edemeyecekleri için, her iki Tanrı'nın da ezeli ve ebedi nitelikte oldukları ifade edilen Maniheizm'de, kendiliğinden varlığa gelmiş iki ayrı Tanrı ve bu Tanrıların sahip oldukları veya kendi yarattıkları iki ayrı âlem tasavvuru söz konusudur.⁷⁹⁹ Kendi Tanrılarına ait niteliklerin açılımını ifade eden iki âlemden ışıık âlemi, mutlak nurdan müteşekkil, hiçbir maddi unsur barındırmayan ve kuzey yönünde yer alan bir âlem olarak tasvir edilir. Işıık Tanrısının saf nurdan ibaret olduğunu düşünen Maniheizm'e göre ışıık âlemi, on iki âlemle (aeon) çevrelenmiş hâldedir. Mutlak anlamda karanlık nitelikteki karanlık âlem ise, Karanlık Tanrısının yarattığı kötü varlıkları barındıran, maddeyle dolu, etrafı duman-acı su-ateş-rüzgâr-karanlıktan ibaret beş unsur ve bu unsurların birer yöneticisinin (arkon) bulunduğu beş âlemle çevrilidir. Ayrıca karanlık âlemin pek tabi ki, bütün unsurlarıyla zıt olduğu ışıık âleminin tam aksi yönünde, diğer bir ifadeyle güney yönünde yer aldığına inanılır.⁸⁰⁰

Dünyanın var olmadığı zamanlarda, birinin kuzeyde diğerinin güneyde bulunduğu düşünülen temastan yoksun bu iki âlemin mücadelesi aracılığıyla dünyanın varlığa geldiği kabul edilir. Dolayısıyla dünyanın bahsi geçen bu iki âlemin arasındaki bir mevkide teşekkül ettiği varsayılır. Işıık âleminde düşen ışıık parçalarının karanlık âleme ait maddeyle kaplanmasından müteşekkil dünya, her iki âlemin birbiriyle aktif mücadelesine ev sahipliği yapan bir mekân olarak tasavvir edilir. Bu bakımdan Maniheizm aracılığıyla, dünyanın kuzey yönünde ışıık âleminin yer aldığı, güney yönünde ise karanlık âlemin bulunduğu, ana hatları bakımından üç katmanlı bir evren modeli gündeme getirilir.

Maniheist tarih anlayışının başlangıcında, bir diğer ifadeyle henüz dünya varlığa gelmeden önce, ışıık âlemi ile karanlık âlem pasif mücadele hâlinindedir. İki âlem arasındaki aktif mücadele, kaos ve verimsizliğin hâkim olduğu karanlık âleme ait unsurların, hayat ve düzenin hâkim olduğu ışıık âlemine yaklaşıarak, ışıık âlemindeki varlıkları ele geçirmek istemeleriyle başlar.⁸⁰¹ Böylelikle karanlık âlemdeki unsurların saldırıya geçip, ışıık âleminin sınırlarına dayandığını fark eden Işıık Tanrısı, üç aşamadan oluşan planını bilinçli şekilde uygulamaya başlar. Işıık Tanrısının karanlık güçleri tekrar kendi âlemlerine hapsederek, pasif duruma getirmek üzere ilahi bir kader olarak tayin ettiği üç

⁷⁹⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 103.

⁸⁰⁰ Alıcı, "Maniheizm", s. 282-283.

⁸⁰¹ Gündüz, "Maniheizm", s. 497.

aşamalı zaman çizgisi, elbette hâlihazırda insanlığın yaşamakta olduğu şimdiki zaman dilimini de kapsar niteliktedir.

Evrensel kader niteliğindeki planını uygulamaya koyulan Işık Tanrısı, karanlık güçlerin ışık âlemine yaklaştığını görür görmez, kendi ilahi tezahürlerinden ibaret bazı manevi varlıkları yaratmaya başlar. Öncelikle düşünce yordamıyla Yüce Ruh veya Hikmet adıyla anılan unsuru yaratır. Hikmet'ten ise, Hayatın Anası zuhur eder. Daha sonra Hayatın Anasından da karanlık güçlerle mücadele etmek üzere İlk İnsan (Anaş Kadni-Ohrmazd-Urmensch) meydana gelir. Işık Tanrısı, İlk İnsan'ı mücadelesinde yardımlarına ihtiyaç duyacağı ateş, hava, ışık, rüzgâr ve su ile donatır.⁸⁰² Ancak dikkat edilmesi gereken husus, Maniheist kozmogoninin bu aşamasında ortaya çıkan İlk İnsan'ın somut anlamda ilk insan olmadığıdır. Bu merhalede yaratılan İlk İnsan, Âdem olmayıp, karanlık güçlerle savaştıkça ışıktan ibaret soyut bir varlıktır.

İlk İnsan, kendine verilen silahlarla karanlık âleme inerek, karşıt güçlerle mücadele etmeye başlar. Ancak çok geçmeden karanlık güçlerle başa çıkamayacağını anlar. Mağlup olması durumunda ışık âleminin tamamıyla işgal edileceğinden endişelenerek, beş yardımcısıyla birlikte karanlık güçlere teslim olur ve esir edilir.⁸⁰³ Maniheizm mensupları, bu yenilgiyi gerçek bir yenilgi olarak kabul etmezler. Zira bu durum, onlar açısından tıpkı sürüsünü yaklaşan arslandan korumak amacıyla çobanın bir kuzusunu geçici olarak feda etmesi gibidir. Arslan, kendine yem olarak sunulmuş kuzuyla meşgul olurken çoban, sürüsünü tehlikeden kurtaracak, daha sonra arslanı yakalayabilecek, hatta yaralanmış kuzusunu da kurtarıp, yaralarını sarabilecektir. Dolayısıyla İlk İnsan'ın esir düşmesi, Işık Tanrısının üç aşamalı planının sadece birinci aşamasını ifade etmektedir.

Işık Tanrısının uyguladığı planın ikinci aşaması İlk İnsan'ın karanlık âlemde kurtarılma çabasıyla başlar. Zira öncelikli olarak İlk İnsan ve onun beş yardımcısının tutsak oldukları karanlık âlemde kurtarılması gereklidir. Bu doğrultuda Işık Tanrısı, Yüce Mimar veya Hayatın Ruhu adıyla anılan kurtarıcı varlığı ve Işık Ademileri olarak bilinen beş yardımcısını yaratır. Yardımcılarıyla birlikte kurtarma faaliyetlerine başlayan Hayatın Ruhu, tutsak hâldeki İlk İnsan'a seslenmekle işe başlar. Çağrışı duyan İlk İnsan, kurtarılmak üzere Hayatın Ruhu'na yakarır. Çağrışı kulak veren ve yakarıştaki bulunan İlk

⁸⁰² Gündüz, "Maniheizm", s. 498.

⁸⁰³ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 104.

İnsan, karanlık âlemden kurtulur ve ışık âlemine yükselir.⁸⁰⁴ Yaşanan bu durum, diğer bir ifadeyle çağrıya kulak verme ve böylece kurtuluşa erme, insanlığın yaratılışından sonra, bütün insanlara örnek teşkil edecek bir durumdur.

İlk İnsan'ın kurtulması, ışık âlemi açısından bir zafer kabul edilmesine rağmen, İlk İnsan'a yardım etmekle görevli beş unsurun hâlâ karanlık âlemde tutsak kaldığı unutulmamalıdır. İlk İnsan'ın Arkonlar tarafından yutulmuş beş yardımcısını da kurtarmak üzere faaliyetlerine devam eden Hayatın Ruhu, karanlık âlemin içerisinden kozmosu yaratmaya başlar. Karanlık âleme inip, kötü nitelikteki Arkonların pek çoğunu öldürür. Öldürdüğü Arkonların vücutlarından, İlk İnsan'ın beş yardımcısından yuttukları ışık parçacıklarını toplamaya başlar. Arkonların maddeyi ifade eden vücutları ve onlardan geri topladığı ışık parçalarından yararlanarak, bütün unsurlarıyla evreni yaratır. Hayatın Ruhu'nun şekillendirdiği unsurlar arasında güneş, ay, yıldızlar ve dünya gibi evrenin bütün unsurları bulunur.⁸⁰⁵

Maniheist kozmogoniye göre evren, İlk İnsan'ın beş yardımcısı aracılığıyla karanlık âleme taşınan ışık ile karanlık âlemin kötü güçleri Arkonların maddeden ibaret vücutlarının karışımından meydana gelir. Bu bakımdan ışık, evrendeki hayat taşıyan ruhsal yönü, karanlık ise gerek canlı varlıkların ruhlarını kaplayan bedeni, gerekse cansız varlıkların yapılarını meydana getiren maddeyi ifade etmektedir. Elbette Maniheist varlık hiyerarşisine göre, güneş ve ay gibi ışık saçan varlıklar, bünyelerinde daha fazla ışık barındıran varlıklardır. Dünya ise, ışık ve karanlık unsurlarını eşit miktarda barındıran bir gezegendir. Ancak yine de Hayatın Ruhu tarafından yaratılması ve idaresinin Hayatın Ruhu'nun yardımcıları tarafından üstlenilmesi gibi faktörler, dünya açısından ışık prensibini biraz daha ön plana çıkarmaktadır.

Işık Tanrısı uygulamaya devam ettiği planın üçüncü aşamasında, mekânı güneş olacak Üçüncü Elçi adlı ilahi varlığı yaratır. Üçüncü Elçi, ilk iş olarak sonraki zamanlarda karanlık âlemden kurtulacak ışıkların ışık âlemine yükselmelerini sağlayacak bir düzenek hazırlamakla faaliyetlerine başlar. Ardından ateş, rüzgâr ve suya ilişkin tekerlek veya çark şeklindeki ışık temizleme araçlarını harekete geçirir. Daha sonra arınmış ışık parçalarını kabul etmek üzere, İhtişam Direği adı verilen manevi yolu yaratır. Söz konusu yol,

⁸⁰⁴ Alıcı, "Maniheizm", s. 284.

⁸⁰⁵ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 104.

samanyolu olarak tezahür eder. Karanlık unsurlardan arınan her bir ışık parçası, kurtuluşa hak kazanarak, samanyoluna yükselip, burada önce ay daha sonra güneşte bulunmak suretiyle diğer Aeonlara doğru yükselebilir.⁸⁰⁶

Işık âlemine uzanan yolu adım adım düzenleyen Üçüncü Elçi, Arkonlar tarafından yutulmuş ışık parçalarını kurtarmak üzere, dişi ve erkek suretlerde Arkonların arasında dolaşır. Arkonların bu suretleri arzulamaları üzerine, onlardan bitkiler ve hayvanlar doğar.⁸⁰⁷ Böylelikle gitgide Arkonlardan geri alınan ışık unsurlarıyla dünyanın düzenlediğini ve ele geçirdikleri ışığın giderek azaldığını fark eden Karanlık Tanrısı, durumu kendi lehine çevirebilmek için, derhal harekete geçer. Karanlık Tanrısı kaybetmekte olduğu ışık unsurlarını elinde tutabilmek amacıyla Nebroel ve Aşaklon adlı iki karanlık varlığı görevlendirir. Elde kalan ışık parçalarını kendi bünyelerinde toplayan Nebroel ve Aşaklon, birleşerek ilk insan çiti Âdem ile Havva'yı doğururlar. Bu noktada dikkat edilmesi gereken mevzu, bünyelerine ışık unsuru dâhil olmasına rağmen, Âdem ile Havva'nın, yani ilk insan çiftinin aslında doğrudan doğruya karanlık unsurlar aracılığıyla yaratılmalarıdır.⁸⁰⁸ Dolayısıyla insan canlılığını veya ruhunu ışıktan almasına rağmen, insandaki kötülüğün ışık âlemiyle herhangi bir bağının bulunmamasıdır.

Karanlık güçler tarafından meydana getirildikleri için Âdem ile Havva, Karanlık Tanrısını yaratıcıları olarak görüp, ona doğru yönelirler. Duruma kayıtsız kalamayan Işık Tanrısı, Muhteşem İsa'yı Âdem ile Havva'ya elçi olarak gönderir. Âdem'in yanına gelen İsa, ona bütün hakikatleri anlatır. Ruhunun ışıktan, bedeninin ise karanlık nitelikteki maddeden meydana geldiğini, bu nedenle asıl prensip olarak ışığı kabul edip, ona doğru yönelmeleri gerektiğini izah eder. İsa'dan öğrendiklerine göre Âdem, maddeden yüz çevirmesi gerektiğini öğrenir.⁸⁰⁹ Bunu gerçekleştirebilmek için de Havva'dan uzak durması gerektiğini anlar. Aksi takdirde insan nesli çoğalacak ve böylelikle insanoğlu var olduğu sürece ışık, tutsak hâlde kalmaya devam edecektir.⁸¹⁰

Bünyesindeki ışık miktarı Havva'ya göre daha fazla olan Âdem, İsa'nın nasihatlerine riayet eder. Diğer yandan Havva, karanlık varlıklardan Aşaklon ile birleşir ve bu birliktelikten Kabil doğar. Kabil'in Havva ile birleşmesinden de Habil dünyaya

⁸⁰⁶ Gündüz, "Maniheizm", s. 499.

⁸⁰⁷ Alıcı, "Maniheizm", s. 285.

⁸⁰⁸ *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*, s. 110-111.

⁸⁰⁹ Gündüz, "Maniheizm", s. 500.

⁸¹⁰ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 105.

gelir. Bir müddet sonra Havva'nın çeldirici tavırlarına aldanan Âdem, nefesine yenik düşerek, Havva ile birlikte olur. Âdem ile Havva birlikteliğinden ise, Şit dünya gelir. Bütün gnostik mezheplerde olduğu gibi, Maniheizm açısından da Şit, Âdem'in gerçek oğlu ve insanlığın atası olarak kabul edilir. Böylelikle insan nesli çoğalır ve ışıgın yeryüzündeki esareti tam anlamıyla başlamış olur.⁸¹¹ Şit'i kendi elleriyle yetiştirip, bütün hakikatleri oğluna öğretmeyi görev edinen Âdem, ilerleyen zamanlarda tekrar Havva tarafından kandırılmaya çalışılır. Ancak bu defa oğlu Şit tarafından uyarılması sonucu hata yapmaktan geri duran Âdem ve oğlu Şit, hayatları sona erdiğinde ışık âlemine yükselmeyi başarırlar.

Maniheizm'e göre insan, gnostik bilgiye erişerek, vâkıf olduğu bilgi doğrultusunda hayat sürmekle kurtuluşa erişebilir. Bu bakımdan İlk İnsan'a Hayatın Ruhu tarafından yapılan çağrının yanı sıra, Âdem'e elçi olarak gönderilen İsa'nın çağrıda bulunması, bütün insanlığa örnek teşkil etmektedir. Maniheizm açısından Işık Tanrısının vahiy gönderdiği peygamberler Âdem, Şit, Budda, Zerdüş, İsa ve Mani'den ibarettir.⁸¹² Mani'nin son elçi olarak dünyaya geldiğine ve ondan sonra yeni bir elçinin gönderilmeyeceğine inanılır. Dolayısıyla insanlığın yaşayan bir elçi tarafından bilgilendirilmesi artık söz konusu olmayacaktır. Bu nedenle Mani'nin öldükten sonra, doğrudan ışık âlemine intikal etmek yerine, aya yükselip orada beklediğine inanılır. Mani, son ışık parçası da dünyadan ayrılınca kadar, ayda bekleyecek ve daha sonra ışık âlemine yükselecektir.⁸¹³

Yeni bir elçi gelmeyecek olsa dahi, insanlık gnosisinden, diğer bir ifadeyle bilgiden mahrum bırakılmış değildir. Zira Âdem'i uyarmak için elçilik etmiş olan İsa, bütün ışık elçilerinin atası konumundaki Işık Zihnini insanlara gnosisi yaymak üzere görevlendirmiştir.⁸¹⁴ Dolayısıyla Işık Zihni, insanların iç dünyalarına sürekli hâlde kurtuluş için manevi çağrılarda bulunur. Ancak bu çağrıya kulak verip vermemek, doğrudan insanın kendi elindedir. Bu durum insanın hür iradesine bırakılmış bir tercihten ibarettir.

⁸¹¹ Alıcı, "Maniheizm", s. 286.

⁸¹² Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 102.

⁸¹³ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 151.

⁸¹⁴ Gündüz, "Maniheizm", s. 501.

Işık Tanrısı tarafından evrensel kaderin tayin edildiği planın henüz devam etmekte olan üçüncü döneminde her insan, gnosisi elde edip, ona göre davranmalıdır. Gnosise veya bir diğer ifadeyle hikmete vâkıf olmak isteyen insan, kendi iç dünyasına dönerek, bedensel istek ve arzularından kurtulmalı, maddeden uzaklaşmalıdır. Bu doğrultuda dünyaya sırt çevirerek, ışığa uygun bir hayat sürmüş olan insanın kurtuluşa erişeceğine inanılır. Kurtuluşu hak eden insanın ruhu, bedenini terk ettiğinde samanyoluna doğru ilerler. Böylece ışık âlemine varmak üzere yola koyulan ruh, samanyolundaki ilk durağı olarak aya ulaşır.⁸¹⁵ Ruh, yoluna devam etmeden önce, bir müddet ayda bulunmak zorundadır. Bu bakımdan gökyüzünde kimi zaman kaybolan, kimi zaman hilal şeklinde, kimi zaman da dolunay şeklinde görünen ayın döngüleri, Maniheiztler tarafından ruhla dolup boşalma durumuyla açıklanır. Zira dünyada ölümler gerçekleştikçe ruhlar aya yükselip birikirler. Birikme hat safhaya ulaştığında ay, dolunay şeklinde görülür. Ruhlar aydaki vakitlerini tamamlayıp, aydan ayrıldıklarında ise ay, hilal şeklinde görünür. Ay periyodunu tamamlayıp seyahatlerine devam eden ruhlar, güneşe varırlar. Bir müddet de güneşte ikamet ettikten sonra, ışık âlemini çevreleyen Aeonlara yerleşirler. Nihai hedefleri ise, Işık Tanrısının da yer aldığı ışık âlemine varmaktır.⁸¹⁶

Işık âlemine yönelik bir hayat sürmeyen, dolayısıyla kurtuluşu hak etmeyen ruhlar ise, reenkarnasyona dâhil olarak, yeniden bedenlenirler. Arınıncaya kadar yeniden doğmak zorunda kalan ruhlar, sadece insan formunda değil, bitki veya hayvan gibi diğer yaşam formlarında da yeni hayatlar bulabilirler.⁸¹⁷ Maniheizm'e göre, beden hapisanesinden kurtularak, ışık âlemine ulaşmayı başaran ruhlar aracılığıyla yeryüzündeki ışık unsuru gitgide azalacak ve dünyanın sonu gelecektir. Sona yaklaşıldığında, ışık iyice azaldığından, dünyaya kötülük hâkim olacak, iyilik ve barış azalacaktır. Mani'nin belirttiklerine göre, ahir zamanda sahte ışık elçileri peyda olacak ve insanları aldatmaya çalışacaklardır. Bütün bu gelişmeler sonucunda, son ışık parçası da yeryüzünü terk etmek üzereyken büyük bir savaş çıkacak ve dünya hayatı böylece son bulacaktır.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Alıcı, "Maniheizm", s. 289.

⁸¹⁶ Bk. Gündüz, "Maniheizm", s. 502.

⁸¹⁷ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 151.

⁸¹⁸ Alıcı, "Maniheizm", s. 289.

Maniheist eskatolojiye göre, hayatın son bulacağı esnada, İsa Mesih insanları yargılamak üzere ikinci defa yeryüzüne inecektir.⁸¹⁹ İyiyi kötünden ayırmak için dünyanın tam orta noktasına oturacak olan İsa'nın sağ tarafına, o ana kadar ışıık âlemine yükselmeyi başaramamış Maniheistler birikecek ve her biri birer meleğe dönüşecektir. Maniheizm mensubu olmayanlar ise, cehenneme veya karanlık âleme atılacaklardır. Yargılama işleminin ardından İsa, samanyolu olarak görülen ilahi yola ve evreni düzenli hâlde tutan beş unsura yerlerini terk etmelerini emreder. Bunun zerine bütün kâinat çöker ve tam 1468 yıl sürecektir kuvvetli bir ateş yanmaya başlar.⁸²⁰ Evrenin çökmesiyle oluşan büyük çukura karanlık unsurlar hapsedilir ve üzerleri açılmayacak kadar büyük bir kayayla sıkıca kapatılır. Evrende kalan bütün ışıık unsurlar İsa'nın önderliğinde tekrar ışıık âlemine yükselir. Böylelikle ışıık âlemi ve karanlık âlem, tıpkı yaratılışın başlangıcındaki hâllerine geri dönmüş olurlar.

1.2.2. Semavi Dinler

1.2.2.1. Yahudilik

Yaşayan semavi dinlerin en eskisi olarak nitelendirilen Yahudiliğin *Eski Ahit* adıyla da anılan kutsal kitabı *Tevrat*'ta bulunan ifadeler doğrultusunda yegâne Tanrı olarak, Rab Tanrı kabul edilir. Doğudan batıya kadar, evrenin dört bucağı ne kadar araştırılırsa araştırılırsın, ondan başka bir Tanrı bulunamaz.⁸²¹ O, yerde ve gökte eşi ve benzeri bulunmayan mutlak iktidar sahibidir.⁸²² Evren meydana gelmeden önce kendiliğinden var olduğu gibi, gelecekte bir sonu da mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle Rab Tanrı, ezeli ve ebedîdir.⁸²³ Sonsuz karakterdeki Tanrı, var olmuş ve olacak her şeyi bilir, görür ve duyar. İnsanın eyleme dökmediğı, hatta yüksek sesle ifade dahi etmediğı bütün niyetlerini rahatlıkla bilir.⁸²⁴ Dolayısıyla Tanrı, insanın idrak edemeyeceğı, kavrayamayacağı nitelikte mutlak bilgi ve ilim sahibidir.⁸²⁵ Bütün evreni yaratmış olan mutlak güç sahibi Tanrı, ne yorulur ne de zayıflar. Zira o, bütün eksikliklerden münezzehtir. Yarattığı bütün

⁸¹⁹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 105.

⁸²⁰ Küçük, vd., *Dinler Tarihi*, s. 152.

⁸²¹ *Tevrat*'tan yararlanılan âyetler için *Kutsal Kitap* kullanılmıştır. *Kutsal Kitap*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001. Yeşaya: 45/5-6.

⁸²² 1. Krallar: 8/23.

⁸²³ Mezmurlar: 90/2.

⁸²⁴ Mezmurlar: 139/2-5.

⁸²⁵ Yeşaya: 40/28.

varlıkların tek ve asıl sahibi⁸²⁶ olan Tanrı, evreni yaratmakla kalmaz, onun sevk ve idaresini de üstlenir. Dolayısıyla evrenin her köşesinde onun kanunları hüküm sürmektedir.⁸²⁷ Tanrı, gökyüzünü bulutlarla donatan, yeryüzüne yağmur gönderip toprağı bereketlendiren ve böylelikle her canlının rızkını temin edendir.⁸²⁸ Aynı doğrultuda yarattıklarını seven, onlara acıyıp merhamet eden ve insanların günahlarını bağışlayan mutlak adalet sahibidir.⁸²⁹ Elbette adalet sahibi olan Tanrı, kendine karşı gelenleri ve suçla meşgul olup, pişman olmayanları da cezalandırır.⁸³⁰

Tevrat'ta belirtilen kozmogoniye göre Rab Tanrı, başlangıç itibarıyla göğü ve yeri yaratır. Bu aşamada yer henüz boştur. Yeryüzü şekilleri yaratılmadığından, yeryüzü engin karanlıklarla kaplı hâldedir. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dalgalanmaktadır. Tanrı, "ışık olsun" diye buyurur ve derhal ışık meydana gelir. Tanrı ışığın iyi olduğunu görür ve onu karanlıktan ayırır. Işığa gündüz, karanlığa ise gece adını verir. Böylelikle akşam olur, sabah olur ve ilk gün oluşur.⁸³¹ Ardından Tanrı, suların ortasında bir kubbe oluşmasını ve o kubbenin suları birbirinden ayırmasını buyurur. Tanrı'nın isteği hemen gerçekleşir. Böylece Tanrı, gök kubbeyi yaratmış olur. Kubbenin altındaki suları üstündeki sulardan ayırarak, kubbeye gök adını verir. Yaratılışın bu aşamasında da akşam olur, sabah olur ve ikinci gün tamamlanır.⁸³²

Yaratılışın üçüncü gününde Tanrı, kuru toprağın ortaya çıkması için, göğün altındaki suların bir yere toplanmasını buyurur. Tanrı'nın emriyle toplanan suların arasından toprak açığa çıkar. Tanrı, kuru alana kara, bir araya toplanan sulara ise, deniz adını verir. Kara alanlarına seslenerek, yeryüzündeki toprağın bitkiler, tohum veren otlar, türüne göre tohumu meyvesinde bulunan meyve ağaçları bitirmesini buyurur. Böylelikle yeryüzü çeşitli bitkilerle donanır donanmaz, yine akşam olur, sabah olur ve üçüncü gün sona erer.⁸³³ Yaratma faaliyetine devam eden Tanrı, gök kubbede gündüzü geceden ayıracak, yeryüzünü aydınlatacak ışıklar olmasını ister. Ayrıca bu ışıkların yılları, mevsimleri ve günleri belirtmesini buyurur. Bu bakımdan Tanrı büyüğü (güneş) gündüze,

⁸²⁶ Yasa'nın Tekrarı: 10/14.

⁸²⁷ 1. Tarihler: 16/14.

⁸²⁸ Mezmurlar: 147/8-9.

⁸²⁹ Nehemya: 9/17.

⁸³⁰ Mısır'dan Çıkış: 34/7.

⁸³¹ Yaratılış: 1/1-5.

⁸³² Yaratılış: 1/6-9.

⁸³³ Yaratılış: 1/10-13.

küçüğü (ay) geceye egemen olacak iki büyük ışığı ve yıldızları yaratır. Yeryüzünü aydınlatmanın yanı sıra, gündüze ve geceye egemen olmak ve ışığı karanlıktan ayırmak için onları gök kubbedeki yerlerine yerleştirir. Böylece yine akşam olur, sabah olur ve dördüncü gün de tamamlanır.⁸³⁴

Tanrı, yaratılışın beşinci gününde, suların canlı yaratıklarla dolup taşmasını, gökyüzünde kuşların uçuşmasını diler. Tanrı'nın bu arzusuyla birlikte, sularda kaynaşan canlılar ve uçan çeşitli varlıklar meydana gelir. Çeşitli nitelikte canlılar yaratan Tanrı, verimli olup, çoğalmalarını temenni ederek, onları kutsar. Daha sonra akşam olur, sabah olur ve beşinci gün biter.⁸³⁵ Yaratılışın altıncı gününde insanı yaratmaya hazırlanan Tanrı, öncelikle yeryüzünün evcil ve yabani hayvanlar, sürüngenler gibi canlılarla dolmasını ister. Bu arzusu doğrultusunda çeşitli kara hayvanlarını yaratır. Artık yaratılma sırasını insana veren Tanrı, insanı kendi suretinden yaratmayı uygun bulur ve insanın denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olmasını isteyerek, insanın değerini vurgular.⁸³⁶ Kendi suretinden yarattığı insanlığı erkek ve dişi olarak iki ayrı cinste yaratan Tanrı, insanlığın verimli olup, çoğalmasını dileyerek, insanlığı kutsar. Yeryüzünü dolduracak olan insan türünün kara, hava ve denizdeki tüm canlılara egemen olması gerektiğine işaret eder. Yarattığı bitki ve hayvanları insanın hizmetine sunmak suretiyle, insanın varlık hiyerarşisindeki yerini de belirler. Ardından Tanrı'nın meydana getirdiği varlıklara bakıp, hepsinin iyi olduğu kanaatine vardıktan sonra, akşam olur, sabah olur ve yaratılışın altıncı günü de sona erer.⁸³⁷

Gökyüzü ve yeryüzünü bütün öğeleriyle tamamladığına kanaat getiren Tanrı, yaratılışın yedinci gününde dinlemeyi tercih eder. Yedinci günü kutsayarak, onu kutsal bir gün olarak belirler.⁸³⁸ Tanrı, Âdem'i topraktan yaratıp onun burnuna yaşam soluğunu üfler. Böylece Âdem, canlı bir varlık olur. Ardından doğuda yer alan, Aden'de bir bahçe meydana getirir ve Yarattığı Âdem'i oraya yerleştirir. Aden bahçesinde iyi meyveler veren çeşitli ağaçlar bulunur. Bahçenin ortasında yaşam ağacının yanı sıra, iyiyle kötüyü bilme ağacı mevcuttur. Ayrıca Aden'den doğan bir ırmak, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılmaktadır. Dört koldan oluşan ırmaklardan ilkinin adı Pişon'dur. Pişon ırmağı, altın

⁸³⁴ Yaratılış: 1/14-19.

⁸³⁵ Yaratılış: 1/20-24.

⁸³⁶ Yaratılış: 1/25-27.

⁸³⁷ Yaratılış: 1/28-31.

⁸³⁸ Yaratılış: 2/1-3.

kaynakları olan Havila sınırlan boyunca akar. Orada altın, reçine ve oniks bulunur. İkinci ırmağın adı Gihon'dur ve bu ırmak Kûş sınırları boyunca akar. Üçüncü ırmak Asur'un doğusuna akan Dicle'dir. Dördüncü ve son ırmak ise, Fırat'tır.⁸³⁹ Bahçeye bakması ve onu işlemesi için Âdem'i Aden'e yerleştiren Tanrı, Âdem'e istediği her ağacın meyvesinden yiyebileceğini söyler. Ancak yalnızca meyvesinden yemesi hâlinde öleceği iyiyi kötünden ayırma ağacının meyvesinden yemesini yasaklar.⁸⁴⁰

Âdem'in Aden bahçesinde yalnız kaldığını düşünen Tanrı, ona uygun bir yardımcı yaratmaya karar verir. Bu bakımdan Âdem'e derin bir uyku verir ve uyumasını sağlar. Âdem uyurken Tanrı, onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle doldurur. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratır onu Âdem'in yanına getirir. Böylece Âdem uyandığında artık yalnız olmadığı görür. Her ikisi de çıplak olmalarına rağmen, henüz çıplak olduklarını fark etmezler.⁸⁴¹ Aden bahçesinde saadet dolu günler geçirmeye başlayan Âdem ve eşi, çok geçmeden yılanın oyununa gelirler.

Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı olan yılan, kadının yanına gelerek, Tanrı'nın gerçekten, bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin deyip demediğini sorar. Kadın ise, bahçedeki ağaçların meyvelerinden yemelerinin serbest olduğunu, ancak bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeleri durumunda ölecekleri için yemelerinin yasaklandığını söyler. Yılan, kadına yasaklı ağacın meyvesini yediklerinde ölmek şöyle dursun, gözlerinin açılacağını, hatta iyiyi kötünden ayırarak tıpkı Tanrı gibi olabileceklerini söyler. Kadın, yılanın söylediklerine aldanarak, meyveyi koparır ve yer. Ardından yemesi için meyveyi Âdem'e verir. Eşinin ardından Âdem de meyveyi yer.⁸⁴²

Yasaklı meyveyi yer yemez, ikisinin de gözleri açılır ve çıplak olduklarını fark ederler. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaparlar. Derken, günün serildiği vakte doğru, bahçede yürüyen Tanrı'nın sesini işiterek, kaçıp ağaçların arasına gizlenirler. Tanrı, kendinden gizlenmeye çalışan Âdem'e nerede olduğunu sormak üzere seslenir. Âdem, Tanrı'ya bahçede sesini duyunca, çıplak olduğu için korkup saklandığını söyler. Tanrı Âdem'in kendi çıplaklığını fark etmesinden, yasaklı meyveyi yediğini anlar.

⁸³⁹ Yaratılış: 2/7-14.

⁸⁴⁰ Yaratılış: 2/15-17.

⁸⁴¹ Yaratılış: 2/21-24.

⁸⁴² Yaratılış: 3/1-6.

Ama yine de meyveyi yiyip yemediğini sorar. Bu soruya cevaben Âdem, Tanrı'nın yanına gönderdiği kadının meyveyi verdiğini ve bunun üzerine meyveyi yediğini itiraf eder. Bu defa kadına dönüp ne yaptığını soran Tanrı'ya kadın, yılan tarafından aldatıldığını için meyveyi yediğini ifade eder.⁸⁴³

Karşılaştığı durumdan memnun olmayan Tanrı, sırasıyla ceza dağıtmaya başlar. Öncelikle yılanı bu yaptığı nedeniyle bütün evcil ve yabanıl hayvanların en lanetlisi olmakla cezalandırır. Bundan böyle yılan karnının üstünde sürünecek ve ömrü boyunca toprak yiyecektir. Ayrıca yılanın soyuyla kadının soyu artık birbirine düşman olarak yaşayacaktır. Kadının soyundan gelenler yılan gördüğünde onun başını ezecek, yılanın soyundan gelen yılan ise, insanın topuğuna saldıracaktır.⁸⁴⁴ Tanrı, kadını da çocuk doğururken acı çekmekle ve kocası tarafından yönetilmekle cezalandırır.⁸⁴⁵ Âdem'in cezası ise, artık emek vermeden yiyecek elde edememektir. Âdem, ömrü boyunca geçimini sağlayabilmek için çalışıp çabalamak zorundadır. İşlenen suçun cezasını taksim ettikten sonra, Âdem ve eşine deriden kıyafetler hazırlayıp kuşatan Tanrı, onları Aden'den kovar. Artık yaratılmış toprağı işlemekle mükellef olan Âdem, eşine Havva ismini verir ve birlikte yeryüzünde yaşamaya başlarlar. Âdem ile Havva, Aden'deki yaşam ağacının meyvesinden de yiyemeyecekleri için, ölümsüzlüğü kaybetmiş hâle gelirler. Böylece insanoğlu topraktan yaratıldığı gibi, ömrü son bulduğunda toprağa dönmekle yazgılıdır.⁸⁴⁶

Yeni hayatlarına başlayan Âdem ile Havva birlikte olurlar. Zamanı geldiğinde ilk çocukları Kayin dünyaya gelir. Havva, Tanrı'nın yardımıyla bir oğul doğurduğunu söyler. Daha sonra Kayin'in kardeşi Habil dünyaya gelir. Kayin çiftçi, Habil ise çoban olur. Böylece günler geçer ve bir gün Kayin ekip biçtiği ürünlerden Tanrı'ya sunu getirir. Habil de sürüsünün ilk yavrularından bazılarını, özellikle de yağlarını Tanrı'ya sunmak üzere getirir. Tanrı, Habil'in ikramlarını kabul ederken, Kayin'in sunularını kabul etmez.⁸⁴⁷ Bunun üzerine Kayin, öfkelenerek, suratını asar. Tanrı, Kayin'in memnun olmadığını görüp, neden öfkелendiğini sorar. Zira Tanrı, eğer doğru olanı yapsaydı, Kayin'in de

⁸⁴³ Yaratılış: 3/7-13.

⁸⁴⁴ Yaratılış: 3/14-15.

⁸⁴⁵ Yaratılış: 3/16.

⁸⁴⁶ Yaratılış: 3/17-24.

⁸⁴⁷ Yaratılış: 4/1-5.

getirdiklerini kabul edeceğini belirtir. Doğru olanı yapmadığı takdirde, günahın kapıda beklediğini vurgulayarak, günaha egemen olmasını öğütler.⁸⁴⁸

Aradan biraz zaman geçtikten sonra Kayın, kardeşi Habil'e birlikte tarlaya gitmeyi teklif eder. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp, acımadan Habil'i öldürür. Tanrı, Kayın'e, kardeşinin nerede olduğunu sorar. Kayın ise, kardeşinin bekçisi olmadığını ve bu yüzden nerede olduğunu bilmediğini söyler. Elbette her şeyi bilen Tanrı, Habil'in kanının kara topraktan kendine seslendiğini ifade eder. Bundan böyle Kayın'ın döktüğü kardeşkanını içmek üzere ağzını açan toprağın laneti altında kalacağını vurgular. İşlediği günah nedeniyle toprak, artık Kayın'e ürün vermeyecektir. Kayın yeryüzünde aylak şekilde dolaşacaktır.⁸⁴⁹ Kayın, verilen cezanın kaldıramayacağı kadar ağır olduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı'nın huzurundan kovulan Kayın, aylak hâlde dolaşırken, kendini görenler tarafından öldürülebileceğinden endişelenir. Tanrı ise, Kayın'i kim öldürürse, ondan yedi kere öç alınacağını vurgulayarak, onun üzerine kimse onu bulup öldürmeye çalışmasın diye bir nişan takar.⁸⁵⁰ Bunun üzeri Kayın, Tanrı'nın huzurundan ayrılır ve karısıyla birlikte Nod topraklarına yerleşir. Burada karısıyla birlikte olur ve soyu ilerlemeye başlar. Öte taraftan Âdem'in soyu da ilerlemeye başlar. Âdem yüz otuz yaşındayken, kendine benzer oğlu Şit doğar. Şit'in doğumundan sonra sekiz yüz yıl daha hayat süren Âdem'in başka evlatları da olur ve dokuz yüz otuz yaşında vefat eder.⁸⁵¹

İlerleyen zamanlarda Rab Tanrı, çoğalan insanlığın yeryüzünde yaptığı kötülüklerin arttığını, insan aklının hep kötülüğe çalıştığını fark eder. Bunun üzerine insanı yarattığına pişman olur ve yüreği sızlar. Yarattığı insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atamayı düşünür. Çünkü onları yarattığına pişman olur.⁸⁵² Ancak Âdem'in soyundan gelen Nuh, insanlık arasında Tanrı'nın lütfuna mazhar olmuş, onun yolundan ayrılmamış bir şahıstır. Nuh'un Sam, Ham ve Yafet adlı üç de oğlu vardır. İnsanlığın kötü gidişatı nedeniyle Tanrı, Nuh'a insanlığa son vereceğini söyler. Bu yüzden kendine gofer ağacından içi kamaralarla dolu bir gemi yapmasını ve geminin hem iç kısmını hem de dış kısmını iyice zifilemesini tembih eder.⁸⁵³

⁸⁴⁸ Yaratılış: 4/6-7.

⁸⁴⁹ Yaratılış: 4/8-12.

⁸⁵⁰ Yaratılış: 4/13-16.

⁸⁵¹ Yaratılış: 5/1-5.

⁸⁵² Yaratılış: 6/5-7

⁸⁵³ Yaratılış: 6/8-14.

Gemiye nasıl yapacağını da Tanrı'dan öğrenen Nuh'un yapacağı geminin uzunluğu üç yüz, genişliği elli, yüksekliği ise, otuz arşın olmalıdır. Gemiye pencereler de yapmalı, pencerenin boyu yukarıya doğru bir arşın yüksekliğe ulaşmalıdır. Kapıyı ise, geminin yan tarafına koymalı ve gemiyi alt, orta ve üst güvertelerle inşa etmelidir. Zira Tanrı, yeryüzüne tufan gönderecek, göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok edecektir.⁸⁵⁴ Nuh, Tanrı'nın bütün buyruklarını yerine getirerek, gemiyi inşa eder. Yaklaşmakta olan tufandan bir hafta önce Tanrı, Nuh'a eşi, üç oğlu ve üç geliniyle birlikte gemiye binmeye hazırlanmalarını söyler. Ayrıca Tanrı Nuh'u yeryüzünde soyları tükenmesin diye, yanına temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, kirli sayılan hayvanlardan birer çift, kuşlardan ise yine yedişer çift alması hususunda uyarır. Buna ilaveten hem kendileri hem de hayvanlar için uzun sürecek tufan esnasında beslenmeleri için yenecek ne varsa gemiye depolamasını tembih eder.⁸⁵⁵

Tanrı'nın Nuh'a buyurduğu gibi temiz ve kirli sayılan her tür hayvan, kuş ve sürüngenden erkek ve dişi olmak üzere çiftler Nuh'un yanına gelip gemiye binerler. Tanrı'nın verdiği bir haftalık sürenin dolduğu gün Nuh, eşi, oğulları ve gelinleri de gemiye binerler.⁸⁵⁶ Nuh'un altı yüz yaşına girdiği o yılın ikinci ayının on yedinci günü, enginlerin bütün kaynakları fışkırır, göğün kapıları ardına kadar açılır. Yeryüzüne kırk gün ve kırk gece boyunca şiddetli yağmurlar yağar. Çoğalmaya başlayan sular, gemiyi yerden yukarı doğru kaldırır. Sular gitgide yükselir, çoğaldıkça çoğalır. Böylelikle gemi suyun üzerinde yüzmeye başlar Sular öylesine yükselir ki, yeryüzündeki bütün yüksek dağlar dahi sular altında kalır. Yeryüzünde yaşayan bütün canlılar yok olur. Kuşlar, evcil ve yabani hayvanlar, sürüngener, insanlar, kısacası soluk alan bütün canlılar ölür. Yalnızca Nuh ve onun gemisindekiler canlı kalırlar. Sular yüz elli gün boyunca yeryüzünün tamamını kaplamaya devam eder.⁸⁵⁷

Sonra Tanrı Nuh'u ve beraberindekileri anımsayarak, yeryüzünde bir rüzgâr estirir ve sular alçalmaya başlar. Enginlerin kaynakları ve göklerin kapakları kapanır, yağmur dinir. Sular yeryüzünden çekilmeye başlar. Yüz elli gün geçtikten sonra sular azalır. Gemi yedinci ayın on yedinci günü Ararat dağlarına oturur. Yeryüzünü kaplayan sular

⁸⁵⁴ Yaratılış: 6/15-18.

⁸⁵⁵ Yaratılış: 7/1-4.

⁸⁵⁶ Yaratılış: 7/7-9.

⁸⁵⁷ Yaratılış: 7/10-24.

onuncu aya kadar sürekli azalır ve onuncu ayın ilk gününde dağların doruğu görünmeye başlar.⁸⁵⁸

Kırk gün sonra Nuh, yapmış olduğu geminin penceresini açıp, kuzgunu dışarı gönderir. Kuzgun sular kuruyuncaya kadar dönmez, konacak bir yeri olmadığından gökyüzünde uçup durur. Bunun üzerine Nuh, suların yeryüzünden çekilip çekilmediğini anlamak için bu defa güvercini gönderir. Güvercin de konacak bir yer bulamaz ve gemiye, Nuh'un yanına geri döner. Nuh, yedi gün daha bekler ve ardından güvercini tekrar dışarı salar. Güvercin gagasında yeni kopmuş bir zeytin yaprağıyla akşama doğru gemiye geri döner. Böylelikle Nuh, suların yeryüzünden çekilmiş olduğunu anlar. Yedi gün daha bekledikten sonra güvercini yine gönderir. Bu kez güvercin gemiye geri dönmez.⁸⁵⁹

Nuh, altı yüz bir yaşındayken, birinci ayın birinde yeryüzündeki sular tamamen kurur. Nuh geminin üstündeki kapağı kaldırıncaya toprağın kurumuş olduğunu görür. İkinci ayın yirmi yedinci günü toprak üstüne basılabilecek hâle gelir. Tanrı Nuh'a, beraberindekilerle birlikte gemiden dışarı çıkmalarını, verimli olup çoğalmalarını söyler.⁸⁶⁰ Gemiden dışarı çıkan canlılar yeryüzüne dağılırlar. Nuh ise, Tanrı'ya bir sunak hazırlar. Orada bütün temiz sayılan hayvanlar ile kuşlardan yakmalık sunular hazırlar. Güzel kokudan hoşnut olan Tanrı, kendi içinden, insanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğini söyler. Çünkü insanın yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür. Tanrı'nın kendine verdiği söz gereği, dünya durdukça ekin ekmek ve biçmek, sıcak ve soğuk, yaz ve kış, gece ve gündüz hep var olacaktır.⁸⁶¹

Tanrı, Nuh ve oğullarını kutsayarak, onların verimi olmalarını ve çoğalmalarını diler. Ardından yeryüzü ve gökyüzündeki bütün unsurların egemenliğini insan verir. Ayrıca bütün hayvanları ve bitkileri yiyecek olarak insanlığa sunar. Yalnızca can içerdiğinden, kanlı et yemeyi yasaklar. Buna ilaveten insan kanı dökmeyi kesinlikle yasaklar. Kim bir insanın canına kıyarsa, onu şiddetle cezalandıracağını belirtir. Ardından Tanrı, insanla yaptığı anlaşmanın belirtisi olarak, yayını bulutların üzerine yerleştirir ve

⁸⁵⁸ Yaratılış: 8/1-6.

⁸⁵⁹ Yaratılış: 8/7-12.

⁸⁶⁰ Yaratılış: 8/13-19.

⁸⁶¹ Yaratılış: 8/20-22.

yayı her gördüğünde bir daha insanlığı yok edecek bir tufan göndermeyeceğine dair verdiği sözü hatırlayacağını vurgular.⁸⁶²

Tufanın ardından tekrar çoğalan insanların hepsi, aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlar. İnsanlar doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleşirler. Daha sonra kendilerine bir kent kurmaya karar verirler. Ayrıca bir kule dikip, göklere erişmeyi arzularlar. Tanrı, insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya iner. İnsanların tek bir halk olarak kenetlenip, aynı dili konuşarak bunları yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirmek için, hiçbir engel tanımayacaklarına kanaat getirir.⁸⁶³ Bunun üzerine Tanrı, insanların dillerini karıştırıp, birbirlerini anlamamalarını sağlar ve böylelikle insanları yeryüzünün değişik yerlerine dağılmalarına zemin hazırlar.⁸⁶⁴

Tevrat'ın insanlığa vaat ettiğine göre, dünyada sınırlı ve sonlu bir yaşam süren insan, öldükten sonra ahiret hayatına intikal eder. Böylelikle hayatları boyunca yaptıkları göz önünde bulundurulmuş insanların kimisi mükâfat olarak sonsuz yaşama, kimisi ceza olarak utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilir.⁸⁶⁵ Tevrat'ta geçen “sonsuz yaşam” ve “yaşam diyarı” gibi ifadeler aracılığıyla cennet, “ölüler diyarı” ifadesiyle de cehennem kast edilir. Bu bakımdan sağduyulu kişi, yaşama giden yoldayken, günahkâr kişi ölüler diyarına doğru sürüklenir.⁸⁶⁶ Dolayısıyla insan, fani hayatı esnasında dünyaya bağlanmaksızın, topraktan gelen bedeni toprağa, Tanrı'dan gelen ruhu da Tanrı'ya dönmeden önce, Tanrı'yı hatırlamalı ve onun yoluna tabi olmalıdır.⁸⁶⁷

Doğru yolda yürüyen, doğru dürüst konuşan, zorbalık ve haksızlıkla elde edilen kazancı kabul etmeyen, kan dökenlerin telkinlerine kulak vermeyen ve kötülüğe tahammül edemeyenler, cennetteki sonsuz hayata kavuşurlar. Cennetin yüksek yerlerinde oturur, uçurumun başındaki kaleler tarafından korunurlar. Onların ihtiyaç duyacakları yiyecekler sağlanır, hiç susuz bırakılmazlar.⁸⁶⁸ İyiler için seçilmiş en güzel diyar olarak tasvir edilen cennet, içerisinde süt ve bala akan bir mekândır.⁸⁶⁹ Cennetle ödüllendirilecek

⁸⁶² Yaratılış: 9/1-17.

⁸⁶³ Yaratılış: 11/1-7.

⁸⁶⁴ Yaratılış: 11/7-9.

⁸⁶⁵ Daniel: 12/2.

⁸⁶⁶ Süleyman'ın Özdeyişleri: 15/24.

⁸⁶⁷ Vaiz: 12/5-8.

⁸⁶⁸ Yeşaya: 33/15-16.

⁸⁶⁹ Hezekiel: 20/6.

kişi, Tanrı'nın sonsuz iyiliğini göreceğinden⁸⁷⁰ ve onun huzurunda bulunacağından kuşku duymamalıdır.⁸⁷¹

Dönüşü olmayan yer olarak nitelendirilen cehennem ise, zifiri karanlık ve kargaşanın hâkim olduğu, üzerine ölümün gölgesi düşmüş bir diyar olarak tasvir edilir. Oraya karanlık öylesine nüfuz etmiştir ki, aydınlık dahi karanlığı anımsatır.⁸⁷² Cehenneme yaklaşan kişi, herşeyi yiyip bitiren, sonsuza dek sönmeyecek ateşin içinde nasıl kalacağına dair tarif edilemez bir endişe ve korkuya kapılır.⁸⁷³ Zira tıpkı kuraklık ve sıcağın karları eriterek, alıp götürdüğü, yok ettiği gibi cehennem de günahkârları öyle alıp götürür.⁸⁷⁴ Bir bulutun dağılması ve yok olması gibi, cehenneme atılanlar da bir daha oradan çıkamazlar.⁸⁷⁵

Tanrı'nın gazabı, ateş hâlinde tutuşup, cehennemin derinliklerinde dahi şiddetle yanar.⁸⁷⁶ Ölüler diyarı, kısır rahim, kurak toprak ve dinmeyen ateşten ibaret dört “yeter” demeyen unsurdan ikisi cehennemdedir.⁸⁷⁷ Bu yüzden cehennem, içerisine ne kadar günahkâr atılırsa atılsın, asla doymak bilmez.⁸⁷⁸ Burada insanın kendi soluğu bile, kendini yiyip bitiren bir ateşten ibarettir. Dolayısıyla cehenneme atılan insanlar topyekûn yanacak, kesilip tutuşturulmuş dikenli çalıları andıracaklardır.⁸⁷⁹

Tevrat'ta yaklaşmakta olduğu düşünülen ev “Rab Tanrı'nın büyük günü” olarak nitelendirilen kıyamet gününde ise, dünya hayatı topyekûn son bulacaktır. Kıyamet iyice yaklaştığında Tanrı, gökyüzü ve yeryüzünde kan, ateş ve duman sütunlarından müteşekkil belirtiler gösterecektir.⁸⁸⁰ Belirtilerin ardından kıyamet, feryat sesleriyle başlayacaktır.⁸⁸¹ Kıyamet başladığında yeryüzü sarsılır, gökyüzü de titrer. Güneş ve ay kararır, gece parıldayan yıldızlar görülmez olur.⁸⁸² Dünya bir parça olsun ışığın görülmediği zifiri

⁸⁷⁰ Mezmurlar: 27/13

⁸⁷¹ Mezmurlar: 116/9.

⁸⁷² Eyüp: 10/21-22.

⁸⁷³ Yeşaya: 33/14.

⁸⁷⁴ Eyüp: 24/19.

⁸⁷⁵ Eyüp: 7/9.

⁸⁷⁶ Yasa'nın Tekrarı: 32/22.

⁸⁷⁷ Süleyman'ın Özdeyişleri: 30/15-16.

⁸⁷⁸ Yeşaya: 5/14-15.

⁸⁷⁹ Yeşaya: 33/10-12.

⁸⁸⁰ Yoel: 2/30.

⁸⁸¹ Sefanya: 1/14-18.

⁸⁸² Yoel: 2/10.

karanlığa gömülür.⁸⁸³ İnsana sahip olduğu altın ve gümüşün hiçbir fayda sağlamayacağı⁸⁸⁴ o günde insanlar, körler gibi ne yöne gideceklerini bilemezler.

İnsanların ellerinde derman kalmaz. Yürekler âdeta birer mum gibi erir. Dehşete kapılan insanlar, acı ve ıstıraba gark olur, doğum yapan bir kadın misali kıvrınarak, şaşkınlıkla birbirlerine bakarlar.⁸⁸⁵ Bütün gök cisimleri küçülür, gökyüzü bir tomar şeklinde bükülür ve gök cisimleri asma yahut incir yaprakları gibi dökülür.⁸⁸⁶ Her vadi yükselir, her dağ ve tepe alçalır. Böylelikle yeryüzündeki engebeler düzleşir ve Tanrı'nın yüceliği görünmeye başlar.⁸⁸⁷ Kıyametten önce ölmüş insanların mezarları ardına kadar açılır ve ölümler dirilip, mezarlarından çıkarlar.⁸⁸⁸ Yaratılışın başlangıcından kıyamet gününe kadar hayat bulmuş bütün insanlar, Tanrı tarafından yargılanmak üzere, hesap vadisinde toplanmaya başlarlar. Tanrı, uzaktaki ulusları bir sancak işaretiyle, dünyanın en uzağındakileri ise, bir ısıklık sesiyle hesap vadisine doğru çağırır.⁸⁸⁹ Çağrıya yönelen bütün insanlar, karşı koymaksızın hesap vadisindeki yerlerini alırlar. En adil yargıç olarak Tanrı, insanların hayatları boyunca yaptıkları doğrultusunda onları yargılar ve doğru yoldan ayrılmayanları cennetine kabul ederken, günahkârları ise cezalarını çekmek üzere, cehenneme gönderir.

1.2.2.2. Hristiyanlık

Kutsal kitabı *Yeni Ahit* veya *İncil* adlarıyla anılan Hristiyanlıkta Tanrı anlayışı, Teslis (Üçlü Birlik) prensibi üzerinde yükselir. Genel olarak, Baba Tanrı veya Rab Tanrı gibi ifadelerle anılan Tanrı, aslında tek Rab'dir.⁸⁹⁰ İnsanlar Tanrı'ya tapmalı, sadece ona kulluk etmelidir.⁸⁹¹ Onur ve yücelik sonsuza kadar bütün çağların Kralı, ölümsüz ve görünmez tek Tanrı'ya aittir.⁸⁹² Dünyada tapınılan putlar birer hiçten ibarettir. Zira birden fazla Tanrı'nın varlığı söz konusu değildir. Yerde ya da gökte ilah diye adlandırılanlar bulunmasına rağmen, Hristiyanlar için tek bir Tanrı Baba vardır. O her şeyin kaynağıdır.

⁸⁸³ Amos: 5/20.

⁸⁸⁴ Sefanya: 1/18.

⁸⁸⁵ Yeşaya: 13/6-11.

⁸⁸⁶ Yeşaya: 34/4.

⁸⁸⁷ Yeşaya: 40/4-5.

⁸⁸⁸ İncil'den yararlanılan âyetler için *Kutsal Kitap* kullanılmıştır. Hezekiel: 37/13-14.

⁸⁸⁹ Yeşaya: 5/26.

⁸⁹⁰ Markos: 12/29.

⁸⁹¹ Matta: 4/10.

⁸⁹² Pavlus'tan Timoteos'a 1. Mektup: 1/17.

Tek bir Rab mevcuttur ve o Rab da İsa Mesih'tir. Her şey onun aracılığıyla yaratıldığı gibi, insanların da yine onun aracılığıyla yaşadığına inanılır.⁸⁹³ Yaratılmış her varlıktan önce var olan odur ve her şey varlığını onda sürdürmektedir.⁸⁹⁴ Ezelî ve edebî karakterdeki Tanrı, mübarek ve tek hükümdar, kralların kralı, Rablerin Rabbi, ölümsüzlüğün tek sahibi, yaklaşılmaz ve ışıktaki yaşayan, hiçbir insanın görmediği ve göremeyeceği niteliktedir.⁸⁹⁵ Dolayısıyla varlığı kendinden kaynaklanan Tanrı; var olmuş, var olan ve var olacak olandır.⁸⁹⁶ Tanrı'nın görmediği hiçbir varlık veya durum yoktur. Tanrı'nın gözü önünde her şey çıplak ve açıktır.⁸⁹⁷ O, karanlığın gizlediklerini aydınlığa çıkaran, yüreklerde saklanan amaçları dahi açığa vuracak olandır.⁸⁹⁸

Mutlak bilgi sahibi olan Tanrı'nın her istediğini yapmaya gücü yeter. İnsanlar için imkânsız görünen şeyler, Tanrı için gayet mümkündür.⁸⁹⁹ Egemenlik, güç ve yücelik sonsuza kadar Tanrı'nın elindedir.⁹⁰⁰ Yegâne yasa koyucu ve tek yargıç olarak Tanrı'nın kurtarmaya da mahvetmeye de gücü yeter.⁹⁰¹ Evreni yaratmakla kalmayıp, onu sevk ve idare eden Tanrı, canlıları rızıklandırır.⁹⁰² Bu bakımdan acı çekenler, zorlukla karşılaşanlar, canlarını güvenilir Tanrı'ya emanet etmelidir.⁹⁰³ Bütün yarattıklarını koruyup, kollayan Tanrı, kulunun nelere gereksinim duyduğunu kendine yakarılmadan önce bilir.⁹⁰⁴ Dolayısıyla övgü, saygı ve şükranla layık konumdaki yegâne varlık, Tanrı'nın ta kendisidir.⁹⁰⁵ İnsanı hayata getiren, öldüren ve tekrar diriltecek olan da yine Tanrı'dır.⁹⁰⁶ İster köle ister özgür olsun, herkesin yaptığı her iyilik ve kötülüğün karşılığını mutlak adaletle vereceğine inanılan Tanrı, adaletle hüküm dağıtırken asla ayırım yapmaz.⁹⁰⁷ Kötülüğü cezalandırma mevzuunda da mutlak irade ve kudret sahibi Tanrı'nın gazabından endişe duyulmalıdır. Bu nedenle insan, günahlarını itiraf ederek,

⁸⁹³ Pavlus'tan Korintlilere 1. Mektup: 8/4-6.

⁸⁹⁴ Pavlus'tan Koloselilere 1. Mektup: 1/17.

⁸⁹⁵ Pavlus'tan Timoteos'a 1. Mektup: 6/15-16.

⁸⁹⁶ Vahiy: 4/8.

⁸⁹⁷ İbranilere Mektup: 4/13.

⁸⁹⁸ Pavlus'tan Koloselilere 1. Mektup: 4/5.

⁸⁹⁹ Matta: 19/26.

⁹⁰⁰ Matta: 6/13.

⁹⁰¹ Yakup'un Mektubu: 4/12.

⁹⁰² Yuhanna: 6/32-33.

⁹⁰³ Petrus'un 1. Mektubu: 4/19.

⁹⁰⁴ Matta: 6/8.

⁹⁰⁵ Vahiy: 7/12.

⁹⁰⁶ Yuhanna: 5/21.

⁹⁰⁷ Pavlus'tan Efeslilere Mektup: 6/8-9.

adil Tanrı tarafından günahlarının bağışlanmasını dilemelidir.⁹⁰⁸ Zira yüreği sevgi ve merhametle dolu Tanrı, bütün nitelikleri bakımından mutlak olduğu gibi, merhamet hususunda da son derece bağışlayıcıdır.⁹⁰⁹

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan ibaret Teslis anlayışına göre, Oğul Tanrı'yı ifade eden Mesih İsa, görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanıdır.⁹¹⁰ Başlangıçta sadece "Söz" vardır. Söz, Tanrı'yla birliktedir ve Söz Tanrı'dır. Başlangıçta İsa, Tanrı'yla birliktedir. Her şey onun aracılığıyla varlığa gelir ve var olan hiçbir şey onsuz olamaz. İnsanların ışığı konumundaki yaşam ondadır. Işık karanlıkta parlar, karanlık ise onu alt edemez.⁹¹¹ İsa, yeryüzünde hayat bulup, vaftiz olmak için girdiği sudan çıkar çıkmaz, gökler açılır ve Tanrı'nın Ruh'u'nun güvercin gibi inip onun üzerine konar. Göklere gelen bir ses aracılığıyla Tanrı'nın "*Sevgili oğlum budur, ondan hoşnudum*" dediği işitilir.⁹¹² (Matta 3: 16-17)

*"Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey –tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümlerlikler– O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir. Bedenin, yani kilisenin başı O'dur. Her şeyde ilk yeri alsın diye başlangıç olan ve ölümler arasından ilk doğan O'dur. Çünkü Tanrı bütün doluluğunun O'nda bulunmasını uygun gördü. Mesih'in çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla esenliği sağlamış olarak yerdeki ve gökteki her şeyi O'nun aracılığıyla kendisiyle barıştırmaya razı oldu."*⁹¹³

Teslis inancının üçüncü paydaşı ise, Kutsal Ruh'tur. Âdem ile Havva'nın işlediği ilk günah nedeniyle her yeni doğan insanın bu aslî gûnahtan payına düşeni alarak doğduğuna inanıldığından, hayata gözlerini açan çocuklar, Baba-Oğul-Kutsal Ruh adına vaftiz edilirler.⁹¹⁴ Ayrıca insanların selameti için, İsa Mesih'in lûtfu, Tanrı'nın sevgisi ve Kutsal Ruh'un paydaşlığı ümit edilir.⁹¹⁵ Teslis anlayışı, özü itibarıyla birliği ifade etmesine rağmen, birbirinden ayrı üç unsur aracılığıyla şekillenir. Zira İsa, insanların

⁹⁰⁸ Yuhanna'nın 1. Mektubu: 1/9

⁹⁰⁹ Luka: 1/78-79.

⁹¹⁰ Pavlus'tan Koloselilere 1. Mektup: 1/15.

⁹¹¹ Yuhanna: 1/1-4.

⁹¹² Matta: 3/16-17.

⁹¹³ Pavlus'tan Koloselilere 1. Mektup: 1/16-20.

⁹¹⁴ Matta: 28/19.

⁹¹⁵ Pavlus'tan Korintlilere 2. Mektup: 13/14.

arasından ayrılıp, göğe çekileceği zaman, insanlarla birlikte olup onlara yardım etmesi için, Baba Tanrı'dan Kutsal Ruh'u görevlendirmesini dileyip, böylelikle insanlığı öksüz bırakmayacağını vurgular.⁹¹⁶

Teslis inancı dâhilindeki Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un her biri Tanrı olarak kabul edilir. Bu doğrultuda İsa, İnsanların önünde kendini açıkça kabul eden herkesi, kendi de göklerdeki Baba'nın önünde açıkça kabul edeceğini söyler. İnsanların önünde kendini inkâr edenleri ise, kendinin de göklerdeki Baba'nın önünde inkâr edeceğini vurgular.⁹¹⁷ Ayrıca hiçbir zaman, hiçbir kimse tarafından görülmemiş olan Baba Tanrı'nın, sadece Baba'nın bağrında bulunan ve kendisi de Tanrı olan biricik oğlu İsa tarafından insanlığa tanıtıldığına inanılır.⁹¹⁸ Çünkü Tanrılığın bütün doluluğu bedence Mesih'te bulunur. İnsanlık, her yönetim ve hükümlanlığın başı olan Mesih aracılığıyla doluluğa kavuşur.⁹¹⁹ İsa, bir peygamber olmanın ötesinde, kendini Tanrı'nın oğlu olarak tanıtmak suretiyle, kendini Tanrı'yla bir tutar.⁹²⁰ Zira Tanrı, eski zamanlardan Hristiyanlığın doğuşuna kadar, peygamberler aracılığıyla birçok kez çeşitli yollardan insanlığın atalarına seslenmiştir. Bu son çağrıda ise, her şeye mirasçı kıldığı ve aracılığıyla evreni yarattığı kendi oğluyla insanlara seslenmeyi tercih eder. Oğul Tanrı İsa, Tanrı yüceliğinin parıltısı, onun varlığının öz görünümüdür. Güçlü sözüyle her şeyi devam ettirir. Günahlardan arınmayı sağladıktan sonra, yücelerde ulu Tanrı'nın sağında oturur. Meleklerden ne denli üstün bir adı miras aldıysa, onlardan o denli üstün hâldedir. Çünkü Tanrı, meleklerin herhangi birine, ben senin babanım veya sen benim evladımsın dememiştir.⁹²¹

“İsa Yahudi yetkililere şöyle karşılık verdi: Size doğrusunu söyleyeyim, Oğul, Baba'nın yaptıklarını görmedikçe kendiliğinden bir şey yapamaz. Baba ne yaparsa Oğul da aynı şeyi yapar. Çünkü Baba Oğul'u sever ve yaptıklarının hepsini O'na gösterir. Şaşasınız diye O'na bunlardan daha büyük işler de gösterecektir. Baba nasıl ölüleri diriltip onlara yaşam veriyorsa, Oğul da dilediği kimselere yaşam verir. Baba kimseyi yargılamaz, bütün yargılama işini Oğul'a vermiştir. Öyle ki, herkes Baba'yı onurlandırdığı gibi Oğul'u

⁹¹⁶ Yuhanna: 14/16-20.

⁹¹⁷ Matta: 10/32.

⁹¹⁸ Yuhanna: 1/18.

⁹¹⁹ Pavlus'tan Koloselilere Mektup 2/9.

⁹²⁰ Yuhanna: 5/18.

⁹²¹ İbranilere Mektup: 1/1-5.

onurlandırın. Oğul'u onurlandırmayan, O'nu gönderen Baba'yı da onurlandırmaz."⁹²²

Tanrı olmasına rağmen İsa'nın insan bedenine bürünerek, insanlığın arasında varlık bulduğuna inanıldığı gibi, yine Tanrı olarak Kutsal Ruh'un da insanlığın arasında bulunduğu inanılır. Maddi varlığa bürünmemiş hâlde varlığını devam ettiren Kutsal Ruh, insanları koruyup kollar. Kutsal Ruh'un yönetiminde yaşayan insanlar, asla benliklerinin tutkularını yerine getirmezler.⁹²³ Ayrıca insanın işleyeceği her günah bağışlanabilecekken, Kutsal Ruh'a yönelik günahların asla bağışlanmayacak olması söz konusudur.⁹²⁴ Teslis inancı doğrultusunda her biri Tanrı veya Tanrı'nın farklı görünümeleri olarak kabul edilen Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında Baba Tanrı'nın zirvede bulunduğu, hemen altında Oğul Tanrı'nın ve daha sonraki basamakta Kutsal Ruh'un bulunduğu hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Bu düzen içerisinde Baba'nın görevi yaratmak, Oğul'un görevi kurtarmak ve Kutsal Ruh'un görevi ise, kutsamaktır.

Eski Ahit'te ayrıntılı şekilde anlatılan evrenin meydana geliş süreci Hristiyanlar tarafından da kabul edilir. *İncil*'in muhtelif yerlerinde söz konusu kozmogoniye belli başlı göndermeler yapılarak, evrenin nasıl yaratıldığına değinilir. Söz gelimi, yeryüzünün gökyüzünün, bu ikisi arasında bulunan bütün unsurların Tanrı tarafından yaratıldığına işaret edilir.⁹²⁵ Başlangıçta dünyanın temellerinin Tanrı tarafından atıldığı gibi, gökyüzünün de onun elleriyle şekillendiği vurgulanır.⁹²⁶ Göklerin çok önceden Tanrı'nın sözüyle var olduğu, yerin de sudan ve su aracılığıyla şekillendiği ifade edilir.⁹²⁷ Ancak *İncil*'e göre, yaratılışın başlangıcında Tanrı'yla birlikte "Söz" vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın evreni "Söz" aracılığıyla yaratması ön plana çıkmaktadır.⁹²⁸ Ayrıca "Söz"ü temsil ettiği de düşünülen İsa için, İsa'nın aracılığıyla evrenin meydana geldiği düşüncesi de söz konusudur.⁹²⁹ Buna ilaveten, Tanrı'nın evreni altı günde yarattıktan sonra dinlendiği yedinci gün olarak, Yahudiler tarafından cumartesi günü işaret edilmesine karşılık, Hristiyanlar Tanrı'nın dinlediği günün pazar günü olduğunu ileri sürerler.

⁹²² Yuhanna: 5/19-23.

⁹²³ Pavlus'tan Galatyalılara Mektup 5/16.

⁹²⁴ Matta: 12/31-32.

⁹²⁵ Elçilerin İşleri: 14/15.

⁹²⁶ İbranilere Mektup: 1/10.

⁹²⁷ Petrus'un 2. Mektubu: 3/5.

⁹²⁸ Yuhanna: 1/1.

⁹²⁹ Yuhanna: 1/2-5, İbranilere Mektup: 3/3-4.

İnsanın yaratılma mevzuunda da Eski Ahit’le örtüşen ifadeler barındıran İncil’e göre, başlangıç aşamasında Tanrı, insanı erkek ve dişi olarak yaratır.⁹³⁰ Yaratılış sırası bakımından önce Âdem, daha sonra Havva yaratılır. Cennette yaşamaya başlayan ilk insan çiftinden aldatılarak suç işleyenin ise, Âdem değil, Havva olduğu ve doğum yapmakla cezalandırıldığı vurgulanır.⁹³¹ Böylelikle cennetten kovulan ilk insan çifti, yeryüzünde çoğalır. Ancak bir müddet sonra, çoğalan insanlık Tanrı’yı unutulur, yeryüzünde kötülük hüküm sürmeye başlar. İnsanlar arasında doğruluk yolundan ayrılmamış tek kişi Nuh’tur.⁹³² Nuh, henüz gerçekleşmemiş tufan hakkında Tanrı tarafından uyarılır ve bu uyarılar doğrultusunda bir gemi yapmaya başlar.⁹³³ Nuh gemisini yaparken söz dinlemez insanlar, kendilerini süpürüp götürecek tufandan habersiz hâlde yiyip içmeye, eğlenmeye devam ederler.⁹³⁴ Tanrı’nın sabırla beklemesine rağmen, bu azgın ruhlar söz dinlememekte ısrar ederler. Sonuç itibarıyla tufan gerçekleşir ve Tanrı, doğruluğun mirasçısı olarak Nuh ve onun yedi kişilik ailesini bindikleri gemi aracılığıyla tufandan kurtarır.⁹³⁵ Böylelikle canlı kalmayı başaran sekiz insan aracılığıyla insanlık tekrar çoğalarak, yeryüzündeki ikinci dönemini yaşamaya başlar.

İnsan açısından İncil’e göre, ilk insan olarak Âdem’in yaşayan can olduğu, son Âdem olarak İsa’nın da yaşam veren ruh olduğu kabul edilmelidir. Dünyaya önce ruhsal olan değil, doğal olan gelmiştir. Ruhsal karakterdeki insan ise, daha sonra gelmiştir. İlk insan yerden, yani topraktandır. Buna karşılık ikinci insan göktendir. 48 Topraktan olan insan nasılsa, topraktan olanlar da öyledir. Göksel insan nasılsa, göksel olanlar da öyledir. İnsanlar, topraktan olana nasıl benzediyse, göksel olana da öylece benzemelidir. Zira et ve kan Tanrı’nın egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği veya sonsuzluğu miras alamaz.⁹³⁶ Bu bakımdan herkes nasıl Âdem’de ölüyorsa, yine herkes öylece Mesih’te yaşama kavuşacaktır.⁹³⁷

Ölümden sonra başlayacak ahiret hayatının da etkin biçimde anlatıldığı İncil’de belirtilenlere göre, insanın cennetle ödüllendirileceği veya cehennemle cezalandırılacağı

⁹³⁰ Matta: 19/4-5, Markos: 10/6-9.

⁹³¹ Pavlus’tan Timoteos’a 1. Mektup: 2/13-14.

⁹³² Petrus’un 2. Mektubu: 2/5.

⁹³³ İbranilere Mektup: 11: 7.

⁹³⁴ Matta: 24/38-39.

⁹³⁵ Petrus’un 1. Mektubu: 3/20.

⁹³⁶ Pavlus’tan Korintlilere Birinci Mektup: 15/45-50.

⁹³⁷ Pavlus’tan Korintlilere 1. Mektup: 15/22.

anlayışı söz konusudur. Genel olarak “*Tanrı Egemenliği*”⁹³⁸, “*Baba’nın Egemenliği*”⁹³⁹, “*Göklerin Egemenliği*”⁹⁴⁰, “*Tanrı’nın Konutu*”⁹⁴¹, “*Göksel Ev*”⁹⁴², “*Baba’nın Evi*”⁹⁴³ ve “*Sonsuz Yaşam*”⁹⁴⁴ gibi ifadelerle anılan cennet, İsa’yla ve dolayısıyla Tanrı’yla paylaşılan bir yaşam olarak ön plana çıkarılır. Tanrı’nın insanlarla birlikte yaşayacağı⁹⁴⁵ cennet, insanların Tanrı’nın bahsettiği nimetlerle beslendikleri, susayanların yaşam pınarından su içtikleri bir mekân olarak tasvir edilir.⁹⁴⁶ Hâlihazırda Tanrı’nın yanında bulunduğu düşünülen cennetin ışıltısı, çok değerli bir taşın, billur gibi parıldayan yeşim taşının ışıltısını andırır.⁹⁴⁷

Büyük ve yüksek surlarla çevrili kare şeklindeki cennetin her yönünde üçer tane olmak üzere on iki kapısı mevcuttur. Her bir kapının önünde bir melek bekler. Cennetin birbirine eşit her kenarı 12.000 ok atımı uzunluğundadır. Ayrıca en, boy ve yüksekliği birbirine eşit şekilde tanzim edilmiş cennetin surları ise, 144 arşındır. Surların yeşimden yapıldığı gibi, diğer yapılar da cam duruluğunda saf altındandır. Cennet surlarının temelleri her tür değerli taşla bezelidir. Birinci temel taşı yeşim, ikinci lacivert taşı, üçüncü akik, dördüncü zümrüt, beşinci damarlı akik, altıncı kırmızı akik, yedinci sarı yakut, sekizinci beril, dokuzuncu topaz, onuncu sarıca zümrüt, on birinci gökyakut, on ikincisi ametisttir. On iki kapının on ikisi de birer incidir. Diğer bir ifadeyle, kapıların hepsi birer inciden yapılmıştır. Cennetin anayolu da cam saydamlığında saf altındandır. Aydınlanmak için cennetin güneş ya da aya ihtiyacı yoktur. Çünkü Tanrı’nın görkemi, onu fazlasıyla aydınlatır.⁹⁴⁸ Anayolun ortasında akan ırmağın iki yanında her ay on iki meyve veren yaşam ağacı bulunur. Ağacın yaprakları uluslara şifa vermek içindir.⁹⁴⁹ Zira cennette hastalık, yaşlılık, ölüm ve sıkıntı söz konusu değildir.

⁹³⁸ Matta: 19/24, Markos: 10/23, Luka: 6/20.

⁹³⁹ Matta: 26/29.

⁹⁴⁰ Matta: 5/3.

⁹⁴¹ Vahiy: 21/3.

⁹⁴² Pavlus’tan Korintlilere 2. Mektup: 5/2.

⁹⁴³ Yuhanna: 14/2.

⁹⁴⁴ Yuhanna: 17/3.

⁹⁴⁵ Vahiy: 21/3.

⁹⁴⁶ Vahiy: 21/6.

⁹⁴⁷ Vahiy: 21/11.

⁹⁴⁸ Vahiy: 21/12-23.

⁹⁴⁹ Vahiy: 22/2-3.

Günahkârların cezalandırılacağı bir mekân olması bakımından “*Ölümler Diyarı*”⁹⁵⁰, “*Dipsiz Derinlik*”⁹⁵¹, “*Sönmez Ateş*”⁹⁵² ve “*Kızgın Fırın*”⁹⁵³ gibi niteleyici ifadelerle anılan cehennem, zifiri karanlığa bürünmüş, ağlayış, feryat ve diş gıcırıtlarının duyulduğu bir mekân olarak tasvir edilir.⁹⁵⁴ Asıl itibarıyla İblis ve melekleri için hazırlanmış olan cehennemde, günahkâr insanlar da sönmez ateşe atılarak cezalandırılırlar.⁹⁵⁵ Dolayısıyla hem bedeni hem de ruhuyla azap çekeceği için insan, bedeni öldüren fakat canı öldüremeyenlerden korkmamalıdır. Zira insan, canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı’dan korkmalıdır.⁹⁵⁶ Şayet insanın eli veya ayağı günah işlemesine sebep oluyorsa, onu kesip atmalıdır. Aynı doğrultuda gözü günaha sevk ediyorsa onu yerinden söküp, kendinden uzaklaştırmalıdır. Zira insanın tek el, ayak veya gözle sonsuz yaşama, yani cennete kavuşması, iki el, ayak veya gözle sonsuz ateşe atılmasından çok daha hayırlıdır.⁹⁵⁷

Hristiyanlıkta kıyamet, dünyanın sonu olmanın ötesinde, kurtarıcı olarak İsa’nın tekrar yeryüzüne dönmesi anlamına geldiğinden ayrı bir önem arz eder. Zira İsa, Fısıf Kurbanının kesildiği Mayasız Ekmek Bayramının ilk akşamında on iki havarisiyle birlikte akşam yemeğini yedikten sonra, tutuklanır ve ertesi gün çarmıha gerilerek katledilir.⁹⁵⁸ Saat dokuzda çarmıha gerilen İsa, öğleden sonra saat üç dolaylarında, ruhunu teslim eder.⁹⁵⁹ Daha sonra Aramatyalı Yusuf, İsa’nın çarmıha gerildiği yerdeki bahçede hazır bulunan veya kendisi için kayaların arasında oyduğu bir mezara İsa’nın bedenini defneder.⁹⁶⁰ Ancak Pazar günü başta Meryem olmak üzere, İsa’nın kabrini ziyarete gelenler, mezarın açıldığını ve içinin boş olduğunu görürler. Bu sırada İsa, dirilmiş hâlde onlara görünür. Dirilişinin ardından kırk gün daha yeryüzünde kalan⁹⁶¹ ve bu süre zarfında havarilerine Tanrı’nın egemenliği hakkında çeşitli nasihatler veren İsa, kırk günün sonunda inananlarıyla birlikte Zeytinlik Dağı’na gider ve onların gözleri önünde

⁹⁵⁰ Matta: 11/23.

⁹⁵¹ Vahiy: 17/8.

⁹⁵² Markos: 9/43-44.

⁹⁵³ Matta: 13/41-42.

⁹⁵⁴ Matta: 8/12.

⁹⁵⁵ Matta: 25/41.

⁹⁵⁶ Matta: 10/28.

⁹⁵⁷ Markos: 9/42-50.

⁹⁵⁸ Markos: 14/12-72.

⁹⁵⁹ Matta: 27/50, Markos: 15/33-37, Luka: 23/44-45, Yuhanna: 19/30.

⁹⁶⁰ Matta: 27/57-61, Markos: 15/42-47, Luka: 23/50-56, Yuhanna: 19/38-42.

⁹⁶¹ Elçilerin İşleri: 1/3.

bir bulut aracılığıyla göklere yükselir ve Baba Tanrı'nın sağ yanındaki yerini alır.⁹⁶² Bu nedenle İsa'nın kıyamete yakın bir dönemde tekrar yeryüzüne inip, bozulmuş düzeni yeniden tesis edeceğine inanılır.

Kıyametin belki de en büyük ve en belirgin alameti olarak kabul edilen İsa'nın yeryüzüne inişinden önce yaşanacaklarla ilgili ayrıntılı bilgiler veren *İncil*'in muhtelif bölümlerinde doğrudan anlatımla ahir zaman ve kıyamet tasvir edilirken, bilhassa "Vahiy" bölümünde ise, temsili bir anlatım aracılığıyla kıyamete dair bilgiler verilir. Bu bakımdan öncelikle, kıyamet gününün ve saatinin Baba Tanrı'dan başka kimse tarafından bilinmediği kabul edilmelidir.⁹⁶³ Ancak bu gizli bilginin ifade ettiği kıyamet gününün yaklaştığı, bazı alametler aracılığıyla anlaşılır. Söz gelimi, uluslar ve devletlerarası savaşlar başladığında, şiddetli depremler, yer yer kıtlıklar ve salgın hastalıklar boy gösterdiğinde, korkunç olaylar ve gökte olağanüstü belirtiler meydana geldiğinde sona yaklaşmış demektir.⁹⁶⁴ Bütün bunlar âdeta kıyametin doğum sancılarının başlangıcı niteliğindedir.⁹⁶⁵ Ardından pek çok sahte Mesih ve peygamber türeyecek ve akıllara hayret veren belirtiler, mucize kabilinden harikalar sergileyip, insanları aldatmaya çalışacaklardır. İşte tam da bugünlerde insanlar, kendi gözleriyle İsa Mesih'in gökyüzünden ihtişamla indiği görmedikleri müddetçe, sahte Mesihlere inanmamaları gereklidir. Mesih benim veya Mesih işte şurada diyenlerden uzak durmalılardır.⁹⁶⁶

Kıyamet yaklaştığında kötülüklerin durmaksızın artması nedeniyle insanların sevgisi soğuyacak⁹⁶⁷, insanlar doğru nasihatlere kulaklarını tıkayıp çevrelerine kendi isteklerini öğütleyen eğitimci toplayacaklardır.⁹⁶⁸ Ayrıca Hristiyanlar diğer insanlar tarafından dışlanacak, onlara eziyet edilecektir. Hatta bu baskı ve zulüm dâhilinde, İsa'ya inanan insanlar kendi aileleri, akrabaları ve dostları tarafından ihbar edilecek, ölüme terk edileceklerdir.⁹⁶⁹ Yine kıyametin iyice yaklaştığı zamanlarda güneş kararacak, ay ışık vermez olacak, yıldızlar gökten düşmeye başlayacak ve göksel güçler sarsılacaktır.⁹⁷⁰ Evrenin fiziksel yapısı da bozulmaya başladığından, "*Yasa Tanımaz Adam*" adıyla anılan

⁹⁶² Elçilerin İşleri: 1/9-11.

⁹⁶³ Matta: 24/36.

⁹⁶⁴ Luka: 21/10-11.

⁹⁶⁵ Matta: 24/8.

⁹⁶⁶ Matta: 24/23-25.

⁹⁶⁷ Matta: 24/12.

⁹⁶⁸ Pavlus'tan Timoteos'a 2. Mektup: 4/3-4.

⁹⁶⁹ Luka:21/16, Markos: 13/12.

⁹⁷⁰ Matta: 24/29.

Deccal de çıkagelip, sahte mucizeler sergilemek ve Tanrı'yı inkâr etmek suretiyle kendini Tanrı olarak ilan edecektir.⁹⁷¹

Deccal'in ortaya çıkıp, kendini Tanrı ilan etmesinden sonra İsa Mesih, aralanan bulutlar arasından ışıklar saçarak yeryüzüne iner ve nefesiyle Deccal'i öldürüp, gelişinin görkemiyle onu yok eder.⁹⁷² Daha sonra şeytan yakalanarak, bir daha kimseyi saptırmamak üzere, bin yıllığına dipsiz derinliklere hapsedilir. Böylelikle Mesih İsa'nın yeryüzünde hüküm süreceği bin yıl başlar.⁹⁷³ İsa Mesih yeryüzüne gelmeden önce, Deccal ve sahte peygamberler gibi aldatıcı unsurlara inanıp tapmaksızın, kıyamet sürecinde katledilerek hayatını kaybedenler dirilip, İsa Mesih'in yanına gelir ve onunla birlikte bin yıl hüküm sürerler.⁹⁷⁴

Bin yıllık süre tamamlanınca, Şeytan kapatıldığı zindandan çıkar. Derhal Gog ile Magog'u saptırıp büyük bir savaş çıkarmak üzere kolları sıvar. Gog ile Magog önderliğinde denizdeki kum taneleri gibi sayılamayacak kadar çok kişiden oluşan ordu, kutsalların bulunduğu şehri kuşatır. Ancak gökten yağan ateş, onları kavurup yok eder. Şeytan ise, Deccal ve sahte peygamberlerin de içerisinde bulunduğu ateş ve kükürt gölüne atılır. Onlar, sonsuza dek burada işkenceye tabi tutulurlar.⁹⁷⁵ Ardından kıyametin yıkıcı etkisi dehşet verecek şekilde gerçekleşir ve yargılanma süreci başlar.

Son borazan çalınınca, o ana kadar hayatta kalmış olan inananlar bir anda, göz açıp kapayana dek değiştirilirler. Ölüler çürümez olarak dirilecekken, onlar değişime uğrarlar. Çünkü çürümekle yazgılı beden çürümezliği, ölümlü nitelikteki beden ölümsüzlüğü giyinmelidir.⁹⁷⁶ Tanrı'nın kıyamette yeryüzünde yaşam bulmuş bütün ölüleri rahatlıkla diriltebileceğinin en açık kanıtı, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra dirilmesidir.⁹⁷⁷ Deniz, toprak, ölüm ve ölümler diyarı da kendilerinde bulunan ölümleri teslim ederler. Yeniden hayat bulan ölümler, derhal yargılanmak üzere, beyaz ve parlak tahtında oturan İsa'nın huzuruna gelirler. Kitaplar ve bilhassa Yaşam Kitabı açılır. İnsanlar hayatları boyunca yaptıklarına dair kayıtlar doğrultusunda adaletle yargılanırlar. Yaşam Kitabı'nda adı

⁹⁷¹ Pavlus'tan Selaniklilere 2. Mektup: 2/1-12.

⁹⁷² Pavlus'tan Selaniklilere 2. Mektup: 2/8.

⁹⁷³ Vahiy: 20/1-2.

⁹⁷⁴ Vahiy: 20/4-6.

⁹⁷⁵ Vahiy: 20/7-10.

⁹⁷⁶ Pavlus'tan Korintlilere 1. Mektup: 15/51-53.

⁹⁷⁷ Pavlus'tan Korintlilere 1. Mektup: 15/20.

geçenler cennete, bu kitapta adı geçmeyenler ise, sonsuz azap görecekları cehenneme gönderilirler. Ardından ölüm de cehenneme atılarak, yok edilir.⁹⁷⁸

1.2.2.3. İslamiyet

Kelime anlamı itibarıyla kişinin kendini yalnızca Allah’a teslim ederek, ona kulluk etmesi ve böylece kurtuluşa ermesi anlamına gelen İslamiyet’in kutsal kitabı *Kur’ân-ı Kerîm*’e göre, yegâne yaratıcı Allah’tır. Görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah’tan başka herhangi bir ilah mevcut değildir.⁹⁷⁹ Mevcudiyeti kendi varlığından kaynaklanan Allah, her şeyden önce var olduğu gibi, bütün varlıklar yok olduktan sonra da varlığını devam ettirecektir. Dolayısıyla ezeli ve ebedî karakterdeki Allah, ilk ve sonun ta kendisidir.⁹⁸⁰ Herhangi bir ortağı, eşi ve benzeri olmayan⁹⁸¹ Allah, doğmamış ve doğurulmamıştır. Allah’ın evlat edindiğini ileri sürmek de son derece yanlıştır. Zira Allah, çocuk sahibi olmaktan uzaktır.⁹⁸² O, her zaman diri, diğer bir ifadeyle sonsuz hayat sahibidir.⁹⁸³ Gözle görülmesi mümkün olmayan⁹⁸⁴ Allah’ın varlığı ve nitelikleri akılla kavranabilmesine rağmen, zatı idrak edilemez.

Zatı bakımından her anlamda mutlak ve sonsuz nitelikteki Allah, yaratılmış hiçbir varlığa benzemez. Bu bakımdan o, yalnızca nur üstüne nur olarak tasvir edilebilir.⁹⁸⁵ Zihinde canlandırılmasa da göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeyler ile denizde seyreden gemilerde, gökten yağarak toprağı diriltten yağmurda, yeryüzüne yayılmış çeşitli canlılarda, rüzgârlar ve gökle yer arasındaki emre amade bulutlarda düşünenler için Allah’ın varlığına dair açık deliller bulunur.⁹⁸⁶ Zira insan, hangi yöne dönüp, nereye veya neye bakarsa baksın, Allah’ın yüzüyle karşılaşır.⁹⁸⁷

⁹⁷⁸ Vahiy: 20/11-15.

⁹⁷⁹ Kur’ân-ı Kerîm’den yararlanılan âyetler için Diyanet İşleri Başkanlığının Kur’ân-ı Kerîm Meâli kullanılmıştır. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, (Haz. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011. Bakara: 2/163, Mâide: 5/73, En’âm: 6/102, Kasas: 28/70, Mü’min: 40/65, İhlâs: 112/1.

⁹⁸⁰ Hadîd: 57/3.

⁹⁸¹ İhlâs: 112/4.

⁹⁸² Bakara: 2/116, Nisâ: 4/171, Yûnus: 10/68, İsrâ: 17/111, Meryem: 19/35, İhlâs: 112/3.

⁹⁸³ Âl-i İmrân: 3/2, Furkân: 27/58, Mü’min: 40/65.

⁹⁸⁴ En’âm: 6/103.

⁹⁸⁵ Nûr: 24/35.

⁹⁸⁶ Bakara: 2/164.

⁹⁸⁷ Bakara: 2/115.

Allah, dilediği her şeyi gerçekleştirmeye hakkıyla gücü yeten, sonsuz kudret sahibidir.⁹⁸⁸ Yoktan var edebilme gücüyle bütün varlıkları yaratan⁹⁸⁹ Allah'ın gerçekleştirmek istediği varlık veya durum için, sadece “Ol” demesi yeterlidir.⁹⁹⁰ Yaratma faaliyetini sonsuz bilgisi dâhilinde gerçekleştiren Allah, var olmuş, olan ve olacak her şeyi hakkıyla bilendir.⁹⁹¹ Gaybın anahtarları onun katında bulunduğundan, görünmeyeni veya henüz vuku bulmamış hadiseleri yalnızca Allah bilir.⁹⁹² Zira yaratılıştan kıyamete kadar gerçekleşecek bütün hususlar, Allah tarafından kendi katındaki bir kitap, levha veya tam bir ifadeyle *Levh-i Mahfûz*'a kaydedilmiş durumdadır.⁹⁹³ Ayrıca Allah, gerçekleşen her şeyi görüp⁹⁹⁴, duymanın⁹⁹⁵ ötesinde, kişinin sadece aklından veya gönlünden geçirmek suretiyle eyleme dökmediği ya da yüksek sesle ifade etmediği düşüncelerini dahi rahatlıkla bilir.⁹⁹⁶ Dolayısıyla yerde ve gökte hiçbir şey Allah'tan gizli kalmaz.⁹⁹⁷

Mekândan münezzeh nitelikteki Allah, Yüce Arş'ından⁹⁹⁸ “Ol” emrini vererek, evreni yaratmakla kalmaz, onun sevk ve idaresini de koyduğu kanunlar aracılığıyla sağlar. Zira Allah, yoktan var edip şekillendiren, ahenk veren ve düzene koyandır. O, her şeyi ölçüyle yapıp, düzenle yönlendirendir.⁹⁹⁹ Bu bakımdan gece ve gündüzü belli ölçülere göre tanzim eden Allah¹⁰⁰⁰, karanlığı yarıp sabahı çıkaran, geceyi ise dinlenme zamanı olarak belirleyendir. Güneşi ve ayı ince birer hesap ölçüsü olarak tayin edendir.¹⁰⁰¹ Yaratıp düzene koyduğu mülkün tek sahibi olarak Allah¹⁰⁰², yarattığı canlı ve cansız bütün varlıklar üzerinde hüküm sahibidir.¹⁰⁰³ Dolayısıyla yerler ile gökler ve bu ikisinin arasındakiler üzerindeki egemenlik, yalnızca Allah'a mahsustur.¹⁰⁰⁴ O, canlılara

⁹⁸⁸ Bakara: 2/20, Mâide: 5/17, Enfâl: 8/49, İbrâhim: 14/19-20, Secde: 32/27, Talâk: 65/12.

⁹⁸⁹ Haşr: 59/24.

⁹⁹⁰ Nahl: 16/40.

⁹⁹¹ Mâide: 5/97, Yâsin 36/79, Şûrâ: 42/12.

⁹⁹² Mâide: 5/116, En'âm: 6/59, Tevbe: 9/78.

⁹⁹³ En'âm: 6/59, Yûnus: 10/61, Hûd: 11/6, Ra'd: 13/39, İsrâ: 17/58, Tâ-Hâ: 20/52.

⁹⁹⁴ Bakara: 2/110, Âl-i İmrân: 3/15, Hadîd 57/4,

⁹⁹⁵ Âl-i İmrân: 3/181, Mucâdele: 58/1.

⁹⁹⁶ Mâide: 5/61, En'âm: 6/3, Hûd: 11/5, Enbiyâ: 21/110.

⁹⁹⁷ Âl-i İmrân: 3/5, İbrâhim: 14/38.

⁹⁹⁸ Hadîd: 57/4.

⁹⁹⁹ A'lâ: 87/2-3.

¹⁰⁰⁰ Âl-i İmrân: 3/27.

¹⁰⁰¹ En'âm: 6/96.

¹⁰⁰² Haşr: 59/23.

¹⁰⁰³ En'âm: 6/18, Enfâl: 8/49.

¹⁰⁰⁴ Bakara: 2/107, Mâide: 5/120,

hayat veren¹⁰⁰⁵, onları rızıklandıran¹⁰⁰⁶, hastalandıklarında şifa dağıtan¹⁰⁰⁷, zamanı geldiğinde ise, öldürendir.¹⁰⁰⁸ Dolayısıyla hamt ve şükür, sayısız lütuf ve ikramda bulunan Allah'a yöneltilmelidir.¹⁰⁰⁹ Cömertlerin en cömertti olan Allah, herkes ve her şeyin duyabileceği bütün ihtiyaçları karşılamasına rağmen, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan¹⁰¹⁰, bütün eksiklik ve kusurlardan uzak olandır.¹⁰¹¹

Hesap, mükâfat ve ceza gününün sahibi olan¹⁰¹² Allah'a karşı gelmekten korkulması da gereklidir. Zira Allah'ın gazabı, tasavvur edilemeyecek kadar çetindir.¹⁰¹³ Kullarına karşı sonsuz merhamet gösteren Allah, günahkârları derhal cezalandırmak yerine, onlara mühlet verir.¹⁰¹⁴ Yeryüzünün ve gökyüzünün mutlak sahibi olan Allah, dilediğine azap ederek cezalandırır, dilediğini ise ödüllendirir.¹⁰¹⁵ Ancak hiç kimseye zerre kadar haksızlık, adaletsizlik ve zulüm etmez.¹⁰¹⁶ Yapılan çok küçük bir iyiliğin dahi mükâfatını kat kat artırır.¹⁰¹⁷ Allah, merhameti sonsuz olan, çokça bağışlayan, affetmeyi sevendir.¹⁰¹⁸ Allah'ın lütuf ve rahmeti insanlığın üzerine olmasa, insanlığın hâlinin harap olacağı kesindir.¹⁰¹⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kozmogoniye göre Allah, henüz Yüce Arş'ı su üzerindeyken¹⁰²⁰, evreni altı günde¹⁰²¹ yaratır ve ardından Arş'ına kurulur.¹⁰²² Yaratılışın ilk iki gününde yeri yaratır.¹⁰²³ Sonraki dört günlük zaman zarfında sırasıyla yeryüzünün üzerinde yükselen sabit dağları yaratıp, bolluk ve bereket meydana getirir.¹⁰²⁴ Daha sonra duman hâlindeki gökyüzünü ve yeri gelmeleri için çağırır.¹⁰²⁵ Her iki unsur da verilen

¹⁰⁰⁵ Hac: 22/66.

¹⁰⁰⁶ Ankebût: 29/60, Sebe': 34/24, Fâtır: 35/3.

¹⁰⁰⁷ Şu'arâ: 26/80.

¹⁰⁰⁸ Mü'min: 40/68.

¹⁰⁰⁹ Kehf: 18/1, Lokmân: 31/25, Câsiye: 45/36,

¹⁰¹⁰ Âl-i İmrân: 3/97, En'âm: 6/14.

¹⁰¹¹ A'râf: 7/143, İsrâ: 17/43.

¹⁰¹² Fâtiha: 1/2-4.

¹⁰¹³ Enfâl: 8/25, Tâ-Hâ: 20/81, Fâtır: 35/7.

¹⁰¹⁴ Âl-i İmrân: 3/155.

¹⁰¹⁵ Mâide: 5/40.

¹⁰¹⁶ Mü'min: 40/20.

¹⁰¹⁷ Nisâ: 4/40.

¹⁰¹⁸ Bakara: 2/173, Âl-i İmrân: 3/89.

¹⁰¹⁹ Nûr: 24/20.

¹⁰²⁰ Hûd: 11/7.

¹⁰²¹ A'râf: 7/54, Furkân: 25/59, Secde: 32/4.

¹⁰²² Yûnus: 10/3.

¹⁰²³ Fussilet: 41/9.

¹⁰²⁴ Fussilet: 41/10.

¹⁰²⁵ Fussilet: 41/11.

emre itaat ederek, gönüllü şekilde gelirler. Allah, yaratılışın son iki gününde de gökyüzü olarak, yedi katmanlı¹⁰²⁶ göğü yaratır. Her katmana kendi görevini bildirir. En yakın katmanı ise, kandillerle süslemeyi uygun bulur.¹⁰²⁷

*“Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor ve O’na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, ‘isteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik’ dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.”*¹⁰²⁸

Hadislere bakıldığında da, ezelde Allah’tan başka hiçbir varlığın mevcut olmadığı vurgulanır. Başlangıç itibarıyla Allah’ın Arş’ı sular üzerinde bulunmaktadır. Sonra Allah, yeryüzünü ve gökyüzünü yaratmak suretiyle, kâinatın tamamını takdir ve tespit edip, yaşanacakları Levh-i Mahfûz’a kaydeder.¹⁰²⁹ Ayrıca Allah’ın toprağı, diğer bir ifadeyle yeri cumartesi günü, yeryüzündeki dağları pazar günü, ağaçları ise pazartesi günü yarattığı belirtilir. Ardından salı günü mekruhu, yani sevilmeyen şeyleri, çarşamba günü nuru, Perşembe günü de hayvanları yaratıp, yeryüzüne yayar. Cuma günü ikinci vaktinden sonra, diğer bütün mahlûkatın ardından ilk insan olarak Âdem’i yaratır.¹⁰³⁰

Yeryüzü ve gökyüzü bitişikken Allah onları ayırır¹⁰³¹, yeri üzerinde yaşam mümkün olması için bir döşek gibi yayar.¹⁰³² Sarsılmayı engelleyecek sabit ve sağlam dağların yanı sıra, nehirler ve ovalarla yeryüzünü donatır.¹⁰³³ Direkler olmaksızın yedi kat gökyüzünü yükseltir.¹⁰³⁴ Isı ve ışık kaynağı olarak güneşi yerine sabitler. Ay ve diğer gök cisimlerini

¹⁰²⁶ Bakara: 2/29, İsrâ: 17/44, Mü’minûn: 23/86, Mülk: 67/3.

¹⁰²⁷ Fussilet: 41/12.

¹⁰²⁸ Fussilet: 41/9-12.

¹⁰²⁹ *Hadislerle İslâm I-VII*, (Ed. Mehmet Emin Özafşar vd.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2019, I/236.

¹⁰³⁰ *Sahih-i Muslim ve Tercemesi I-VIII*, (Çev. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul 1988, VIII/313-314.

¹⁰³¹ Enbiyâ: 21/30.

¹⁰³² Bakara: 2/22.

¹⁰³³ Ra’d: 13/3.

¹⁰³⁴ Ra’d: 13/2.

yaratır ve hareketli gök cisimleri için, uyum içerisinde hareket edebilmeleri amacıyla yörüngeler belirler.¹⁰³⁵ Güneş ve ay için belirlediği menziller aracılığıyla insanların zamanı hesaplamalarına, takvimi oluşturmalarına imkân verir.¹⁰³⁶ Aynı doğrultuda sabit bazı gök cisimleriyle insanları yönlerini tayin etmelerini sağlar.¹⁰³⁷

Hayvanları ve insanları yaratmadan önce yeryüzünü fiziksel açıdan yaşanabilir bir hâle getirmekle kalmayan Allah, onların beslenmelerini de hesaba katarak, yeryüzünü bereketlendirir. Yeryüzünü erkek ve dişi cinsiyetli meyve veren bitkilerle donatır.¹⁰³⁸ Rüzgârları bereketin müjdecisi olarak tayin eder. Zira rüzgâr, hem bitkilerin tozlaşmasına yardımcı olup, ürün vermelerini sağlamakla kalmaz¹⁰³⁹, aynı zamanda suyla yüklü bulutları bir diyardan diğerine taşıyarak, bitkilerin sulanmasını gerçekleştirir.¹⁰⁴⁰ Bitkilerin yanı sıra, kimi karnı üzerinde sürünen, kimi iki ayağı üzerinde, kimi dört ayağı üzerinde yürüyen, kimisi de kanatlanıp uçan bütün canlıları sudan yaratan¹⁰⁴¹ Allah, yeryüzündeki bütün canlıları insanın hizmetine sunar. İnsanlar, hayvanların bazılarını yemek, bazılarını binmek veya yük taşımak, bazılarını da güzellikleri nedeniyle seyretmek suretiyle hayvanlardan faydalanırlar.¹⁰⁴²

“Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. O, müşriklerin ortak koştukları şeylerden yücedir. İnsanı nutfeden (bir damla sudan) yarattı. Böyle iken bakarsın ki o, Rabbine açık bir hasım kesilmiştir. Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz. Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (ve zevk) vardır. Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir. Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır. O, gökten sizin için su indirendir. İçilecek su ondandır. Hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de onunla meydana gelir. Allah o su ile

¹⁰³⁵ Yâsîn: 36/38, Zümer: 39/5.

¹⁰³⁶ Yûnus: 10/5.

¹⁰³⁷ Nahl: 16/15-16.

¹⁰³⁸ Ra’d: 13/3.

¹⁰³⁹ Hicr: 15/22.

¹⁰⁴⁰ A’râf: 7/57.

¹⁰⁴¹ Enbiyâ: 21/30, Nûr: 24/45.

¹⁰⁴² Yâsîn: 36/71-73.

*size; ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzümler ve her türlü meyvelerden bitirir. Elbette bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır. O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır. Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi. Öğüt alan bir toplum için bunda ibretler vardır. O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. (Bütün bunlar) O'nun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir. Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar. Şu hâlde yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?"*¹⁰⁴³

Allah'ın başlangıçtaki yaratma faaliyetini tamamladıktan sonra, evreni kaderine terk etmediği, onu sevk ve idare etmekle kalmayıp, yaratma faaliyetini de her an sürdürdüğü bilinmelidir. Söz gelimi mevsimler dâhilinde tabiatın sürekli ölüp dirilmesi veya varlıklarda gözlemlenen dağılma ve yeniden birleşme gibi değişimler, Allah'ın her an yaratmaya devam ettiğinin birer göstergesidir.¹⁰⁴⁴ Dolayısıyla Allah'ın yönetimi altındaki evrenin ve daha özelde ise, yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkil dünyanın hiçbir noktasında uyumsuzluk, düzensizlik ve aksaklık görülmez.¹⁰⁴⁵ Ayrıca Allah tarafından kurulup, yine onun tarafından sürekli genişletilen gökyüzü anlayışı¹⁰⁴⁶, kuantum teorisini destekler niteliktedir. Zira kuantum teorisi ortaya atılınca kadarki süreçte, evrenin sınırlı veya sınırsız olduğuna dair iki karşıt evren modeli bilim dünyasında tartışılır. Kuantum teorisiyle birlikte, evrenin varlığa geldiği andan itibaren sürekli genişlediği kanaati ön plana çıkar. Allah'ın sürekli gökyüzünü genişlettiğini bildirmesi de, kuantum fiziğiyle ispatlanmış genişleyen evren modelini belirtir niteliktedir.

¹⁰⁴³ Nahl: 16/3-17.

¹⁰⁴⁴ Ankebût: 29/19.

¹⁰⁴⁵ Mülk: 67/3.

¹⁰⁴⁶ Zâriyât: 51/47.

Allah, diğer bütün canlıları sudan yaratmasına rağmen, ilk insan olarak Âdem'i topraktan (çamurdan) yaratmayı tercih eder.¹⁰⁴⁷ Âdem'i yaratmadan önce, Allah, meleklerine yeryüzünde bir halife yaratacağını söyler. Melekler ise, Allah'a orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacağını sorarlar. Oysa kendilerinin sadece, insanı yaratmak isteyen Allah'a hamdederek, daima onu tespih ve takdis etmekle meşgul olduklarını ifade ederler. Bunun üzerine Allah, melekleri uyarmak üzere, kendinin onların bilmediği şeyleri de layığıyla bildiğini vurgular.¹⁰⁴⁸ Daha sonra meleklerine, kuru bir çamurdan veya şekillendirilmiş balçıktan yapacağı ve canlanması için ruhundan üfleyeceği insanın önünde saygıyla eğilmelerini söyler. Allah, çamurdan şekillendirdiği Âdem'e ruhundan üfler üflemez, Âdem canlanır. Bütün melekler de onun önünde saygıyla eğilirken, yalnızca Şeytan eğilmeyerek, emre karşı gelir.¹⁰⁴⁹ Bunun üzerine Allah, Şeytan'a niçin kendi elleriyle yarattığı insan karşısında eğilmediğini, onu saygı göstermeye layık görüp görmediğini sorar. Şeytan, kendinin ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığının altının çizerek, elbette kendinin daha hayırlı olduğunu ifade eder. Şeytan'ın kibirli söz ve davranışına tahammül etmeyen Allah, onu bu tutumundan dolayı derhal cennetten kovar ve hesap gününe kadar onu lanetler.¹⁰⁵⁰

Cennetten ve böylelikle Allah'ın huzurundan kovulan Şeytan, insanların topyekûn ölüp, sonra tekrar dirilecekleri hesap gününe kadar Allah'tan mühlet ister. Allah da Şeytan'ın kıyamet gününe kadar istediği mühleti kendine verir. Talep ettiğini elde eden Şeytan, niyetini de açıkça beyan eder. Şeytan'ın niyeti insanları azdırmak, onlara kötü şeyleri iyi olarak gösterip, günaha teşvik etmektir. Şeytan, Allah'a yemin ederek, insanları yoldan saptırmak için Allah'ın doğru yoluna oturup tuzaklar kuracağını, insanlara arkalarından, önlerinden ve iki yanlarından yaklaşarak onları azdıracağını ve böylece Allah'ın şükreden kimse bulamayacağını ileri sürer. Allah ise, eğer böyle olursa, Şeytan'ı sapkın insanlarla birlikte cehenneme dolduracağını vadederek.¹⁰⁵¹

Allah, Âdem'i yarattıktan sonra, yalnız kalmasın ve birlikte huzur bulsunlar diye Âdem'den eşi olarak Havva'yı yaratır.¹⁰⁵² Daha sonra Allah, Âdem ve eşinin cennete

¹⁰⁴⁷ Âl-i İmrân: 3/59, En'âm: 6/2, A'râf: 7/12, Hicr: 15/26, Tâ-Hâ: 20/55, Mü'minûn: 23/12, Secde: 32/7, Fâtır: 35/11, Sâd: 38/71.

¹⁰⁴⁸ Bakara: 2/30.

¹⁰⁴⁹ A'râf: 7/11-12, Hicr: 15/26-31, Sâd: 38/71-74.

¹⁰⁵⁰ A'râf: 7/12-13, Hicr: 15/32-35, Sâd: 38/75-78.

¹⁰⁵¹ Nisâ: 4/118-121, A'râf: 7/14-18, Hicr: 15/36-40, Sâd: 38/79-85.

¹⁰⁵² Nisâ: 4/1, A'râf: 7/189, Zümer: 39/6.

yerleşmelerini buyurur.¹⁰⁵³ Cennete yerleşen Âdem ile Havva'yı Şeytan'ın düşmanlığı konusunda uyarır. Şeytan'ın onları cennetten çıkarmak için çabalayacağına dair endişelerini dile getirir.¹⁰⁵⁴ Ardından cennetteki nimetlerden diledikleri şekilde istifade edebileceklerini söyler. Ancak cennete bulunan bir ağacı işaret ederek, sadece bu ağacın meyvelerinden yememelerini, hatta o ağaçtan uzak durmalarını öğütler. Şayet o ağacın meyvesinden yerlerse, Âdem ile Havva, Allah'ın emrine karşı gelecek, şüphesiz zalimlerden olacaklardır.¹⁰⁵⁵

Âdem ile Havva, cennette huzurlu şekilde yaşarlarken, Şeytan bir gün onlara yaklaşıp, kendilerine vesvese verir. Allah'ın belirli ağaçtan yemelerini yasaklamasının sebebini, onların melek olmalarını istememesi olarak açıklar. Şeytan, Âdem ile Havva'ya ebedî hâlde var olmak istiyorlarsa, bu ağacın meyvesinden yemeleri gerektiğini söyler. Zira yasaklı ağacın aslında ebedilik ağacı olduğunu ve Allah tarafından onların ebediyen cennete kalmalarının istenmediğini ifade eder.¹⁰⁵⁶ Şeytan'ın yeminler ederek anlattıklarına kanan ve ebedî hayatı arzulayan Âdem ile Havva, yasaklı meyveden yerler. Bunun üzerine derhal avret yerleri açılır. Kendilerini cennet yapraklarıyla örtmeye çalışırlar. Allah, onlara seslenerek, kendilerini hem Şeytan hem de ağaç konusunda uyardığını hatırlatır. Âdem de hiç şüphesiz kendilerine zulmedenlerden olduklarını belirterek, Allah'ın merhametine sığınır. Ancak Allah, emirlerine karşı gelen Âdem ile Havva'yı cennetten çıkarıp, yeryüzüne indirmeyi daha uygun bulur.¹⁰⁵⁷ İnsan, artık yeryüzünde yaşayacak, ölünce orada toprak olacak ve yine yeryüzünden mahşere çıkarılacaktır.¹⁰⁵⁸

Artık yeryüzüne indirilen Âdem ile Havva, dünyada yaşayacakları hayatlarına başlarlar. İnsanlığın ilk ataları olarak Âdem ile Havva'nın çocukları aracılığıyla insan nesli çoğalır. Yeryüzündeki insan türünün fiziksel farklılıkları ise Hadislerde, Allah'ın Âdem'i yaratmak için yeryüzünün her tarafından bir miktar toprak almasıyla açıklanır. Zira Allah, Âdem'i yaratmak amacıyla yeryüzün çeşitli yerlerinden belli miktarlarda toprak alır ve bu toprak karışımından Âdem'in vücudunu şekillendirir. Dolayısıyla

¹⁰⁵³ Bakara: 2/25.

¹⁰⁵⁴ Tâ-Hâ: 20/117.

¹⁰⁵⁵ Bakara: 2/35, A'râf: 7/19, Tâ-Hâ: 20/115.

¹⁰⁵⁶ A'râf: 7/20, Tâ-Hâ: 20/120.

¹⁰⁵⁷ A'râf: 7/22-24, Tâ-Hâ: 20/121-123.

¹⁰⁵⁸ A'râf: 7/25.

Âdemoğulları, renk ve tabiat yönünden tıpkı yeryüzü gibi değişik yaratılışlara sahip olurlar. Onlardan bazıları kızıl, bazıları beyaz, bazıları siyah, bazıları da bunların melez birer karışımıdır. Aynı doğrultuda kimileri sert, kimileri yumuşak, kimileri iyi, kimileri de kötü huylu olarak doğarlar.¹⁰⁵⁹

İnsanlık yeryüzünde çoğalmadan önce, Âdem ile Havva'nın iki oğlu (Kabil ve Habil) dünyaya gelir. Her ikisi de Allah'a birer kurban sunarlar. Ancak onlardan birinin (Habil) kurbanı Allah tarafından kabul edilir, ötekinin (Kabil) kurbanı kabul edilmez. Bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyen, ant içerek kardeşini öldürmeye karar verir ve bu kararının kardeşinin yüzüne yüksek sesle söyler. Ancak ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına rağmen kardeşi, hakikaten öldürülecek dahi olsa, yine de elini kaldırmayacağını söyler. Zira kendisi Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınanlardan olduğunu söyler.¹⁰⁶⁰ Derken kurbanı kabul edilmeyen (Kabil), nefsine yenik düşerek, kardeşini öldürür. Bunun üzerine Allah, öldürdüğü kardeşini nasıl gömeceğini ona göstermek üzere, onun yanına yeri eşeleyen bir karga gönderir. Katil olan kardeş, gördüklerine inanamayarak, kendinden utanmaya başlar. Gördüğü karga kadar olup da kardeşinin bedenini gömmekten dahi, âciz olduğu hissine kapılıp pişman olur.¹⁰⁶¹

Yeryüzünde insanlığın çoğalma aşamasının başlangıcında, insanlar tevhit inancına bağlı tek bir ümmetten ibarettir. Ancak sayıca çoğalmalarıyla birlikte, kendi aralarında ihtilafa düşerek, doğru yoldan uzaklaşırlar.¹⁰⁶² Allah, insanların kendi emir ve yasaklarına karşı geldiklerini görmesi üzerine, Nûh'u peygamberlikle görevlendirir. Merhameti sonsuz olan Allah, üzerlerine elem dolu bir azap göndermeden önce, insanları son bir kez daha uyarmak için Nûh'u gönderir.¹⁰⁶³ Nûh, sapkınlık içerisinde olan kendi kavmini gece gündüz uyarır. Onları tapmakta oldukları putlardan uzaklaştırmak için, yegâne ilah olarak, Allah'a yönelmeye davet eder. Nûh'un bütün uyarı ve davetleri, onların Allah'tan daha fazla uzaklaşmalarından başak bir şeye yaramaz. Allah'tan aldığı vahiyleri kendilerine ilettiğini belirtmesine rağmen Nûh'a inanmak şöyle dursun, onu sapıklık içerisinde görüp, aklını kaçırmış olmakla itham ederler.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁵⁹ *Hadislerle İslâm*, I/233.

¹⁰⁶⁰ Mâide: 5/27.

¹⁰⁶¹ Mâide: 5/31.

¹⁰⁶² Yûnus: 10/19.

¹⁰⁶³ A'râf: 7/59, Yûnus: 10/71, Nûh: 71/1.

¹⁰⁶⁴ A'râf: 7/60-63, Yûnus: 10/72-73, Mü'minûn: 23/25, Nûh: 71/2-24.

Nûh'un dokuz yüz elli yıl süren¹⁰⁶⁵ çabalarının hepsi boşa gider. İnsanların kendisiyle sadece alay ettiklerini fark eden Nûh, yenilgiye uğradığı hissine kapılarak, yardım etmesi için Allah'a eder. Duası esnasında sapkınlığa uğramış kavminin helak olmasını diler.¹⁰⁶⁶ Bunun üzerine Allah, kendisine yakaran Nûh'a, kavminden artık kimsenin iman etmeyeceğini ve onların yaptıkları için üzülmeyi bırakması gerektiğini söyler.¹⁰⁶⁷ Ayrıca Allah, sadece inanan çok az sayıdaki kişinin ve bir oğlu haricinde Nûh'un ailesinin kurtulacağı bir tufan göndereceğini Nûh'a bildirir. Allah, kendi gözetimi altında, kendi belirttiği şekilde bir gemi yapmasını da Nûh'tan ister.¹⁰⁶⁸ Nûh, gemiyi yapmaya başladığında, kavminden kimseler onunla alay etmeye devam ederler. Oysa Nûh, kendisiyle alay edenlere, sizin bizimle alay ettiğiniz gibi, biz de sizinle alay edeceğiz diyerek, Allah'ın emirlerini yerine getirmeye devam eder.¹⁰⁶⁹ Gemiye tamamlayıp, tufan iyice yaklaştığında Allah, her canlıdan erkek ve dişi olmak üzere birer çift ve daha önce kendileri hakkında hüküm verilmiş az sayıda inanan ile ailesini gemiye bindirmesini emreder.¹⁰⁷⁰

Allah'ın bildirdiklerini harfiyen yerine getiren Nûh, yanına gelen hayvanları, az sayıdaki inananları ve ailesini gemiye bindirir. Ancak Nûh'un oğlu gemiye binmek istemez. Şayet tufan hakikaten gerçekleşirse, kurtulmak için bir dağa tırmanıp, oraya sığınmayı tercih eder.¹⁰⁷¹ Oğlunun inkârcılardan olmaması çabalayan Nûh'un bu gayreti de boşa gider. Derken göğün kapıları açılır, yeryüzünden sular taşmaya başlar ve dünya dev dalgaların eşliğinde sularla kaplanır. Çivilerle perçinli levhalardan müteşekkil geminin içindekiler haricindeki herkes suların arasında boğulur.¹⁰⁷² Geminin dev dalgalar üzerinde yüzmesi de durması da Allah'ın adıyla¹⁰⁷³, onun gözetimiyle gerçekleşir.¹⁰⁷⁴ Daha sonra Allah, yeryüzüne suyunu yutmasını, gökyüzüne ise, suyunu tutmasını emreder. Böylece tufan tamamlanır, sular çekilmeye başlar ve Nûh'un gemisi Cûdî'ye oturur.¹⁰⁷⁵ Ardından gemidekiler yeryüzüne indiklerinde, zalimler topluluğunun Allah'ın

¹⁰⁶⁵ Ankebût: 29/14.

¹⁰⁶⁶ Nûh: 71/26-28.

¹⁰⁶⁷ Hûd: 11/36.

¹⁰⁶⁸ Hûd: 11/37, Mü'minûn: 23/27.

¹⁰⁶⁹ Hûd: 11/38.

¹⁰⁷⁰ Hûd: 11/40.

¹⁰⁷¹ Hûd: 11/42-43.

¹⁰⁷² Kamer: 54/13.

¹⁰⁷³ Hûd: 11/41.

¹⁰⁷⁴ Kamer: 54/14.

¹⁰⁷⁵ Hûd: 11/44.

rahmetinden uzak olmaları dilenir. Tufan'ın ardından insanlık ve diğer canlılar, gemidekiler aracılığıyla tekrar çoğalmaya başlar.

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendiren *Kur'ân-ı Kerîm*'de, insanların ruhu merak etmelerine rağmen, onu bilemeyecekleri vurgulanır. Zira ruh, sonsuz ilim sahibi Allah'ın bildiği bir unsurdur.¹⁰⁷⁶ Allah'ın izni dâhilinde kendileri için tayin edilmiş zamanları dolan insanların ruhları öldüklerinde, ölmeyenlerin ruhları ise, uykuya daldıklarında bedenlerinden alınır. Ölümüne hükmedilenlerin ruhları geri verilmezken, diğerlerinininkiler vadeleri dolana kadar geri verilir.¹⁰⁷⁷ Hiç kimse Allah'ın izni olmadan ölemez. Ölüm her insan için Allah'ın belirlediği belli bir süreye göre gerçekleşir.¹⁰⁷⁸ Kulları üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi Allah, bir kişinin ölüm vakti geldiği zaman, görevli elçisini onun canını almak üzere gönderir.¹⁰⁷⁹

Her nefis ölümü tadacağından¹⁰⁸⁰ dolayı, ölüm meleği (Azrail) hayat süresi sona eren kişinin yanına gelir. Şayet ölecek olan kişi müminlerdense, ölüm meleği tarafından Allah'ın rızası ve ikramıyla müjdelenir. Böylece onun için önünde gördüğü şeyden daha sevimli hiçbir şey yoktur. Derhal Allah ile karşılaşmayı arzular. Öte yandan eğer ölecek kişi kâfirlerdense, tam öleceği sırada Allah'ın azap ve cezasıyla müjdelenir. Artık kendisi için önünde gördüğü şeyden daha kötü hiçbir şey yoktur. Allah ile karşılaşmaktan çekinir ve korkuya kapılır. Aynı doğrultuda Allah da onunla karşılaşmak istemez.¹⁰⁸¹ Ardından ölüm meleği, canı bedenden ayırmak üzere, iyilik sahibi kimsenin ruhuna, yumuşak bir sesle, güzel bedende yaşamış güzel ruh, cenneti hak etmiş şekilde bedenden ayrıl diye seslenir. Böylece ruh, kolaylıkla bedenden ayrılır ve kendine eşlik eden meleklerle göklere doğru yükselir. Allah'ın huzuruna varmadan önce, gökteki meleğe takdim edilen iyi ruh, kendini karşılayan melek tarafında selamlanır. Hayatını kötülükle heba etmiş kimseye ise, ölüm meleği aşağılayıcı bir ses tonuyla seslenir. Kötü bedendeki kötü ruh diye hitap ederek, kaynar sular ve irini hak etmiş olarak bedeninden ayrılmasını emreder. Sonra göklere yükseltilirken, kendini karşılayan melek tarafından kim olduğu sorulur.

¹⁰⁷⁶ İsrâ: 17/85.

¹⁰⁷⁷ Zümer: 39/42.

¹⁰⁷⁸ Âl-i İmrân: 3/145.

¹⁰⁷⁹ En'âm: 6/61.

¹⁰⁸⁰ Enbiyâ: 21/34.

¹⁰⁸¹ *Sahîh-i Buhârî I-II*, (Haz. Abdullah Feyzi Kocaer), Hüner Yayınevi, Konya 2009, II/432.

Refakatçi melekler tarafından tanıtılınca, ona selam dahi verilmez ve göklerin kapısı da açılmaz. Bunun üzerine kötü ruh, bedeninin gömülü olduğu mezarın başına geri döner.¹⁰⁸²

Müminin ruhu, tekrar bedenleneceği kıyamet gününe kadar, cennet ağaçlarından beslenen bir kuşa benzetilir.¹⁰⁸³ İnsanlar öldüklerinde kendilerine sabah akşam hesap gününden sonra gidecekleri yer gösterilir. Kişi eğer cennetliklerdense cennetlik olarak, cehennemliklerdense cehennemlik olarak, kıyametin ardından gideceği yeri seyrederek, kıyamet günün bekler.¹⁰⁸⁴ İnsanın kabir hayatı, toprağa gömülmesinin ardından, kabrin etrafından el ayak çekilmesiyle birlikte başlar. İki melek gelip, mezara defnedilen kişiye Allah ve onun resulüne dair sorular sorar. Mümin kişi, Allah'ı ve peygamberi tanımlamayı başarır. Bunun üzerine melekler, sorguya tabi tuttıkları ölüye cehennemden bir sahne göstermek suretiyle, cehennemdeki bu yeri kendisi için Allah'ın cennetle değiştirdiğini vurgularlar. Sorguya çekilen kişi soruları layıkıyla cevaplayamazsa, ona Allah'ın yolunu zaten tutmadığını belirterek, iki kulağının arasına demirden bir topuzla öyle bir darbe vururlar ki, attığı çığlığı insan ve cin hariç, yanında bulunanların hepsi işitirler.¹⁰⁸⁵

Ölümden sonra başlayan ahiret hayatında insanı mükâfat olarak cennet, ceza olarak da cehennem beklemektedir. Ayrıca cennet ile cehennem arasındaki surun yüksek yerlerini ifade eden Araf da söz konusudur. Araf üzerinde bekleyen ve hem cennet hem de cehennemlikleri simalarından tanıyan bu insanlar, henüz giremedikleri cennete kavuşmayı ümit ederek beklerler.¹⁰⁸⁶ Dünya hayatının geçici bir oyundan ibaret olduğunu¹⁰⁸⁷ bilerek, ebedî hayata kavuşmak üzere Allah'ın emir ve yasaklarına uyan insanlar için *Kur'ân-ı Kerîm*'de cennet müjdelenir. Cennetin de insanların amel seviyelerine göre, kendi içerisinde Naim¹⁰⁸⁸, Adn¹⁰⁸⁹, Firdevs¹⁰⁹⁰ ve Meva¹⁰⁹¹ cennetleri

¹⁰⁸² *Hadislerle İslâm*, I/252.

¹⁰⁸³ *Sahîh-i Buhârî*, I/293.

¹⁰⁸⁴ *Sahîh-i Buhârî*, I/325.

¹⁰⁸⁵ *Sahîh-i Buhârî*, I/58.

¹⁰⁸⁶ A'râf: 7/46.

¹⁰⁸⁷ En'âm: 6/32.

¹⁰⁸⁸ Mâide: 5/65, Hac: 22/56, Şu'arâ: 26/85.

¹⁰⁸⁹ Tevbe: 9/72, Ra'd: 13/23, Nahl: 16/31, Kehf: 18/31, Meryem: 19/60-61.

¹⁰⁹⁰ Kehf: 18/107-108, Mü'minûn: 23/11.

¹⁰⁹¹ Secde: 32/19.

gibi çeşitli mertebeleri mevcuttur. Söz gelimi Meva cenneti, yedinci kat semada, Allah'ın Arş'ına en yakın noktayı ifade eden Sidretü'l-Münteha'nın yanı başında bulunur.¹⁰⁹²

Kur'ân-ı Kerîm'de en yalın hâliyle cennet, müminlerin ebediyen kalacakları, içinden ırmaklar akan bir mekân olarak tasvir edilir.¹⁰⁹³ Cennet hayatında insanları sonsuz rahmet ve hoşnutluğun yanı sıra tükenmez nimetler beklemektedir.¹⁰⁹⁴ Allah, mümin erkeklere ve kadınlara güzel köşkler vadetmektedir.¹⁰⁹⁵ Salih ameller işleyip, Allah'ın rızasını kazananlar, atalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlarla birlikte, cennete girerler.¹⁰⁹⁶ Cennetteki ağaçlar ve yemişleri, yine ağaçların gölgeleri devamlıdır.¹⁰⁹⁷ Orada kişinin gönlünce dileyeceği her şey, fazlasıyla vardır.¹⁰⁹⁸

İnsanlar, cennette kendileri için hazırlanmış tahtlar üzerinde kurularak, altın takılarla süslenecekler, ince ve kalın yeşil renkli elbiseler giyineceklerdir.¹⁰⁹⁹ Onların etrafında cennet pınarlarından doldurulmuş berrak ve içenlere lezzet veren kadehler dolaştırılır.¹¹⁰⁰ Zira cennetteki ırmaklardan bozulmayan su, tadı değişmeyen süt, içene keyif veren şarap ve süzme bal akmaktadır.¹¹⁰¹ Astarları kalın ipekten döşekleri üzerinde uzanan insanlar için, hesapsızca rızıklandırıldıkları yemişler, zahmetsizce alabilecekleri kadar yakınlarında bulunur.¹¹⁰² Orada ne bunaltıcı sıcak, ne de dondurucu soğuk mevcut değildir.¹¹⁰³

Elbette cennetliklerle cehennemliklerin hâlleri aynı olmayacaktır. Günahkârlar, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten ibaret cehenneme atılırlar.¹¹⁰⁴ Allah, hayatları boyunca kötülük işleyip, suçları benliklerini kaplamış inkârcılara içinde ebediyen kalacakları cehennemi vadeder.¹¹⁰⁵ Boyunlarına demir halkalar vurularak¹¹⁰⁶, cehennem yaklaştırılanlar, öfkeden çatlamak üzere olan cehennemin kaynarken çıkardığı korkunç

¹⁰⁹² Necm: 53/14-15.

¹⁰⁹³ Bakara: 2/25, Âl-i İmrân: 3/15, Nisâ: 4/13, Mâide: 5/119.

¹⁰⁹⁴ Tevbe: 9/21.

¹⁰⁹⁵ Tevbe: 9/72.

¹⁰⁹⁶ Ra'd: 13/23.

¹⁰⁹⁷ Ra'd: 13/35.

¹⁰⁹⁸ Nahl: 16/31.

¹⁰⁹⁹ Kehf: 18/31, Fâtır: 35/33.

¹¹⁰⁰ Saffât: 37/45-46.

¹¹⁰¹ Muhammed: 47/15.

¹¹⁰² Rahmân: 55/54.

¹¹⁰³ İnsan: 76/13.

¹¹⁰⁴ Bakara: 2/24, Tahrîm: 66/6.

¹¹⁰⁵ Bakara: 2/81, Tevbe: 9/68, Ra'd: 13/5.

¹¹⁰⁶ Ra'd: 13/5.

uğultuyu işitirler.¹¹⁰⁷ Günahkârları cehennem ateşinden döşekler ve üstlerine örtmek için yine ateşten örtüler beklemektedir.¹¹⁰⁸ Alevden duvarlarıyla cehennem, içine atılanları çepeçevre kuşatır.¹¹⁰⁹

Ateşe maruz kalarak yanan insanların derileri dökülür. Ancak azabı sürekli tatması için insanlar bir anada tekrar deriye büründürülürler.¹¹¹⁰ Yanmanın verdiği ıstırapla feryat edip su istediklerinde, oyların üzerlerinden kaynar sular dökülür.¹¹¹¹ İçmeleri için de maden eriyiği kıvamında akışkan ateşten ibaret sular verilir. Bu suyu içtiklerinde, vücutlarının iç kısımları da kaynamaya ve erimeye başlar.¹¹¹² Cehenneme atılanların yiyecekleri ise, cehennemin dibinde biten zakkum ağacıdır. Onun meyveleri, şeytanların kafaları gibidir. Cehennemlikler, zakkum ağacının meyveleriyle karınlarını doldururlar. Ancak bu meyve de tıpkı erimiş madene benzer. Yedikçe suyun kaynaması gibi midelerinde kaynamaya başlar.¹¹¹³ Azap çeken günahkârlar, bir an evvel ölmeyi dilerler. Ancak onlar öldürülmedikleri gibi, üzerlerinden azap da eksilmez.¹¹¹⁴ Ne zaman cehennemden çıkmak isteseler, kendilerine demirden topuzlarla vurulup, cehennemin ortasına sürüklenirler.¹¹¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de salih amelin dışında hiç kimse ve hiçbir şeyin kişiye fayda sağlamayacağı bir gün olarak tanıtılan¹¹¹⁶ kıyamet gününün gerçekleşeceği zamanın sadece Allah tarafından bilindiği vurgulanır.¹¹¹⁷ Ansızın gerçekleşecek olan kıyametin belli başlı alametleri de söz konusudur. *Kur'ân-ı Kerîm*'de belirtilen alametlerin başında, Ye'cüc ile Me'cüc'ün yeryüzüne dağılması gelir. Ye'cüc ile Me'cüc adı verilen kavimler, yeryüzünde bozgunculuk yapmalarıyla meşhur kavimlerdir. İnsanlık onlarla baş edemez hâle geldiğinde Zülkarneyn, insanların da yardımıyla erimiş demir ve üzerine yine erimiş bakır dökmek suretiyle, Ye'cüc ile Me'cüc'ün önünü kesecek bir set inşa eder. Kıyamete yaklaşıldığı zaman, Allah'ın iradesiyle bu set yıkılır ve Ye'cüc ile Me'cüc tekrar

¹¹⁰⁷ Mülk: 67/7-8.

¹¹⁰⁸ A'râf: 7/41.

¹¹⁰⁹ Kehf: 18/29.

¹¹¹⁰ Nisâ: 4/56.

¹¹¹¹ Hac: 22/19.

¹¹¹² Muhammed: 47/15.

¹¹¹³ Saffât: 37/62-67, Duhân: 44/43-46, Vâkı'a: 56/51-55.

¹¹¹⁴ Fâtır: 35/36.

¹¹¹⁵ Hac: 22/21-22.

¹¹¹⁶ Bakara: 2/123, Âl-i İmrân: 3/59, Nisâ: 4/87, İbrahim: 14/31.

¹¹¹⁷ A'râf: 7/187.

yeryüzüne dağılır.¹¹¹⁸ Ayrıca yine kıyamete yakın bir zamanda, yerden Dâbbe adı verilen canlı bir yaratığın çıkacağı ve onun insanlara Allah'ın ayetlerine gerçek anlamda inanmadıklarını söyleyeceği vurgulanır.¹¹¹⁹

Hadislerde de kıyametin yaklaştığını haber veren bazı alametlerden bahsedilir. Kıyamet yaşanmadan önce, yeryüzünde büyük savaşlar yaşanır. Sayıları otuzu bulan sahte peygamberler türeyip, insanları aldatmaya çalışırlar. İlim insanlar arasından alınır. İşler ehil olmayan kimselere teslim edilir. Yeryüzünde depremlemler artar. İnsanlar arasında öldürme faaliyeti sıradanlaşır. İnsanların malları hesap edemeyecekleri kadar artar. Mal sahipleri, mallarının bu denli artmasına memnun olmak yerine endişelenirler. Kıyamet iyice yaklaştığında ise, güneşin battığı yerden, yani batıdan doğduğu görülür. Ancak bu alameti görüp de iman edenlerin imanı artık kabul olmaz.¹¹²⁰

Kıyametin gerçekleşme anı, İsrâfil adlı meleğin Sûr'a üflemesiyle başlar.¹¹²¹ Yeryüzü şiddetle sarsılır, dağlar yerinden oynatılır. Yükseklikler ufalanır, oyuklar dolar. Böylelikle yeryüzü dümdüz bir hâl alır.¹¹²² O gün gökyüzü de şiddetle çalkalanır.¹¹²³ İnsanlar dehşete kapılarak, âdeta sarhoşa dönerler. Emzikli kadınlar, emzirmekte oldukları çocuklarından geçerlerken, hamile kadınlar çocuklarını düşürürler.¹¹²⁴ İnsanları gözleri önünde gök yarılar, güneş dürülür, yıldızlar bulanıp söner ve etrafa saçılır.¹¹²⁵ Artık kaçıp sığınılacak hiçbir yer kalmayan yeryüzünde, bütün insanlık ölür ve yeryüzündeki hayat böylece son bulur.

Kıyametin ikinci aşamasında ise, Sûr'a tekrar üflenir ve mezarlarındaki bütün ölümler, yeniden bedenlenip, ruhlarına tekrar kavuşarak, dirilirler.¹¹²⁶ Toprak olmuş bedenlerin dirilmesi mevzuunda hiç şüphe duyulmamalıdır. Zira her insan doğmadan önce, nasıl fiziksel açıdan mevcut değilse ve zamanı geldiğinde Allah tarafından yaratılıyorsa, kıyamette de insanın dirilmesi veya yeniden yaratılması gayet mümkündür. Ayrıca ilk insanın örneksiz olarak Allah tarafından yaratılması göz önünde

¹¹¹⁸ Kehf: 18/94-99, Enbiyâ: 21/96.

¹¹¹⁹ Neml: 27/82.

¹¹²⁰ Bk. *Sahih-i Buhârî*, II/471.

¹¹²¹ En'âm: 6/73, Tâ-Hâ: 20/101, Neml: 27/87, Zümer: 39/68, Mü'minûn: 40/101.

¹¹²² Tâ-Hâ: 20/105-107, Vâkı'a: 56/3-7.

¹¹²³ Tûr: 52/9.

¹¹²⁴ Hac: 22/1-2.

¹¹²⁵ Mürselât: 77/8, Tekvîr: 8/1-11, İnfitâr: 82/1-4, İnşikâk: 84/1-5.

¹¹²⁶ Zümer: 39/68.

bulundurulduğunda ve yine her insanın ana rahminde Allah tarafından yaratıldığı düşünüldüğünde, Allah'ın bir kez yarattığını tekrar yaratması, aslında gayet basittir. Ölümden sonra dirilmenin en açık delillerinden bir tanesi de, mevsimlere göre insanın gözleri önünde her an gerçekleşen tabiatın Allah'ın emriyle sürekli ölüp, yeniden canlanmasıdır.¹¹²⁷

Dirilip topraktan çıkan insanlar, o gün itibarıyla yerin başka yere, göğün de başka göğe dönüştürüldüğünü fark ederler.¹¹²⁸ Şaşkınlık içerisindeki insanlar, yargılanmak üzere, Allah'ın huzuruna toplanırlar. Günah ve sevapların tartılması için adaletli terazi kurulur.¹¹²⁹ İnsanların günah ve sevaplarının kayıtlı olduğu kitap ortaya konulur.¹¹³⁰ Ardından terazinin bir kefesine kişinin sevapları, diğer kefesine de günahları yerleştirilerek, tartılır. Kişi bu aşamada işlediği günahları inkâr etmeye kalkışrsa, bu mahkemede kişinin kendi elleri, ayakları, derisi veya gözleri gibi uzuvları aleyhinde şahitlik eder.¹¹³¹ Terazide kimseye en ufak bir adaletsizlik veya haksızlık yapılmaz. Kişinin iyi veya kötü yönde yaptığı iş, bir hardal tanesi ağırlığınca dahi olsa terazideki yerine konacaktır.¹¹³² Mutlak adaletin terazisinde günahları ağır gelenler cehenneme, sevapları ağır gelenler de cennete yöneltilecektir.

Hadislerde ise, yargılamanın ardından, insanların cehennem üzerinde kurulmuş sırat köprüsünden geçecekleri bildirilir. Günahkârlar için geçmesi oldukça zor, hatta imkânsız olan bu köprüden müminlerin rahatlıkla geçebileceği ileri sürülür. Kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü olarak tarif edilen sırat köprüsünden geçemeyenlerin cehenneme düşecekleri vurgulanır.¹¹³³ Cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehennem gittiklerinde, ölüm alacalı bir koç olarak getirilip, cennet ile cehennem arasında kesilir. Bunun üzerine nidacı, cennet ve cehennem halkına seslenerek, bundan böyle ölümün var olmadığını ilan eder.¹¹³⁴ Ayrıca İslam peygamberi, her peygamberin Allah'ın muhakkak kabul edeceği müstecap bir dua hakkının bulunduğunu söyler. Kendinden önceki peygamberlerin bu duayı etmekte aceleci davrandıklarının da altını çizer. Oysa Hz.

¹¹²⁷ Bk. Bakara: 2/28, A'râf: 7/29, Ra'd: 13/5, İsrâ: 17/51-52, Kehf: 18/48, Meryem: 19/66-67, Hac: 22/5, Ankebût: 29/20.

¹¹²⁸ İbrahim: 14/48.

¹¹²⁹ Enbiyâ: 21/47.

¹¹³⁰ Kehf: 18/49.

¹¹³¹ Yâsîn: 36/64-67, Fussilet: 41/20.

¹¹³² Enbiyâ: 21/47.

¹¹³³ *Sahîh-i Buhârî*, I/507.

¹¹³⁴ *Sahîh-i Buhârî*, II/275.

Muhammet, kendinin bu hakkını ahirette ümmeti için kullanmak üzere saklı tuttuğunu ifade eder. Dua hakkını ümmetine şefa'at etmek için kullanacak olan Hz. Muhammet, ahirette Allah'a ümmetinden kalbinde bir hardal tanesi kadar dahi olsa, imanı bulunanların cehennemden çıkarılıp, cennete konulmaları için dua edeceğini ve af için aracılık edeceğini belirtir.¹¹³⁵

¹¹³⁵ *Sahîh-i Buhârî*, II/487-489.

1.3. BATI FELSEFESİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

1.3.1. İlk Çağ Felsefesi

Tabiata herhangi bir çıkar gözetmeksizin, yalnızca bilmek arzusuyla bilmeyi amaçlayarak yaklaşma prensibini merkeze aldığı için, diğer medeniyetlerin düşünce sistemlerinden ayrılan ve böylelikle felsefenin başlangıç noktası kabul edilen Batı felsefesi, İlk Çağ'da Helenik ve Helenistik felsefe olmak üzere iki temel döneme ayrılır. Antik felsefe adı da verilen İlk Çağ felsefesine dair bu sınıflandırma, Helenik felsefenin kendinden önceki dinî ve mitolojik düşünce biçimlerinden uzaklaşarak, doğal olayları doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenlerle açıklama çabasına karşılık, Helenistik felsefenin bilhassa son dönemlerinde dine tekrar yaklaşması ve mistik bir kimliğe bürünmesinden kaynaklanır. Ayrıca Helenik felsefenin başka kültürlerden etkilenmemesine rağmen, Helenistik felsefenin Roma kültürü ve kısmen Doğu felsefesiyle karışarak Yunanlılara özgü saflığını yitirmiş olması da bahsi geçen tasnifte rol oynayan bir başka unsurdur.¹¹³⁶ Dolayısıyla felsefe tarihinin ilk dönemini ifade eden Helenik felsefe, filozofların meşgul oldukları mevzular göz önüne alındığında, bir bütün olarak evrenden insana doğru uzanan bir seyir izler. Filozofların öncelikle çevrelerini kuşatan evrenin menşei, doğası ve işleyişiyle ilgili meraklarının daha sonra insan yaşamı ve eylemlerine yönelmesindeki dönüm noktasında ise, Sokrates ön plana çıkar.¹¹³⁷ Bu nedenle M. Ö. 6 ile 3. yüzyıl arasındaki süreci kapsayan Helenik dönem, Sokrates'ten hareketle Sokrates öncesi felsefe, Sokratik felsefe ve Sistematik felsefe olmak üzere üç dönemde ele alınır.

Sokrates öncesi felsefe, filozofların dış dünyada gözlemledikleri birbirinden ayrı ve karmaşık hâlde bulunan varlıklara ait görüşlerin ardında yatan düzeni birlik, değişim ve çokluk ekseninde sorgulayarak, varlığı anlama ve açıklama çabalarıyla şekillendiğinden, Doğa felsefesi adıyla da anılmaktadır. Kendine mahsus düzeniyle karşılarında duran evrenin hangi kökenden kaynaklandığının yanı sıra, nasıl bir değişim geçirdikten sonra o güne ulaştığını açıklığa kavuşturacak sorular soran doğa filozofları,

¹¹³⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 35.

¹¹³⁷ W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999, s. 29.

bu soruları cevaplamak üzere, varlıkların nitelikleriyle ilgilenirler. Bahsi geçen dönemde, fiziksel dünya ile algıda görünen dünyanın birbirinden farklı olabileceğine dair felsefî bir kuşku henüz gündeme gelmediği için, bilhassa ilk doğa filozofları, nesnelerin fiziksel niteliklerinden yola çıkmayı uygun bulurlar.¹¹³⁸ Dolayısıyla niteliksel açıklama bakımından dış dünya, barındırdığı nesneler nedeniyle nitelikler yığını olarak düşünülürken, nesnelerin değişimi ise, bir nesnenin sahip olduğu niteliğin bir başka nitelikle yer değiştirmesi olarak değerlendirilir. Ancak evreni meydana getiren sayılamayacak kadar çok varlığın her birini müstakil hâlde açıklamaya tabi tutmanın imkânsızlığı, filozofları arkhe arayışına iter. Var olan her şeyin kendisinden doğduğu ilk madde anlamına gelen arkhe¹¹³⁹, tabiatta gözlemlenen çokluğu yine tabiatta bulunan belli bir ilk neden veya özdek aracılığıyla açıklama uğraşdır.

Sadece arkhe arayışlarının değil, aynı zamanda felsefe tarihinin de başlangıcını ve Sokrates öncesi dönemin ilk felsefe ekolünü teşkil eden İyonya Okulu filozofları, “hiçten hiçbir şey çıkmayacağı” görüşünü benimseyerek, maddenin veya dünyanın ezeli olduğunu ileri sürerler. Miletos Okulu adı da verilen bu okula mensup filozoflar, varlığı anlamlandırmaya çalışırken, dış dünyadaki çeşitliliğin arka planında yer alan birliği araştırmaları nedeniyle monist filozoflar olarak sınıflandırılırlar. Ayrıca söz konusu birliği karşılayan özdeği harekete geçirecek herhangi bir fail ya da final neden tasarlamak yerine, kendi hareketini yine kendinden alabilen canlı bir ilk madde gündeme getirmeleri nedeniyle de hilozoist filozoflar olarak nitelendirilirler.¹¹⁴⁰

İyonya Okulu’nun kurucusu ve dolayısıyla düşünce tarihinin ilk filozofu kabul edilen Thales, en yalın hâliyle “evrenin neden meydana geldiği” sorusu üzerinde durarak, varlıkları meydana getiren ve aralarında yapı birliği sağlayan arkhenin “su” olduğuna işaret eder. Thales’in böyle bir düşüncüyü gündeme getirmesinin sebepleri arasında, bazı mitolojik ve rasyonel gerekçeler yer almaktadır. Bu doğrultuda Thales’in, kendinden önceki dönemlerde yaşamış Homeros, Hesiodos ve efsanevi Orpheus gibi ozanların destanlarında, dünyayı doğuran unsurlar olarak Okeanos (Okyanus) ile Tethys (İrmak)’in ileri sürülmesinden etkilendiği düşünülür. Hatta bahsi geçen ozanların şiirlerinde, Tanrıların Styks (yeraltı ülkesinin gizli ve karanlık suyu) adı verilen suya yemin etmeleri

¹¹³⁸ Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Filozofları*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 18.

¹¹³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 142

¹¹⁴⁰ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 38-39.

de, yine suyu ön plana çıkarır. Zira üzerine and içilen şey, en eski ve en fazla saygıyı hak eden şeydir.¹¹⁴¹ Mitolojik gerekçeler bir yana bırakıldığında, yaşadığı dönem gereği herhangi bir deneysel araçtan yararlanma imkânı bulunmayan Thales, gözlemleri aracılığıyla suyun katılaşıp buza, buharlaşıp da gaza dönüştüğüne kanaat getirir. Böylelikle katı, sıvı ve gaz olmak üzere, maddenin üç hâlinin hepsinde suyun yer aldığını fark etmenin yanı sıra, temel yapısında suyun bulunması nedeniyle buhardan yola çıkarak, sıcaklığın dahi sudan meydana geldiğine veya suyla varlık gösterebildiğine dikkat çeker.¹¹⁴² Thales'i arkhe olarak suyu tercih etmeye iten diğer sebepler ise, dünyanın büyük bir kısmı sularla kaplı olduğundan toprağın su üzerinde yüzdüğünü düşünmesi, besinlerin bünyesinde nem bulunduğu gibi tohumların da suyla hayat bulduğu izlenimine erişmesidir.

“Thales, ilkenin su olduğunu söylemektedir (Bundan dolayı, o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemiştir). Onu bu inanca götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur (Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, onun ilkesidir). O, görüşünü bu olgudan ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır.”¹¹⁴³

Thales'in öğrencisi Anaksimandros da arkhe arayışı içerisine girer, ancak hocasının ana madde olarak suyu önermesini doğru bulmaz. Suyun ateşi söndürdüğü gibi, sıcaklık karşısında da suyun buharlaşıp yok olduğunu gözlemleyen Anaksimandros, ilk maddenin yalnızca su olması durumunda, suyun doğasına aykırı diğer maddelerin hiçbir zaman var olamayacağına dikkat çeker. Nitelik bakımından birbirine zıt kutupların yalnızca bir yönünü ifade eden suyun karşıt nitelikleri meydana getiremeyeceği düşüncesine ilaveten, nicelik bakımından da sonlu ve sınırlı bir maddenin tek başına sonsuz miktarda nesneyi varlığa getiremeyeceğini ileri sürer.¹¹⁴⁴ Dolayısıyla somut düzeyde mevcut olan maddelerden yola çıkmaktansa, soyut bir özdek tasarlamayı tercih eden Anaksimandros, “her şeyin ondan geldiği ve nihayet ona döndüğü, nicelikçe sınırsız,

¹¹⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2012, s. 92.

¹¹⁴² Guthrie, *İlkçağ'da Felsefe Tarihi*, s. 32.

¹¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 91.

¹¹⁴⁴ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Filozofları*, s. 22.

nitelikçe belirsiz, ama gene de özdeksel bir yapıyı vurgulayan apeiron”¹¹⁴⁵ kavramını gündeme getirir.

Anaksimandros’a göre henüz ayrışmamış karşıt öğeleri potansiyel olarak bünyesinde depolayan apeirondan öncelikle sıcak ile soğuk ortaya çıkar. Başlangıçta sıcak, alev küresinden ibaret bir kabuk gibi soğuk ve karanlık olanı, yani biçimlenmekte olan yeri sarar. Soğuktan ise iki karşıt öğeyi belirten katı ile sıvı doğar, yeri çevreleyen alev küresinin sıcaklığı nedeniyle sıvıdan yükselen buğular, alev küresini halkalara veya ateşle dolu hava tekerleklerine böler. Bu tekerleklerin muhtelif yerlerindeki deliklerden sızan alevler de Güneş, Ay ve yıldızları ifade etmektedir. Böylece hava (buğu) ile ateşin birleşmesi sonucu gökyüzü meydana gelir. Yeryüzü ise, Thales’in iddia ettiği gibi düz bir tepsi biçiminde değil, genişliği yüksekliğine oranla üç kat daha büyük bir silindir şeklindedir. Ayrıca yeryüzü, evrenin merkezinde veya bir diğer ifadeyle her yöne eşit mesafede bulunduğundan, herhangi bir dayanağa ihtiyaç duymaksızın boşlukta sabit dururken, gökyüzü yerin etrafında dönmektedir. Doğaya dair görüşleri bunlarla sınırlı kalmayan Anaksimandros, dünyanın başlangıç aşamasında tamamen sularla kaplı olduğunu belirterek, ilk hayvanların ancak suda yaşayabilen balık benzeri yaratıklar olabileceğini ifade eder. Anaksimandros’a göre, vücutları dikenli ya da pul tabakalarıyla kaplı bu yaratıklar, zamanla ateşin etkisiyle kuruyup sudan ayrılan toprak parçalarına çıkmış ve kara hayatına intibak edebilmek için evrim geçirmişlerdir. Dolayısıyla karada yaşayan tüm hayvanlar ve insanlar, bahsi geçen bu ilk canlılardan türemişlerdir.¹¹⁴⁶

Milet Okulu’nun son temsilcisi Anaksimenes de arkhe sorunu üzerinde durup, hocası Anaksimandros’la aynı doğrultuda, birliği sağlayacak ana maddenin sonsuz veya sınırsız olması gerektiğine dikkat çeker. Ancak, özdeği nitelik bakımından belirsiz kabul etme hususunda hocasından ayrılarak, Thales gibi belirli bir ilk neden tespit etmeyi daha doğru bulur ve evreni şekillendiren ilkenin “hava” olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşım, soyutlaşma yolunda ilerleyen felsefi düşüncüyü tekrar somut bir zemine çekmesi nedeniyle eleştirilmesine rağmen Miletli filozof, felsefe tarihine iki yeni görüş kazandırır. Bahsi geçen görüşlerden ilki “ruh” kavramıdır. Anaksimenes, doğaya dair fikirlerinin merkezine “nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında tutuyorsa, bütün kozmosu da

¹¹⁴⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar I-VII*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, I/83.

¹¹⁴⁶ Bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 21-22. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 33-35.

(bütün dünya düzenini de) soğuk ve hava öylece sarıp tutar”¹¹⁴⁷ anlayışını yerleştirerek, insanın hayatta kalmasına imkân veren nefes ya da soluk ile ruh kavramını özdeşleştirir. Böylece, insan bedenini cansız bir yığın olmaktan kurtaran havanın evreni de canlı tuttuğuna işaret eder. Aksi takdirde evren, kendini yenileme ve değişme yetisinden yoksun kalacak, hatta dağılmaya müsait bir yığın olmaktan ileri gidemeyecektir.

Ruh kavramının yanı sıra, Anaksimenes’in gündeme getirdiği diğer yenilik ise, birlikten çokluğa geçiş sürecinin nasıl gerçekleştiğini açıklama uğraşısıdır. Zira Thales, suyu canlı bir madde kabul ettiği için, çokluğun hangi süreçlerin ardından meydana geldiğini veya suyun somut bir madde olarak, kendisi de tabiatta yer alırken, diğer yandan şekil değiştirerek pek çok maddeyi nasıl ortaya çıkardığını izah etme gereği duymaz. Oysa Anaksimenes, “yoğunlaşma kuramı” aracılığıyla devinim sürecini açıklığa kavuşturma amacı güder. Anaksimenes’in öğretisine göre hava, yoğunlaşma ve seyrelme yöntemiyle çeşitli nesnelere dönüşür. Hava, seyreldikçe ateşe dönüştüğü gibi, yoğunlaştıkça buluta ve suya, daha da yoğunlaştığı zaman toprağa, en yoğun hâlde ise taşla dönüşebilmektedir.¹¹⁴⁸ Birlikten çokluğa uzanan süreci açıklamakla yetinmeyen Anaksimenes, evrenin düzenine ilişkin görüşler de beyan eder ve yeryüzünün kendisini kaplayan hava kütlesi içerisinde düz bir tepsi gibi yüzdüğünü ileri sürer.

Sokrates öncesi dönemin ikinci felsefe ekolü, Pythagoras tarafından Güney İtalya’nın Kroton şehrinde kurulan Pythagorasçı Okul’dur. İlk Çağ Yunan felsefesinde İyonya Okulu’nun temsil ettiği Doğu geleneği karşısında, Batı geleneğini şekillendiren bu okul, ortaya koyduğu felsefi düşüncelerin yanı sıra, dinî bir tarikat ve siyasi bir örgüt olarak yapılanması bakımından da İyonya Okulu’ndan ayrılır.¹¹⁴⁹ Yunan din tarihindeki ilk mezhep olduğu ileri sürülen Pythagorasçılık, katılmak isteyenlerin zorlu sınavlara tabi tutuldukları gizli bir din olarak, belli bir gizem perdesinin ardında kalır. Ayrıca, hemen her inanç sisteminde rastlanan kurucuyu yüceltme ve kutsal kabul etme tavrı, Pythagoras’ın öğrencileri tarafından da sergilenir ve bu tutum, sonraki dönemlerde geliştirilen yeni fikirlerin dahi Pythagoras’a atfedilmesine yol açar. Böylelikle doğrudan

¹¹⁴⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 36.

¹¹⁴⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 23.

¹¹⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 42.

kendine ait görüşleri belirlenemeyen Pythagoras, genellikle temsil ettiği okulla birlikte ele alınır.

Pythagorasçıların felsefe ideali, bir yaşam biçimi olarak; felsefe birliği ise, bir tür dinsel düzen olarak kurulduğundan,¹¹⁵⁰ söz konusu okulun doğa veya varlığa dair öğretileri, mensupları tarafından sırasıyla aşılması gereken çeşitli eğitim merhalelerine farklı düzeylerde yansımış durumdadır. Eğitim sürecine katılmak isteyenler, haklarında yürütülen gizli soruşturmaların ardından cesaret, bilgi ve iradelerinin sınındığı pek çok sınavı aşarak, iki yıldan beş yıla kadar uzayabilen çıraklık sınıfına dâhil olmaya hak kazanabilirler. Bu zaman dilimini suskunluk içerisinde geçiren adaylar, ancak “temizlik” adını taşıyan ikinci aşamaya yükseldiklerinde Pythagoras’ı tanıma ve sayılar öğretisini edinme imkânı bulabilirler.¹¹⁵¹ Pythagoras’ın mathemata adı verilen sayılara dayalı felsefe sistemi, arkhe olarak “monas” üzerinde durur. Kelime anlamı itibarıyla bir veya tek birimi ifade eden monas, bir birime başka bir birimin eklenmesiyle doğrunun, bu iki birime üçüncü bir birimin eklenmesiyle yüzeyin ve nihayet söz konusu üç birime dördüncü birimin eklenmesiyle de katının meydana geldiğini iddia eden Pythagorasçı varlık anlayışını belirtmektedir.¹¹⁵² Dolayısıyla Pythagoras’a göre “1” noktayı, “2” doğruyu, “3” yüzeyi, “4” katıyı karşılamakta ve bahsi geçen dört sayı, evrendeki bütün cisimlerin maddi boyutlarını göstermektedir. Soyut birimlerin sayıları, sayıların da maddeleri şekillendirdiği görüşünden yola çıkarak, varlıkların özünü veya ilk nedenini sayılarla özdeşleştiren Pythagoras, aynı zamanda nesnelerin mevcut durumları ve değişimlerini de sayılar aracılığıyla açıklamaya çalışır. Söz konusu filozofun maddeci görüş karşısında formu ön plana çıkaran bu yaklaşımının temelinde ise, “harmonia” anlayışı yatar. Müzikteki ses aralıklarının sayısal oranlarla ifade edilebildiğini fark eden Pythagoras, matematik ile musiki arasında kurduğu ilişkiyi genelleyerek, evrenin keşfedilmeyi bekleyen ahengini de aritmetik hesaplar veya oranlar yardımıyla gün yüzüne çıkarmayı amaçlar.

“Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve müziksel

¹¹⁵⁰ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 29.

¹¹⁵¹ Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, V/192-197.

¹¹⁵² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1118.

skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada bir boşluk kendini gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktaydılar.”¹¹⁵³

Sayıların ve sayılardan meydana geldikleri için varlıkların sonsuz dizisi, Pythagoras’ın sayı sistemine göre “1”den türer. Sayıları tek ve çift sayılar olmak üzere iki gruba ayıran filozof, tek sayıların sınırlı ve belirli, çift sayıların ise sınırsız ve belirsiz olduklarını ileri sürer, ancak “1” sayısını bu tasnifin dışında bırakır. Zira Pythagoras açısından “1” sayısı, hem tek hem de çift sayı olarak, karşıt ilkeleri uyum içerisinde bir araya getiren ve bünyesinde barındıran temel sayıdır. Tıpkı “1” sayısında olduğu gibi, evrenin ahengini de karşıt öğelerin uyumunda arayan Pythagorasçılar, paralel iki sütun hâlinde, on çift karşıt ilke sıralayarak, varlığa dair düalist bir tutum geliştirirler. Bahsi geçen sütunların ilkinde sınırlı ile sınırsız, tek ile çift, bir ile çok, sağ ile sol, erkek ile dişi öğeleri yerleştirirler. Diğerine ise durağan ile hareketli, doğru ile eğri, aydınlık ile karanlık, iyi ile kötü, kare ile dikdörtgeni konumlandırır ve bu çiftlerin her birinde yer alan ilk öğeyi müspet kabul ederler.¹¹⁵⁴

Pythagorasçı Okul’un “yetkinlik” adı verilen daha üst aşamalarında ise, yine varlık anlayışlarıyla yakından ilişkili, dinsel ve gizemsel bir ruhbilim ile gökbilim öğretisine rastlanmaktadır.¹¹⁵⁵ Ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü gibi inanç esaslarını, yirmi yıl süreyle kaldığı Mısır’da Memphis tapınağına sığınarak, Hermes’ten öğrendiği zannedilen Pythagoras, yurduna döneceği esnada İranlıların Mısır’a saldırmaları sonucu esir düşer ve İran’a götürülür. İran’dayken tanışma imkânı bulduğu Zerdüş’ten etkilenmiş olabileceği gibi, kendisiyle aynı yüzyılda, Orpheus tarafından Yunanistan’da geliştirilen, ruh göçüne dayalı Orphik kültürün tesiri altında kaldığı da tahmin edilmektedir. Böylelikle Pythagoras’ın teolojik görüşlerinin merkezine yerleşen ruh göçü, varlığı ele alış biçimiyle aynı doğrultuda, düalist bir yaklaşımı açığa çıkarmaktadır.

İnsanın biri ruh, diğeri beden olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğine dikkat çeken filozof, ölümün ardından bedeninin yok olup gitmesine rağmen, özsel veya asıl bileşen konumundaki ruhun kaybolmayacağına işaret eder. Pythagoras’a göre ruh,

¹¹⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 100.

¹¹⁵⁴ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 101-104.

¹¹⁵⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 36.

Anaksimenes'in ifade ettiği gibi, evreni sarıp sarmalayan veya evrene canlılık veren hava ile özdeştir. Diğer bir ifadeyle nefes ya da soluktan ibaret insan ruhu, evreni kuşatan havanın ve dolayısıyla evrensel ruhun ufak bir parçasıdır. Bu bakımdan insan ruhunun temel gayesi, kendisinden koptuğu evrensel ruha geri dönmektir. Ancak bedene hapsolmuşken kirlendiği düşünölen ruh, özü itibarıyla bağlı olduğu evrensel ruha tekrar kavuşabilmek için, arınmasını sağlayacak bir dizi ruh göçüne katlanmak zorundadır.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla ölen insanın ruhu, her defasında farklı bir canlının bedeninde tekrar dünyaya gelerek, doğuş çarkını tamamladıktan sonra arınabilmektedir. Zira Pythagoras'ın inanç ögeleri arasında bulunan et yeme yasağı da, bahsi geçen doğuş çarkından kaynaklanmaktadır.¹¹⁵⁷ Çünkü eti yenecek bir hayvanın bedeninde, rastlantı eseri kişinin yakın akrabalarından birine ait ruhun ikamet ediyor olma ihtimali söz konusudur.

Evrensel ruh ve doğuş çarkı gibi öğretileriyle, doğanın birliğini vurgulayan Pythagoras, homojen veya var olanların özleri bakımından akraba oldukları bir varlık anlayışı geliştirir. Bu bakımdan parça bütün ilişkisi içerisinde, mikrokozmos olarak değerdendirdiği insanın makrokozmosu, yani evreni yakından tanınması gerektiğini savunarak, bilhassa evrenin nasıl meydana geldiğini açıklama ihtiyacı duyar. Pythagoras tarafından ezeli ve edebi olan “bir”, öncelikle yoğun ve bütün hâldeki sonsuzun içinde yüzen bir küre şeklinde tasvir edilir. Bu aşamada tek ile çift, bir ile çok gibi zıtlıkların hepsini dolu ile boşun gerçek karşıtlığı üzerinden ele alan filozof, başlangıçta dolunun boş olmaksızın var olduğunu veya en azından, boşun dolu olanın dışında yer aldığını iddia eder ve kozmosun oluşumunu, boşun doluya saldırmasıyla başlatır.

Âlemi sarsan sürekli bir nefes gibi, “sphaira” (saydam yuvar) ya giren ve burada yerleşen boş, sphairayı sonsuz miktarda küçük parçaya ayırır. Geometrik bakımdan niteliği, nicelik ve şekle indirgeyen Pythagoras'a göre bu parçacıklar, ancak nicelik ve şekilleriyle birbirinden ayrılırlar. Söz konusu parçacıklar; dört, altı, sekiz, on iki veya yirmi yüzlü şekilleri teşkil ederler. Birlik, sonsuz parçalanmaya engel olduğundan, bu parçacıklar geometrik ilgilerine göre birleşerek, ilkel cisimleri yani toprak, ateş, hava, su ve esiri meydana getirirler. Dört yüzlü parçacıklarla şekillenen ateşin güneşte toplandığını ileri süren Pythagoras, güneşi evrenin merkezine konumlandırır. Aksi dünya ve dünyayı

¹¹⁵⁶ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 42.

¹¹⁵⁷ Bk. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi I-III*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 1994, I/135.

içeren Uranos; Ay'ı, Güneş'i ve gezegenleri kapsayan asıl kozmos; sabit yıldızlarla beraber Olympos'tan ibaret üç öbeğin ise, güneşin etrafında hareket ettiğine dikkat çeker.¹¹⁵⁸

Sokrates öncesi dönemin üçüncü felsefe ekolü, bir okuldan ziyade, aynı mevzu etrafında karşıt görüşlerin ifade edildiği bir dönem olarak tasnif edilmektedir. Çokluğun arka planındaki birliği araştırırken, değişme olgusunu hesaba katmaksızın, madde metafiziği geliştiren İyonya Okulu ile sayı metafiziğine yönelen Pythagorasçı Okul'un ardından, değişme probleminin tartışıldığı bu dönem, bir yanıyla Herakleitos'un diğer yanıyla da Parmenides'in kurduğu Elea Okulu'nun görüşleriyle şekillenir.¹¹⁵⁹ Başka bir ifadeyle, bireysel olarak Herakleitos'un gündeme getirdiği, varlığın sürekli değişimini esas alan anlayış karşısında, Elea Okulu'na mensup filozofların kalıcılığı savundukları bu dönem, değişme sorununun iki farklı yaklaşımla ele alındığı bir dönemdir.

Herakleitos'un varlığa ilişkin düşünceleri, sadece arkhe arayışıyla sınırlı kalmayıp, oluş içerisinde değerlendirdiği varlığın değişmesini sağlayacak unsurla birlikte, söz konusu değişimin ölçüsü ve taşıyıcısı gibi çeşitli ögelerle genişleyerek, sistemli hâle gelir.¹¹⁶⁰ Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akacağı için, "aynı ırmağa iki kez girilmez"¹¹⁶¹ yargısını ileri süren filozof, ırmak benzetmesiyle varlığın sürekli değiştiğine işaret eder. Ancak varlığın kesintisiz bir akış sergileyerek, durmaksızın değiştiğini kabul etmek, mantıksal açıdan, varlıkla ilgili kesin bilgiler elde edilemeyeceğini gündeme getirmektedir. Zira değişen varlığa dair bilgiler de sürekli değişeceğinden, varlıkla ilişkili kesin yargılarda bulunmak ve kalıcı bilgilere erişmek imkânsızlaşmaktadır. Bu nedenle Herakleitos, yaşadığı dönem gereği, yegâne bilgi elde etme aracı olan duyular vasıtasıyla edinilen bilgileri doğru kabul etmesine rağmen, yeterli bulmaz. Duyularla temin edilen bilginin akıl ile yorumlanması gerektiğini her fırsatta vurgulayan filozofa göre, ruhu barbar veya anlayıştan yoksun olan kimseler için gözler ve kulaklar kötü birer tanık olmaktan ileri gitmeyecektir.¹¹⁶² Herakleitos açısından akılla kavranabilecek hakiki bilginin kaynağı ise, "logos"tur. Antik Yunan felsefesinde "ussal yasa" ve "usla kavrama" anlamlarına gelen bu sözcük; akla dayalı söz, yasa, düzen, bilgi

¹¹⁵⁸ Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 27.

¹¹⁵⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 46.

¹¹⁶⁰ Kadir Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2011, s. 64.

¹¹⁶¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 91.

¹¹⁶² Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 251.

ve bilimi ifade etmektedir.¹¹⁶³ Herakleitos'un her şeye ortak kabul ettiği logos, evreni çekip çeviren, oluşu veya değişmeyi kendi kanunlarına göre düzenleyen temel ölçüdür.

*“Bu her zaman mevcut olan logos’u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu logos’a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller”*¹¹⁶⁴

Her şeye ortak olup, her şeyde bulunarak, hakikatin bilgisini meydana getiren logos karşısında, insanların kendilerine mahsus düşünceleri varmış gibi yaşamalarını doğru bulmayan Herakleitos, kendisini değil, logosu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul eden kişilerin bilgeliğe erişeceklerini ileri sürer.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla evrene tanrısal bir aklın, yani logosun egemen olduğunu belirtirken, söz konusu unsuru evrenin dışında bırakmayan filozof, logosu aşkın bir değer olarak değil, tam aksine tabiata içkin veya varlıkla özdeş kabul ederek panteizme yaklaşır.¹¹⁶⁶ Bu bakımdan logosla ilgili düşünceleri merkeze alındığında, Herakleitos'un nehir benzetmesinden çıkarılması gereken sonuç, sadece akışın sürekliliğidir. Varlığın değişmesini simgeleyen akış, kendi yatağında herhangi bir direniş görmeksizin, kolayca akıp giden bir nehrin akışı gibi değildir. Zira logos tarafından düzenlenen değişme, karşıt kuvvetlerin veya zıt akımların çatışmasıyla meydana gelmektedir.¹¹⁶⁷

Herakleitos'a göre oluşu sağlayan ilke, karşıtların bitmek bilmez savaşıdır. Bu nedenle “savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir.”¹¹⁶⁸ Uzlaşmaz gibi görünen unsurların bir araya gelerek, ulaşılabilecek en güzel uyumu ortaya çıkardıklarını düşünen filozof, kısaca “ihtiyaç ve tokluk” ifadesiyle özetlediği karşıtlar öğretisi için; bütün ve bütün olmayan, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen olmak üzere, üç farklı bağlantıdan söz eder.¹¹⁶⁹ Ancak Herakleitos'un karşıt öğelere yaklaşımı,

¹¹⁶³ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, IV/27.

¹¹⁶⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 29.

¹¹⁶⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 131.

¹¹⁶⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 25.

¹¹⁶⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 22.

¹¹⁶⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 193.

¹¹⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 49.

Pythagorasçı karşıtlar ve uyum öğretisinden belirgin şekilde farklıdır.¹¹⁷⁰ Çünkü Pythagorasçı anlayışa göre, karşıtlığı meydana getiren öğelerden biri olumlu, diğeri olumsuz kabul edilip ve aykırı unsurlardan müspet olduğu düşünülen öğenin baskın çıkması durumunda uyumun şekilleneceği düşünülür. Oysa Herakleitos, bahsi geçen karşıt ilkeler arasında herhangi bir tercihte bulunmak yerine, oluşun sürekliliği bakımından, karşıt unsurların her ikisinin de gerekli ve eşit derecede önemli olduğuna dikkat çeker. Ayrıca görünmeyen uyumun görünenden daha iyi olduğunu ileri süren Herakleitos, görünen uyum aracılığıyla nesneler dünyasındaki düzenli ve ölçülü yapıyı, görünmeyen uyum aracılığıyla da karşıt unsurların birliği ve bütünlüğünü kasteder.¹¹⁷¹ Görünmeyen uyumu açıklamak üzere yay ve lir örnekleri üzerinde duran filozof, benzer yapıdaki bu iki nesne aracılığıyla, zıt kuvvetlerin birlikteliğini somutlaştırır. Çünkü giriş tarafından içeriye doğru çekilirken, kavs tarafından dışarıya doğru çekilen yay, aykırı iki kuvvetin gerilimiyle şekillendiğinden, karşıt unsurların bir arada bulunup, birbirleriyle çatışarak meydana getirdikleri uyumu ifade eder.

Herakleitos'un görünmeyen uyumdan bahsetmesi, karşıt unsurların veya niteliklerin herhangi bir nesnenin bünyesinde, aynı anda ve bağdaşmış vaziyette bulunduğu iddiasını gündeme getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, karşıt iki niteliği aynı anda yapısında taşıyan bir nesnede, karşıtlardan biri ön plandayken, diğeri potansiyel bir güç veya eğilim olarak geri planda kalmaktadır. Çatışma ve çatışmanın meydana getirdiği değişim ise, zamanla geri plandaki niteliğin belirginleşmesi ya da ön plandaki unsurla yer değiştirmesi anlamına gelmektedir.¹¹⁷² Dolayısıyla Herakleitos açısından, "aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir."¹¹⁷³ Bu bakımdan, varlığın değişim sürecinde etkin rol oynayan karşıt nitelikleri, nesnenin dışında bir yere konumlandırmayan Herakleitos, söz konusu yaklaşımıyla Anaksimandros'un apeiron düşüncesine karşı çıkmaktadır. Zira Anaksimandros'un nesnel dünyadan bağımsız bir nitelik deposu olarak tasarladığı apeiron, değişen varlığın zamanla kazandığı ve kaybettiği nitelikleri bünyesinde toplayan veya her niteliğin ondan gelip, yine ona döndüğü soyut bir unsurdur. Ancak Herakleitos'a göre niteliklerin toplandığı yer, tikel nesnenin kendi bünyesidir.

¹¹⁷⁰ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 50.

¹¹⁷¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 139.

¹¹⁷² Denkel, *İlkçağ'da Doğa Filozofları*, s. 33.

¹¹⁷³ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 211.

Arkhe mevzuunu da göz ardı etmeyen Herakleitos'un üzerinde durduğu ana madde ise, ateştir. Evrendeki çokluğun arka planında gizlenen birliği belli bir ilk neden ile açıklama tavrı, İyonya Okulu'na mensup filozoflarla benzerlik göstermesine rağmen, Herakleitos tarafından tercih edilen ateş, kendinden önceki filozofların işaret ettikleri su veya hava gibi özdeklere göre daha az fizikseldir. Zira ateşin bir varlık yahut madde olmaktan ziyade, bir hareket ve süreci ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Herakleitos'un arkhe olarak ateşi seçmesindeki temel sebep, düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiği oluş teorisini destekleme isteğidir. Çünkü daha önceki doğa filozofları da tabiattaki hareket, oluş ve yok oluş sürecini gözlemlemelerine rağmen, sürecin altında yatan asıl veya kalıcı varlığı tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak Herakleitos, kendinden önceki filozofların aksine, ateş aracılığıyla bu sürecin arka planında değişmez herhangi bir varlığın bulunmadığına, asıl varlığın yalnızca oluştan ibaret olduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle varlığı, oluşa indirgemek ister.¹¹⁷⁴ Dolayısıyla Herakleitos'a göre evren, yalın hâlde bulunan belli bir ilk maddenin evrimsel süreçleri sonucunda meydana gelmez.

Ezelî ve ebedî olan kozmik düzen veya yapı, her zaman mevcut durumdaki ateşin belli ölçülere göre yanıp, belli ölçülere göre sönmesinden ibarettir. Bu bağlamda Herakleitos, dünyanın ateşten meydana geldiğini iddia etmek yerine, her zaman canlılığını sürdüren bir ateşin varlığına dikkat çeker. Söz konusu düşüncesini, ateşin sırasıyla hava, su ve toprağa dönüşmesini ifade eden "aşağıya doğru giden yol"a karşılık, toprağın da yine sırasıyla su, hava ve ateşe dönüşmesini ifade eden "yukarıya doğru giden yol" öğretileri ile somutlaştırır. Ancak, aşağı ve yukarı doğru giden yol öğretileriyle periyodik şekilde birbirlerini takip eden, iki bağımsız merhale kastedilmez. Aksine, bu iki merhalenin sürekli ve eş zamanlı olarak işlediğini düşünen Herakleitos açısından "inen ve çıkan yol bir ve aynı"¹¹⁷⁵ olduğundan, evrendeki oluş veya meydana geliş süreci ile bozuluş süreci aynı anda devam etmekte, bir yandan bazı maddeler bozularak yok olurken, diğer yandan bir takım yeni maddeler meydana gelmektedir.

"Bütünün kendisi olan bu kozmos'u ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezelî

¹¹⁷⁴ Bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I-V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, I/189-190.

¹¹⁷⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 151.

ve ebedî ateştir. Ateş önce denize dönüşür; denizin yarısı toprağa, yarısı yakıcı buhara. (...) Deniz toprak olmasından önceki orana göre çeşitli şekillerde boşalarak aynı ölçüsünü bulur.”¹¹⁷⁶

Evreni tanıtmaya çalışırken, kendinden önceki filozofların gerisinde kaldığı gözlemlenen Herakleitos, bütün gök cisimlerini parlak ateşler olarak değerlendirir ve onların topraktan çıkan kuru buharlar sonucunda meydana geldiklerini iddia eder. Aynı doğrultuda, bulutların yanı sıra, rüzgârları da denizlerden yükselen su buharlarıyla açıklamaya çalışır. Güneş’in her gün yenilendiğini belirten filozof, Güneş’in çanak biçiminde ve bir ayak büyüklüğünde olduğunu ileri sürer. Gök cisimlerinde yaşanan tutulmaların ise, sandal biçiminde kabul ettiği gök cisimlerinin genellikle açık, aydınlık veya ateşli tarafları dünyaya dönükken, kimi zaman ters dönerek, karanlık yüzlerini dünyaya doğru çevirmeleriyle gerçekleştiğini ifade eder.¹¹⁷⁷

Herakleitos’un ruh bilimsel görüşleri de kendi ontolojik ve kozmolojik düşünceleri üzerinde temellenir. Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak isteyen filozof, ruhu ağının ortasında duran bir örümceğe, bedeni ise örümceğin yaşam alanı konumundaki ağa benzetir. Bu doğrultuda ağa takılan bir sinek tarafından ağının tellerine zarar verileceğinden endişe duyan örümceğin derhal sineğin bulunduğu yere doğru atılması gibi, insan ruhunun da sımsıkı ve tam bir uyumla bağlı bulunduğu bedenin herhangi bir yeri yaralanınca, hızla acı çeken bölgeye doğru yöneldiğini belirtir.¹¹⁷⁸ Böylelikle insanın ruh ve beden olmak üzere, iki bileşenden meydana geldiğini ifade eden Herakleitos, cesetlerin gübre gibi atılabileceğini öne sürerek¹¹⁷⁹, insanı meydana getiren asıl unsurun ruh olduğuna dikkat çeker. İnsan ruhunu bütün yolları yürünse dahi, sınırlarına ulaşamayacak kadar derin bulan filozof, söz konusu derinliği ifade etmek üzere, insan ruhunun kozmik logosla irtibat hâlinde bulundukça miktarı artacak bir logosa sahip olduğunu dile getirir.¹¹⁸⁰ Herakleitos’a göre, sadece kozmik logosun ufak bir modeli olması bakımından değil, aynı zamanda evrenle aynı arkheden meydana gelmesi bakımından da kozmosa açılan insan ruhu, makrokozmosun ufak bir parçası, diğer bir ifadeyle mikrokozmostur.

¹¹⁷⁶ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 89-91.

¹¹⁷⁷ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/200.

¹¹⁷⁸ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 167.

¹¹⁷⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 227.

¹¹⁸⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 119.

Herakleitos açısından en iyi ve en bilge olan ruh, en parlak ve en kuru hâlde bulunan ruhtur.¹¹⁸¹ Ancak özü bakımından ateş özelliği gösteren ruh, bireysel ruh hâline dönüşürken veya herhangi bir bedene girerken ateş olma özelliğini hayli yitirerek, nemlenecek, hatta suya dönüşecektir. Dolayısıyla aşağıya doğru giden yol öğretisi gereğince, ruhun makrokozmostan koparak, insan varlığına girmesi ve böylelikle nemlenmesi bir tür ölümdür. Bu nedenle insana düşen görev, ruhunu sürekli diri tutabilmek için, kozmik logos ve evrensel ateşle irtibat hâlinde kalmaktır. Herakleitos’a göre söz konusu irtibatın kopmasına ve herhangi bir bedene girerken ıslanan ruhun gitgide suya dönüşmeye devam etmesine sebep olan durumlar ise, bilincin kaybolduğu uyku ve sarhoşluk hâllerinin yanı sıra, bedensel hazlardır. Zira tutkulara karşı mücadele etmenin gayet zor olduğunu belirten filozof, arzu edilenlerin bedelini ruhun ödeyeceğine dikkat çeker.¹¹⁸²

Ayrıca makrokozmos için geçerli olan sürekli oluş ve değişme süreci, insan açısından da geçerlidir. Zira insanın da sürekli değiştiğini belirtmek amacıyla, nehir benzetmesine bir kez daha başvuran Herakleitos, “aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz” ifadesini kullanır. Bu bakımdan insanın da tıpkı evren gibi kesintisiz bir akış içerisinde sürekli değişmesi gerekmektedir. Söz konusu durum, insanın bilinç düzeyinin, ruh hâllerinin ve hislerinin sürekli aynı kalmamasıyla açıklanabileceği gibi, insan somut bir varlık olarak ele alındığında da, onun kontrolsüzce değişmesini engelleyen prensiplerin makrokozmostaki değişme olgusunu düzenleyen prensiplerle aynı olduğu görülmektedir. Çünkü ruhun aşağıya doğru giden yoluna karşılık, yukarıya doğru giden yolunun da bulunması ve bu iki prensibin eş zamanlı işlemesi, insanın varlık boyutunda hep aynı kalıyormuş gibi görünmesini sağlamaktadır. Buna ilaveten insanın fiziksel olarak büyümesi ve yaşlanması da söz konusu değişim içerisinde değerlendirilmesi gereken bir başka husustur.

Herakleitos’a göre insan bedenindeki serüvenini tamamladıktan sonra, fiziksel ölüme maruz kalacak insan ruhu için, biri sudan diğeri ise, ateşten gelecek iki çeşit ölüm söz konusudur.¹¹⁸³ Sudan kaynaklanan ölüm, bir bakıma gerçek ölümdür, Zira makrokozmostan kopup insan varlığına intikal ederken ıslanan ruhun bilgece bir hayat

¹¹⁸¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 273.

¹¹⁸² Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 205.

¹¹⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/201.

sürülmediği takdirde tamamen suya dönüşeceğini ileri süren filozof açısından, “ruhlar için ölüm su olmaktır.”¹¹⁸⁴ Buna karşılık, ateşten gelen ölüm sonucunda ruh, asıl ilkeye geri dönecek ve ölümsüzlüğe kavuşacaktır. Çünkü Herakleitos’un düşünce sistemine göre, “büyük paylar, büyük ölümlerin hakkıdır.”¹¹⁸⁵

Sokrates öncesi dönemde, oluş teorisini gündeme getiren Herakleitos’un tam karşısında, varlığın birliğini ve değişmezliğini savunan Elea Okulu yer alır. Parmenides tarafından Güney İtalya’nın Elea şehrinde kurulan bu okul, üç evrede ele alınmaktadır. Parmenides’in hocası kabul edilen Ksenophanes, söz konusu üç evrenin ilkinin teşkil eder. Politeizm ve antropomorfizme karşı durarak, kişisel olmayan tek bir Tanrı anlayışıyla ön plana çıkan Ksenophanes, Elea Okulu’nun çokluğu inkâr edip, birliği savunan metafiziğine ilham vermesi bakımından, Elea Okulu’nun habercisi olarak anılmaktadır. Okulun ikinci evresi ise, asıl kurucu konumundaki Parmenides’in ontolojik görüşleriyle şekillenir. Son merhalede adları geçen Elealı Zenon ve Melissos gibi filozoflar da, öğretinin savunucuları ve diyalektikçileri olarak değerlendirilen filozoflardır.¹¹⁸⁶

Ksenophanes, tanrısal gerçekliğin özü itibarıyla, bir değil de, çok olduğunu, birden çok Tanrı’nın var olduğunu savunan politeizme¹¹⁸⁷ savaş açarak, Yunan mitolojisinde rastlanan çok tanrıci anlayışı reddeder. Bu doğrultuda, kendi Tanrı tasarımını ortaya koymak üzere, Tanrılar ve insanlar arasında, en yüce olduğu kabul edilmesi gereken bir tek Tanrı’nın varlığına dikkat çeker. Tanrı’nın gerek biçimi, gerekse düşünce yapısı bakımından ölümlülere benzemediğini ileri süren filozofa göre Tanrı, baştan aşağı göz, baştan aşağı düşünme ve yine baştan aşağı kulaktan ibarettir. Dolayısıyla her şeyi gören, bilen ve duyan bu Tanrı, sürekli dolaşmak yerine, hiç değişmeden, daima aynı yerde kalarak, yalnızca düşünceleriyle bütün âlemi sarsabilecek kadar kudretli bir Tanrı’dır.¹¹⁸⁸ Sadece monoteizme (tek tanrıcilık) yönelmekle kalmayan Ksenophanes, aynı zamanda Tanrı’nın veya Tanrılarının insan şekline ve insanın taşıdığı niteliklere sahip olduğunu öne süren antropomorfizm¹¹⁸⁹ anlayışına da itiraz eder.

¹¹⁸⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 101.

¹¹⁸⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 79.

¹¹⁸⁶ Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007, s. 54-55.

¹¹⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 389.

¹¹⁸⁸ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 53.

¹¹⁸⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 122.

Homeros ve Hesiodos'u çalma, zina ve birbirini kandırma gibi, insana ait ne kadar kusur varsa, hepsini Tanrılara yüklemekle suçlayan Ksenophanes, Tanrı'yı insana mahsus kusurlardan arındırmayı tercih eder. Ayrıca insanlar tarafından, Tanrı'nın doğduğunun düşünülmesini doğru bulmamakla birlikte, onun insan şeklinde tasvir edilmesine de karşı çıkar. Çünkü öküzlerin, atların veya aslanların da elleri olsaydı ya da insanlar gibi resim yapabilselerdi, atların atlara, öküzlerin de öküzlere benzeyen Tanrı tasvirleri çizeceklerini ifade eder. Aynı doğrultuda, Habeşlerin kendi Tanrılarını basık burunlu ve kara, Trakyalıların ise, yine kendi Tanrılarını gök gözlü ve kıvılc saçlı zannettiklerini¹¹⁹⁰ düşünen filozof, böylelikle insan biçimci Tanrı anlayışından da uzaklaşır.

Teolojik düşüncelerinin yanı sıra, bazı kozmolojik görüşler de beyan eden Ksenophanes, karada rastladığı bazı deniz canlılarına ait fosillerden yola çıkarak, dünyanın başlangıç durumunda sularla kaplı olduğunu ileri sürer. Zamanla Güneş'in sıcaklığı sonucu, buharlaşan suların çekilmesiyle kara parçalarının açığa çıktığını savunan filozofa göre, dünya düzdür. Üst tarafı yarım küre şeklindeki hava tabakasıyla kaplanan dünyanın alt kısmı ise, sonsuza uzanan bir toprak katmanıyla çevrilidir. Ksenophanes, gök cisimlerini de göz ardı etmeyerek, Güneş'in her gün gökyüzünde bir doğru çizdikten sonra, batıda yer alan bir çukura düştüğünü, her sabah doğudan yeni bir Güneş doğduğunu belirtir. Ayrıca yıldızları da gündüzleri sönen, geceleri ise, tekrar yanan kömür parçalarına benzetir.¹¹⁹¹

Oluş teorisine karşı çıkarak, varlığın değişmezliğini savunan Parmenides, kendinden önceki filozofların arkhe arayışlarını devam ettirmek yerine, varlığın var olup olmadığını araştırmaya özen gösterir. Varlığın var olduğunu ispat edebilmek üzere, üç farklı araştırma yolu gündeme getiren filozof açısından, bu araştırma yollarının ilki varlığın var olduğunu, ikincisi varlığın var olmadığını ve üçüncüsü ise, varlığın aynı anda hem var olup hem de var olmadığını kabul etmekten geçmektedir.¹¹⁹² Parmenides'e göre söz konusu üç araştırma yönteminden sadece ilki hakikatin yoludur. Diğer iki düşünce biçimi hiçbir hakikate götürmeyen, aldatıcı ve yanlış yollardır. Varlığın var olduğunu kabul etmeyi gerektiren ilk görüş, var olmayanın veya bir başka ifadeyle yokluğun düşünülemeyeceğini, bilinemeyeceğini ve ifade edilemeyeceğini düşünen Parmenides'in

¹¹⁹⁰ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 53-54.

¹¹⁹¹ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/174-175.

¹¹⁹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 51.

üzerinde durduğu temel görüştür. İtiraz ettiği görüşler ise, sırasıyla, boşluğun varlığını kabul ederek aslında var olmayanın da var olduğunu iddia eden atomcuların düşünceleri ile oluş teorisini merkeze alarak, varlığın aynı anda hem var hem de yok olduğuna işaret eden Herakleitos'un görüşlerini temsil etmektedir.¹¹⁹³

Düşüncelerini açıklayabilmek için, *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine* başlıklı, şiir formunda bir eser kaleme alan Parmenides, doğruları ve sanıları araştırmaya çalıştığı yapının başlangıcında, Güneş Kızları tarafından, atların çektiği bir araba vasıtasıyla, her türlü bilgiye sahip olan Tanrıça Dike'ye götürülür. Tanrıça, insanlığa bildirmesi için Parmenides'e iki çeşit bilgi sunacaktır. Bahsi geçen bilgiler, akla dayalı hakiki bilgiler ile içinde gerçekten inanılabilecek hiçbir doğru bulunmayan sanılardır. Bu doğrultuda eserini “doğruya giden yol” ve “sanılara giden yol” olmak üzere iki kısma ayıran filozof, doğrulara giden yolda varlığa dair düşüncelerine yer verir.¹¹⁹⁴ Duyular ve deneyle elde edilen bilginin insana bir sanı vermekten ileri gidemeyeceğini düşünen Parmenides, duyular ve deneyden hiçbir veri almaksızın, varlığın sadece akıl yordamıyla analiz edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda, “kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı ve dili, logosla bağla karara çok kavgalı kanıtı”¹¹⁹⁵ ifadelerini kullanan filozof, a priori bilgiye, diğer bir ifadeyle, doğruluğu deneylere ve gözlemlere dayanmayan savları, düşünceleri ve yargıları içeren düşünce biçimine¹¹⁹⁶ yönelir.

Parmenides'e göre düşünmek ve var olmak aynı şeydir. Varlık, düşüncenin temel konusu olduğundan, düşünceler varlığı takip etmek zorundadır. Herhangi bir düşüncenin meydana gelebilmesi için, karşısında bir varlığın bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla varlık, var olduğu müddetçe düşüncenin konusudur. Buna karşılık, varlığın var olmaması durumunda hiçbir düşünce üretilmeyeceğinden, var olmayanın veya yokluğun idrak ve ifade edilmesi imkânsızlaşır.¹¹⁹⁷ Ayrıca varlığın var olmaması mantıksal açıdan kabul edilemeyeceği gibi, varlığın aynı anda hem var hem yok olduğunu düşünmek de, Parmenides tarafından mantıklı bulunmaz. Söz konusu düşünce biçimiyle oluş teorisini kast eden filozof, varlığın sürekli değişim içerisinde olduğunun zannedilmesine duyularla

¹¹⁹³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/220.

¹¹⁹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26.

¹¹⁹⁵ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 82.

¹¹⁹⁶ Abdülbâki Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2008, s. 1.

¹¹⁹⁷ Frederick Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2009, s. 42.

temin edilen bilginin sebep olduğunu ileri sürer. Zira değişen varlık, bir an önce başka bir varlıkken, üzerine kanaat belirtileceği anda, değişerek başka bir varlık hâlini alır. Aynı doğrultuda, bir an önce var olduğu bilinen varlığın değişerek nereye gittiğini ve içinde bulunulan an itibarıyla meydana çıkan yeni varlığın ise nereden geldiğini sorgulayan filozof, değişim nedeniyle varlığa dair hakiki bilgi elde edilemeyeceğini belirterek, oluş veya değişme teorisinin, çelişkiden başka bir şey ifade etmediğini vurgular.

“Haydi bakalım, ben söyleyeceğim – sen de can kulağıyla dinle –Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız: Biri var olmanın olduğu, var olmamanın olmadığıdır. Bu inandırma yoludur – doğruluğun ardından yürür çünkü – Öteki, var olmama, var olmamanın zorunlu olduğudur. Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın; Ne tanıyabilirdin var olmayanı çünkü – yapılamaz çünkü bu – Ne de bildirebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle var olmak... Hem dilsiz hem körler, şakınlar, kararsız kişiler. Var olmakla olmamayı aynı şey sananlar. Hem de aynı şey değil onlarca geriye döner her şeyin yolu. Hakkından gelinemez hiç şu var olmayanın var olduğunun. Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni.”¹¹⁹⁸

Parmenides’in düşünce sistemine göre, duyulardan yararlanarak akıl yürütmenin yol açtığı bir diğer aldatıcı bilgi de, dış dünyayı gözlemleyen insanlar tarafından varlığın bir veya tek değil, çokluk sergilediğinin sanılmasıdır. Oysa varlığın birden çok olabilmesi için, bölünebilmesi gerekir. Varlığın bölünerek çoğalabilmesini sağlayacak unsur ise, varlığın dışında veya varlıktan farklı bir unsur olmalıdır. Bu bakımdan, varlığın bölünebilmesini sağlayacak yegâne unsur, boşluktur. Ancak, varlık haricinde hiçbir unsurun bilinemeyeceğini, hatta varlık dışında herhangi bir unsurun var olmadığını iddia eden filozof açısından, boşluğun fiziksel olarak varlığını kabul etmek imkânsızdır. Boşluk mevcut olmadığına göre, varlık bölünmez, homojen bir bütündür.¹¹⁹⁹ Zira varlığın varlıkla temas hâlinde bulunduğunu öne sürerek, boşluğu inkâr eden Parmenides, varlığın bir yerdeki miktarının, diğer bir yerdeki miktarına göre daha az veya çok vaziyette bulunamayacağına kanaat getirdiğinden, varlığın her yerde benzer şekilde mevcut olan bir bütün teşkil ettiğini belirtir. Dolayısıyla varlığın ne içinde ne de dışında boşluk olmadığı için, varlığın bir bütün olarak uzayda hareket edebilmesi söz konusu

¹¹⁹⁸ Kranz, *Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar*, s. 81-82.

¹¹⁹⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/228.

olamayacağı gibi, varlığın kendi içerisinde de hareketsiz kalması gerekmektedir.¹²⁰⁰ Bu bakımdan varlık, kendisiyle sınırlı, hareketsiz ve sabit bir bütünlük anlamına gelir.

“Bölünemezdir de hep bir cins olduğundan; Burada biraz daha çok da değil – bu onu engellerdi toplu olmaktan – Burada biraz daha zayıf da değil, bütün doludur var olanla. Bu yüzden bütün topludur; var olan var olana bitişir zira. Fakat kımıldamaz koca bağların sınırları içinde. Başlamaz dinmez, çünkü doğma ve göçme pek uzaklara atılmıştır, gerçek inanıştır onu süren. Aynı şey olarak, aynı şey içinde kalarak kendi kendine yatar. Böylece sapa sağlam yerinde durur güçlü zorunluluk. Sınırın bağlarında tutar, onu çepeçevre saran sınırın. Çünkü sonsuz olamaz var olan Tanrı kanunu gereğince; İhtiyaçtır çünkü; her yandan muhtaç olurdu böyle olmasa.”¹²⁰¹

Varlığı uzam bakımından sınırlandıran, hatta Pythagorasçı öğretinin tesiri altında, varlığın belli bir geometrik şekle sahip olduğunu ileri süren Parmenides, varlığın her yerde eşit miktarda bulunduğunu ispatlamak üzere, matematiksel ifadeyle, merkezden çevreye doğru her yöne eşit mesafede uzanan bir şekil üzerinde durarak, varlığın küre biçiminde olduğuna dikkat çeker. Parmenides’i varlığı sınırlandırmaya veya varlığın fiziksel açıdan sonsuz olmadığını düşünmeye sevk eden temel sebep ise, sonsuzluğun aynı zamanda yarım kalmışlığı gündeme getirmesidir.¹²⁰² Zira sonsuza uzanan sayı sisteminin hiçbir zaman sonuna ulaşamayacağı gibi, varlık da sonsuza açıldığında tam bir şekle sahip olamayacağından, yarım kalacak ve mükemmelliğe erişemeyecektir.

Parmenides, madde olarak sonsuz kabul etmediği varlığa, zaman bakımından herhangi bir başlangıç ve son tayin edilemeyeceğini vurgular. Çünkü varlık, belli bir zamanda varlığa gelmiş olsaydı, ya var olmayandan ya da var olandan meydana gelecektir. Varlık eğer var olmayandan kaynaklandıysa, yoktan var olduğu sonucuna ulaşılır. Oysa yoktan var olabilmek imkânsızdır. Diğer yandan varlık, var olandan meydana geldiyse, kendisiyle hem sürekli hem de özdeş olduğundan, aslında varlık varlığa gelmiş değildir.¹²⁰³ Dolayısıyla Parmenides’e göre, varlık herhangi bir zamanda

¹²⁰⁰ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 58.

¹²⁰¹ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 83-84.

¹²⁰² Aristoteles, *Metafizik*, s. 273.

¹²⁰³ Denkel, *İlkçağ’da Doğa Filozofları*, s. 43.

meydana gelmediği gibi, yok da olmayacağından, varlığın ezeli ve ebedi olduğunu kabul etmek gereklidir.

Parmenides, *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine* adlı eserinin ikinci kısmını ise, kozmolojik görüşlerine ayırır. Hakikatle ilgili bölümün ardından, sanılara giden yolda, hem tanım bakımından bir olanın, hem de duysal çokluğun varlığını kabul etmek zorunda kalan filozof, evreni açıklayabilmek için, iki nedenin veya ilkenin varlığını ortaya koyma ihtiyacı hisseder. Biri sıcak, aydınlık veya ateş; diğeri soğuk, karanlık veya toprak olmak üzere iki karşıt ilkeye yönelmek zorunda kalan Parmenides, aydınlık olanı varlıkla, karanlık olanı ise, yoklukla bir tutar.¹²⁰⁴ Aynı doğrultuda, akıl açısından ezeli ve ebedi olan evrene, duyular açısından bir başlangıç noktası veya doğuş anı tayin etme gereği duyar.

Parmenides'e göre evrenin doğuşu, ışık prensibinin karanlık prensibi üzerinde durmaksızın tekrarlanan zaferinden ibarettir. Bu bağlamda tüm şekillerin anası karanlık, babası ise ışıktır. Bütün âlemin ışık ve karanlık geceyle dolu olduğunu belirten filozof, söz konusu iki ilkeden birinin içerisinde bulunmadığı hiçbir nesnenin var olmadığını belirtir. Dolayısıyla ışık ve karanlık, her yerde ve değişmez oranlarda karışmış hâlde bulunmaktadır. Benzer şekilde, Parmenides'in evren tasarımı da iç içe geçmiş aydınlık ve karanlık bir küreler dizisini ifade etmektedir. Merkezden en dış katmana doğru, ışıklı ve sıcak kürelerle, karanlık ve soğuk kürelerin sırayla birbirlerini takip ettiklerini düşünen filozof açısından, küreler dizisinin merkezinde, katı ve soğuk hâlde bulunan çekirdek küre yer almaktadır. Bahsi geçen bu çekirdek küre, Parmenides'in evrensel hayatın kaynağı ve tanrısallığın kaynağı olarak değerlendirdiği, ışık ve hayat küresiyle çevrelenmiştir. Bir sonraki katmanda sabit yıldızların ışıklı küresi yer alırken, en dış katman ise, diğer bütün küreleri kaplayan karanlık, katı ve soğuk küreyle şekillenir.¹²⁰⁵

Felsefe tarihinde, Elea Okulu'nun en önemli savunucusu olarak değerlendirilen Elealı Zenon, hocası Parmenides'in düşüncelerini saçma bulanların veya varlığın değişmez, sabit bir bütün hâlinde kabul edilemeyeceğini iddia edenlerin görüşlerinin de, aynı oranda saçma olduğunu ispat etmek üzere, çeşitli kanıtlar gündeme getirir.¹²⁰⁶ Amacına ulaşabilmek için, diyalektik metoda başvuran filozof, en genel ifadeyle, akıl

¹²⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 94-95.

¹²⁰⁵ Bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 18.

¹²⁰⁶ Platon, *Parmenides*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 12.

yürüterek araştırma ve böylelikle doğrulara ulaşma yöntemi¹²⁰⁷ anlamına gelen diyalektiğin mucidi kabul edilir. Kendinden sonraki pek çok filozofun düşünce sisteminde farklı anlamlar kazanan diyalektik, Elealı Zenon'un uygulayışı bakımından, saçmaya indirgeme şeklinde gerçekleşen bir akıl yürütmeye karşılık gelir.¹²⁰⁸ Öncelikle karşıt tezi dinleyerek, kısa bir müddet için, karşısındaki kişiye hak veren filozof, daha sonra hak verdiği görüşle çelişen örnekler ileri sürüp, tartıştığı kişinin iddialarını çürütmeye özen gösterir. Böylelikle doğrudan kendi fikrinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmak yerine, dolaylı yoldan kendi tezinin gerçekliğini gün yüzüne çıkarmaya çalışır.

Elealı Zenon'un itiraz ettiği mevzular, varlığın çokluğu ve hareketi olmak üzere, temelde iki gruba ayrıldığından, ortaya koyduğu paradokslar, kanıtlar veya çıkmazlar da söz konusu iki mevzu etrafında toplanır.¹²⁰⁹ Bu doğrultuda, çokluğu inkâr etmekle işe başlayan filozof, varlığın birimlerden meydana geldiği varsayılırsa, öncelikle söz konusu birimlerin kendilerine mahsus büyüklüklerinin var olup, olmadığının tartışılması gerektiğini vurgular. Şayet bütünü şekillendiren birimlerin kendi büyüklükleri varsa, uzunluğu belli bir çizginin birimlerden veya noktalardan oluşması nedeniyle, sonsuza dek bölünebileceğine dikkat çeker. Zira çizgi ne denli küçük parçalara bölünürse bölünsün, elde edilen birimlerin yine büyüklükleri var olacak ve bu birimler, bölünmeye devam edebileceklerdir. Dolayısıyla çizgi, sonsuz sayıda cisimle vücut bulduğundan, sonsuz ölçüde büyük olmalıdır.¹²¹⁰ Böylece evrende bulunan her müstakil maddenin sonsuz ölçüde büyük olması gerektiği gibi, evrenin kendisinin de sonsuz büyüklükte olması gerekecektir. Diğer yandan cisimlerin büyüklükten yoksun oldukları kabul edilirse, bütün bir evren de büyüklükten yoksun kalacaktır. Çünkü kendi büyüklükleri olmayan ne kadar birim bir araya gelirse gelsin, herhangi bir büyüklük açığa çıkmayacaktır.¹²¹¹ Bu bakımdan her bir madde ve maddeler toplamı olarak evren, bu defa da sonsuz miktarda küçük olmak zorunda kalacaktır.

Çokluk söz konusu olduğunda, varlığı ya sonsuz büyüklükte ya da büyüklükten yoksun kabul etmek gerektiğini vurgulayarak, varlığın bir bütün teşkil ettiği sonucuna varan Elealı Zenon, eğer çokluk mevcutsa, o çokluğun miktarının ifade edilebilmesi veya

¹²⁰⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 469.

¹²⁰⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/248.

¹²⁰⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 28.

¹²¹⁰ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 60.

¹²¹¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 19.

sayılabilmesi gerektiğine işaret eder. Zira çokluğun var olabilmesi için, sayılabilir olması zorunludur.¹²¹² Ancak, tıpkı çizgi örneğindeki gibi, saptanan iki birim arasında sonsuz sayıda birim yer aldığından, söz konusu çokluğun sayılabilmesi imkânsızlaşır. Dolayısıyla çokluğun bir taraftan sayıca sonsuz, diğer taraftan sayıca sonlu olduğunu belirtmek son derece anlamsızdır.

Çokluk mevzuunda, duyuların güvenilirliğini de sarsacak nitelikte bir paradoks daha gündeme getiren filozof, bu kez bir ölçek dolusu mısır tanesi ile bir mısır tanesinin, hatta bir mısır tanesinin on binde biri kadar küçük bir parçası yere atıldığında çıkardığı sesi mukayese eder. Elealı Zenon açısından, ölçek dolusu mısır taneleri yere döküldüğünde ses çıkarıyorsa, bir tek mısır tanesi veya bu tanenin ufak bir parçası da, ölçekteki mısırların çıkardığı sese oranla daha az, fakat muhakkak ses çıkarmalıdır.¹²¹³ Elealı Zenon'un düşünce sistemine göre, çokluk varsa, parça bütün ilişkisi içerisinde, tek mısır tanesinin çok ufak bir parçasının dahi yere düştüğü zaman ses çıkaracağını kabul etmek zaruridir. Aksi takdirde, çokluktan bahsetmek mümkün değildir.

Elealı Zenon, hareket konusunda ise, evvela varlığın topyekûn hareketine imkân sunacak boşluğun, diğer bir ifadeyle boş uzayın mevcut olmadığını ispat etmeye çalışır. Uzay varsa ve bütün varlıklar uzayda yer alıyorsa, uzayın nerede bulunduğunu sorgulayan filozof, o hâlde uzayın içinde bulunduğu bir başka uzayın ve hatta bahsi geçen ikinci uzayın da içinde yer aldığı üçüncü bir uzayın varlığını kabullenmek gerektiğini vurgulayarak, bu durumun sonsuza uzandığını belirtir.¹²¹⁴ Böylelikle sonsuzluk asla tüketilemeyeceğinden, aslında boş uzayın var olmadığını düşünmenin daha doğru olacağı sonucuna varır.

Varlığın bütün hâlinde deviniminin haricinde, münferit varlıkların hareket edemeyeceğine inanan filozof, kendi görüşünü desteklemek amacıyla, bir stadyumda veya yarış alanında kat edilmek istenen mesafenin asla tüketilemeyeceğini ileri sürer. Zira varılacak hedefe olan uzaklığın önce yarısını, sonra geriye kelen mesafenin yarısını, yani tüm mesafenin çeyreğini, bir sonraki aşamada kalan çeyreğin de yarısını, diğer bir ifadeyle bütün mesafenin sekizde birini geçmek gerekmektedir.¹²¹⁵ Bu akıl yürütme

¹²¹² Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 49.

¹²¹³ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 90.

¹²¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 139.

¹²¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 293.

devam ettirildiğinde, geriye kalan mesafe sürekli ikiye bölünerek, $\frac{1}{2}$ - $\frac{1}{4}$ - $\frac{1}{8}$ - $\frac{1}{16}$... şeklinde sonsuza ilerleyecek, ancak mesafe hiçbir zaman sıfıra inmeyecektir. Dolayısıyla varılmak istenen hedefe asla ulaşamayacaktır.¹²¹⁶ Söz konusu durum, Elealı Zenon'un parça bütün ilişkisine dair görüşüyle de açıklanabilir. Çünkü geçilmek istenen mesafe, bir çizgi olarak düşünülürse, bitiş yerine ulaşabilmek için, sonsuz miktarda noktayı geçmek gerekmektedir. Oysa sınırlı bir zaman diliminde, sınırsız veya sonsuz bir mesafeyi tamamlayabilmek imkânsızdır.

Elealı Zenon, hareketin var olmadığını kanıtlamak için ileri sürdüğü başka bir paradoksunda da, yaşadığı dönemin en hızlı adamı olarak tanınan Akhilleus ile yavaşlığıyla ünlü kaplumbağayı yarıştırmıştır.¹²¹⁷ Paradoksa göre, Akhilleus, kaplumbağayı kesinlikle geçeceğini düşünerek, kaplumbağanın daha önce yarışa başlamasını ister. Kaplumbağaya belli bir mesafe avans veren Akhilleus, yarışa sonradan başlayarak, kaplumbağayı geçebileceğini zanneder. Ancak Elealı Zenon'un hareketle ilgili diğer paradoksları göz önüne alındığında, Akhilleus açılan mesafeyi kapatamayacağı gibi, bu yarışta bir başka zorluk daha bulunmaktadır. Zira Akhilleus, yarışa başladığı zaman, kaplumbağa da kendi hızı nispetinde durmaksızın ilerlemeye devam edecektir. Bu bakımdan Akhilleus, koşmaya başladığı an itibarıyla kaplumbağanın bulunduğu yere vardığında, kaplumbağa biraz daha ileri gitmiş olacaktır.¹²¹⁸ Dolayısıyla Akhilleus, kaplumbağadan yüz kat daha hızlı olsa dahi, kaplumbağa her merhalede Akhilleus'un kapatmaya çalıştığı mesafenin yüzde biri oranında mesafe katedeceğinden, Akhilleus kaplumbağayı asla yakalayamayacaktır.

Duran ok paradoksunda ise, uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünemeyeceği görüşü üzerinde duran Elealı Zenon, yaydan hedefe doğru atılan bir okun aslında hareket etmediğini ileri sürer.¹²¹⁹ Paradoksa göre, hedeften on metre uzaklıktan atılmış bir metre uzunluğundaki okun saniyede on metre hızla ilerlediği düşünülürse, ok saniyenin her onda birlik zaman diliminde, kendi uzunluğu kadar, yani bir metrelik uzay parçasını işgal edecektir. Oysa uzayda verili bir konumu doldurmak veya işgal etmek, ancak varlığın dinginliğiyle gerçekleşebilmektedir.¹²²⁰ Bu bakımdan, on adet hareketsiz durumun

¹²¹⁶ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Filozofları*, s. 52.

¹²¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 293.

¹²¹⁸ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 83.

¹²¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 295.

¹²²⁰ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 50.

birleşmesi sonucu hareketin meydana çıkmasını anlamsız bulan filozof, bir kez daha hareketin imkânsızlığına dikkat çeker.

Son olarak, devinimin göreceliliğini ön plana çıkaracak şekilde, hareketli ve sabit nesneler kullanarak, bir paradoks daha gündeme getiren filozof, bu kez hareketin kendisi gibi, ölçülebilmesinin de mümkün olmadığına işaret eder.¹²²¹ Elealı Zenon, uzunlukları ve hızları aynı olan üç hareketli nesne ele alarak, bunlardan ikisi birbirlerine doğru yol alırken, üçüncüsünün sabit durduğunu belirtir. Hareketli nesnelerden her birinin baş kısmı, diğerinin son kısmına vardığında, diğer bir ifadeyle, ters istikametlerde ve yan yana giderlerken, kendi uzunlukları kadar mesafe aldıklarında, duran nesnenin ancak yarısına varabildiklerini belirtir. Dolayısıyla hareketli nesneler, aynı zaman diliminde, birbirlerine ve sabit nesneye göre farklı mesafeler katederler.

Elea Okulu'nun son temsilcisi ise, Melissos'tur. Felsefi düşünceleri bakımından, hocası Parmenides'in benzeri olarak değerlendirilen Melissos, özgün düşünceler ileri sürmek yerine, şiir formundaki Parmenides'in öğretisini düzyazıyla tekrar kaleme alıp, açıklamayı tercih eden sadık bir öğrenci konumundadır.¹²²² Hocasıyla aynı argümanları kullanarak, varlığı zaman açısından başlangıçsız ve sonsuz kabul edip, varlığın varlığa gelmediği gibi, yok da olmayacağını ispat etmeye özen gösterir. Ayrıca boş mekânı yadsıyarak, varlığın devinimsizliği, değişmezliği, birliği ve bölünmezliği doktrinini sadakatle savunur ve sonuç itibarıyla duyulardan temin edilen bilgileri yanıltıcı bularak, reddeder. Ancak hocasıyla bir hususta ayrı düşen Melissos, Parmenides'in aksine, varlığın veya evrenin mekân bakımından da sonsuz ve sınırsız olması gerektiğine kanaat getirir.¹²²³ Melissos'un bu düşünceye varmasındaki temel sebep, varlığın mekân açısından sınırlı olabilmesi için, varlığı sınırlandıracak başka varlıkların da mevcut olması gerektiği düşüncesidir.¹²²⁴ Çokluk var olmadığına göre, varlığı sınırlandıracak başka varlıklar söz konusu edilemeyeceğinden, Melissos, varlığı mekân bakımından da sınırsız ve sonsuz kabul etmeyi daha uygun bulur.

Elea Okulu, felsefi doktrinleri bakımından, antik Yunan felsefesinde kalıcı etkiler bırakmış bir okuldur. Bahsi geçen dönemde, Elea Okulu'ndan sonra gelişen felsefi

¹²²¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 295

¹²²² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü I-II*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, II/47.

¹²²³ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 84.

¹²²⁴ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 92.

görüşlerin hemen hepsinin Eleatik felsefeyle hesaplaşma amacı güttüğü düşünülür. Zira Elea Okulu'nun ardından felsefenin seyri için, dört alternatif gündeme gelir.¹²²⁵ Bunlardan ilki, Elealıların tözsel varlık anlayışlarını kabullenerek, deneysel verilerden tamamıyla uzaklaşmaktır. İkincisi, Eleacı görüşleri kabul etmenin yanı sıra, bu öğretileri sağduyulu şekilde, İyonya Okulu'nun görüşleriyle sentezlemektir. Üçüncüsü, Elea Okulu'nun görüşlerini benimserken, görüşler dünyasıyla ilgili mutlak bir yanılsamaya yol açmayacak izlenimleri de yabana atmamaktır. Son olarak, Eleacı öğretiyi tümüyle reddederek, içinde yaşanılan dünyanın gerçek olduğunu ve dış dünyaya ancak duyular vasıtasıyla temas edileceğini savunmaktır. Söz konusu alternatiflerin sonuncusu, Sofistler tarafından benimseneceği gibi, üçüncüsü önce Sokrates, daha sonra da Platon tarafından tercih edilecektir. Sentez ve uzlaşmayı gerektiren ikinci yöntem ise, Sokrates öncesi dönemin son felsefe ekolü olan plüralistlerin üzerinde durdukları yaklaşımı ifade etmektedir.¹²²⁶

Plüralist veya çoğulcu felsefe anlayışı, bir yandan Herakleitos ile Parmenides'in değişme mevzuunda zıt kutupları temsil eden görüşlerini uzlaşma zeminine çekerken, diğer yandan, İyonya filozofları gibi arkhe arayışlarında bulunmayı ifade eden bir felsefe sistemidir. Ancak plüralist filozoflar, İyonya Okulu'na mensup filozoflarda gözlemlenen monist tutumu terk ederler. Zira onların çoğulcu olarak adlandırılmalarına yol açan temel sebep, varlığın meydana gelebilmesi için, birden çok arkhenin gerektiğine işaret etmeleridir. Plüralist filozofların başında gelen Empedokles, varlığın yokluktan meydana gelmediği gibi, hiçbir zaman yok olup gitmesinin de söz konusu edilemeyeceğini belirterek, varlığın ezelî ve ebedî olduğunu vurgular. Ayrıca bir bütün olarak varlıkta, eksiklikten kaynaklanan herhangi bir boşluğun veya varlık fazlalığının mevcut olmadığına dikkat çekerek, bütünün dolu hâlde bulunduğunu ileri sürer.

“Meydana geldiğini sanıyorlar önce, var olmayanın. Yahut öldüğünü bir şeyin ve yok olduğunu büsbütün. Var olmayandan meydana gelme olamaz asla, yapılmamış ve işitilmemiş var olanın yok olması; Nereye konulmuşsa orada olacaktır daima. Ne boş ne de taşmış bir şey var evren bütününde. Boş değil evren bütününde hiçbir şey; nereden eklenecek bir şey?”¹²²⁷

¹²²⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 54.

¹²²⁶ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 54-55.

¹²²⁷ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 110-111.

Bahsi geçen görüşleri bakımından, Parmenides'in ontolojik düşünceleriyle paralellik gösteren Empedokles, varlığın değişmesinin mümkün olduğunu dile getirerek, Parmenides öğretisinden uzaklaşır. Empedokles'e göre bir varlığın tamamen yok olması veya yokluktan varlığa gelmesi imkânsızdır. Fakat nesneleri meydana getiren unsurların dağılması veya ayrılması sonucu, varlık hâlinde bulunan bir nesnenin artık mevcut olmaması ya da, çeşitli unsurların bir araya gelmeleri nedeniyle, daha önce var olmayan yeni bir nesnenin ortaya çıkması mümkündür.¹²²⁸ Dolayısıyla varlığa gelmeyi, zaten evrende var olan unsurların birleşmesi, varlıktan kesilmeyi ise, söz konusu unsurların yok olmaksızın, birbirlerinden ayrılması veya çözülmesi olarak değerlendiren filozofun varlığı değil, varlığı şekillendiren unsurları ezeli ve ebedi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Empedokles'in üzerinde durduğu özdekler; ateş, su, hava ve toprak olmak üzere dört tanedir.¹²²⁹ Konuya Parmenides'in bakış açısıyla yaklaşıldığında, Empedokles için ezeli, ebedi, bölünmez ve değişmez asıl varlık bir değil, dört adettir. Aynı doğrultuda İyonya filozoflarının bakış açısıyla yaklaşıldığında da, yalnızca bir özdekten farklı nitelikte pek çok varlığın nasıl türediğini sorgulayan filozofun kendinden önceki filozoflarca, her defasında biri merkeze alınan su, ateş ve havadan ibaret üç farklı özdeğe toprağı da ekleyerek, dört ilkenin tamamını arkhe olarak değerlendirdiği fark edilmektedir.

Empedokles'in özdek sayısını dörde çıkarmasına rağmen, sınırlı sayıda birleşime ulaşılabileceği düşünülebilir. Çünkü dört unsurun hepsi kullanılarak bir, üçü kullanılarak üç, ikisi kullanılarak da altı farklı karışım elde edilebileceğinden, ilkelerin birleşimine dair sadece on farklı kombinasyona ulaşılabilmektedir.¹²³⁰ Bu noktada, ressamların sınırlı sayıda renk seçeneği sunan boyaları çeşitli miktarlarda karıştırıp, sınırsız renk tonu yakalayarak, canlı ve cansız pek çok figürü resmedebildikleri gibi, doğanın da söz konusu dört ilkeyi uygun oranlarda karıştırarak, sonsuz sayıda varlık meydana getirebileceğini ileri sürer.¹²³¹ Ancak Empedokles'e göre, varlığın şekillenmesini sağlayan ilkelerin her varlık için farklı oranlarda karışmaları, rastlantılar sonucu gerçekleşmez. Aksine, söz konusu oranları, diğer bir ifadeyle, ilkelerin birleşme ve dağılmalarını sevgi ile nefret ya da dostluk ile uyuşmazlık adını verdiği iki kuvvet tarafından idare edildiğini ileri

¹²²⁸ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Filozofları*, s. 58.

¹²²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 92-93.

¹²³⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/268.

¹²³¹ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 113-114.

sürer.¹²³² Böylelikle İyonya filozoflarının hilozoist veya hareketini kendinden alan canlı özdekçi tutumlarından uzaklaşan filozof, felsefe tarihinde ilk kez varlığın dışında, hareket ettirici bir neden aranması gerektiğine dikkat çeker.

Adlarından da anlaşılacağı üzere, sevgi unsuru, aynı türden olmayan ilkeleri bir araya getiren, nefret unsuru ise, yine aynı türden olmayan ilkeleri birbirinden ayıran iki karşıt kuvveti ifade etmektedir. Bu bakımdan, sevgi ile toplanan farklı ilkeler nedeniyle yeni varlıklar meydana gelirken, nefret ile çözülen farklı ilkeler nedeniyle de, varlıklar bozulmaya maruz kalmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir nesnenin varlığa gelme ve dağılma sürecinde, sevgi ve nefret ilkelerinin eş zamanlı değil, birbirlerini takip edecek şekilde işledikleri anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, varlık üzerinde sevgi hüküm sürerken, nefret geri planda kaldığı gibi, zamanla nefret ön plana çıkıp hüküm sürmeye başladığında da, sevginin geri planda kalması söz konusudur.

Empedokles'in sevgi ve nefret öğretisi kendi dönemi için önemli bir ilerleme kaydetmesine rağmen, iki noktada eleştirilmekten de kurtulamaz. Eleştirilerden ilki, Empedokles'in sevgiyi "genişlik ve yükseklik", nefreti ise "ağırlık" bakımından dört temel ilkeyle eşit kabul etmesinden kaynaklanır.¹²³³ Böylece sevgi ve nefreti somutlaştırdığı ve madde konumuna indirdiği düşünülen Empedokles'in sevgi ve nefreti, hem madde hem de hareket ettirici neden olarak değerlendirmesi anlamsız bulunur.¹²³⁴ Eleştiriye yol açan ikinci husus ise, dostluğun farklı ilkeleri birleştirirken, aslında aynı türden ilkelerin parçalarını birbirinden ayırdığının ve bu durumun tersine nefret, farklı ilkeleri birbirinden ayırırken, aslında aynı ilkenin parçalarını bir araya topladığının Empedokles tarafından göz ardı edilmesidir. Zira konuya bu açıdan bakıldığında, Empedokles'in iddiasının aksine, nefretin birleştirici unsur, sevginin de ayrıştırıcı unsur olduğu açığa çıkmaktadır.¹²³⁵

Empedokles'e göre, evren de dört öge ve bu ögeleri harekete geçiren sevgi ile nefretin karşılıklı mücadeleleriyle meydana gelir. Evrenin başlangıç durumunda, sevginin hükmü altında bulunduğunu düşünen filozof, ilk dönemde bütün ilkelerin birbirlerine karışmış vaziyette bulunduklarını ileri sürer. Bu bakımdan evren, öncelikle sphairos, yani

¹²³² Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 57.

¹²³³ Bk. Kranz, *Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar*, s. 112.

¹²³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 524.

¹²³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 98.

birlik sergileyen küresel bir cisim hâlinde dir.¹²³⁶ Sevginin egemen olduğu ilk dönemin ardından, evrene nefret unsuru yaklaşmaya başlar ve böylelikle ilkeler kısmen ayrılma eğilimine girerler. Bahsi geçen ikinci aşamada, henüz ilkelerin tam anlamıyla birbirlerinden ayrılmadıklarını dile getiren filozof açısından, üçüncü dönemde, sevgi tamamıyla evrenden uzaklaşır ve yerini nefretin mutlak hâkimiyetine bırakır. Böylelikle üçüncü dönemde ateş, su, hava ve topraktan ibaret dört ilke, tamamen birbirlerinden ayrılarak, aynı türden ilkeler bir araya toplanır. Dördüncü dönemde ise, sevginin tekrar evrene yaklaşması nedeniyle, farklı ilkeler yeniden birleşmeye başlar.¹²³⁷ Evrenin dört dönem geçirdiğini belirten Empedokles’in kozmolojik dönemleri devam ettirildiğinde, dairesel bir sürecin sürekli tekrarlandığı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca içinde yaşanan zamanın söz konusu dört dönemden hangisine karşılık geldiği araştırıldığında da, evrenin şu an itibarıyla ikinci veya dördüncü dönemde bulunduğu kabul edilmesi gerekmektedir.

Canlıların nasıl meydana geldikleri konusunda ise, tıpkı evrenin teşekkülünde olduğu gibi, çeşitli tekâmül safhaları gündeme getiren Empedokles’e göre, ilk organizmalar hayvanlar gibi canlı olan bitkilerdir. Bitkilerin yemiş vermelerini, hayvanların üremelerine, yapraklarını da yine hayvanların kılları veya tüylerine benzeten filozof, öncelikle, “boyunsuz başlar”, “omuzsuz kollar” ve “alınsız gözler” ifadeleriyle tanımladığı bir başlangıç safhasından bahseder. Evrenin başlangıç evrelerine denk geldiği tahmin edilen bu safhanın ardından, dağınık vaziyetteki organların rastgele birleşmeleri sonucunda, bugünkünden çok farklı bazı canlıların türediği ikinci bir safhaya geçildiğini belirtir. Empedokles, söz konusu ikinci dönemi tanıtmak üzere, “iki yüzlü iki göğüslü”, “önü insan inek doğuşlular” ve “insan yaratılışlı öküz başlı karışımlar” ifadelerini kullanır.¹²³⁸ Bu türden canlılar arasında, yaşamaya elverişli olmayanların zamanla yok olduklarını düşünen filozof, hayatlarını devam ettirme kabiliyetine sahip olanların ise, evrimlerini tamamlayarak, bugüne ulaşabildiklerini ileri sürer.

İnsanoğlunu da evreni meydana getiren dört ilkenin karışımı olarak değerlendiren Empedokles, insan vücudunu şekillendiren kemiğin, etin ve kanın yapısını belli oranlar belirtecek şekilde izah etmeye çalışır. Kemiğin bünyesinde dört ölçü ateş, ateşin yarısı

¹²³⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

¹²³⁷ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/272.

¹²³⁸ Bk. Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 116.

kadar da, toprak ve su bulunduğunu belirtmekle kalmaz, et ve kanda ise, dört öğenin hepsinden eşit miktarda bulunduğunu ileri sürer.¹²³⁹ Hatta insanların bütün yeteneklerini ve bilgilerini, ilkelerin mükemmel karışımı olarak gördüğü, kana borçlu olduklarını iddia eder.¹²⁴⁰ Böylece, insanın evrenle aynı özden gelmesi nedeniyle evreni tanıyabileceğine dair sensualist bir tavır geliştiren filozof, insanın algılarını veya duyularını, aynı türden ilkelerin birbirleriyle münasebetleri bağlamında ele almayı uygun bulur. Bu bakımdan, her nesnenin ışın benzeri akıntılar saçtığını kabul eden Empedokles, bahsi geçen akıntıların bir nesneden çıkıp, duyu organlarından içeriye girebilmesi için, hem duyu organlarında hem de nesnelerde, gayet küçük gözeneklerin bulunduğuna işaret eder. Dolayısıyla, nesnelerden saçılan akıntılar duyu organlarından içeriye girdiğinde, akıntının yola çıktığı nesnenin bünyesinde bulunan ilkelerle aynı türden ilkeler, duyu organlarının yapısında da bulunduğundan, insan çevresindeki nesneleri, haz ve acı gibi duyguları tanıyıp, algılayabilmektedir.

Ruh mevzuunda ise, Pythagorasçı ruh öğretisine benzer doktrinler ileri süren Empedokles, madde dünyasının üzerinde, ikinci ve daha yüksek bir ruhlar dünyasının varlığına inanır. Ölümsüz ruhların mekânı olarak değerlendirdiği bu bahtiyarlık dünyasından, şaşırıp da elini kana bulayanların veya kavgaya uyup, yalan yere yemin edenlerin kovularak, madde dünyasına gönderildiklerini vurgular.¹²⁴¹ Dolayısıyla dünyevi hayat bir ceza olduğundan, yeryüzüne düşen ruhların tekrar ruhlar âlemine dönebilmeleri için, arınmaları gerekmektedir. Dünyaya indirilen ruhların bitki, hayvan ve insan bedenlerinde çeşitli hayatlar sürdükten sonra arınabileceklerini belirten filozof, doğuş çarkına dâhil olan bir ruhun bitkiler arasındaki en yüksek hayat formuna defne ağacında, hayvanlar arasındaki en yüksek hayat formuna aslan bedeninde, insanlar arasında ise rahip, hekim ve prenslerin vücutlarında erişebileceğini ileri sürer.¹²⁴² Anlaşıldığına göre, dünyaya sürgün edilen ruh, sırasıyla bitki, hayvan ve insan bedenlerini dolaşırken, geçeceği her merhalenin içerisinde de tedrici olarak ilerlemek zorundadır. Doğuş çarkını tamamladıktan sonra, ruhun tekrar ruhlar âlemine döneceğini düşünen filozof, doğuş çarkı münasebetiyle, et yemenin yanı sıra, defne ağaçlarını ve

¹²³⁹ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 57.

¹²⁴⁰ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 57.

¹²⁴¹ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 102.

¹²⁴² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 89.

bakliyatları da insanlara yasaklar. Zira bu canlıların bedenlerinde, insan ruhlarının ikamet ediyor olma ihtimali söz konusudur.

Plüralist felsefe anlayışını benimseyen bir başka filozof, Anaksagoras'tır. Empedokles ile aynı doğrultuda, nesnelerin yokluktan varlığa gelmedikleri gibi, tamamen yok olup gitmelerinin de mümkün olamadığı görüşüne sadık kalan Anaksagoras, varlığa dair mutlak anlamda bir oluş ve yok oluş sürecini kabul edilebilir bulmaz. Ancak duysal dünyada gerçekleşen değişmeyi de inkâr etmeksizin, değişme olgusunu, nesneleri meydana getiren temel öğelerin birleşmeleri ve ayrılmalarıyla açıklamayı daha uygun bulur.

“Meydana gelmek, yok olmak üzerine Hellenlerin doğru bir düşünceleri yoktur. Zira hiçbir nesne meydana gelmediği gibi ölmez de, var olan nesnelerden birleşip karışır ve karışmadan ayrılır. Bunu için meydana gelmeye karışıp birleşme ve yok olmaya da ayrılma deseler daha doğru olur. Saç olmayandan saç, et olmayandan et olması nasıl mümkündür.”¹²⁴³

Söz konusu düşünceleriyle Empedokles'in değişme veya oluş teorisine dair uzlaşmacı tavrını devam ettiren Anaksagoras, arkhe mevzuuna gelindiğinde, Empedokles'in görüşlerinden ayrılmayı tercih eder. Çünkü Anaksagoras'a göre nitelik bakımından sonsuz sayıda varlığı dört ilkeyle tanımlayabilmek imkânsızdır. Ayrıca tabiatta var olan maddeler birimlerine ayrılarak analiz edilecek olursa, herhangi bir nesneden alınacak ufak bir parçanın, koparıldığı bütünle aynı karakterde olduğu anlaşılabacaktır. Örneğin belli bir miktar altın ikiye bölündüğünde, her iki yarımın niteliği de, aslında bütünün niteliğinden farklı değildir. Bu bakımdan ne kadar küçük parçalara ayrılırsa ayrılısın, nesnelerin yine de bölünmeye devam edebileceğini kabullenmesine rağmen, nesneleri şekillendiren birimlerin her koşulda, bütünü meydana getiren karışımdan farklı olmayacağını iddia eden filozof, böylelikle temel ilkenin hem sayı hem de küçüklük bakımından sonsuz olduğuna kanaat getirir.

“En küçüğün bir küçüğü olmadığı gibi, en büyük bir şey de yoktur. Çünkü küçüğün en küçüğü değil, daha küçüğü vardır. Var olanın var olmamasına

¹²⁴³ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 151.

*imkân yoktur. Büyüğün de daima daha büyüğü. Ve küçüğe çoklukça eşittir. Kendi başına her şey hem büyük hem de küçüktür.”*¹²⁴⁴

Anaksagoras’ın temel ilke olarak değerlendirdiği spermata, bir araya toplanarak, nesnelerin meydana gelmesi sağlayan tohumları ifade etmektedir.¹²⁴⁵ Dolayısıyla deney dünyasında, nitelik bakımından ne kadar çeşitlilik varsa, aynı miktarda ve nitelikçe birbirinden farklı sperma çeşidinin bulunduğunu belirten filozof, tabiatta yer alan herhangi bir varlığın bünyesinde, bütün tohum çeşitlerinin bulunduğunu dile getirir.¹²⁴⁶ Ancak her bir nesnede tüm sperma çeşitlerinden bulunmasına rağmen, nesnenin kendine mahsus niteliğini belirten sperma, diğer spermalara göre daha baskın geldiğinden veya diğerlerine nazaran daha fazla bulunduğundan, farklı nitelikteki nesneler ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle Anaksagoras’ın sperma öğretisi, “her şeyin her şeyden bir pay alması” ve “nesnelerin görünümünün ise, onlarda çoğunlukta olan parçalara göre belirlenmesi” prensiplerine dayanmaktadır.¹²⁴⁷ Anaksagoras’ın ontolojik görüşlerinin merkezinde, karışıma dayalı bir anlayışın yer almasının temel nedeni ise, evrene başlangıç aşamasında, bütün spermaların karışık hâlde bulunduğu bir kaos durumunun hâkim olduğu düşüncesidir.

*“Bunlar (şimdi gördüklerimiz) ayrılmamışken her şey bir aradayken hiçbir renk görünmüyordu. Bütün nesnelerin karışmış olması bunun önüne geçiyordu. Yaş ve kuru, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık birbirine karışmıştı ve içlerinde birçok toprak ve hiçbir şekilde birbirine benzemeyen sayısız tohumlar yığını vardı.”*¹²⁴⁸

Evrenin başlangıçtaki kaos durumundan kurtularak, bugünkü durumuna ulaşmasını sağlayacak ve hâlihazırdaki nesnelerin değişmelerini düzenleyecek, hareket ettirici bir nedenin gerekliliğini hisseden Anaksagoras, spermaların dışında bulunan ve onların hükmü altında tutan unsurun nous olduğunu belirtir. Evrene rasyonel bir düzen getiren, anlaşılmaz ve kaotik vaziyetteki evrene anlaşılabilir bir düzen kandıran zihin veya akıl anlamına gelen nous¹²⁴⁹, filozof açısından, evrende herhangi bir şeyle

¹²⁴⁴ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 148.

¹²⁴⁵ Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1352.

¹²⁴⁶ Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 25.

¹²⁴⁷ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 72.

¹²⁴⁸ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 148.

¹²⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1173.

karışmamış veya saf hâlde bulunan yegâne unsurdur. Anaksagoras, nous tasarımıyla madde dışı ve soyut bir fail neden gündeme getirmesi bakımından önce takdir edilir, ancak nousu evrenin teşekkülü esnasında, ilk hareketin kaynağı olmaktan ileri götüremediği için de eleştirilmekten kurtulamaz.¹²⁵⁰ Zira Anaksagoras'ın kozmogonik düşünceleri incelendiğinde, evrenin meydana geliş sürecinin başlangıcından sonraki hiçbir merhalede nousa başvurmadağı, sürecin ilerleyen aşamalarını tamamen mekanik açıklamalara tabi tuttuğı fark edilmektedir.

Khaos hâlindeki karışıma, nous tarafından dönme ve çevrinti şeklinde gerçekleşen ilk hareket verildikten sonra, helezona uğrayan karışımın çözülmeye başladığını vurgulayan Anaksagoras'a göre, bu aşamada sıcak soğuktan, aydınlık karanlıktan, kuru da yaştan ayrılma eğilimine girer. Dönme hareketinin tesiri altında, en ağır veya yoğun tohumlar, hareketin merkezine birikmiş ve böylelikle katı bir çekirdek şekillenir. Söz konusu katı çekirdeğin üzerine, suyu meydana getiren daha hafif zerreler toplanır. Döngünün dışına doğru yönelen en ince tohumlar ise, katı çekirdekten dışarıya doğru, önce gökyüzünün, daha sonra havaya nazaran hafif ve yakıcı bir katmanın oluşmasına imkân sağlar. Gök cisimlerini de göz ardı etmeyen Anaksagoras, katı çekirdek oluşmaya başladığında, dönme hareketinin şiddetiyle katı çekirdekten kopan pek çok parçanın çevreye saçıldığını belirtir.¹²⁵¹ Savrulan parçaların gökyüzündeki yakıcı katmana ulaşarak, kızgın ateş veya kor hâlini almalarıyla da gök cisimlerinin meydana geldiğini ileri sürer.

Anaksagoras'a göre, evreni düzenlemekle kalmayan nous, canlı varlıklar ile cansız varlıklar arasındaki temel farkı da ifade etmektedir. Canlı ve cansız varlıkları ayırt etmek üzere, canlıların kendi bünyelerinde nous bulunurken, cansız varlıklarda bulunmadığını dile getiren filozof, nousun cansız varlıklara sadece dışardan tesir ettiğine dikkat çeker. Ancak bitki, hayvan ve insan gibi canlıların hepsinde nous bulunmasına rağmen, söz konusu canlılar arasındaki zekâ farklılıklarının ise, noustan kaynaklanmadığını belirtir.¹²⁵² Zira canlı varlıkların hepsinde nous miktarının aynı oranda mevcut olduğunu düşünen filozof, bu durumun sebebini bedensel farklarda arar ve hayvanların aksine, insanın el

¹²⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 97.

¹²⁵¹ Bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 32.

¹²⁵² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/305.

organına sahip olması nedeniyle, diğer canlılar arasında bilgelik konumuna eriştiğini vurgular.

İnsanın bilgi edinme sürecinde önemli roller üstlenen duyulara da değinen Anaksagoras, duyuları zayıf veya yetersiz bularak, gerçek bilginin duyular aracılığıyla elde edilemeyeceğini belirtmesine rağmen, hakiki bilgiye giden yolda, duyuların ihmal de edilmemesi gerektiğine değinir. Çünkü varlığı şekillendiren birimler gözle görülemeyecek kadar küçük olsalar dahi, onların varlığı ancak gözlemlenebilen bütün aracılığıyla ispat edilebilmektedir. Ayrıca duyum veya algı mevzuunda, benzer unsurların birbirlerini çekme prensibini doğru bulmayarak, Empedokles'in algı kuramına karşı çıkan filozof, insanın sadece kendi özüne aykırı veya zıt unsurları algılayabileceğini savunur.¹²⁵³ Bu doğrultuda insanın kendi kadar soğuk ya da sıcak herhangi bir nesneye dokunduğunda, üşümesi veya ısınmasının mümkün olmayacağı gibi, insanın karanlıkta görememesini de, gözbebeği ile gecenin aynı renkte, yani karanlık olmalarına bağlar.

Sokrates öncesi dönemde gelişen plüralist varlık anlayışının son büyük temsilcileri, Atomcu Okul'u kuran Leukippos ve öğrencisi Demokritos'tur. Hayatı hakkında yeterince bilgi elde edilemeyen, hatta belli dönemlerde gerçekten yaşayıp yaşamadığı dahi tartışılan Leukippos'un felsefi düşüncelerinin öğrencisi Demokritos'un öğretileriyle iç içe geçtiği kabul edilmektedir. Bu bakımdan, genellikle Demokritos ile birlikte ele alınan Leukippos, "hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez, her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır" doktriniyle anılmaktadır. Ayrıca Demokritos'un üzerinde duracağı saltık boşluk, saltık boşluğun içerisinde devinen atomlar ve mekanik zorunluluk ilkelerinin de, felsefe dünyasına Leukippos tarafından kazandırıldığı tahmin edilmektedir.¹²⁵⁴

Kendinden önceki plüralist filozofların değişme, birlik ve çokluk mevzularındaki uzlaşmacı tavırlarını devam ettiren Demokritos, varlığın algılanamayacak kadar küçük atomlardan meydana geldiğini ileri sürer. Bu bakımdan Parmenides'in bölünmezlik öğretilerini desteklemek üzere, bilhassa Elealı Zenon tarafından gündeme getirilen, varlığın bir kez bölünmesi hâlinde, sonsuza dek bölünebileceğine dair görüşü, matematiksel açıdan kabul eden Demokritos, söz konusu durumu fiziksel açıdan kabul edilebilir

¹²⁵³ Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 27.

¹²⁵⁴ Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/359.

bulmaz.¹²⁵⁵ Çünkü her nesnenin belli bir noktadan sonra, artık daha fazla bölünemeyecek kıvama gelmesini, bölünme sonucunda elde edilen atomların küçüklüğüyle değil, bölünemeyecek derecede sert bir yapıya sahip olmalarıyla açıklar. Dolayısıyla Demokritos tarafından maddenin nihai yapıtaşları olarak değerlendirilen atomlar, içlerinde herhangi bir boşluk bulunmayan ve bu nedenle bölünmeleri söz konusu edilemeyecek homojen ilkelerdir. Ancak atomların içerisinde boşluk bulunmadığını ileri sürerken, Elea Okulu'na mensup filozoflar gibi, boşluğu topyekûn inkâr etmeyen filozof, atomların dışında bulunan ve onların hareket etmesine imkân sunan boşluğun veya boş uzayın var olması gerektiğine dikkat çeker.

Parmenides tarafından yoklukla özdeşleştirilen boşluk, Demokritos açısından, en az varlık kadar gerçek bir unsurdur. Zira Demokritos'un işaret ettiği atomların bütün faaliyetleri, ancak boşluk sayesinde gerçekleşebilecek faaliyetlerdir.¹²⁵⁶ Boşluğun mevcut olmaması durumunda, varlığın bölünmez bir bütün teşkil etmesi gerektiğini bilen filozof, yine boşluk olmaksızın varlığın devinim ve değişmesinin de söz konusu edilemeyeceğinin farkındadır. Bu bakımdan, boşluk mevzuuna makul bir çözüm getirmek üzere, boşluğun yalnızca atomların dışında bulunabileceğini iddia eden filozof, söz konusu yaklaşımıyla kendinden önceki filozofların karşıt görüşlerini bir terkibe kavuşturarak, boşlukla ilgili en olgun düşüncüyü gündeme getirmesi nedeniyle takdir edilir.

Demokritos, boşluğu tamamen reddetmeyerek, maddenin atomlarına ulaşıncaya kadar bölünebileceğine dair düşüncesini mantıklı bir zemine oturtmakla kalmamış, aynı zamanda, tabiatta gözlemlenen çokluğu da açıklayabileceği bir argüman elde eder. Böylelikle çokluğun arka planında gizlenen birliği, bütün maddelerin atomlardan meydana gelmesiyle izah ederken, çokluk mevzuunu ise, bir olanın ya da atomların boşluk içerisinde hareket ederek, değişik şekillerde bir araya gelmeleriyle açıklar.¹²⁵⁷ Dolayısıyla dış dünyadaki bütün nesneleri, atomların birleşimi olarak değerlendiren filozof, sayılamayacak kadar çok varlığı şekillendiren atomların da, sayıca sonsuz olması gerektiğine işaret eder. Ayrıca maddenin korunumu ilkesine sadık kalarak, asıl varlığın herhangi bir zamanda varlığa gelmediği gibi, tamamen yok olup gitmesinin de mümkün

¹²⁵⁵ Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2013, s. 77.

¹²⁵⁶ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2014, s. 34.

¹²⁵⁷ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Filozofları*, s. 81.

olmadığını bildiğinden, atomların ezeli, ebedi ve değişmez olduklarını belirtir.¹²⁵⁸ Ancak atomların kendi yapıları değişmezken, duyu dünyasındaki değişimin nasıl gerçekleştiğini açıklığa kavuşturma ihtiyacı hisseden Demokritos, nesnelerin değişimini veya dış dünyada yeni bazı varlıklar ortaya çıkarken, bazılarının varlıktan kesilmesini, atomların bir araya toplanıp, dağılmaları prensibiyle izah eder.

Demokritos'un atom öğretisine göre hareket, atomun boşluk içerisinde yer değiştirmesi olup, atomun kendi bünyesinde herhangi bir hareket, değişme ve oluş söz konusu değildir. Ayrıca atomlar, kendi içlerinde sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi niteliklere de sahip değillerdir. Bu noktaya kadar, atomların olumsuz özellikleri üzerinde duran filozof, atomların olumlu yöndeki özelliklerini belirtmek üzere, birbirlerinden farklı şekil ve büyüklüklere sahip olduklarına değinir.¹²⁵⁹ Dolayısıyla atomların sadece sayı bakımından değil, şekil bakımından da sonsuz olduklarını ifade eden Demokritos'a göre çengelli, düz, yuvarlak, küre veya küp gibi çeşitli biçimlerde atomlar mevcuttur. Dış dünyada bulunan nesneler arasındaki nitelik farklılıkları da, atomların değişik şekil ve büyüklükte olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca atomlar şekil bakımından aynı olsalar dahi, onların bir nesneyi meydana getirmek üzere bir araya toplanırken nasıl sırlandıkları da, nesnelerin çeşitlilik sergilemesinde etkin rol oynayan bir başka husustur. Biçim, sıra ve durum olmak üzere, üç açıdan ele alınabilecek bu husus, bir örnekle somutlaştırılmak istendiğinde; A'nın N'den biçim, AN'nin NA'dan sıra, I'nın ise H'den durum bakımından ayrıldığına dikkat çekilir.¹²⁶⁰

Boşlukta serbest şekilde hareket eden atomların birbirleriyle çarpışmaları sonucunda, şekilleri uyuşmayan atomlar birbirlerinden uzaklaşırken, şekil bakımından uyumlu atomların ise, birbirlerine tutunarak nesneleri meydana getirdiklerini düşünen filozof, diğer plüralist filozofların aksine, atomları hareket ettirecek bir fail neden tasarlama gereği duymaz.¹²⁶¹ Bu bakımdan kendi hareketini kendinden alan atomlar gündeme getirmesi nedeniyle, mekanik bir anlayış geliştiren Demokritos, atomlar tarafından gerçekleştirilen iki tür hareketten bahseder. Hareketlerden ilki, kozmik süreç başlamadan önce, atomların sahip oldukları doğal veya bir başlangıcı olmayan

¹²⁵⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 98.

¹²⁵⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/318.

¹²⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 99.

¹²⁶¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 37.

harekettir.¹²⁶² İkincisi ise, atomların bir araya toplanarak, varlıkları meydana getirmeye başladıkları andan itibaren açığa çıkan harekettir. Söz konusu hareket türlerinden ilkinin herhangi bir nedeni, kaynağı ve başlangıcı yoktur. Ancak ikinci tür hareket, nesnelerin şekillenmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıktığından, tamamıyla mekanik bir hareket olup, vurma ve çarpma şeklinde gerçekleşmektedir.¹²⁶³ Ayrıca ilk hareket türünün aksine, ikinci tür hareketin belli bir başlangıcı ve sonu mevcuttur.

Demokritos'un hareket konusunda geliştirdiği mekanik anlayış, kozmolojik görüşlerinin tamamına yansır. Evrenin meydana geliş sürecinin başlangıç aşamasında, sonsuz sayı ve şekildeki atomların, yine sonsuz bir zamandan beri boş uzayda süzöldüklerini veya çeşitli yönlere doğru hareket ettiklerini belirten filozof, bu atomların birbirleriyle karşılaşmaları ya da çarpışmaları sonucunda, girdaba benzer bazı çevrıntilerin ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹²⁶⁴ Her biri ayrı birer kozmik sistemi, diğer bir ifadeyle, birden çok dünyayı şekillendirecek döngü kümelerinde gerçekleşen hareket nedeniyle, hafif atomların döngüden dışarıya doğru, ağır atomların ise, döngünün merkezine doğru yöneldiklerine işaret eder. Böylelikle merkezde biriken ağır atomlarla toprağın şekillendiğini dile getirerek, atomların hafiflik derecelerine ve şekillerine göre bir araya toplanıp, merkezden dışarıya doğru sırasıyla su, hava ve ateş katmanlarını oluşturduklarına dikkat çeker.¹²⁶⁵ Hava katmanlarıyla birbirlerinden ayrılan farklı kozmik sistemlerin dışında bulunan gök cisimlerini de, girdap esnasında çevreye saçılarak, birlerine tutunan ateş atomları olarak değerlendirir.

İnsanı küçük bir dünya veya mikrokozmos olarak gören Demokritos'un atom öğretisi ve mekanik materyalizm anlayışı, antropolojik görüşlerine de tesir eder. İnsan bedeninin, hatta insan ruhunun dahi atomlardan oluştuğunu ileri süren filozof, ruhu meydana getiren atomların, bedeni şekillendiren atomlardan daha ince, kaygan ve hareketli atomlar olması gerektiğini vurgular.¹²⁶⁶ Zira insan bedeninin her yanı canlı ve hareketli olduğu için, bedenin her tarafına nüfuz etmesi gereken ruh atomlarının, tıpkı ateş atomları gibi, gayet akışkan bir yapıya sahip olmaları zaruridir. Ayrıca solunan hava ile ruh arasında sürekli bir değiş tokuş gerçekleştiğini iddia eden filozof, havada bulunan

¹²⁶² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 61.

¹²⁶³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/322.

¹²⁶⁴ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 66.

¹²⁶⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 36.

¹²⁶⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I/333

ateş atomlarıyla ruhu meydana getiren atomların benzer yapıda olduklarını belirterek, ruhun teneffüs edilen havayla beslendiğine dikkat çeker. Solunumun kesilmesiyle ortaya çıkan durum ise, bedenin ölümünü ifade eder.

Demokritos'a göre ruhun en üstün faaliyeti bilgi edinmektir. İnsanın bilgi edinme sürecini de mekanik bir açıklamaya tabi tutan filozof açısından, insanın çevresindeki nesneleri algılayıp tanıyabilmesi, diğer bütün tabiat olayları gibi, atomların birbirlerine vurma veya çarpma hareketleri sonucunda gerçekleşmektedir.¹²⁶⁷ Bu bakımdan insanda herhangi bir algının oluşabilmesi için, duyu organlarını şekillendiren atomlarla, algılanmak istenen nesneyi meydana getiren atomların teması geçmeleri gerekmektedir. Atomların büyüklük ve ağırlık gibi birincil niteliklerinin dışında sıcaklık, soğukluk, acılık veya tatlılık gibi kendilerine mahsus ikincil nitelikleri olmadığından, birleşerek ortaya çıkardıkları nesnelerde de herhangi bir nitelikten bahsedebilmek imkânsızdır. Bu nedenle algı, temas edilen nesnenin bünyesindeki atomlarla, duyu organlarının bünyesindeki atomların şekil bakımından birbirlerine uymamaları nedeniyle, nesnelerin duyu organlarında veya algılayan özneye bıraktıkları tahripten ibarettir.

Maddenin dışında, insan da dâhil olmak üzere, bütün canlıları atom öğretisiyle tanımlamaya çalışan Demokritos, Tanrıları da atomların birleşimleri olarak değerlendirir. İnsanlardan daha güçlü şekilde organlaştıkları için, Tanrıların uzun ömürlü olduklarını belirtmesine rağmen, ölümsüz olmadıklarına dikkat çeker.¹²⁶⁸ Zira ezelî ve ebedî olan tek unsurun atomlar olduğunu bir kez daha vurgulayarak, tabiattaki bu kanun önünde Tanrıların dahi boyun eğmek zorunda kaldıklarını ileri sürer.¹²⁶⁹ Ayrıca rüyalar vasıtasıyla insanın Tanrılarla iletişime geçebileceğini düşünen Demokritos, Tanrılara dair her türlü boş korkudan uzak durmak gerektiğini dile getirir. Çünkü ne kadar kudretli olurlarsa olsunlar, onlardan daha kudretli bir tabiat kanununun var olduğunu öne sürer. Ancak insanlardan daha akıllı ve güçlü olmaları nedeniyle, Tanrılara saygı gösterilmesi gerektiğinin de altını çizer.

Helenik felsefenin ikinci dönemi, insan üzerine felsefe adıyla da anılan Sokratik felsefe dönemidir. Yaklaşık olarak, M. Ö. 5. yüzyılın ortasından itibaren gün yüzüne çıkan Sokratik felsefe döneminin karakteristik özelliği, filozofların dikkatlerini doğadan

¹²⁶⁷ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 63.

¹²⁶⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 37.

¹²⁶⁹ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 77.

insana doğru çevirmeleridir. Filozofların söz konusu dönemde, kozmolojik ve ontolojik düşünceleri bir yana bırakarak, daha çok etik ve siyaset felsefesiyle ilgilenmeleri nedeniyle felsefe dünyasına tam anlamıyla bir hümanizm hâkim olur. Ancak filozofların bakış açılarında yaşanan bu değişiklik, tesadüfen gerçekleşmez. Bilhassa M. Ö. 5. yüzyılın başlarında gündeme gelen bazı felsefi, siyasi ve sosyal gelişmeler, felsefeye farklı bir yön verir.

Bahsi geçen değişimin felsefi nedenleri arasında, gayet kısıtlı deney imkânlarından yararlanılarak, doğaya dair ileri sürülebilecek bütün fikirlerin ifade edilmiş olduğu düşüncesi yer almaktadır. Ayrıca kendi gerçeklik tasarımlarının ortaya koymak üzere, soyut ve spekülâtif görüşler beyan ederek, sıradan insanın gerçek dünyasını bir görünüş olarak değerlendiren filozofların farklı ve birbirleriyle çelişen görüşleri, insanların doğa felsefesinden uzaklaşmalarına yol açar. Aynı mevzular etrafında gelişen tartışmaların çoğu zaman makul ve kabul edilebilir bir sonuca ulaşmaması da doğa felsefesini durma noktasına getiren bir başka gerekçedir.¹²⁷⁰ Bu bakımdan, metafiziğin daha fazla gelişebilmesi için, mevcut görüşler eleştiri süzgecinden geçirildikten sonra, yeni bakış açıları, kavramlar ve akıl yürütmelerin gündeme getirileceği Sistematik felsefe döneminin beklenmesi gerekmektedir.

Felsefi düşünce sisteminin doğadan insana doğru yönelmesindeki sosyal ve siyasi sebepler araştırıldığında ise, Atina'daki müreffeh hayat koşullarının değiştiği gerçeğiyle karşılaşılmalıdır. Zira Atina'da hüküm süren uzun bir refah döneminin ardından, Sparta ile girişilen nüfuz mücadeleleri ve sonrasında Perslerle yapılan savaşların yanı sıra, ağır veba salgınları yaşanır. Böylelikle Atina, artık çıkar veya fayda gözetmeksizin yürütülecek entelektüel faaliyetler için elverişli olmaktan uzaklaşır. Ayrıca Atina'nın kendine mahsus demokrasi anlayışı içerisinde, aristokratların elinde bulunan iktidarın, yükselmeye başlayan ticaret erbabı sınıfın eline geçmesiyle, söz konusu yeni toplumsal sınıfa ait iktidarın meşrulaştırılmasını sağlayacak yeni bir bakış açısı veya felsefe sistemine ihtiyaç duyulur. Tüccar sınıfının iktidarını meşrulaştıracak yeni fikirler üretmekle birlikte, onlara yabancıları oldukları siyaset hakkında bilgi aktarma vazifesi de filozoflara düşer.¹²⁷¹ Bu bakımdan insan üzerine felsefe anlayışının ilk temsilcileri olan

¹²⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 63.

¹²⁷¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 65.

Sofist filozoflar, bahsi geçen ihtiyaçları pratik şekilde karşılamaları nedeniyle, dönemin karakterini en iyi yansıtan filozoflardır.

Sofistlik, gerek kamusal görevlerde, gerekse kişisel konularda gençlere doğru düşünmeyi, güzel konuşmayı, iyi eylemlerde bulunmayı öğretme amacı güden, ideal yurttaşlar yetiştirmeyi ödev edinen filozoflara verilen ortak bir addır. Kelime anlamı itibarıyla, “bilge”, “kolay öğrenip, kolay öğreten”, “bilgi uzmanı” gibi anlamlara gelen Sofistlik, sürekli dolaşarak kendilerini dinleyenlere felsefenin yanı sıra, retorik, hukuk, siyaset, ekonomi ve ahlaka dair bilgiler sunan filozofları ifade etmektedir.¹²⁷² Terim anlamı bakımından olumlu çağrışımlar yapan Sofistlik, ikna kabiliyeti yüksek filozofların icraatları nedeniyle, çok geçmeden olumsuz bir anlam yüklenir. Zira Sofistlerin sadece kendi doğrularını ispat edebilmek üzere, çeşitli stratejilere başvurarak, kimi zaman bilgiyi, doğruyu ve erdemi hiçe saymak pahasına muhataplarını ikna etmeye çalışmışları yadırganır. Ayrıca insanlara somut düzeyde istifade edebilecekleri bir meslek veya bilgi sunmamalarına rağmen, para karşılığında eğitim vermeleri de eşleştirilmelerine yol açar.¹²⁷³

Felsefi bir okul ve müşterek bir düşünce sistemi meydana getirmekten ziyade, farklı bakış açılarıyla, dönemin ihtiyaçlarını gidermeye yönelik ortak bir meslek icra ettikleri düşünülen Sofistlerin başında, Protagoras gelmektedir. Diğer Sofistler gibi, Protagoras da doğrudan varlık felsefesiyle ilgilenmez. Ancak insanın bilgiye ulaşma sürecine tesir eden duyuları değerlendirdiği esnada, dolaylı yoldan varlıkla ilgili görüşler beyan eder. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak kabul eden filozof, insan merkezli bir anlayış geliştirirken, topyekûn insan türünün genel özelliklerini kast etmek yerine, insanı bireysel olarak ele almayı uygun bulur.¹²⁷⁴ Zira aynı varlık veya niteliğin her insan tarafından farklı şekilde algılandığına dikkat çeker. Hatta Protagoras’ın ileri sürdüğü, algıların öznelliğine dair bu görüş, biraz daha derinleştirilirse, aynı insanın farklı zaman ve koşullarda, aynı varlığa dair farklı izlenimler elde edebileceği sonucuna da ulaşılabilir.¹²⁷⁵ Dolayısıyla mutlak doğrulardan bahsetmenin imkânsızlığına işaret eden filozof, bilgi ve

¹²⁷² Bk. Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1315.

¹²⁷³ Platon, *Diyaloglar*, (Haz. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, s. 394-395.

¹²⁷⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/30.

¹²⁷⁵ W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi I-II*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, I/104.

hakikatin kişiden kişiye değişebileceğini vurgulayarak, varlığa dair rölativist veya göreceli bir tavır geliştirir.

*“Bütün şeylerin ölçüsü insandır. Var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle... Üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.”*¹²⁷⁶

Protagoras'ın fiziksel açıdan var olanı var, var olmayanı da yok kabul etmesi, görünüş ile gerçeklik arasında herhangi bir ayrım yapmadığını göstermektedir. Gözlemden istifade etmelerine rağmen, duysal dünyanın arka planındaki gerçeğe, çokluğun gerisindeki birliğe yalnızca akıl veya düşünce ile ulaşılabilceğini savunan Doğa filozoflarının aksine, rasyonel düşünceyi bir yana bırakan Protagoras, varlıkla ilgili bilginin temeline duysal deneyimleri yerleştirir. Böylece akıl yordamıyla varlığın kendinden türediği bir arkhe tespit edip, tümdengelimsel bir metotla evrenin meydana geliş sürecini, varlığın değişme prensibini ve tikel nesneleri açıklamaya çalışmaktansa, duyularla algılanan nesneleri gerçek varlıklar olarak değerlendirir. Diğer bir ifadeyle, algıların dışında bir gerçeklik bulunmadığını iddia ederek, varlığı görünüş seviyesine indirger.

Tanrıların varlığı ve özellikleri mevzuuna gelindiğinde ise, varlığı değerlendirmek üzere takındığı rölativist tavırdan uzaklaşan Protagoras, Tanrılar konusunda daha ihtiyatlı davranmayı tercih eder. Çünkü insanı Tanrılar hakkında bilgi edinme noktasında çaresiz gören filozof, Tanrıların gerçekten var olup olmadıkları ya da hangi niteliklere sahip olduklarına dair herhangi bir kanaat belirtmeyerek, agnostisizm veya bir başka ifadeyle bilinmezciğe yönelir. Protagoras'a göre, insanın Tanrılara ilişkin bilgi edinmesine engel teşkil eden durumlar arasında, Tanrıların duyular aracılığıyla algılanmamaları ve insan ömrünün kısalığı yer almaktadır.

*“Tanrılar üzerine bilgi elde etmede çaresizim, ne var oldukları ne de var olmadıkları, ne de ne şekilde oldukları üzerine; çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: duyularla algılanamamaları, insan hayatının kısa oluşu, buna karşılık insanlar üzerine belirli şeyler söylenebilir.”*¹²⁷⁷

¹²⁷⁶ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 194.

¹²⁷⁷ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 194.

Protagoras, Tanrılar söz konusu olunca, konuşulabilecek konular hakkında bir sınır tayin eder ve bu sınırı aşmamaya özen gösterir.¹²⁷⁸ Ancak Sofist filozoflar arasında adları geçen Prodikos ve Kritias gibi filozoflar, Protagoras'ın belirlediği sınırın ötesine geçmiş filozoflardır. Zira Prodikos'a göre Tanrılarının kökeni, insanların menfaatlerine dayanmaktadır. Tabiatın insan hayatını kolaylaştıran veya insana fayda sağlayan ne kadar unsur varsa, hemen hepsinin insanlar tarafından kutsallaştırıldığını düşünen Prodikos, insanların aslında kendi kurgularının mahsulü olan Tanrılara inandıklarını belirtir.

“Güneş, ay, ırmaklar ve kaynaklar ve genel olarak hayatımıza yardımı dokunan ne varsa, yararları yüzünden – Mısırlılarda Nil gibi – eskilere Tanrı olarak görünmüşler ve bunun için ekmeğe Demeter, şaraba Dionysos, suya Poseidon, ateşe Hephaistos, gözü ile bakılmış ve bu, işe yarayan şeylerin her biri için böyle olmuştur.”¹²⁷⁹

Kritias ise, henüz insan hayatının belli bir düzene kavuşmadığı devirlerde, iyilerin takdir edilmemeleri ve kötülerin de hiçbir cezayla karşılaşmamaları nedeniyle, kurnaz bir adamın insanlar arasında Tanrı korkusunu yaydığını ileri sürer. Dolayısıyla Tanrı'nın bir aldatmacadan ibaret olduğunu vurgulayan filozof, çeşitli kanunlar gündeme geldikten sonra dahi, toplum içerisinde gizlice gerçekleşen zorbalıkların engellenmesi için, Tanrı'nın bir korku figürü olarak insanlara sunulduğunu dile getirir.

“Kanunların göz göre göre onları – Yapmaya bırakmadıkları zorbalıkları – Gizlice işlediklerinden bence – İlk olarak kurnaz düşünceli adamın biri – Tanrı korkusunu insanlara buldu – Korkutacak bir şey bulunsun diye – İşler, düşünür, söylerse gizlice – Buradan «Tanrılığ» ortaya çıkardı.”¹²⁸⁰

Sofist felsefenin kuruculuğunu üstlenen bir başka düşünür ise, doğa felsefesini yadsıyarak, varlığa ilişkin bilgi edinmenin imkânsızlığını savunan Gorgias'tır. Varlıkla ilgili düşüncelerini ortaya koyabilmek için, hiçbir şeyin var olmadığına, herhangi bir şey var olsa dahi onun bilinemeyeceğine ve herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile bu bilginin başkalarına aktarılamayacağına dair üç tez ileri süren filozof, böylelikle varlık açısından nihilist veya hiççi bir anlayış geliştirir.¹²⁸¹ Üzerinde durduğu üç ana tezi ispat

¹²⁷⁸ Platon, *Diyaloglar*, s. 478.

¹²⁷⁹ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 204.

¹²⁸⁰ Kranz, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, s. 205.

¹²⁸¹ Skirbekk – Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 55.

etmeye gayret gösteren Gorgias, bu tezlerden ilkin, yani hiçbir şeyin var olmadığını kanıtlamak üzere, eğer varlık varsa, onun ya var olandan, ya var olmayandan, ya da var olan ile var olmayanın birleşiminden meydana geldiğinin kabul edilmesi gerektiğini iddia eder.

Gorgias'a göre, varlık var olandan türediyse, varlığın öncesiz veya ezeli olması zaruridir. Oysa varlığın ezeli olması mümkün değildir. Çünkü başlangıcı olmayan bir unsurun sınırsız olması gerektiğine işaret eden filozof, sınırsız olanın hiçbir yer veya konuma sahip olamayacağını belirtir.¹²⁸² Herhangi bir varlığın konumundan söz edebilmek için, o varlığın kendinden daha büyük bir başka varlık tarafından kuşatılması şarttır. Bu bakımdan kuşatılan varlıktan daha büyük bir kuşatan varlık tasarlandığında, kuşatılan varlığın sonsuz olabilme imkânı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla varlık, varlıktan meydana gelmez. Varlığın yokluktan ortaya çıkması da Gorgias açısından, makul karşılanacak bir durum değildir. Zira var olmayan, var değildir. Şayet yokluğun var olduğu düşünülürse, gerçekte var olmayan bir unsurun hem var olduğunun, hem de var olmadığının birlikte kabul edilmesi gerekmektedir.¹²⁸³ Varlığın var olanla var olmayanın karışımından doğduğu fikri ise, Gorgias tarafından sadece bir çelişki ve imkânsızlık olarak değerlendirilir.¹²⁸⁴ Bu bakımdan var olan herhangi bir şey yoksa, hiçbir şey var değildir.

Varlığın bilinemeyeceğini belirten ikinci tezini ise, bilginin kaynağı olarak ele aldığı duyular ve akıldan yola çıkarak savunan Gorgias, öncelikle diğer Sofist filozoflar gibi, duyuların yanıltıcılığına dikkat çekmekle işe başlar. Bu doğrultuda, aynı varlığın herkes tarafından farklı şekilde algılanmasına yol açan duyular aracılığıyla, yalnızca subjektif bilgiler elde edilebileceğini ifade eder.¹²⁸⁵ Dolayısıyla kişiden kişiye değişen bilgilerden yararlanılarak, varlığa ilişkin hakikate ulaşabilmek mümkün değildir. Ayrıca varlığın akıl yordamıyla da kavranamayacağını dile getiren filozof, su üzerinde yürüyen veya kanatlanıp uçan bir insan gibi, gerçekte var olması imkânsız düşüncelerin dahi, insan zihninde kurgulanabildiğini vurgulayarak, akla olan güvenini yitirir.¹²⁸⁶ Gorgias, gerçekleşmesi imkânsız düşünceler tasarlayabilen insan zihninin varlığa yönelik

¹²⁸² Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 86.

¹²⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/46.

¹²⁸⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/47.

¹²⁸⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 70.

¹²⁸⁶ Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 91.

fikirlerine de şüpheyile yaklaştığından, aklın varlığa dair mutlak ölçüler koyamayacağına kanaat getirir.

Gorgias, varlıkla alakalı bilginin başkalarına aktarılamayacağını öne sürdüğü son tezini de, dilin imkânları ve insanlar arası iletişimin ne şekilde gerçekleştiğini irdeleyerek ispat etmeye çalışır. Varlıkla alakalı bilginin duyu organlarıyla temin edilip, dil ile aktarılacağını belirten filozof, görme işleminin göz, duymanın ise kulakla ilgili olduğuna işaret eder. Bu bakımdan bir duyu organının vazifesini, bir başka duyu organının yerine getirmeyeceğine dikkat çekerek, herhangi bir varlık dil veya konuşma ile tarif edilse bile, dinleyenin o varlığı görmüşçesine kavrayabilmesinin mümkün olmadığı konusunda ısrar eder.¹²⁸⁷ Gorgias’a göre konuşma vasıtasıyla dinleyene sadece bazı sesler iletilmektedir. Oysa konuşmaya konu edilen nesne, kulağa değil, göze hitap etmek zorundadır. Ayrıca dilin bütün imkânları zorlansa dahi, herhangi bir varlığın tam anlamıyla tasvir edilip edilemeyeceğine dair çeşitli endişeler yaşayan filozof, iletişim esnasında, anlatan kişinin zihnindekilerle, dinleyen kişinin zihninde canlanan unsurların da birbirinden farklı olacağının altını çizer.¹²⁸⁸ Bütün bunlar göz önüne alındığında, bilginin aktarılması asla gerçekleşmeyecek bir mevzu gibi görünmektedir.

Helenik felsefenin tasnif edilmesi açısından, felsefe tarihinde bir yol ayrımı teşkil eden Sokrates, insan üzerine felsefe anlayışının gelişmesine önemli katkılar sağlamakla kalmayıp, düşünceleriyle kendinden sonraki pek çok filozofu etkilemiş bir isimdir. Esas itibarıyla ahlak felsefesine odaklanarak, erdemin ne olduğunu araştırmaya özen gösteren filozof, erdemle özdeşleştirdiği bilgiyi elde etme metodunun yanı sıra, mekanikçiliğe yönelttiği eleştiriyle varlık felsefesine yeni ufuklar açar, Tanrı ve ruha dair görüşleriyle de metafiziğe katkıda bulunur.

Sokrates, bilgi mevzuunda “bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir”¹²⁸⁹ diyerek, kendini bilge olarak tanıtmaktansa, bilgeliğe giden yolda atılacak ilk adımı attığını göstermektedir. Zira hiçbir zaman yalan söylemeyen Delphoi kâhininin insanlar arasındaki tek bilge olarak Sokrates’i işaret etmesi, söz konusu durum nedeniyledir. Sokrates’in yakın dostu Khairaphon, Delphoi’ya gittiği bir gün, orada bulunan Apollon tapınağının kâhinine insanlar arasında, Sokrates’ten daha bilge bir kişinin olup olmadığını

¹²⁸⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/48.

¹²⁸⁸ Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 91.

¹²⁸⁹ Platon, *Sokrates’in Savunması*, (Çev. Erman Gören), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 45.

sormaya cesaret eder. Kâhin ise, Khairephon'un sorusunu cevaplamak üzere, en bilge kişinin Sokrates olduğunu söyler. Bu kehanet üzerine Tanrılar tarafından niçin bilge kabul edildiğini sorgulayan Sokrates, bilge olduklarını iddia eden kişilerle görüşüp, onları ve kendini sınamak üzere yola koyulur. Sırasıyla devlet adamları, ozanlar ve el sanatkârlarına giderek, hiçbir şey bilmediğini belirtip, onlardan iyiyi ve hakikati öğrendikten sonra, kendi bilgeliğine dair tanrısal yargının doğru olmadığını gözler önüne sermeyi amaçlar. Ancak, görüştüğü kişilerin doğru bildiklerini her defasında çürütmeyi başaran filozof, kendi bilgeliğinin en azından hiçbir şey bilmediğini biliyor olmasından kaynaklandığını anlar.¹²⁹⁰ Bu nedenle bilgelik sıfatının Tanrı'ya ait olduğunu dile getirerek, onun karşısında insani bilgeliğin çok küçük bir değere sahip olduğunu vurgular.

Sokrates'in başından geçen bu olay, onun bilgiye ulaşma metodunun panoramasını çizmektedir. Kendi bilgisizliğini ön plana çıkararak, muhatabından istifade etme amacı güttüğünü belirttikten sonra, karşısındaki kişinin bütün tezlerini çürütüp, aslında muhatabının da bir şey bilmediğini ortaya çıkaran Sokrates'in kullandığı metodun ilk aşamasında, ironi ağır basmaktadır.¹²⁹¹ Söz konusu yaklaşımıyla pek çok düşman edinen filozof, bilginin doğuştan geldiğine ve ruhta gizlendiğine inandığı için, sonraki merhalede muhatabına çeşitli sorular sorup, karşısındaki kişinin sahip olduğu, ancak farkında olmadığı bilgileri, kendi kendine bulmasını ve ifade etmesini sağlamaya çalışır. Sokrates'in kullandığı bu yönteme maiotik veya doğurtma yöntemi adı verilir.¹²⁹² Ayrıca bilgiye erişme konusunda, tümevarımsal konuşmalar ve tanımdan ibaret iki başarı daha, Sokrates'e mal edilir. Sokrates, gerek tümellere, gerekse tanımlara ayrı bir varlık izafe etmemesine rağmen, bahsi geçen unsurları gündeme getirmesi bakımından takdir toplar.¹²⁹³ Zira kendinden sonraki filozoflar arasında, bilhassa öğrencisi Platon tarafından bu iki unsura varlık kazandırılıp, onların idealar olarak adlandırılmasına ilham vermesi nedeniyle de, dolaylı yoldan ontolojiye farklı bir bakış açısı sunduğu düşünülebilir.

Gençlik yıllarında varlık felsefesiyle ilgilendiği bilinen Sokrates, ana madde, evrenin meydana gelişi, oluş ve yok oluş gibi mevzulara kafa yorar, fakat sonuç itibarıyla doğa filozoflarını da gerçekte bir şey bilmeyenler sınıfına dâhil eder. Sokrates'in doğa felsefesine yönelttiği en temel eleştirisi, filozofların mekanik bir anlayış geliştirmelerine

¹²⁹⁰ Bk. Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 45-51.

¹²⁹¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 45.

¹²⁹² Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, I/338 – IV/41.

¹²⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 541.

yöneliktir. Varlığın nedenini, onun niçin doğduğunu, niçin var olduğunu ve yine niçin yok olduğunu merak eden filozof, doğa düşünürlerinin eserlerini temin edip, iştahla okumaya başlar. Hatta Anaksagoras'ın kaleme aldığı bir eseri okurken, varlığa düzen veren nous tasarımı karşısında büyük bir heyecana kapılır.¹²⁹⁴ Anaksagoras'tan sadece dünyanın şeklini veya diğer gök cisimleri arasındaki konumunu değil, aynı zamanda nous aracılığıyla, dünyanın şeklinin ve konumunun nedeni de öğreneceğini ümit eder. Ancak çok geçmeden ümitleri boşa çıkar, zira Anaksagoras'ın da mekanik açıklamalarda bulunduğunu fark eder. Sokrates'in doğa filozoflarından beklentisi, dünyanın şekli eğer yuvarlaksa, dünya için en iyi veya mükemmel olan bu şekli dünyaya kazandıran gücün de açıklanması yönündedir. Dolayısıyla mekanist açıklama yönteminden vaz geçilmesi gerektiğini belirten filozof, doğa felsefesinde erek bilimci araştırma modeline geçilmesinin daha faydalı olacağına dikkat çeker.

*“Biri dünyayı bir çevrintiyle kuşatıyor ve onu gökyüzü tarafından olduğu yere tutturuyor; bir başkası da geniş bir hamur teknesi misali havayı yerleştiriyor alta. Ne var ki şeyleri şimdi oldukları gibi olabilecek en iyi şekilde yerleştiren gücün ne olduğunu araştırmıyorlar, onların tanrısal bir kuvvet taşıdıklarını da kabul etmiyorlar. Bunun yerine ondan daha güçlü, daha ölümsüz ve her şeyi daha iyi bir arada tutan bir Atlas bulabileceklerini sanıyorlar. Aslen iyi ve gerekli olan şeyin onları bir arada tutup birbirine bağladığını ise hiçbir zaman akıllarına getirmiyorlar.”*¹²⁹⁵

Sokrates, geleneksel Yunan Tanrılarını inkâr etmeksizin, Homeros ve Hesiodosçu Tanrılardan saygıyla bahseder. Hatta geleneksel tapınma usullerine riayet edip, dinî merasimlere katıldığı dahi bilinmektedir.¹²⁹⁶ Tanrı mevzu bahis olduğunda, kimi zaman “Tanrı” ifadesini kullanarak monoteizme yaklaşan, kimi zaman “Tanrılar” ifadesini kullanarak politeizme yönelen filozofun bu konuda nasıl bir tercihte bulunduğunu kestirebilmek gayet zordur. Ancak Sokrates'in geleneksel Tanrılara nazaran, daha arınmış veya saf bir Tanrı anlayışını benimsediği aşikârdır. Sokrates'e göre, sınırsız bilgiye sahip olan Tanrı, her yerde bulunarak, söylenen sözler ve yapılan işlerin hepsinden haberdardır.¹²⁹⁷ Ayrıca doğa filozoflarının mekanik açıklamalarını eleştirirken gündeme

¹²⁹⁴ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, (Çev. Nazile Kalaycı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 189.

¹²⁹⁵ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 195.

¹²⁹⁶ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 79.

¹²⁹⁷ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 103.

getirdiği, evreni şekillendiren ve nesneleri bir arada tutan iyilik veya mükemmellik unsuru da, Tanrı'nın iyiliğinden ileri gelmektedir. Zira dünyayı yuvarlak şekilde yaratıp, onu evrenin merkezine koyan, diğer gök cisimlerini düzenleyen ve bütün bunları en mükemmel şekilde tasarlayan Tanrı veya bir başka ifadeyle Sokrates'in işaret ettiği Tanrı, insan aklının ve kavrayışının üzerinde, bilinmez bir varlık hâlinde ortaya çıkmamaktadır. Aksine, bir insan gibi davranışlarında iyi olanı amaçlayan, bilinçli veya akıllı bir varlık, kelimenin tam anlamıyla akıl ya da zihin olarak kendini göstermektedir.¹²⁹⁸

Tanrı ile insan arasında bir mevkîe konuşlandırılması gereken daimon ise, Sokrates'i çocukluk yıllarından itibaren yalnız bırakmayan tanrısal bir sestir.¹²⁹⁹ Herhangi bir karar alacağı zaman, söz konusu sesin kendisine tesir ettiğini belirten filozof, her insanın kendine mahsus bir daimona sahip olduğunu ileri sürer ve daimonu, ömür boyu insanı takip eden, koruyup kollayan bir unsur olarak değerlendirir.¹³⁰⁰ Sokrates'e göre insan, ruh ile bedenın terkebından meydana gelmektedir. Ölüm hadisesi gerçekleşikten sonra, bedenın dağılıp yok olacağını düşünen filozof, oluşun döngüsellığı tezinden yola çıkarak, bedenın aksine ruhun ezeli ve ebedi olduğuna kanaat getirir. Bu bakımdan oluş, karşıt ilkelerin birinden diğerine doğru çember çizercesine işleyen, dairesel bir süreçtir.¹³⁰¹ Eğer oluşun dairesel değil, çizgisel veya doğrusal şekilde işlediği düşünülürse, sonunda her varlığın aynı biçime bürünmesi, aynı şekilde davranması ve meydana gelişin durması kaçınılmazdır.

Sokrates, karşıt unsurları ele alırken, büyük bir varlıktan söz edilecekse, onun daha önce mecburen küçük bir varlık olduğunu ve gitgide büyüdüğünü kabul etmeyi zorunlu bulur. Öte yandan, büyük olanın ise, zamanla azalarak, küçüleceğini vurgular. Dolayısıyla büyüğün küçükten, hızlının yavaştan, güçlünün zayıftan, uyanmanın uyku hâlinden türediği gibi, yaşamın da ölümden meydana geldiği ve tekrar ölüme doğru ilerlediğini belirten filozof, hayatın kaynağı olarak değerlendirdiği ruhın bir döngü içerisinde bulunması nedeniyle, yok olmayacağını dile getirir. Ayrıca bilginin ruhta gizlendiği iddiasını da, yine ruhın söz konusu döngüye dâhil olmasıyla temellendirir. Zira ruh, herhangi bir bedene girmeden önce, kendi başına ve saf hâlde varlığını sürdürmektedir. Bu aşamada varlığın saf hâliyle bir arada bulunduğu için, varlığa dair

¹²⁹⁸ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/107.

¹²⁹⁹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 77.

¹³⁰⁰ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 229.

¹³⁰¹ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 91.

hakiki bilgiye vâkıf olan ruh, bir bedene gireceği veya dünyaya geleceği esnada, sahip olduğu bilgileri yitirmektedir.¹³⁰² Böylelikle doğduğu andan itibaren duyuları aracılığıyla varlığı tanımaya çalışan insanın öğrenme süreci, yeni bilgiler edinmekten ziyade, daha önceki bilgilerini anımsamaktan ibarettir.

Ruh ve varlığın saf hâlini açıkladığı sırada, varlığı görünen ve görünmeyen olmak üzere iki gruba ayıran Sokrates, Platon'un idealar dünyasına kaynaklık edecek bir anlayış geliştirir. Sokrates'e göre, görünen veya daha genel bir ifadeyle algılanabilen varlıklar, bileşik yapıda olduklarından, değişime uğrayıp, zamanla dağılılabirler. Görünmeyen yahut algılanamayan asıl varlıklar ise, her zaman kendileriyle aynı yapıda kalırlar. Dolayısıyla değişmeyen ve yok olmayan bu ikinci türden varlıklar, duyularla değil, düşünce yoluyla kavranabilecek soyut varlıklardır. Söz konusu iddiasını somutlaştırmak amacıyla "eşitlik" kavramına başvuran filozof, iki taş veya tahtanın aynı uzunlukta olmaları durumunda, görünen varlıklardan yola çıkarak, aslında görünmeyen veya kendi başına varlık gösteren saf bir unsurun, yani eşitin varlığına ulaşır.¹³⁰³ Burada önemli olan husus, zamanla varlığını yitirecek iki nesneyi duyularla kavramak değil, bizzat eşitin kendisine dair bilgiyi, ruhta gizlendiği yerden çıkarmak veya anımsamaktır.

Sokrates, bedeni görünen varlıklar, ruhu da görünmeyen varlıklar arasına dâhil eder. Bu ayrıma vardıktan sonra, beden sadece kendi türünden varlıkları tanıyabileceği gibi, ruhun da yine kendi türünden varlıkları tanıyabileceği üzerinde durmuştur. Ayrıca ruh ve beden bir arada bulunduğu müddetçe, diğer bir ifadeyle insan henüz hayattayken, doğa kanunları gereği ruh ile bedenden birinin diğerine boyun eğmek zorunda kalacağına dikkat çeker.¹³⁰⁴ Ruh, tanrısal olana benzediği için, yöneten konumunda olmayı hak etmesine rağmen, insanoğlu tarafından hâkimiyetin genellikle ölümlü olana, yani bedene bırakılmasını yadırgayan filozof, saf hâldeki varlığa ulaşma yolunda beden ruha büyük bir engel teşkil ettiğine değinir. Dolayısıyla bedensel istek ve arzuların yanı sıra, duyularla temin edilen yanıltıcı bilgiler ruha musallat olmaya devam ettikçe, ruh doğru şekilde akıl yürütemeyecektir. Öyleyse ruh, en saf hâline sadece bedenden ayrıldıktan sonra kavuşabilecektir. Ancak insan, hayattayken de hazzardan uzak durup, varlığı algılarıyla değil, düşünce yordamıyla kavramaya çalışarak, ruhu ile bedeninin

¹³⁰² Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 105.

¹³⁰³ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 99.

¹³⁰⁴ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 123.

birlikteliğini en düşük seviyeye çekmek ve ruhunu arındırmak için çaba göstermelidir. Zira Sokrates'e göre ölüm bir yok oluş, kurtuluş veya dinginlik hâli değildir.

Ölüm kurtuluş olsaydı, ölçülü bir hayat sürmek yerine, ömürlerini kötülükle geçirenlerin ödüllendirilmiş olacağını düşünen filozof, ölümün ardından bedeninin serüveni sona ermesine rağmen, ruhun serüveninin devam edeceğini bildirir. Bedenden ayrılan ruh, ölenlerin yargılandıktan sonra Hades'e gitmek üzere toplandıkları bir yere götürülecektir.¹³⁰⁵ Bu aşamada ruha kendi daimonu rehberlik edecektir. Düzgün ve aklı başında olan ruh, akıbetini henüz hayattayken bildiğinden, kılavuzunu sorunsuzca takip edecektir. Fakat bedenine ve dünyevi arzularına düşkün olan ruh ise, uzunca bir müddet bedeninin ve görünen dünyanın etrafında dolaşmaya devam edecek, sayısız direniş ve çilenin ardından görevli daimon tarafından zorla götürülecektir.

Ruh, hesaba çekildikten sonra, hayat boyu bağlı kaldığı alışkanlıklarına göre, tekrar bir bedene bürünecektir. Sözelimi hayattayken kendilerini oburluğa, taşkınlığa, içkiye kaptıranların ruhları, eşek gibi hayvanların soyundan gelen bir hayvanın bedeninde tekrar doğacaktır. Adaletsizliği, zorbalığı, çapulculuğu benimseyenlerin ruhlarıysa kurt, şahin veya akbaba türünden hayvanların bedenlerine bürünecektir. Buna karşılık felsefe ve akla dayanmaksızın, yalnızca alışkanlık boyutunda toplumsal ve siyasal erdemleri benimseyerek yaşayanların ruhları da, bal arısı ve karınca gibi sosyal ve toplumuna bağlı bir türde yahut tekrar insan türünde vücut bulacaktır. Zira ölçülü kişiler, tekrar insan olarak dünyaya gelmeye hak kazanan ruhlar arasından çıkmaktadır. Hayatlarını felsefeye adayıp, bedenlerinin bütün isteklerine sırt çeviren ve ruhlarını hayattayken arındırmayı başaran insanların ruhları ise, söz konusu döngüden kurtularak, Tanrılar topluluğuyla bir araya gelecek ve böylelikle varlığını saf hâlde sürdürmeye devam edecektir.¹³⁰⁶

Sokrates, kendi felsefi etkinliğini öğrencileriyle paylaşmak üzere bir okul kurmaz. Ancak takipçileri arasında yer alan Platon, kaleme aldığı eserleriyle hocasının adını ölümsüzleştirir, idealar öğretisiyle de Sokrates'in gerçek anlamda öğrencisi olmayı hak eder. Platon'un öğrencisi Aristoteles ise, zaman itibarıyla doğrudan Sokrates'le iletişim kurma imkânına sahip olmamasına rağmen, bir takım düzeltmeler yaparak Platoncu idealizmi korumakla kalmaz, Sokrates'in gündeme getirdiği erek bilimci araştırma

¹³⁰⁵ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 229.

¹³⁰⁶ Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, s. 131-133.

modelini son sınırlarına ulaştırır. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles, felsefe tarihçileri tarafından Büyük Sokratesçiler adıyla anılırlar. Ayrıca Sokrates'in çevresinde bulunan ve kendilerini Sokrates'in dostları olarak tanıtan bazı filozoflar söz konusudur. Felsefe tarihçileri, bu türden filozoflara da Küçük Sokratesçiler adını verirler. Onların kurdukları bazı okulları ise, Küçük Sokratesçi Okullar olarak nitelendirirler.¹³⁰⁷ Küçük Sokratesçi Okullar arasında Megara Okulu, Kinik Okul, Kirene Okulu ve Elis-Eretria Okulu'nun adları geçmektedir. Bu okullardan, sadece Megara Okulu ile Kinik Okul'un ontolojiyle ilgilendiği görülmektedir.

Megaralı Euklides tarafından kurulan Megara Okulu, Sokrates ile Parmenides'in felsefi öğretilerini terkip eden bir okul olarak ön plana çıkmaktadır.¹³⁰⁸ Euklides, Parmenides'in varlığa dair düşüncelerini ifade eden "birlik" anlayışı ile Sokrates'in ahlaka dair görüşlerinin merkezinde yer alan "iyilik" anlayışını sentezleyerek, "bir olanın iyi olduğu" kanaatine varır. Zira Euklides'e göre, Sokrates'in üzerinde durduğu, tikel ve varlıktan varlığa değişmeyen "iyi", hep aynı kalan bir doğa veya bir öz olması bakımından, Parmenides'in çokluğu, değişmeyi, oluş ve yok oluşu inkâr eden "birlik" teorisine benzemektedir.¹³⁰⁹ Bu nedenle bir olan varlığı, iyi olanla özdeşleştiren filozof, iyiye karşıt herhangi bir ilkenin varlığını kabul etmez.¹³¹⁰ Zira iyinin dışında herhangi bir ilkenin var olduğunu düşünmek, Parmenides'in yanılısma olarak değerlendirdiği çokluğu kabul etmek anlamına gelmektedir. Böylelikle Euklides, varlığın değişmez özünü iyilik unsurunda bularak, sonuç itibarıyla çokluk, hareket, değişme, oluş ve yok oluşu dışlayan bir varlık anlayışına yönelir.

Megara Okulu'na mensup filozoflar, yalnızca fiil olduğunda kuvvenin mevcut olduğunu, fiil olmadığında, kuvvenin de var olmadığını iddia ederler.¹³¹¹ Diğer bir ifadeyle kuvveyi veya imkânı inkâr edip, fiilin varlığına işaret ederek, kuvvenin aslında fiilden ibaret olduğunu ileri sürer ve böylece imkânı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Megaralı filozofların eleştirilmelerine yol açan bu düşünceye varmalarındaki temel sebep, Parmenides'in birliğe dair görüşlerini kabul etmekle kalmayıp, var olanın var, hâlihazırda var olmayanın ise, var olmadığına, hatta hiçbir zaman da var olmayacağına inanmalarıdır.

¹³⁰⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/151.

¹³⁰⁸ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, III/114.

¹³⁰⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/153.

¹³¹⁰ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 108.

¹³¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 397.

Dolayısıyla çelişmezlik ilkesiyle hareket ettikleri anlaşılan Megaralılar açısından, karşıt iki durumdan biri şu an itibarıyla kuvve hâlinde bulunuyorsa, diğerinin geçmişte, şimdiki zamanda ve gelecekte kuvve hâline gelmesi imkânsızdır.

Megara filozofları arasında adı geçen Didoros Kronos, söz konusu durumu somutlaştırmak üzere, “dünya vardır” ve “dünya yoktur” şeklinde, birbiriyle çelişen iki karşıt önerme ileri sürer.¹³¹² Ancak dünyanın fiilen var olduğunun herkes tarafından kabul edildiğine dikkat çekerek, dünyanın var olmamasının imkânsız olduğunu belirtir. Eğer dünyanın geçmişte mevcut olmaması mümkün olsaydı, bir imkânın imkânsızlığa dönüşmesi gerekirdi. Fakat imkânın imkânsızlığa dönüşmesi, Didoros Kronos’a göre mümkün değildir. Öyleyse dünyanın var olmaması hiçbir zaman imkân dâhilinde olmamıştır. Böylece varlığın hareket, değişme, oluş ve yok oluş imkânını tam anlamıyla göz ardı eden Didoros Kronos, çokluğu da bir yana bırakmaya gayret gösterir. Bu doğrultuda Elealı Zenon’un mısır taneleri paradoksunu anımsatan bir akıl yürütmeye başvurarak, tek arpa tanesinin bir yığın teşkil etmediğini dile getirir. Bir adet arpanın yanına bir diğerinin eklenmesiyle de yığına ulaşamadığını ifade edip, yığının ne zaman ortaya çıkacağını sorgular.¹³¹³ Burada filozofun ispat etmeye çalıştığı husus, çokluğun da kabul edilemez olduğudur.

Kinik Okul ise, önce Sofist Gorgias’ın daha sonra Sokrates’in öğrencisi olan Antisthenes tarafından kurulur. Antisthenes, felsefe tarihindeki ilk nominalist filozof olarak tanınmaktadır. Kavramların gerçek anlamda varlığa sahip oldukları düşüncesini bütünüyle yadsıyan nominalizm veya adcılık, bütün tümel kavramların, tikel nesnelerde gözlemlenen ortak özelliklerden yola çıkılarak oluşturulmuş genel adlardan, göstergelerden ya da sözcüklerden öte bir anlam ifade etmediklerini savunan felsefi bir anlayıştır.¹³¹⁴ Bu bakımdan “bir at görüyorum, ama atlığı görmüyorum”¹³¹⁵ diyerek, tümellerin varlığını reddeden Antisthenes’e göre, tümeller nesneleri karşılayan yahut nesnelerin pay aldıkları soyut varlıklar değil, nesneleri adlandırmak üzere, zihin veya düşünce yordamıyla ortaya atılan uydurmалardır.

¹³¹² Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 108.

¹³¹³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/156.

¹³¹⁴ Güçlü, vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 12.

¹³¹⁵ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, s. 110.

Antisthenes'in bilgi nazariyesi ise, algılanan nesneler üzerinde bir çözümleme işleminden ibarettir. Çünkü Antisthenes açısından bilmek, nesneleri son unsurlarına kadar ayırmak anlamına gelmektedir.¹³¹⁶ Gerçek bilgiyi bütünde değil, nesnelerin artık daha fazla bölünemeyecek kadar küçük parçalarında araştırmak gerektiğini belirten filozof, pek çok parçanın birleşmesiyle meydana gelen herhangi bir nesneye ait parçalar ve bu parçalar arasındaki oranlar açık şekilde bilinmediği müddetçe, o varlığa dair doğru bilginin elde edilemeyeceğine dikkat çeker.¹³¹⁷ Bu bakımdan varlığa ilişkin bilgiye giden yoldaki en büyük engel, bütünü oluşturan unsurların iç içe geçmiş veya kaynaşmış vaziyette bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Antisthenes'e göre tikel varlıklarla ilgili hakikate ulaşabilmek imkânsızken, doğal olarak evrenin bütününe kapsayan bilgiyi temin edebilmek de mümkün değildir.

Arkhe dışındaki her varlığın bileşik yapıya sahip olduğunu düşünen filozof, arkhenin açıklanamayıp, sadece adlandırılabilceğini iddia eder.¹³¹⁸ Zira Antisthenes ve taraftarları, özü tanımlamanın mümkün olmadığını, özü belirtmek üzere yapılacak her tanımın aslında boş bir söz olduğunu ileri sürerek, bir nesnenin sadece ne tür bir nesne olduğunu söylemenin mümkün olduğunu savunurlar. Örneğin Antisthenes ve takipçilerine göre, gümüşün ne olduğunu değil, sadece kalaya benzediğini dile getirmek mümkündür.¹³¹⁹ Varlık hakkında bilgi sahibi olabilmek için, nesnelerin zerrelere yönelerek, Demokritos'un atom öğretisini hatırlatan Antisthenes'in atom anlayışı, mantıksal atomculuk olarak nitelendirilen şekilde gelişir.

Antisthenes, bir yüklem ancak tek bir özne hakkında tasdik edilebileceğini düşündüğünden, bir varlığa yalnızca kendi beyanının yüklenebileceğini gündeme getirir. Böylelikle çelişkinin mevcut olmadığı kanaatine varmakla kalmayıp, hemen hemen hiçbir beyanın yanlış olmadığı sonucunu çıkarır.¹³²⁰ Çelişkili veya birbirine zıt beyanlarda bulunmak mümkün değildir. Çünkü bir nesne hakkında ancak bir tek beyan doğrudur. Şayet aynı nesne üzerine konuştuklarını iddia eden iki kişi, farklı ifadeler ortaya koyuyorlarsa, bunun nedeni aynı nesneden söz etmemeleridir. Öte yandan her beyan doğrudur. Çünkü bir beyanda bulunan kişi, sadece varlığı beyan edebilir. Varlığı beyan

¹³¹⁶ Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 42.

¹³¹⁷ Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 112.

¹³¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 49.

¹³¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 383-384.

¹³²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 287.

ederken de zorunlu olarak doğruyu söyleyecektir. Dolayısıyla kişi, karşısındaki nesneye ilişkin yegâne doğruyu dile getirmedeği takdirde, tanıtmaya çalıştığı nesneyle ilgili yanlış bir beyanda bulunmasına rağmen, varlıktan bağımsız beyan mümkün olmadığı için, karşısındaki nesneye değil, başka bir nesneye dair doğru beyanda bulunuyor demektir. Daha açık bir ifadeyle, belli bir nesneye yönelik yanlış kabul edilecek her beyan, ele alınan nesneden farklı bir nesneyle alakalı doğru bir beyana denk düşeceğinden, her beyan doğrudur veya yanlış beyan mevcut değildir.

Helenik felsefenin üçüncü ve son dönemi, Platon ile Aristoteles'in felsefi etkinlikleriyle şekillenen Sistematik dönemdir. Bahsi geçen dönemin "sistematik" adıyla anılmasında etkin rol oynayan iki temel sebep söz konusudur. Bu sebeplerden ilki, Platon ve Aristoteles tarafından, insanın bilgiye ulaşma sürecinde istifade ettiği yetilerin ne kadar güvenilir ve yeterli olduğunun sorgulanmasıdır. Böylece eleştirel ve analitik bir tavır geliştiren filozoflar, dış dünyaya dair çeşitli spekülasyonlarda bulunmadan önce, bilginin kaynağı olarak duyuları, zihinsel faaliyetleri ve insani yetileri değerlendirerek, epistemoloji ile meşgul olmayı tercih ederler.¹³²¹ İkinci sebep ise, kendilerinden önceki felsefi birikimden yararlanmayı ihmal etmeyen Platon ve Aristoteles'in Doğa Felsefesi ile İnsan Üzerine Felsefe dönemlerinden devraldıkları mirası sentezleyerek, felsefe tarihinin ilk ve en önemli felsefe sistemlerini inşa etmiş olmalarıdır.¹³²² Ayrıca Sistematik dönemde, eğitim ve araştırma faaliyetlerinin de sistemli hâle geldiği, hatta kurumsallaştığı görülmektedir. Zira Platon'un Akademi'yi, Aristoteles'in Lise'yi kurup, adı geçen okullar aracılığıyla sistemli biçimde eğitim faaliyeti yürütmeleri de dönemin ön plana çıkan özelliklerindendir.

Platon'un ontolojik düşünceleri, biri gündelik hayatın ve duyuların konusu olan maddi dünya ile diğeri hakikatin ve zihnin konusu olan gayrimaddi dünya olmak üzere, birbirinden ayrı iki dünya anlayışı üzerinde temellenir. Söz konusu iki farklı âlemi tanıtabilmek için, gerçek bilginin ne olduğu ve nasıl elde edileceği mevzuunu da aydınlatmaya çalışan filozof, bu uğurda mağara alegorisi ile bölünmüş çizgi analojisini gündeme getirir. Genel olarak insanların bilgi karşısındaki tavırlarına dikkat çekmekle

¹³²¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 81.

¹³²² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 81.

kalamayan, aynı zamanda iki ayrı âlemin varlığına da işaret eden mağara alegorisi, yer altında bulunan mağaramsı bir yerin tasviriyle başlar.

Alegoriye göre, mağaranın ön kısmında boydan boya ışığa açılan bir giriş kısmı vardır. Mağaranın derinliklerinde ise, çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş insanlar, hareket edemez, hatta boyunlarını dahi çeviremezler. Zincire vurulmuş insanların arkalarında, yüksekçe bir yerde yakılmış bir ateş parıldar. Mahpuslarla ateş arasında da, gayet dik bir yol uzanır. Bu yol boyunca, kukla oynatan kişilerin seyirciler ile kendileri arasına koydukları ve üstünde marifetlerini sergiledikleri bir bölme veya perdeyi anımsatan, alçak bir duvar yer alır. Duvarın arkasından ellerinde bazı araçlar, tahtadan veya taştan yapılmış insana ve hayvana benzer kuklalar taşıyan, bazıları konuşup bazıları susan insanlar gelip geçerler. Mahpuslar, hareket edemediklerinden, sadece arkalarındaki ateşin aydınlığıyla karşılarındaki duvara yansıyan gölgeleri görebilirler. Ayrıca kendi aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlar aracılığıyla gerçek nesneleri anlattıklarını düşünecekleri gibi, dışarıdaki insanların mağarada yankılanan seslerinin de yine gölgelerden geldiğini zannederler.¹³²³

Mahpuslardan birinin zincirleri çözülerek, mağaranın dışına çıkarıldığında neler yaşayacağını sorgulayan Platon, ömrü boyunca karanlığa alışmış mahkûmun öncelikle acı çekeceğini, ışığa çıkmamak için karşı koyacağını belirtmiştir. Mağaradan çıkar çıkmaz, herhangi bir şey göremez hâle gelen mahkûm, dış dünyadaki aydınlığa alışmaya kadar, mağaranın içindeyken gördüğü gölgelerin dış dünyada görmeye çalıştığı nesnelerden daha gerçek olduğu kanısına kapılacak, hatta mağaraya geri dönmek isteyecektir. Mahkûm, ışığa alışma aşamasında öncelikle gölgeleri, daha sonra insanların ve nesnelerin sudaki yansımalarını görebilecektir. Işığa alıştıktan sonra ilk gölgelerini görebildiği insanların ve nesnelerin kendilerini de rahatlıkla görebilecek, sonunda gökyüzüne bakıp, alışmaya çalıştığı ışığın kaynağı olan güneşi fark ederek, mevsimlerin yanı sıra yılları meydana getiren, görünen dünyayı düzenleyen temel unsurun güneş olduğunu anlayacaktır.

Dış dünyayı gözlemleme imkânı bulan mahkûm, mağarada gördüklerinin yanıltıcı birer gölgeden ibaret olduğunu anlamasının ardından, diğer mahkûmların durumuna

¹³²³ Bk. Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, s. 231-232.

üzülecek, mağaraya geri dönmek istemeyecektir. Zorla mağaraya dönmek zorunda kalsa dahi, gerçeğe dair düşünceleri değiştiğinden diğer mahkûmlarla anlaşamayacaktır.

Platon'un söz konusu alegoride işaret ettiği mağara, duyular aracılığıyla algılanan maddi dünyayı, bir başka deyişle fenomenler dünyasını simgelerken, mağaranın dışı, akıl ve ruh ile kavranabilecek gayrimaddi dünyayı, yani idealar dünyasını temsil etmektedir. Aynı doğrultuda mağaranın içinde yanan ateş, fenomenler dünyasını aydınlatan güneşi, güneş de fenomenler dünyasının meydana gelmesindeki asıl sebep olan "iyi" ideasını karşılamaktadır. Ayrıca mağaranın dışına uzanan yokuşla birlikte, mahkûmun mağaradan çıkarken çektiği acı ve gösterdiği direniş ise, insanların idealar dünyasını idrak etme noktasında yaşadıkları zorlukları ifade etmektedir.¹³²⁴ Zira Platon da hocası Sokrates gibi, insanın duyularıyla edindiği bilginin gerçek bilgi olmadığı görüşünü savunur.

Bölünmüş çizgi analojisinde ise, insanın bilgisizlikten gerçek bilgiye ulaşma sürecini, ikiye böldüğü bir çizgi üzerinde formüle eden Platon, insanın bilgi derecelerini veya düzeylerini, fenomenler ve idealar dünyasında yer alan bütün varlıkların gerçeklik derecelerine göre tanzim etmeyi uygun bulur.¹³²⁵ Platon bahsi geçen analogiyi ortaya koyabilmek için, dikey bir çizgiyi üst kısmı alt kısmına oranla daha uzun olacak şekilde iki parçaya böler. Çizginin alt kısımda kalan bölümünü fenomenler dünyası, üst kısımda kalan bölümünü de idealar dünyası olarak tanımlar. Daha sonra parçalardan her birini yine aynı orantıyla kendi içlerinde iki kısma ayırarak dört kesit elde eder. Analojiye göre, fenomenler dünyasını temsil eden alt kısmın ilk parçası, yani en alt bölüm, nesnelerin gölgelerini, suda veya parlak yüzeylerde görünen yansımalarını temsil eder. Aşağıdan yukarıya doğru ikinci kesitte, ideaların kopyaları olan değişme içerisindeki tekil varlıklar yer alır. Bunlar canlı ve cansız varlıklar, bitkiler ve insan eliyle yapılmış bütün nesnelerdir. İdealar dünyasının ilk bölümünde, diğer bir ifadeyle üçüncü kısımda matematiğin konu edindiği soyut varlıklar bulunur. Çizginin en üst kesiti ise, görünen dünyadaki bütün varlıkların formlarını ya da özlerini ifade eden genel ideaları kapsar.¹³²⁶

Asıl itibarıyla varlığa ilişkin iki temel varlık alanı belirleyen Platon, her bir varlık alanını karşılamak üzere, farklı biliş tarzlarının mevcut olması gerektiğini düşünür. Bu bakımdan duyuların güvenilirliğinden de şüphe ederek, değişime tabi olduğu için

¹³²⁴ Platon, *Devlet*, s. 234.

¹³²⁵ Frederick Copleston, *Platon*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, s. 31.

¹³²⁶ Bk. Platon, *Devlet*, s. 226-229.

hakkında kalıcı bilgi temin edilemeyen fenomenler dünyasına ait bilginin “doksa” (sanı)’dan ibaret olduğunu belirtir. Duyuların ötesinde, akıl yordamıyla kavranabilecek idealar dünyasını konu edinen bilgiyi ise, “episteme” (rasyonel bilgi) olarak değerlendirir.¹³²⁷

Bölünmüş çizgi analojisiyle aynı doğrultuda, doksa ve epistemeyi de kendi içlerinde iki kısma ayıran filozof, varlık hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan gölgeler veya yansımalarla dair bilgiyi “eikasia” (yanılgı) olarak ele alır ve bu türden bilginin herhangi bir konuyu içermediğine dikkat çeker. Bir üst basamakta yer alan duyuşal nesnelere ilişkin bilgiyi ise, “pistis” (inanç) diye nitelendirir, ancak oluş ile yok oluş içerisindeki varlıkları konu edinen duyulara dayalı bilgiyi de gerçek bilgi kategorisine dâhil etmez. Böylelikle fenomenler dünyasına yönelik bilgi türlerinden, idealar dünyasına yönelik bilgi türlerine geçen Platon, üçüncü basamaktaki matematiksel varlıklara ilişkin bilgiye “dianoia” (çıkarsamacı bilgi) adını verir. Platon’a göre dianoia, hiyerarşik açıdan gerçek bilgi mevkiinde bulunmasına rağmen, tam anlamıyla gerçek bilgi değildir. Zira matematiksel bilgiyi iki noktada kusurlu bulan filozof, matematiği hipotezlerden veya belli kabullerden hareket etmesi ve geometrik şekiller söz konusu olduğunda, çizime ihtiyaç duyarak duyulardan istifade etme gereksinimi nedeniyle eleştirir, dolayısıyla matematiksel bilgiyi de mutlak bilgi olarak kabul etmez. Platon açısından mutlak bilgi, en üst basamaktaki idealara ilişkin “noesis” (saf akılsal bilgi)’tir. Nesnesi idealar olan noesis, duyu deneyinden bağımsız, sadece akılla idrak edilebilen hakiki bilgiyi ifade etmektedir.¹³²⁸

Platon’un idealar öğretisi, kendinden önceki felsefi birikime bir itiraz olarak değerlendirildiğinde, söz konusu öğretinin İlk Çağ felsefesinde bir dönüm noktası teşkil ettiği fark edilmektedir. Zira Platon, hakikatte var olanın duyularla algılanan madde olmadığını, asıl varlığın idealar olduğunu ileri sürmesiyle, materyalist çizgide ilerleyen doğa filozoflarının aksine, İlk Çağ felsefesini idealizm çizgisine kaydırır. Elbette bu tavrı sergilerken kendinden önceki bazı prensiplerden de istifade eder.

İdealar öğretilerine göre, duyularla algılanabilen fenomenler dünyası, diğer bir ifadeyle içerisinde yaşanan dünya, maddi olmayan, ezelî, ebedî ve değişmez özlerden

¹³²⁷ Platon, *Diyaloglar*, s. 507.

¹³²⁸ Bk. Copleston, *Platon*, s. 31-32.

müteşekkil idealar dünyasının bir kopyasıdır. Dolayısıyla fenomenler dünyası, tıpkı Sofistlerin iddia ettikleri gibi sürekli değişen ve hakkında mutlak bilgi elde edilemeyen dünyadır. Öte taraftan, idealar dünyasına dair bilgiler ise, mutlak bilgiyi temsil ettiğinden, varlığa dair mutlak bilgiyi de erişilebilir hâle getirir. Ayrıca idealar dünyası, Parmenides'in çokluğu, değişmeyi, oluş ve yok oluşu inkâr eden birlik teorisini de anımsatmaktadır. Buna ilaveten ideaların nitelikleri göz önüne alındığında, ayrı ve karışmamış hâlde bulunan idealar, Anaksagoras'ın "nous" düşüncesiyle benzerlik göstermektedir.

Fenomenler dünyasında basit birer kopyaları veya suretleri algılanan idealar, maddi gerçekliğin dışında, ezeli, ebedî, değişmeyen, yok olmayan, kendilerinden daha yüce kavramlarla açıklanamayan ve kendilerine özdeş, soyut varlıklardır. Dolayısıyla zaman ve mekânda herhangi bir yer işgal etmeyen idealar, kendilerinin kopyaları olan fenomenlerin varlık sebeplerini teşkil etmektedir. Çünkü idealardan bağımsız fenomenlerin meydana gelebilmesi mümkün değildir. Platon'a göre, herhangi bir ideanın duysal dünyada var olan herhangi bir nesneyle üç şekilde iletişimi veya bağı söz konusudur.¹³²⁹ Bahsi geçen bu üç irtibat hâli, bir ideanın bir nesnenin meydana gelebilmesi için temel sebep oluşturması, nesnenin ideadan pay alması ve yine nesnenin ideasını taklit etmesinden ibarettir.

Platon, ideaların nasıl bilineceği hususunda ise, duyu deneyinden bağımsız bir çeşit bilgi türünü ifade eden "a priori"¹³³⁰ bilgi kuramını savunur. Benzer unsurların birbirlerini tanıyabileceği prensibinden yola çıkarak, biri ruh diğeri beden olmak üzere iki bileşenden meydana gelen insanın ruhu ile idealar dünyası arasında ilişki kurar. Bu bakımdan, insan ruhunun idealar dünyasına aitken, bedeninin ise fenomenler dünyasına ait olduğunu belirterek, herhangi bir bedene girmeden evvel idealar dünyasına mensup olan insan ruhunun bedene intikal ettikten sonra, bildiklerini unuttuğuna dikkat çeker.¹³³¹ Dolayısıyla bildiklerini fenomenler dünyasına geldiğinde unutan ruhun hatırlamaları sonucunda idealara dair bilgi elde edilebileceği üzerinde durur.

Platon'un ruh mevzuundaki görüşleri idealar dünyasına ait unutulmuş bilgilerin hatırlanmasıyla sınırlı değildir. Platon açısından insanın gayrı maddi tarafını şekillendiren

¹³²⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 98.

¹³³⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 130.

¹³³¹ Platon, *Diyaloglar*, s. 171.

ruh, üç parçaya ayrılmaktadır. Üç parçalı ruh anlayışına göre, insan ruhunda akıl, tin ve iştiha olmak üzere üç temel kısım mevcuttur. İnsanın bilme, öfkelenme ve arzularından ibaret üç temel davranış biçimi olduğunu düşünen filozof, ruhun da bu davranış biçimlerini yönlendirecek üç farklı bölümünün olması gerektiğine işaret eder. Bu doğrultuda insan ruhunu, insan bedeniyle aynı şekil ve ölçüde ele alarak, ruhun ölçüp biçen, düşünüp taşınan kısmını diğer bir ifadeyle akıl kısmını bedenin baş kısmına denk geldiğini belirtir. Ruhun cesaret ve öfkeyle alakalı kısmını karşılayan tin kısmını ise, bedenin kalp veya göğüs bölgesine denk geldiğini düşünür. Akıl kısmının tersine hareket eden iştiha kısmının da insan vücudunun mide ve daha alt kısımlarında yer aldığını ifade eder. Ayrıca ruhun akıl ile iştah kısmının zıt birer unsur olarak birbirleriyle mücadele hâlinde olduklarını ve insanın akıldan yana tavır alması gerektiğini ileri sürer.¹³³² Bütün bunlar sonucunda, hocası Sokrates gibi bedene girmeden önce mevcudiyet sahibi olan ruhun bedeni terk ettikten sonra da varlığını devam ettireceği kanaatine varır.

Teolojik ve kozmogonik düşüncelerini de idealar öğretisi üzerinde temellendiren Platon, Demiorgos adıyla andığı Tanrı'nın tıpkı bir işçi veya sanatkâr gibi idealar dünyasını örnek alarak, fenomenler dünyasını meydana getirdiğini vurgular. Tanrı'nın evreni yaratmasına gerekçe olarak da Tanrı'nın cömertliğini gösterir. Zira Platon'a göre Tanrı'nın cömertliği mutlak iyi olmasından kaynaklanmaktadır. Düzenin düzensizlikten daha iyi olduğunu düşünen Tanrı, evrene özü bakımından olabildiğince iyi bir yapıt yaratırcasına biçim verir. Bunun yanı sıra, yarattığı hiçbir varlığın ruhu olmadığı takdirde, zekânın da bulunmayacağını anlayarak, zekâyı ruha, ruhu da bedene yerleştirerek, ruha ve dolayısıyla zekâyı sahip canlı bir evren yaratır.¹³³³

Tanrı'nın evreni yaratırken bir tek örneğe bakması ve evrenin temel bileşenleri olan ateş, su, hava ve toprağın tamamını kullanması sebebiyle ikinci bir evrenin varlığından söz edebilmek mümkün değildir.¹³³⁴ Dolayısıyla yegâne duyusal evren vardır ve başka bir evren var olmadığı gibi zamanla da var olmayacaktır. Platon evren tasavvurunda biçim mevzuunu da göz ardı etmez. Platon'a göre Tanrı, evrene bütün şekiller arasında en kusursuz şekil olan küre biçimini verip, canlı bir varlık olarak evrenin hareket etmesi gerektiğinden, doğrusal bir hareket yerine döngüsel bir hareket sergilemesini uygun

¹³³² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, II/373-374.

¹³³³ Bk. Platon, *Timaios*, (Çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Çağdaş Matbaacılık, İstanbul 2001, s. 27-28.

¹³³⁴ Platon, *Timaios*, s. 32.

bulur.¹³³⁵ Zira bütün hareketler içinde tek biçimli yegâne hareket modeli ise, döngüsel harekettir.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise, hocasının aksine maddeden bağımsız bir idealar dünyası tertip etmek yerine, madde ve form öğretisini ileri sürerek, bütün gerçekliğin veya varlığın duyular dünyasında bulunduğuna işaret eder. Aristoteles'in madde ve form öğretisinde, maddeler fenomenlere, formlar da idealara karşılık gelmektedir. Ancak formlar maddelerden bağımsız hâlde, farklı bir âlemde bulunmak yerine, içerisinde yaşanılan dünyayı şekillendiren varlıkların bünyesinde, maddeyle bir arada bulunmaktadır.¹³³⁶ Zira Aristoteles'e göre doğada formdan yoksun bir maddeyle karşılaşamayacağı gibi, maddeden yoksun bir formla karşılaşabilmek de mümkün değildir. Bu doğrultuda var olmak, varlığın işaret edilebilir, duyularla kavranabilir olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlıktan söz edebilmek için, tikel varlıklardan yola çıkmayı uygun bulan Aristoteles, mantıksal açıdan tikel varlıklardan tümele doğru uzanan bir seyir sergiler. Böylelikle meşhur kategoriler öğretisini geliştirerek, madde form birlikteliğiyle meydana gelen her bir tikel varlığa "töz" adını verip, on kategoriden oluşan sistemin birinci sırasına yerleştirir.

Aristoteles'e göre töz olmak var olmayı ifade etmektedir. Geriye kalan dokuz kategori ise, var olabilmek için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tözün niteliklerini ortaya koyabilmek amacıyla sorulan bazı sorulardan ibarettir. Çünkü var olmayı mantıkla açıklanabilir olmakla eşdeğer gören Aristoteles, kategoriler öğretisiyle birincil unsur olan tözü bir özne olarak ele alıp, kalan dokuz kategori aracılığıyla söz konusu özneye yüklenecek nitelikleri veya yüklemeleri tespit etmeye gayret gösterir. Bahis konusu dokuz kategori sırasıyla nesnenin büyüklüğü, nasıl olduğu, bağıntısı, yeri, zamanı, ne durumda olduğu, neye sahip olduğu, ne yapıyor ve ne yapıyor olduğu üzerine yoğunlaşarak; nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, edim ve edilem mevzularına yönelir.¹³³⁷

Aristoteles, dış dünyada karşılaştığı varlıkları anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışırken, varlığın sürekli bir hareket ve değişim hâlinde olduğu gerçeğini de göz ardı etmez. Varlıkları canlı veya cansız, doğal veya insan eliyle yapılmış olmaları bakımından

¹³³⁵ Bk. Platon, *Timaios*, s. 28-31.

¹³³⁶ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 254.

¹³³⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 71.

ayırt etmeden ele alan filozof, bütün varlıkları açıklayabilme gayesiyle, varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen kurmaya çalışır. Bu doğrultuda saf potansiyeliteden saf aktüaliteye doğru yükselen hiyerarşik düzenin iki uç noktası arasındaki ilk basamağa inorganik varlıkları, bir üst basamağa bitkileri, sonraki basamağa hayvanları ve nihayet saf gerçekliğe en yakın basamağa ise, insanı yerleştirir.¹³³⁸ Aynı doğrultuda, varlığın değişmesinin de doğal yollarla olabileceği gibi, hiyerarşik sıranın üst basamağında yer alan insan eliyle gerçekleşmesi durumunu da dikkatinden kaçırmayan filozof, hareket ve değişmeyi açıklayabilmek amacıyla meşhur dört neden öğretisini ve potansiyel-aktüel öğretisini ileri sürer.

Aristoteles'e göre, varlıktaki oluş ve değişmeyi açıklayabilmek için, maddi neden, formel neden, fail neden ve final nedenden ibaret dört nedene ihtiyaç vardır.¹³³⁹ Dört nedenden ilkinin teşkil eden varlıktaki değişmeye maruz kalacak malzemeyi ifade etmektedir. Örneğin bir heykel ele alındığında, heykelin yapıldığı tunç, bronz veya bakır gibi henüz şekillendirilmemiş malzeme maddi nedeni karşılamaktadır. Ancak heykeli diğer heykellerden ve nesnelerden ayıran, kendine mahsus bir şekli vardır. Heykeltıraş tarafından belli bir şekle büründürülen heykelin şekli ise, formel nedeni ifade etmektedir. Elbette heykeltıraşın uğraşı da heykelin şekil bulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan heykeltıraşın faaliyetleri de fail nedeni belirtmektedir. Söz konusu heykelin bir hatıra veya dekor malzemesi olarak yapılması gibi, hangi amaçla yapıldığının belirlenmesi de final nedeni ortaya koymaktadır.

Potansiyel-aktüel teorisinde ise, varlığın değişen ve aynı kalan yönlerini tespit etmeye gayret gösteren Aristoteles, varlığın dayanağı olarak değerlendirdiği maddenin değişmediğini, ancak formun değişime tabi olduğunu belirtir. Bu bakımdan madde ile potansiyeliteyi, form ile de aktüaliteyi beyan eder. Dolayısıyla Aristoteles'e göre değişme, belli bir forma sahip olan maddenin başka bir forma bürünmesinden ibarettir.¹³⁴⁰ Doğal olarak değişim esnasında madde aynı kalırken, diğer bir ifadeyle madde değişmezken, değişime uğrayan unsur maddenin sahip olduğu formdur. Söz gelimi tunçtan yapılmış bir heykelde, henüz heykel hâlini almamış tunç, özü itibarıyla heykel hâline geldikten sonra da aynıdır, herhangi bir değişime uğramamıştır. Sadece form veya

¹³³⁸ Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 103.

¹³³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 236.

¹³⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 331-332.

şekil değiştirmiştir. Bu bakımdan varlığın temel bileşenleri olan madde ve form hususunda, madde değişme potansiyeline sahip, fakat özü itibarıyla aynı kalan unsurken, form ise, aktüel olarak değişen unsurdur. Örneğin bir tohum, potansiyel bakımdan bir ağaç olabilme yetisine sahiptir. Aktüel bakımdan şu anda bir tohum hâlinde bulunan varlık, zamanla form değiştirerek, gelecekte farklı bir aktüaliteye bürünmek suretiyle gökyüzüne uzanan bir ağaç hâline gelebilir. Ancak bu ağaç özü itibarıyla aynı kalmak zorundadır. Zira tohum bir meşe palamuduysa, gelecekte sadece meşe ağacı olabileceği aşikârdır.

Varlığa ilişkin bilgi mevzuunu da dikkatinden kaçırmayan Aristoteles, bir tözü meydana getiren madde ve form unsurlarından sadece formların bilinebileceği üzerinde durur. Zira bütün varlıkların ateş, su, hava ve topraktan meydana geldiğini düşünen filozof, varlıkların temel dayanağı olan maddelerin söz konusu dört ögenin farklı oranlarda birleşmesinden meydana geldiğini savunur.¹³⁴¹ Dolayısıyla tabiattaki varlıkları birbirlerinden ayıran hususu ise, bahsi geçen maddelerin her varlıkta farklı oranlarda bulunmasıyla açıklar. Örneğin demir ile bakırın birbirinden farkı, bünyelerindeki dört ögenin oranlarının farklılığından kaynaklanmaktadır.

Aristoteles böylesine oranlamaların insan zihni tarafından kavranamayacak olmasına rağmen, varlığı meydana getiren ikinci unsur olarak, sadece formların kavranabileceğine işaret eder. Bu bakımdan varlığa dair bilgi, aslında değişime tabi olan formların bilgisinden ibarettir.¹³⁴² Dolayısıyla değişimi bilgi elde etmeye bir engel olarak görmek yerine, değişimi bilgiyle özdeşleştiren filozof, bir madde ve bir formdan meydana gelen varlıktaki değişim veya oluş hâlinin varlığın maddi nedeni, yani varlıktaki maddenin yok olmadığı müddetçe süreceğini ifade eder. Bu doğrultuda Aristoteles açısından mutlak değişmezlik hâline ulaşabilmek için, nesnelerin bünyesinde maddi bir unsurun kalmaması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, nihai hedefe veya en yüksek amaca ulaşabilmeyi başaran nesnelerde değişme potansiyeline sahip maddi bir unsur kalmaması ve nesnenin saf form hâlinde bulunması gerekmektedir.¹³⁴³

Bir yandan dış dünyada maddeden bağımsız bir form ile karşılaşamayacağını iddia ederken, diğer yandan değişimin nihai sonucunun saf form hâline ulaşmak olduğunu

¹³⁴¹ Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 157.

¹³⁴² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 129.

¹³⁴³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 131.

belirten Aristoteles, karşılaştığı bu problemi çözmek üzere, evren tasavvurunu ortaya koyarken saf formların bulunduğu bir küreye de ihtiyaç duyar. Aristoteles'in evren tasavvuru, iç içe geçmiş elli beş küreden ibarettir.¹³⁴⁴ Aristoteles'in tasarladığı evren modelinde, iç içe geçmiş kürelerin merkezinde küre biçiminde hareketsiz duran Dünya yer almaktadır. Merkezi Dünya olmak üzere, dışa doğru uzanan kürelerden Ay'ın bulunduğu küreye kadarki kısımda yer alan küreler topluluğu Ay altı âlemi ifade etmektedir. Ay altı âlemdeki bütün varlıklar ateş, su, hava ve toprağın çeşitli oranlarda karışımlarından meydana gelir. Bu nedenle Ay altı âlemdeki hareket, maddelerin ağırlıkları ve yapılarındaki öğelerden hangisinin daha baskın olduğuna göre, yerin merkezine veya gökyüzüne doğru uzanmak suretiyle doğrusal şekilde gerçekleşir.¹³⁴⁵ Zira yeryüzündeki coğrafi şekiller de bu yöntemle meydana gelmiştir. Ay üstü âlemde ise, varlıkların söz konusu dört unsurun dışında, beşinci bir unsurdan, yani esir adı verilen sentetik bir maddeden meydana gelir.

Ay üstü âlemdeki varlıklar, nitelik bakımından Ay altı âlemdeki varlıklardan farklı bir maddeden meydana geldikleri için, şeffaf bir yapıya sahip oldukları gibi, hareketleri de döngüseldir. Zira döngüsel hareket, başlangıcı ve sonu olamayan, mükemmel bir hareket biçimidir. Dolayısıyla Aristoteles'in evren modelinde Ay altı âlem sınırlı ve sonlu bir niteliğe sahipken, Ay üstü âlem ezeli ve ebedi niteliktedir. Ay üstü âlemde sergilenen dairesel hareket ise, kürelerin arasında herhangi bir boşluk bulunmadığından, en dıştaki kürenin bir iç katmanda bulunan küreyi hareket ettirmesi ve sırasıyla hareketin iç kürelere doğru aktarılmasıyla gerçekleşir.¹³⁴⁶ En dış katmanı teşkil eden küreye ilk hareketin nasıl verildiği hususunu da göz ardı etmeyen Aristoteles, ilk muharrik olarak Tanrı'ya işaret eder. Bu bakımdan Tanrı, ereksel neden veya tamamen maddeden bağımsız, hareketsiz bir hareket ettirici anlamına gelmektedir.¹³⁴⁷ Çünkü Tanrı, evrenin yaratıcısı olmadığı gibi, evrenin varlık kaynağı da değildir. Aristoteles'in Tanrı tasavvuru, ezeli ve ebedi evrenin, ezeli ve ebedi hareketinin ezeli ve ebedi kaynağı olmaktan ileriye gitmez.¹³⁴⁸

Aristoteles'in ruh mevzuundaki düşüncelerinin merkezinde ise, canlı ve cansız varlık ayrımı yatmaktadır. Varlık hiyerarşisindeki sırasıyla bitki, hayvan ve insanın canlı

¹³⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 515.

¹³⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 361.

¹³⁴⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III/205.

¹³⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s. 506.

¹³⁴⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III/201.

varlıklar olduğunu düşünen filozof, söz konusu varlıkların canlılar olarak nitelendirilmelerinin temel sebebini, ruha sahip olmalarıyla açıklar. Ruh ve beden ilişkisini de madde ve form öğretisiyle özdeşleştirerek, bedeni madde, ruhu ise bedenin hareketlerini yönlendiren form olarak değerlendirir ve bedenden ayrı veya bağımsız bir ruhun mevcudiyetini sürdüremeyeceğini ileri sürer.¹³⁴⁹ Ruhun çeşitlerinden bahsederken de, yine varlık hiyerarşisine yönelerek, canlıları ifade eden hiyerarşinin ilk basamağında bulunan bitkilerde sadece beslenme kabiliyetine sahip bir tür ruhun bulunduğu inanır. Hayvanlarda ise duyuşal ruhun mevcut olduğunu iddia eder. En üst basamakta yer alan insanda ise, akılla özdeşleştirdiği ruh çeşidinin bulunduğu dikkat çeker. Ayrıca bir üst basamakta bulunan ruh modelinin kendinden aşağıdaki ruh biçimlerinin kabiliyetlerini kendi bünyesinde barındırdığını belirterek, insan ruhunun akıl fonksiyonunun yanı sıra, duyum ve beslenme fonksiyonlarını da yerine getirdiğini belirtir.¹³⁵⁰

Helenik felsefe döneminin ardından İlk Çağ felsefesinin ikinci temel dönemini teşkil eden Helenistik felsefe döneminde ise; Epikürosçu Okul, Stoacı Okul, Septik Okul ve Yeni Platonculuktan ibaret dört farklı felsefi ekol gelişir.¹³⁵¹ Epikürosçu Okul'a adını veren veya söz konusu okulun kurucusu olan Epiküros'un ileri sürdüğü atomcu teori, özgün bir teori olmayıp, Demokritos tarafından gündeme getirilen atomcu teoriden derin izler taşımaktadır. Yokluktan hiçbir şey var olmayacağı gibi, varlıkların da tamamıyla yok olup gitmeyeceğini düşünen Epiküros'a göre gerçek dünya, bölünemez en küçük yapı birimi olan atomlar ve boşluktan meydana gelir.¹³⁵² Bu bakımdan atomlar ezelî ve ebedî olup, gerçekliği şekillendiren temel bileşenlerdir. Boşluk ise, atomların hareket etmelerine imkân sağlayan yardımcı unsurdur. Dış dünyadaki realiteyi meydana getirdikleri için, bir atomdan daha büyük bir nesne, birden çok atomun bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Atomların sayıca sonsuz olduklarını düşünmesine rağmen, şekil bakımından sonsuz miktarda çeşitlilik sergilemediklerini ileri süren Epiküros açısından, evren sonsuz olduğu için, atom miktarı da sonsuz olmak zorundadır. Ancak evrendeki varlık çeşitliliği sonsuz miktarda olmadığından, varlıkları meydana getiren atomlar şekil bakımından son derece geniş bir yelpazeye sahip olsalar dahi, atomların şekil çeşitliliği bakımından

¹³⁴⁹ Frederick Copleston, *Aristoteles*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 66.

¹³⁵⁰ Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, I/358.

¹³⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 141.

¹³⁵² Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 157.

sonsuz olmadıkları kanaatindedir.¹³⁵³ Ağırlıkları dolayısıyla tabiatıta aşağı yönlü bir hareket sergileyen atomlar, ağırlıklarıyla doğru orantılı olarak çeşitli hızlarda hareket ederler ve aralarındaki hız farkı nedeniyle çarpışmalar yaşanır. Bu çarpışmalar sonucu, birbirlerine uyum sağlayacak şekle sahip atomlar birbirlerine tutunarak varlıkları meydana getirirler.¹³⁵⁴

Atomların şekil çeşitliliği açısından sonsuz olmadıklarını düşünmesiyle ve varlığın meydana gelebilmesi için atomların çarpışmalarından bahsederek, teorisini tamamıyla rastlantıya teslim etmesiyle Demokritos'un atom öğretisinden ayrılan Epiküros, değişme mevzuunu da dikkatinden kaçırmaz. Epiküros'a göre değişme, belirli bir varlığı meydana getiren atomların zamanla dağılmaları ve ardından doğalarındaki hareket gereği başka bir birleşime dâhil olarak, yeni bir varlığı meydana getirmelerinden ibarettir.

İnsanların ölümden ve Tanrı tarafından cezalandırılmaktan korkmalarını engellemek amacıyla atom öğretisini gündeme getirdiği düşünülen Epiküros'un düşünce sisteminde, canlı ve cansız varlıkların yanı sıra, Tanrı da atomlardan oluşmaktadır.¹³⁵⁵ Canlı varlıkları cansızlardan ayıran temel husus, canlıların cansızlardan farklı olarak, ruha sahip olmalarıdır. İnsanın zihinsel aktivitelerini yerini getiren ruh, daha saydam, yarı maddi, daha narin ruh atomlarının birleşiminden müteşekkildir. Ruh atomlarının dağılması sonucunda ölüm gerçekleşecek, ancak ruh atomları da diğer atomlar gibi yok olmayacağından, başka bir canlının bünyesinde tekrar toplanacaktır.

Ölüm endişesinden kurtarılmış olan insanın Yunan geleneğinin bir yansıması olarak, Tanrı veya Tanrılardan da korkması gerekmemektedir. Zira ruh atomlarına benzer şeffaf atomlardan müteşekkil Tanrılar ezeli, ebedî ve mutlu varlıklar olarak, evrene müdahale etme yetisine sahip değildirler. Dünyada insan vücudunun sahip olduğu biçimden daha yetkin ve daha güzel bir şekil bulunmadığını düşünerek, Tanrıları insan biçiminde ele alan Epiküros, biçim faktörünün dışında, insana ait kin, nefret ve kaygı gibi soyut veya somut başka niteliklerin Tanrılara yüklenmemesi gerektiğini savunur.¹³⁵⁶ Zira Tanrı fikrinin insanlardan çıkması nedeniyle, bir bakıma zaruret olarak Tanrı fikrini

¹³⁵³ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 323.

¹³⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 152.

¹³⁵⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 90.

¹³⁵⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, IV/111-112.

öğretisine dâhil eden filozof, Tanrıları evrenin dışında tutarak, Tanrı-evren ilişkisini asgari düzeye indirgemeyi tercih eder.

Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoacı Okul'un ontolojik düşüncelerinin merkezinde ise, Herakleitos'un ileri sürdüğü ateş ve logos öğretisi yer almaktadır. Bir bütün olarak evren ve evreni meydana getiren tikel varlıkları gerçek kabul eden Stoacı Okul düşünürlerine göre, varlığa ilişkin bilginin kaynağı duyulardır. Bu doğrultuda insanın doğuştan beraberinde getirdiği bilgi nazariyesini tümüyle reddederek, insan zihnini doğduğu andan itibaren, üzerine yazı yazılmak için ortaya konulan beyaz bir kâğıda veya boş bir levhaya benzetirler.¹³⁵⁷ Dolayısıyla varlığa dair bilgi elde edebilme serüveninin ilk merhalesinde, duyular aracılığıyla varlık müşahade edilmeli ve böylece varlıkla alakalı bir algı veya izlenim elde edilmelidir. Bu bakımdan varlığa dair bilgi, edinilen izlenimlerden sonra temin edilebilmektedir. Zira Stoacı düşünürler açısından algı, insan ruhunda meydana gelen bir izlenimden ibarettir. Daha somut bir örnekle açıklanacak olursa, ruha nüfuz eden algı, bir mührün sıcak balmumunda bıraktığı iz gibidir.¹³⁵⁸ Bilginin ön koşulu olarak izlenimler için “phantasia” terimini kullanan Stoacılar, kaynakları bakımından izlenimleri gerçek veya güvenilir ve hayalî veya uydurma izlenimler olarak iki gruba ayırırlar.¹³⁵⁹ Gerçek izlenimler var olan ya da somut bir varlıktan edinilen izlenimlerken, hayalî izlenimler bir gerçeklikten kaynaklanmayan izlenimlerdir. Dolayısıyla itibar edilmesi gereken izlenimler, gerçeklikten kaynaklanan izlenimlerdir.

Stoacı filozoflar, genel anlamda evrenin, daha özel anlamda ise varlıkların biri etken, diğeri edilgen olmak üzere iki ilkedен meydana geldiğini savunurlar.¹³⁶⁰ Varlığın edilgen tarafını ifade eden ilke, her türlü nitelikten yoksun olan maddedir. Söz konusu madde, var olan her şeyin ortak taşıyıcısı hüviyetindedir. Madde bölünebilir, durmaksızın değişmeye tabi bir karakter sergilemektedir. Ezelden beri var olan madde, değişme prensibi içerisinde varlıktan yokluğa veya yok olmaya doğru hareket etmez. Dolayısıyla madde ebedî bir dönüş veya döngü içerisinde varlığın etken hâline doğru yönelmektedir.

¹³⁵⁷ Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, I/482.

¹³⁵⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, IV/242.

¹³⁵⁹ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 196.

¹³⁶⁰ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi / Kavramlar ve Akımlar*, VI/168.

Evrenin ve dolayısıyla varlıkların etken ilkesi ise, Stoacılar tarafından Tanrı ile özdeşleştirilen ateşten ibarettir.¹³⁶¹

Ezelî ve ebedî nitelikteki Tanrı, maddeden aşkın değil, tam aksine maddeye içkin bir tavır sergilemektedir. Her ikisi de ezelî olan madde ve Tanrı, tıpkı su dolu bir kaba batırılmış bir bezde, bezin her yanına suyun nüfuz etmesi gibi, Tanrı da maddeye nüfuz etmiş vaziyettedir. Bu bakımdan kendi başına hareketsiz olan maddeye, hareket kabiliyeti kazandıran asıl unsur Tanrı'dır. Bütün olarak evrenin bir parçası olan insanın bilinç sahibi olmasına karşın, evrenin bilinçten yoksun olmasını anlamsız bulan Stoacı filozoflar, maddeye içkin bir ateş olarak değerlendirdikleri Tanrı vasıtasıyla evrenin de bilinç sahibi olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla Stoacı filozoflara göre, Tanrı evrenin akli olarak, nüfuz ettiği maddeyi yönetir, değiştirir ve düzenli bir evren hâline getirir.¹³⁶² Zira evrendeki güzellik ve düzen, söz konusu ateş niteliğindeki Tanrı'nın en belirgin delilidir.

Mekanist bir evren tasavvuru geliştirmek yerine, maddeye içkin Tanrı'nın büyük bir organizmayı şekillendirdiğini ve yönettiğini düşünen Stoacıların evren öğretisinde tek ve sonlu veya sınırlı bir evren modeli görülmektedir. Stoacı kozmolojinin ana prensibini sonsuz bir döngü oluşturmaktadır. Stoacı filozoflara göre, üç bin veya otuz bin yıl süren periyotlarla gelen ve Büyük Yıl diye adlandırılan yılda, evrensel bir yangın gerçekleşmekte ve evren ilk hâline geri dönmektedir.¹³⁶³ Bu bakımdan bahsi geçen periyotlarla evren sonsuz defa başa dönüp, tekrar şekillenecektir. Böylelikle evren açısından ebedî dönüşler prensibini ortaya atan Stoacı filozoflar, sınırlı ve sonlu olarak tasavvur ettikleri evrenin defalarca yenilendiğini ve yenilenmeye devam edeceğini düşünürler. Evrenin dışında bir boşluğun veya boş uzayın var olup olmadığı mevzuunda ise, büyük yangın neticesinde ateşe dönen evrenin genişlemesini, tekrar soğuyup katılaştığında da, hacim bakımından küçülmesini göz önünde bulundurarak, bir sonraki evrensel yangın gerçekleştiğinde, evrenin genişleyeceği kadar işgal edilmemiş boş alanın veya boşluğun var olması gerektiğine dikkat çekerler.¹³⁶⁴ Bu bakımdan Stoacı ontolojiye göre, ateşten doğan madde, yine ateşe dönecektir.

¹³⁶¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 150.

¹³⁶² Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 179.

¹³⁶³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, IV/303.

¹³⁶⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, IV/303-304.

Stoacı filozoflar, ruh mevzuunu da göz ardı etmezler. Varlığı meydana getiren etken ilkeyle özdeş gördükleri ruh, inorganik veya cansız varlıklarda, varlığın yapısal olarak ayakta kalmasını, bir arada durmasını sağlayan sıcak ya da hararetili nefesten ibarettir. Bitkilerdeki ruh, beslenme faaliyetini de yerine getirebilme kabiliyetine sahip ruhtur. Hayvanlardaki ruh çeşidinde ise, ruhun söz konusu yetilerine duysal faaliyetler de eklenmiş vaziyettedir. Ruh hiyerarşisindeki en gelişmiş veya yetkin ruh çeşidi, insanlarda bulunan akıl yetisine de sahip olan ruhtur. Bu bakımdan evrensel ruha en yakın tavır sergileyen insan ruhu, evrensel ruhtan insan türüne, insan türünden de ebeveynler aracılığıyla yeni nesillere intikal eden evrensel ateşin bir parçasıdır. Stoacı ruh anlayışına göre insan ruhu, ateşle özdeş görülen kanla beslenir ve kalbin merkezinde yer alır. Kalbin merkezinden dışarıya doğru yedi sürgün veren insan ruhu, bu sürgünler aracılığıyla insanın beş duysunu, konuşma ve üreme faaliyetlerini kontrol eder.¹³⁶⁵ İnsanın ölümü üzerine bedeninden ayrılan ruh, bir sonraki büyük yangına kadar varlığını devam ettirip, yangınla birlikte Tanrı'ya, diğer bir ifadeyle özüne döner.

Helenistik felsefenin üçüncü önemli okulu, Pyrrhon tarafından kurulan Septik Okul'dur. Septik Okul'a mensup filozoflar, dış dünyada karşılaştıkları gerçekliği tümüyle inkâr etmek yerine, yalnızca ontolojik yargılarda bulunmaktan kaçınırlar. Diğer bir ifadeyle, varlığa dair genel geçer, kesin yargılar ortaya koymayı doğru bulmayarak, varlığa şüpheyile yaklaşmayı tercih ederler. Pyrrhon ve öğrencilerinin şüphecî tavırlarının merkezinde, genel olarak evrenin, daha özel olarak ise, tekil varlıkların insan tarafından gerektiği gibi açıklanamamasına dayalı bir endişe yer almaktadır. Zira varlığı açıklamaya çalışan insan zihni, varlığa ilişkin bilgi elde etme noktasında, duylardan istifade etmek zorundadır. Ancak duylar insanı yanıltabileceği gibi, aynı varlığın farklı insanlar tarafından aynı şekilde algılanıp, algılanmadığı hususunu aydınlatılabilmek de mümkün değildir.¹³⁶⁶

Şüpheyile yaklaşılan algılardan yararlanarak bir yargıda bulunmak, kesin bir yargıda bulunmayı güçleştirmektedir. Septik Okul filozoflarına göre, insan algıları ve dolayısıyla yargılar, ne tam anlamıyla doğru, ne de tam anlamıyla yanlıştır. Bu doğrultuda yargıyı askıya alma prensibinden hareket eden filozoflar, varlığa dair kayıtsız bir tavır

¹³⁶⁵ Bk. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 305.

¹³⁶⁶ Bk. Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 137.

geliştirerek, ruhsal dinginliğe ulaşmayı hedeflerler.¹³⁶⁷ Böylece varlığı, varlığı meydana getiren bileşenleri ve varlığın değişmesini bilme imkânı olmayan insanın dış dünyayı felsefi tartışmalara ve araştırmalara dâhil etmemesi gerektiğini savunurlar. Buradan hareketle, Septiklerin felsefi yaklaşımlarında bir yargının, bünyesinde tahmin barındıran, öznel deneyimlerden ibaret önermelerden ileriye gitmemesi gerekir.

Helenistik dönemin son önemli felsefe ekolü, Plotinos tarafından kurulan Yeni Platonculuk akımıdır. Adından da anlaşılacağı gibi, Platon'un idealar dünyası ve fenomenler dünyasına dayalı iki farklı âlem anlayışının yeniden yorumlanması olarak değerlendirilen Yeni Platonculuk anlayışı, Plotinos'un Platon'dan devraldığı "iyi" ideasını Tanrılaştırması ve felsefe sistemine mistik tecrübeyi dâhil etmesiyle şekillenir. Plotinos, mekanik ve materyalist bir felsefe geliştirmek yerine, Tanrı fikrine yönelmeyi tercih ederek, felsefi düşüncelerini âdeta bir din veya inanç sistemi hüviyetine büründürür. Böylelikle, felsefi düşüncelerini dinî temeller üzerine oturtmaya çalışan Orta Çağ filozoflarını derinden etkileyen Plotinos'un düşünceleri, İlk Çağ felsefesi ile Orta Çağ felsefesi arasında kurulmuş bir köprü olarak nitelendirilir.

Plotinos'un sudûr nazariyesi adıyla anılan varlık anlayışı, "Bir" olandan hiyerarşik şekilde gerçekleşen bir taşma faaliyetini ifade etmektedir. Zira kelime anlamı itibarıyla "taşma", "çıkma", "fıskırma" anlamlarına gelen sudûr kelimesi, felsefi bir terim olarak, "bütün türemiş veya ikincil şeylerin daha temel ya da ilksel olan bir şeyden çıkmaları, varlığa gelmeleri işlemi ya da sürecini belirtmektedir."¹³⁶⁸ Plotinos'a göre, sürekli değişime uğrayan ve çokluk sergileyen maddi dünya gerçeklikten uzaktır. Çünkü mutlak hakikat, değişmeyeceği gibi, çokluktan da kaçınmak zorundadır. Bu bakımdan Plotinos'un mutlak hakikat olarak değerlendirdiği "Bir"lik, Tanrı'yı belirtmektedir. Bir olan, söz ile ifade edilemeyecek aşkın bir değerdir. Zira akıl ile kavranamayan Tanrı, dil aracılığıyla da ifade edilemeyecektir. Tanrı'yı tasvir etmek için söylenecek her söz, sadece Tanrı'yı sınırlandıracaktır.¹³⁶⁹ Ezelî ve ebedî olan Tanrı, bütün varlıkların mutlak kaynağıdır. Bu bakımdan kendinden türemiş varlıklara yüklenen bütün niteliklerden uzak olan Tanrı; sonsuz, varlığa gelmediği için yok da olmayacak, kendinden başka hiçbir şeye

¹³⁶⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 157.

¹³⁶⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1559.

¹³⁶⁹ Bk. Plotinos, *Enneadlar*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, s. 112-113.

ihtiyaç duymayan, değişmediği için kendiyle aynı kalan, bölünmez, saf ve karmaşık olmayan “Bir”liktir.

*“Bir, Zekâ’nın üzerindedir; o, tüm varlıkların kusursuz biçimde basit (sade) olan ilkesidir; onları bizzat kendi kendinde kalarak meydana getirmektedir ve bilhassa da onlar vasıtasıyla tanınmaktadır. O, bizzat kendinde, kudreti vasıtasıyla bölünmezdir ve sonsuzdur. Diğer varlıkların sebebi olması nedeniyle ne mevcut olmak için, tüm şeyler onun üzerine kurulmuş olduğundan dolayı ne bir temele sahip olmak için, hiçbir şeye can atmadığından dolayı da ne mutlu olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından ve aşkın bir tarzda İyi olduğundan dolayı, o mutlaktır.”*¹³⁷⁰

Tanrı’nın evreni nasıl yarattığı hususuna gelindiğinde ise, sudûr nazariyesini ileri süren Plotinos’a göre, Tanrı evreni yoktan var etmediği gibi, hâlihazırda var olan ve şekilden yoksun maddeyi de belli bir biçime sokmamıştır. Fenomenler dünyası, Tanrı’dan taşarak meydana gelmiştir. Bir olandan hiyerarşik bir düzen içerisinde gerçekleşen taşma faaliyeti sonucunda meydana gelen fenomenler âlemi şekillenirken, Tanrı’nın özünde herhangi bir değişim veya hareket oluşmamış, hatta asli bir cevher olarak Tanrı’nın bünyesinde herhangi bir bölünme veya eksileme de açığa çıkmamıştır.

Sudûr nazariyesindeki taşma faaliyeti, tıpkı Güneş’in etrafına ışık yayması veya Güneş’ten çıkan ışık ışınları gibi gerçekleşmektedir. Bahsi geçen benzetmede Güneş, bir olan Tanrı’yı ifade etmektedir. Güneş’ten taşan ışınlar, Güneş’in bünyesinde azalmaya neden olmadığı gibi, bir tek ışının Güneş’e eşdeğer olduğunu kabul etmek de mümkün değildir. Bu bakımdan Tanrı’dan taşan unsurların Tanrı’yla özdeş veya Tanrı’ya denk olduklarını düşünmemek gerekmektedir. Ayrıca ışınlar nasıl ki, Güneş’e en yakın oldukları noktada daha kuvvetli, Güneş’ten uzaklaştıkça zayıflayıp karanlığa gömülüyorlarsa, Tanrı’dan gerçekleşen taşmada da ışının karanlığa daldığı nokta fenomenler dünyasını belirtmektedir.¹³⁷¹ Elbette fenomenler dünyasına gelinceye kadar, diğer bir ifadeyle ışının kaynağından karanlığa doğru seyrini belirleyen hat üzerinde, çeşitli merhaleler geçilmektedir.

¹³⁷⁰ Plotinos, *Enneadlar*, s. 175.

¹³⁷¹ Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/26.

Plotinos’a göre, kendi kendine egemen ve kusursuz hâldeki “Bir”den ilk olarak Nous veya Zekâ sudûr eder. Nous, Tanrı’daki birliğin yerini çokluğa bırakacağı sürecin ilk merhalesini teşkil etmektedir. Bir’in sonsuz kudretini temaşa eden Nous’ta “Bir”den yalnızca bir türer prensibi gereği düşünce ile düşünülen nesne bir ve aynı olmak zorundadır. Nous da kendini düşünmeye başlayınca, düşünen ile düşünülen ikiliği meydana gelerek, Nous’tan Evrensel Ruh sudûr eder. Nous’u temaşa eden Evrensel Ruh, yeryüzünde olup biten her şeyi doğrudan veya dolaylı olarak düzene sokan unsurdur. Bu bakımdan Evrensel Ruh, soyut gerçeklikle somut gerçeklik arasında bir köprü görevi üstlenir. Sudûr nazariyesinin son aşaması olan Doğa ise, Evrensel Ruh’tan türer. Zira Evrensel Ruh, Nous’a temas ettiği yönde, kendinden üstün bir gücün karşısında pasif, ancak şekil verme kabiliyetini kullanabilme yönünde, diğer bir ifadeyle kendinden aşağı kısma tesir ettiği noktada aktif olması gerekmektedir. Bu nedenle biçimlendirebileceği maddeye ihtiyaç duyması sonucu, kendinden sudûr eden Doğa’nın türemesiyle, tüm sürecinin başındaki birlik, yerini çokluğa bırakır.¹³⁷²

“Egemenlik kusursuz durumda olan Bir, kudretinin aşırı bolluğu vasıtasıyla Zekâ’yı meydana getirmiştir. Bir’e doğru olan yönelişi (ya da dönüşümü) vasıtasıyla bütünlüğüne (eksiksizliğine) ulaşan Zekâ da, kendi sırası geldiğinde Ruh’u oluşturmuştur. Ruh’un bizzat kendisi bütünlüğüne Zekâ’yı temaşa etmek suretiyle ulaşmıştır ve aynı şekilde o da meydana getirmiştir: böylece ondan da Doğa doğmuştur.”¹³⁷³

Plotinos’un evren tasavvurundaki sudûr faaliyeti, Tanrı’dan uzaklaşma, iniş veya sürgün olarak değerlendirildiğinde, geri dönüşü olmayan, tek yönlü bir hareket olarak kalmaktadır. Oysaki evrenin ve evrende bulunan insanın Tanrı’dan ayrılma hareketi, beraberinden Tanrı’ya geri dönebilme hareketini de zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan Plotinos’a göre, evrenin ve dolayısıyla insanı hayatı, iki yönlü hareket sergilemek zorundadır. İnsanın kendinden sudûr ettiği “Bir”e nasıl geri dönebileceği mevzuunu da aydınlatmaya çalışan Plotinos, biri uzun, diğeri kısa fakat meşakkatli iki yoldan söz eder. Uzun olan yolda insan, tıpkı Pythagorasçılarının üzerinde durdukları gibi bir doğuş çarkına dâhil olarak, erdemli bir hayat sürüp sürmediğine göre yüksek veya düşük formlarında

¹³⁷² Bk. Plotinos, *Enneadlar*, s.79-80.

¹³⁷³ Plotinos, *Enneadlar*, s.110.

bir dizi hayat yaşar.¹³⁷⁴ Diğer bir ifadeyle insan ruhu, Tanrı'ya dönebilecek kadar erdemli bir hâl almaya kadar, çeşitli bedenlerde yeniden doğar. Dolayısıyla erdemli şekilde yaşamak yerine, hazzı ve şehvete kapılan insan ruhu, gitgide daha düşük mertebelerdeki hayat formlarına ve bedenlere bürünerek yeniden doğar. Bu bakımdan, doğuş çemberinin dışına çıkabilmek için, insanın bedensel hazlar peşinde koşmak yerine, erdemleri kendine rehber edinmesi zaruridir. Plotinos'un işaret ettiği kısa yol ise, gizemci bir tavır sergilemektedir. Bahsi geçen gizemi çözebilmek için insan, doğayı müşahade ederek, âdeta sudûr nazariyesindeki aşamaları geriye doğru takip etmek suretiyle, erişilemez olanı temaşa edebilmeyi başarmalıdır. Doğadan yola çıkarak, maddedeki gizeme erişebilecek olan insan, kendi iç dünyasına veya ruhuna yönelerek de söz konusu gizeme vâkıf olabilir.¹³⁷⁵ Zira insan ruhu da Tanrı'dan türemiş olduğundan, dünyanın kargaşa ve çekiciliğinden yüz çevrilerek arındırılan ruh, insanın Tanrı'ya yönelmesini sağlayabilecek kabiliyettedir.

1.3.2. Orta Çağ Felsefesi

Batı felsefe tarihinde, İlk Çağ veya Antik felsefe dönemi ile Yeni Çağ veya Modern felsefe dönemi arasındaki bin yıllık süreç, Orta Çağ felsefesi adıyla anılır. Orta Çağ felsefesinin karakteristik özelliği, dinî öğretileri temellendirmeye çalışan, dinle ilgili olan yahut dinden etkilenmiş bir felsefe sisteminin şekillenmesidir.¹³⁷⁶ Tarihsel süreç bakımından, Orta Çağ felsefesinin M. S. 2-3. yüzyıldan, 8. yüzyıla kadar süren kısmı Patristik dönem, 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar devam eden kısmı ise, Skolastik dönem olarak tasnif edilir. Söz konusu tasnifte etkin rol oynayan husus, Patristik dönemde felsefenin kilise babaları tarafından icra edilmesine karşın, Skolastik dönemde felsefenin okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan bir hâl almasıdır. Zira bahsi geçen dönemleri belirten kelimelerin sözlük anlamları dikkate alındığında, “petrus” sözcüğünün “kilise babası” anlamına geldiği gibi, “skolastikus” sözcüğünün de “okullu”, “okula ait olan” anlamını taşıdığı fark edilmektedir. Felsefe eğitiminin formel ve kurumsal bir hüviyete büründüğü Skolastik felsefe dönemi de, kendi içerisinde yapılan çeviri faaliyetleri ve felsefe eğitimindeki kurumsallaşma süreçleri göz önünde bulundurularak; Erken

¹³⁷⁴ Plotinos, *Enneadlar*, s.66.

¹³⁷⁵ Bk. Plotinos, *Enneadlar*, s.107-109.

¹³⁷⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 174.

Skolastik dönem, Yüksek Skolastik dönem ve Geç Skolastik dönem olmak üzere, üç döneme ayrılır.

Patristik felsefe dönemine “inanabilmek için anla, anlayabilmek için iman et” doktriniyle damgasını vuran Aziz Augustinus’un teoloji ile felsefe arasında ayrılmaz, derin bir bağ kurduğu fark edilmektedir. İnsanın hakikati bulamadığı müddetçe, huzur ve mutluluğa erişemeyeceğini düşünen Augustinus açısından, hakikate giden yolda bilgi edinmesi gereken insanın inanç ve akıldan ibaret iki ilkeye yönelmesi gerekmektedir. Zira yaşadığı dönemin bilgi anlayışı gereği, bilmeye değer yegâne bilginin Tanrı’ya dair bilgi olduğu dikkate alındığında, hakikatin peşindeki insanın inanabilmek için anlaması, anladıklarına da sıkı sıkıya iman etmesi gerekmektedir.¹³⁷⁷ Böylelikle epistemolojik görüşlerini inşa ederken, şüpheyi saf dışı bırakmaya çalışan Augustinus, öncelikle hakikatin bilinip bilinemeyeceği, eğer bilinirse nasıl bilinebileceği problemini aydınlatmaya çalışır.

Augustinus’a göre, her varlığın gerçekten var olup olmadığından kuşku duyulsa dahi, insanın kendi varlığından kuşku duyması imkânsızdır.¹³⁷⁸ Zira kişinin kendi varlığından şüphe etmesi bile, kişinin gerçekten var olduğunun açık bir delilidir. Aynı doğrultuda, en kötü veya çaresiz hastalıklara yakalanan insanların bile, yaşamaya gayret göstermeleri veya yok olup gitmek istememeleri de, yine kişinin var olduğuna ve var olmaya devam etmek istediğine işaret etmektedir. Üstelik kişinin kendi varlığından şüphe etmemesi için, kimi filozofların yanıltıcı buldukları duyuşal izlenimlere de ihtiyaç duyulmamaktadır. Augustinus, böylece kişinin kendi varlığının gerçekliğini ispata gayret göstererek, en az bir şüphe edilmeyecek gerçek elde eder ve gerçeklikten şüphe etmeme anlayışını bütün varlıklara doğru yöneltir.

“Sen her şeyi kendi elinde, yani Hakikatin kendisinde tutuyordun ve her şey var oldukları sürece gerçektir. Sahtelik diye bir şey yok; sahtelik, olmayan bir şeyi varmış gibi düşünmekten başka bir şey değil. Ben aynı zamanda her şeyin hem bulundukları konum, hem de bulundukları zaman açısından uyumlu

¹³⁷⁷ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 258.

¹³⁷⁸ H. Nur Erkızan-A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 235.

*olduğunu anladım, sadece senin ezeli ve ebedi olduğunu ve eserinin inşasına yüzyıllar geçtikten sonra başlamadığını da.”*¹³⁷⁹

Varlığın gerçekten var olup olmadığına dair şüpheleri bertaraf etme tavrını duyuların güvenilirliği hususunda da devam ettiren filozof, duyuların değil, duyularla elde edilen izlenimlerden yararlanarak varlık hakkında hüküm veren insan zihninin yanılabilirliğine işaret eder. Çünkü duyular, kendi vazifelerini eksiksiz yerine getirmesine rağmen, zihnin verdiği hüküm eksik veya yanlış olabilir. Söz gelimi yarı suya batırılmış sağlam bir çubuk, bakıldığında kırılmış gibi görünür. Burada göz, vazifesini eksiksiz yerine getirir. Zira göz, karşısındaki görüntüyü olduğu gibi zihne iletir. Ancak çubuk sudan çıkarıldığında, esasen sağlam olduğu anlaşılır. Söz konusu örnekte yanılanın aslında zihin olduğu gerçeği, suya batırılan nesnelerin kırılmış gibi görüneceği bilgisine sahip olmayan zihnin yanlış bir hüküm vermesinden kaynaklanır.¹³⁸⁰ Bu bakımdan, gereksiz yere duyularına güvenmekten imtina eden insan, içerisinde yaşadığı dünyada, etrafını çevreleyen varlıklar arasında herhangi bir eylemde bulunamaz hâle gelecektir. Kimi zaman zihnin yanlış hüküm vermesine zemin hazırlayan bir izlenim göndermeleri nedeniyle duyuları topyekûn güvensizlik veya şüphe ile değerlendirmek yerine, duyulardan istifade etmek gerektiğini vurgulayan Augustinus, duyulara güvenme mevzuunu teolojik açıdan da önemser. Zira duyulara hiç güvenilmediği takdirde, Hz. İsa'nın var olduğunu, insanlar arasında vaazlarda bulunduğunu gözlemleyen insanların söylediklerine de inanmamak gerekecek ve böylelikle dinî inançlar da temelinden sarsılacaktır.

Duyular aracılığıyla elde edilen bilgiden, hakikatin bilgisine nasıl erişilebileceği mevzuunu da göz ardı etmeyen Augustinus, kutsal kitaptan yola çıkarak, insanın içteki insan ve dıştaki insandan, diğer bir ifadeyle insanın ruh ve bedenden meydana geldiğine dikkat çeker.¹³⁸¹ Dolayısıyla içteki insan ve dıştaki insan bir aradayken insan canlıdır ve iki ayrı insan varmış gibi görünse dahi, aslında bu birliktelik sayesinde insan varlık sahibidir. Dıştaki insan, Tanrı'nın topraktan yarattığı insan bedeniyken, içteki insan ise, yine Tanrı'nın nefesiyle veya daha doğru bir ifadeyle üfleyerek bedene ruh eklemesinden ibarettir. Dıştaki insan yapısı gereği dış dünyaya, yani maddeye meyillidir. Bu bakımdan

¹³⁷⁹ Augustinus, *İtiraflar*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010, s. 213.

¹³⁸⁰ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 183-184.

¹³⁸¹ Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 133.

bedende bulunan duyular aracılığıyla fiziksel dünyayı tanıma kabiliyetine sahiptir. Bahsi geçen husus, insanlarla hayvanların müşterek yanını belirtmektedir. Zira tıpkı insanlar gibi duyulara sahip olan hayvanlar da duyularıyla dış dünyayı algılar, varlığa ilişkin izlenimlerini zihinlerine depolar ve gerektiğinde anımsayabilirler.¹³⁸² Maddenin üzerindeki hakikat ise, ruhla alakalı veya ruhun yönelmesi gereken hakikattir. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran temel husus, fiziksel dünyadaki maddi varlıkları ve olup biten vakaları somut olmayan adalet, iyilik, güzellik kabilinden soyut ilkelerle yargılayabilme kabiliyetidir. Bu bakımdan insanın soyut hakikatlerle ilgilenmesi gereken yanı da, yapısı gereği içteki insan veya ruhtur.

Augustinus, sadece insanı değil, aynı zamanda varlığa ilişkin bilgiyi de somut ve soyut olmak üzere iki katmana ayırarak, insanın somut yanını somut varlıklarla ilgili bilgiyle, soyut yanını da soyut varlıklarla ilgili bilgiyle ilişkilendirir. Aynı doğrultuda, bilgi üretmekle mükellef olan insan aklını da, alt akıl ve üst akıl olmak üzere iki katmana ayırır. Augustinus'a göre alt akıl, zaman içerisinde değişen varlıklarla alakalı, fiziksel dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla üretilen ve sapientia adı verilen bilgiyi üretmektedir.¹³⁸³ Dolayısıyla alt akıl, duyular aracılığıyla elde edilen izlenimlerden istifade etmektedir. Üst akıl ise, ezeli ve ebedî olarak, değişmeden aynı kalan, maddeden bağımsız hakikatleri kavramaya çalışan ve gerçek bilgeliği ifade eden scientia adlı bilgi türünü üretmektedir.¹³⁸⁴ Bu bakımdan söz konusu fiziksel dünya olduğunda, duyulardan edinilen izlenimler hafızada depolanır. Alt akıl hafızadaki duyusal izlenimler aracılığıyla nesnelere dair bilgiler üretir. Üst akıl ise, alt aklın ürettiği bilgilerden istifade ederek, varlığa dair soyut hükümlerde bulunur. Böylelikle insanın fiziksel dünyadaki eylemleri gerçekleştirebileceği gibi, insanın pratik bilginin üzerinde ahlak, dindarlık gibi gerçek bilgelik düzeyine ulaşabilmesini sağlayacak bilgi sistemi de sırasıyla; duyular, alt akıl ve üst aklın kolektif çalışması sonucunda gerçekleşir.

Augustinus'a göre, hafıza sadece somut varlıklardan edinilen izlenimlerle dolu değildir. Zira matematik, geometri, mantığın ilkeleri ve duygular gibi dış dünyada somut varlıkları bulunmayan hakikatler de sonsuz genişliğe sahip hafızada bulunmaktadır. Hatta Tanrı'ya dair bilgiler söz konusu olduğunda da, yine fiziksel dünyadan temin edilen

¹³⁸² Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 247.

¹³⁸³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1364.

¹³⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1379.

izlenimler yetersiz kalmaktadır.¹³⁸⁵ Augustinus tam da bu noktada, kendi hafızasından yola çıkarak, daha önce fiziksel dünyada karşılaşmamasına rağmen, hakikatleri tartışılmayacak bazı gerçeklerin de insan hafızasında yer aldığına kanaat getirir. Bu doğrultuda, duyular aracılığıyla edinilmemiş hakikatlerin hafızaya nasıl girdiği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Augustinus'un epistemolojisine göre, Tanrı tarafından insan hafızasına yerleştirilen bu türden hakikatler, insanın doğuştan beraberinde getirdiği hakikatlerdir. Adeta hafızanın karanlık dehlizlerinde gizlenen soyut hakikatlerle ilgili bilgiler, ancak kişinin Tanrı'ya yönelmesiyle, tıpkı Güneş'in karanlığı aydınlattığı gibi, yeniden hatırlanacaktır. Elbette karanlığın aydınlanması, hakikate ulaşmayı arzulayan insanın Tanrı'ya, Tanrı'nın sözlerini nakleden Hz. İsa'ya ve dolayısıyla İncil'e kulak vermesiyle gerçekleşecektir.¹³⁸⁶

“Öyleyse bu bilgiler nereden geldi benim hafızama? Nasıl geldiklerini bilmiyorum. Çünkü bu bilgileri öğrendiğimde, o sırada bana bunları anlatana inanmadım, bunları ben kendimde tanıdım ve doğru olduklarını kabul ettim. Saklaması için de zihnime teslim ettim ki, gerek duyduğumda oradan getirtebileyim. Demek ki ben daha onları öğrenmeden önce zihnimdeydiler, ama hafızamda değillerdi. Peki ama, bu bilgiler dile getirildiklerinde ben onları nereden ve nasıl tanıdım ve, ‘Evet, doğru’ dedim hafızamda olmadıkları hâlde? Demek ki hafızamdaydılar, ama mağaraların en karanlık köşesine itilmiş gibi, ücralara, arkalara itilmiş olmalı, çünkü başka birinin dikkatini çekip de ortaya çıkarılmamış olsalardı, belki de ben onları hiç düşünmeyecektim.”¹³⁸⁷

Mutlak hakikate ulaşmak amacıyla içerisinde yaşadığı tabiatı gözlemlemeye başlayan Augustinus, çevresini kuşatan varlıkların niteliklerini sorgular. Sorgulamaları neticesinde varlıkların sürekli bir değişim içerisinde fark ederek, maddenin sınırlı ve sonlu olduğuna kanaat getirir. Oysa mutlak hakikatle özdeşleştirdiği Tanrı ise, sınırsız ve sonsuz olmakla birlikte, bütün varlıkların yaratıcısı olarak yetkin olmalıdır. Yetkinlik ise, gelişmeye ve değişmeye ihtiyaç duyulmayan bir hâldir. Tanrı, bütün varlıkların ilk nedeni olması bakımından, ezelî ve ebedî olmakla kalmayıp, evreni “creatio ex nihilo” olarak

¹³⁸⁵ Augustinus, *İtiraflar*, s. 302.

¹³⁸⁶ Augustinus, *İtiraflar*, s. 405.

¹³⁸⁷ Augustinus, *İtiraflar*, s. 307.

adlandırılan, varlığı yokluk veya hiçlikten yaratması bakımından, Tanrı'nın zaman ve mekânın dışında bulunması gerekmektedir.¹³⁸⁸ Hatta değişime tabi oldukları için, kendi formlarına dahi sahip olamayan varlıkların değişmez formlarının da, yine Tanrı'da bulunması zaruridir. Augustinus, Tanrı'ya dair bahsi geçen düşünceleri ifade ettikten sonra, özgür iradesiyle kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın bütün evreni yaratan Tanrı'nın, elbette kendi yarattığı evrenden aşkın olması gerektiğini ise, sembolik bir dille ifade eder.

“Yeryüzüne sordum, şöyle dedi: ‘O şey ben değilim.’ Yeryüzünün kapsadığı her şeye sordum, aynı itirafta bulundular. Denize sordum, uçurumlara sordum ve yerde sürünen tüm canlılara, şöyle yanıt verdiler: ‘Biz senin Tanrın değiliz; bizim üstümüze bakmalısın.’ Esen yellere sordum ve hava içindeki bütün sakinleriyle birlikte şöyle yanıt verdi: ‘Anaksimenes yanıldı; ben Tanrı değilim.’ Gökyüzüne sordum, güneşe, aya ve yıldızlara: ‘Aradığın Tanrı biz değiliz’ dediler. Bedenimin etrafını çevreleyen ne var ne yoksa hepsine dedim ki: ‘Siz değilsiniz madem, peki o zaman benim Tanrımın kim olduğunu söyleyin. Onun hakkında bir şey söyleyin.’ Hepsi bir ağızdan haykırdılar: ‘Bizleri O yarattı.’ dediler.”¹³⁸⁹

Bütün yaratılmış varlıkları yaratan Tanrı'yı varlık hiyerarşisinin zirvesine konumlandıran Augustinus, söz konusu hiyerarşik düzende Tanrı'nın bir alt basamağına melekleri, meleklerin alt kısmına da, önce iyi insan ruhlarını, hemen ardından kötü insan ruhlarını yerleştirir. Hiyerarşinin en alt kısmını ise, maddi varlıklara ayırır. Augustinus'un varlık hiyerarşisinin yukarıdan aşağıya doğru azalan değer, gerçeklik ve iyilik prensiplerine göre şekillendiği düşünülebilir. Zira yaratan, yaratıcılık vasfı gereği, yaratılandan daha kıymetlidir. Aynı doğrultuda ezelî, ebedî ve değişmez olan, varlığa gelip yok olmaya doğru gitme kaderini yaşıyandan daha gerçektir. Bu noktaya kadar kusursuz görünen hiyerarşik düzen, iyilik ölçütü söz konusu olduğunda, karmaşık bir yapıya bürünmektedir. Çünkü Augustinus, bütün varlıkların kendilerini yaratan Tanrı'yı yücelttiklerini ve yaratılan her varlığın yaratandan ötürü iyi olduğunu ileri sürer.¹³⁹⁰ Ancak mutlak iyiden aşağıya doğru inildiğinde, maddi varlıkların kötülüğü temsil etmesi

¹³⁸⁸ Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 162-163.

¹³⁸⁹ Augustinus, *İtiraflar*, s. 299.

¹³⁹⁰ Augustinus, *İtiraflar*, s. 210-211.

gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın kötülüğü de yarattığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu sorunu açıklığa kavuşturmaya çalışan Augustinus'a göre, maddi varlıklar mutlak iyi olsalardı, maddeden bağımsız veya gayri maddi olmaları gerekirdi. Bu bakımdan tıpkı Tanrı gibi, değişmeye veya bozulmaya maruz kalmadan varlıklarını devam ettirebilirlerdi. Öte yandan, iyilikten tamamen yoksun olmaları durumunda da, varlığa gelebilmeleri mümkün olmayacağından, sürekli hiçlikten ibaret kalmaları gerekirdi. Oysaki varlıkların değişim ve bozulmaya tabi olsalar dahi, mevcudiyetlerini sürdürdükleri aşikârdır. Dolayısıyla, Augustinus'un varlık hiyerarşisinde, iyilik unsuru alt basamaklara doğru azalan, fakat tamamıyla kaybolmayan bir unsur olarak, değişik miktarlarda bütün varlıkların bünyesinde bulunur.¹³⁹¹ Bir başka ifadeyle, evrende bütünüyle kötülükten müteşekkil bir varlıktan söz edebilmek mümkün değildir.

Evrenin yaratılışı mevzubahis olduğunda Eski Ahit'in Yaratılış Kitabı'ndaki evren tasavvuruna bağlı kalan Augustinus, yaratılış mevzuunda bilhassa zaman problemini merkeze alarak, bazı çözümlerde bulunur. Augustinus'a göre, zaman da Tanrı tarafından yaratılmış mahlûklar arasındadır. Zira Tanrı, evreni yaratmadan önce, insan tarafından algılanan zamanın varlığından söz edebilmek imkânsızdır.¹³⁹² Diğer bir ifadeyle zaman, Tanrı'nın yeri ve göğü yaratmasıyla başladıysa, henüz var olmayan zamanın öncesinden ve sonrasında bahsetmek, mantıksız olacaktır. Bu bakımdan insan eliyle ölçülebilen zaman, Tanrı'nın evreni yaratması ve ardından Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın ilk günahı işleyerek yeryüzüne indirilmeleriyle başlar. Augustinus açısından ölçülebilir zaman; geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zamandan ibarettir.¹³⁹³ Ancak zamanın realitesi sadece şimdiki zamanda gizlidir. Çünkü geçmiş zaman, sona erdiği için varlığını kaybettiği gibi, gelecek zaman da henüz yaşanmadığından varlığa gelmemiş durumdadır.

Evrenin yaratılmasıyla başlayan zaman, başlangıcı ve sonu olan bir zaman dilimidir. Dolayısıyla ölçülebilir zaman, kıyamet gününün gelmesiyle son bulacaktır. Augustinus'un evreni yaratmadan önce Tanrı'nın ne yaptığını merak edenlere verdiği cevap da, yine zaman mevzuuyla alakalıdır. Tanrı'ya ait zamanın, evrende ölçülebilen zamandan farklı olduğunu vurgulayan filozof, tanrısal zamanın ilerlemediğini belirtir.

¹³⁹¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 202.

¹³⁹² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 130.

¹³⁹³ Augustinus, *İtirafı*, s. 374.

Evrende işleyen zamanın akıp gitmesine karşın, tanrısal zamanın hiç değişmediğine, hep aynı andan ibaret kaldığına dikkat çeker. Bu bakımdan ezeli ve ebedî olan Tanrı açısından, geçmiş ve gelecek söz konusu değildir.

*“Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilsin. Senin yıllarının hepsi aynı anda, şimdide durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez, çünkü senin yılların hiç değişmez. Ama bizim yıllarımız ancak hep birden geçmiş olunca tamamlanacaktır. Senin yılların bir gündür, ama her gün gelen bir gün değil, hep bugündür, çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün de yerini almaz. Senin bugünün ezeli ve ebedidir.”*¹³⁹⁴

Augustinus, başlangıcı ve sonu belli olan evrensel zaman içerisinde, insanlığın başından geçen tarihsel süreci değerlendirmeyi de ihmal etmemiştir. İnsanlık tarihini; Hz. Âdem’den Hz. Nuh tufanına, Hz. Nuh’tan Hz. İbrahim’e, Hz. İbrahim’den Hz. Davud’a, Hz. Davud’dan Babil esaretine, Mısır’dan çıkıştan Hz. İsa’ya ve İsa Mesih’in tekrar dünyaya gelinceye kadar sürecek olan Altın Çağ’dan ibaret olmak üzere çeşitli çağlara veya dönemlere ayırır.¹³⁹⁵ Bu bakımdan evrensel tarih, kıyametin gelmesiyle son bulacaktır. Kıyamet sonrasını da değerlendiren Augustinus, bir bakıma cennet ile cehennemi ifade etmek üzere, Tanrı şehri ve dünyevi şehir olmak üzere iki farklı şehirden bahseder.¹³⁹⁶ Dünyevi şehirdeki hayat, Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın ilk günahı işlemleriyle başlayıp, bu şehirde iyilik ve kötülük iki karşıt prensip olarak, Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın Kabil ile Habil adlı çocukları üzerinden bir arada hüküm sürmeye devam eder.

İnsanın maddi yönü ağır bastığından, önce kötülüğü temsil eden Kabil dünyaya gelir. Hatta kendisine bir şehir de inşa ettirir. İyiliği temsil eden Habil ise, daha sonra dünyaya gelip, yolcu olur ve dolayısıyla kendine kalıcı bir şehir de inşa ettiremez. Zira azizlerin şehri bu dünyada değildir.¹³⁹⁷ Bahsi geçen temsil bütün insanlığa genellenirse, başlangıçta önce kötülüğün meydana gelmesi, âdeta kalıtsal bir aktarım gibi, bütün insanlığa sirayet eder. Bu bakımdan her insan dünyaya kötü olarak gözlerini açmış ve

¹³⁹⁴ Augustinus, *İtirafılar*, s. 373.

¹³⁹⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, (Çev. Ali Berkay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, III/52.

¹³⁹⁶ Bk. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/163-167.

¹³⁹⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, III/53.

açacaktır. Dünyaya kötü olarak gelen insanın vazifesi, Tanrı'nın sözlerine kulak vererek, iyiye yönelmektir. Aksi takdirde insan, doğumundan ölümüne kadar kötü olarak yaşayacaktır.

İyilikle kötülüğün ilk insandan bu yana bir arada bulunduğu dünyevi şehirde, Tanrı'yı hor görüp, kendi nefislerini yüceltenler, şan ve şeref peşinde koşanlar, şehvetlerine karşı koyamayanlar, dünyevi şehrin mensupları olarak kalacaklardır. Ancak, dünyevi arzularına sırt çevirerek, erdemli davrananlar, içlerinde kin, hırs ve nefret barındırmayanlar, Tanrı'nın emirlerine yönelenler, Tanrı şehrine mensup olmaya hak kazanacaklardır. Zira bedenlerin tekrar diriltileceği o gün geldiğinde, tüm insanlar bir araya toplanıp, sonsuza dek yaşayacakları şehirlere ayrılacaklardır. Hayatlarını kötülükle harcayanlar, şeytanla birlikte, ezelî ve ebedî olarak ceza çekmeye mahkûm edileceklerdir. Oysa azizler topluluğuna katılarak, Tanrı'nın şehrine kabul edilmeyi başaranlar, ortasında Tanrı'nın taht kurup oturduğu, ezelî ve ebedî saadetin yaşandığı şehirde mutlak huzura kavuşacaklardır.¹³⁹⁸

Patristik felsefe döneminde ön plana çıkan bir diğer önemli filozof, Orta Çağ felsefesinin mantık hocası olarak tanınan Boethius'tur. Mantığı felsefenin bir alt disiplini olarak değerlendirmekle kalmayan Boethius, aynı zamanda felsefe icra edebilmek için mantığı temel bir araç olarak kabul eder. Böylelikle inanç ile felsefe arasında ayırım yaparak, bilhassa mantık mevzuuna eğilen filozof, Orta Çağ felsefesinde tümeller tartışması adıyla anılan polemiğin doğmasına zemin hazırlar. Tümellerin gerçekten var olup olmadıkları, eğer var iseler nerede ve nasıl mevcudiyetlerini sürdürdükleriyle alakalı bir tartışma olan tümeller sorununa, Boethius'a gelinceye kadar Platon, Aristoteles ve Augustinus gibi filozoflar değinmiştir. Tarihsel süreç bakımından Boethius'a en yakın filozof olarak Augustinus, tümellerin gerçekten var olduklarını ve Tanrı'nın zihninde yer aldıklarını belirtmiştir. Söz konusu görüş, kilisenin ve Hristiyanlığın resmî görüşü olarak kabul edilmiştir. Augustinus'un esinlendiği Platon, tümellerin gerçekten var olduğunu belirtmiş, fakat tümellerin kendilerine mahsus bir âlemlerinin var olduğunu ve orada bulunduklarını ileri sürmüştür. Aristoteles ise, tümel varlıkların sadece tikel varlıklarla bir aradayken var olabileceklerini savunmuştur.

¹³⁹⁸ Bk. Mark. A. Kishlansky, *Batı'nın Kaynakları I-II*, (Çev. M. Kürşad Atalar), Açılım Kitap, İstanbul 2009, I/224-229.

Felsefe tarihi bakımından, Boethius tümeller problemine değininceye kadar, tümellerle alakalı üç temel görüş ortaya çıkmış durumdadır. Söz konusu görüşlerden ilki, katı kavram realizmidir. Katı kavram realizmine göre, tümeller tikellerden bağımsız olarak mevcudiyetlerini sürdürürler. Ilımlı kavram realizmi olarak adlandırılan ikinci görüşte, tümellerin ancak tikellerle birlikte varlık bulabilecekleri anlayışı hâkimdir. Nominalizm veya adcılık adı verilen son görüşte ise, tümeller gerçekten varlık sahibi olmayıp, sadece insanlığın varlıklara birer ad vermelerinden ibarettir.¹³⁹⁹

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde, Augustinus'un tümeller görüşünün kabul edildiği dikkate alındığında, tümellerin tartışılması, aynı zamanda Tanrı'nın da tartışılması anlamına geldiği fark edilmektedir. Zira tümeller gerçekten vardır ve varlığını Tanrı'nın zihnine borçludur. Bu bakımdan tümelleri yok kabul etmek, Tanrı'nın da var olmadığını iddia etmek demektir. Aynı doğrultuda tümellerin tikel varlıkların içerisinde bulunduklarını kabul etmek de Tanrı'yı cisimleştirmek anlamına gelecektir. Tümellerin varlığını kabul edip, Tanrı'dan bağımsız bir mekâna yerleştirmek ise, yine Tanrı'nın kudretini eksiltme çabası olarak değerlendirilecektir.

Tümeller mevzubahis olduğunda, mutedil davranması gerektiğinin farkına varan Boethius, mevzuyla ilgilenmiş olan Platon, Aristoteles ve Augustinus'un görüşlerini sentezleyerek, kendine mahsus bir tümeller anlayışı geliştirir. Boethius'a göre tümeller, tikel varlıklarda veya bir diğer ifadeyle, algılanabilen varlıklarda bulunurlar. İnsan zihni soyutlama yoluyla tikellerden çıkarımlarda bulunarak, tümelleri kavrayabilir. Tikel varlıklardan bağımsız şekilde varlık bulamasalar dahi, tikel varlıklardan bağımsız şekilde düşünülebilirler. Ancak tümelleri tam anlamıyla kavrayabilmek için, tümellerin içerisine toplandıkları "Tanrı zihninin seyrine dalmak" gerekmektedir.¹⁴⁰⁰

Tümeller tartışmasının aynı zamanda, insanın nasıl bilgi elde edebileceği problemini de beraberinde getirdiğini fark eden Boethius, insanın sahip olduğu duyular, imgeleme, akıl ve anlama gücünden ibaret dört kabiliyeti aracılığıyla bilgi edinebileceğini savunur. İnsan duyuları aracılığıyla, maddenin biçimini algılar. İmgeleme kabiliyeti aracılığıyla varlığın maddeden bağımsız şeklini algılar. Akıl, tikellerden hareket ederek, tümelleri görebilmeyi başarır. Anlama veya idrak kabiliyeti ise, fiziksel sınırları aşmak

¹³⁹⁹ Bk. Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 266.

¹⁴⁰⁰ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 195-196.

suretiyle, saf biçimi algılar. Bahsi geçen dört kabiliyet sırasıyla; duyular, imgelem, akıl ve anlama gücü kendi içlerinde hiyerarşik bir düzen içerisinde faaliyet gösterirler.¹⁴⁰¹ Zira hiyerarşik düzenin en alt basamağında yer alan duyular, sadece maddenin fiziksel şeklini algımlarken, en üst basamakta bulunan anlama gücü, soyut düşünceyi sağlamaktadır. Bu hiyerarşik düzen dâhilinde, bir üst basamakta bulunan yeti, kendinden alttaki yetilerin güçlerine sahipken, alt basamaktaki bir yeti, kendinden üstteki yetilerin gücüne sahip değildir. Söz gelimi, hiyerarşinin zirvesindeki anlama gücü, kendinden alt sıralardaki bütün unsurların faaliyetlerini yerine getirebilme kabiliyetine sahiptir. Ayrıca Boethius’a göre, bilgi edinme sürecinde, bilinen nesne, ancak bilen öznenin anlayabildiği kadar anlaşılabilir. Çünkü pasif konumda bulunan nesne, ne ifade ederse etsin, hakkında edinilen bilgi, sadece aktif konumdaki öznenin temin edebildiği bilgiden ibarettir.¹⁴⁰²

“Duyular insanın maddeden oluşan biçimini algılar, imgeleme ise, maddeye bağlı olmaksızın sadece biçimi algılar. Akıl bunun da ötesine geçer ve tek tek bireylerin hepsinin ait olduğu tümelin ışığında, insan türünü görür. Anlama gücü ise, gözünü daha yükseğe çevirir ve dünyanın sınırlarını aşarak zihnin berrak görüşüyle o en saf biçime bakar.”¹⁴⁰³

Boethius’un bilgiyi temin edebilmek için kurduğu hiyerarşik düzen, aynı zamanda varlık hiyerarşisi için de geçerlidir. Boethius’a göre, hareket etmeyen canlılar, sadece duyumlara, hareket edebilme kabiliyetine sahip olan canlılar, duyular ve imgelemeye, insanlar duyular, imgeleme ve akıl sahibi canlılardır. Hiyerarşik düzenin zirvesini temsil eden Tanrı ise, doğrudan saf anlama kabiliyetine sahiptir.¹⁴⁰⁴ Tıpkı bilgi hiyerarşisinde olduğu gibi, üst basamakta yer alan canlı türü, alt basamaktakilerin kabiliyetlerine sahipken, alt basamaktaki canlılar, kendilerinden üst basamaktaki canlıların kabiliyetlerine sahip değildir. Bu bakımdan Tanrı, bütün varlıkların üzerinde yer alan, yetkin bir yaratıcıdır.

Sadece Tanrı’nın niteliklerinden bahsetmekle kalmayan Boethius, Tanrı’nın varlığını ispat etmeyi de kendine görev edinir. Öncelikle, pek çok bileşenden veya varlıktan meydana gelen evrende her varlığın birbiriyle uyum içerisinde olmasını

¹⁴⁰¹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014, s. 337.

¹⁴⁰² Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 335.

¹⁴⁰³ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 335-337.

¹⁴⁰⁴ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 343.

sağlayan bir unsurun var olması gerektiğine dikkat çeker. Zira evrene dirlik ve düzen veren üstün bir güç olmasaydı, söz konusu düzenin tesadüfen gerçekleşmesi gerekecekti. Oysa rastlantıya dayalı bir düzene inanmak pek de mantıklı değildir.¹⁴⁰⁵ Ayrıca tabiatla gözlemlenen varlığa geliş, değişme ve yok oluştan ibaret devinim söz konusu olduğunda, kendisi herhangi bir devinim sergilemeden, tabiattaki devinimi harekete geçirecek bir fail nedene ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan kendisi devinimsiz olmasına rağmen, doğadaki hareketin kaynağı olabilecek yegâne unsur, ancak Tanrı olabilir.¹⁴⁰⁶ Bütün bunlara ilaveten, doğada yer alan her varlık, mevcudiyetini devam ettirebilmek için, diğer varlıklara ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca bütün varlıklar, kendi varlıkları açısından, iyi olana yönelme arzusu ve gayreti içerisindedir. Durum böyle olunca, kendi kendine yetebilen bir varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Boethius açısından, varlığını kendisine borçlu olan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık sadece Tanrı olabilir.

Boethius da tıpkı Augustinus gibi, Tanrı'nın ezelî ve ebedî olduğunu, maddeden bağımsız olduğunu, sonsuz kudret ve yaratma gücüne sahip olduğunu savunur. Yine aynı doğrultuda, Tanrı'nın mutlak iyi olduğu görüşüne de katılır. Ancak dünyada gerçekleşen kötülüğün var olduğunu da göz ardı etmez.¹⁴⁰⁷ Boethius'a göre mutlak iyi olan Tanrı, kötülükten sorumlu değildir. Kötülük, insanın hür iradesiyle gerçekleştirdiği veya tercih ettiği bir eylemdir. Ancak Boethius'a göre, tüm zamanları, diğer bir ifadeyle geçmişi, şimdiki zamanı ve gelecekte yaşanacakları bilmektedir. Bu bakımdan, gelecekte yaşanacakların Tanrı tarafından bilinmesi, insanın iradesini ortadan kaldırıyormuş gibi görünmektedir. Hatta Tanrı'nın bilgisi mutlak olduğundan, insanın tercih hakkının kalmadığı anlaşılmaktadır.

İnsan iradesi sorununu aydınlatmak üzere, Tanrı'nın dâhil olduğu zaman ile evrende yaşanan zamanı birbirinden ayıran Boethius, Tanrı'nın ezelî ve ebedî olarak, akıp gitmeyen bir zamanda, diğer bir ifadeyle hiç tükenmeyen bir şimdiki zamanda varlığını sürdürdüğünü belirtir.¹⁴⁰⁸ Augustinus'un zaman anlayışıyla benzerlik gösteren bu düşünce açısından, Tanrı'nın şimdiki zamanı, insanlığın yaşadığı ve yaşayacağı bütün zamanları kapsamaktadır. Dolayısıyla Tanrı, insanın gelecek zamanda yapacağı faaliyetleri önceden bilebilmektedir. Ancak söz konusu biliş tarzı, insanın tercihlerini

¹⁴⁰⁵ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 311.

¹⁴⁰⁶ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 145.

¹⁴⁰⁷ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 237.

¹⁴⁰⁸ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 353.

Tanrı'nın müdahalesiyle önceden belirlenmiş bir yöne çekmesi anlamına gelmemektedir.¹⁴⁰⁹ Böylelikle insan, önceden belirlenmiş bir kaderi yaşamak yerine, özgür iradesiyle tercih yapabilecektir. İnsanın kendi iradesiyle kötüyü de tercih edebilir olması ise, mutlak iyi olan Tanrı'yı kötülüğün kaynağı olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Erken Skolastik felsefe döneminin önde gelen isimlerinden Petrus Abelardus, tümeller tartışmasına getirdiği çözümlerle, söz konusu tartışmaya önemli katkılarda bulunmuş bir filozoftur. Tümeller problemine Abelardus dâhil oluncaya kadarki süreçte, tümellere dair tartışılan; tümellerin gerçekten var olup olmadıkları, tümellerin somut yahut soyut olmaları, tümellerin insan zihni veya Tanrı'nın zihninde yer alıp almadıklarından ibaret üç meseleye, Abelardus dördüncü bir sorun ilave eder. Abelardus'un gündeme getirdiği dördüncü problem ise, tikel varlıkları ifade eden bir tümelin karşıladığı bütün tikellerin ortadan kalkması durumunda dahi, bahis konusu tümelin varlığını devam ettirip, ettiremeyeceğidir.¹⁴¹⁰ Bahsi geçen dört sorunu da çözüme kavuşturmayı arzulayarak, tümeller tartışmasına girişen Abelardus, tümeller tartışmasını ontolojik zeminden, epistemolojik ve semantik zemine kaydırır. Ayrıca tümeller mevzubahis olduğunda, tümellerin gerçek birer nesne veya varlık olduklarını kabul eden aşırı realist yaklaşımla, tümellerin sadece birer isim olduklarını savunan aşırı adcılık veya nominalizm yaklaşımlarını uzlaştırarak, makul bir zemine oturtmaya gayret gösterir.¹⁴¹¹

Abelardus, tümeller öğretisini şekillendirirken, öncelikle katı kavram realizmini eleştirmekle işe başlar. Zira tümellerin insan zihninden bağımsız olarak, tikeller var olmadan önce, müşterek özellikler sergileyecek tikelleri temsil etmek üzere tümellerin var olamayacağına işaret eder. Söz gelimi tek tek insanlar meydana gelmeden önce, “insanlık” tümelinden söz edebilmek mümkün değildir.¹⁴¹² Abelardus'a göre, tümeller birer kavram olarak sadece insan zihninde bulunabilirler. Kendi başlarına gerçek birer varlık olarak bulunamazlar. Buna karşılık ortak özellikler sergileyen tikelleri ifade etmeleri bakımından, dış dünyada tikel karşılıkları veya kendilerinden kaynaklanabilme imkânı buldukları somut varlıklar ise, gerçekten vardır.

¹⁴⁰⁹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, 357.

¹⁴¹⁰ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 280.

¹⁴¹¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/7.

¹⁴¹² Bk. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/304-305.

Tikelleri ontolojik düzeyde var kabul eden Abelardus’a göre, tümeller iki şekilde var olabilirler. İlki, tümellerin tikellere bağımlı olarak varlık bulabilmeleridir. Zira Tanrı ve melekler dışında kalan bütün varlıkların madde ve form birlikteliğiyle meydana gelebileceğini savunan filozof, formun maddeden bağımsız şekilde var olamayacağına dikkat çekerek, tümellerin de tıpkı formlar gibi, maddeyle birliktelik hâlinde var olabileceklerini iddia eder. Tümellerin bir diğer var olabilme imkânı ise, insan zihninin soyutlayabilme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır.¹⁴¹³ İnsan akli duyular aracılığıyla algıladığı tikellerin ortak yönlerini tespit ederek tümellere ulaşır. Dolayısıyla tümeller, insan zihninden bağımsız şekilde mevcudiyet bulamazlar.

Tümellerin dille telaffuz edilen birer isim veya anlamsız birer ses topluluğu olarak değerlendirilmesini de yadırgayan Abelardus, tümellerin dış dünyadaki gerçeklikleri ifade ettiklerine dikkat çeker. Bu noktada tıpkı bir dilbilimci gibi düşünmeye başlayan filozof, özel isimlerin doğrudan doğruya tikel bir varlığa göndermede bulunmasına rağmen, cins isimlerin bir değil, birden çok aynı türden tikele göndermede bulunduğuna değinir. Zira Platon veya Aristoteles gibi isimler birer tümel olarak, doğrudan belirli bir tikeli belirtmektedir. Ancak “insanlık” veya “insan” gibi cins isimler, Platon ve Aristoteles de dâhil olmak üzere bütün insanları karşılamaktadır.¹⁴¹⁴ Bu bakımdan özel isimlerin karşılıkları tespit edilebilirken, cins isimlerin karşılıkları tam olarak tespit edilemezmiş gibi görünmektedir. Ortaya çıkan bu problem neticesinde, nominalist filozoflar, adları ve dolayısıyla tümelleri manasız birer ses olarak değerlendirirler.

Abelardus, tikel varlıklar karşısında insan aklının soyutlayabilme kabiliyetine sığınarak, tümellerin anlamsız olduklarını iddia etmek yerine, tikellerin akılla kavranabilen müşterek yönlerine gönderme yaptıklarını dile getirir. Ayrıca tümellerin dil ile ifade edildiklerinde, diğer bir ifadeyle, bir tümelin sesle telaffuz edilmesi hâlinde, kulakla işitilebilir olduğu için, kısmen cisimleştiği veya algılanabilir hâle geldiğine de dikkat çeker.¹⁴¹⁵ Ancak ses ortadan kalktığında, telaffuz sona erdiğinde, yani tümelin sadece zihinde belirebilen bir imaj olma hâline geri döndüğünde ise, tümelin hiçbir varlık belirtisi sergileyemediği hakikatini vurgulamayı da ihmal etmez.

¹⁴¹³ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 227.

¹⁴¹⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 325.

¹⁴¹⁵ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 329.

Tümellerin birer sözcük olarak kullanıldıklarında kısmen cisimleştiklerini, ancak birbirlerine benzeyen tikelleri imgelediklerinde cismani yönlerini kaybettiklerini ve sadece insan zihninde bulunduklarını belirterek, katı kavram realizmi ile nominalizm arasında bir noktada durmayı tercih eden Abelardus, tümellere dair bir başka tartışma alanı daha belirtir. Abelardus'un bilhassa üzerinde durduğu husus, bir tümel tarafından imlenen tikellerin tamamen yok olması hâlinde, söz konusu tümelin hâlâ anlamını ve mevcudiyetini koruyup koruyamayacağıdır. Söz gelimi bir tümel olarak “gül” ele alındığında, tabiattaki bütün güller yok olduktan sonra dahi, “gül”ün insanlara herhangi bir anlam ifade edebilmesi mümkün müdür? Abelardus'a göre, böyle bir durumda tümeller, tümel olma karakterini kaybederler. Fakat yine de anlamsız hâle gelmezler. Zira tabiatta herhangi bir güle rastlanmasa dahi, gül insan zihnindeki anlamını veya imajını devam ettirecektir.¹⁴¹⁶ Bu bakımdan “gül yoktur” önermesi bile, hâlâ muhatabına bir anlam ifade ediyorsa, tikellerinden yoksun kalan bir tümelin de anlamını korumaya devam etmesi mümkündür.

Skolastik felsefe döneminin altın çağı olarak değerlendirilen Yüksek Skolastik dönemin en önemli temsilcisi Thomas Aquinas'tır. İman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plana çıkarmak yerine, bahsi geçen disiplinlerin birbirinden istifade etmesi gerektiğini savunan filozof, felsefe ile teolojiyi sentezlemeyi amaçlar.¹⁴¹⁷ Felsefe, akıl yordamıyla ispatlanan hakikatlerin alanı; teoloji ise, imana dönük vahiy kaynaklı hakikatlerin alanı olarak değerlendirildiğinde, ayrı iki disiplin hâlinde ele alınabilir. Böyle bir perspektiften bakıldığında, imanın akıl alanında, aklın da iman alanında herhangi bir faaliyet gösteremeyeceği veya herhangi bir yer edinemeyeceği sonucu ortaya çıkar. Oysa Aquinas, bu türden bir yaklaşımı kabul etmez. Kendinden önceki felsefi birikime, bilhassa Aristoteles'in öğretilerine yönelerek, felsefenin ihtiyaç duyduğu yüksek metafiziği teolojiden, teolojinin ihtiyaç duyduğu, varlıkla ilgili rasyonel hakikatleri de felsefeden temin ederek, “doğal teoloji” olarak adlandırılan bir sentez oluşturmayı tercih eder.¹⁴¹⁸ Böylelikle Aquinas, vahiy-iman, akıl-bilgi unsurlarını birbirlerine aykırı unsurlar olmaktan kurtarır.

¹⁴¹⁶ Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/307.

¹⁴¹⁷ Bk. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 514-515.

¹⁴¹⁸ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 338-339.

Varlığa ilişkin bilgi elde edebilmenin mümkün olduğu görüşüne katılan Aquinas, epistemolojik düşüncelerini ortaya koyarken, insan zihninin ilki edilgin anlık (intellectus passivus), ikincisi etkin anlık (intellectus agens) olmak üzere, iki çeşit anlığa sahip olduğunu ileri sürer.¹⁴¹⁹ İnsan zihninin edilgin anlıktan etkin anlığa doğru geçiş sonucunda gerçekleştiğine dikkat çeker. Dolayısıyla herhangi bir varlık veya konuyla ilgili bilgi edinmek isteyen insan zihni, öncelikle edilgin anlığa tabi olacak, daha sonra etkin anlığa yönelerek bilgi elde edebilecektir. Bu bakımdan insan anlığı, genel itibarıyla edilgin hâlde bulunmasına rağmen, kimi zaman etkin hâle geçebilmektedir. İnsan anlığının aksine, Tanrı'nın özünü ifade eden ilahi anlık ise, sürekli etkinlik içerisindedir. İlahi anlık, yaratılmış anlıklardan önce var olduğu gibi, salt etkinlikten ibarettir. Hiçbir yaratılmış anlık, salt etkinlik sergileyebilecek kabiliyete sahip değildir. Diğer bir ifadeyle, ilahi anlık, doğrudan etkin anlıktan ibaretken, insan anlığı etkin ve edilgin anlığın bir arada bulunmasının yanı sıra, kolektif bir çalışma sergilemesinden ibarettir.

Aquinas'a göre, sürekli olarak edilgin anlıktan, etkin anlığa doğru ilerleyen bir süreç sergileyen insan zihni, insanın doğduğu anda da edilgin hâldedir. Zira insanın doğuştan beraberinde getirdiği bilgi nazariyesini reddeden filozof, insan zihnini doğduğu anda "tabula rasa" veya boş bir levha olarak değerlendirir. Doğduğu anda herhangi bir bilgiye sahip olmayan insan, öncelikle duyu nesnelerini algılar.¹⁴²⁰ Elde ettiği algıları birer imgeleme dönüştürerek, anımsayabilmek için zihnine depolar. Bilgi edinme sürecinin buraya kadarki kısmı, edilgin anlığın faaliyet alanını ifade etmektedir. Bu noktadan itibaren etkin anlık devreye girerek, depolanan imgeleri soyutlamak suretiyle, bilgiye dönüştürür. Etkin anlık, maddi veya duysal olanı soyutlayarak, ruhsal veya zihinsel bir hâle büründürmekle mükelleftir.¹⁴²¹ Dolayısıyla, bilgi edinme sürecinin sırasıyla; duyu verilerinden başlayıp, soyutlama ve son olarak bilgiyi temin etmeye uzanan seyri esnasında, Güneş'in nesneleri aydınlatarak görünür yapması gibi, etkin anlığın da zihni aydınlatarak, anlama faaliyetini gerçekleştirdiği düşünülebilir.¹⁴²²

İnsanın bilgiye ulaşmaya çalışırken, inancı da ötelememesi gerektiğini savunan Aquinas, inancın gerekli, hatta zorunlu olduğunu göstermek üzere, çeşitli argümanlar geliştirir. İnsanın bilgisini yeterli bulmayan filozof, herhangi bir şeyi reddedebilmek için,

¹⁴¹⁹ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 339.

¹⁴²⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 350.

¹⁴²¹ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 345.

¹⁴²² Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 524.

reddedilecek unsurdan daha fazla bilgiye sahip olunması gerektiğine işaret ederek, şayet insanın reddedeceği unsur karşısında yeterli bilgiye sahip değilse, inkâr etmek yerine inanması gerektiğini vurgular.¹⁴²³ Zira Aquinas'ın varlık hiyerarşisi, bilgi açısından ele alındığında, hiyerarşinin zirvesini teşkil eden ve salt etkin anlığa sahip olan Tanrı'nın en bilge filozoftan dahi daha bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, insanın Tanrı'yı reddetmesi, mantıksız bir çabanın ürünü olmaktan ileri gitmeyecektir. İnsan eğer bilmiyorsa, bilmediğini reddetmemelidir.

Herhangi bir kralın mührüyle gelen bir mektubun, sadece üzerindeki mührü nedeniyle krala ait olduğuna inanılıyorsa, Tanrı'nın mührüyle gelen vahye sırt çevirmek veya inanmamak Aquinas'a hiç de mantıklı gelmez. Zira insan zihnindeki etkin anlık, adeta tanrısal veya Tanrı'ya dönük bir yeti olarak, bilgi elde etmeye imkân sunmaktadır. Diğer taraftan vahiy de doğrudan Tanrı'nın buyruklarını ifade etmektedir. Böyle düşünüldüğü zaman, vahiy ile bilginin çelişmesi imkânsız hâle gelmektedir. Bu bakımdan, akıl ile iman birbiriyle çatışmayacağı gibi, tam aksine her iki unsurun birbirini yetkin ve mükemmel hâle getireceği düşüncesinin esas kabul edilmesi gerekmektedir.

Aquinas'ın ontolojik düşüncelerinin merkezinde ise, varlıkların özleri bakımından birleşik veya yalın tözler olmalarına dair bir ayırım yatmaktadır. Aquinas'a göre, birleşik yapıdaki varlıklar, madde ve form birlikteliğiyle meydana gelir. Birleşik tözlerin varlığı, sadece biçime ve sadece maddeye ait değil, birleştirilmiş olana aittir.¹⁴²⁴ Dolayısıyla, duyulur nesnelerin var olan diye nitelendirilmelerinin temel sebebi olan öz, duyulur nesneler söz konusu olduğunda, madde ve form birlikteliğini ifade eder.¹⁴²⁵ Yalın tözlerde ise, durum daha farklıdır. Zira yalın tözler, maddeden bağımsız, yapısında maddi unsurlar barındırmayan tözlerdir. Yalın tözlerle kast edilen varlıklar; Tanrı, melekler ve insan ruhu gibi varlıklardır. Bahsi geçen gayrı maddi varlıklar, duyular üstü idrak ile kavranabilen varlıklardır.¹⁴²⁶

“Demek ki birleşik tözün özü ile yalın tözün özünü birbirinden ayıran, birleşik tözün özünün yalnız biçim olması değil, üstelik biçimi ve maddeyi kapsaması, yalın tözün özünün ise, sadece biçim olmasıdır. Ve buradan iki fark daha

¹⁴²³ Bk. Kishlansky, *Batı'nın Kaynakları*, I/360.

¹⁴²⁴ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, (Çev. Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 27.

¹⁴²⁵ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, s. 29.

¹⁴²⁶ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, s. 109.

*meydana gelir. Birinci fark, birleşik tözün özünün bütün ya da parça olarak tanımlanabilmesidir, daha önce söylendiği gibi bu, maddenin tanımlanışı nedeniyle vuku bulur. Bu yüzden birleşik bir nesnenin özü herhangi bir şekilde birleşik nesnenin kendisi tarafından ifade edilmez.”*¹⁴²⁷

Varlık hiyerarşisini soyuttan somuta, yalın tözlerden birleşik tözlere, mutlaktan faniye doğru inen bir düzen içerisinde şekillendiren Aquinas, hiyerarşinin zirvesine Tanrı’yı, bir alt basamağa melekleri, meleklerin hemen altına insanları, insanlardan sonra sırasıyla; hayvanları, bitkileri ve cansız varlıkları yerleştirir.¹⁴²⁸ Aquinas, bütün evrenin ve yaratılmışların varlık sebebi olarak değerlendirdiği Tanrı’yı varlık hiyerarşisinin zirvesine konumlandırmakla kalmayıp, Tanrı’nın varlığını ispatlamak üzere, meşhur “beş yol” öğretisini ileri sürer. İlk bakışta beş yol öğretisiyle sadece Tanrı’nın varlığını kanıtlamış görünen filozof, aynı zamanda söz konusu öğretisiyle kozmolojik ve ontolojik düşüncelerini de derinleştirir.

Aquinas’ın savunduğu beş argümandan ilki, tabiatta gözlemlenen varlıkların değişim, oluş ve hareket içerisinde olmalarına dayanmaktadır. Varlığın değişmesi, varlıkta mevcut olan potansiyel güçlerin bir şekilde aktüel hâle gelmesi durumudur. Ancak hiçbir varlık, kendiliğinden harekete geçmez veya değişme gereği hissetmez. Hareket eden her varlığı harekete geçirecek bir başka varlık gereklidir. Durum böyle olunca, hareket ettiren varlığa da hareket verecek bir başka varlığa ihtiyaç duyulacaktır. Böylelikle hareket eden ve ettiren ilişkisi, zincirleme bir şekilde ilk hareket ettiriciye kadar uzanacaktır. Söz konusu zincirin ilk halkası, kendi hareket etmeksizin, varlığa hareket imkânı veren bir hareket ettirici olmalıdır. Dolayısıyla kendi hareket etmeden hareketi başlatan ilk muharrik, ancak Tanrı olabilir.¹⁴²⁹ Aquinas, ikinci argümanda ise, ilk argümana benzer şekilde, tabiatta gözlemlenen neden-sonuç ilişkisine odaklanır. Evrenin oluşma sürecinde gerekli olan neden-sonuç ilişkisinde de, ilk nedene veya fail nedene ihtiyaç duyulur. Aksi takdirde neden-sonuç ilişkisinin de başlangıcı tespit edilemeyecektir. Bahsi geçen ilk veya fail neden gereksinimi, yine Tanrı’nın var olduğunun açık bir delilidir.¹⁴³⁰

¹⁴²⁷ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, s. 113.

¹⁴²⁸ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, s. 133-135.

¹⁴²⁹ Gilson, *Ortaçağ’da Felsefe*, s. 517.

¹⁴³⁰ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, s. 127.

Aquinas, üçüncü argümanında ise, varlıkların yaratılmış oldukları ve varlığa geldikleri gibi, yok olup gidecekleri gerçeği üzerinde durur. Dolayısıyla her varlığın varlığa gelip, yok olmaya doğru ilerlemesi geçici veya fani bir varlık anlayışı geliştirmektedir. Oysa geçicilik içerisinde, kalıcı bir varlığın var olması zaruridir. Diğer bir ifadeyle, yok olması mümkün olmayan, varlığı zorunlu bir varlık gerekmektedir. İşte bu zorunlu varlık da, yine Tanrı'dan başka bir varlık değildir.¹⁴³¹ Aquinas'ın dördüncü argümanı, kendi varlık hiyerarşisinin somuttan soyuta, iyiden mutlak iyiye, doğrudan mutlak doğruya, gerçekten mutlak gerçeğe doğru yükselen ölçeklenmesiyle alakalıdır. Böyle bir ölçeğin veya standardın meydana gelebilmesi için, tüm niteliklerin mutlak hâlde bulunması gereken mutlak bir varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Mutlak bir varlık ise, sadece Tanrı olabilir.¹⁴³² Son argümanında evrendeki bütün canlı ve cansız varlıkların belli amaçlar dâhilinde, hareket ettiklerine ve belli bir düzene tabi olduklarına yoğunlaşan filozof, bu düzenin tesadüfen şekillenmediği konusuna dikkat çeker. Dolayısıyla böylesine mükemmel bir düzeni tesis edebilecek yegâne varlığın da, yalnızca Tanrı olabileceğini vurgular.¹⁴³³

Aquinas'ın varlık hiyerarşisi ve beş yol öğretisi dikkate alındığında, Tanrı'nın cismani olmadığı, birleşik yapıda olmadığı, fail neden olduğu, kendi hareket etmeksizin evreni hareket ettiren olduğu, kendi kendisiyle özdeş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Aquinas'a göre, Tanrı'nın sıfatları bunlarla sınırlı değildir. Tanrı'nın sürekli etkin hâlde bulunduğu, yaratılmışların da etkinliğe geçerek kendileri açısından iyiye ve mükemmele doğru ilerledikleri prensibi göz önünde bulundurulursa, Tanrı'nın iyilik ve mükemmelliği temsil ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca akıl ve bilgi söz konusu olduğunda, insanın edilgin anlıktan, etkin anlığa geçebildiği ölçüde bilgi sahibi olabilmesine karşın, Tanrı, sürekli etkin anlığa sahip olması nedeniyle mutlak bilgi sahibidir. Buna ilaveten Tanrı, neden-sonuç ilişkisinin başlangıcını teşkil ettiğinden, insanlara rastlantıymış gibi görünen olayların dahi bilgisine sahiptir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, yaşanmış ve yaşanacak bütün olaylar hakkında bilgi sahibi olduğundan, Tanrı geleceğe dair öngöründe bulunabilir.¹⁴³⁴

Aquinas'a göre, evrendeki düzeni sevk ve idare eden Tanrı, elbette ki sonsuz ve hür irade sahibidir. Tanrı, yaratılmamış bir yaratıcı olarak, creatio ex nihilo prensibiyle

¹⁴³¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 342.

¹⁴³² Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/348-349.

¹⁴³³ Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 185.

¹⁴³⁴ Bk. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/351-364.

yaratma faaliyetine başlayarak, evreni hiçlikten veya yokluktan yaratır. Aquinas, Tanrı'nın evreni niçin yarattığı mevzuunu ise, insanın anlama kabiliyetini aşan bir soru olarak değerlendirdiği için, cevapsız bırakmayı tercih eder. Ancak hiyerarşik düzenin zirvesinde bulunması bakımından, mutlak hakikatin, mutlak iyinin ve mutlak doğrunun temsilcisi olan Tanrı'nın da, tıpkı insanların iyiyi paylaşma istekleri gibi, evreni yaratmasının söz konusu niteliklerini dışa vurma arzusundan kaynaklanabileceğine işaret eder.

Aquinas'a gelinceye kadar, felsefe tarihinde genel itibarıyla insan ruhu, bedene hapsolmuş asıl bileşen veya maddeye indirgenen bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ancak Aquinas, insan ruhu konusunda ileri sürülmüş her iki teoriye de karşı çıkar. Ruhu bedenin formu olarak değerlendiren filozofa göre, ruh varlığını bedene borçlu değildir. Zira ruh, bedenin ölümünden sonra da varlığını devam ettirebilir.¹⁴³⁵ Aquinas, canlı varlıklarda bulunduğu dikkat çektiği ruh mevzuunu üç boyutta ele alır. Ruh çeşitlerinden ilki, nebati ruh adıyla andığı bitkilerde bulunan ruhtur. Nebati ruhun faaliyetleri beslenme, büyüme ve üremeden ibarettir. Hayvanlarda bulunan duyuşal ruhun işlevlerine beslenme, büyüme ve üremeye ilaveten hissetme kabiliyeti de eklenir. Ruhlar arasındaki en yetkin ruh olarak insan ruhunun faaliyetlerine ise, söz konusu faaliyetlere ek olarak, teorik akıl ve irade kabiliyetlerinin de dâhil olduğunu ifade eder.¹⁴³⁶

Geç Skolastik felsefe dönemi ise, Skolastik felsefenin eleştirilmeye ve sorgulanmaya başladığı bir dönem olması itibarıyla, Rönesans için gerekli felsefi ve bilimsel hazırlıkların başladığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Geç Skolastik felsefe döneminde bilhassa Ockhamlı William, tümeller problemine bakış açısıyla ön plana çıkan bir filozoftur. William'a göre, duyularla algılanabilen tikel varlıklar hakikaten vardır. Tikelleri düşünmek ve ifade edebilmek için kullanılan tümeller ise, sadece insan zihninde varlık bulabilen kavramlardan ibarettir.¹⁴³⁷ Dolayısıyla tümellerin varlığından söz etmek son derece mantıksızdır. Zira tümeller, bir varlığın ifade edilmesi gerektiğinde, yazılı veya sözlü birer kelime olarak, harfler veya sesler hâlinde varlık bulabilirler. Tümellerin gerçek birer varlık olarak değerlendirilmesi mümkün olmadığından,

¹⁴³⁵ Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 332.

¹⁴³⁶ Bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 153.

¹⁴³⁷ Alain de Libera, *Orta Çağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 388.

tümellerin var olduklarını iddia ederek, ontolojinin ilgilendiği varlık sayısını gereksiz yere artırmamak daha doğrudur.

Nominalizmin önemli bir temsilcisi olan William, insanın varlığa ilişkin bilgi elde etme sürecinde, tikellerden edinilen duyu algılarını esas alır. İnsan, sanıldığı gibi aksine, tümelleri düşünerek bilgi elde etmemektedir. Tikel varlıkları duyularıyla algılayan insan, tikel varlıklardan edindiği izlenimleri değerlendirerek bilgiye ulaşmaktadır. Epistemolojik düşüncelerini beyan ederken, Skolastik felsefenin temel prensibi olan iman ile aklın sentezlenmesi mevzuuna karşı çıkan William, bilhassa Thomas Aquinas'ın zirveye ulaştırdığı iman ile akıl sentezini yıkarak, teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırmaya gayret gösterir.¹⁴³⁸ William'a göre, şayet insan zihni doğduğu anda tabula rasa veya boş bir levha hâlinde ise, insanın Tanrı fikriyle doğması imkânsızdır. Öte yandan, teolojik önermelerin doğruluğunu akılla ispat edebilmek de mümkün değildir. Zira vahye dayalı bilgi, insan zihnini aşmakta, sadece akıl yordamıyla açıklanamamaktadır. Skolastik felsefenin bu noktada ürettiği, anlayabilmek için iman et düsturuna karşı çıkan filozof, felsefenin teolojiden ayrı, akla dayalı ve ispatlanabilir somut hakikatlerle uğraşması gerektiğini savunur.¹⁴³⁹ Böylelikle, sadece Skolastik felsefeye itiraz etmekle kalmaz, aynı zamanda Rönesans'a geçiş için gerekli olan uygun zemini de hazırlamış olur.

1.3.3. Yeni Çağ Felsefesi

Yaklaşık bin yıl kadar süren Orta Çağ felsefesinin ardından, 15. yüzyıl itibarıyla başlayan Yeni Çağ felsefesi; 15 ile 17. yüzyıllar arasında devam etmiş olan ve bilim hareketi olarak değerlendirilen Rönesans felsefesi, 17. yüzyıl boyunca süren Modern felsefe ve 18. yüzyılda gerçekleşen Aydınlanma felsefesi dönemlerini kapsar. Rönesans felsefesi, tarihsel süreç bakımından, Orta Çağ felsefesinden Yeni Çağ felsefesine geçiş dönemini ifade etmektedir. Orta Çağ döneminde felsefe dünyasına hâkim olan felsefi değerleri terk etmeyi amaçlarken, Antik Çağ öğretilerine yönelen Rönesans filozofları, Modern felsefenin temellerini atmaları nedeniyle, Antik Çağ ile Modern felsefe arasında bir köprü vazifesi üstlenirler. Rönesans filozofları bilhassa, Geç Skolastik dönemde

¹⁴³⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 178.

¹⁴³⁹ Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 634-635.

Ockhamlı William'ın ileri sürdüğü, teoloji ile felsefeyi iki ayrı disiplin olarak ele alma anlayışını benimserler.

Rönesans felsefesinin oluşumunda etkin rol oynayan unsurların başında, İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesinin ardından, Osmanlı'nın Batı'ya ilerlemeye başlaması üzerine, Antik Yunan felsefesine vâkıf uzmanların özellikle İtalya'ya göçmeleri gelir. Böylelikle 15. yüzyıla kadar Batı'da bilinmeyen bazı Grekçe felsefe metinleri Batı'ya taşınmakla kalmayıp, söz konusu metinler ulusal dillere çevrilebilme imkânı bulur. Yine 15. yüzyılla birlikte Batı'da kâğıdın kullanılmaya başlaması ve çok geçmeden matbaanın ortaya çıkması, öğretilerin geniş kitlelere yayılmasını sağlar. Teknik unsurların yanı sıra, 15. yüzyıl itibarıyla Protestan reformasyonu ile İncil'in sadece Latince değil, ulusal dillere çevrilerek okunması gerektiğinin savunulması da Rönesans felsefesine önemli katkılarda bulunur.¹⁴⁴⁰

Yeni Çağ itibarıyla, Orta Çağ felsefesinde gözlemlenen teoloji ile felsefeyi sentezleme kaygısı böylelikle ortadan kalkar. Orta Çağ boyunca süren Katolik kilisesinin egemenliğindeki dogmatik din öğretisi, yerini Martin Luther'in başlattığı dinde yenileşme hareketine bırakır. Luther, Katolik Hristiyanlığın karşısında, daha ılımlı bir anlayışa bürünmüş olan Protestan Hristiyanlığı savunur. Bu uğurda, dinî öğretiler için, doğrudan kutsal kitaba bakmak gerektiğini vurgulayarak, ruhban sınıfının otoritesini temelinden sarsar. Böylelikle, akli merkeze alarak, Tanrı ile birey arasındaki bütün aracılara saf dışı bırakmayı amaçlar. Sonuç itibarıyla din hususunda Yeni Çağ'la birlikte doğal din anlayışı büyük bir gelişme gösterir. Söz konusu anlayışa göre, tüm inanç sistemleri kısmen doğrudur.¹⁴⁴¹

İnsana düşen ödev ise, Tanrı'nın var ve bir olduğuna, ahlak kurallarına, ruhun ölmezliğine ve öte dünyaya inanmaktır. İnsan bahsi geçen müşterek hususların dışında kalan durumlarda ise, aklıyla hareket etmelidir.¹⁴⁴² Böylelikle Orta Çağ boyunca teolojiyi anlamlandırmakla uğraşan felsefe, teolojiden ayrılır ve kendine yeni bir kaynak bulur. Söz konusu kaynak da, Antik Yunan filozoflarının felsefi öğretileridir. Rönesans dönemi boyunca genel manada felsefe, daha özel manada ise ontoloji mevzuunda, Antik Çağ'dan miras edinilen; Platonizm, Skolastik unsurlardan arındırılmış Aristoteles felsefesi,

¹⁴⁴⁰ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 377-378.

¹⁴⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 183.

¹⁴⁴² Bk. A. Kadir Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2013, s. 267.

atomcu öğreti, Herakleitos'un değişim öğretisi, septisizm ve stoacılık gibi felsefi öğretiler üzerinde durulur.

Rönesans döneminin önde gelen doğa filozofları arasında yer alan Nikolaus Cusanus'un bilgi teorisine göre, insanın duyularıyla edindiği izlenimleri düşünce bir araya toplar. Bu toplanma sürecinde, birbirinden ayrı duyuları tasarım yetisi, ortak kümeler hâline getirir. Birbirinden ayrı tasarım kümelerini de akıl birleştirir.¹⁴⁴³ Böylelikle düşünce, nihai bilgi olarak, mutlak birliğe ulaşmaya çalışır. Ancak bu noktada düşünce büyük bir zorlukla karşılaşmaktadır. Zira çokluk veya ayrılık mevcut olmadan düşünce herhangi bir şey bilemez. Düşünce, varmak istediği en yüksek noktada çaresiz kalır. Dolayısıyla mutlak birliğin bilgisine yalnızca mistik veya metafizik bir görüşle ulaşılabilir. Böylece insan, kendi düşünce yapısının sınırlarını kavrayabilir. Sonuç itibarıyla mutlak birliğe veya Tanrı'ya düşünce ile ulaşabilmenin imkânsız olduğu gerçeğiyle yüzleşir. Sınırlı bilme kabiliyetiyle sınırsızı bilemeyeceğini anlayan insan, aslında bilgisizliğini fark eder. Ancak bu bilgisizlik, dâhice veya bilgece öğrenilmiş bilgisizliktir. Bu bakımdan insan düşüncesi bilgi üretirken, birlik ile çokluk arasındaki gibi, diğer bütün karşıtları ortadan kaldırmak ister, fakat bunu tam manasıyla başaramaz.

Cusanus'a göre doğa, karşıtların birliği olan Tanrı'dan doğar. Tıpkı bir çizginin milyonlarca noktanın bir araya toplanmasından meydana geldiği gibi, karşıt unsurlar da Tanrı'da birleşir, doğada ise uzay ve zaman dâhilinde dağılıp ayrılmış vaziyettedir.¹⁴⁴⁴ Tanrı'da mutlak birlik hâlindeki karşıt kuvvetlerin doğada birbirlerinden ayrılarak, gerek evreni gerekse tikel varlıkları nasıl meydana getirdikleri ise, insan zihninin çözemeyeceği kadar güç bir bilmecedir.¹⁴⁴⁵ Ancak Cusanus açısından Tanrı ve evren özdeş değildir. Evren, karşıtların birliğinden doğmuş bir evrimleşme, sürekli bir gelişme veya sürekli bir rölatiflikten ibarettir. Dolayısıyla insanın varlığa ilişkin bilgileri de rölatiftir. Zira atom kavramı da Cusanus'un felsefi öğretilerine göre rölatiftir.

Söz gelimi nesnelerin bölünmesi söz konusu olduğunda, düşünce itibarıyla bölünme faaliyeti sonsuza kadar devam ettirilebilir. Bu bakımdan en küçük parçanın dahi, ikiye bölünmesi mantık açısından mümkündür. Ancak gerçekte bölünme faaliyeti, bir

¹⁴⁴³ Ali Taşkın-Metin Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 27.

¹⁴⁴⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/109.

¹⁴⁴⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 392.

noktada veya bölünemeyecek en küçük parçada durup, kalır. Artık bölünemeyecek olan bu parça, atom adıyla anılır. Fakat bölünmenin durması en küçük parçaya ulaşılması anlamına gelmez. Bahsi geçen durma noktası, her cismin kendisi ve çevresinin yapısıyla ilgili olarak, bir direnmeyle karşılaşmasından ibarettir.¹⁴⁴⁶ Aynı doğrultuda, tabiatta sonsuz bir hareketten bahsedebilmek de mümkün değildir. Böyle düşünüldüğünde, bir bütün olarak evrenin merkezi ve çevresinin olamayacağı sonucuna ulaşılır. Çünkü evrenin merkezi ve çevresinden söz edebilmek için, evrenin dışında yer alan bir başka evrenin mevcut bulunması gerekir. Böylelikle evrenin bir bütün olmasından ziyade, farklı birçok evrenin var olması gerekecektir. Birbirleriyle sınır teşkil edebilecek birçok evren mevcut olmadığına göre, Cusanus açısından evrenin sınırı mevzuu ortadan kalkmaktadır.

Cusanus'a göre, evrenin merkezinin Dünya kabul edilmesinin temel nedeni ise, insanın Dünya'da bulunmasıdır. Evrenin merkezinin Dünya olarak değerlendirilmesine insanın bakış açısı neden oluyorsa, insan Güneş'te, Ay'da veya diğer yıldızlarda yaşasaydı, bu defa da bulunduğu yeri evrenin merkezi kabul edecekti.¹⁴⁴⁷ Durum böyle olunca, evrendeki her nokta, evrenin merkezi olarak kabul edilebilir. Cusanus'un evren tasavvurunda, yer merkezli evren anlayışından uzaklaşmaktadır. Ayrıca kendinden önceki evren modellerinde gözlemlenen hareketsiz dünya algısı da, Cusanus'la birlikte yıkılır. Zira nehirde giden birinin kıyıyı görmediğinde aktığını veya sürüklendiğini algılayamaması gibi, yerin hareketini kıyaslayabilmeyi mümkün kılan sabit bir başka yer olmadığından, yerin hareketinin kavranamadığını ileri sürer. Ancak dünyanın kendi etrafında ve Güneş etrafında hareket ettiğini söylemek için gerekli gözlemler ise, Cusanus'tan sonra gerçekleştirilecektir.

Rönesans dönemindeki bir diğer doğa filozofu da, Bernardino Telesio'dur. Canlı maddeci teoriyi savunan Telesio'ya göre, doğal olayların temel nedenlerini sıcak soğuk öğeler teşkil etmektedir.¹⁴⁴⁸ Kuru ile sıcaklığın toplandığı merkez Güneş'ken, ıslak ile soğukluğun toplandığı merkez ise, Dünya'dır. Ayrıca üçüncü bir unsur olarak niteliksiz maddeden bahseden Telesio'nun ontolojik düşüncelerinin merkezinde, sıcak ile soğuk arasında süren bitmek bilmez savaş esnasında, kimi zaman sıcaklığın, kimi zaman soğukluğun galip gelmesiyle, başlangıçtaki niteliksiz maddeden varlıkların meydana geldiği görüşü

¹⁴⁴⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 195.

¹⁴⁴⁷ Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 28.

¹⁴⁴⁸ Frank Thilly, *Çağdaş Felsefe*, (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007, s. 12-13.

yatmaktadır.¹⁴⁴⁹ Dolayısıyla sıcak ile soğuk, bütün evreni meydana getiren karşıt iki kuvvettir. Zira sıcakın genleştirici, soğukun ise büzücü etkisi, duyu deneyiyle dahi tespit edilebilen bir hakikattir.

Doğayı Tanrı'nın bir yansıması olarak değerlendiren Tommaso Campanella ise, önce kendi varlığının bilincine varmak suretiyle, kendinden yola çıkarak, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığına yönelir.¹⁴⁵⁰ Campanella'nın varlık anlayışı açısından Tanrı, bütün sonlu varlıkların yaratıcısı konumundadır. Sonlu varlıklar ise, varlık ile yokluğun birleşiminden ibarettir. Böyle bir bakış açısıyla varlıkların yetkinliklerini göz önünde bulundurarak, kendine mahsus bir varlık hiyerarşisi geliştirir. Campanella, varlık hiyerarşisinde aşağı doğru inildikçe, varlıkların bünyesindeki yokluk oranının arttığına dikkat çeker. Varlığın temel niteliklerinin kudret, bilgelik ve aşk olduğunu belirterek, varlığın yoklukla karışması hususunda, yokluğun artmasıyla söz konusu niteliklerden alınan payın azalacağına işaret eder.¹⁴⁵¹ Diğer bir ifadeyle, varlık hiyerarşisinde, alt basamaklara doğru inildikçe, güçsüzlük, bilgisizlik ve nefretin artacağını ifade etmiştir. Campanella'ya göre, bütün sonlu varlıklar evrende gözlemlenebilen bir düzen veya sistem meydana getirirler. Bu sistemde varlıklar birbirlerine çekim ve itim güçleriyle veya sevgi ve nefretle bağlanırlar.

Rönesans döneminde ontolojiyle ilgilenen bir başka filozof da Giordano Bruno'dur. Evreni ilahi birlikten doğan varlıklar çokluğu olarak değerlendiren Bruno'nun kurduğu varlık hiyerarşisinde ise, maddi olandan gayri maddi olana, karanlıktan aydınlığa doğru yükselen bir düzen söz konusudur. İnsanın duyularıyla algıladığı nesnelerden edindiği izlenimlerden, akıl yordamıyla ilahi birliğe dair düşünceler elde etmesi gerektiğini savunan filozof, insan düşüncesinin ne kadar derinleşirse derinleşsin, yalnızca ilahi düşüncelerin gölgeleri veya yansımalarıyla muhatap olabileceğini vurgular. Bruno, bahsi geçen düşünceleriyle Platoncu bir tavır sergilemekle kalmayıp, Tanrı'nın varlığa içkin olduğu tezine yönelerek, panteizme yaklaşır. Zira Bruno'ya göre, varlığın fail nedeni, şekillendiricisi ve hareket ettiricisi olan evrensel ruh, varlıktan aşkın değil, tam aksine

¹⁴⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 198.

¹⁴⁵⁰ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, (Çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2010, s. 48.

¹⁴⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 396.

varlığa içkin konumdadır.¹⁴⁵² Dolayısıyla temel niteliği akıl olan evrensel ruh, maddeye dâhil olmak suretiyle, evreni sevk ve idare eden unsur olarak ön plana çıkar.

Bruno'nun ontolojisinde, varlıkların “minimumlar” veya “monadlar”dan meydana geldiği görüşü hâkimdir.¹⁴⁵³ Evrenin sonsuz miktarda minimumun bir araya toplanmasıyla oluştuğunu düşünen filozof, minimumları; matematiksel, fiziksel ve metafiziksel minimumlar olmak üzere, üç düzeyde ele alır. Bruno'ya göre, matematiksel minimumlar, birimlerdir. Fiziksel minimumlar, bölünemeyecek en küçük yapı taşı olan atomlardır. Metafiziksel minimumlar ise, ölümsüz ruhlardır.¹⁴⁵⁴ Bruno'nun evren modelinde de sonsuz ve sınırsız bir anlayış gözlemlenmektedir. Ayrıca evrenin merkezinden söz etmek de mümkün değildir. Zira Güneş ele alındığında, Güneş'in diğer yıldızlar arasındaki herhangi bir yıldız olduğunu düşünen filozof, Güneş'in imtiyazlı bir konumu olmadığını iddia eder. Dünya'nın evrenin merkezinde yer aldığının düşünülmesini ise, insanın Dünya'da bulunmasıyla açıklar.¹⁴⁵⁵ Buna ilaveten evrenin sınırsız olması münasebetiyle, evrenin hareket edebileceği başka bir mekândan söz edilemeyeceğini vurgulayarak, evrenin sabit veya hareketsiz olduğunu ileri sürer. Sonsuz evren içerisinde sayısız miktarda sınırlı dünyanın var olduğunu düşünmekle kalmayıp, söz konusu dünyaların kendi etraflarında ve kendi güneşlerinin etraflarında döndüklerini de ifade eder.

Pierre Gassendi ise, Antik Çağ filozoflarından Epiküros'un geliştirdiği atomcu öğretiyeye yönelir. Epistemolojik düşüncelerini ortaya koyarken, septisizm ile dogmatizm arasında orta yol bulmaya çalışan filozof, insanın hiçbir şey bilemeyeceği görüşünü kabul etmediği gibi, insanın mutlak bilgiye sahip olduğu veya olabileceği görüşünü de yadırgar. Zira Gassendi'ye göre, insan tarafından gerçekliğin doğası tam anlamıyla bilinemese dahi, dünyayı anlamlandırabilecek kadar bilgi edinilebildiği hakikati de göz ardı edilemez.¹⁴⁵⁶ Gassendi'nin üzerinde durduğu sınırlı bilgi anlayışı, yapıcı veya olumlu kuşkuculuk adıyla anılmaktadır. Bilgiye ulaşma yolunda, insanın duyularından yararlanması gerektiğini belirten filozof, duyu deneyinden elde edilen izlenimlerin akıl

¹⁴⁵² Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s. 98-99.

¹⁴⁵³ Thilly, *Çağdaş Felsefe*, s. 17.

¹⁴⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 397.

¹⁴⁵⁵ Bk. H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014, s. 101-102.

¹⁴⁵⁶ Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/185.

süzgecinden geçtikten sonra, bilgi düzeyine erişeceğine inanır. Bu metotla elde edilen bilginin mutlak bilgi olmamasına rağmen, dünyayı yorumlamaya veya varlığı anlamlandırmaya çalışan insanın ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek türden bilgi olduğunu ileri sürer.

Gassendi, evrenin temel bileşenlerinin boş mekânda hareket eden atomlar olduğunu kabul eder.¹⁴⁵⁷ Bölünmez en küçük yapı taşları olarak atomların çeşitli şekillere ve ağırlıklara sahip olduklarını belirtmek suretiyle, ağırlıklarıyla doğru orantılı şekilde, çeşitli hızlarla aşağıya doğru hareket eden atomların hız farkları nedeniyle çarpıştıkları görüşünü benimser. Atomların bir araya toplanarak varlıkları meydana getirebilmelerini, bahsi geçen çarpışmalarla açıklar. Buraya kadar, Epiküros'tan miras edindiği atomcu öğretiyi harfiyen kabullenen Gassendi, atomların Tanrı tarafından yaratıldığını savunmakla kalmayıp, atomlara ilk hareketin de yine Tanrı tarafından verildiğini belirterek, atomcu öğretiyi farklı bir yöne kaydırır.¹⁴⁵⁸ Zira atomcu öğretiyi savunan Gassendi, mekanist bir anlayış geliştirmek yerine, evrendeki düzeni gözlemleyerek, atomların tesadüfen böyle bir düzeni meydana getiremeyeceklerine kanaat getirir.

Fiziksel dünyayı açıklayabilmek için, Tanrı'nın da dâhil olduğu atomcu öğretiyi savunan Gassendi, ruh mevzuunda da atomcu öğretilerden istifade eder. Tabiatla biri hayvani, diğeri insani olmak üzere, iki çeşit ruhun varlığından söz eden filozof, hayvani ruhun akıldan yoksun, fakat beslenme, algılama ve hareket gibi yetilere sahip olduğunu belirtir. Arica hayvani ruhun son derece şeffaf atomlardan müteşekkil olduğunu iddia eder. İnsani ruhun ise, iki parçadan meydana geldiğini ifade eder. Gassendi'ye göre, insan ruhunun ilk parçası, hayvani ruhla özdeş olmakla birlikte, ebeveynlerden kalıtım yoluyla evlatlara intikal etmektedir. İnsani ruhun ikinci parçası ise, akla sahip olmanın yanı sıra, Tanrı'dan intikal etmektedir. İnsan ruhunun Tanrı'dan gelen kısmı, cismani olmamakla birlikte, ölümsüz karakterdedir.¹⁴⁵⁹

Rönesans filozofları, genel manada evreni, daha özel manada ise varlığı anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışırken, Antik Çağ filozoflarından miras edindikleri mevzuları, yine Antik Çağ filozoflarının düşünceleri üzerinden tartışmayı uygun bulurlar. Ayrıca doğayı anlamlandırma çabaları esnasında başvurdukları metotlar da, Antik Çağ

¹⁴⁵⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 176.

¹⁴⁵⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 400.

¹⁴⁵⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 400.

filozoflarının metotlarıyla aynıdır. Zira Antik Çağ filozoflarının yararlanabilecekleri teknik imkânların yokluğu nedeniyle, bahsi geçen filozoflar, duyularıyla edindikleri izlenimleri akıllarıyla yorumlamaktan ileri gidememişlerdir. Ancak Rönesans döneminde başlayan bilim hareketi, doğayı araştırmaya çalışan düşünürlere hem metot hem de teknik imkânlar sunmaya başlar. Metot söz konusu olduğunda, araştırmacıların doğaya birer soru sorma faaliyeti olarak değerlendirdikleri hipotezleri ispatlayabilmek için, kontrollü deneyler gerçekleştirmeye başlarlar. Buna ilaveten teleskop, mikroskop gibi aygıtların icat edilmesi de, yine evrenin açıklanması hususunda birer spekülasyon olmaktan kurtulamayan düşüncelerin bilimsel açıdan ispatlanabilir hakikatler hâline gelmelerine imkân sağlar.

Rönesans döneminde hız kazanan astronomi çalışmaları sonucunda, filozofların evren tasavvurlarını şekillendiren yer veya Dünya merkezli evren anlayışından uzaklaşılır. Astronomik keşifleriyle döneme damgasını vuran Nikholas Kopernik, Dünya merkezli evren anlayışı olan jeosantrik evren modelinden, Güneş merkezli evren modeli olan helyosantrik evren modeline geçişin ilk adımını atar.¹⁴⁶⁰ Kopernik'in evren tasavvuruna göre Güneş, evrenin merkezinde sabit hâlde dururken, Dünya gerek kendi etrafında, gerekse Güneş'in etrafında dönmektedir. Kabul edilmesi uzun zaman alan Kopernik devrimi, sadece yeni ve bilimsel bir evren modeli ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda insanın kendini sorgulamasına da yol açar. Zira insanın evrenin merkezinde yer almadığı gibi, evrende bir zerreden ibaret olduğunu kabul etmesi süreci, insanın kendine atfettiği değer ve önem hususunda, büyük bir paradigma değişmesi yaşamasına, hatta kozmik bir düşüş veya değersizleşme hissine kapılmasına sebep olur.

Kopernik sistemini merkeze alarak, sistemi geliştirmeye gayret gösteren bir diğer astronom ise, Johannes Kepler'dir. Kepler, gezegenlerin eliptik yörüngeler üzerinde ve farklı hızlarda döndüklerini keşfeder. Merkezde Güneş bulunmak üzere, gezegenlerin kendi eliptik yörüngeleri üzerinde, Güneş'ten uzaklıklarına nispetle farklı hızlarda döndüklerine işaret eder. Bahsi geçen hareketleri hesaplayarak, matematiksel formüller hâlinde bilim dünyasına sunar.¹⁴⁶¹ Bilim tarihine teleskopun geliştirilmesi hususundaki katkılarıyla geçen Galileo Galilei ise, kendisi için yaptığı teleskop aracılığıyla gökyüzünü

¹⁴⁶⁰ Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, II/274.

¹⁴⁶¹ Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 212.

gözlemler ve kısa süre içerisinde, helyosantrik evren modelini destekleyen pek çok delil elde eder.

Galileo, hemen her filozof tarafından tartışılan hareket mevzuunu fizik bilimi dâhilinde ele alarak, düşen cisimler ve sabit hızla hareket kanunlarını tespit eder.¹⁴⁶² Galileo'nun fizik konusundaki tespitleri, bilhassa Aristoteles'in doğal hareket adını verdiği serbest düşme hareketiyle ilgili düşüncelerine ağır bir darbe indirir. Galileo, Aristoteles'in nesnelerin ağırlıklarıyla açıklamaya çalıştığı serbest düşme hareketinde, ağırlığın etkin rol oynamadığına dikkat çeker. Galileo'ya göre, düşme esnasında nesnelerin salt ağırlıkları değil, özgül ağırlıkları düşme hızını belirlemektedir. Dolayısıyla düşme esnasında salt ağırlığı fazla olan nesne değil, özgül ağırlığı fazla olan nesne daha hızlı düşecektir. Bu bakımdan hareket, nesnenin ağırlığıyla değil, yoğunluğuyla alakalıdır.

Modern fiziğin kurucusu kabul edilen Isaac Newton ise, hareket ve yer çekimi kanunlarıyla ön plana çıkmaktadır. Newton'un harekete ilişkin kanunlarının başında, sabit duran bir cisme dışarıdan herhangi bir kuvvet uygulanmadığı müddetçe sabit kalacağı, eğer sabit bir hızla hareket ediyorsa, yine bir kuvvet uygulanmadığı müddetçe sabit hızında hareketine devam edeceği prensibi yer almaktadır.¹⁴⁶³ Newton'un ikinci hareket kanununda, bir nesnenin hızlanmasının etki eden güçle doğru orantılı olduğu ve hareketin güçle aynı yönde gerçekleştiği hakikatiyle alakalıdır. Newton'un son hareket kanunu ise, nesnelere uygulanacak her etkinin kendisine eşit ve zıt yönlü bir tepkiyi doğuracağından ibarettir.¹⁴⁶⁴

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Rene Descartes, Orta Çağ geleneklerinden uzaklaşmaya çalışıldığı bir dönemde, yeninin peşine düşen veya yeniyi araştıran Batı dünyasında, Orta Çağ'dan kelimenin tam anlamıyla kopuşu ifade eder. Yaşadığı dönem itibarıyla, yeniyi keşfedebilme arzusuyla geleneğin unutulmaya yüz tutmuş bazı öğretilerinin tekrar gündeme getirilmesinden endişe duyan Descartes, gerçek manada yeniyi tespit edebilmek için, felsefeyi önemli bir araç olarak değerlendirir. Zira bir ulusun fertleri ne kadar felsefeyle ilgileniyorsa, söz konusu ulusun o denli uygar ve

¹⁴⁶² Bk. Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 104-106.

¹⁴⁶³ Joanne Baker, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Fizik Fikri*, (Çev. Çağlar Sunay), Domingo Yayınları, İstanbul 2017, s. 9.

¹⁴⁶⁴ Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 221.

ince ruhlu olacağını savunur.¹⁴⁶⁵ Aksi takdirde, milletlerin âdeta gözü kapalı hâlde yaşayarak, başkalarının arından sürüklenen birer yığın olmaktan ileri gidemeyeceklerini belirtir.

Yalnızca vücutlarını beslemekle mükellef hayvanların durmaksızın beslenme ihtiyaçlarını giderme çabalarına karşılık, insanın var olmasını sağlayan asıl unsuru olan ruhunu sürekli bilgi elde ederek beslemesinin gerekliliğini vurgular. Sadece bilgelik yolunda ilerlemek için değil, aynı zamanda insan yaşamını kolaylaştıracak bütün imkânların felsefe yoluyla elde edilebileceğini dile getiren Descartes, bütün felsefe sistemini gelişmiş bir ağaca benzeterek, felsefe ağacı olarak bilinen bir metafor ortaya atar. Descartes, bahsi geçen metaforuyla, kökleri metafiziği, gövdesi fiziği, dalları da hekimlik, teknik ve ahlak gibi diğer bilimlere temsil eden bir ağaçtan bahseder.¹⁴⁶⁶

Felsefeye yüklediği önemi açıkça belirttikten sonra, yeni bir felsefe sisteminin nasıl kurulabileceğini araştıran Descartes, öncelikle kendinden evvelki felsefi birikimi eleştirmekle işe başlar. Kendinden önceki filozofların düştükleri yanılgıları tespit edip, her birini düzeltmeye ömrünün yetmeyeceğini belirterek, yeniyi temsil eden felsefi öğretilerini muhataplarıyla buluşturmayı arzular.¹⁴⁶⁷ Bu uğurda yeni bir metoda ihtiyaç duyan filozof, geleneğin dayattığı bütün ilkelere şüpheyi yaklaşıp, aklın ışığında analiz ederek doğruyu yanlıştan ayırmayı ve matematiğin rehberliğinde, tümüyle doğru önermelerden oluşan bir bilim binası inşa etmeyi uygun bulmuştur.

Kendine mahsus bir metot kurarken, öncelikle şüpheyi yönelen ve şüpheyi makul bir zemine nasıl oturtacağını düşünen Descartes, hakikati arayan insanın ömrü boyunca en az bir defa, bütün bildiklerinden şüphe etmesi gerektiğini savunur.¹⁴⁶⁸ İnsanı şüpheyi sevk eden unsurların başında da duyuların yanıltıcılığının geldiğini belirtir. Bu bakımdan, duyularla elde edilen bilginin kimi zaman yanıltıcı olması münasebetiyle, duyulara hiçbir zaman güvenilmemesi gerektiği sonucuna ulaşılabileceğine dikkat çeker. Ancak bu türden bir yanılgıya düşmez, Zira duyularla güvenilir bilginin temin edilebileceği

¹⁴⁶⁵ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2004, s. 32.

¹⁴⁶⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 41.

¹⁴⁶⁷ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1997, s. 8.

¹⁴⁶⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 49.

gerçeğinin farkındadır. Dolayısıyla duyuların yanıldığı durumların belli bazı koşullar altında gerçekleştiğine işaret eder.¹⁴⁶⁹

Descartes, insanı şüpheyi iten bir diğer unsurun da rüyalar olduğunu belirtir. Çünkü rüyada görülen veya deneyimlenen unsurların uyanırken algılanan izlenimlerden farklı olmadığına değinerek, hatta uyku ile uyanıklık hâllerinin nasıl ayırt edilebileceği hususunda şüpheyi düşerek, bütün hayatın bir rüyadan ibaret olup olmadığını sorgular. Böylelikle uyku ile uyanıklık hâlini ayırt etme noktasında, rüyada gerçekleşenlerin, gerçek dünyada gerçekleşen unsurlardan daha net ve bilinçli olmadığı kanaatine varır.¹⁴⁷⁰ Descartes'in insanı şüpheyi götüren son argümanı ise, kötü niyetli, görünmez bir cinin kendisini sürekli yanıltıyor olma ihtimalinden ibarettir. Böyle bir durumda, doğru bildiklerini aslında yanlış olmalarına rağmen, kötü cinin türlü oyunlarının tesiriyle doğru olarak kabul eden insanın, yanlışları doğru olarak kabul etme faaliyetinin dahi, kişinin kendi elinde olduğu gerçeğine dikkat çeker.¹⁴⁷¹

Hakikati aramak üzere bir metot geliştirmeye çalışırken şüpheyi bertaraf etmeye gayret eden Descartes, şüphe ortadan kalkmadığı müddetçe, kısır çekişmelerin devam edeceği kanaatindedir. Bu doğrultuda şüphenin mutlak manada yok edilemeyeceği gerçeğiyle yüzleşerek, şüpheden istifade etme etmenin yollarını arayan filozof, metodik şüphe anlayışını geliştirir. İnsanı şüpheyi sevk eden çeşitli argümanlar ileri sürüp, bahsi geçen argümanları tartıştıktan sonra, hakkında asla şüphe edilmeyecek bir hakikat bulup, bu hakikatten hareketle dış dünyaya yönelmeyi amaçlar. Descartes'e göre, hakkında şüphe edilmeyecek en temel hakikat ise, "cogito, ergo sum" diğer bir ifadeyle "düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinden ibarettir.¹⁴⁷²

Düşünüyorum, öyleyse varım önermesini şüphe götürmez şekilde felsefenin ilk ve en temel ilkesi olarak kabul eden filozof, elde ettiği bu yargıdan yola çıkarak, dikkatle kendi varlığını irdelemeye başlar. Kendine ait bir beden olmadığını, içinde yaşadığı bir dünyanın da olmayabileceğini tasarlayabildiğini fark eder. Böylelikle, kendi dışındaki bütün varlıkların gerçekliklerinden kuşku duyabilmesine rağmen, kendi varlığından

¹⁴⁶⁹ Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 23.

¹⁴⁷⁰ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 25.

¹⁴⁷¹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 35.

¹⁴⁷² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 53.

kuşku duyamadığını anlar. Zira kendi dışındaki varlıkların gerçekliğinden şüphe edebilen insanın, şüphe etmeyi düşünebilmesi dahi, insanın kendi varlığının açık bir delilidir.¹⁴⁷³

Şüphe mevzuunu değerlendirerek, düşünen öznenin varlığından yola çıkmayı uygun bulan Descartes, metodunu tamamlayabilmek için, kanıtlarının kesinliği ve açıklığı dolayısıyla her şeyden daha çok güvenilir bulduğu matematiğe yönelir.¹⁴⁷⁴ Ancak yaşadığı dönemde öğretilen matematiği erken yaşlardan itibaren, soyut unsurlarla uğraşması nedeniyle eleştiren filozof, matematiğin gerçek dünyaya uyarlanması veya uygulanması gerektiğini düşünür. Descartes'ın vâkıf olabildiği antik matematik, tamamıyla geometrik niteliktedir. Bu bakımdan düşünceden ziyade, hayal gücüne yöneliktir. Cebir ise, yapma formülleri ve simgeleri ile gayet karmaşık bir hâldedir. Descartes'e göre, matematik, tıpkı formel mantık gibi bağlantılı, açık ve seçik olmalıdır. Sadece bilineni öğretmemeli, aynı zamanda yeniyi de uyarlanabilmeli veya tatbik edilebilmelidir. Söz konusu eksiklikleri merkeze alarak, aritmetiğin yöntemini geometriye aktarmak ve uygulamak suretiyle, analitik geometriyi kuran Descartes, aritmetiğin öğelerini ifade eden sayıları son birimlerine kadar böler ve bu birimleri toplama ve çıkarma gibi hesap kurallarından yararlanarak yeniden tanzim eder. Böylelikle nesnelerin ölçülebilen veya hesap edilebilen kurucu öğelerini tespit ederek, aritmetik hâle getirdiği objeleri hem ayırabilmeyi, hem de birleştirebilmeyi arzular.¹⁴⁷⁵

Tümdengelim yöntemine dayalı analitik geometri ile metodik şüpheyi birleştirerek, hakikati aramak üzere kendine mahsus bir metot geliştiren Descartes, şekillendirdiği metot aracılığıyla dört temel kural belirler. Sadece sezgi ve çıkarımlarda bulunarak gerçek bilgiye ulaşamayacağını savunan filozofun ilk kuralı, kendi ifadesiyle açık ve seçik bilgiyi ifade eden apaçıklık kuralıdır. Söz konusu kurala göre, kişinin doğru olduğunu apaçık şekilde bilmediği hiçbir bilgiyi doğru kabul etmemesi gerekmektedir. Doğru bilgiye ulaşmak isteyen insan, acele etmeksizin, ön yargılara kapılmadan, kuşku duyulmayacak kadar açık ve seçik bilgiye yönelmelidir. Descartes, açık bilgi ile dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi kast eder. Seçik bilgiyle de keskin ve başka

¹⁴⁷³ Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, s. 27.

¹⁴⁷⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, s. 11.

¹⁴⁷⁵ Bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 231.

bilgilerden ayrı bir bilgiyi kast eder. Bu bakımdan, bilginin seçik olmadan açık olabileceğini, fakat açık olmadan seçik olamayacağını vurgular.¹⁴⁷⁶

Metodun ikinci kuralı olan analiz aşamasında, incelenecek bir unsur daha iyi çözümleyebilmek için, bölümlere ayırmayı teklif eden filozof, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlerine ayırdığı unsuru, böylelikle karmaşık hâlden basit hâle getirmeyi ve daha karmaşık önermelere yönelebilmek için basitten yola çıkmayı uygun bulur. Metodun üçüncü kuralı olan sentez aşamasında, bileşik unsurların bilgisine anlaşılması en basit veya yalınç olandan başlamak suretiyle, belli bir sıra dâhilinde ilerlenerek ulaşılabileceğini iddia eder. Dördüncü ve son kural olan sayma aşamasında ise, bütün bu aşamalardan geçerken hiçbir unsurun unutulmadığından emin olabilmek için eksiksiz sayımlar yapılması gerektiğine işaret eder.¹⁴⁷⁷

Descartes, sağduyu veya us olarak adlandırdığı insan aklını, insanlar arasında en iyi ve adil şekilde paylaştırılmış bir unsur olarak değerlendirir. Ancak insanlar kendi sahip oldukları akıldan öylesine memnunnlardır ki, kolay hoşnut olmayan insanlar dahi, kendilerinde bulunan daha fazlasını arzulamazlar. Akıl, insanlara eşit miktarda dağıtıldığına göre, insanlar arasında farklı düzeylerde akıl yürütebilme kabiliyeti ise, insanların kendi sahip oldukları akıl düzeyinden ne derecede memnun olduklarından ve insanların düşüncelerini yönelttikleri ilgi alanlarından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁷⁸ Varlığa ilişkin bilgi edinmek isteyen insanın bilgi edinme sürecine kayıtsız kalamayan Descartes, öncelikle insanın sahip olduğu bilgilerin bazılarının doğuştan, bazılarının dış dünyadan, bazılarının da insanın kendi zihninden kaynaklandığını belirtir.¹⁴⁷⁹

Bilginin kaynaklarını irdeledikten sonra, bilginin temin edilmesine imkân sağlayacak bilgi araçlarını da değerlendiren Descartes'e göre, insanda anlık, imgeleme, duyular ve bellek olmak üzere, dört bilgi yetisi mevcuttur. Bahsi geçen bilgi yetilerinden sadece anlık hakikati idrak edebilme kabiliyetine sahiptir. Diğer üç yeti ise, anlığın hakikati kavrayabilmesine yardımcı olan veya hakikati kavrayabilmesine engel olan unsurlardır. Herhangi bir yargının doğruluğu veya yanlışlığı ancak anlık tarafından belirlenebilir. Diğer bütün yetilerin üzerinde yer alan anlık, diğer yetilere ihtiyaç

¹⁴⁷⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 78.

¹⁴⁷⁷ Bk. Mehmet Emin Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, (Haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 94.

¹⁴⁷⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, s. 7-8.

¹⁴⁷⁹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 69.

duymaksızın bilgi üretebilir.¹⁴⁸⁰ Ancak imgelem, duyular ve bellek anlığa yardımcı olduğu müddetçe, anlık daha sağlıklı, daha güvenilir bilgilere ulaşabilecektir. Duyular, dış dünyaya dair çeşitli izlenimler toplar, imgelem duyular aracılığıyla edinilen izlenimleri birer imge hâline dönüştürür, bellek ise söz konusu imgeleri gerektiğinde kullanmak üzere depolar. Böylelikle gerçek bilgiyi üreten anlığın istifadesindeki bilgi yetileri, doğru çalıştıkları müddetçe anlığa yardımcı olurlar. Fakat sözgelimi, duyuların yanlış bir izlenim edinmesi sonucunda, anlığın doğru hüküm verebilmesini engelleyecek ve faydadan çok, zarar verecektir.

Descartes'in ontolojik düşüncelerinin merkezinde ise, üç çeşit cevher veya töz anlayışı yer alır. Descartes'e göre töz, var olabilmek için yalnızca kendisine gereksinim duyan şeydir.¹⁴⁸¹ Var olabilmek için yalnızca kendine ihtiyaç duyan töz de, ancak Tanrı olabilir. Descartes tarafından töz olarak nitelendirilen Tanrı, ezelî ve ebedî şekilde kendiliğinden var olandır. Tanrı'nın dışındaki her unsur, Tanrı'nın isteği doğrultusunda, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak Tanrı, yarattığı evrenden aşkın niteliktedir. Bu bakımdan evrende rastlanabilen diğer iki töz, Tanrı tarafından yaratılmış ve var olabilmek için bağımlı bir karakter sergileyen tözlerdir. Ayrıca Descartes'in üzerinde durduğu diğer iki töz çeşidinin Tanrı ile kıyaslandığında, sonlu tözler oldukları anlaşılır. Tanrı'nın dışındaki diğer iki töz ise, ruh veya zihin ile madde tözleridir. Ruh tözünün özsel niteliği düşünmek iken, maddi tözün özsel nitelikleri uzunluk, enlilik ve genişlikten ibaret uzamı meydana getirir.¹⁴⁸² Bu bakımdan düşünen tözün uzama sahip olmadığı gibi, uzamlı tözün de düşünme kabiliyetine sahip olmadığı sonucuna varılabilir.

Descartes'e göre, ruh ve maddeden ibaret her iki tözün özsel niteliklerinin yanı sıra, ikincil nitelikleri de mevcuttur. Özsel niteliklerin ikincil niteliklerden farkı, özsel niteliklerin tözden ayrılamaz karakterde olmalarıdır. Söz gelimi ruh tözünün özsel niteliği, düşünmektir. İkincil nitelikleri ise; zekâ, bilme, isteme ve irade gibi faaliyetlerdir. Madde tözünün özsel niteliği de uzamlılıktır. Fakat ikincil nitelikleri ise; insan tarafından algılanabilen renk, tat, koku, ses, sıcaklık ve soğukluk kabilinden niteliklerdir. Madde tözünün ikincil nitelikleri, algılayan özneye göre değişkenlik gösterebilir. Dolayısıyla

¹⁴⁸⁰ Bk. Frederick Copleston, *Descartes*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010, s. 92-94.

¹⁴⁸¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 81.

¹⁴⁸² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 83.

tözlerin birincil nitelikleri veya özsel nitelikleri açık ve seçik şekilde bilinebilirken, ikincil nitelikleri daha bulanık karakterdedir.

Descartes'in ontolojik düşüncelerine göre, maddi tözün bir açılımı veya yayılımı olan fiziksel dünyada mekanik yasalar hüküm sürmektedir. Evreni meydana getiren uzamlı özdeğin sınırsız olduğunu düşünen filozof, böylelikle evrenin sonsuz olduğunu ileri sürer. Zira zihinde bir sınır canlandırılmaya çalışıldığında, her yerin ötesinde, mevcuttan daha sonsuz ölçüde uzamlı mekânlar düşünülebileceğini belirtir. Böylece tahayyül edilen mekânlarda da sınırsız olarak uzamlı bir cismin var olması gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla insanın kavramaya çalıştığı uzam fikri, hangi mekânda olursa olsun, cisimden edinilecek bir fikir olduğundan, evrenin yegâne ve sonsuz olması gerekir.¹⁴⁸³ Ayrıca yer ve göğün aynı özdekten meydana geldiğini iddia eden Descartes, evrende birden çok değil, yalnızca bir dünyanın var olabileceğini vurgular.

Fiziksel dünyada karşılaştığı her maddenin var olabilmesini sağlayan asıl unsuru maddenin kapladığı yeri ifade edebilmek için büyüklük, şekil, konum ve hareket gibi ölçülebilir niteliklerle bağdaştıran Descartes, fiziki dünyayı yer kaplayan büyük bir makine olarak değerlendirir. Söz konusu makinenin işleyişini ise, maddenin devinimiyle meydana gelen basınç, itme, çarpma gibi mekanik yasalarla açıklamayı tercih eder. Devinim içerisindeki nesneler, birbirlerine vurma, çarpma, itme ve basınç uygulama yoluyla dağılabilir, değişebilir ve yok olabilirler. Maddi cisimlerden müteşekkil fiziksel dünyada, hiçbir boşluk veya boş mekân mevcut değildir.¹⁴⁸⁴ İnsanın boş gibi gördüğü yerlerde dahi, havayla veya homojen yapıdaki uzay maddesiyle doludur. Buna ilaveten atomcu filozofların ileri sürdükleri gibi, daha fazla bölünmeye maruz kalamayacak veya daha fazla bölünmesi mümkün olmayacak yapı taşları olan atomların varlığı da Descartes'e göre mümkün değildir.¹⁴⁸⁵

Fiziksel dünyada gerçekleşen cisimlerin meydana geliş, oluş, değişme ve yok oluş süreçlerini devinimin yol açtığı mekanik yasalarla açıklayan Descartes, hareketin ilk kaynağı olarak Tanrı'ya işaret eder. Hareketin fail nedeni olan Tanrı, evrende her zaman eşit miktarda bir hareketi saklı tutmaktadır.¹⁴⁸⁶ Elbette Tanrı tarafından evrene tatbik

¹⁴⁸³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 113.

¹⁴⁸⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 110.

¹⁴⁸⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 112.

¹⁴⁸⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 125.

edilen hareket gelişi güzel değil, belli başlı yasalara göre gerçekleşmektedir. Bu bakımdan Descartes'in hareket prensiplerinin başında, bir nesnenin başka bir nesneden etki almadığı müddetçe, dinginliğini veya devinimini sabit şekilde devam ettireceği yer alır. İkinci prensibinde, hareket hâlindeki her cismin hareketinin doğru bir çizgi doğrultusunda devam etme eğilimi göstereceği kuralı bulunur. Descartes, üçüncü ve son hareket prensibinde ise, herhangi bir cismin hareket ederken direnç gücü kendinden daha yüksek bir cisimle karşılaşır, kendi direncinde herhangi bir azalma olmaksızın yön değiştireceği, fakat kendinden daha az dirençli bir cisimle karşılaşır, karşılaştığı cismi hareket ettireceği ve dolayısıyla kendi direncinde azalma gerçekleşeceği hakikatine değinir.¹⁴⁸⁷

Dış dünyada karşılaştığı cisimleri değerlendirmekle kalmayan Descartes, canlılar âlemini de açıklamaya gayret gösterir. Canlılık mevzubahis olduğunda, bitkilere dair herhangi bir değerlendirmede bulunmayan filozof, hayvanlarda ise, ruh tözünün bulunmadığını savunur. Descartes'e göre, insan dışındaki bütün canlılar, Tanrı tarafından yaratılmış ruh ve maddeden ibaret iki farklı töz grubundan madde tözüne dâhil edilebilirler. Zira ruh tözünün temel niteliği düşünme faaliyeti olduğu için, hayvanların da düşünme yetisinden yoksun olduklarını göz önünde bulundurarak, hayvanları maddi töz olarak değerlendirir. Hayvanların bedenlerini de tıpkı dünya gibi, birer makineye benzeterek, hayvanların canlılıklarını organların otomatik şekilde çalışmalarıyla açıklar. Ayrıca hayvanların hareketlerinin de yine akıl veya istenç doğrultusunda değil, otomatik olarak gerçekleştiğini vurgular.¹⁴⁸⁸

Descartes'in canlılara yaklaşımı esnasında, sıra insana geldiği zaman, durum biraz daha karmaşık bir hâl almaktadır. Zira insan ruh ve beden birlikteliğini ifade ettiğinden, hem ruh hem de madde tözünün bir arada bulunması anlamına gelmektedir. İnsan bedeni söz konusu olduğunda, Descartes'in bedene dair görüşleri hayvanlara ilişkin görüşleriyle benzerlik arz eder. Ancak hayvanlardan farklı olarak insanlar düşünebilir. Bu bakımdan insanı, Tanrı'nın dışında kalan her iki tözün, diğer bir ifadeyle ruh ile madde tözünün birlikte çalışmasıyla açıklar. Descartes'e göre, ruh ile maddeden ibaret iki farklı tözün

¹⁴⁸⁷ Bk. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 126-132.

¹⁴⁸⁸ Bk. Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, s. 118-124.

etkileşim hâlinde olması insanı meydana getirir. Bahsi geçen etkileşimin ise, beynin iç veya arka kısmında bulunan “kozalaksı bez” kısmında vuku bulduğunu savunur.

Cogito öğretisini şekillendirirken, “düşünüyorum öyleyse varım” dedikten sonra, yegâne varlık olarak kendi varlığını savunarak, solipsizme (tekbencilik) saplanıp kalmak yerine, düşünen öznenen yola çıkmak suretiyle Tanrı’nın ve evrenin varlığına erişen Descartes, Tanrı’nın varlığına dair çeşitli argümanlar ileri sürmeyi de ihmal etmez. Descartes’e göre Tanrı; ezelî, ebedî, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, kendi eylemiyle bütün yaratılmışları meydana getiren, mutlak bir tözü ifade eder.¹⁴⁸⁹ Descartes’in Tanrı kanıtlamaları açısından insan, sonlu bir tözdür. Bahsi geçen sonlu tözde, diğer bir ifadeyle insanda, Tanrı fikrinin var olabilmesi, sonlu tözün sonsuz tözü düşünmesiyle mümkün değildir. Bu nedenle insana Tanrı fikrini veren veya zihnine yerleştiren yine sonsuz tözün kendisidir. Dolayısıyla insanın Tanrı fikrine vâkıf olabilmesi dahi, Tanrı’nın var olduğunun açık bir delilidir.

Descartes açısından, insan sonlu bir töz olarak, kendinden daha yüce ve sonsuz bir tözün var olması gerektiğine kanaat getirmelidir. Böyle bir kıyas yapma çabasına girişen insan tarafından, Tanrı’nın var olduğunun derhal kabul edilmesi zaruridir. Varlığından hiç şüphe etmediği kendi varlığını kime veya neye borçlu olduğunu düşünen filozof, kendi varlığını borçlu olduğu unsur olarak da Tanrı’ya işaret eder. Zira varlığını kaynağı olarak Tanrı dışında, kendi anne ve babası veya Tanrı’dan daha az yetkin diğer unsurları değerlendiren Descartes, anne ve babası da dâhil olmak üzere bütün unsurların sadece kendisi kadar yetkin olduklarını fark eder. Böylelikle Descartes, kendinden daha yetkin bir töz arayışına girerek, Tanrı’nın varlığını bir kez daha ispatlar.¹⁴⁹⁰

Modern felsefenin ilk temsilcileri arasında adı geçen Thomas Hobbes ise, Descartes’in üzerinde durduğu maddi veya fiziksel dünyanın gerçekliği prensibine sıkı sıkıya bağlı kalır. Ayrıca büyük bir makine gibi işleyen fiziksel dünyada mekanik yasaların hüküm sürdüğü görüşüne de katılır. Ancak Descartes’in ileri sürdüğü üç töz anlayışından birini temsil eden zihinsel tözün maddi tözden ayrı veya bağımsız bir töz olmadığını savunarak, Descartes’e itiraz eder. Hobbes’a göre, zihinsel töz, maddi dünyanın bir parçası olmakla birlikte, zihinsel faaliyetlerin insan bedeninin içinde ve

¹⁴⁸⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007, s. 41.

¹⁴⁹⁰ Bk. Descartes, *Meditasyonlar*, s. 41-48.

dışında gerçekleşen fiziksel olayların bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer ve böylelikle Descartes'ten daha materyalist bir teori geliştirir.¹⁴⁹¹

Ontolojik düşüncelerinin merkezine maddeyi yerleştiren Hobbes, bünyesinde madde bulunmayan veya bir başka ifadeyle, maddeden bağımsız, gayrı maddi töz anlayışını mantıklı ve gerekli bulmaz. Zira maddeden müteşekkil olması gereken töz kavramı için, maddesiz töz diyebilmek, kare şeklinde bir daireden bahsetmek gibi, anlamsız ve mantıksız bir cümle kurmakla eşdeğerdir. Hobbes, genel manada evrenin, daha özel manada ise, Dünya'nın cisimlerden meydana geldiğini savunur. Dolayısıyla madde, düşünceden veya insan zihninden bağımsız olarak evrenin tamamına yayılmış durumdadır.¹⁴⁹² Maddenin veya cisimlerin temel nitelikleri de mekânda yer kaplamaları ve hareket edebilmelerinden ibarettir. Bu bakımdan cisimlerin konumları, ölçülebilir büyüklükleri ve hareketleri özsel nitelikleriyken, cisimlerden algılanan renkler, kokular, tatlar gibi cisimler üzerinde varlığa gelip, yok olabilen, gelip geçici nitelikler ise, ikincil niteliklerdir.¹⁴⁹³

Descartes'in ruhla özdeşleştirdiği zihinsel töz önermesini inkâr ederek, ruh-beden ikilemini ortadan kaldıran Hobbes, tamamıyla mekanik yasalara yönelir. Bu doğrultuda, canlı olarak nitelendirilen insan ve hayvanlar da dâhil olmak üzere, bütün evreni bir saate benzetir. Yaylar ve çarklar gibi çeşitli otomatların birbirlerine aktardıkları hareketle yapay bir canlılığa sahip olan saatler gibi, gerek insan organlarının kolektif çalışmasıyla insanın, gerekse evrendeki cisimlerin birbirlerine etki etmeleri sonucunda evrenin hayatına devam ettiğine işaret eder.¹⁴⁹⁴

Hobbes'un epistemolojik düşüncelerini şekillendiren insan algısı mevzuunda da bahsi geçen mekanik işleyiş gözlemlenmektedir. Zira insan, tat alma ve dokunma duyusuyla dolaysız olarak; görme, işitme ve koklama duyularıyla da dolaylı olarak çeşitli algılara sahip olur. Duyu organlarını duyulama faaliyetine iten unsur ise, dışarıdaki nesnenin kendisidir.¹⁴⁹⁵ Çeşitli hareketler sergileyerek, duyu organlarını etkileyen veya duyu organlarında iz bırakan nesnelere temas edildiğinde, sinirlerin yanı sıra, vücudun diğer yayları ve zarları aracılığıyla beyne ve kalbe doğru iletilen tesir, bir direnç veya

¹⁴⁹¹ Cevizci, *Metafiziğe Giri /Derleme ve Tercüme*, s. 168.

¹⁴⁹² Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012, s. 24.

¹⁴⁹³ Frederick Copleston, *Hobbes-Locke*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1998, s. 33-34.

¹⁴⁹⁴ Bk. Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 81.

¹⁴⁹⁵ Ayşen Furtun, *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2005, s. 20.

karşı itişe ya da kalbin kendini ifade etme çabasına yol açar. Bu çaba dışarıya doğru yöneldiği için, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Söz konusu görünüş veya hayal, insanların algı olarak adlandırdıkları şeydir.¹⁴⁹⁶ Kimi zaman gözde ışık veya renk, kulakta ses, burunda koku, dilde tat, vücudun diğer kısımlarında sıcaklık, soğukluk veya sertlik, yumuşaklık gibi niteliklerden oluşur ve tamamen sübjektiftir.

Hobbes, tamamıyla materyalist bir anlayış geliştirirken, Tanrı'yı değerlendirmeyi de ihmal etmez. Çağdaşları tarafından ateizme yöneldiği düşünülerek eleştirilen filozof, aslında ateizm savunuculuğuna soyunmaz. Zira maddi tözün varlığını kabul edip, zihinsel tözün var olmadığını iddia ederken, Tanrı tözünü inkâr etmez. Böylelikle Hobbes, Tanrı ve maddeden ibaret iki ayrı tözün var olduğuna dikkat çeker. Hobbes'a göre Tanrı, evrenin meydana gelebilmesi veya bahsi geçen büyük makinenin çalışmaya başlaması için ilk hareketi verir.¹⁴⁹⁷ Ancak daha sonrasında, işlemeye devam eden düzen içerisinde Tanrı'ya ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla hâlihazırdaki işleyiş, Tanrı'nın tasarrufu, iradesi ve kanunları ile değil, mekanik yasalara göre devam etmektedir.

Modern felsefe döneminde Descartes ve Hobbes'un yanı sıra, rasyonalizmin bir diğer önemli temsilcisi, Baruch Spinoza'dır. Her biri kanıtlanmış doğru bilgiyi temsil eden çeşitli önermelerin açık ve seçik tanımlardan ve apaçık aksiyomlardan elde edilebileceğini düşünen Spinoza'nın kullandığı bu metot, geometrik yöntem adıyla anılmaktadır. Geometrik yöntemden yararlanarak, doğaya dair gerçek bilgiler elde etmeyi arzulayan filozof, tüm algı türlerinin aslında dört çeşide indirgenebileceğinden söz eder. Spinoza'ya göre, dört farklı algı türünden ilki, söylentiden ya da herkesin dilediği gibi adlandırabileceği belli bir simgeden doğan algıdır. İkincisi, rastlantısal deneyimden doğan bilgidir. Diğer bir ifadeyle, henüz anlık tarafından belirlenmemiş algıdır. Algı türlerinin üçüncüsü, bir şeyin özü, bir başka şeyden, fakat yetersiz olarak çıkarsandığı zaman doğan bilgidir. Son algı türü ise, bir şeyin yalnızca özü yoluyla veya en yakın nedenin bilgisi yoluyla algılandığı zaman doğan algıdır.¹⁴⁹⁸

Spinoza, algı türlerinden hangisinin niçin tercih edilmesi gerektiği hususunu da aydınlatmaya çalışır. Hangi algı türünün amaca hizmet edeceğini açıklayabilmek için,

¹⁴⁹⁶ Copleston, *Hobbes-Locke*, s. 34.

¹⁴⁹⁷ Bk. Cevizci, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, s. 171-172.

¹⁴⁹⁸ Bk. Baruch Spinoza, *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 61-62.

varlığın nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini aşamalar hâlinde anlatır. Öncelikle eksiksizleştirilmek istenen insan doğasının tam anlamıyla ve aynı zamanda şeylerin doğasının zaruri ölçüde bilinmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda şeylerin ayrımları, anlaşmaları ve karşıtlıkları doğru olarak toparlanmalıdır. Böylece şeylerin neye izin verdikleri ve neye direndikleri tam anlamıyla kavranmalıdır. Son olarak insanın doğası ve gücü ile şeylerin doğası mukayese edilmelidir. Sonuç itibarıyla insanın erişebileceği en yüksek eksiksizlik derecesini tespit edebilmek mümkün olacaktır.¹⁴⁹⁹ Bilgiye ulaşma serüveninde bahsi geçen basamakları tırmanmak zorunda kalan insana yalnızca dördüncü algı türü yardımcı olacaktır. Zira Spinoza'ya göre, yanlış tehlikesi olmaksızın, varlığın özünü kavrayabilme imkânı veren yegâne algı türü, dördüncü tip algıdan ibarettir.

Epistemolojik düşüncelerini ifade ederken üç çeşit bilgiden söz eden Spinoza, birinci tür bilgiyi rastgele deneyimden elde edilen bilgi olarak nitelendirir. Bu tür bilgiden insan, duyuları aracılığıyla bölük pörçük bulanık ve hiçbir sıra gözetmeksizin doğadan bazı izlenimler edinir. Birinci tür bilgide varlık karşısında pasif veya edilgin konumda bulunan insan, duyuları aracılığıyla gayrı ihtiyarı izlenimler edinir. Spinoza'nın sanı ya da hayal gücü adını verdiği birinci tür bilgi, insanın gerçek veya mutlak bilgiyi elde edebilmesine imkân vermez. Hatta bulanık karakterdeki bu türden bilgiler, insanı hataya sürükleyen bilgilerdir. Oysa Spinoza'nın doğru bilgi kategorisinde ele aldığı ikinci ve üçüncü tür bilgilerden ikinci tür, filozof tarafından akıl adıyla anılmaktadır. İkinci tür bilgi, doğru ve tutarlı bilgi olmasına rağmen, yine de mutlak bilgiyi karşılamamaktadır. Zira ikinci tür bilgide de sadece doğanın belli bölümleri, neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilebilir. Bu bakımdan, ikinci tür bilgi, üçüncü tür bilgiye uzanan yolda bir merhale teşkil etmektedir. Üçüncü tür bilgiyi sezgisel bilgi adıyla anan Spinoza'ya göre, sonsuz tözü, diğer bir ifadeyle Tanrı'yı ve Tanrı'dan türeyen fenomenleri anlamlandırmayı sağlayan bilgi, üçüncü tür ve mutlak bilgidir.¹⁵⁰⁰

Descartes, töz öğretisinde Tanrı, ruh ve maddeden ibaret üç ayrı tözden bahsederken; Hobbes, Tanrı ve maddeye işaret ederek, iki farklı tözden bahseder. Spinoza ise, Tanrı'dan yola çıkarak, tözün yegâne olduğunu ileri sürer. Spinoza'ya göre töz, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeydir. Diğer bir ifadeyle, kavramı

¹⁴⁹⁹ Spinoza, *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, s. 64.

¹⁵⁰⁰ Bk. Baruch Spinoza, *Ethica*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 127-130.

başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeydir.¹⁵⁰¹ Töz aracılığıyla Tanrı'yı kast eden filozof, Tanrı'nın mutlak anlamda sonsuz varlığı ifade ettiğini vurgular. Spinoza açısından Tanrı, her biri ezeli, ebedî ve sınırsız özü belirten sonsuz sıfatlardan ibaret yegâne töz anlamına gelir.¹⁵⁰²

Spinoza'nın töz öğretisine göre, evrende aynı doğaya veya aynı sığata sahip iki veya daha fazla töz mevcut olamaz. Dolayısıyla yegâne töz, başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Var olmak tözün kendi doğasına özgüdür. Şayet bu önermenin aksi düşünölecek olursa, bir başka ifadeyle, tözün yaratılmış olduğı kabul edilirse, tözün yaratıcısı olan bir başka unsurun varlığını kabul etmek gerekecektir.¹⁵⁰³ Oysa töz, birden çok değıl, sadece bir tanedir. Ayrıca töz, zorunlu olarak sonsuz olmak zorundadır. Aksi takdirde tözü sınırlandıracak bir başka tözün mevcudiyeti gerekecektir. Buna ilaveten sınırlanmış töz anlayışı, sonsuz olması gereken tözü sınırlandırarak, eksiltecek ve kusurlu hâle getirecektir.

Spinoza'ya göre Tanrı, yegâne töz olarak varlığı zorunlu olan varlıktır. Tanrı'nın haricindeki bütün varlıklar ise, varlıkları mümkün olan varlıklardır. Zorunlu varlık, var olmaması düşünölemeyen veya yokluğu mümkün olmayan varlıkken, mümkün varlıklar, gelip geçici veya var olmamaları da mümkün olan varlıklardır. Bu bakımdan, mümkün varlıkların varlık sebebi olarak zorunlu varlığa veya Tanrı'ya işaret eden filozof, Tanrı olmaksızın diğere varlıkların meydana gelemeyeceğini savunur.¹⁵⁰⁴ Ancak diğere varlıkların meydana gelebilmeleri hususunun, Tanrı'nın kendi irade ve hür isteğıyle, keyfiyete dayalı bir yaratma faaliyeti olmadığını ileri sürer. Zira doğada mevcut olan her şey, tanrısal doğanın zorunluluğı sonucunda, sadece var olmaya değıl, aynı zamanda varlığını sürdürmeye ve belirli eylemlerde bulunmaya mecburdur. Zira evrenden veya maddeden aşkın değıl, tam aksine maddeye içkin bir tavır sergileyen Tanrı, maddeye nüfuz etmiş vaziyette, tanrısal doğanın öngördüğü şekilde veya olması gerektiğı şekilde evreni meydana getirir.¹⁵⁰⁵ Söz konusu görüşleriyle panteizmin önde gelen savunucuları arasında yer aldığı anlaşılan Spinoza, yaratıcı tabiat (natura naturans) ile yaratılan tabiatı (naturam naturatam) birbirleriyle özdeş kabul eder.

¹⁵⁰¹ Spinoza, *Ethica*, s. 27.

¹⁵⁰² Spinoza, *Ethica*, s. 28-29.

¹⁵⁰³ Bk. Spinoza, *Ethica*, s. 31-40.

¹⁵⁰⁴ Frederick Copleston, *Spinoza*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 25.

¹⁵⁰⁵ Bk. Spinoza, *Ethica*, s. 64-65.

Ontolojik düşüncelerini yegâne töz olarak değerlendirdiği Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın tavırları üzerinde temellendiren Spinoza, Tanrı'nın hem maddi hem de tinsel evrenin kaynağı olması noktasında Tanrı'nın sıfatları öğretisini geliştirir. Spinoza'ya göre, tek olan tözün her bir sıfatı, kendi başına kavranmalıdır.¹⁵⁰⁶ Tanrı'ya ilişkin iki farklı sıfat, birbirinden ayrı veya biri diğerinin yardımı olmaksızın kavranabilse dahi, iki farklı töz veya mevcudiyet meydana gelmez. Çünkü tözün sahip olduğu sıfatlar, her zaman ve aynı anda tözdedir. Ayrıca tek bir töze pek çok sıfat yükleyebilmenin mantıksız bir yanı yoktur. Dolayısıyla mutlak olarak sonsuz bir töz, her biri ezeli ve ebedi nitelikteki sonsuz miktarda sifata sahip olabilir.¹⁵⁰⁷

Spinoza'nın töz ile başlayıp, tözün sıfatlarıyla devam eden varlık anlayışı, tözün tavırlarıyla son bulur. Yegâne tözün en temel sıfatları olan düşünce ve uzam, değişerek tözün tavırlarını (moduslar) meydana getirirler.¹⁵⁰⁸ Söz gelimi uzam değişerek hareket ve durağanlığı; düşünce değişerek zekâ ve iradeyi meydana getirir. Böylelikle tikel varlıkların veya evreni dolduran her bir varlığın meydana gelebilmesi mümkün olur. Zira sonsuz hareketten sonlu hareketler, sonsuz düşünceden sonlu düşünceler türeyebilir.¹⁵⁰⁹ Dolayısıyla Tanrı; sonsuz, sınırsız, ezeli, ebedi, bölünmez ve zorunlu varlıkken, tikel varlıklar; değişebilen, bölünebilen, varlığa gelip yok olabilen, gelip geçici varlıklardır. Genel olarak, tözün var olmaması düşünülemezken, mümkün varlıkların mevcut olmama hâlleri pekâlâ düşünülebilir.

Modern felsefe döneminde Descartes ve Spinoza'nın yanı sıra, rasyonalizmi savunan üçüncü büyük filozof, Gottfried Wilhelm Leibniz'dir. Varlığa ilişkin felsefi öğretilerini ifade ederken, insanın varlık karşısında akıl yürütebilmesinin iki temel ilkeye dayandığını belirten Leibniz, bu ilkelerden ilkinde çelişme ilkesi adını verir. Çelişme ilkesi sayesinde, çelişki içeren herhangi bir bilginin yanlış, yanlışın karşıtının da doğru olduğuna hükmedebilmenin mümkün olduğunu savunur. Yeterli zemin adını verdiği ikinci ilke aracılığıyla, başka türlü değil de öyle olmasının yeterli zemini bulunmayan bir

¹⁵⁰⁶ Spinoza, *Ethica*, s. 35.

¹⁵⁰⁷ Spinoza, *Ethica*, s. 53.

¹⁵⁰⁸ Spinoza, *Ethica*, s. 86.

¹⁵⁰⁹ Spinoza, *Ethica*, s. 58.

olgunun hakikatine veya mevcudiyetine hükmedilemeyeceğine dikkat çeker.¹⁵¹⁰ Böylelikle iki tür hakikatin var olduğu sonucuna ulaşır.

Leibniz'in iki tür hakikatten ilki, akli hakikatlerdir. Akli hakikatler, zorunlu hakikatler olmakla birlikte, karşıtlarının mevcut olması imkânsız hakikatlerdir. Doğuştan insan zihinde hazır bulunan akli hakikatler, Leibniz epistemolojisinin a priori bilgi tarafını temsil etmektedir. Filozofun ileri sürdüğü ikinci hakikat türü ise, olgusal hakikatlerdir. Olgusal hakikatler, muhtemel olmanın yanı sıra, karşıtları mevcut olabilen hakikatlerdir.¹⁵¹¹ Deneye dayalı ikinci türden hakikatler dizisi ise, Leibniz epistemolojisindeki sonradan edinilen bilgi bütünü anlamına gelen a posteriori bilgi tarafını temsil etmektedir.

Varlık söz konusu olduğunda, Modern felsefe dönemine damgasını vuran cevher veya töz mevzuuna Leibniz de dâhil olur. Leibniz'e göre madde, monadların birleşiminden meydana gelmektedir. Yunanca "birlik" veya "bir olan" anlamlarına gelen "monas" kelimesinden türetilen monad tabiri, Leibniz'in ontolojik düşünceleri açısından, bileşiklere giren basit cevherden ibarettir. Monadların basit birer temel bileşen olmalarının nedeni, parçasız olmalarıdır. Bu bakımdan bileşikler var olduğuna göre, basit cevherler de var olmalıdır. Zira bileşik, basitlerin toplamından veya yığınınından ibarettir. Parçaların olmadığı yerde ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme olabilir. Dolayısıyla monadlar, doğanın gerçek atomları, varlığın asıl unsurlarıdır.¹⁵¹² Ancak Leibniz'in bahsettiği monadlar, Demokritos ve Epiküros'un üzerinde durdukları fiziksel atomlarla karıştırılmamalıdır. Zira monadlar, parçasız olmakla birlikte, uzam, şekil ve bölünmeden münezzehe yapı taşlarıdır.¹⁵¹³ Dolayısıyla Leibniz'in monadolojisi, farklı şekil ve ağırlıklara sahip olan atomların mekanik hareketlerle maddeyi meydana getirmelerine dayalı atomcu öğretiden tamamen farklıdır.

Basit yapıda olan ve bileşik varlıkları meydana getiren monadların dağılma tehlikesi yoktur. Çünkü basit cevherin doğal yollarla yok olması mümkün değildir. Yine aynı doğrultuda, basit cevherin doğal yollarla meydana gelmesi de imkânsızdır. Doğal yollarla meydana gelebilen varlıklar, sadece bileşik yapıdaki varlıklardır. Bileşik bir

¹⁵¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 29.

¹⁵¹¹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 29.

¹⁵¹² Leibniz, *Monadoloji*, s. 9.

¹⁵¹³ Frederick Copleston, *Leibniz*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 39.

yapıyı ise, sadece monadlar meydana getirebilir. Sonuç itibarıyla monadların ancak bir hamlede meydana gelip, yine bir hamlede yok oldukları söylenebilir. Bu bakımdan monadlar, yaratılışla meydana gelip, yok olabilirler.¹⁵¹⁴ Buna karşılık bileşik yapıdaki varlıklar, parça parça meydana gelir, değişir ve dağılırlar. Ayrıca herhangi bir monadın bir başka yaratılmışın veya kuvvetin tesiriyle değişikliğe uğraması da imkân dâhilinde değildir. Çünkü monadın içerisinde veya bünyesinde yer değiştirecek bir şey olmadığı gibi, onda uyandırılacak, yönlendirilecek, artırılacak veya azaltılacak bir içsel hareketin varlığı da söz konusu değildir. Oysa değişime tabi olan bileşik yapıdaki varlıklar için değişim mümkündür. Dahası monadların harici bir şeyin kendi içlerine girmesine veya kendi bünyelerinden bir şeyin dışarıya çıkmasına izin verebilecek herhangi bir açıklıkları veya pencereleri de yoktur.¹⁵¹⁵

Monadları tarif ederken, öncelikle monadların sahip olmadıkları unsurlardan bahseden Leibniz, daha sonra monadların birbirlerinden farklı bazı niteliklere sahip olmaları gerektiğini vurgular. Zira tabiatta birbirleriyle tıpa tıp aynı olan iki varlık bulunamayacağını savunan filozof, tabiattaki çeşitliliği monadların nitelikleriyle açıklamaya çalışır. Monadların farklı nitelikleri olmaması hâlinde varlıkların meydana gelemeyeceği prensibinden yola çıkarak, şayet basit cevherler veya monadlar nitelik bakımından birbirlerinden farklı olmasalardı, maddedeki değişimin fark edilemeyeceğini belirtir. Zira bileşik yapıdaki varlığın sahip olduğu nitelikler, sadece kendini meydana getiren monadların niteliklerinden kaynaklanabilir. Ayrıca monadların nitelik bakımından aynı olmaları, yalnızca nicelik bakımından bir yığın teşkil edeceğinden, tabiatta farklı varlıkların oluşabilmesi mümkün olmayacaktır.¹⁵¹⁶ Buna ilaveten basit cevherlerin veya yaratılmış monadların temel niteliklerinin “entelekheia” olduğunu belirten Leibniz’e göre, bir bakıma akla benzer bir mükemmelliğe sahip olan monadların kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı ve monadları âdeta cisimsiz otomatlar hâline büründüren yetenekleri “entelekheia”dır. Dolayısıyla bileşik varlıkların meydana geliş, oluş, değişme ve dağılmaları mekanik prensiplerle değil, varlığı meydana getiren monadların içsel faaliyetleriyle açıklanmalıdır.¹⁵¹⁷

¹⁵¹⁴ Leibniz, *Monadoloji*, s. 11.

¹⁵¹⁵ Leibniz, *Monadoloji*, s. 11-12.

¹⁵¹⁶ Leibniz, *Monadoloji*, s. 13.

¹⁵¹⁷ Leibniz, *Monadoloji*, s. 21.

Leibniz'in monadoloji öğretisine göre, entelekheia sahibi monadlar, tabiatta gözlemlenen inorganik maddelerden canlılara, canlılar arasında bilinç bakımından en yüksek derecede bulunan insan ve insan ruhuna, hatta Tanrı'ya kadar uzanan hiyerarşik bir düzene tabidirler. Hiyerarşik düzende üst basamaklara doğru çıkıldıkça, söz konusu basamakta bulunan varlıkları meydana getiren monadların bilinç düzeyleri artmaktadır. Söz gelimi hiyerarşinin zirvesinde bulunan Tanrı'nın bilinç düzeyi tüm yaratılmışların üzerinde, sonsuz ve mutlaklıdır. Zira ilk birlik veya kaynak olan basit cevher Tanrı'dır. Yaratılmış veya Tanrı'dan türemiş bütün monadlar, Tanrı'nın ürünüdür. Tabir yerindeyse monadlar, Tanrı'nın ulûhiyetinin bir andan diğerine sürekli parlamasından doğarlar. Bu parlamalar, esas itibarıyla sınırlı olan mahlûkatın alabilme kabiliyetiyle sınırlanmaktadır.¹⁵¹⁸ Dolayısıyla bütün monadların ve monadların bileşimiyle meydana gelen varlıkların bilinç düzeylerinden yüksek ve sonsuz bilinç düzeyine sahip olan Tanrı, bütün evrenin meydana gelebilmesi için nihai zemini teşkil eder. Leibniz'in varlığı zorunlu cevher olarak değerlendirdiği Tanrı, bütün bir evren içerisinde, her zaman ve her yerde birbirlerine bağlanan bütün bu detayların yeterli zemini veya sebebi olduğundan tek bir Tanrı vardır.¹⁵¹⁹

Leibniz'in ileri sürdüğü Tanrı tasarımı, Tanrı'dan bağımsız hiçbir şey olmadığına göre ve mümkün olan bütün varlıkların asıl sebebi Tanrı olması bakımından tek, evrensel ve zorunlu en yüce cevherin elbette sınırlamadan azade olması gerekmektedir. Yapısı bakımından sınırsız ve aşkın nitelikteki Tanrı, yaratılmış ve sınırlı karakterdeki varlıklar karşısında mükemmeliyet sergilemektedir. Bu doğrultuda, monadların doğasına tatbik ettiği entelekheia aracılığıyla monadların kendileri açısından en mükemmel şekilde davranmalarını sağlayan Tanrı, kendi mükemmelliği gereği, evreni gelişi güzel veya keyfi olarak değil, olması gereken en mükemmel şekilde yaratmıştır.¹⁵²⁰ Leibniz'in bahsettiği niteliklere göre Tanrı, mutlak kudret sahibi, her şeyi bilen, mutlak iyi aşkın ve mutlak yetkin bir karakterdedir. Doğal olarak mahlûkattaki mükemmelliğin temel sebebi de Tanrı'dır. Ancak yaratılmışlar arasındaki kötülükler de göz ardı edilemez şekilde gerçektir. Leibniz'e göre, mahlûkattaki kusurların temel sebebi, Tanrı'nın her bakımdan sınırsız olmasına karşılık, mahlûkatın sınırlı ve sonlu yapıya sahip olmasından

¹⁵¹⁸ Bk. Leibniz, *Monadoloji*, s. 37-39.

¹⁵¹⁹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 33.

¹⁵²⁰ Leibniz, *Monadoloji*, s. 41.

kaynaklanmaktadır. Zira sınırlı bir tabiat, sınırsız ve sonsuz bir mükemmeliyet sergileyemeyecektir.¹⁵²¹

Leibniz ruh ile beden düalizmini de entelekeia prensibiyle çözüme kavuşturur. Leibniz açısından her canlı, baskın bir entelekeia sahibidir. Ayrıca hiçbir monada dışarıdan tesir edilemeyeceği için, birbirlerinden farklı niteliklerde monadlardan oluşan ruh ve beden birbirleri üzerinde herhangi bir tesirde bulunamazlar, ancak birbirleriyle uyum içerisinde çalışırlar. Zira cisimden tamamen ayrı veya bağımsız ruh söz konusu edilemez. Cisimden tamamen bağımsız olabilen yegâne unsur sadece Tanrı'dır. Bu bakımdan Leibniz ne tam bir doğumu, ne de ruhun bedenden ayrılması anlamında tam bir ölümü kabul etmez. Doğum adı verilen faaliyet, gelişme ve büyüme anlamına gelir. Ölüm ise, kuşatılma ve küçülmeyi ifade eder.¹⁵²² Dolayısıyla ruh kendi yasalarına tabiyken, beden de kendi yasalarına tabidir. Her iki unsur, tüm cevherler arasında önceden tesis edilmiş ahenk sayesinde birbirleriyle buluşur ve böylelikle insanı meydana getirir.¹⁵²³

Yeni Çağ felsefesindeki son merhaleyi teşkil eden Aydınlanma döneminin kurucu filozofu olarak tanınan John Locke'un felsefi öğretileri, rasyonalist felsefeden ciddi bir kopuşu ifade etmektedir. Zira rasyonalist filozofların mantıksal ve matematiksel kesinliği bilginin yegâne kaynağı olarak değerlendirmelerine karşın, Locke, kendi döneminde henüz gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilenir. Ayrıca ampirik gözlemden istifade etme gereği duymayan matematiksel yöntem yerine, fizik biliminin başvurduğu ampirik analizle, tümevarıma dayalı akıl yürütme tarzını benimser. Böylelikle Aydınlanma felsefesinin temsilciliğini üstlenmekle kalmayan filozof, aynı zamanda bilginin tek kaynağının deney olduğunu ileri sürerek, ampirisizmin de kurucusu olarak felsefe tarihine geçer.

Varlığa ilişkin düşünceleri ancak epistemolojik öğretileri aracılığıyla kavranabilen Locke'un ileri sürdüğü felsefe siteminin çıkış noktası, insan zihninin doğuştan hiçbir fikre veya bilgiye sahip olmadığını belirten tabula rasa anlayışına dayanmaktadır.¹⁵²⁴ İnsan zihnini doğduğu an itibarıyla boş bir levhaya benzeten filozof, bilginin bütün malzemesinin yalnızca deneyim yoluyla elde edileceğini savunur. İnsan bilgisinin

¹⁵²¹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 33.

¹⁵²² Leibniz, *Monadoloji*, s. 53.

¹⁵²³ Leibniz, *Monadoloji*, s. 57.

¹⁵²⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 71.

malzemesi olarak değerlendirdiği idelerin deneyim yoluyla temin edilebileceğini iddia etmekle kalmayıp, deneyimin duyum ve düşünüm olmak üzere iki kaynaktan beslendiğini belirtir.¹⁵²⁵

Locke'a göre, insan zihninde bulunan idelerin kaynaklarından ilki, duyum nesneleridir. İnsanın duyuları öncelikle duyulur veya algılanabilir tikel nesnelere yönelir ve zihne karşılaştığı nesneler ait çeşitli algılar iletir. Böylelikle insan zihni, nesnelerin renk, koku, tat ve katılık gibi niteliklerine ilişkin ideleri edinir. Tamamıyla duyulara dayalı bu türden idelere duyum (sensation) adını veren filozof, idelerin ikinci kaynağı olarak da insan zihninin işlemlerine yönelir. Çünkü insan zihni, duyular aracılığıyla edindiği algıları bazı işlemlerden geçirir. Zihnin duyum idelerini değerlendirerek, doğrudan doğruya tikel nesnelerden edinilemeyen düşünme, kuşkulama, inanma ve isteme gibi bazı ideler üretir. Dolayısıyla bahsi geçen ikinci yolla üretilen ideler, zihnin kendi içsel faaliyetleriyle ortaya çıkar. Bu bakımdan Locke, içsel duyuyu olarak değerlendirildiği ikinci metotla temin edilen idelere ise, düşünüm (reflection) adını verir.¹⁵²⁶ Locke'a göre, insan anlığında bulunan bütün ideler, söz konusu iki metotla temin edilebilir.

İnsan zihninin düşünme faaliyeti esnasında kullandığı malzemeyi ifade eden ideler, dış dünyada karşılaşılan varlıkların insan zihnindeki temsilleri anlamına gelir. Bu bakımdan tabiatla gözlemlenen varlıklardan insan zihnine doğru uzanan süreçte tikel varlıklar, bilginin nesnesini teşkil ederken, duyum ve düşünüm yoluyla insan anlığını dolduran ve tikel varlıkların insan anlığındaki temsilleri olan ideler ise, bilginin malzemesini teşkil eder.¹⁵²⁷ Böylelikle bilginin kaynağı problemini çözüme kavuşturan filozof, daha sonra ideleri basit ve bileşik ideler olmak üzere iki türe ayırır. Locke tarafından idelerin basit ve bileşik olarak iki türe ayrılmasının temel nedeni, insan zihninin aktiviteleridir. Locke'a göre, duyum ve düşünüm yoluyla elde edilen idelerin tamamı basit veya yalın idelerdir.¹⁵²⁸ Zihin, basit ideleri kendiliğinden üretemeyeceği gibi, tümüyle bunlardan yapılmamış hiçbir ideye de sahip değildir. Bu bakımdan zihin, bütün basit idelerin ediniminde tamamen pasif veya edilgin konumdadır.¹⁵²⁹

¹⁵²⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 97.

¹⁵²⁶ Bk. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 98-99.

¹⁵²⁷ Nayla Farouki, *İdea Nedir?*, (Çev. Atakan Altınörs), Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 59.

¹⁵²⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 143.

¹⁵²⁹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 108.

Basit ideleri kendi içinde dört gruba ayıran filozofun ileri sürdüğü tasnife göre, basit idelerden bazıları, insan zihnine tek duyu yardımıyla girerler. İkinci olarak, basit idelerin bazıları da insan zihnine birden çok duyunun birlikte çalışmasıyla girerler. Tasnifin üçüncü sırasında, yalnız düşünüm yoluyla insan zihnine dâhil olan basit yapıli ideler bulunur. Son olarak, yollarını kendileri açan basit ideler ise, insan zihnine duyum ve düşünümün bütün yollarıyla önerilmiş basit idelerdir.¹⁵³⁰ Basit idelerin temin edildiği esnada tümüyle edilgin hâlde bulunan insan zihni, basit idelerden yararlanarak, başka bir takım ideler üretmek üzere çeşitli faaliyetlerde bulunur. Dolayısıyla karmaşık veya bileşik ideleri üretebilmek için etkinlik göstermesi gereken insan zihni, bu uğurda birçok eylemde bulunur.

Locke, mevzubahis zihinsel eylemleri üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutar. Bunlardan ilki, birçok basit ideyi bir bileşik idede birleştirmektir. Bütün bileşik ideler aslında böyle yapılır. İkincisi, basit ya da karmaşık iki ideyi alıp, onları bir tek bileşik idede birleştirmeksizin, her iki idenin birlikte sergileyebilecekleri görünüşü elde edecek biçimde yan yana getirmektir. İnsan zihni bütün bağıntı idelerini böylelikle edinebilir. Üçüncüsü, her bir ideyi kendi gerçek var oluşuna eşlik eden diğer idelerden ayırmaktır. Bu faaliyet ise, soyutlama anlamına gelir.¹⁵³¹ Nasıl birleşmiş veya ayrılmış olurlarsa olsunlar, karmaşık idelerin sayıca sonsuz, çeşitlilik bakımından sınırsız olduklarını belirten filozof, yine de karmaşık ideleri kipler, cisimler ve bağıntılar olmak üzere, üç başlık altında toplamayı daha uygun bulur.¹⁵³²

Dış dünyada karşılaştığı nesnelerin gerçekte var olduğunu kabul eden ve nesnelerden edinilen izlenimler aracılığıyla zihinde meydana gelen idelerden söz eden Locke, nesnelerin insan zihninde ide meydana getirme kapasitelerini veya güçlerini ise, nesnelerin nitelikleriyle açıklar. Locke'a göre, nesnelerin nitelikleri birincil ve ikincil nitelikler olarak birbirlerinden ayrılırlar. Birincil nitelikler, nesne ne durumda bulunursa bulunsun, nesneden asla ayrılmayan niteliklerdir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir cisim başkalaşım veya değişime uğrasa, kendine bir kuvvet uygulansa dahi kendi bünyesinde koruduğu niteliklerdir. Dolayısıyla cisimlerin katılık, şekil, devinim, durgunluk ve hacim gibi özsel niteliklerini ifade eden birincil nitelikler, cisimlerden ayrılmaz ve algılayan

¹⁵³⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 110.

¹⁵³¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 143.

¹⁵³² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 144.

özneye göre değişmez niteliklerdir.¹⁵³³ İkincil nitelikler ise, insana duyu organları aracılığıyla çeşitli tesirlerde bulunan renk, tat, koku ve ses gibi algılayan öznenen özneye değişiklik gösteren niteliklerdir. Dolayısıyla kendilerini algılayacak kimseler bulunmadığı takdirde, ikincil niteliklerden söz edebilmek mümkün değildir.¹⁵³⁴

Ontolojik düşüncelerini beyan ederken tamamıyla realist bir tutum sergileyen Locke, bilhassa töz mevzuunda Descartes ile aynı doğrultuda hareket eder. Tıpkı Descartes gibi, düalist bir töz anlayışı benimseyerek, evrenden aşkın bir töz olarak Tanrı'nın yanı sıra, maddi ve tinsel iki ayrı tözden bahseder. Zira Locke'a göre töz adı verilen ide, var olduğu görülen ve kendilerini taşıyan bir unsur olmadan var olabileceklerine inanılmayan nitelikleri taşıdığı var sayılan ve tam anlamıyla bilinemeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve dayanıklılık niteliğini imlemek üzere geliştirilen bir anlayıştır.¹⁵³⁵ Töz hususunda yöneldiği düalist anlayış gereği, madde ve tini bir şekilde bağdaştırma veya uzlaştırma ihtiyacı duyan filozof, bir bakıma ruh ile bedenin birlikte nasıl faaliyet yürüttüklerini açıklayabilmek için, sadece düşünme kabiliyetiyle sınırlandırmadığı tinsel tözün, beden ve madde üzerinde etkide bulunabildiğine dikkat çeker.

Tanrı mevzuunda ise, var oluşun üç katmanlı bilgisine yönelen Locke, insanın kendi var oluşunun bilgisine sezgiyle, Tanrı'nın var oluşunun bilgisine tanıtılamayla, maddenin var oluşunun bilgisine de duyumla erişebildiğini vurgular.¹⁵³⁶ Böylelikle insanın kendi varlığını fark etmesi, aynı zamanda insanın kendi varlığını başlangıçtan beri veya ezeli olmadığını fark etmesine yol açar. Durum böyle olunca, kendi faniliğinin farkına varan insan, ezeli ve ebedi bir varlığın mevcut olması gerektiğini anlar. Dolayısıyla ezeli ve ebedi hüviyetteki bu varlık, varlığını başka bir var oluşa borçlu olmamakla birlikte, diğer varlıklardan aşkın bir fail nedeni teşkil etmelidir. Locke'a göre, bahsi geçen sıfatları kendi bünyesinde toplayan yegâne varlık ise, ancak ve ancak Tanrı olabilir.¹⁵³⁷

Aydınlanma felsefesinin bir diğer önemli temsilcisi, felsefe tarihinin önde gelen idealist filozofu George Berkeley'dir. Çağdaşı Locke'la aynı doğrultuda bilginin deneyim yoluyla kazanılacağını savunarak, ampirisizm savunuculuğuna girişen Berkeley, idealizm

¹⁵³³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 121.

¹⁵³⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 126.

¹⁵³⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 204.

¹⁵³⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 422.

¹⁵³⁷ Bk. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 422-432.

anlayışını felsefi öğretileriyle Locke'tan bir adım daha öteye taşır. Yaşadığı dönem itibarıyla bilimsel verilerden istifade edilerek, fiziksel dünyanın madde parçacıklarından ve bu parçacıkların mekanik hareketlerinden ibaret görülmesine yol açan materyalizm anlayışına savaş açan Berkeley, materyalizmi insanları ateizme ve nihilizme sürüklediği için sert şekilde eleştirir. Bu doğrultuda felsefi öğretilerini ortaya koymak amacıyla insan bilgisinin ilkelerini araştırdığı bir deneme veya inceleme oluşturmaya başlayan filozof, eserini “*bilimlerdeki yanlışın, güçlüğün başlıca nedenleri ile kuşkuculuğun, tanrıtanımazlığın, dinsizliğin temellerini incelemek*” için kaleme aldığını belirtir.¹⁵³⁸

Berkeley'in temel iddiası, insan zihninden bağımsız olarak, kendi başına maddi tözün var olmadığı fikridir. Bu bakımdan doğadaki varlıkların mevcudiyetini kabul etmeyen filozof, ontolojik açıdan varlığın sadece zihinde yer alan idelerden ibaret olduğunu savunur. Hatta maddenin var olmadığını ispatlamak amacıyla bir dizi argüman geliştirir. Berkeley'in ileri sürdüğü argümanlardan ilki, Locke'un da üzerinde durduğu birincil ve ikincil nitelikleri merkeze alan argümandır. Berkeley'e göre, Locke'un ikincil nitelikler için öne sürdüğü özellikler, birincil nitelikler için de geçerlidir. Dikkat edilecek olursa, Locke açısından sadece ikincil nitelikler algılayan öznenen özneye göre görecelidir ve algılayan özne bulunmadığı müddetçe açığa çıkmaları imkânsızdır. Berkeley, bu durumu bir adım daha öteye taşıyarak, birincil niteliklerin de algılayan özneye bağlı olduğunu savunur. Böylelikle maddenin özsel ve kişiden kişiye değişmeyen fiziksel niteliklerinin bulunmadığını belirtir. Berkeley'e göre, maddenin birincil nitelikleri de göreceli olduğundan, diğer bir ifadeyle, birincil nitelikler de algılayan öznenen kaynaklandığı için, maddenin var olduğunu savunmak son derece saçmadır. Daha açık bir ifadeyle, Berkeley açısından madde yoktur.¹⁵³⁹

Berkeley, varlığın inkârı için geliştirdiği ikinci argümanda ise, maddi töz ifadesinin anlamsızlığına yönelir. Bilhassa Locke'un solipsizmden sıyrılmak adına yöneldiği ve niteliklerin dayanağı olarak değerlendirdiği maddi töz anlayışını gayet anlamsız ve saçma bulur. Zira Locke tarafından da ne olduğu tam anlamıyla bilinmeyen maddi tözün nasıl niteliklerin taşıyıcısı veya dayanağı olduğu mevzuunun açıklığa kavuşturulamaması, Berkeley'in maddi tözün veya maddenin var olmadığını bir kez daha ispat edebilmesine

¹⁵³⁸ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul 2013, s. 1.

¹⁵³⁹ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 56-57.

imkân sağlar. ¹⁵⁴⁰ Çünkü maddi tözün niteliklerin taşıyıcısı olması durumunun tıpkı bir temelin veya sütunun üzerindeki yapıyı nasıl taşıdığının açıklanması gibi açıklanabilmesi gereklidir.

Berkeley üçüncü argümanında epistemolojiye yönelir. Şayet nesnelerin varlıkları kabul edilecek olursa, varlığa ilişkin bilginin nasıl temin edileceğini sorgular. Böylelikle maddi töz hakkında bilgi edinmek isteyen insanın duyular ve akıl olmak üzere, iki seçeneğinin bulunduğu dikkat çeker. Ancak duyuların algılama faaliyetinden yoksun olduklarında bilgi temin edemediklerine değinir. Söz gelimi çalışma odasında, hemen karşısında duran kitaplığının ve raflarda dizili kitaplarını gören Berkeley, kitaplığın varlığını kabul edebilir. Ancak odadan çıktığı zaman, kitaplığın hâlâ var olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olamaz. Bu bakımdan insan, varlığa ilişkin bilgi elde etme araçlarından birini kaybetmiş durumdadır. Geriye kalan sadece akıldır. Akıl ise, maddeye ilişkin bilgiyi yalnızca çıkarım yoluyla elde edebilir. Oysa zihinsel idelerden dış dünyadaki nesnelerin gerçekliklerine dair çıkarımlarda bulunmak imkânsızdır. ¹⁵⁴¹ Dolayısıyla varlığa dair bilgi elde etme araçlarının her ikisi de maddi tözün varlığına ilişkin bilgi sunamadığından, maddi tözün varlığını savunmaya devam etmek, doğru olmayacaktır.

Maddenin var olmadığını ispat ettikten sonra, var olmanın nasıl mümkün olacağını açıklamaya çalışan Berkeley'e göre, var olmak, algılanmış olmaktır. Var olmanın ön koşulu olarak "esse est percipi" prensibini, diğer bir ifadeyle "var olmak, algılanmış olmaktır" düsturunu gündeme getirerek, var olmayı algılanmaya indirgeyen filozof, sadece idelerin gerçekten var olduğunu kabul eder. Zira Berkeley'in ontolojisine göre, nesne ile duyum aynı şey olmakla birlikte, birbirlerinden soyutlanamazlar. ¹⁵⁴² Ayrıca insan, dolaysız şekilde yalnızca zihninde bulunan ideleri algılayabilir ve bilebilir. Dolayısıyla Berkeley, nesneleri ideler olarak ele almakta ve insanlar tarafından algılandıkları müddetçe var olduklarını savunmaktadır.

Elbette algılanan ve algılayan ilişkisinde, algılayan özne var olmadığı müddetçe, algılama faaliyeti gerçekleşmeyecektir. Bu bakımdan Berkeley, var olmanın ikinci koşulu olarak, "esse est percipere" bir başka ifadeyle, "algılamak var olmaktır" prensibini ileri

¹⁵⁴⁰ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 58-59.

¹⁵⁴¹ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 62-65.

¹⁵⁴² Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 49.

sürer. Şayet var olmak algılanmaktan ibaret ise, var olmanın mümkün olabilmesi için, algılayan öznenin de koşulsuz şartsız var olması zaruridir.¹⁵⁴³ Aksi takdirde, edilgin nitelikteki idelerin toplanabileceği bir yer olmayacağı gibi, ideler üzerinde faaliyet gösterecek bir unsur da olmayacaktır. Çünkü yegâne varlık olarak ideler, sadece insan zihninde varlık bulabildikleri gibi, insan zihninde gerçekleşen düşüncenin malzemesi olmaktan ileri gidemezler.

Ontolojik düşüncelerini şekillendirirken, öncelikle maddi tözün varlığını inkâr edip, idelerin varlığını kabul eden ve var olmayı algıyla özdeşleştiren Berkeley, bu noktadan itibaren tinsel varlığını ispat etmeye gayret gösterir. Sadece tinsel tözün gerçekten var olduğunu ileri sürerek, monist bir çizgiye kayan filozofun sadece tinsel tözün var olduğunu kanıtlamaya çalışmasının temel nedeni, zihinsel faaliyetleri ruhla özdeşleştirmesinden kaynaklanır.¹⁵⁴⁴ Maddelerin değil, idelerin var olduğu düşünüldüğünde, kendi kendilerine varlık bulamayan ideler için insan zihni gereklidir. Algıyı gerçekleştiren, depolayan ve değerlendiren insan zihni var olmadıkça, Berkeley'in ontolojik sistemi yerle bir olacaktır. Edilgin nitelikteki ideler, varlıklarını etkin insan zihnine borçlu oldukları gibi, insan zihni var olmadığı müddetçe, herhangi bir varlıktan söz edebilmek imkânsızlaşacak, hatta salt yokluk açığa çıkacaktır. Sadece zihinsel aktivitenin gerekliliği nedeniyle tinsel tözün varlığına dikkat çekmeyen Berkeley, aynı zamanda ruhu tanımlamaya da çalışır. Zira Berkeley'e göre ruh, parçaları bulunmadığından basit, büyüklüğü olmadığından cisimsiz, dolayısıyla yer kaplamayan ve ölümsüz nitelikteki bir varlıktır.¹⁵⁴⁵

Felsefi öğretileri esnasında Tanrı'nın varlığını asla yadsımayan Berkeley, bilhassa Tanrı'nın varlığını ispat edebilmek için çeşitli argümanlar geliştirir. Maddi tözü inkâr etmek suretiyle, tinsel tözün varlığını kabul ederek, Tanrı'ya doğru yönelen filozof, Tanrı kanıtlamalarının merkezine nedensellik ilkesini yerleştirir. Fiziki dünyada yer alan maddi nesneler yok ise, zihindeki ideler nesnelerden kaynaklanmamaktadır. Zihin ise, kendi başına ideleri üretebilme kabiliyetine sahip değildir. Oysa nedensellik ilkesi gereği, her şeyin bir nedeni olması gereklidir. Bu türden bir akıl yürütme sonucunda, idelerin nedeni olarak genel manada tinsel bir töze ihtiyaç duyulacağını belirten filozof, böylelikle

¹⁵⁴³ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 50-51.

¹⁵⁴⁴ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 172.

¹⁵⁴⁵ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 176-177.

Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşır.¹⁵⁴⁶ Ayrıca Tanrı'nın insan zihninden aşkın, ideleri düzenleyen, sınırlı ve sonlu tinsel tözler karşısında, sınırsız ve sonsuz nitelikte olduğunu belirterek, Tanrı'yı yetkin, ezeli, ebedi ve mutlak kudret sahibi varlık olarak tanıtır.¹⁵⁴⁷

Aydınlanma felsefesinin önde gelen isimleri arasında adı geçen François Marie Arouet de Voltaire ise, bir yandan düşünen madde anlayışını ileri sürerek, katı bir materyalizme yönelirken, diğer yandan Tanrı'nın varlığını ispatlamak üzere, çeşitli argümanlar geliştirerek, çelişkiler içeren bir varlık anlayışı ileri sürer. Locke'un açtığı yoldan ilerleyerek, insanın doğuştan düşüncelere sahip olmadığını belirten Voltaire, bilginin deneyim yoluyla elde edilebileceğine inanır. Ayrıca insan bilgisinin sınırlı olduğuna kanaat getirerek, varlık âlemi içinde yalnızca eserleri görülebilen, fakat kendisi müşahade edilemeyen varlığı da araştırır.¹⁵⁴⁸ Hatta metafiziği, biri insanın hiçbir zaman bilemeyeceği, diğeri ise, sağduyu sahibi bütün insanların kavrayabileceği nitelikte iki katmana ayırmak suretiyle, metafizik düşüncelerini insanın kavrayabileceği unsurlar üzerinde temellendirir. Bu doğrultuda, Voltaire'in metafiziği madde ve Tanrı'dan ibaret iki tözün var olduğu görüşüne dayanmaktadır.¹⁵⁴⁹ Voltaire'e göre madde, Tanrı'dan türemiştir, fakat kendi içinde, kendi yasalarına tabi olarak varlığını devam ettirmektedir.

Voltaire'i Aydınlanma döneminin baş aktörlerinden biri hâline getiren husus, kilisenin otoritesine karşı açtığı savaştır. Kiliseyi ve kilisenin katı tutumlarını ilerlemeye engel olarak gören filozof, Tanrı mevzuunda da dinin belirlediği Tanrı anlayışını kabul etmez. Ancak Tanrı'nın var olmadığını ileri sürmekten de endişe duyar. Zira ateizme yönelmiş insanlardan müteşekkil bir toplumun faydadan çok zarar getireceğine inanır.¹⁵⁵⁰ Böylelikle dogmatik karakterdeki din anlayışına karşı çıkarak, akılla temellendirilen bir anlayış geliştirmek gerektiğini savunmak suretiyle, deizme varır. Elbette inancı öteleyerek, akla yönelen Voltaire'in Tanrı'ya ulaşması da akıl yordamıyla gerçekleşebilecek bir faaliyettir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere iki ayrı argüman geliştiren filozof, ilk argümanında, ereksel neden prensibine baş vurur. Evreni büyük bir saate benzeterek, saatin kendi parçaları aracılığıyla hareket edebildiğine, hatta canlılık sergilediğine dikkat

¹⁵⁴⁶ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 185.

¹⁵⁴⁷ Bk. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 185-190.

¹⁵⁴⁸ Ahmed Midhat, *Voltaire*, (Haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2013, s. 207.

¹⁵⁴⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 194.

¹⁵⁵⁰ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 668-669.

çekerek. Saatin kendi yasalarına göre çalışması, evrendeki düzeni ifade edebilir, ancak her saatin var olabilmesi için, bir de saati imal eden saatçinin var olması gerekmektedir.¹⁵⁵¹ Dolayısıyla saat, evreni ifade ettiği müddetçe, saatçinin de Tanrı'yı simgelediği anlaşılmaktadır. Voltaire, söz konusu benzetmesi aracılığıyla, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını vurgular.

İkinci argümanında ise, kozmolojik delili kullanan Voltaire'e göre, var olan unsur ya zorunlu, ezelî ve ebedî olmalıdır, ya da gelip geçici olmalıdır. Ancak geçici varlıklar, var olabilmelerini zorunlu varlığa borçlulardır. Diğer bir ifadeyle geçici her varlık, varlığa gelebilmek için, bir başka varlığa ihtiyaç duyuyorsa, bu durum varlık bulabilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan ilk varlığa ulaşmaya değin, zincirleme olarak devam edecektir. Maddenin varlığa geliş, değişme ve yok oluş süreçlerine tabi olduğunu deneyimleyen filozof, bahsi geçen zincirin ilk halkasını teşkil eden varlığın sadece Tanrı olabileceğini savunur.¹⁵⁵² Ayrıca Tanrı'nın evreni olması gereken en mükemmel şekilde tanzim ettiğinin de altını çizer. Fakat dünyada gözlemlenen deprem, sel gibi doğal afetlerin yanı sıra savaş, cinayet gibi beşerî felaketlerin varlığını da göz ardı etmez. Böylelikle Tanrı'nın mükemmelliğine rağmen, söz konusu kötülüklerin nasıl vuku bulduğunu anlamlandırmaya çalışan filozof, iki ihtimal ileri sürer.¹⁵⁵³ Bunlardan ilkinde, yaşanan kötülükleri, Tanrı'nın insanları gözetmediğinin bir delili olarak değerlendirir. İkincisinde ise, yine Tanrı'nın evreni mümkün olabilecek en mükemmel şekilde yaratmasına rağmen, kötülüklerin ortaya çıkmasında, insanlar tarafından anlaşılamayacak bir hikmetin var olabileceğine işaret eder.

Aydınlanma döneminde materyalizmi savunmakla kalmayıp, mekanik insan anlayışını geliştiren Frederick Julien Offray de La Mettrie, varlığı sadece madde ile sınırlandırır.¹⁵⁵⁴ Tinsel hiçbir varlığı kabul etmeyen La Mettrie, ontolojik düşüncelerini ifade ederken, bilhassa düalist varlık anlayışını şiddetle eleştirir. Maddenin ezelî ve ebedî olduğunu ileri süren filozof, maddenin temel niteliğini yalnızca yer kaplamayla sınırlandırmaz. Zira hareket etmesi gereken madde, kendi hareketini tinsel veya aşkın bir

¹⁵⁵¹ Frederick Copleston, *Aydınlanma*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004, s. 34.

¹⁵⁵² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 669.

¹⁵⁵³ Copleston, *Aydınlanma*, s. 35.

¹⁵⁵⁴ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 414.

tözden değil, doğrudan kendinden alır ve hareketini mekanik yasalara göre devam ettirebilir.¹⁵⁵⁵

Bilimsel hiçbir delili bulunmayan tinsel tözle uğraşmayı son derece boş ve anlamsız bir uğraş olarak değerlendiren La Mettrie, zihinsel faaliyetlerle ruhun özdeşleştirilmesine de karşı çıkar.¹⁵⁵⁶ Zira insanın düşünme faaliyeti, bir organ olarak insan beyninin işlevlerindendir. Dolayısıyla her türden duygu ve düşünce, insan ruhuyla değil, tam aksine insan beyniyle alakalıdır.¹⁵⁵⁷ Ayrıca insanın zihinsel içeriklerinin hepsi, duyu organları aracılığıyla beyne iletilir. La Mettrie, tıp alanında gerçekleşen bilimsel verilerden yola çıkarak, duyu organlarının insan vücudunu saran sinirler vasıtasıyla beyinle iletişim hâlinde olduklarını belirtir. Böylelikle bütün duyumların toplanma ve değerlendirilme merkezinin beyin olduğuna dikkat çeker.¹⁵⁵⁸

İnsanlar ile hayvanları birbirinden ayıran temel unsur ise, hayvanlardan farklı olarak, insanın daha karmaşık bir beyin yapısına sahip olmasıyla açıklar. Böylece organların fizyolojik çalışmalarına yönelen La Mettrie açısından, insanı meydana getiren ikinci bir unsur olarak, bedenin yanı sıra ruhtan bahsetmek, gayet mantıksızdır. Söz konusu görüşleriyle insanı âdeta bir makine gibi çalışan, somut bir varlık olarak kabul eden filozof, insanın soyut yanını teşkil eden ruh unsurunu kabul etmemekle kalmayıp, tinsel tözün kaynağı konumundaki Tanrı'nın varlığını da inkâr eder.

Aydınlanma döneminin bir diğer materyalist filozofu, Denis Diderot'dur. İnsan zihninde bulunan bütün düşüncelerin kaynağı olarak duyumlara yönelen Diderot, söz konusu duyumların düşünceye dönüştürülmesi sonucunda bilginin elde edilebileceğini savunur. Duyumların nasıl düşünceye dönüşeceği mevzuunda ise, örümcek anolojisine başvurur. Bilindiği gibi, insan duyu organları aracılığıyla, dış dünyaya dair çeşitli izlenimler veya duyumlar toplar. Ancak önemli olan husus, bahsi geçen duyumların nereye toplanacağı ve nasıl değerlendirileceğidir.

Diderot'ya göre insan zihni, tıpkı ağının ortasında duran örümcek gibi, ağın her lifinde gerçekleşen her hareketten dolaysız olarak haberdar olabilir. Söz konusu benzetmeyle Diderot'nun varmak istediği nokta, duyu organları aracılığıyla temin edilen

¹⁵⁵⁵ Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/331.

¹⁵⁵⁶ Copleston, *Aydınlanma*, s. 67.

¹⁵⁵⁷ Özden-Elmalı, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 292.

¹⁵⁵⁸ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 334.

duyumların, insan vücudunu bir ağ şebekesi gibi saran sinirler aracılığıyla beyne iletilmesidir.¹⁵⁵⁹ Böylelikle dış dünyadan insan zihnine ve zihnin ürettiği düşüncelere doğru uzanan süreçte izlenilmesi gereken yol, doğanın gözlemlenmesiyle başlar. Çeşitli duyularla müşahade edilen doğadan bazı izlenimler toplanır. Elde edilen izlenimler beyne iletildikten sonra, izlenimler üzerinde düşünüm faaliyeti başlar. Titiz ve son derece dikkatli şekilde gerçekleştirilen düşünüm sonucunda, duyular birleştirilerek, çeşitli bilgiler temin edilir. Zihnin ulaştığı bilgilerin doğru olup olmadığı ise, bilimsel deneylerle kontrol edilebilir.

Materyalizmi savunan diğer filozoflar gibi, Diderot'nun da varlığını kabul ettiği yegâne töz, maddi tözden ibarettir.¹⁵⁶⁰ Evrenin açıklanabilmesi için, sadece maddenin ve madde parçacıklarının yeterli olduğunu düşünen filozof, maddenin hareket ve duyum olmak üzere iki temel niteliğinin olması gerektiğini vurgular.¹⁵⁶¹ Diderot'ya göre madde, statik veya durağan değil, tam aksine dinamik karakterdeki harekete sahiptir. Evrendeki varlıkların meydana gelebilmesi, değişimleri ve dağılmalarının sebebi, bahsi geçen dinamik harekettir. Bu bakımdan ezelî ve ebedî olması gereken madde, doğal olarak dışsal veya aşkın bir nedenden değil, kendi hareketini kendinden almalıdır. Zira maddenin özsel niteliklerinin başında, hareket gelmektedir. Dolayısıyla madde parçacıklarından başlayıp, nesneler ve hatta nesnelerin toplamı olarak bütün bir evrene ulaşan Diderot'nun ontolojisinde evren, tıpkı büyük bir makine gibi, hareket prensibi sayesinde varlığını devam ettirmektedir.

Diderot'ya göre, maddenin diğer özsel niteliği ise, duyumdur. Duyum mevzuunu değerlendirirken maddeyi organik ve inorganik olmak üzere, iki temel sınıfa ayırmayan filozof, cansız maddelerin de tıpkı canlı varlıklar gibi, duyuma sahip olduklarını ileri sürer.¹⁵⁶² Böylelikle varlıklar arasında cansız maddelerden başlayıp, canlılara, canlılar arasında da insana doğru yükselen bir varlık hiyerarşisini kabul etmez. Hatta insanın diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmesini de doğru bulmaz. Sadece duyum veya duyarlılık adlarıyla andığı niteliği durgun ve etkin duyarlılık olmak üzere iki gruba ayırır.¹⁵⁶³ Durgun duyarlılığın inorganik maddelerde bulunduğunu belirtir. Maddede

¹⁵⁵⁹ Denis Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, (Çev. Adnan Cemgil), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s. 13.

¹⁵⁶⁰ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 202.

¹⁵⁶¹ Bk. Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 335-336.

¹⁵⁶² Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 4.

¹⁵⁶³ Bk. Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 7-12

bulunan durgun duyarlılık, gözlemlenebilir bir hareketle ortaya çıkmadığından, insanlar tarafından algılanamaz. Ancak insanların algılayamamaları, maddede duyarlılığın bulunmadığı anlamına gelmez. Organik maddelerde ise, etkin duyarlılık bulunmaktadır. Etkin duyarlılık, canlı veya hareketli tepkilerle açığa çıktığından, herkes tarafından kolaylıkla fark edilebilir.¹⁵⁶⁴

Ontolojik düşüncelerini ifade ederken, hareket ve duyarlılık niteliklerine sahip olan madde aracılığıyla bütün evrenin açıklanabileceğini ileri süren Diderot, doğal olarak, tinsel tözün varlığını asla kabul etmez. Evrende gözlemlenen düzenin evrimsel bir süreçle gerçekleştiğini düşünen filozof, Tanrı'nın var olmadığını iddia eder. Zira insanlar tarafından Tanrı'ya yakarılmasına, dua edilmesine ve hatta uğruna törenler düzenlenmesine rağmen, Tanrı'dan en ufak bir cevap dahi alınamadığına işaret eder.¹⁵⁶⁵ Ayrıca insanın algılayabildiği unsurlarla meşgul olması gerektiğini vurgular. Buna ilaveten, tıpkı Tanrı gibi, var olduğu düşünülen insan ruhunun da, mahiyetinin ne olduğu, nereden geldiği, yazgısı, ölümden sonra ne olacağına dair en ufak bir kanıtın var olmadığının altını ısrarla çizer.¹⁵⁶⁶

Aydınlanma döneminde materyalizme yeni bir pencere açan Paul Dietrich Baron D'Holbach, diğer materyalist filozoflarla aynı doğrultuda, sadece maddi tözün varlığını kabul eder. Yine diğer materyalist filozoflar gibi, tinsel tözün var olmadığını iddia eder. Hatta Tanrı mevzubahis olduğunda, insanların neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklayamadıkları hususları, Tanrı'nın meydana getirdiği inancına kapıldıklarına işaret eder. Dolayısıyla insanlardaki Tanrı fikrinin korku, bilgisizlik ve cehaletten ileri geldiğini vurgular. Ayrıca maddenin temel niteliği olan hareketin de Tanrı'dan kaynaklanmadığını, tam aksine maddenin sergilediği hareketin yine maddenin kendisinden kaynaklandığını belirtir.¹⁵⁶⁷ Böylelikle mekanik bir materyalizm savunuculuğuna varan filozof, doğanın anlaşılması için, evrenin her köşesinde hüküm süren determinist ilişkilerin çözülmesi gerektiğine işaret eder.¹⁵⁶⁸ Buna ilaveten, maddenin duyular aracılığıyla algılanıp, elde edilen algıların beyne iletilmesi sonucunda, maddenin zihinsel suretleri olarak değerlendirdiği idelerin temin edileceğini ifade eder. İnsan beynini ise, ağının üzerinde

¹⁵⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 690.

¹⁵⁶⁵ Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 132.

¹⁵⁶⁶ Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 134.

¹⁵⁶⁷ Bk. Copleston, *Aydınlanma*, s. 68-69.

¹⁵⁶⁸ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü*, I/245.

duran örümceğe benzeterek, bir bakıma vücudun koordinasyon merkezi olduğuna dikkat çeker.

Holbach'ı diğer materyalist filozoflardan ayıran bazı düşünceleri de vardır. Söz gelimi, Holbach açısından madde, tekil nesnelerden ziyade, çeşitli sınıflar toplamını ifade eder. Zira birbirinden farklı sınıflara tabi olan nesneler, maddenin farklı özelliklerini sergileyebilirler. Örneğin ateş ile taş ele alındığında, ateş maddeye ait farklı özellikler sergilediği gibi, taş da maddenin farklı özelliklerini sergilemektedir. Diğer bir ifadeyle, ateşin özelliklerine taş sahip değilken, taşın özelliklerine de ateş sahip değildir.¹⁵⁶⁹ Holbach'ın bir diğer farklı yanı ise, maddenin temel niteliğini hareketle sınırlandırmamasıdır. Holbach'a göre, maddenin özsel nitelikleri; hareketin yanı sıra, bölünebilirlik, yer kaplama ve katılıktan ibarettir.¹⁵⁷⁰ Ayrıca maddenin sergilediği hareketi dâhili ve harici hareket olmak üzere ikiye ayıran filozof, hareketsiz bir maddenin düşünülemeyeceğini ifade eder. Holbach'ın hareket prensiplerinden harici hareket, maddenin bir yerden diğerine yönelmesi olarak, kolayca algılanabilen harekettir. Ancak dâhili hareket, maddenin içinde veya bünyesinde moleküler boyutta gerçekleştiğinden, algılanamaz nitelikteki harekettir. Dâhili hareket algılanamamasına rağmen, maddenin bünyesinde durmaksızın faaliyetini devam ettirir.

Aydınlanma döneminin son temsilcisi olan Immanuel Kant, metafiziğe yönelik eleştirileriyle 19. yüzyıl filozofları arasında tartışılacak pek çok mevzu gündeme getirir. Metafiziği gerçek manada bir bilim olarak değerlendirmeyen Kant, metafiziği reddederken, kimi zaman metafiziğin olanaklı olduğu bazı durumlara da dikkat çeker. Kant'a göre, metafiziğin kabul edilebileceği bazı durumlar arasında, bilgi kuramının bir çalışması olarak, doğanın kanun ve biçimlerinin mutlak bilgisi olarak ve olasılığın belli bir derecesine sahip evrenin bir varsayımı olarak kabul edilebileceği durumlar yer alır.¹⁵⁷¹ Bilginin elde edilebilmesi için insan zihni ile duyularının uyum içerisinde çalışması gerektiğini belirten Kant açısından zihin, duyulara göre daha aktif ve belirleyiciyken, zihne nazaran duyular daha pasif hâldedir.

Bilginin her iki unsurun kolektif çalışmasıyla temin edilebileceği prensibi dikkate alındığında, Kant'ın metafiziği mümkün olarak değerlendirdiği noktalarda, zihin ve

¹⁵⁶⁹ Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 337.

¹⁵⁷⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 696.

¹⁵⁷¹ Thilly, *Çağdaş Felsefe*, s. 240.

duyumun çaresiz kaldığı fark edilir.¹⁵⁷² Zira Kant'a göre, algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise, kördür. Ayrıca özne ve nesne arasında bir düalizm yaşandığına dikkat çeken Kant, varlığı düzenleme yetisinin nesnede bulunmadığına, hatta tam aksine bahsi geçen yetinin öznde aranması gerektiğine işaret eder.¹⁵⁷³

Metafizik söz konusu olduğunda, genel manada evreni, daha özel manada ise, maddeyi açıklayabilmek üzere, her biri ayrı ayrı doğru gibi görünen, fakat birbirleriyle çelişen dört ilke ileri süren ve bu ilkeleri antinomi adıyla anan Kant, bahsi geçen çelişkili ilkeleri numenal dünya ile fenomenal dünya arasında pay eder.¹⁵⁷⁴ Diğer bir ifadeyle, öne sürdüğü tezlerin numenal dünyaya, yani var olduğunu bildiği, fakat neye benzediğini ve ne olduğunu bilmediği gerçeklik alanına¹⁵⁷⁵, antitezlerin ise, fenomenal dünyaya ilişkin olduğunu belirtir. Mevzubahis dört antinomiden ilki, dünyanın zaman içerisinde bir başlangıcı ve sonunun olup olmadığının yanı sıra, uzam içerisinde bir sınırının bulunup bulunmadığıdır. İkincisi, maddenin sonsuza dek bölünebilir bir yapıya sahip olabileceği gibi, bölünemeyecek parçacıklardan veya atomlardan müteşekkil olup olmadığıyla alakalıdır.¹⁵⁷⁶ Kant, dikkat çektiği ilk iki antinomiye matematiksel antinomiler adıyla anarken, son iki antinomiye ise, dinamik antinomiler adını verir.

Kant, üçüncü antinomide, nedensellik ilkesine dayanarak, kendinin nedeni olmayan bir ilk nedenin var olup olmadığını ele alır. Elbette bu antinomi, özgürlük mevzuunu da kapsamaktadır. Zira evrenin meydana gelişinin özgürce gerçekleştiği düşünülebileceği gibi, doğa kanunlarına göre tanzim edildiği de düşünülebilir. Dördüncü antinomide ise, Tanrı mevzuunu değerlendiren filozofa göre, dış dünyada gerçekleşen oluş, yadsınamayacak bir gerçekliktir. Bu bakımdan bahsi geçen oluşun vuku bulabilmesinin nedeni olarak Tanrı'nın var olup olmadığı mevzuu da varlığın anlamlandırılması için üzerinde durulması gereken bir mevzudur.¹⁵⁷⁷

Kant'a göre, evreni zaman ve mekânla sınırlandırmaya çalışmak, beyhude bir çaba sergilemekten ibarettir. Zira insan evrenin ezeli, ebedî ve sınırsız olup olmadığı konusunda herhangi bir yargıya varabilme yetisine sahip değildir. Aynı doğrultuda,

¹⁵⁷² Özden-Elmalı, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 326.

¹⁵⁷³ Skirbakk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 355.

¹⁵⁷⁴ Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 286.

¹⁵⁷⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1175.

¹⁵⁷⁶ Bk. Frederick Copleston, *Kant*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004, s. 130-137.

¹⁵⁷⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 356.

maddenin atomlardan meydana geldiği veya sonsuza dek bölünebildiği hususunda da kesin bir karara varabilmek imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan, nesneleri ancak zaman ve mekân sınırları içerisinde mevcut hâlleriyle kavrayabilmektedir. İlk iki antinomi açısından kesin bir tercihte bulunmaktan kaçınan Kant, nedensellik ilkesini tartıştığı üçüncü antinomideki çelişkiyi gidermeye gayret gösterir. Hiçbir nedene ihtiyaç duymayan bir ilk neden anlayışının numenon açısından mümkün olabileceği gibi, fenomenal dünyada da doğa kanunlarının neden-sonuç ilişkisi içerisinde hüküm sürdüğünü kabul eder. Tanrı mevzuunda da, Tanrı'nın varlığını ve yokluğunu ispat etmek üzere ileri sürülen argümanların hepsinde, kesin bir kanıtlama gerçekleşmediği gibi, hemen hepsinin sonuçsuz kaldığına dikkat çeker.¹⁵⁷⁸ Sonuç itibarıyla Kant, antinomileri aracılığıyla rasyonel ontoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel teolojiden ibaret üç bilgi dalının akli merkeze alarak kurulamayacağını vurgular.

1.3.4. Yakın Çağ Felsefesi

Zaman aralığı bakımından 19. yüzyıl ve sonrasını kapsayan Yakın Çağ felsefesi, bilimler çağı olarak adlandırılan 19. yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel gelişmelerden fazlasıyla etkilenir. Söz konusu gelişmeler, beraberinde farklı bilimsel disiplinleri getirir. Zira bu dönemde bilimlerin birbirinden ayrılmaya başlaması nedeniyle, her biri ayrı uzmanlaşma gerektiren çeşitli bilim dalları ortaya çıkar. Elbette bilim dünyasında kaydedilen ilerleme, bilime yönelik aşırı güvene dayalı pozitivizm, pragmatizm gibi çeşitli felsefi akımların gelişmesine zemin hazırlar. Diğer yandan, bilime dayalı felsefi anlayışların eleştirilmesi de gündeme gelir. Sadece bilimin merkeze alınmasına tepki olarak, dinsel yönelimlere dayalı eleştirilerin yanı sıra, salt akılcılığa karşı tepkiler de 19. yüzyılla birlikte boy gösterir.¹⁵⁷⁹ Bilimin hızla gelişmesi 20. yüzyıl boyunca da devam eder. Ancak 20. yüzyılda vuku bulan büyük savaşlar, ortaya çıkan çeşitli ideolojiler ve küreselleşme faaliyetleri felsefe dünyasında çok çeşitli fikirlerin vücut bulmasına yol açar. Ayrıca üniversiteler ve enstitüler gibi eğitim kurumlarında icra edilmeye başlayan felsefe, son derece teknik bir terminolojiyle, alanlarında uzman araştırmacıların birbirleriyle tartışmaları şeklinde devam eder.¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁸ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 728-729.

¹⁵⁷⁹ Bk. Taşkın - Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 311.

¹⁵⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 964.

Felsefe tarihinde, 19. yüzyıl itibarıyla boy gösteren ilk büyük akım idealizmdir. Kant felsefesinden etkilenecek gelişen idealizmin önemli temsilcileri arasında, Johann Gottlieb Fichte yer alır. Fichte'ye göre, felsefe icra edebilmenin iki temel yöntemi bulunur.¹⁵⁸¹ Bunlardan ilki nesneden yola çıkarak felsefi düşünceler oluşturmaktır. Ancak nesneden hareketle düşünceler oluşturulmaya çalışıldığında, maddeden onu bilen bir bilincin nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap verilmelidir. Bu sorunun cevaplanabilmesi neredeyse imkânsızdır. İkinci metotta ise, öznenen yola çıkılarak felsefi düşünceler oluşturulmaya çalışılır. Bu defa da, bilen öznenin, varlığı nasıl bilme konusu yapabildiği sorusuyla karşılaşılır. Birinci yöntemdeki imkânsızlık, ikinci yöntemde söz konusu değildir. Zira öznenin nesneyi nasıl bilinçli şekilde değerlendirdiğini açıklayabilmek mümkündür.¹⁵⁸²

Nesneden hareket etmeyi tercih edecek her filozof, doğayı gözlemlediği esnada, zorunlu bir determinizme ulaşacaktır. Dolayısıyla filozof, doğada hüküm süren zorunluluğun kendi özgürlüğünü kısıtladığını fark ederek, kendini maddi dünyanın veya doğanın bir parçası kabul etmeye başlayarak, mecburen materyalizme yönelecektir. Oysa bilen öznenen yola çıkıldığında, varlığı değerlendirmeye çalışan filozofun kendi “ben”i ile varlık arasında kuracağı ilişki, “ben”in özgürlüğüne imkân sağlayacaktır. Böylelikle bilen özneyi merkeze almayı tercih eden filozof, materyalizme değil, idealizme yönelecektir. Doğanın özne tarafından yorumlandığı ikinci metodu tercih eden Fichte, böylece öznel idealizmin savunuculuğunu üstlenerek, kendi felsefe sistemini “ben” kavramını ifade eden bilinç üzerinde temellendirir.¹⁵⁸³

“Felsefe bize, Ben’e dâhil her şeyi araştırmayı öğretti. Formu olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve uyum getiren Ben’dir. Düzenlilik, yalnızca insandan kaynaklanır, onu sarar ve onun görebildiği yere kadar alabildiğine uzanır... Sonsuz çeşitliliğe birlik getirir. İnsanî gözlem, sadece onun sayesinde organize olmuş tek bir bütün oluşturan gezegenleri bir arada tutar. Onun sayesinde güneşler, yörüngeleri doğrultusunda hareket ederler. Kayalarda

¹⁵⁸¹ Bk. Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, Doğu Batı Yayınevi, Ankara 2006, s. 225.

¹⁵⁸² Bk. Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 341-342.

¹⁵⁸³ Bk. Kılıçaslan-Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, s. 55-59.

biten yosundan melekelere kadar bu müthiş hiyerarşi, var oluşunu Ben'e borçludur."¹⁵⁸⁴

Fichte'nin ileri sürdüğü bilinç, insanların ferdi bilinçleri değil, genel manada bilinç veya transandantal bilinç anlamına gelir. Zira insanlar kendi bilinçleri ile sadece öznel dünyalarını yaşar ve anlamlandırabilirler. Oysa transandantal bilinç, insanların öznel dünyalarını aşarak, bütün insanlık için nesnel bir dünyanın gözlemlenmesini sağlar. Bu noktada, transandantal bilincin her insanda nasıl bulunabildiği problemi gündeme gelmektedir. Fichte'ye göre transandantal benlik, "ilk ben" in veya "mutlak ben" in bölünüp parçalanarak, sayısız miktardaki özneye dağılmasıyla her insana intikal eder.¹⁵⁸⁵ Dolayısıyla "ben" veya bir diğer ifadeyle "bilinç" kavramıyla Fichte, transandantal, mutlak veya tümel bilinci kast eder. Ayrıca Fichte açısından bilincin temel niteliği, Descartes'in iddia ettiği gibi, düşünmek değil, tam aksine eylemde bulunmaktır. Bilincin sergilediği en temel eylem ise, bilme faaliyetinden ibarettir. Genel olarak bilme faaliyetini gerçekleştirebilmesi için de, kesin bir önerme gerekmektedir.

Üç adımlı diyalektik yöntemini uygulayabilmek için kesin bir önermeye ihtiyaç duyan Fichte, sistemine güvenilir bir zemin oluşturmak üzere, "a, a'dır" şeklinde kesin bir önerme ele alır.¹⁵⁸⁶ Sonraki adımda, yine ilk önerme kadar kesin olan "a, a olmayandır" dan ibaret bir başka önermeyi ilk önermenin karşısına konumlandırır. İlk iki adımda herhangi bir bilgi üretmeyen Fichte, üçüncü adımda, ilk iki önermeyi birlikte değerlendirerek, "a"nın sınırlayıcı veya belirleyici özelliklerine erişir. Fichte, sırasıyla tez, antitez ve sentezden oluşan üç adımlı diyalektik yöntemini insana uygulayarak, insanı diğer varlıklardan ayıran ayırt eden belirleyici özelliklere ulaşmayı arzular. Sisteminin birinci basamağına "ben, bendir" tezini yerleştiren filozof, antitez olarak "ben, ben olmayan değildir" önermesini ileri sürer. Her iki önermeyi sentezleyerek, "ben, eyleyen bir varlıktır" sonucuna ulaşır.¹⁵⁸⁷

Kendi "ben"ini eyleyen bir varlık olarak tanımlayan Fichte, daha sonra doğal zorunluluk ile insanın özgürlüğü mevzuunu çözmeye gayret gösterir. Sisteminin ilk basamağına doğayı konumlandırmak suretiyle, tez olarak doğayı ele aldığı anda, antitezin

¹⁵⁸⁴ Kılıçaslan-Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, s. 55-56.

¹⁵⁸⁵ Bk. Kılıçaslan-Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, s. 213-225.

¹⁵⁸⁶ Kılıçaslan-Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, s. 71.

¹⁵⁸⁷ Bk. Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 342-343.

insan olduğuna dikkat çeker. Daha sonra karşıt bu iki tezi sentezleyerek, insanın doğa karşısında özgür olduğuna kanaat getirir. Dolayısıyla Fichte'ye göre insan, doğayı ve doğada hüküm süren nedenselliği, kendi özüne aykırı bir unsur olarak değerlendirdiği zaman, kendi özgürlüğünün farkına varabilecek ve böylelikle varlığı anlamlandırarak, kendi varlık tasarımını meydana getirebilecektir.¹⁵⁸⁸

Fichte'nin yanı sıra, 19. yüzyılda idealizmi savunan bir diğer filozof, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling'dir. Felsefeyi bilgeliğe yönelik bir isteme veya çaba olarak değerlendiren Schelling'in felsefe yolunda kat ettiği mesafe, beş temel döneme ayrılır.¹⁵⁸⁹ Schelling felsefesinin gelişimi sırasıyla; doğa felsefesi, transandantal felsefe, identite (özdeşlik) felsefesi, özgürlük felsefesi ve din felsefesi merhalelerinden ibarettir.¹⁵⁹⁰ Doğa felsefesini şekillendirirken, sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan filozof, sonsuz olanın sonlu olana ulaşamayacağını iddia eder. Çünkü sonsuz olanın kendiliğinden sonlu olana geçmesi gerekecek, bu durumda da sonsuz olanın sonsuzluğu kaybolacaktır. Aynı doğrultuda sonlu olanın sonsuz olana varabilmesi de mümkün değildir. Zira sonlu olan, her yerde mevcut değildir. Bu bakımdan sadece ilkin sonsuz olanla özdeş olduğu düşünülebilecektir.¹⁵⁹¹

Schelling sonsuz olandan sonlu olana veya sonlu olandan sonsuz olana doğru uzanacak her iki sürecin de tam anlamıyla nasıl açıklanacağı hususunu büyük bir problem olarak değerlendirir.¹⁵⁹² Böylelikle sonlu olanda sonsuzun ve sonsuz olanda da sonlunun nasıl görülebileceğini değerlendirmek suretiyle, hem bahsi geçen sorunu bertaraf eder, hem de kendi doğa felsefesini temellendirebileceği sağlam bir zemin bulur. Schelling, doğa dünyasını en az kendi “ben”i kadar gerçek kabul eder. Zira gerçek dünyayı kendi “ben”i veya “bilinç”i meydana getirmediği gibi, dış dünya da filozofun “ben”ini meydana getirmemiştir.¹⁵⁹³ Başlangıç itibarıyla bilinç ile doğa veya bir başka ifadeyle “ben” ve “ben olmayan” birlik hâlinde ve sonsuzdur. Daha sonra bilinç kendini sınırlayarak, kendini doğadan farklı bir unsur olarak sunar. Mevzubahis farklılık, bilinç ile doğanın

¹⁵⁸⁸ Kılıçaslan-Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I/Fichte*, s. 222-223.

¹⁵⁸⁹ Ömer Naci Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, MVT Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 223.

¹⁵⁹⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 380.

¹⁵⁹¹ Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 94.

¹⁵⁹² Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 93.

¹⁵⁹³ Bk. Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 76-79.

farklı özlere sahip olmalarından kaynaklanır. Zira bilincin özü tin veya ruhken, doğanın özü maddeden ibarettir.

Schelling'e göre bütün doğa, öncelikle bilinçsiz bir zekânın yaratma faaliyetiyle başlar. Bilinçsiz fakat yaratıcı zekâ, yaratma faaliyeti esnasında kendisi de gelişir. Yaratıcı zekâ, gelişim süreci boyunca, doğanın çeşitli yaratılmışlarının şekil buldukları basamakları birer birer tırmanır.¹⁵⁹⁴ Bahsi geçen sürecin nihai durağında bilinçli bir zekâyâ sahip olan insan yer alır. Dolayısıyla Schelling'in felsefî öğretilerinde doğa, belli amaca hizmet etmektedir. Diğer bir ifadeyle doğa, belli bir amaca doğru yükselen basamaklar sistemidir. Bu bakımdan doğanın dağınık veya plansız bir hâlde bulunmadığı gibi, tam aksine evrenin her noktasında hüküm süren bir düzenin varlığı söz konusudur.

Transandantal felsefeyle ise, bilinçli olanla bilinçsiz olanın buluşmasını açıklamaya gayret gösteren Schelling, insan bilgisinde salt nesnel olan unsurların cisimleşmesini doğa olarak nitelendirir. Buna karşılık tüm öznel olan unsurların cisimleşmesine de “ben” veya “zekâ” adını verir. Karşıt iki kavramdan zekâyı tasarlayan olarak, doğayı ise, tasarlanan olarak değerlendirir.¹⁵⁹⁵ Dolayısıyla zekâyı bilinçli, doğayı bilinçsiz unsurlar hâlinde ele alır. Ancak herhangi bir bilgide her iki unsurun buluşması gerektiğinin altını çizer. Filozofa düşen ödev ise, bahsi geçen buluşmayı açıklayabilmektir.¹⁵⁹⁶ Bu buluşmayı açıklayabilmek üzere duyumdan algıya, algıdan düşünüm ve nihayet iradeye doğru ilerleyen üç aşamalı bir bilgi teorisi geliştiren Schelling, duyumun nasıl gerçekleştiğini açıklamakla işe başlar. Schelling'e göre duyum, “ben olmayan” tarafından kuşatılan “ben”in sınırlandırıldığını anlamasından ibarettir. Duyumun yaşandığı sınır, insandan dışarıya doğru yönelen öz bilinçle, dışarıdan insana doğru yönelen dış nesnelere ait bilincin karşılaştığı noktadır. Bahsi geçen sınırı hisseden insanın dış dünyaya ilişkin algılarından düşünüm, kendi iç dünyası üzerine düşünümü sonucunda da irade doğar.¹⁵⁹⁷

Felsefe sisteminin üçüncü merhalesini teşkil eden özdeşlik felsefesiyle panteizme varan Schelling, doğanın canlılığını vurgulayarak, organik bir bütünlük sergileyen evrende yer alan inorganik varlıklarda dahi, gizli bir hayatın bulunduğunu iddia eder. Ayrıca mutlak özdeşliği tanımlayabilmek için, us kavramından yola çıkmayı uygun bulur.

¹⁵⁹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 381.

¹⁵⁹⁵ Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 117.

¹⁵⁹⁶ Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 124.

¹⁵⁹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 821.

Schelling'e göre usun dışında hiçbir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle her şey, onun içerisinde. Us mutlaka bir olandır ve mutlaka kendi kendisiyle aynı olandır. Yegâne koşulsuz bilgi, mutlak özdeşliğin bilgisidir. Mutlak özdeşlik ise, "a=a" önermesi kadar kesindir.¹⁵⁹⁸ Mutlak özdeşlik mutlaka sonsuzdur. Zira var olan her varlık, mutlak özdeşliğin kendisidir. Mutlak bütünlüğü ifade eden mutlak özdeşliğe ilişkin hiçbir niteliksel ayırım düşünülemez. Dolayısıyla mutlak özdeşlikten ayrı veya bağımsız tikel bir varlıktan söz edilemez.¹⁵⁹⁹

Schelling'e göre, birlikten çokluğun türemesi ise, bölünme unsurundan kaynaklanır. Birlik ögesinin zıttı veya karşıtı olan bölünme ögesi de yine birlikten türemiş ve böylelikle evren şekillenmeye başlamıştır. Evrenin meydana geliş sürecinin başlangıcında, birliğe karşıt bir unsur olarak bölünme acıkarak, doğanın kendiliğinden ikiye bölünmesine sebep olur. Böylelikle ortaya çıkan ikilik veya karşıtlık, evrenin şekillenme sürecindeki temel prensip hâline gelir. Zira tabiatta gözlemlenen her varlık, karşıt kuvvetlerin birlikte çalışmaları nedeniyle meydana gelmekte, varlığını sürdürmekte ve yok olmaktadır.¹⁶⁰⁰ Elbette karşıt kuvvetlerin arka planında gizlenen birlik, tabiata hayat veren veya bir diğer ifadeyle, karşıt kuvvetlerin ortaya çıkmasını sağlayan tindir. Tin, tabiatta insana varıncaya kadar, insan haricindeki varlıkların bünyelerinde bilinçsiz hâlde faaliyet gösterirken, insanda ise, bilinç düzeyine ulaşır.¹⁶⁰¹

Schelling, felsefi öğretilerinin son merhalesini ifade eden din felsefesinde ise, Tanrı mevzuunu değerlendirir. Schelling'e göre Tanrı, ezeli ve ebedi şekilde vardır. Çünkü Tanrı'dan önce ve onun dışında herhangi bir varlık mevcut olmadığından, Tanrı'nın kendi var oluşunun nedeni, yine kendi varlığından ibarettir.¹⁶⁰² Tanrısal varlığın ve diğer varlıkların ilk prensibi düşünce, akıl veya irade değil, var olma arzusudur. Henüz var olmadan önce her varlık, var olmak ya da daha genel bir ifadeyle Tanrı olmak ister. Ancak doğrudan Tanrı mevzubahis olduğunda, Tanrı'nın şahsiyet kazanması esnasında takip ettiği evrimin ezeli olduğu ve geçtiği bütün merhalelerin birbirine karıştığı sonucuna varılır. Schelling, bu doğrultuda, Tanrı'nın diğer varlıklardan daha gerçek ve mutlak

¹⁵⁹⁸ Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 145.

¹⁵⁹⁹ Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 146.

¹⁶⁰⁰ Bk. Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 255-257.

¹⁶⁰¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 383.

¹⁶⁰² Soykan, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 213.

olduğunu belirtmekle kalmayıp, bütün varlıkların mutlak gerçeklikten düşüş veya uzaklaşma yoluyla var olabildiklerini vurgular.¹⁶⁰³

Fichte ve Schelling'in felsefi öğretileriyle 19. yüzyılda yükselişe geçen idealist felsefenin zirve noktasını Georg Wilhelm Friedrich Hegel teşkil eder. Hegel'in ileri sürdüğü metafizik sistemin merkezinde zihin, akıl veya tin olarak adlandırılabilir "Geist" anlayışı yer alır.¹⁶⁰⁴ Hegel'e göre, tabiatla gözlemlenen bütün varlıklar, Geist'in açılımı olduğundan, Geist, asıl varlığı ifade eder.¹⁶⁰⁵ Diğer idealist filozoflar gibi, düşünce ile varlığı özdeşleştiren Hegel'in idealizm anlayışını özgün kılan unsurlar dikkate alındığında, çağdaşlarının aksine Hegel, tarafından objektif bir idealizm anlayışı geliştirildiği fark edilir.

Söz gelimi, Berkeley tarafından gündeme getirilen insan zihninden bağımsız bir maddi varlığın mevcut olamayacağı fikrine karşı çıkan Hegel, Berkeley'in sübjektif idealizminden tamamen uzaklaşır. Zira Geist, insan zihninden bağımsız bir gerçeklik olarak, dış dünyayı şekillendiren varlıklara nüfuz etmiş vaziyettedir. Dolayısıyla maddi dünyayı şekillendiren varlıklar, birer gerçeklik hâlinde insanın karşısında yer almaktadır. Ayrıca Kant ve Fichte'nin öznenen yola çıkarak geliştirdikleri transandantal idealizme de karşı çıkan Hegel açısından, dünyayı şekillendiren öznenin aklı değil, tam aksine evrensel akıldır. Dolayısıyla Geist'in birer ürünü olan bütün varlıklar, hakikaten vardır. Buna ilaveten insan, kendi aklıyla kurmadığı veya şekillendirmediği bir dünyayı deneyimlemektedir

Evreni Geist'in özgürleşme çabası olarak değerlendiren Hegel'e göre Geist, ezeli ve ebedî karakterdeki yegâne gerçekliktir. Geist, kendini insanda ve doğada serimleyen evrensel aklı ifade ettiği için, insan tarafından evrenin bilinmeyen yönlerinin anlaşılabilmesinin ön koşulu olarak, Geist'in anlaşılması gereklidir.¹⁶⁰⁶ Dünya tarihi boyunca, kendinin bilincine varmak ve böylelikle özgürleşmek amacıyla sürekli bir evrim çizgisine tabi olan Geist, mutlak anlamda rasyonel bir varlık olmaya gayret gösterir.¹⁶⁰⁷ Zira Hegel'in düşünce sistemine göre, rasyonel olan gerçek olduğu gibi, gerçek olan da rasyoneldir. Belli bir evrim çizgisinde ilerleyen Geist'in durağan bir gerçeklik sergilemek

¹⁶⁰³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 343.

¹⁶⁰⁴ Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 343.

¹⁶⁰⁵ Bk. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, II/197-198.

¹⁶⁰⁶ Bk. Frederick Copleston, *Hegel*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010, s. 46-51.

¹⁶⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 42.

yerine, dinamik bir karakter sergilemesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla maddeye içkin hâldeki Geist, üç aşamalı diyalektik kanuna tabi olarak, durmaksızın değişim ve gelişim sergilemektedir.¹⁶⁰⁸

Hegel'in diyalektik yöntemi, sadece düşüncenin gelişmesini değil, aynı zamanda varlığın gelişme sürecini de kapsar. Hegel'e göre, hem düşünce hem de varlık, karşıtlarıyla muhatap olmak suretiyle, karşıt unsurların uzlaşması sonucunda gelişir veya meydana gelir. Hegel'in diyalektik yöntem adıyla andığı metodun ilk basamağını soyut ve tümel bir kavramla kendini gösteren tez aşaması teşkil eder. Metodun ikinci aşamasında bahsi geçen kavram veya düşünceyle çelişen bir antitez kendini gösterir. Son merhalede ise, birbiriyle çelişen iki kavram, sentezi ifade eden üçüncü bir kavramda uzlaşır. Böylelikle elde edilen sentez, bir başka diyalektik sürecin tez aşamasını meydana getirir. Söz konusu diyalektik süreç, tüm karşıt unsurların çözüme ulaştığı noktaya kadar devam eder.¹⁶⁰⁹

Hegel'in varlığa ilişkin düşüncelerinin başlangıç aşamasında Geist, tez konumundadır. Diğer bir ifadeyle Geist, henüz bir imkânlar toplamından veya potansiyeliteden ibarettir.¹⁶¹⁰ Bu aşamada Geist, henüz kendini gerçekleştirmemiş ve kendi bilincine varmamış düzeydedir. Kendini gerçekleştirmeyi arzulayan Geist, kendi bünyesinden dışa doğru yönelerek, kendini doğada serimler. Fakat kendini gerçekleştirmek arzusuyla dışa doğru yönelen Geist, özüne aykırı bir hâl alarak, kendine yabancılaşır. Böylelikle diyalektik sürecin antitez aşamasına varan Geist, somut ve soyut arasındaki çelişkiyi gidermek üzere, sentez aşamasında insanın kültür dünyasını meydana getirerek, tekrar özüne döner.¹⁶¹¹ Böylece kendini gerçekleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda özgürleşmeyi de başarır. Zira doğada gözlemlenen zorunluluk, insanın kültür dünyasında yerini özgürlüğe bırakacaktır. Ancak, Geist'in kültür dünyasına ulaşması diyalektik sürecin sonuçlandığı anlamına gelmemektedir.

İnsanın kültür dünyasına erişen Geist, bu defa da kültür dünyasında diyalektiğin üç aşamadan müteşekkil açılımına tabi olur. Geist, kültür dünyasında subjektif Geist, objektif Geist ve mutlak Geist şeklinde kendini sergiler.¹⁶¹² Subjektif Geist, tamamen

¹⁶⁰⁸ Bk. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 57-61.

¹⁶⁰⁹ Bk. Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 351-353.

¹⁶¹⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 63.

¹⁶¹¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 66.

¹⁶¹² Çüçen, vd., *Varlık Felsefesi*, s. 352.

öznel veya bireysel insan ruhunu veya düşüncesini ifade eder. Bu aşamada Geist, henüz doğadan tamamıyla sıyrılmamış ve dolayısıyla özgürleşmemiş vaziyettedir. Bu bakımdan, insan ruhunun bahsi geçen aşamadaki kavrayış biçimi duyumla sınırlıdır. Geist'in insan aracılığıyla kendi bilincine varma serüveni, sadece kendi "ben"inin dışındaki diğer "ben"leri fark etmesiyle gerçekleşecektir.¹⁶¹³ Diğer "ben"leri algılayan Geist, kendini objektif ruh olarak kavradığında, öznellikten nesnellığe doğru adım atacaktır. Böylelikle insanın şahsi istek ve arzularının yanı sıra, insanları uymaları gereken bazı sosyal ve hukuki kuralların meydana gelme süreci başlayacaktır. Kişisel isteklerle genel kuralların çelişkisi ise, mutlak Geist'in meydana gelmesini sağlayacaktır. Mutlak Geist'in dâhil olacağı diyalektik süreçte ise; tez aşamasını sanat, antitez aşamasını din, sentez aşamasını da felsefe teşkil edecektir.¹⁶¹⁴

Hegel'le birlikte idealizmin doruk noktasına ulaşan diyalektik metot, Karl Marx tarafından materyalist bir zemine çekilir. Hegel'le aynı doğrultuda doğada bulunan fenomenlerin diyalektik metotla değerlendiren Marx'ın fenomenlere dair yorumu ise, tamamen materyalist bir karakter sergilediğinden, Marx tarafından kullanılan metot, diyalektik materyalizm adıyla anılır.¹⁶¹⁵ Marx'ın diyalektik yöntemi, Hegelci diyalektik yöntemden farklı olmakla kalmayıp, Hegel'in diyalektik yöntemine itiraz anlamına da gelir. Zira Hegel'in diyalektiğinde, insan beyninin yaşama sürecini ifade eden düşünme faaliyeti, "fikir" veya "idea" adı altında bir özneye dönüşerek, âdeta gerçek dünyanın yaratıcısı veya mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca ideanın dışsal veya fenomenal biçimi hâlidir. Marx'ın diyalektiğinde ise, Hegel'in aksine fikir, maddi dünyanın insan aklındaki yansıması ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden ibarettir. Hegel tarafından diyalektiğin mistikleştirildiğine dikkat çeken Marx, mistisizmle bozularak baş aşağı hâle getirilen diyalektiği tekrar ayakları üstüne bastırmayı amaçlar.¹⁶¹⁶

Marksist diyalektiğin temel özellikleri arasında, diyalektiğin metafiziğe karşı duruşu yer alır. Zira Marx'a göre diyalektik, doğayı birbirlerinden bağımsız fenomenlerin gelişigüzel toplamı olarak değerlendirmek yerine, fenomenlerin birbirleriyle bağlantılı ve ilişkili olduklarını, hatta yekpare bir bütün oluşturduklarını iddia eder. Yine diyalektik, metafiziğin aksine, doğanın bir dinginlik, sükûnet veya değişmezlik hâli olmadığını

¹⁶¹³ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 99.

¹⁶¹⁴ Bk. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 173-181.

¹⁶¹⁵ Bk. Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 457-460.

¹⁶¹⁶ Bk. Karl Marx, *Kapital I-III*, (Çev. Alaattin Bilgi), Eriş Yayınları, İstanbul 2003, s. 26-27.

savunur. Çünkü diyalektik açısından doğa, sürekli bir varlığa geliş, değişme ve yok oluş sürecini ifade eder. Ayrıca metafizikten farklı olarak diyalektik, fenomenlerin gelişme sürecini, niceliksel değişmelerin niteliksel değişmelere dönüşmediği, basit bir büyüme süreci olarak değerlendirmez.¹⁶¹⁷

Marx'ın diyalektik materyalizmine göre, fenomenlerin değişme sürecinde, niceliksel değişmelerden, niteliksel değişmelere doğru bir geçişin vuku bulması söz konusudur. Buna ilaveten Marx, niteliksel değişmelerin tedricen değil, bir hâlden diğerine doğru bir sıçrama şeklinde gerçekleştiğini savunur. Zira niteliksel değişmeler, tesadüfen meydana gelmediği gibi, algılanamayan tedrici değişmelerin birikimi sonucunda birden ortaya çıkar. Yine Marx'ın diyalektiği, metafiziğin aksine, içsel çelişkilerin doğada yer alan tüm fenomenlerin özünde var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla fenomenlerin hepsi, olumlu ve olumsuz cihetlere, geçmiş ile geleceğe, ölüp gitmekte olan bir şeyle gelişmekte olan bir şeye sahiptir. Fenomenlerin bünyesinde gerçekleşen karşıtlıklar arasındaki bitmek bilmez mücadele, gelişme sürecinin özünü teşkil eder.¹⁶¹⁸

Marx'ın materyalist öğretisinin merkezinde ise, evrenin mutlak bir ide, tin veya bilincin cisimleşmesi sonucunda meydana gelmediği düşüncesi yer alır. Böylelikle idealizme şiddetle karşı çıkan filozof, Dünya'nın doğası itibarıyla maddi olduğunu savunur.¹⁶¹⁹ Marx'a göre Dünya, hareket hâlindeki maddenin çeşitli fenomenleri meydana getirmesiyle şekillenir. Dolayısıyla dünya, hareket hâlindeki maddenin kendine mahsus yasalarıyla varlığını devam ettirebilmektedir. Bu bakımdan evrensel tine herhangi bir ihtiyaç duyulmamaktadır.

Marx, ileri sürdüğü materyalist düşünceleriyle idealist filozofların üzerinde durdukları maddi dünyanın gerçekte var olmadığı, fakat buna karşılık yalnızca insan zihninin gerçekten var olduğu görüşüne de itiraz eder. Maddi dünyanın, somut varlığın veya doğanın sadece insan zihninde, duyularında veya idealarında bulunduğunu iddia etmeyi doğru bulmayan Marx, maddenin insan zihninden bağımsız olarak dış dünyada

¹⁶¹⁷ Bk. Cevizci, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, s. 322-324.

¹⁶¹⁸ Bk. Cevizci, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, s. 325.

¹⁶¹⁹ Frederick Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınevi, İstanbul 1998, s. 69.

bulunduğunu, yani var olduğunu vurgular.¹⁶²⁰ Ayrıca insanın maddeye dair düşüncelerinin de yine maddenin kendisinden kaynaklandığını bilhassa altını çizer.

İdealist filozoflar tarafından Dünya'nın ve Dünya'da hüküm süren yasaların tam anlamıyla bilinemeyeceği görüşünün yanı sıra, insan bilgisinin gerçekliğine güvenilmemesi, nesnel hakikatlere inanılmaması ve dünyanın bilim aracılığıyla bilinemeyecek “kendinde şeyler”le dolu olduğuna inanılması gibi hususlara da itiraz eder.¹⁶²¹ Zira Marx açısından, Dünya'nın ve Dünya'da hüküm süren yasaların bilinmesi mümkündür. Bilimsel deney ve uygulamalar aracılığıyla bilimsel hakikatlere ulaşılabilir. Dolayısıyla Dünya'da bilinemeyecek hiçbir unsur bulunmadığı gibi, bugün itibarıyla bilinmeyen her unsur, bilimsel çabalar ile gelecekte bilinir hâle gelecektir.

Yaşadığı yüzyıl itibarıyla gerçekleşen bilimsel gelişmelere kayıtsız kalamayarak, felsefe sisteminin merkezine pozitif bilimleri yerleştiren Auguste Comte ise, metafiziği tümüyle reddetmek suretiyle, bilimi metafiziğin yerine oturtmaya çalışır.¹⁶²² Epistemolojik açıdan deneyci bir tutum sergileyen Comte, deneyciliği metafizikten kurtulmak üzere bir araç olarak kullanır. Zira Comte'a göre, sadece olguları açıklayabilmek mümkündür.¹⁶²³ Doğal teologların yaptıkları gibi, olgulardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını veya ulvi güçlerin mevcudiyetini ispatlayabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla meşru veya güvenilir bilgi, sadece olguların bilgisinden ibarettir.¹⁶²⁴

Comte, insanlığın gelişme sürecini, felsefe de dâhil olmak üzere bütün bilimlerin gelişmesini veya daha genel bir ifadeyle, entelektüel evrimi meşhur “üç hâl” yasasıyla açıklamaya çalışır. Comte'un bahsi geçen üç hâl yasasının ilk evresini teolojik hâl teşkil eder. Teolojik aşamada, doğal fenomenlerin hepsine insana özgü veya insaninkine benzer irade ve ruh gibi unsurların yüklenmesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, teolojik düşünce gereği, varlığa nüfuz etmiş veya varlıktan aşkın hâlde üstün bir gücün evreni sevk ve idare ettiği kabul edilir.¹⁶²⁵ Teolojik evre ise, kendi içerisinde animizm, politeizm

¹⁶²⁰ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*, II/132.

¹⁶²¹ Cevizci, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, s. 325.

¹⁶²² Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, (Çev. Peyami Erman), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 137.

¹⁶²³ Russel Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 119.

¹⁶²⁴ Bk. Caner Taslaman, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2016, s. 109-110.

¹⁶²⁵ George Ritzer-Jeffery Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), De Ki Basım Yayım, Ankara 2014, s. 15.

ve monoteizm aşamalarından geçerek ilerler.¹⁶²⁶ Animizm veya bir başka ifadeyle canlılık döneminde, fiziksel nesnelerin kendilerine mahsus ruhlarının olduğuna ve böylelikle hayat bulduklarına inanılır. Politeizm aşamasında ise, her Tanrı'nın kendine mahsus hâkimiyet alanlarının bulunduğu kanaat getirilerek, nitelik bakımından benzer unsurların yekûnunu ifade eden farklı varlık gruplarına hükmeden farklı Tanrı'ların varlığına inanılır. Monoteizm aşamasında da, maddeden aşkın bir tek Tanrı'nın evreni yarattığı ve yönettiğine inanılır.

Comte'un ileri sürdüğü üç hâl yasasının ikinci merhalesini, metafizik hâl teşkil eder. Metafizik hâl evresinde, evrenin Tanrı tarafından yaratılıp, hâlihazırdaki düzenin de yine Tanrı tarafından idare edildiğini kabul etmek yerine, Tanrı'nın ilk ilke veya fail neden olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı evrene nüfuz etmediği gibi, ilk neden olarak görevini yerine getirdikten sonra, evrenin şekillenmesi ve varlığını devam ettirebilmesi, maddenin özsel nitelikleri veya doğasında barındırdığı potansiyel güçleri sayesinde gerçekleşir.¹⁶²⁷ Dolayısıyla teolojik düşüncenin basit ve genel bir değişmesinden ibaret olan metafizik aşamada tabiatüstü etkenler, yerlerini soyut kuvvetlere bırakırlar. Bahsi geçen soyut kuvvetler, dünyadaki çeşitli varlıklara bağlı durumdaki gerçek tözlerdir. Hatta tözlerin gözlemlenen bütün olayları kendi kendilerine meydana getirebilecek güç ve kabiliyette oldukları kabul edilir.

Üç hâl yasasında metafizik aşamayı pozitif hâl takip eder. Pozitif dönemde insan zekâsı, mutlağı bulmanın imkânsızlığını fark eder. Evrenin nereden gelip, nereye gittiğini araştırmaktan ve fenomenlerin iç sebeplerini tetkik etmekten vaz geçer.¹⁶²⁸ Gözlem, deney ve muhakeme yoluyla varlığın gerçek kanunlarını, diğer bir ifadeyle, değişmez devamlılık ve benzerlik münasebetlerini tespit etmeye çalışır. Bilimsel ilerleme devam ettikçe de bilinmezlik gitgide azalacak, böylelikle bilimler doğrudan inanç sistemlerinin yerini almaya başlayacaktır.

Varlığa ilişkin düşüncelerini şekillendirirken Kant'ın ontolojik düşüncelerinin yanı sıra, Platon'un idealar öğretisinden ve Asya kökenli Vedanta öğretisi gibi Doğulu bazı felsefe akımlarından etkilenen Arthur Schopenhauer ise, dünyayı bir yönüyle tasarım,

¹⁶²⁶ Bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 413.

¹⁶²⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 397.

¹⁶²⁸ Nuray Karaca, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008, s. 16.

diğer yönüyle de isteme olarak, iki farklı boyutta ele alır.¹⁶²⁹ Dünya'ya dair bilgi elde etme hususunda doğa bilimini iki temel kısma ayıran Schopenhauer, doğada gözlemlenen formların veya biçimlerin betimlenmesine biçimbilim adını verir. Doğadaki dönüşümlerin açıklanmasına ise, nedenbilim adını verir.¹⁶³⁰ Ancak biçimler hakkında genel bir bilgi elde edilip, maddenin maruz kaldığı değişim açıklansa dahi, varlıklara veya görüngülere dair asıl bilgi temin edilemeyecektir. Zira bütün açıklamalara rağmen görüngüler, yine insan için yabancı kimliğini koruyacaktır. Çünkü nedenbilim dahi, insanın yalnızca kendi tasarımları olarak kavrayabildiği görüngüler konusunda bilmeyi arzuladığı bilgiyi elde etmesine imkân sunmayacaktır. Dolayısıyla bütün açıklamalardan sonra görüngüler, insanın anlamlarını kavrayamayacağı birer tasarım olarak kalmayı sürdürecektir.¹⁶³¹

Schopenhauer'a göre, insanı doğayla ilgili araştırma yapmaya iten temel unsur, insanın kendi tasarımlarıdır. Tasarımların veya dış dünyada gözlemlenen varlıkların nasıl birer tasarım olduklarını, yine tasarımların yeter sebep ilkesi dâhilinde hangi yasalara göre birbirlerine bağlandıklarını bilmek, insan açısından yeterli veya tam anlamıyla tatmin edici değildir. İnsanın asıl gayesi, tasarımların anlamını bilmekten ibarettir. Dolayısıyla insan, içerisinde yaşadığı dünyanın sadece bir tasarım olup olmadığı araştırmalıdır.

İnsan, dünyayı bir tasarım olarak ele aldığı anda, dünyayı kendisi için gerçekliği olmayan bir düş veya hayalî bir görüntü olarak değerlendirip, onu dikkate almaya değmeyecek bir unsur hâline getirebilir. Oysa insan, dünyanın salt tasarımdan ibaret olup olmadığını sorgulamalıdır. Bu noktadan hareket eden Schopenhauer, yalnızca tasarımları merkeze alarak, asıl bilgiye ulaşmaya çalışmanın beyhude bir çaba olmaktan ileri gitmeyeceğini vurgular. Zira sadece tasarımlarla meşgul olan kişi, büyük bir şatonun çevresinde dolaşıp duran, boşuna bir giriş kapısı arayan, kimi zaman da dış duvarların kaba bir taslağını çizmekle yetinen kişiyle benzerlik gösterecektir. Bu nedenle kendinden önceki filozofların aksine tasarımın bilgisine erişmekle yetinmeyip, daha ileri gitmeyi

¹⁶²⁹ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul 2013, s. 8.

¹⁶³⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 37.

¹⁶³¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 39.

arzulayan Schopenhauer, varlığın içerisine nüfuz etmiş isteme unsurunun da bilinmesi gerektiğini savunur.¹⁶³²

Dünyayı bir yönüyle baştanbaşa tasarım, öteki yönüyle de baştanbaşa isteme olarak iki farklı boyutta değerlendiren Schopenhauer açısından dünya, öncelikle kişinin kendi tasarımından ibarettir.¹⁶³³ Bu doğrultuda “dünya, benim tasarımımıdır” iddiasında bulunan filozof, söz konusu iddiasının dış dünyada karşılaşılan her varlık, hatta bütün bir dünya için geçerli olduğunu ileri sürer.¹⁶³⁴ Dünyanın bilinebilir tarafını ifade eden tasarım olarak dünyanın özünde, birbirinden ayrılmaz iki unsur zorunlu olarak vardır. Tasarım olarak dünyanın bir yarısı nesnedir. Nesnenin kalıpları ise, uzam ile zamanın yanı sıra, uzam ile zaman aracılığıyla ortaya çıkan çokluktur.

Tasarım olarak dünyanın öteki yarısı ise, öznedir. Özne, uzam ile zamanın kalıpları dâhilinde değildir. Zira özne, algılayan her varlıkta bütündür veya bölünmemiştir. Hatta algılayan her bir kişi, milyonlarca kişinin yaptığı gibi, nesneyle birlikte, tasarım olarak tüm dünyayı bütündür. Algılayan kişi yok olup giderse, tasarım olarak dünya da bir anda yok olur. Dolayısıyla tasarım olarak dünya açısından, özne ile nesne birbirinden ayrılmaz iki unsurdur. Söz konusu iki unsurdan her birinin öteki aracılığıyla, öteki için anlamı ve varlığı vardır. Bunlardan her biri öteki ile var olduğu gibi, ötekiyle birlikte yok olup gider. Özne ile nesne birbirini dolaysızca sınırlar. Nesnenin başladığı yerde özne, öznenin başladığı yerde de nesne biter.¹⁶³⁵

Tasarım olarak dünyanın özne ve nesne birlikteliğiyle meydana geldiğini savunan Schopenhauer’a göre özne, her şeyi bilen, fakat hiç kimse tarafından bilinmeyen bir unsurdur. Bu bakımdan özne, dünyanın taşıyıcısı konumundadır. Diğer bir ifadeyle özne, bütün tasarımların veya görüngülerin ya da nesnelerin koşuludur. Çünkü var olan ne varsa, sadece özne için vardır.¹⁶³⁶ Hatta algılama yetilerine sahip özneyi ifade eden insan bedeni dahi, diğer algı nesneleri gibi zaman ve uzam dâhilindeki bir tasarımdan ibarettir.

Schopenhauer’ın insan bedenini de bir tasarım olarak değerlendirmesi, kişinin kendi varlığını kabul edebilmesi veya varlığını sürdürebilmesi için bir başka özneye

¹⁶³² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 40.

¹⁶³³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 9.

¹⁶³⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 7.

¹⁶³⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 10.

¹⁶³⁶ Bk. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 9-11.

ihtiyaç duyması sorununu beraberinde getirir. Zira bir nesne veya tasarım olan insan bedeni ya da kişinin kendi bedeni, bir başka özne tarafından algılanmadığında, âdeta yok olacaktır. Ancak Schopenhauer'ın düşünce sistemine göre, kişinin kendi bedeni, yine kendi bilinci tarafından algılandığından, her insanın kendi bedeni birer tasarım olmasına rağmen, başka özneler tarafından algılanmasa dahi, varlığını sürdürebilmektedir. Zira kişinin kendi algıları ve bilinci aracılığıyla kendi bedeni, kendi tasarımı olarak varlığını devam ettirebilme imkânına sahiptir.¹⁶³⁷ Dolayısıyla bilen özne için kendi gövdesi, bütün başka tasarımlar gibi bir tasarım, diğer nesneler arasında bir nesneden ibarettir.¹⁶³⁸ Aksi takdirde özne, diğer nesnelere tamamen yabancı kalır, onları asla anlamlandıramaz.

Schopenhauer'ın ontolojik düşüncelerine göre, özne ile nesne birlikteliği veya bağıllığı, yeter sebep ilkesi dâhilinde, tasarım olarak dünyayı meydana getirir. Görüngüleri ifade eden tasarımlar ortadan kalktığına ise, geriye saf metafizik veya “kendinde şey” kalır.¹⁶³⁹ Schopenhauer'ın kendinde şey ya da saf metafizik olarak adlandırdığı unsur, isteme olarak dünyanın meydana gelebilmesini sağlayan isteme prensibinden ibarettir. Schopenhauer açısından isteme, bütün dünyanın temelinde yatan asıl gerçeklik, tüm nesnelerin özünü teşkil eden asıl unsurdur. Yegâne ve bölünmez yapıdaki isteme, bütün kâinata nüfuz etmiş vaziyette, milyonlarca görüngünün bünyesinde kendini gösterir.¹⁶⁴⁰ Dolayısıyla dünya, bölünmemiş bir bütün hâlindeki istemenin nesneleşmesinden ibarettir.

*“Gerçekten, dünyadaki her şey bir tek istemenin, aynı istemenin nesneleşmesidir, sonuçta iç doğalarında hepsi özdeştir. Bu yüzden zorunlu olarak aralarında bu şaşmaz benzerlik vardır. Daha az yetkin olan her şeyde, onun yanında duran daha yetkin bir şeyin izi, ana çizgileri, planı görülür. Aynı zamanda bütün bu biçimler, her şeyden önce, yalnızca tasarım olarak, dünyaya aittir.”*¹⁶⁴¹

Doğadaki bütün varlıkların bir tek istemenin nesneleşmesi olduğu kabul edildiğinde, doğadaki çeşitliliğin veya farklı varlıkların nasıl meydana geldiği sorunu ortaya çıkar. Bahsi geçen sorunu çözüme ulaştırmak üzere, istemenin nesneleşme

¹⁶³⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 20.

¹⁶³⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 41.

¹⁶³⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 31.

¹⁶⁴⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 64.

¹⁶⁴¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 87.

sürecinin hiyerarşik bir düzen içerisinde gerçekleştiğini belirten Schopenhauer, yetkinlik bakımından gitgide yükselen varlık hiyerarşisinin her basamağında bulunan varlıklar arasında, yaşanan çatışma sayesinde, daha yetkin varlıkların meydana gelebildiğini savunur.

İstemenin alt basamaklarındaki nesneleşmenin nice görüntüleri, birbirleri ile çatışmaya girer. İsteme, nedenselliğin düzenlediği biçimde kullanılabilir özdek üzerinde denetim kazanmak ister. Böylelikle çatışma sonucunda daha yüksek bir ideanın görüngüsü ortaya çıkar. Söz konusu yüksek idea, daha önceden var olan, fakat daha az yetkin görüngülerin tümüne hâkim olur. Ancak bahsi geçen süreç içerisinde, daha yetkin bir varlık meydana gelirken, kendinden daha az yetkin varlıkların yok olmasına neden olmaz. Tam aksine, alt basamaklardaki varlıkların kendi doğalarına uygun şekilde varlıklarının sürdürebilmelerine imkân sunar.¹⁶⁴²

Schopenhauer'a göre, istemenin nesneleşme basamaklarının en alt kısmında kör bir istek yer alır. Hemen üstünde ise, doğanın en genel güçleri bulunur. Söz konusu güçler; katılık, akışkanlık, esneklik, elektriklilik, manyetizm ve her türden kimyasal özellikler gibi güçlerdir. Güçlerin bulunduğu basamağın üst kısmında, inorganik varlıklar mevcuttur. İnorganik varlıklardan daha üst basamaklara geçildiğinde, organik varlıklarla karşılaşılır. Bitkilerden hayvanlara ve nihayet insana doğru yükselen basamaklarda varlık hiyerarşisi sona erer.¹⁶⁴³

İstemenin nesneleşme basamaklarının zirvesinde yer alan insanda, isteme en yetkin ve bilinçli hâlde bulunur. Ayrıca insan, tıpkı dünya gibi, hem isteme hem de tasarım olarak mevcudiyet kazandığından, makrokozmosun bütün niteliklerini bünyesinde toplar. Dolayısıyla mikrokozmos olarak insan, âdeta makrokozmosun ufak bir özeti niteliğindedir. Bu bakımdan insan, kendi varlığı olarak tanıyıp bildiği şeyin aslında tüm dünyanın, diğer bir ifadeyle makrokozmosun varlığını da oluşturduğunu fark etmelidir. Zira dünya, tıpkı insan gibi, baştan aşağı isteme ve yine baştan aşağı tasarımdır.¹⁶⁴⁴

Felsefe tarihi boyunca, kimi zaman bilgiyi elde etme hususunda yaşanan tedirginlikler, kimi zaman da varlığın yadsınması ile kendini gösteren nihilizm anlayışı,

¹⁶⁴² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 88.

¹⁶⁴³ Bk. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 76-87.

¹⁶⁴⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 101.

19. yüzyılda Friedrich Nietzsche ile zirve noktasına ulaşır. Epistemolojik açıdan geliştirdiği perspektivizm anlayışıyla mutlak hakikatlerin mümkün olmadığını savunarak, hemen her türden hakikate savaş açan filozof, bilhassa “Tanrı öldü” sloganını ileri sürerek, metafiziği temelinden sarsmaya, hatta yıkmaya gayret gösterir.¹⁶⁴⁵

Metafiziğe karşı çıkarken felsefe tarihi boyunca gündeme getirilen bütün tözsel varlıklara itiraz eden Nietzsche, Sokrates’ten bu yana metafizik aracılığıyla gerçekliğin çarpıtıldığını iddia eder. Özellikle Platon tarafından felsefe âlemine sunulan fenomenler dünyası ile idealar dünyası ayırımına şiddetle karşı çıkar. Zira içerisinde yaşanılan oluş dünyasının haricinde, aşkın karakterdeki ikinci ve soyut bir dünyanın var olduğunu düşünmenin boş bir inanç olduğunu savunur. Dolayısıyla yegâne gerçekliğin Platon’un mağarasının dışında yer almadığını, tam aksine mağaranın tek gerçeklik olduğunu vurgular.¹⁶⁴⁶

Nietzsche’ye göre, iyi ve kötü gibi zıt unsurların oluş içerisindeki dünyada birbirinden nasıl türediklerinin farkına varamayan filozoflar, tarih boyunca iyinin layık olduğu aşkın bir âlem veya kaynak türetme çabasına girişmişlerdir. Metafiziğin böylece ortaya çıktığını düşünen filozof, oluş ve değişme içerisindeki dünyanın karşısında, insanın değişmeyi yadırgamaması hâlinde, metafiziğe olan ilginin azalmaya başlayacağını belirtir. Zira metafiziğin sağladığı ideal âlem, değişime tabi olan dünyaya ayak uyduramayan insanın sığınabileceği muhayyel bir limanı ifade etmektedir.

İçerisinde yaşanılan dünyada hüküm süren değişimi yegâne gerçeklik olarak kabul eden Nietzsche, bilhassa İlk Çağ filozoflarından Herakleitos’u yüceltir. Zira değişmeyen tek gerçeğin yine değişimin kendisi olduğunu savunan Herakleitos’un ontolojik düşünceleri, Nietzsche’nin varlığa ilişkin fikirlerinin çıkış noktasını teşkil eder. Sadece metafiziği reddetmekle kalmayan Nietzsche, fiziksel dünyayı da değerlendirir. Bu doğrultuda, varlığın oluş ve değişmeye tabi olduğunu vurgulamakla birlikte, varlığa dair bilgi elde etme mevzuunda da perspektivizm anlayışını geliştirir.¹⁶⁴⁷

Perspektivizm anlayışına göre, varlığa ilişkin mutlak veya değişmez bilgi elde edebilmek mümkün değildir. Zira varlığın sürekli bir değişme hâlinde olması bir yana,

¹⁶⁴⁵ Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, s. 163.

¹⁶⁴⁶ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 948-949.

¹⁶⁴⁷ Thilly, *Çağdaş Felsefe*, s. 334.

varlıktan temin edilen anlamın çoğulluğu ve perspektif farklılıkları mutlak bilgi üretilmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Bilgiye duyular ve deneyimler aracılığıyla erişildiğini savunan Nietzsche, perspektivizm öğretisiyle insanın kendine mahsus ilgileri ve farklı bakış açılarıyla sadece bireysel bilgiler üretebileceğini iddia eder.¹⁶⁴⁸ Dolayısıyla belirli bir varlıkla alakalı kişiden kişiye değişmeyen mutlak bir bilgidен ziyade, kişiye ve şartlara bağlı olarak değişen farklı perspektifler aracılığıyla aynı varlığa dair farklı veya çok çeşitli bilgilerin açığa çıkacağı kabul edilmelidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin perspektivizm anlayışı açısından, mutlak bilgilerden söz edebilmek mümkün değildir. Mutlak bilgilere ulaşmaya çalışmak yerine, bilginin çoğul ve farklılık gösteren, hatta birbirleriyle çelişen karakterde olduğunu kabul etmek gereklidir. Durum böyle olunca, fiziksel dünyada mutlak hakikatlerden bahsedebilmek imkânsızlaşacağı gibi, insanın bilgi üretmekten ziyade, eksik bir takım yorumlarda bulunmaktan daha ileri gidemeyeceği gerçeğiyle karşılaşmaktadır.¹⁶⁴⁹

Rönesans döneminde Güneş merkezli evren modelini ileri sürerek, insanlığa büyük bir paradigma değişmesi, hatta değersizleşme hissi yaşatan Kopernik'in ardından, ikinci bir paradigma değişmesi de Charles Darwin'in biyoloji alanındaki çalışmalarıyla yaşanır. Zira Darwin'in evrim teorisiyle birlikte insanlık, evrenin merkezinde yer almadığını kabul ettikten sonra, canlılar arasındaki ayrıcalıklı konumunu da kaybetmenin eşiğine gelir. Darwin'e gelinceye kadarki süreçte, varlık hiyerarşilerinde canlıların en üst basamağına konumlandırılan, her varlığın kendisi için yaratıldığına inanılan insanlığın benimsediği insan merkezli dünya algısı, Darwin'in teorisiyle birlikte büyük bir sarsıntıya uğrar. Çünkü Darwin'in en temel iddiasına göre, insan türü de dâhil olmak üzere, bütün canlılar ortak bir atadan evrimleşerek meydana gelmiştir.¹⁶⁵⁰

Doğada gözlemlenen çok çeşitli canlı türlerinin ortak bir atadan türeyerek, doğal ve zorunlu bir evrim süreciyle meydana geldiklerini iddia eden Darwin'in evrim teorisi, iki temel tez üzerinde yükselir. Söz konusu iki temel iddiadan ilki, bugün hayatta olan canlıların ayrı ayrı yapılarda ve aynı anda yaratılmadıklarıdır.¹⁶⁵¹ Zira bugünkü canlı türlerinde görülen zenginlik, milyonlarca yıl durmaksızın devam eden evrim sürecinin

¹⁶⁴⁸ Taşkın-Becermen, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s. 503.

¹⁶⁴⁹ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 952.

¹⁶⁵⁰ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1976, s. 182.

¹⁶⁵¹ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 211-212.

sonucudur.¹⁶⁵² Buna ilaveten evrim sürecinde canlıların basit yapıdan, daha gelişmiş yapıdaki canlılar hâline gelmeleri esnasında herhangi bir sıçrama yaşanmadığı gibi, sürece doğaüstü bir gücün müdahale etmesi de söz konusu değildir.

Darwin açısından evrim, kelimenin tam manasıyla, doğanın kendi kanunlarına göre işlemiştir ve işlemeye devam etmektedir. Darwin'in ikinci temel iddiası ise, evrim sürecinin başlangıcından ziyade, sürecin nasıl işlediğine yöneliktir. Darwin'e göre, durmaksızın devam eden evrim süreci; varyasyon, adaptasyon, var olma savaşı ve kalıtım gibi unsurları ihtiva eden doğal seleksiyon veya doğal seçilim adlı bir işleyişle gerçekleşmektedir.¹⁶⁵³

Darwin'in doğal seçilim adını verdiği işleyişe göre, bütün organizmalar, hayatlarını sürdürebilme imkânına sahip olmakla birlikte, nesillerin devamı açısından ne kadarının hayatta kalacağını bilmeksizin sayısız döl bırakırlar. Bunlardan bir kısmı hayatta kalarak, yeniden üreyebilme faaliyetine dâhil olurlar. Türler kendi türleriyle çiftleşmek suretiyle döl üretirler ve dünyaya gelen yavrular anne ve babalarına büyük oranda benzemelerine rağmen, kendi bünyelerinde ufak tefek farklar da barındırırlar. Dolayısıyla üreme esnasında kalıtım söz konusu olduğu gibi, farklılıklar da meydana gelir. Bahsi geçen farklılıklar uzun zamanlar birikerek, aynı türün çeşitli varyasyonlarının oluşmasına imkân sağlar.¹⁶⁵⁴

Evrım sürecinde, aynı türün bütün varyasyonları arasında kıyasıya bir yaşam mücadelesi sürer.¹⁶⁵⁵ Zira çevre koşullarına en iyi şekilde adapte olan nesiller hayatta kalmayı başarıp, üreme faaliyetini devam ettirirler. Buna ilaveten, çeşitli çevre koşullarına adapte olma çabası da yine türler arasındaki farklılıkları artırmaya devam eder. Diğer yandan, adapte olabilmeyi başaran bireyler hayatta kalarak üremeye ve türün sayısını artırmaya devam ederlerken, adapte olamayan bireylerin sayısı doğal seçilimle azalarak yok olur.

Doğal seçilim prensibiyle ortak bir atadan evrimleşerek değişime uğrayan ve çeşitlenen türler, basit hâlden daha gelişmiş hâllere doğru evrilirken, milyonlarca yıl durmaksızın devam eden bir süreç içerisinde, ufak değişimlerin birikmesiyle

¹⁶⁵² Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 109.

¹⁶⁵³ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 128-130.

¹⁶⁵⁴ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 375.

¹⁶⁵⁵ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 568.

ilerlerler.¹⁶⁵⁶ Dolayısıyla büyük ve birden bire gelişen türlerarası sıçramayı dışlayan evrim sürecinde çevresel koşullar, bilhassa sürecin en önemli unsurları arasında yer alır. Zira Dünya'nın jeolojik yapısı ve jeolojik yapıya bağlı olarak doğal koşullar sürekli değiştiğinden, bahsi geçen değişimle doğru orantılı şekilde, türler de çevreye adapte olabilmek için durmaksızın evrimleşmeye devam ederler.¹⁶⁵⁷ Ayrıca Dünya'nın jeolojik yapısındaki değişimler önceden kolayca tahmin edilemeyeceğinden, türlerin gelecekte nasıl bir hâl alacaklarını tahmin edebilmek de mümkün değildir.

Türleri genel olarak değerlendirmekle kalmayıp, insanın fiziksel özelliklerini incelemek suretiyle, basit yapıdaki ortak atadan evrimleşen diğer bütün canlılar arasında, insan türünün gelişmesini değerlendirmeyi de ihmal etmeyen Darwin, evrim sürecinde insanın atalarını da tespit etmeye çalışır. Darwin'e göre, insanın ataları, bir zamanlar vücudu kıllarla kaplı, kulakları daha sivri ve hareketli, vücutlarında daha farklı kasların yanı sıra, kuyrukları da bulunan canlılar olmalıdır.¹⁶⁵⁸ Bu bakımdan insanın bugünkü hâline gelinceye kadar, çok uzun bir evrim sürecinden geçmesi gerektiğini belirten Darwin, insanın soy ağacını pek de soylu veya üstün bir konumda ele almaz.

Darwin, canlıların insan tarafından tasnif edilmesi nedeniyle, insanın ayrıcalıklı şekilde değerlendirildiği kanaatindedir. Böylelikle insan ile diğer canlıları mukayese etme yoluna giden Darwin, insanın evrim sürecindeki atalarının maymunlar olduğunu ileri sürer.¹⁶⁵⁹ Zira yaptığı mukayeseler sonucunda, insanın fiziksel yapısı, organları, biyolojik sistemleri ve davranış biçimleriyle maymun türlerinin benzerlikler gösterdiğine dikkat çeker. Hatta insanın evrim sürecini daha somut şekilde gösterebilmek için, maymunların dört ayaklılar ile iki ayaklılara mahsus yürüyüş biçimlerinin arasında, daha çok iki ayaklıların yürüyüş tarzına yakın bir karakter sergilediklerine değinir.¹⁶⁶⁰ Böylelikle insanın atalarının gittikçe daha dik duran, elleri ve kollarını yürümekten ziyade, tutmak için kullanmaya başlayan, ayak ve bacaklarını ise, sadece yürümek için kullanan canlılar olduklarını belirterek, zaman içerisinde bu türden değişikliklerle insan türünün evrildiğini ispat etmeye çalışır.

¹⁶⁵⁶ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 557.

¹⁶⁵⁷ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 561.

¹⁶⁵⁸ Bk. Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1975, s. 21-35.

¹⁶⁵⁹ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 87.

¹⁶⁶⁰ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 74.

Yakınçağ felsefesinin 20. yüzyıl periyodunda ise, bilimsel bilgiyi yegâne bilgi kabul etmek suretiyle, katı bir materyalizme yönelmektense, bilimin metafizikle zenginleşeceğini belirterek, kendine mahsus süreç felsefesini geliştiren Henri Bergson ön plana çıkar. Epistemolojik düşüncelerini beyan etmek üzere, bir şeyi bilmenin iki farklı biliş tarzıyla mümkün olduğunu ileri süren Bergson, söz konusu biliş tarzlarından ilkinin bilinmek istenen unsurun etrafında dolaştığını, ikincisinin ise, bilinmek istenen unsurun içerisine girmeye imkân sağladığına işaret eder. Yine aynı doğrultuda, ilk biliş tarzının, insanın bakış açısına ve kendini ifade ettiği sembollere göre değişiklik gösterirken, ikinci tarzın hiçbir bakış açısına tutunmadığı ve yine hiçbir sembole dayanmadığını belirtir. Hatta ilk tarzın izafi olanda durup kalmasına rağmen, ikinci tarzın mutlak olana erişebildiğine değinir.¹⁶⁶¹

Bergson, kesin çizgilerle birbirinden ayırdığı iki farklı biliş tarzından ilkinine “analizin yolu” adını verir. Zekâyâ dayalı bilgi elde etme hususunda yararlanılan analizin yolu aracılığıyla, izafi bilgiler elde edileceğini savunur. Zira herhangi bir maddeyi analiz etmek suretiyle temin edilen bilgi, kişinin bakış açısına, konumlandığı noktaya ve onu ifade ettiği sembollere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Ayrıca akış içerisindeki zamanı donuklaştırarak, hatta parçalara ayırarak, bilgi üretebilen analiz metodu, maddeye ilişkin dış görünüşler toplayan, kavramsal ve sembolik sonuçlara ulaşan bir metottur. Dolayısıyla maddenin içerisine nüfuz ederek, öze ilişkin bilgi üretme noktasında çaresiz kalmaktadır.¹⁶⁶²

Analiz yoluyla mutlak bilgiye ulaşamayacağını iddia eden Bergson’a göre, mutlak bilgi elde etmenin yolu “sezginin yolu”ndan geçer. Maddenin etrafında dolanarak, maddeye ilişkin hakikatleri vermek yerine, sadece maddenin şemasını verebilen analizin aksine, sezgi, maddeye nüfuz ederek veya içerisine dâhil olarak, mutlak bilgiye ulaşmayı sağlar. Bergson açısından sezgi, yegâne ve bu itibarla da dile getirilemez olanla tam bir örtüşme yakalamak üzere, bir nesnenin içine, kişinin kendisini taşıması anlamına gelir.¹⁶⁶³ Dolayısıyla sezgi, maddeyi ölçüp biçmeye yarayan sembolleri bir yana bırakmak suretiyle, maddenin somut olmayan gerçekliğine doğrudan temas edebilen bilgiyi üretebilmeyi sağlayan asli bir melekedir. Ayrıca sezgi, insanın akıp giden sürece hâkim

¹⁶⁶¹ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 40.

¹⁶⁶² Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 69.

¹⁶⁶³ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 43.

olmasını, bilgiyi dâhil olduğu süreçten koparmaksızın temin edebilmesini, kısaca kişinin bizatihi sürece dâhil olabilmesini sağlar.

Pozitif bilimleri analiz, metafiziği ise sezgiyle özdeşleştiren Bergson, metafiziği simgeleri aşma iddiasında olan bir bilim olarak nitelendirir.¹⁶⁶⁴ Bu bakımdan bilimler, dünyaya dair tam ve mutlak bilgi veremeyeceğinden, bilimlerin tamamlanabilmesi için, metafiziğe ihtiyaç duyulduğunun altını çizer. Ancak kendinden önceki filozofların metafizik mevzuunda yanıldıklarını belirterek, Herakleitos gibi birkaç filozofu istisna etmek suretiyle, hareket veya oluş içerisindeki sürecin anlaşılması gerektiğini savunur. Zira Bergson’a göre, realite hareketlilikten ibarettir. Olmuş ve bitmiş şeyler olmadığı gibi, yalnızca olagelen şeyler hakikaten vardır. Ayrıca kendini sadece olduğu hâliyle koruyan durumlar da yoktur. Durağanlık sadece görünüşte ya da izafi olarak vardır. Kişinin kendi hakkında sahip olduğu bilinç, sürekli bir akış içerisinde, kişiyi realiteye dâhil eder ve diğer realitelerin de bu model üzerinden temsilini kurmayı gerektirir.¹⁶⁶⁵

Metafiziğe dair düşüncelerini süre kavramı üzerinde temellendiren Bergson, süre kavramını da tıpkı bilgi mevzuunda olduğu gibi, iki ayrı boyutta ele alır. Bergson’a göre bilimsel süre, saat ve takvim gibi ölçüm araçlarıyla hesaplanan ve saniye, dakika, saat, gün, ay, yıl gibi birimlerle temsil edilen mekâna dayalı, homojen yapıdaki zamandır. Söz konusu zaman anlayışıyla zamanın akışkanlığının ortadan kaldırıldığı gibi, zamanın eylemsizleştirildiği veya durağanlaştırıldığı kanaatindedir. Bergson’un “saf zaman”, “somut süre” veya “gerçek” süre” adlarıyla andığı asıl süre ise, insanın doğrudan doğruya deneyimleme imkânına sahip olduğu zamanı ifade eder.¹⁶⁶⁶

İnsanın doğrudan deneyimlediği gerçek zaman, bölünmez bir süreç oluşturacak şekilde, her biri diğerinin içerisinde eriyen, genişleyen veya daralan ruh hâllerinin geri dönülmez ardışıklığından ibarettir. Zira bir yandan ardışık bilinç durumlarının çeşitliliğinden bahseden Bergson, diğer yandan onları birbirlerine bağlayan bir birliğin var olduğuna işaret eder. Süre, bahsi geçen birliğin ve çeşitliliğin sentezlenmesini

¹⁶⁶⁴ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 44.

¹⁶⁶⁵ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 75.

¹⁶⁶⁶ Henri Bergson, *Metafizik Dersleri*, (Çev. Garen Beşiktaşlıyan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 50.

sağlayan temel unsurdur. Dolayısıyla tek gerçek süre vardır ve bu süre, insan bilincinin olağan biçimde işleyişindeki süredir.¹⁶⁶⁷

Zamanı, insan bilincinde işleyen bir süreç olarak değerlendiren Bergson, bilinç aracılığıyla kavranan zamanı somut zaman olarak görür. Diğer bir ifadeyle hissedilen veya yaşanan zamanı somutlaştırmak üzere, bilhassa insanın uyku hâline yönelir. Zira insan uykudayken zamanı ölçemez, ancak tam anlamıyla hisseder. Ayrıca belirli bir zaman diliminin kişinin içerisinde bulunduğu ruh hâline göre değişkenlik gösterdiği de bir başka hakikattir. Örneğin, bir saatlik zaman dilimi, belirli bir kişi tarafından farklı ruh hâllerine bağlı, farklı bilinç durumlarında, aynı kişi tarafından daha uzun veya daha kısalmış gibi algılanabilir. Oysa bir saatlik ölçülebilen zaman sayısal bakımdan standarttır. Dolayısıyla süre, kişinin kendi bilincinde realiteye dönüşmektedir. Bu bakımdan parçalanamaz nitelikteki zaman, mazinin hâl içerisindeki uzaması veya yayılmasından ibaret bir bütündür.

“Zamanı bir büyüklük gibi ölçmemiz nereden gelir? Bu problemin çözümü, az önce yaptığımız uyarıda bulunur, yani sadece bir tek süre vardır, fakat ne kadar evrimleşen bilinç varsa o kadar da süre vardır. Bununla birlikte paralel olarak gelişen bu süreler, müşterek bir noktaya sahiptir, zira eğer çeşitli cevherler birbirleri üzerinde tesirde bulunuyorsa bunun nedeni bağımsız sürelerde müşterek anların, müşterek eş zamanlılıkların bulunmasıdır.”¹⁶⁶⁸

Bergson’a göre, kişinin ruh hâlleri ve ruh hâllerine göre değişen bilinç durumları, bir çizgi üzerindeki noktalar gibi, birbirini takip eden şekilde ilerlemediğinden, zaman da bir önceki an sona erdiğinde, yeni bir anın başlamasıyla ilerlemez. Tam aksine zaman, birbiri içerisine geçen, birbiri içerisinde genişleyen, heterojen anlardan ibarettir. Bilinç aracılığıyla kavranabilen bu akış, aynı zamanda evrene de nüfuz etmiş vaziyettedir. Diğer bir ifadeyle, insanın bilinç akışıyla özdeşleşen zamanın dinamik yapısı, evrene de hükmeder.¹⁶⁶⁹ Dolayısıyla zamanın akışıyla gerçekleşen tekâmül, evrenin de oluş, akış ve değişmesini sağlar.

¹⁶⁶⁷ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 70.

¹⁶⁶⁸ Bergson, *Metafizik Dersleri*, s. 52.

¹⁶⁶⁹ Bk. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev. Mustafa Şefik Tunç) Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 31-32.

Bergson'un “élan vital”, “yaratıcı hamle” veya “yaratıcı tekâmül” adlarıyla andığı evrenin evrim süreci de, varlığın bir durumdan başka bir duruma geçmesi değil, biri diğerinin içerisine dâhil olan ve birbiri içerisinde genişleyen veya biriken bir bütün hâlindeki anlardan ibaret tarihsel bir süreci ifade eder.¹⁶⁷⁰ Dolayısıyla evrenin evrim sürecini belirten yaratıcı tekâmül, evrene içkin vaziyette işleyen zamanın kendisinden başka bir şey değildir.

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendirerek, bilgi ve zaman anlayışlarında olduğu gibi, düalist bir tavır sürdürmeye devam eden Bergson, ruh ile beden farklı niteliklere sahip olduklarını belirtir. Bedenin ölçülebilen veya durağanlaştırılan zaman ve mekânla sınırlı olduğuna dikkat çekerken, ruhun gerçek zamana vâkıf olabilmesi nedeniyle, bilimsel zaman ve mekân sınırlamasından uzak ve böylelikle özgür olduğunu ifade eder.¹⁶⁷¹ Dolayısıyla ruh, insanın gerçek zamana nüfuz edebilecek yanını temsil ettiğinden, süreyi kavrayabilme hususunda, insanın ihtiyaç duyacağı bütün manevi melekelerin toplamı olarak, süreç içerisinde tekâmül eden asli unsurdur. Bergson’a göre, Tanrı da tıpkı ruh gibi tekâmül eden manevi bir güçtür. Zira Bergson, inanç sistemlerinin ileri sürdükleri her şeyi bilen, gören ve yetkin bir Tanrı modelinden bahsetmez.¹⁶⁷² Yaratıcı tekâmülün iç dinamiği olarak değerlendirdiği Tanrı’yı da süreç dâhilinde tekâmül eden bir unsur olarak ele alır.

Dış dünyada gözlemlenen tikel varlıklarla meşgul olmak yerine, varlığın temel anlamını sorgulamanın gerekliliği üzerinde duran Martin Heidegger ise, varlık ile var olan arasındaki ayrıma dikkat çekerek, varlığın ne anlama geldiği sorusunu yanıtlayabilmek için, var olanı aydınlatmaya çalışır.¹⁶⁷³ Bu doğrultuda felsefe tarihi boyunca üretilen metafizik teorileri eleştirerek, kendine kadarki süreçte, metafizik aracılığıyla var olanın hep var olan olarak tasarlanması sonucunda, varlığın kendisi üzerine düşünülmediğini ileri sürer.¹⁶⁷⁴ Dolayısıyla varlığın hakikatine ilişkin sorunun felsefe tarihi boyunca yanıtsız kaldığını belirtir. Hatta varlığın hakikatine dair sorunun hiçbir zaman

¹⁶⁷⁰ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 299.

¹⁶⁷¹ Bk. Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katurcioğlu), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s.48-52.

¹⁶⁷² Bk. Gündoğan, *Bergson*, 112-113.

¹⁶⁷³ Bk. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, s. 4-8.

¹⁶⁷⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009, s. 9.

sorulmadığını dahi iddia eder. Zira varlığa dair düşünceler esnasında, filozofların sadece var olanı, var olan olarak tasarımılamaktan ileri gidemediklerini savunur. Böylelikle filozoflar, var olanı kast ederek, sadece varlıktan söz edip durmuşlardır. Bu bakımdan Heidegger açısından, metafizik söylemlerin tamamında, şaşılacak şekilde var olan ile varlığın filozoflar tarafından karıştırılması söz konusudur.¹⁶⁷⁵

“Sokrates öncesi felsefeyle tarihsel olarak ne kadar uğraşırsa uğraşsın, metafiziğin tasarımılayıcı düşünmesi elbette ki hakikatin bu özüne hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Çünkü söz konusu olan, Sokrates öncesi felsefenin bir yeniden doğuşu değil – böyle bir amaç boş ve anlamsız olurdu – kendisini açıklık olarak gösteren varlığın henüz dile gelmemiş özünün ortaya çıkışına itina göstermektir. Bu arada Anaksimandros’tan Nietzsche’ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için varlığın hakikati örtük kalır. Niçin metafizik onun üzerine düşünmez?”¹⁶⁷⁶

Heidegger’e göre var olan, dünya içerisinde yer alan insanı ifade etmektedir. Dünya içinde varlık olarak insan, tarih boyunca diğer varlıklarla bir arada bulunmasına rağmen, sürekli kendini diğer varlıklardan ayıran temel niteliği araştırmıştır. Kendi ayırt edici niteliğini araştıran insan, kimi zaman kendini Tanrı’nın bir parçası kabul ederek, kimi zaman ölümsüz bir ruha sahip olduğunu düşünerek, kimi zaman akla sahip olduğunu ileri sürerek, diğer varlıklardan ayrıldığını düşünür.¹⁶⁷⁷ Ancak Heidegger açısından insan, varlığın ne olduğunu araştırabilme imkân ve kabiliyetine sahip olması nedeniyle, varlığa ilişkin soru sorabildiği için birlikte yaşadığı varlıklardan ayrılır.¹⁶⁷⁸ Varlığı anlamaya çalışan insanı “orada olma” veya “oradaki varlık” anlamlarına gelen “Dasein” adıyla adlandıran Heidegger, insanı varlık karşısında düşünen, varlığa dair çıkarımlarda bulunan ve genel yargılara ulaşan bir varlık olarak kabul etmez.¹⁶⁷⁹ Tam aksine insan, dünya içinde bir var olan olarak, kendine yabancı bir yerde yaşadığı kaderiyle meşgul olan, kendi varlığına dair kaygılar duyan bir varlıktan ibaret görür.

¹⁶⁷⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 12.

¹⁶⁷⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 11.

¹⁶⁷⁷ Bk. Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Mesut Keskin), Avesta Basın Yayın, İstanbul 2014, s.110-111.

¹⁶⁷⁸ Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 49.

¹⁶⁷⁹ Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 247.

Heidegger'in ontolojik düşünce sisteminde, var olan olarak insanın veya bir diğer ifadeyle Dasein'in üç temel ontolojik özelliği vardır. Dasein'in temel özelliklerinden ilki, dünya içerisinde var olma veya daha genel bir ifadeyle, var oluşturmaktır.¹⁶⁸⁰ Zira dünyada insan haricindeki diğer varlıklar, sadece vardır. Dasein, var olma imkânına sahipken, diğer unsurlar, sadece birer varlıktan ibarettir. Bu bakımdan Dasein'in var oluşu çeşitli imkânlar toplamını ifade eder. Dolayısıyla Dasein'in sahip olduğu imkânları tespit etmek, Dasein'in nasıl var olduğunu kavrayabilme mevzuunu kolaylaştıracaktır.

Heidegger'e göre, Dasein'in sahip olduğu imkânların başında, kendini çevreleyen dünyaya yayılmış nesnelerin el altında bulunması imkânı gelir. Dış dünyada gözlemlenen nesnelerin varlık tarzları, el altında bulunur olmaktan ibarettir.¹⁶⁸¹ Âdeta Dasein'in kullanımına sunulmuş birer varlık olarak nesneler, Dasein'in kendini kuşatan dünya ile ilişkisini teorik zeminden, tamamen pratik ve pragmatik bir zemine çeker.¹⁶⁸² Yine Dasein'in sahip olduğu imkânlardan bir diğeri ise, alâkadır. Nesnelerin pratik kullanıma hazır hâlde Dasein'in elinin altında bulunmasından, kişisel alâka prensibi doğar. Zira nesneler karşısında pasif konumda kalmayan Dasein, elinin altındaki nesnelerden yararlanarak, çeşitli eylemlerde bulunur. İradesini kullanmak suretiyle, nesnelerden bilinçli şekilde istifade etmeye yönelir.¹⁶⁸³

El altındaki nesnelere yönelip, onlarla meşgul olan Dasein'in söz konusu faaliyetleri, bir başka imkân olarak, geleceğe yönelebilmek imkânını doğurur. Zira nesnelerden bilinçli şekilde istifade eden Dasein, bu faaliyetler esnasında çeşitli şeyler tasarlamaya başlar.¹⁶⁸⁴ Her tasarımın geleceğe yönelik bir faaliyet olduğu düşünüldüğünde, Dasein'in en önemli imkânlarından bir tanesinin de geleceğe yönelmişlik olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Dasein, statik bir varlık olmaktan ziyade, değişime açık bir karakter sergiler. Zira Heidegger'e göre Dasein, zaman içerisinde gerçekleşen bir var oluşturmaktır. Diğer bir ifadeyle Dasein, hâlihazırda mevcut olmayan geçmiş ile henüz vuku bulmamış gelecek arasındaki imkânlar toplamını ifade eder.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁸⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 55.

¹⁶⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

¹⁶⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 70.

¹⁶⁸³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 71.

¹⁶⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 206.

¹⁶⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 369.

Dasein'ın sahip olduğu bir diğer imkân ise, anlama kabiliyetidir. Heidegger açısından kuşatan dünyayı doldurmuş vaziyetteki varlıklar, dışarıdan gözlemlenerek anlaşılamazlar. Dasein'ın teorik bilginin ötesine geçerek, maddeyle hemhâl olması gerekir. Bu bakımdan Dasein'ın maddeyi anlamlandırabilmesi için; elinin altındaki varlıklardan nasıl istifade edebileceğini keşfetmesi, tercihte bulunması ve tasarımlar yaparak, bu tasarımları gerçekleştirmesi zaruridir.¹⁶⁸⁶

Dasein'ın temel özelliklerinden ikincisi, fırlatılmışlık hâliyle özdeşleşen olgusalıktır. Olgusalılık, Dasein'ın kendi var oluşunu anlamlandıramamasını ifade eder. Heidegger'e göre insan, dünyaya ne zaman geleceğini kestiremediği gibi, hayatının ne zaman son bulacağını da bilemez. Söz konusu durum, insana âdeta fırlatılmışlık hissini yaşatır. Zira insan, dünyaya gelmesiyle birlikte, birdenbire kendini kuşatan yabancı bir dünyanın ortasında bulur.¹⁶⁸⁷ Dolayısıyla insan, ömrü boyunca, içerisine fırlatıldığı dünyada, öksüzler ve yetimler gibi yaşamak zorunda kalır. Bu noktada insanın yaşadığı huzursuzluk, kendini evinde hissetmeme durumunu ifade eder. Böylelikle insanın neden dünyada var olduğunu tam anlamıyla idrak edip, ifade edebilmesi pek de mümkün görünmemektedir.

Dasein'ın üçüncü ve son temel özelliği ise, kaygıyla özdeşleşen düşmüşlük durumudur. Karşılaştığı varlıkların belirsizliğine ilaveten, nereden gelip, nereye gittiğini kavrayamayan Dasein, doğal olarak kaygı duymaya başlar. Gerek varlıkların, gerekse kendi var oluşunun üzerine düşünmek suretiyle kaygıya kapılan Dasein, kendi benliğini bir yana bırakarak, “onlar”ın benliğine sığınma ihtiyacı duyar. Heidegger tarafından “onların benliği” olarak adlandırılan benlik, Dasein'ın da dâhil olduğu toplumsal benliktir.¹⁶⁸⁸ Kaygılarından kurtulmaya çalışan Dasein, topluma ve toplumun belirlediği değerlere tabi olarak, kaygılarından uzaklaşır. Hatta kendi benliğini bir yana bırakarak, gündelik yaşama ayak uydurur.¹⁶⁸⁹ Dasein böylelikle bireysel potansiyelini kitleden ayırmak istemez. Zira kitleden ayrıldığı takdirde, tekrar kaygılarıyla baş başa kalacağını farkındadır. Topluma ayak uydurarak kaygılarını gideren Dasein, artık düşmüşlük

¹⁶⁸⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 356.

¹⁶⁸⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 189.

¹⁶⁸⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 131.

¹⁶⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 187.

hâlinededir. Çünkü sahih bir hayat sürmesi gereken Dasein'ın kendi bireyselliğinin farkına vararak, kaygılarıyla yüzleşmesi gereklidir.¹⁶⁹⁰

Heidegger'e göre, sahih bir var oluş için Dasein'ın var oluşu anlayabilmesi zaruridir. Bu doğrultuda, öncelikle kendinin diğer insanlardan ve varlıklardan farklı olduğunu kavraması gereken Dasein, varlıkların göründükleri gibi olmadıklarının yanı sıra, birer imkân olarak, henüz realiteye dönüşmemiş geleceğe doğru ilerlediklerini idrak etmelidir. Hatta kişinin bilhassa kendinin gelecekte var olmayacağı hakikatini kavraması son derece önemlidir.¹⁶⁹¹ İnsanın kendi hayatının son bulacağını bilmesi, âdeta sahih bir hayat yaşama yolunda atılacak ilk adımı ifade eder. İnsan böylece hiçlikle yüzleşerek, sahih hayatı yaşamaya başlar. Dolayısıyla insan, hayatı boyunca kendini boşlukta asılı hissederek yaşamaya mahkûmdur.

Heidegger'in düşünce sisteminde, zamansal bir var oluş olan Dasein veya insan, temel özelliklerin biri olan olgusalılığıyla geçmiş, düşmüşlüğüyle şimdiki zamanı ve var oluşunun bilincine varmasıyla da gelecek zamanı idrak eder. Ancak sahih hayatı deneyimleyen insan, zaman unsurunu, birbiri ardına sıralanmış anlar dizgisi olarak kabul etmez.¹⁶⁹² Zira sahih hayat süren insan açısından şimdiki zaman, geçmiş ile geleceğin sentezini ifade eder. Zamanı bu şekilde değerlendiren her insanda bilhassa vicdan unsuru gelişir. Vicdan ise, sadece kaygılardan kaynaklanır. Dolayısıyla ölüme doğru ilerleyen insanı, sadece kendi vicdanı gündelik olana kapılmaktan alıkoyabilir. Vicdan, bütün bilinmezliğine, fırlatılmışlığına, düşkünlüğüne rağmen, insanı ulvi duygulara yönelten asıl unsurdur.¹⁶⁹³ Bu bakımdan insan, Heidegger'e göre, varlık sorununu çözebilme hususunda bir anahtar vazifesi üstlenir.

Çeşitli filozofların bilimin zenginleşmesi amacıyla, metafiziğin daha güçlü şekilde gündeme alınması gerektiğine dikkat çektikleri esnada, fizik alanındaki gelişmeler de büyük bir hızla devam eder. Artık Newton'un fizik âlemine sunduğu teorilerin evrene dair bütün soruları cevapladığı düşünülmeye başlandığı sırada, özellikle 20. yüzyıl itibarıyla keşfedilen ve fizik âlemine sunulan yeni teoriler, atomlardan bütün bir evrene kadar uzanan yeni ve modern bir fizik anlayışının temellerini atar. Bilhassa 20. yüzyılın

¹⁶⁹⁰ Bk. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 283-285.

¹⁶⁹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 252.

¹⁶⁹² Bk. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 447-448.

¹⁶⁹³ Bk. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 285-288.

başlarında gündeme gelen izafiyet teorisi ve kuantum mekaniği aracılığıyla, doğru bilinen pek çok teori rafa kaldırılmak zorunda kalır. Böylelikle İlk Çağ'dan itibaren tartışılan evrenin ezeli ve ebedi olup olmadığının yanı sıra, yine evrenin yapısı bakımından sınırlı ve sonlu veya sınırsız ve sonsuz olup olmadığına dair tartışmalar da gitgide açıklığa kavuşmaya başlar.

Bilindiği gibi Newton'un ileri sürdüğü teorilere göre, uzay ve zaman birbirlerinden ayrı ve mutlak karakterdeki iki unsurdur. Bu doğrultuda zaman; çekim gücü, hız ve kendi içerisinde gerçekleşen tüm olgulardan tamamıyla bağımsız olarak akmaktadır. Ayrıca zaman, her gözlemci için ve uzayın her noktasında aynı şekilde işleyen evrensel ve mutlak bir unsurdur. Newton tarafından uzay ve zamanın birbirinden ayrı iki unsur olarak ele alınmasına karşı çıkan Albert Einstein ise, 20 yüzyılın başlangıcında ortaya attığı özel ve genel izafiyet teorileriyle söz konusu iki unsuru birlikte ele almak gerektiğini ifade eder. Zira Newton'un metodu aracılığıyla gözlemlenebilen hareketler rahatlıkla açıklanabilmesine rağmen, çok hızlı gerçekleşen hareketlerin açıklanabilmesi imkân dâhilinde değildir. Oysa Einstein özel izafiyet teorisiyle gözlemlenemeyecek kadar hızlı cisimlerin hareketlerini matematiksel açıdan açıklamakla kalmayıp, kütle ve hızla birlikte arttığı ve madde ile enerjinin karşılıklı şekilde dönüşüme uğradığını da ispat eder.¹⁶⁹⁴ Einstein'dan önce, termodinamiğin birinci yasasını teşkil eden enerjinin korunumu ve maddenin korunumu prensibi aracılığıyla birbirinden ayrı şekilde ele alınan enerji ve madde¹⁶⁹⁵, Einstein'ın ünlü “enerji = kütle $\times$ ışık hızının karesi” formülü ile birleştirilmiş olur.

Özel izafiyet teorisini ortaya atmasının üzerinden çok zaman geçmeden genel izafiyet teorisini gündeme getiren Einstein, bu defa kütle çekim kuvvetini de ışın içerisine katar. Kütle çekim kuvvetini ise, uzay-zamanın sanıldığı aksine düz olmayıp, kütle ve enerjinin dağılımı nedeniyle eğri olması gerektiğini iddia ederek açıklar.¹⁶⁹⁶ Genel izafiyet teorisine göre, kütle çekim kuvveti, diğer kuvvetler gibi değildir. Diğer bir ifadeyle uzay-zamanın düz olmayışı hakikatinin sonucudur. Uzay-zaman ya eğridir, ya da içerisindeki kütle ve enerjinin dağılımı yüzünden bükülmüştür. Bu bakımdan hareketli cisimler, dört boyutlu uzay-zamanda doğru çizgiler üzerinde

¹⁶⁹⁴ Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008, s. 49-50.

¹⁶⁹⁵ A. Einstein-L. Infeld, *Fiziğin Evrimi*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1994, s. 172.

¹⁶⁹⁶ Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, s. 50.

hareket ediyorlarmış gibi görünmelerine rağmen, üç boyutlu uzayda eğrisel hatlarda ilerliyorlarmış gibi görünürler.¹⁶⁹⁷ Dolayısıyla Dünya gibi gök cisimleri, kütle çekimi adı verilen kuvvet nedeniyle eğrilmiş uzayda, jeodezik denilen doğru çizgiye en yakın yolu izlediklerinden, eğik yörüngeler üzerinde hareket ederler. Bu bakımdan Güneş'in kütlesi uzay-zamanı öylesine eğmiştir ki, Dünya dört boyutlu uzay-zamanda düz bir yörünge üzerinde hareket ediyor olmasına rağmen, üç boyutlu uzayda neredeyse tamamıyla dairesel bir yörüngeyi takip ediyormuş gibi algılanır.¹⁶⁹⁸

Einstein'ın izafiyet teorisiyle sadece madde ve enerji birleştirilmekle kalmayıp, aynı zamanda uzay ve zaman da birleştirilerek, evrenin bilim tarihi boyunca hiç olmadığı kadar bütünleşmiş ve dinamik bir yapıya sahip olduğu anlaşılır.¹⁶⁹⁹ Ayrıca izafiyet teorisi evrene ilişkin bazı bilimsel hakikatleri ortaya çıkarmakla kalmayıp, insanların yine insanlık tarihi kadar eski bazı değer yargılarını sorgulamalarına da ilham verir. Zira fizik alanında dahi gündeme gelen izafiyet mevzuu, insanın uymak zorunda hissettiği değer yargılarını dahi kısmen göreceli hâle getirir. Sonuç itibarıyla insan, evrensel doğruların varlığını kabul etmek yerine, herkesin şahsi doğrularının var olduğunu veya olabileceğini düşünmeye başlar.

Einstein tarafından topyekûn evreni kapsayacak kadar makro ölçekli bir teori geliştirilirken, diğer bazı fizik araştırmacıları tarafından yürütülen atom ve hatta atomun parçalarına dair mikro ölçekli araştırmalar ve yeni teoriler boy gösterir. Einstein'ın da başlangıç aşamalarında dâhil olup, katkı sağladığı fakat daha sonra şiddetle karşı çıktığı kuantum fiziği, atom altı âlemin anlaşılmasına yönelik çalışmaların başını çeker. Felsefe tarihinde Leukippos ve öğrencisi Demokritos aracılığıyla gündeme gelen atom öğretisi yüzyıllar boyunca çeşitli cihetlerden tartışılır. Hatta kuantum fiziği ortaya çıkmadan önce, Ernest Rutherford tarafından ortaya atılan atom modeli genel kabul görür. Rutherford'un Güneş merkezli evren sistemini andıran atom modeline göre, atomun merkez noktasında tıpkı Güneş gibi duran bir çekirdek ve çekirdeğin etrafında gezegenler gibi dönen elektronların bulunduğu düşünülür.¹⁷⁰⁰

¹⁶⁹⁷ Bk. Stephen Hawking-Leonard Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, (Çev. Selma Ögünç), Doğan Kitap, İstanbul 2006, s. 36-37.

¹⁶⁹⁸ Einstein-Infeld, *Fiziğin Evrimi*, s. 205.

¹⁶⁹⁹ Bk. Baker, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Fizik Fikri*, s. 160-166.

¹⁷⁰⁰ Harald Fritzsch, *Yanıyorsunuz Einstein*, (Çev. Ogün Duman), Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 50.

Rutherford'un atom modeline ilk itiraz, kuantum fiziğine dair ilk çalışmalarla birlikte, Niels Bohr'dan gelir. Bohr'a gelinceye kadar, kuantum fiziğine dair ilk adımı 1900 yılı itibarıyla Max Plank atar.¹⁷⁰¹ Plank'ın bilimsel çalışmalarına göre, x ışınları ve diğer elektromanyetik dalgalar, birer dalga olarak değil, kuantum adı verilen birbirinden bağımsız paketler veya parçalar hâlinde yayıldıkları iddia edilmesine rağmen, bu iddia kolayca kabul görmez. Zira, James Clark Maxwell ve Heinrich Rudolf Hertz tarafından elektromanyetik mevzuunda yürütülen çalışmalar aracılığıyla, elektromanyetik dalgalarda herhangi bir parçalanmanın söz konusu olmadığı, bahsi geçen unsurların birer dalga hüviyetinde oldukları bilim dünyasına kabul edilmiş durumdadır.¹⁷⁰²

Yaptığı çalışmalar sonucunda Plank, radyasyonun kuantalar hâlinde yayıldığını iddia ettikten sonra, genel kabule aykırı bu iddia, Einstein tarafından desteklenir. Çünkü Einstein, Plank'tan esinlenerek yaptığı araştırmalar sonucunda, 1905 yılı itibarıyla ışığın foton adı verilen parçalar hâlinde yayıldığını kanıtlar.¹⁷⁰³ Kuantum fiziğine giden yolda atılan bu ilk adımların ardından, atomun parçaları merkeze alınmak suretiyle, parçacık-dalga ikilemine dayalı büyük tartışmalar yaşanır.¹⁷⁰⁴ Söz konusu tartışmanın başlangıç aşamasında, 1913 yılı itibarıyla Bohr'un Rutherford tarafından fizik dünyasına sunulan atom modeline itirazı yer alır. Bohr'a göre, elektronların atomun merkezinde bulunan çekirdeğin üzerine düşmemelerinin temel nedeni, elektronların radyasyonu sürekli birer dalga hâlinde değil, kuantalar hâlinde yaymaları ve bu nedenle sürekli sıçrama yaşamalarıdır.¹⁷⁰⁵

Dalga-parçacık tartışmasında daha çok parçacık teorisini destekleyen kuantum fiziğinin asıl gelişmesi ise, Werner Heisenberg ve Erwin Schrödinger'in çalışmalarıyla gerçekleşir.¹⁷⁰⁶ Heisenberg'in 1925 yılında ileri sürdüğü matriks mekaniği aracılığıyla, elektronların konum ve hızlarını aynı anda ve doğru şekilde hesaplayabilmenin imkânsız olduğu anlaşılır. Böylelikle klasik fiziğin ileri sürdüğü, bir parçacığın konumu ve hızının bilinmesi durumunda parçacığın sonraki zaman diliminde nereye varacağını rahatlıkla bilinebilmesi prensibi ağır darbe alır. Zira Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre, bir

¹⁷⁰¹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008, s. 42.

¹⁷⁰² Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, s. 43.

¹⁷⁰³ Amit Goswami, vd., *Kendini Bilen Evren*, (Çev. Yasemin Tokatlı), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2003, s. 58-59.

¹⁷⁰⁴ Bk. Fritzsche, *Yanılyorsunuz Einstein*, s. 62-84.

¹⁷⁰⁵ Goswami, vd., *Kendini Bilen Evren*, s. 61.

¹⁷⁰⁶ Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, s. 76.

parçacığın konumu ne kadar iyi bilinirse, hızı o derecede belirsizleşir. Aynı doğrultuda, hızının tam olarak bilinmesi durumunda da parçacığın konumu belirsizleşir.¹⁷⁰⁷ Heisenberg'in keşiflerinin üzerinden çok geçmeden, Schrödinger, atomu çekirdek ve elektronlardan oluşan bir sistem olarak tanımlamak yerine, madde dalgalarından oluşan bir sistem olarak tanımlamak gerektiğine işaret eder. Böylelikle dalga-parçacık tartışması zirve noktasına ulaşır.

Dalga-parçacık tartışmalarıyla kesin bir sonuca ulaşamayan fizik âlemi, meşhur çift yarık deneyi aracılığıyla uzlaşmanın eşiğine varır. Çift yarık deneyinde bir ışık kaynağının karşısına, üzerinde birbirine denk ve paralel iki açılıp kapanabilir yarık bulunan bir platform yerleştirilir.¹⁷⁰⁸ Platformun arkasına ise, biraz mesafe bırakılarak, yarıklardan ışığın sızarak üzerine düşeceği bir ekran yerleştirilir. Yarıklardan sadece bir tanesi açıkken ışığın ekrana parçacıklar veya fotonlar hâlinde düştüğü görülür. Yarıklardan her ikisi de açıkken, ışığın ekrana dalgalar hâlinde yansıdığı gözlemlenir. Böylelikle ışığın hem parçacık, hem de dalga özelliklerini aynı anda sergilediği anlaşılır.¹⁷⁰⁹

Kuantum fiziğinin gelişmesine önemli katkılarda bulunan Bohr, çift yarık deneyinde olduğu gibi, atom altı parçacıkların aynı zamanda birer dalga hüviyetinde olduklarını ileri sürerek, dalga-parçacık ikilemini uzlaştırır.¹⁷¹⁰ Böylelikle kuantum fiziği, maddenin parçacık ve dalga görüntülerini aynı gerçekliği tamamlayan iki ayrı form olarak kabul eder. Elbette maddenin hem parçacık hem de dalga gibi iki ayrı formu aynı anda sergiliyor olduğunu kabul etmek, son derece çarpıcı bazı sonuçlar doğurur.

Öncelikle, kuantum fiziği aracılığıyla determinizm sorgulanmaya başlar. Zira kuantum fiziği, katı bir sebep-sonuç ilişkisinden ziyade, ihtimallere kapı aralar. Diğer bir ifadeyle kuantum fiziğine göre, gerçek olan aslında ihtimallerin toplamından ibarettir. Bu bakımdan atom altı parçacıklardan, bütün bir evrene varıncaya kadar, her olgu ihtimaller dâhilinde gerçekleşir. Hatta klasik mantık gereği, maddenin ya parçacık, ya da dalga kabul edilmesi gerektiği yerde, kuantum fiziği üçüncü hâle dair mantık prensibini

¹⁷⁰⁷ Bk. Wolfgang Smith, *Kuantum Bilmececi*, (Çev. Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 127.

¹⁷⁰⁸ Hawking-Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, 76-77.

¹⁷⁰⁹ Smith, *Kuantum Bilmececi*, s. 115.

¹⁷¹⁰ Baker, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Fizik Fikri*, s. 109.

geliştirerek, maddenin hem parçacık, hem de dalga olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁷¹¹

Epistemolojik sorgulamaları temelinden sarsacak bu anlayış, çoklu dünya teorisini doğurur. Çoklu dünya teorisine göre, nesnel gerçeklik söz konusu değildir. Dolayısıyla süper pozisyon ilkesi gereği, durumu bilinmeyen herhangi bir nesnenin aynı anda olası durumlarının hepsinin hâlihazırda var olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁷¹² Diğer bir ifadeyle, iki ihtimali bulunan bir durum söz konusu olduğunda, bu ihtimallerden biri içerisinde yaşanılan evrende gerçekleşirken, diğer ihtimal de içerisinde yaşanılan evrene paralel olarak gelişen diğer bir evrende gerçekleşir. Böylelikle ihtimaller çoğaldıkça, ihtimallerin sayısıyla doğru orantılı olarak, artan evrenler tasavvur edilmelidir. Çoklu evren modeli merkeze alındığında, aynı insanın aynı anda iki farklı yerde bulunabilmesini kabul etmek gibi son derece güç bir düşünce biçimi gündeme gelmektedir.¹⁷¹³ Ayrıca bu mevzu ontolojik açıdan düşünüldüğünde ise, varlığın aynı anda hem var, hem de yok olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

İhtimaller toplamını ifade eden kuantum fiziğine göre, Big Bang'e geri dönülüp, vuku bulan bütün olgular tekrar edilse dahi, evrenin bugünkü hâlimden tamamen farklı bir hâl alması gayet muhtemeldir. Topyekûn evrenin işleyişini konu edinen izafiyet teorisi ile evreni şekillendiren en küçük yapı taşı olarak atom ve hatta atom altı âleme yönelen kuantum fiziği aracılığıyla elde edilen bilgiler, beraberinde evrenin nasıl şekillendiğine dair bazı teoriler üretilmesine de imkân sağlar. Söz konusu teorilerin başında, Big Bang veya diğer bir ifadeyle Büyük Patlama teorisi gelir.

Bilindiği gibi Newton, çekim gücünün egemenliğinde, sınırları bakımından sonsuz büyüklükte bir evren modeli tasarlar.¹⁷¹⁴ Yerçekimini keşfeden Newton'un fizik yasalarına göre yerçekimi, cisimlere ait kütlelerin karesiyle doğru orantılı, fakat cisimler arasındaki mesafenin karesiyle ise, ters orantılıdır. Elbette yerçekimi kanunları, gök cisimleri arasında da egemenliğini kesintisiz şekilde sürdürmektedir. Newton, kendi evren teorisini ortaya koyarken, sınırları belli ve durağan bir evrenden söz etmesi hâlinde, cisimlerin zaman içerisinde birbirlerini çekerek, sonuç itibarıyla bir bütüne dönüşmeleri

¹⁷¹¹ Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, s. 220.

¹⁷¹² Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, s. 74.

¹⁷¹³ Goswami, vd., *Kendini Bilen Evren*, s. 26.

¹⁷¹⁴ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2013, s. 31.

gerektiğinin farkındadır.¹⁷¹⁵ Ancak evrende bahsi geçen durum gerçekleşmemektedir. Newton, söz konusu problemi çözmek amacıyla, evrenin sonsuz büyüklükte olduğunu ileri sürmesine rağmen, problemi tam manasıyla çözememiştir.

Newton'un evren tasavvurundan yola çıkarak, konuya dâhil olan Einstein, Newton'un eksikliğini gidermek üzere, hiçbir bilimsel delile dayanmadığı gibi, tamamıyla düşünce merkezli bir fikir olarak, kozmik itme gücünden bahseder. Fakat çok zaman geçmeden, belki de hayatının en büyük hatasını yaptığını anlar ve derhal bu fikrinden geri döner.¹⁷¹⁶ Ayrıca kendi izafiyet teorileri gereği, gök cisimlerinin kendi kütleleri nispetinde uzayı çökttiklerinin de farkındadır. Bu bakımdan kütlesi gereği, Güneş'in oluşturacağı çukura, çekim gücünün etkisiyle diğer bütün gök cisimlerinin toplanması gerektiğinin de bilincindedir. Ancak gök cisimleri, Güneş'in bünyesine toplanıp, toplandıkça da ağırlaşan kütlenin oluşturduğu çukura gömülmeleri gerçekleşmediğine göre, evrenin en büyük bilinmezi henüz çözülmemiş demektir.

Takvimler 1922 yılını gösterdiğinde, Aleksander Friedmann, Einstein'ın ileri sürdüğü denklemler üzerine çalışarak, evrenin sürekli genişlemesi gerektiğini fark eder.¹⁷¹⁷ Zira genişleyen evren anlayışı, Newton'un evren modelini kusursuz hâle getirmektedir. Ancak Friedmann'ın düşünceleri de evrenin başlangıcına dair herhangi bir teori üretme noktasında çaresiz kalır. Tıpkı Friedmann gibi, Georges Lemaitre de Einstein'ın formülleri üzerine kafa yorar ve evrenin genişlemesi gerektiğini onaylar. Ancak Friedmann'ın vardığı noktadan bir adım daha ileri giderek, evrenin genişlemesi sürecini yorumlamayı da ihmal etmez. Lemaitre'ye göre, evrenin genişlemesi, her an bir önceki andan daha büyük bir evrenin meydana gelmesini gerektirir.¹⁷¹⁸ Bahsi geçen süreç tersine doğru işletildiğinde ise, bir önceki an evrenin şimdiden daha küçük olmasını gerektirir. Dolayısıyla süreç geriye doğru, hatta ilk ana kadar geri götürülürse, evrenin başlangıç itibarıyla bir zerreden dahi küçük olması gerektiği anlaşılır.

Big Bang'in keşfedilmesi için, kâğıt üzerinde veya teorik manada birçok fikir gündeme gelmesine rağmen, gözleme dayalı ilk delilin bilim dünyasına sunulması için 1929 yılının beklenmesi gerekir. Gelişmiş bir teleskopla 1929 yılında gökyüzünü

¹⁷¹⁵ Bk. J. D. Bernal, *Modern Çağ Öncesi Fizik*, (Çev. Deniz Yurtören), Tübitak Yayınlar, Ankara 1995, s. 233-234.

¹⁷¹⁶ Bk. Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 32-33.

¹⁷¹⁷ Metin Hotinli, *50 Soruda Büyük Patlama Kuramı*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Ankara 2012, s. 58.

¹⁷¹⁸ Hotinli, *50 Soruda Büyük Patlama Kuramı*, s.73

gözlemleyen Edwin Hubble, galaksilerden gelen ışıklar üzerine çalışmaya başlar.¹⁷¹⁹ Hubble, bir galaksinin dünyadan ne kadar uzaktaysa, o kadar uzunlukta dalga boyu ışık gönderdiğini fark eder. Hubble, fizik kanunları gereği, ışık dalgalarının mesafe aldıkça yayıldıklarının ve bu yayılmanın dalga boylarını değiştirdiğinin farkındadır.

Işığın mesafesi merkeze alınarak oluşturulmuş ışık spektrumu, maviden kırmızıya doğru uzanan renk skalası aracılığıyla, mavi renkle ışığın daha yakın, kırmızı renkle ise, ışığın çok daha uzak bir merkezden yayıldığını ifade eder. Işık spektrumundan haberdar olan Hubble, yaptığı gözlemler esnasında, tüm galaksilerden yayılan ışığın gitgide maviden kırmızıya doğru dönüştüğünü gözlemler.¹⁷²⁰ Bu durum galaksilerin durmaksızın birbirlerinden uzaklaştıklarını ve dolayısıyla evrenin her an genişlemekte olduğunu ispat eder. Hubble'ın hesaplamalarına göre, tüm galaksiler, saatte 1,6 milyon kilometre hızla yol alarak, birbirlerinden uzaklaşırlar.

Uzaklaşan galaksilerin hızları ve geçen zaman dikkate alınarak yapılan hesaplamalarla, herhangi bir galaksinin gelecekte nerede olacağı hesaplanabileceği gibi, söz konusu süreç geriye doğru hesaplanarak, Big Bang'in ne zaman gerçekleştiği de tespit edilebilir hâle gelir. Nitekim yapılan hesaplar sonucunda, Big Bang'in bugünden yaklaşık 15 milyar yıl önce gerçekleştiği tespit edilir. Başlangıçta ne madde, ne enerji, ne de zaman, kısacası hiçbir şey yoktur. Tam bir hiçlik durumundan, bir atomdan çok daha küçük bir ateş topu çıkar.¹⁷²¹ Bugünkü Güneş'in çekirdeğinden trilyonlarca kat daha sıcak, fakat bir toplu iğnenin baş kısmından milyonlarca kat daha küçük bu alev topundan evreni meydana getirecek bütün unsurlar hâsıl olur. Milyonlarca yıl önce, son derece sıcak ve yoğun olan evren, zaman içerisinde genişleyip, soğuyarak bugünkü hâlini alır ve genişleme durmaksızın devam eder.

Big Bang'in gerçekleşmesinden hemen sonraki bir saniyeden çok daha kısa süre içerisinde meydana gelen olayların anlatılabilmesi için, fizikçiler Plank zamanı adı verilen bir ölçü birimi kullanırlar.¹⁷²² Bir Plank zamanı ise, -43 saniyenin 10'da 1'ini ifade etmektedir. Dolayısıyla bir saniyeden çok daha kısa süren bir zaman diliminde gerçekleşen olaylar, âdeta birer film karesini andırır. Bu doğrultuda Big Bang'den sonraki

¹⁷¹⁹ Bk. Simon Singh, *Big Bang'in Romanı*, (Çev. Kemal Küçükgedik), Özgür Yayınları, İstanbul 2009, s. 235-237.

¹⁷²⁰ Halil Kırbıyık, vd., *Evren Nasıl Oluşturdu?*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2007, s. 52.

¹⁷²¹ Kırbıyık, vd., *Evren Nasıl Oluşturdu?*, s. 39.

¹⁷²² Bk. Baker, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Fizik Fikri*, s. 94-95.

ilk film karesinde, evrenin sıcaklığı 100 milyar Kelvin derecedir. Evrenin yoğunluğu ise, bugünkü normal koşullar altındaki su yoğunluğunun 3,8 milyar katıdır. Evren madde ve ışıınımdan oluşmuş, ayrılmaz bir çorba gibidir. Evren bu aşamada çok az miktarda çekirdek parçacığına sahiptir. Tahminen her 1 milyar foton, elektron ya da nötrinoya karşılık, 1 proton ya da nötron düşmektedir.¹⁷²³

İkinci film karesinde evrenin sıcaklığı, 30 milyar Kelvin dereceye geriler. Birinci film karesinden beri, sadece 0,11 saniye geçmiştir. Evrenin niteliğinde ise, henüz büyük bir değişme meydana gelmemiştir. Ancak yoğunluğu, suyun yoğunluğunun 30 milyar katına inmiştir. Ayrıca çekirdek sayılarının dengesi, %38 nötron, %62 proton şeklinde bir kayma göstermiştir.¹⁷²⁴ Üçüncü film karesine geçildiğinde, 10 milyar Kelvin dereceye düşerken, yoğunluk suyun yoğunluğunun 380.000 katına gerilemiştir. Üstelik ilk film karesinin üzerinden yalnızca 1,09 saniye geçmiştir. Proton ve nötron dengesi ise, %24 nötron, %76 proton hâlini almıştır.¹⁷²⁵

Dördüncü film karesinde sıcaklık artık 3 milyar Kelvin derecedir. Nötronlar daha önceki dönüşümlerinden çok daha yavaş şekilde protonlara dönüşmeye devam ederler. Aralarındaki denge %17 nötron, % 83 proton seviyesindedir. Ayrıca Big Bang'in üzerinden sadece 13,82 saniye geçmiştir.¹⁷²⁶ Beşinci film karesinde evrenin sıcaklığı 1 milyar Kelvin dereceye iner. Nötron-proton dengesi, %14 nötrona karşılık, %86 proton seviyesindedir. Geçen zaman da, 3 dakika 12 saniyeye ulaşmıştır.¹⁷²⁷ Altıncı film karesine geçildiğinde ise, sıcaklık 300 milyon Kelvin dereceye gerilerken, temel elementler artık oluşmuş durumdadır. Fakat evren hâlâ çok sıcak olduğundan, henüz kararlı atomlar meydana gelme imkânı bulamamıştır. Ayrıca ilk film karesinin üzerinden sadece 34 dakika 40 saniyelik bir zaman dilimi geçmiştir.¹⁷²⁸

Big Bang'in üzerinden 300 bin yıl geçtikten sonra, ilk atomlar oluşmaya başlar. Atomların oluşumunun üzerinden yaklaşık 200 veya 300 milyon yıl geçtikten sonra madde, ilk yıldızları oluşturmaya başlar. Süreç ilerleyip, evrenin 500 milyon yıl devam eden evrimiyle bir grup yıldız ve gaz formu, galaksileri meydana getirir. Galaksiler, yer

¹⁷²³ Bk. Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, (Çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan, Tübitak Yayınları, Ankara 1996, s. 98-101.

¹⁷²⁴ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 101.

¹⁷²⁵ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 101-102.

¹⁷²⁶ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 102-103.

¹⁷²⁷ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 103-104.

¹⁷²⁸ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, s. 106-108.

çekiminin tesiriyle bir araya toplanırlar. Bir yandan eski yıldızlar ölürken, diğer yandan yeni yıldızlar ve yeni şekil almış elementler açığa çıkar.¹⁷²⁹ Karbon, hidrojen ve oksijen hayatı oluşturacak yeni yapı taşları olarak yeni bazı yıldızları oluştururlar. Artık Big Bang'in üzerinden 9 milyar yıl geçtikten sonra ise, Güneş bir gaz bulutu hâlinde Samanyolu galaksisinin ortasında şekillenir.¹⁷³⁰ Bahsi geçen gaz ve toz bulutu sıkışarak, Güneş'in yörüngesindeki gezegenleri şekillendirmeye başlar. Dünya da bahsi geçen gezegenlerden sadece bir tanesidir.

Samanyolu galaksisi meydana geldikten sonra şekillenmeye başlayan Dünya'nın serüveni ise, şimdiki zamandan yaklaşık 5 milyar yıl öncesine dayanır. Yeni doğmuş bir yıldız olarak Güneş, henüz tamamıyla gaz ve toz bulutuyla çevrili vaziyettedir.¹⁷³¹ Yerçekiminin tesiriyle tozlar bir araya toplanarak, küçük kayalara dönüşürler. Milyonlarca yıl boyunca yerçekimi toz parçacıklarını, küçük kayalara, küçük kayaları da daha büyük kütlelere dönüştürmeye devam eder. Böylelikle Güneş'i çevreleyen gezegenler ve söz konusu gezegenlerden biri olarak Dünya, büyük bir kütle hâline gelir. Bugünden 4,5 milyar yıl geriye gidildiğinde, Dünya'nın sıcaklığı 1200 dereceden fazla olduğu gibi, canlıların yaşaması için gerekli olan hava da mevcut değildir. Dünya bahsi geçen zaman diliminde, âdeta kaynayan bir lav topundan ibarettir. Böylesi bir lav topunda, gayet tabi ki, en ufak bir katı yüzeyin bulunması, elbette mümkün değildir.

Gitgide soğuyan Dünya, kendi eksenini etrafında hızla dönmektedir. Hatta hızı son derece yüksek olduğundan, bir günlük zaman dilimi sadece 6 saat kadardır. Dünya bu aşamada, Güneş sisteminin oluşumundan geriye kalan meteorların şiddetle kendine çarpmasına maruz kalır. Yaklaşık 20 milyon yıl süren meteor yağmurları, soğuyarak katılaşmaya başlayan yer kabuğunun üzerine ufak su damlaları taşırlar. Çok uzun zaman devam eden meteor yağmurlarıyla uzaydan Dünya'ya taşınan su zerreleri birikerek, Dünya'nın yüzeyinde büyük su birikintileri oluşturur.¹⁷³² Bu aşamada Ay, Dünya'ya çok yakın bir konumda bulunduğu ve Dünya çok hızlı döndüğünden, yüzeye biriken sular durmaksızın çalkalanır. Böylelikle büyük kasırgalar meydana gelir.

¹⁷²⁹ Ali Demirsoy, *Evrenin Çocukları/Yaratılışın Öyküsü*, Meteksan Baskı Tesisleri, Ankara 2000, s. 70.

¹⁷³⁰ Kırbıyık, vd., *Evren Nasıl Oluşturdu?*, s. 88.

¹⁷³¹ André Brahic, vd., *Yerkürenin En Güzel Tarihi*, (Çev. Saadet Özen), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2002, s. 23-24.

¹⁷³² Deniz Şahin, *50 Soruda Yaşamın Tarihi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2011, s. 105.

Ay uzaklaşıp, Dünya'nın dönme hızı yavaşlamaya başlayınca, gelgitler azalır ve sular durulmaya başlar. Sular duruluncaya kadar geçen süre, yaklaşık 700 milyon yıldır. Artık tamamen durgun sularla kaplı vaziyetteki Dünya'nın merkezini teşkil eden eriyik vaziyetteki lav, suyun içerisinde çeşitli noktalardan dışarı püskürüp soğuyarak, ufak adacıkları meydana getirir. Böylelikle bol miktarda suyu ve ufak da olsa kara parçacıkları bulunan Dünya, evrimleşmeye durmaksızın devam eder. Zira bu aşamada atmosfer son derece zehirli olduğu gibi, Dünya'da herhangi bir yaşam formu da söz konusu değildir.

Şimdiki zamandan 3,8 milyar yıl önce, tekrar meteor yağmurları başlar. Suya düşerek çözülen meteorlar, bu defa da bünyelerinde taşıdıkları mineralleri dünyaya taşırlar.¹⁷³³ Aynı zamanda yer yuvarlağının iç kısmından gerçekleşen püskürmeler de devam eder. Böylelikle dünyanın yüzeyindeki su, âdeta kimyasal bir çorbaya döner. Elbette bu kimyasal çorbadan mikroskobik organizmalar meydana gelerek, Dünya'daki ilk ve basit yaşam formlarını oluştururlar. Dünya bu aşamadan itibaren, ilkel zaman ve ardından dört jeolojik zaman geçirmek suretiyle bugünkü hâlini alır.¹⁷³⁴

Yaklaşık 4 milyar yıl boyunca devam eden Prekambriyen veya bir diğer ifadeyle ilkel zamanda, en eski kara kıvrımları ve kıtaların çekirdek kısımları meydana gelir. Bu zamanın sonlarına doğru, bakteriler ve algılar gibi ilk yaşam formları ortaya çıkar.¹⁷³⁵ Paleozoik adı verilen ve 370 milyon yıl devam eden birinci jeolojik zamanda, Dünya'nın muhtelif bölgelerinde şiddetli kıvrılmalar yaşanır. Kıtalar bu kıvrılmaların tesiriyle, büyümeye başlar.¹⁷³⁶ Mezozoik denilen ve 165 milyon yıl boyunca süren ikinci jeolojik zamanda, büyük ölçekli tortulaşmalar ve birikmeler meydana gelir. Yer kabuğu kırıklara ayrılıp, parçalanarak, birbirinden ayrı kıtalara bölünmeye başlar.¹⁷³⁷ Tersiyer adı verilen ve 60 milyon yıllık zaman dilimini kapsayan üçüncü jeolojik zamanda yer kabuğunun şiddetli hareketlerinin yanı sıra, son derece tesirli volkanik olaylar meydana gelir. Bu zaman diliminde kıta ve okyanuslar da daha belirgin bir hâl alır. Ayrıca üçüncü jeolojik zamanın sonlarına doğru, bugünkü bitki ve hayvan türleri ana çizgileriyle ortaya çıkmaya başlar.¹⁷³⁸

¹⁷³³ Demirsoy, *Evrenin Çocukları/Yaratılışın Öyküsü*, s. 258.

¹⁷³⁴ M. Yıldız Hoşgören, *Jeomorfolojinin Ana Çizgileri*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2011, s. 158.

¹⁷³⁵ Sırrı Erinç, *Jeomorfoloji I*, Der Kitabevi, İstanbul 2012, s. 239.

¹⁷³⁶ Erinç, *Jeomorfoloji I*, s. 240-241.

¹⁷³⁷ Erinç, *Jeomorfoloji I*, s. 241.

¹⁷³⁸ Erinç, *Jeomorfoloji I*, s. 242.

Dünya'nın dördüncü ve bugüne kadar devam eden son jeolojik zamanını ifade eden Kuaterner dönemi ise, kendi içerisinde iki temel döneme ayrılır. Bunlardan ilki, yaklaşık 2,5-3 milyon yıl süren ve Pleistosen adıyla anılan Buzul Çağı'dır. Şiddetli soğumanın yaşandığı bu dönemde, deniz ve kara seviyelerinde oynamalar gerçekleşir. İnsan ve prehistorik kültürlerin ortaya çıkışı da yine bu zamana denk gelir. Buzul Çağı sonrasında, yaklaşık 10-20 bin yıl kadar süren Holosen dönemde ise, iklim gitgide ısınarak, bugünkü hâline gelir. Deniz seviyesi de tıpkı sıcaklık gibi şimdiki zamanın şartlarına ulaşır. Eski uygarlıkların yanı sıra, kültür bitkileri ve evcil hayvanlar gözlemlenmeye başlanır. Böylelikle Dünya, içerisinde yaşanılabilir bir mekân hâline gelir.¹⁷³⁹

Genel manada evren, daha özel manada ise, Dünya'ya dair edinilen bilgiler aracılığıyla, felsefe tarihi boyunca tartışılan bazı mevzular, fizik âleminde cevabını bulur. Böylelikle evrenin başlangıcının olup olmadığı, diğer bir ifadeyle evrenin ve dolayısıyla Dünya'nın ezeli ve ebedî olup olmadığına dair tartışmalar son bulmanın eşiğine gelir. Zira evrenin ezeli olmadığı, belli bir başlangıcının var olduğu anlaşılır. Ayrıca evrenin sınırları bakımından sınırlı ve sonulu veya sınırsız ve sonsuz olup olmadığı tartışması da çözüme kavuşur. Fizik alanındaki keşifler aracılığıyla, evrenin sürekli genişleyen bir yapıya sahip olduğu fark edilir. Geriye cevaplanması gereken bir tek soru kalır. Bahsi geçen soru ise, evrenin gelecekte bir zamanda son bulup bulmayacağıdır.

Modern fizik alanında yürütülen çalışmalar, evrenin ebet müddet varlığını devam ettiremeyeceği sonucunu da insanlığa sunar. Zira termodinamiğin ikinci yasası olarak bilinen entropi yasası gereği, evrendeki düzensizlik, tek yönlü şekilde durmaksızın artmaktadır.¹⁷⁴⁰ Bilhassa Rudolf Clausius'un çalışmaları aracılığıyla, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelen entropi yasasıyla, evrendeki enerjinin gitgide, kullanılabilir formdan, daha az kullanılabilir hâle geldiği ve sürecin asla tersine işleyemeyeceği anlaşılır.¹⁷⁴¹ Diğer bir ifadeyle evrendeki düzensizlik, her geçen gün artmakta ve süreç asla tersine çevrilememektedir. Söz gelimi, içerisinde yer aldığı odadan daha sıcak olan bir bardak su, gitgide soğuyarak, odanın sıcaklığıyla aynı seviyeye ulaşacaktır. Ancak odaya yayılan enerji, hiçbir zaman bir araya toplanarak, suya geri

¹⁷³⁹ Erinç, *Jeomorfoloji I*, s. 246-247.

¹⁷⁴⁰ Ardea Skybreak, *Evrin Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, (Çev. Betül Çelik), Yordam Kitap, İstanbul 2010, s. 286.

¹⁷⁴¹ Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, s. 12.

dönmeyecektir. Bu bakımdan fizik kurallarına göre, tek yönlü devam eden her süreç, aslında sonun yaklaşmakta olduğunun açık bir göstergesidir.

Bilhassa başlangıç anı itibarıyla son derece sıcak olan evren, zaman içerisinde soğuyarak, şimdiki zamana ulaşır. Evrenle aynı doğrultuda, Dünya da gitgide soğuyarak, yaşanılabilir bir gezegen hâline gelir. Ancak evrendeki ısı, sürekli sıcaktan soğuğa doğru ilerlemektedir. Dolayısıyla evrenin her noktasındaki ısı aynı miktara ulaştığında, ısı hareketi sona erecektir. Diğer bir ifadeyle, termodinamik denge sağlanacak ve böylelikle evren son bulacaktır. Senaryolardan ilkinde göre, ısının yok olmasıyla büyük donma gerçekleşecek ve topyekûn hayat son bulacaktır. İkinci senaryo ise, evrenin genişleme hareketinin gitgide azalarak durmasına dayalıdır. Genişleme faaliyeti duran evrenin yer çekimi nedeniyle kapanışa geçmesi veya bir araya toplanması gereklidir. Böylelikle artık genişleyemeyen evrendeki gök cisimleri bir araya toplanacak ve sonuç itibarıyla Big Chill veya bir diğer ifadeyle, Büyük Çöküş gerçekleşecektir.¹⁷⁴²

Bilimsel keşiflerin felsefe tarihi boyunca tartışılan pek çok mevzuu açıklığa kavuşturduğu 20. yüzyılda ön plana çıkan felsefe akımı ise, egzistansiyalizm veya bir başka ifadeyle, varoluşçuluktur. Varoluşçuluk dendiğinde akla gelen ilk filozof, kuşkusuz Jean Paul Sartre'dır. Varlığa ilişkin bilgi elde edebilmek için, kendine mahsus bir yöntem geliştirmeye çalışan Sartre, fenomenolojik yöntemle diyalektik yöntemi sentezlemeyi uygun bulur.¹⁷⁴³ Bahsi geçen sentez aracılığıyla, Sartre'ın öne sürdüğü metot, üç temel evreden meydana gelir. Metodun ilk evresini, fenomenolojik tasvir veya eidetik indirgeme faaliyeti teşkil eder. Metodun bu ilk aşamasında, deneyin ve genel kuramın kılavuzluğunda yürütülen dikkatli bir gözlem söz konusudur.

Gözlem yapılarak, ele alınan konunun fenomenolojik tasvirinin yapıldığı ilk evreyi, regresif hareket veya çözümsel geriye yönelik hareket evresi takip eder. İkinci aşamada gerçekliğin çözümlenmesi ve bu gerçekliğin kesin bir şekilde tarihlendirilmesi gereklidir. Diğer bir ifadeyle, araştırılan konu veya nesnenin imkânlarına yönelik, geriye doğru bir hareket sergilenmelidir. Metodun üçüncü ve son aşaması ise, progresif-regresif hareket evresi veya tarihsel-kalıtımsal evredir. Üçüncü evrede, içerisinde bulunan zaman diliminin aydınlatılmış ve anlaşılmış biçimiyle yeniden ortaya çıkarılma girişimi yer alır.

¹⁷⁴² Bk. Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, s. 25-26.

¹⁷⁴³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1155.

Böylece anlam doğrultusu keşfedilen failin, karşılaştığı maddi ve formel koşulları nasıl özümsemiği veya onlara nasıl yabancılaştığı tespit edilir.¹⁷⁴⁴

Kendini kuşatan dünya içerisindeki insanın diğer varlıklardan nasıl ayrıldığını ve yine insanın diğer varlıklar arasındaki özgürlük ve sorumluluklarını araştıran Sartre, çözüm yolunu insan bilincine odaklanmakta bulur. Felsefe tarihi boyunca, insan bilincinin kimi zaman tözleştirilmesine, kimi zaman da nesneleştirilmesine karşı çıkan filozof, insan bilincini ve bilinç içeriklerini sadece bir tür yönelim veya yönelmişlik olarak değerlendirir.¹⁷⁴⁵ Bu bakımdan imgelemi bilincin en temel vasfı veya görünümü olarak kabul etmek suretiyle, imgelemin en temel karakterinin yönelim olduğunu ileri sürer.

Sartre'a göre, imgelem ya da imgenin bilgisi, anlıktan kaynaklanır. İnsan anlığı, kişinin beyinde türeyen maddi izlenime uygulandığında, insana bir imge bilinci sağlar. Söz konusu bilinç, taşıdığı maddi gerçeklik kimliğine rağmen, insan bilincinin karşısına kişinin tanınması gereken yeni bir nesne olarak çıkmaz. Zira bu durumun tam tersi düşünülecek olursa, bilinç ile nesne arasında ilişki kurabilmek dahi, imkânsız hâle gelecektir.¹⁷⁴⁶ Dolayısıyla tüm bilinçlerin özel yapısı sadece yönelmişlikten ibarettir. Bu doğrultuda, bilinç ile bilincinde olunan arasındaki köklü ayrımı fark etmek gereklidir. Bilincin nesnesi ne olursa olsun, nesne ilkece bilincin dışındadır.¹⁷⁴⁷ Sonuç itibarıyla dış dünyada yer alan nesneler, insanın bilinci aracılığıyla varlık bulmadıkları gibi, insan bilincinden uzak kaldıklarında da yok olmayacaklardır.

Ontolojik düşüncelerini de madde ile bilinç karşıtlığı üzerinde temellendiren Sartre' göre, varlık âlemi, kendinde varlık ve kendisi için varlık olmak üzere, iki farklı varlık türünden ibarettir. Sartre tarafından kendinde varlık olarak adlandırılan varlık türü, nesneler dünyası ve bu dünyayı şekillendiren çok çeşitli unsurları kapsamaktadır. Kendinde varlık veya nesneler, kendilerinden kaim olmakla birlikte, etkin ve edildin olmanın ötesinde varlıklardır.¹⁷⁴⁸ Aynı doğrultuda, kendinde varlık, olumsuzlamanın olduğu kadar, olumlamanın da ötesindedir. Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik,

¹⁷⁴⁴ Bk. Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları/Diyalektik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Yazko Yayınları, İstanbul 1981, s. 178.

¹⁷⁴⁵ Jean Paul Sartre, *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 21.

¹⁷⁴⁶ Sartre, *İmgelem*, s. 15.

¹⁷⁴⁷ Sartre, *İmgelem*, s. 139.

¹⁷⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2010, s. 42.

kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir. Kısaca, Sartre açısından kendinde varlık, “ne ise o olan”dır. Ayrıca kendinde varlık, bir dışın karşısı olan ve bir yargıya, yasaya veya kendinin bilincine benzer hiçbir içeriye sahip olmayandır.¹⁷⁴⁹ Kendinde varlık, kendini bir başka varlıktan ayırt edebilme kabiliyetine sahip değildir. Buna ilaveten kendinde varlığın zamansallığından söz edebilmek de mümkün değildir. Zamansallıktan bahsedememek ise, beraberinde kendinde varlığın çeşitli imkânlar toplamı olmadığı sonucunu doğurur.¹⁷⁵⁰

Sartre’ın ontolojik düşüncelerini tamamlayan ikinci varlık türü ise, bilinçli varlık olarak insanı ifade eden kendisi için varlıktır. Sartre’a göre, kendisi için varlık, “ne ise o olmayan ve ne değilse o olan” varlıktır.¹⁷⁵¹ Olumsuz yargıların kavramsal birliği olarak hiçliğin dünyaya dâhil olabilmesini sağlayan yegâne varlık, insandır.¹⁷⁵² İnsan aracılığıyla ortaya çıkan hiçlik, kendisi için varlığın, kendine nispetle hep bir öte biçimde var olma mecburiyetidir. Diğer bir ifadeyle, kendini sürekli şekilde varlık tutarsızlığına uğratan bir varlık gibi var olma zaruretidir.¹⁷⁵³

Hiçlik, insanın var oluşunu belirleyen en temel niteliktir. Kendi ile dünya ve dünyayı şekillendiren varlıklar arasındaki farkları fark eden insan, olumsuzlama kabiliyetiyle, kendini diğer nesnelerden ayırabilme şuuruna erişir. Böylelikle kendisi için varlık, kendinde varlıktan uzaklaşır. Kendisi için varlığın yani insanın diğer varlıklardan uzaklaşmasıyla oluşan mesafe ise, hiçliğe tekabül eder. Bu bakımdan hiçleme yeteneğine sahip olan insan, hiçliği varlıklar aracılığıyla veya varlıktan yola çıkarak kavrayabildiği için, kendinde varlığın var oluşu, hiçliğin var oluşundan daha öncedir. Dolayısıyla dünyayı dolduran nesnelerin her biri, insanın algıladığı şekilde ve gerçektir. Ayrıca dünyada söz konusu geçekliğin dışında, hiçlikten başka hiçbir şey yoktur.¹⁷⁵⁴

“Varlık, varlıktan başkasını doğurmaz ve eğer, insan bu doğurma süreci içinde kapsanmışsa, ondan yalnızca varlık çıkacaktır. Eğer insan bu süreci sorgulayabilmek, yani onu soru hâline getirebilmek zorundaysa, onu bir

¹⁷⁴⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 43.

¹⁷⁵⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 44.

¹⁷⁵¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 140.

¹⁷⁵² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 74.

¹⁷⁵³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 139.

¹⁷⁵⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 31.

*bütün olarak gözünün önünde tutabilmesi, yani kendi kendisini varlığın dışına koyabilmesi ve böylece varlığın varlık yapısını zayıflatabilmesi gerekir. Bununla birlikte, karşısına yerleştirilmiş olan varlık yığınının geçici süreyle bile olsa yok etme gücü insan gerçekliğine verilmemiştir. Onun değişime uğratabileceği şey, bu varlıkla olan münasebetidir.”*¹⁷⁵⁵

Varlıkla olan münasebetini düzenlerken hiçlik bilincine varan insan, karşılaştığı hiçlik durumunu doldurabilmek arzusuyla çeşitli seçimlerde bulunur. İnsanın seçimlerde bulunabilmesi, onun özgürlüğünü belirten en önemli unsurdur. Diğer bir ifadeyle olumsuzlama insanı özgürlüğe, özgürlük kendini aldatmaya, kendini aldatma ise, imkânın koşulu olarak bilincin varlığını keşfetmeye iter.¹⁷⁵⁶ Bahsi geçen doğrultuda ilerlemesi gereken insanın önceden belirlenmiş bir özü söz konusu değildir. Dolayısıyla kendisi için varlığın var oluşu, özünden önce gelir. Kendinde varlığın özü ise, var oluşundan öncedir. Söz gelimi, insan eliyle üretilecek herhangi bir araç, hangi malzemeden imal edileceği, şekli ve ne amaçla, nasıl kullanılacağı bakımından öncelikle tasarlanır. Tasarlandıktan sonra üretilen aletin özü, var oluşundan önce varlık bulur. Oysa insan, varlık bulduktan sonra, özgür iradesiyle gerçekleştireceği tercihlerle kendi özünü şekillendirir.¹⁷⁵⁷

Sartre’a göre, insanın var oluşu özünden önce meydana geldiği için, insanın doğasını, kendinde varlığın doğasını açıklayabilmek kadar kolayca açıklayabilmek mümkün değildir. Şayet insanın Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilirse, Tanrı’nın insanı önce tasarlayıp, daha sonra yaratması sonucunda, insanın da tıpkı kendinde varlık kategorisinde olduğu gibi, özünün var oluşundan önce gelmesi söz konusu olacaktır. Böyle düşünüldüğünde, insan da bir kendinde varlıktan ibaret olacak ve hiçbir şeyden sorumlu tutulmayacaktır.¹⁷⁵⁸ Oysa Tanrı fikrinden uzaklaşıldığında veya Tanrı’nın var olmadığı kabul edildiğinde, insan kendisi için varlık olabilmeyi başaracaktır. Aksi takdirde, tıpkı bir taş gibi varlık bulup, kendine biçilmiş yazgıya mahkûm olacaktır. Bu nedenle Sartre açısından, varoluşçuluğun özünü teşkil eden asıl prensip olarak insanın seçimleri, varoluşçuluğu esasen insancılık hâline getiren asıl unsurdur.¹⁷⁵⁹

¹⁷⁵⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 74.

¹⁷⁵⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 133.

¹⁷⁵⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 670.

¹⁷⁵⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 559.

¹⁷⁵⁹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 34.

İnsan, önce varlık bulup, daha sonra hayatı boyunca gerçekleştireceği seçimleriyle kendi benliğini inşa edecektir. İnsan başlangıçta dünya içerisindeki herhangi bir kendinde varlıktan ibarettir. Ancak bilinçli bir özne olduğunun farkına vararak, kendisi için varlık hâline gelebilir. Elbette insanın özgür seçimlerine dayalı bir ontoloji anlayışı, Tanrı inancını zedelediği gibi, determinizm anlayışını da temelden sarsar.¹⁷⁶⁰ Zira sebeplerin zorunlu olarak doğuracağı sonuçlar ve bu dizginin tekdüze işleyişi yerine, insanın tercihleri asıl rolü üstleneceğinden, determinizm devre dışı kalır.

Sartre tarafından ileri sürülen, insanın önceden belirlenmiş bir özünün olmadığı anlayışı, insan açısından farklı bir zaman anlayışını da beraberinde getirir. Bilindiği gibi evrensel zaman, belli birimlerle ölçülebilir karakterde, niceliksel ve homojen yapıdadır. Ancak insan mevzubahis olduğunda, yaşanan veya hissedilen zaman, kişiden kişiye değişebilen, niteliksel ve heterojen yapıdadır. Sartre, zamansallığı geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zamanın toplamını ifade eden bir veriler derlemesi olarak değerlendirmez. Zamanın bahsi geçen bu üç dilimini, kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları olarak ele alır. Aksi takdirde, geçmişin artık var olmadığı, geleceğin ise henüz var olmadığı problemiyle karşılaşılacağı gibi, şimdinin de var olmadığı sonucuna varılacaktır. Zira şimdiki zaman, boyutsuz bir nokta gibi, sonsuz bölünmenin sınırını ifade etmektedir.¹⁷⁶¹

Zaman fenomeni, kendi bütünlüğü içerisinde incelendiğinde, geçmiş zaman açısından, “ben”in geçmişinin “ben”e ait olduğu anlaşılır. Diğer bir ifadeyle geçmiş, “ben”in olduğu belli bir varlığa göre var olur. Geçmiş, yok olup gitmiş bir hiç olmadığı gibi, şimdiki zaman da değildir. Fakat belli bir şimdiki zamana ve yine belli bir gelecek zamana bağlı olarak, bizatihi kaynağına tabidir. Aksi düşünüldüğünde, geçmişi şimdiki zaman ve dolayısıyla gelecek zamana bağlayabilmek imkânsız hâle gelir.¹⁷⁶²

Sartre’a göre, geçmişin temel özelliği, bir varlığın veya insanın geçmişi olmasıdır. Ancak sonradan somut geçmişler hâlinde tekilleşecek tümel bir geçmişin varlığından söz edilemez. Tam aksine asıl mesele, bireysel geçmişlerin geçmişi oluşturmak üzere, hangi süreç aracılığıyla birleştiklerini kavrayabilmektir.¹⁷⁶³ Yalnızca insan gerçekliği açısından

¹⁷⁶⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 573.

¹⁷⁶¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 172.

¹⁷⁶² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 176.

¹⁷⁶³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 178.

geçmiş tezahür eder. Çünkü insan gerçekliği “ne ise o daha olacak olan”dır. Geçmiş, kendisi için varlık, yani insan aracılığıyla dünyaya gelir. Diğer bir ifadeyle kendi içinin “ben varım”ı tam anlamıyla “ben kendime varım” biçimindedir.¹⁷⁶⁴

İnsan açısından geçmiş, kişinin olmuş olduğu şeydir. Dolayısıyla geçmiş, “ne ise o olan”dır. Bundan anlaşıldığına göre, insanın geçmişi, tıpkı diğer varlıklar gibi, bir kendinde varlık hâlidir. Kişinin kendi geçmişiyle münasebeti de kendinde varlıkla olan münasebetinden ibarettir.¹⁷⁶⁵ Dolayısıyla geçmiş, tükenmiş imkânları ifade eder. Kendinde karakterdeki geçmişin aksine, şimdiki zaman, kendisi içindir. Diğer bir ifadeyle imkânlar henüz tükenmemiş durumdadır.

*“Kendisi için varlık, şimdiki zamanı dünyaya dâhil eden varlıktır; nitekim dünyadaki varlıklar, hepsi bir ve aynı kendi içine mevcut olarak birlikte mevcuttur. Böylece, genellikle şimdiki zaman denen şey, belirgin bir biçimde kendindelerin varlığından ayrılır – bu varlıktan başka bir şey olmadığı hâlde: şimdiki zaman, bir kendi içine mevcut olanlar olarak kendindelerin birlikte mevcudiyetinden ibarettir.”*¹⁷⁶⁶

İnsan, şimdiki zaman açısından, geçmişte ne ise o değildir ve gelecekte de ne değilse o olandır. Böylelikle insan, geçmişi ile geleceği arasındaki bağa vâkıf olabilir. Gelecek, kendisi için varlığın sahip olduğu imkânlar toplamını ifade eder. Gelecek, kendisi içinin henüz olmadığı şey olarak, kendi içinde açılanır. Kendisi için varlık, yani insan, kendini şimdiki zamanın dışında, henüz olmadığı şeye doğru ilerlemek üzere, kendine dair projeler geliştirir. Şayet söz konusu açıklanmış ve insanın kendine dair tasarıları mevzubahis olmazsa, gelecekte söz edebilmek de imkânsızlaşır. Zira gelecek, olgusallığın diğer bir ifadeyle geçmişin, kendisi içinin yani şimdiki zamanın ve kendisi için mümkün olanın bir başka deyişle geleceğin aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasından insanın kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır.¹⁷⁶⁷

Böylelikle en temel niteliği özgürlük olan insan, tercihleri aracılığıyla geleceğini inşa eder. Özü hiçlik olan kendisi için varlık, hiçliğin farkına varır ve hiçliği elinde bulunan sayısız imkânla doldurmaya çalışır. Ancak sayısız imkâna sahip olan insan,

¹⁷⁶⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 180.

¹⁷⁶⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 182.

¹⁷⁶⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 190.

¹⁷⁶⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 197.

özgürce seçimler yapabileceğini fark ettiği andan itibaren, üzerine aldığı sorumluluk nedeniyle bunalır, hatta bir tür iç daralmasına sürüklenir. Âdeta sorumluluklarından kaçmayı arzulamaya başlayan insan, özgürlüğünden feragat etmek, hatta kendini aldatmak pahasına özgürlüğünden uzaklaşmak ister.¹⁷⁶⁸ Çünkü insana özgürlüğünü inkâr etmek, özgürce davranmaktan daha kolay gelir. Sartre’a göre, insanın kendini aldatarak, özgürlüğünü inkâr etmesi ise, üç yolla gerçekleşir.

İnsanın özgürlüğünü inkâr etme metotlarından ilki, kişinin herhangi bir karar vermemeyi veya seçimde bulunmamayı tercih etmesidir. Ancak seçimde bulunmamak dahi, insanın kendi kendine aldığı bir karar veya kişinin kendi tercihi olduğu unutulmamalıdır. Özgürlükten kaçmanın ikinci metodu, ciddiye ruhuna bürünmektir.¹⁷⁶⁹ Ciddiyet ruhuna bürünen insan, nesnel değerler çerçevesinde hareket etmekle yetinir. Sartre’ın özgürlüğü inkâr için öne sürdüğü üçüncü metot ise, kendi içerisinde üç çift karşıt unsurdan ibarettir.

Karşıt unsurlardan ilki, olgusalılık-aşkınlık karşıtlığıdır. Olgusalılığa tabi olan insan, şartların esiri olduğunu düşünmekle yetinir. Aşkınlık ise, şartlara rağmen hareket etmeyi gerektirir. İkinci çift karşıt unsur, insanın hem başkaları için varlık-hem de kendisi için varlık olmasından kaynaklanır. Zira insanın kendi fikir ve tercihleri, dâhil olduğu toplumla çatışabilir. Kişi toplumun genel kabullerine uyarak hayatını sürdürebileceği gibi, kendi tercihleri doğrultusunda, topluma aykırı şekilde hareket etmeyi de tercih edebilir. Son karşıtlık çiftinde ise, dünyayı ortasındaki varlık-dünyadaki varlık ikilemi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle dünyadaki insan, pasif bir nesne olabileceği gibi, aktif bir özne hâline de gelebilir.¹⁷⁷⁰

Özgürlüğünü inkâr eden insan, bahsi geçen karşıtlıklardan ilk ihtimallere tabi olarak, kendini aldatır. Böylelikle kendisi için varlık hâline, kendinde varlık hâline geriler. Bir başka ifadeyle, varlık dünyasındaki herhangi bir varlık olmaya çalışır. Oysa sahici var oluş, ancak kendisi için varlık olmaktan geçer. Dolayısıyla insan, kötü niyetle kendini aldatmaktan vazgeçmelidir. Kendi özgürlüğünün, hatta özgürlüğe mahkûm

¹⁷⁶⁸ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev. Vahap Mutal), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 89.

¹⁷⁶⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 92.

¹⁷⁷⁰ Bk. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 109-125.

olduğunun farkına varmalıdır.¹⁷⁷¹ İnsan, kendini imkânlar veya şartlarla sınırlı kabul etmemeli, özgür iradesiyle tercihlerde bulunmalı, daha genel bir ifadeyle, kendi potansiyelinin farkına varıp, buna göre davranmalıdır.

Felsefe tarihi boyunca bilgi sorununun kategoriler sorunuyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu savunan Nicolai Hartmann ise, bilgi mevzuunda a priori taraf söz konusu olduğunda bahsi geçen iki sorunun birbirine yaklaştığını, a posteriori taraf ağır bastığında, bu iki sorunun birbirinden uzaklaştığını iddia eder. Bu durumun temel nedeni bilgi kategorileriyle, nesne kategorilerinin kesinlikle ilişki hâlinde olmalarına bağlıdır. Dolayısıyla bilgi ve varlık kategorilerinin özdeşliğinden bahsedebilmek için ontolojiye yönelmenin zorunlu olduğuna dikkat çeker. Zira Hartmann'ın kurmaya çalıştığı yeni ontoloji anlayışına göre, bilgiye ontolojinin ışığında veya rehberliğinde bakılmalıdır.¹⁷⁷² Bilgi nesneye bağlıdır ve sürekli ona yönelir. Bu bakımdan öncelikle kavranması gereken unsur, nesnedir. Çünkü tüm verilmişlik nesneden kaynaklandığı gibi, her türden bilimsel kavrayış da nesneye nüfuz etmeye çalışır.¹⁷⁷³

Hartmann'a göre, hiç kimse sadece düşünmek için düşünmez. Böyle bir düşünce tarzı, son derece verimsiz bir faaliyettir. Düşünce, her zaman kendi dışında başka bir unsura ilişkindir. Söz konusu başka bir unsur ise, var olan veya bir başka ifadeyle varlığın kendisidir. Dolayısıyla düşünce, sadece zihnin içerisindeyken, varlık, üzerine düşünülmenden önce olduğu gibi, düşünüldükten sonra da zihnin dışındadır.¹⁷⁷⁴ Bu bakımdan bilme faaliyeti, en temel niteliği bakımından, var olan özne ile var olan nesne arasında gerçekleşen bir varlık ilişkisinden ibarettir. Bahsi geçen ilişki esnasında, nesne, özne karşısında kendi bağımsızlığını sürdürmekle kalmayıp, aynı zamanda değişmeden, olduğu gibi varlığını devam ettirir. Oysa öznedeki bazı değişiklikler yaşandığı gibi, yeni bazı unsurlar da belirir. Öznedeki yaşanan bu gelişme veya değişim, bilginin meydana gelişini ifade eder. Çünkü bilme ilişkisi, üç ögeli bir ilişkiler zinciriyle gerçekleşir. Bilme ilişkisi, özne-bilgi oluşumu-nesne ekseninde gelişir. Öznenin nesneyi her kavrayışıyla, bilgi oluşumunda içeriksel bir artış meydana gelir.¹⁷⁷⁵

¹⁷⁷¹ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, s. 229.

¹⁷⁷² Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Çev. Harun Tepe), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010, s. 1.

¹⁷⁷³ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 5.

¹⁷⁷⁴ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 8.

¹⁷⁷⁵ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 9.

Nesnenin var oluşunu, sadece bilen öznenin karşısında bulunmakla sınırlandırmayan Hartmann, varlığın özne tarafından müşahade edilmediği zamanlarda da varlığını sürdürdüğünün altını çizer. Ayrıca nesnenin var oluşunun, öznenin var oluşundan çok daha önce meydana geldiğini de bilhassa vurgular. Çünkü olanaklı nesnelerin tümünü ifade eden Dünya'nın geçmişinin, insanın geçmişiyle karşılaştırılamayacak kadar eskiye dayandığını belirtir.¹⁷⁷⁶ Ayrıca bilgi mevzuundaki göreliliğin sadece bilginin oluşum sürecindeki tasarımların farklılığından kaynaklandığına değinir. Zira aynı varlığın aynı anda, birbirinden farklı kişilere birbirinden farklı şekillerde görünmesi söz konusu değildir veya imkânsızdır.¹⁷⁷⁷

Hartmann'ın bilgi nazariyesine göre, insan bilgisi tek bir kaynağa bağlı olsaydı, saf a posteriorizmin veya a priorizmin düşündüğü gibi, her bilgi yalnızca deney üzerine ya da yalnızca saf zihnin üzerine kurulu hâle gelirdi. Ancak bilgi, bahsi geçen her iki unsurdan meydana geliyorsa, bu iki unsur bağımsız birer sütun gibi, bilgi kemerini taşıyorsa, durum farklılaşır. Birbirinden ayrı metot ve araçlarla bilgi toplanır ve uyumsuzluk hâsıl olduğunda, doğru ile yanlış kolaylıkla ayırt edilebilir.¹⁷⁷⁸ Hartmann açısından bilgi, öncelikle yaşamın sürdürülebilmesi için, saf dirimsel amaçların hizmetindedir. Sonra daha yüksek pratik hedeflere yükselir. Fakat en sonunda kendisi dışında her türlü amaçtan bağımsızlaşarak, yalnızca saf bakışa, dünyanın kavranmasına hizmet eder hâle gelir. Bu düzey, insanın kendine mahsus bir tinsel yaşam alanı oluşturmaya imkân sağlar.¹⁷⁷⁹

Bilginin somut varlıklarda, tinsel düzeye doğru yükselişi göz önünde bulundurulduğunda, reel dünyanın genel yapısı merkeze alınarak, bilginin diğer varlıklarca taşındığının anlaşılması ve böylelikle bilginin konumunun doğru tespit edilmesi gerekir. Çünkü Hartmann'a göre, reel dünya, kendi içerisinde yalın bir karakterde olmayıp, tam aksine çok tabakalı bir yapıdadır. Altta bulunanın kendinden yukarıdaki tabakaları taşıdığı, dört katmanlı bir varlık tabakalaşması söz konusudur. Hartmann'ın ileri sürdüğü varlık tabakalarının en alt katını, atomdan astronomi

¹⁷⁷⁶ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 10.

¹⁷⁷⁷ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 12.

¹⁷⁷⁸ Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 14-15.

¹⁷⁷⁹ Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 17.

aracılığıyla öğrenilen büyük sistemlere kadar uzanan, tüm fiziksel nesnelerin bütünü olarak evreni kapsayan maddi varlıklar katmanını teşkil eder.

Maddi varlıklar tabakasının bir üst katında, organik varlıklar katmanını yer alır. Bu katmanda, yayılımı bakımından kozmosta görülemeyecek kadar küçük, varlık düzeyinin yüksekliği açısından ise, çok üstün ve her türlü bağımlılıktan kurtulmuş olan organik veya canlı varlıklar bulunur. Varlık tabakalarının üçüncü katına geçildiğinde, ruhsal dünya veya psişik varlık tabakasıyla karşılaşılır. Söz konusu üçüncü katmanın içerik ve eylemleriyle bilinç ortaya çıkar. Varlık tabakalarının dördüncü ve en yüksek katmanında ise, tinsel yaşam veya tarihî varlık olarak adlandırılan varlık katmanını konuşlanır. Bu tabakada, bireysel insanın bilinciyle meydana gelmeyen, oluşumu kuşaklar boyunca süren ve kuşakları birbirine soyut varlıklar bulunur.¹⁷⁸⁰

Hartmann'a göre, bilginin temelleri üçüncü katmanda atılır. Fakat bilginin tam anlamıyla gelişmesi, en üst katmanda gerçekleşir. Bilginin tam manasıyla ontolojik konumu en üst katmandadır. Ancak bilginin nesnesi, her dört tabakada da mevcuttur. Bilgi, söz konusu dört tabakayla da aynı biçimde ilişki hâlinindedir. Bu bakımdan bilgi, nesnelerin tabakalaşmasına bağlı olarak, kendi içerisinde tabakalar meydana getirir. Dolayısıyla bilgi, aşağıdan yukarıya doğru; maddi varlıkların bilgisi, canlı varlıkların bilgisi, ruhsal iç yaşantıların bilgisi ve tinsel varlıkların bilgisinden ibarettir.¹⁷⁸¹

Bilgi, bir taraftan tîne ait olması ve seçkin bir etkinlik olması nedeniyle, birbirini izleyen daha alt varlık tabakaları tarafından taşır. Dolayısıyla bilgi, kendini taşıyan varlık tabakalarına bağımlıdır. Öte taraftan aşkın bir eylem olarak bilgi, işlevsel bakımdan kendi nesne alanları olan aynı varlık tabakalarına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle bilgi, tinsel varlıktan aşağıya doğru, çeşitli varlık tabakalarına, hatta maddeye kadar ulaşır. Böylece tüm bu ikili ilişki, kendini bir tür döngü şeklinde göstererek, dolaşım yoluyla tüm katmanlara temas eder.¹⁷⁸² Sonuç itibarıyla tüm varlıkların toplamı olarak dünya, insan tininde ne olduğunun bilincine varır. Ancak dünya, bilgi üzerine kurulmuş değildir. Zira topyekûn evren ve canlı doğa, bilgi olmaksızın varlığını sürdürebilir. Hatta tîne sahip

¹⁷⁸⁰ Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 17.

¹⁷⁸¹ Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 18.

¹⁷⁸² Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 18.

olmayan bilinç dahi, bilgi olmadan varlığını devam ettirebilir. Bilgi sadece tinsel yaşamla birlikte ortaya çıkar, fakat daha sonra diğer varlık tabakalarına da yönelir.¹⁷⁸³

Hartmann'ın varlık tabakalarının arasında işleyen ilişki dikkate alındığında, varlık katmanlarının tıne olan uzaklıklarına göre sıralanmadıkları anlaşılır. Dolayısıyla tıne en uzak olan ve tinsel varlık alanından en farklı niteliklere sahip olan maddi varlık tabakasının tıne en kapalı olduğu veya tin tarafından en anlaşılmaz olduğu söylenemez. Aynı doğrultuda, tin tarafından kolaylıkla bilinebilir olduğu da iddia edilemez. Bu bakımdan varlık tabakaları arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması, ancak tek tek bilgi alanlarının çözümlenmesiyle mümkün olabilir. Bahsi geçen hususta, intentio recta ve intentio obliqua adları verilen doğal ve refleksiyonlu tavır karşıtlığı aktif rol oynar.

Varlık tabakalarının en alt katmanında, doğal tavır hüküm sürer. Burada mekâna yayılı nesneler ve oluşlar, sadece dış nesneler olarak insanın karşısına çıkar. Organik alana geçildiğinde, hem doğal tavrın, hem de refleksiyonlu tavrın birlikte egemen oldukları fark edilir. Zira insan bir acı duyduğu, kendini kötü hissettiği veya mutlu olduğunda nesnel olarak kavranamayan bazı durumlarla karşılaşılır. Ayrıca bu katmanda diğer organizmaların görünür biçim ve hareketlerini gözlemleyebilmek de mümkündür. Bir üst katman olarak ruhsal dünyaya geçildiğinde, tamamıyla iç duyu veya iç algıya yönelme söz konusu olduğundan, sadece refleksiyonlu tavrın hüküm sürdüğü anlaşılır. Buna karşılık en üst katman, yani tinsel varlık alanına geçildiğinde ise, yine doğal tavır ve refleksiyonlu tavrın birlikteliğine şahit olunur. Çünkü tinsel alanda, insanın iç dünyası kadar hukuk, ahlak, din gibi kendini kuşatan dışsal soyut unsurların varlığı da kolayca fark edilir.¹⁷⁸⁴

¹⁷⁸³ Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 19.

¹⁷⁸⁴ Bk. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s. 19-20.

1.4. İSLAM FELSEFESİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

1.4.1. Tabî Felsefe

Tarihsel süreç itibarıyla, Miladi 8. yüzyıl ile 13. yüzyıllar arasında yoğun şekilde varlık gösteren İslam felsefesi, özü bakımından İslam dininin temel kaynakları olan *Kur'an-ı Kerim* ve Hadisler üzerinde yükselir. Ancak ortaya çıktığı coğrafyanın Arap yarımadası olması münasebetiyle, beslendiği kaynaklar oldukça genişler. Doğu ile Batı felsefesinin kesiştiği bir coğrafyada gelişen İslam felsefesi, bir taraftan Batı kaynaklı antik Yunan felsefesinden beslenirken, diğer taraftan da Doğu kaynaklı Hindistan, İran, Mezopotamya ve Mısır menşeli dinsel inanışlarla karışık çeşitli düşünce sistemlerinden yoğun şekilde etkilenir. Böylece İslam felsefesi, gayet zengin bir kültürel mirası bünyesine taşımayı başarır. Kökeni bakımından Arap yarımadasında doğmasına rağmen İslam felsefesi, İslam kültür ve medeniyetinin Batı dünyasına yayılmasıyla beraber, bilhassa İspanya'da da etkinlik gösterir. Dolayısıyla İslam felsefesi, en yalın ve kapsayıcı hâliyle doğuda gelişen İslam felsefesi ve batıda gelişen İslam felsefesi şeklinde tasnif edilebilir.¹⁷⁸⁵ Ancak filozofların ontolojik düşünceleri merkeze alınarak, İslam felsefesinde varlığa ilişkin bilginin nasıl ve hangi doğrultuda geliştiğini inceleyebilmek için, daha farklı bir tasnife ihtiyaç duyulur. Bu bakımdan İslam felsefesini bünyesindeki ana akımlar ve temsilcileri üzerinden Tabî felsefe, Meşşâî felsefe, Meşşâî felsefeye reaksiyon ve Tasavvufi felsefe¹⁷⁸⁶ şeklinde tasnif etmek daha faydalı olacaktır.

İslam felsefesinde Tabiiyyun akımının kurucusu olarak kabul edilen Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, akli ön plana çıkararak, İslam felsefesinde rasyonalizmin kapılarının ardına kadar açar. Akli, yararlı şeyleri elde etmek üzere başvurulacak, insan doğasında var olan bir cevher olarak değerlendirir.¹⁷⁸⁷ Sahip olduğu akıl sayesinde insanın hayvanlardan üstün kılındığını vurgular. Bu sayede insan, hem kendinin, hem de hayvanların menfaati doğrultusunda hareket eder. İnsan, akli aracılığıyla ve aklını kullanarak yaşam seviyesini düzenler ve her geçen gün yükseltir. Anlaşılması güç pek çok varlık, durum ve olay akıl yordamıyla anlaşılabilir hâle gelir.

¹⁷⁸⁵ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 223-231.

¹⁷⁸⁶ Bk. H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 8-10.

¹⁷⁸⁷ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, (Haz. Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 84.

Söz gelimi, yeryüzünün şeklini, gökyüzünün kürelerini, Güneş'i, Ay'ı ve diğer yıldızları insan aklı sayesinde kavramış ve kavramaya devam edecektir. Aynı doğrultuda şanı yüce yaratıcıya dair bilgi de yine akılla elde edilebilir. Elbette insanın edindiği en büyük ve yararlı bilgi, Tanrı'ya ilişkin bilgidir.¹⁷⁸⁸

*“Hülâsa, akıl öyle bir şeydir ki, ondan yoksun olsaydık hâlimiz hayvanlardan, çocuk ve delilerden farksız olurdu. Ve öyle bir şeydir ki o, fiillerimiz duyularda ortaya çıkmadan önce, âdeta görmüş gibi onların nasıl olacağını akılla öngörebiliriz; sonra da duyusal fiillerimiz onlara uygun olarak gerçekleşir.”*¹⁷⁸⁹

Râzî'ye göre, kendine büyük bir nimet olarak verilmiş akıl karşısında insana düşen görev, akıllı hak ettiği mertebeden indirmemek, onun değerini düşürmemektir. Diğer bir ifadeyle akıllı hâkimken mahkûm, bağlanılanken bağlanan hâle getirmemektir. Dolayısıyla her iş ve davranıştan önce akla başvurulmalı, aklın gerekli değerlendirmeyi yapmasından sonra verdiği hükme göre hareket edilmelidir. Aklın en temel düşmanı konumundaki nefsanî arzulardan uzak durmak suretiyle, sadece aklın rehberliğinde davranılmalıdır. Aksi takdirde akıl, doğru kararlar vermekten uzaklaşır. Nefsanî arzularının emir ve yasaklara uyarak, kontrol altına almayı başaran kimsenin akli en yüksek derecede saflaşır ve kişiyi ulaşacağı nihai hedefe saadette ulaştırır.¹⁷⁹⁰

Râzî'yi sadece akli vahyin dahi önüne geçirmesi İslam felsefesinde farklı bir konuma taşımaz. Râzî, aynı zamanda kendi ontolojik düşüncelerini belirtirken, yalnızca Tanrı'yı ezeli kabul eden diğer İslam filozoflarının aksine beş ezeli ilkedен (el-kudemâu'l-hamse) bahsederek de onlardan ayrılır.¹⁷⁹¹ Bu bakımdan Râzî'nin gündeme getirdiği kozmogoni; yaratıcı (el-bârî), nefis (külli nefis), heyulâ (şekilsiz madde), halâ (boşluk-mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olmak üzere beş ezeli ilke üzerinde temellenir.¹⁷⁹²

Evrendeki şaşmaz düzenden yola çıkarak, sadece kozmolojik delil ile Tanrı'nın varlığını ispat etmeyi yeterli bulan Râzî'ye göre, sonsuz kudreti, bilgisi ve iradesiyle

¹⁷⁸⁸ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 84.

¹⁷⁸⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 86.

¹⁷⁹⁰ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 86.

¹⁷⁹¹ Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 36.

¹⁷⁹² Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 93.

kâinatı kuşatan ezeli bir Tanrı'nın varlığı muhakkaktır. Ancak Tanrı, yegâne ezeli ilke değildir. Zira her bakımdan mutlak karakterdeki Tanrı, bu âlemi hiçbir zorunluluğu sözü konusu değilken yaratır. Şayet Tanrı'nın yaratmaya zorlandığı düşünülürse, ondan daha kudretli bir ilkenin var olduğu sonucu ortaya çıkar ki, bu durum Tanrı'yı Tanrı olmaktan uzaklaştırır. Dolayısıyla Tanrı, başlangıçta evreni yaratmaya istekli değilken sonradan evreni yaratmayı irade eder.¹⁷⁹³ Durum böyle olunca, evrenin yaratılması mevzuunda Tanrı'ya karar verecek başka bir ezeli ilkeye daha ihtiyaç duyulur. Bu bakımdan Tanrı'nın dışındaki ikinci ezeli ilke külli nefis olmalıdır.

Yalnızca fiile geçmiş veya var olmuş unsurların bilgisine sahip olabilen külli nefis, bilgisizliğinden dolayı, heyûla (şekilsiz madde) ile birleşerek, maddi hazlar tatmayı arzular. Ancak şekilsiz madde şekillenmeyi kabul etmez ve direnmeye başlar. Böylelikle ortaya düzensizlik veya kelimenin tam anlamıyla kaos çıkar.¹⁷⁹⁴ İşte bu aşamada Tanrı, hem düzensizliği belli bir düzene sokmak, hem de külli nefse arzuladığı hazzı tattırmak üzere evreni yaratmaya başlar.¹⁷⁹⁵ Bu bakımdan Tanrı'nın yanı sıra, külli nefis ve şekilsiz maddeyi de ezeli kabul etmek gereklidir. Aksi hâlde Tanrı'nın karar vermesi gerçekleşmeyecek, Tanrı kendiliğinden karar verebilse bile, düzenleyeceği herhangi bir maddi unsur bulamayacaktır. Dolayısıyla Râzî'nin üçüncü ezeli ilkesi heyûladır.¹⁷⁹⁶

Râzî'nin işaret ettiği külli nefis, maddeyle buluştuğu zaman cüzileşir. Bu sebeple cüzi nefisler veya ruhlar kendi başlarına ezeli olmamalarına rağmen, bedenlerinden ayrıldıklarında da mevcudiyetlerini sürdürürler. Cüzi nefislerin ezeli olmamalarının temel sebebi, aslında ezeli olan külli nefsin ufak bir parçası olmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla külli nefisten kopup, bir bedene yerleşirler. Ölümün ardından da asıllarına kavuşmak üzere, tekrar külli nefse doğru yönelirler.¹⁷⁹⁷

Râzî'nin pasif ve ezeli bir ilke olarak kabul ettiği şekilsiz madde ise, bölünemeyen atomlardan ibarettir. Son derece küçük olan ve hacimleri bulunan bu atomların çeşitli oranlarda birleşmeleriyle varlıklar meydana gelir. Yoktan var olmayı kabul etmeyen Râzî'ye göre, farklı niteliklerdeki varlık türlerinin oluşmasına bünyelerindeki atomların

¹⁷⁹³ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 280.

¹⁷⁹⁴ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 312.

¹⁷⁹⁵ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 282.

¹⁷⁹⁶ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 268.

¹⁷⁹⁷ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2018, s. 66.

sıklık veya seyreklik dereceleri sebep olur. Söz gelimi, atomların en yoğun veya sık hâlde birleşmeleri katı cisimleri meydana getirir. Maddenin bünyesindeki atom sayısı azaldıkça, seyrekleşen atomlar nedeniyle madde, katılıktan saydamlığa doğru evrilir. Atomların seyrelme oranı arttıkça sırasıyla su, hava ve ateş meydana gelir. Atomların en seyrek hâlde bulunmalarıyla da parlak gök küreleri şekillenir.¹⁷⁹⁸

Ezelî maddeden bahsetmek, beraberinde mekân problemini de getirir. Zira belli bir yer kaplaması gereken madde, kendi hacmi kadar veya daha büyük bir mekâna ihtiyaç duyar. Dolayısıyla madde, mevcut olmasa dahi, mekân varlığını sürdürebilir. Çünkü madde mekâna zaruri şekilde ihtiyaç duyarken mekân maddeye ihtiyaç duymaz. Örneğin dolu olan herhangi bir kap, varlığını boşluk hâlinde de devam ettirir. Maddenin ezelî kabul edilmesi durumunda, mekânın da ezelî kabul edilmesi mecburidir. Bu nedenle Râzî'nin dördüncü ezelî ilkesi, mekânı ifade eden halâ, diğer bir ifadeyle boşluktur.¹⁷⁹⁹

Tanrı, külli nefis, şekilsiz madde ve boşluk gibi dört ezelî unsurun var olması, onları kuşatan veya onlarla birlikte bulunan mutlak bir zaman ihtiyacını da doğurur. Söz konusu gereklilik nedeniyle Râzî'nin işaret ettiği beşinci ezelî ilke dehr, yani zamandır. Mutlak zaman, ezelî ve ebedî nitelikteki zamanı ifade eder. Öncelik ve sonralığın söz konusu olmadığı mutlak zaman, insanın algıladığı zamandan farklıdır. Çünkü evrenin yaratılışı ile başlayıp, evrenin dağılmasıyla son bulacak olan ve gök cisimleriyle hesaplanan sınırlı zaman, mutlak zaman dâhilindeki bir kesiti belirtir. Ayrıca mutlak zaman, herhangi bir harekete göre hesaplanmaz. Zaten o, herhangi harekete ihtiyaç da duymaz.¹⁸⁰⁰

Râzî'nin ontolojik düşüncelerinde dikkat edilmesi gereken husus, beş ezelî ilkenin aynı zamanda ebedî de kabul edildiğidir. Zira Tanrı, düzenlediği evrenden önce var olduğu gibi, ondan sonra da var olmaya devam edecektir. Aynı doğrultuda külli nefis de yok olmayacaktır.¹⁸⁰¹ Hatta cüzi nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra, onun bünyesinde toplanarak, varlıklarını külli nefsin varlığıyla sürdüreceklidir. Benzer şekilde evrenin düzeni bozulup, atomlar ayrıştığında madde, düzensiz hâlde de olsa mevcut olmaya devam edecektir. Maddenin Tanrı tarafından düzenlenmeden önceki hâline dönüp, varlığını sürdürmesi, mekânın da sonsuza dek var olmasını zaruri kılar.

¹⁷⁹⁸ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 270-272.

¹⁷⁹⁹ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 274-276.

¹⁸⁰⁰ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 278-280.

¹⁸⁰¹ Neşet Tok, *İslam Felsefesine Giriş*, Savaş Yayınevi, Ankara 2007, s. 114.

Elbette evrenden önce var olan mutlak zaman da evrenin dağılmasından sonra, tıpkı evrenin şekillenmesinden önceki gibi işlemeye devam edecektir. Dolayısıyla Râzî'nin beş ezeli ilkesinin aynı zamanda ebedî birer ilke olduğunu kabul etmek gereklidir.¹⁸⁰²

Ezelî ilkeleri ve var oluşun nasıl başladığını ayrıntılı şekilde açıklayan Râzî, evrenin meydana geliş sürecini tarif eder. Râzî'ye göre, Tanrı'dan açığa çıkan ilk varlık, aydınlatıcı nurlardan (el-envaru'l-muzie) ibarettir. Aydınlatıcı nurlar, yapıları bakımından mürekkep nurlar ve basit nurlar olmak üzere iki çeşittir.¹⁸⁰³ Mürekkep nur, evrenin en alt kısmında bulunup hissedilebilirken, basit nur evrenin en üst kısmında bulunup hissedilemez. Yukarıdan aşağıya doğru basit nurdan beşerî akıl türer. Beşerî akıldan da öncelikle nefs-i natıka, nefs-i natıkadan nefs-i hayvaniye ve nefs-i hayvaniyeden de hareketsiz tabii nefis meydana gelir. Ardından tabii nefisten maddi varlıkların temel nitelikleri olarak sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört basit tabiat meydana gelir. Bunlardan sıcaklık ve soğukluk aktif karakterdeyken, kuruluk ve yaşlık pasif karakterdedir.¹⁸⁰⁴

Evrenin meydana geliş sürecinin devamında dört basit tabiatın mürekkep tabiatlar ortaya çıkar. Söz gelimi, soğukluk ile yaşlığın birleşmesiyle su meydana gelir. Sıcaklıkla kuruluğun birleşmesinden ateş doğar. Ateş ile su arasındaki zıtlık nedeniyle ateş yükselirken, su alçalır. Bahsi geçen iki unsurun zıt yönlü hareketleri esnasında, iki unsurun arasındaki boşluk havayla dolar. Ateş ve suyun arasındaki hava, her iki unsurun niteliklerinde de alır. Bu nedenle havanın karakteristik niteliği, sıcaklık ve yaşlıktır. Havanın hareket etmesi rüzgârı açığa çıkarır. Rüzgâr, suyun çalkalanmasına ve yüzeyinde köpüklerin oluşmasına yol açar. Bahsi geçen köpüklerin katılaşması sonucu toprak ortaya çıkar. Toprağın tabiatı ise, soğukluk ve kuruluktan ibarettir.¹⁸⁰⁵ Böylelikle meydana gelen su, ateş, hava ve topraktan müteşekkil dört mürekkep unsur aracılığıyla somut evrendeki yer ve gök cisimleri şekillenir.¹⁸⁰⁶

¹⁸⁰² Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 312.

¹⁸⁰³ Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 37.

¹⁸⁰⁴ Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 71.

¹⁸⁰⁵ Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 71-72.

¹⁸⁰⁶ Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 37.

1.4.2. Meşşâî Felsefe

Meşşâî felsefesinin öncü ismi olarak, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî kabul edilir. Yeni oluşmaya başlayan İslam felsefesine belli bir metot ve terminoloji kazandırmanın yanı sıra, İslam filozoflarının Yunan felsefesini tanıyabilmelerine de zemin hazırlayan Kindî, bilhassa Aristoteles üzerinde yoğunlaştığından Meşşâî ekolün kurucusu kabul edilir.¹⁸⁰⁷ Felsefeyi, insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü olarak değerlendiren Kindî, felsefe aracılığıyla varlığın hakikatini bilmeyi amaçlar.¹⁸⁰⁸ Hakikate erişme mevzuunda ise, dış dünyadan edinilen izlenimlerden kaynaklanan algılara yönelir. Kindî'ye göre, insanın algılarına duyu ve akıl kaynaklık eder. Duyu algıları, hayvanların algılarıyla ortak nitelikte, maddi unsurlara yönelik tikel algıları ifade ederken, sadece insana mahsus akıl aracılığıyla idrakten ibaret algı, tümellere yöneliktir. Akıl yordamıyla idrakin duyu algılarından ayrıldığı en temel nokta, zihinde herhangi bir imaj uyandırmamasıdır. Zira duyu algıları varlığa dayandığından, insan zihninde algılanan varlıklara dair imajlar uyandırır.

Kindî, insanın bilgi elde etmek üzere başvurduğu duyuları ve aklı aracılığıyla iki farklı âleme dair, iki ayrı nitelikte bilgi edineceğini savunur. Söz konusu iki çeşit bilgiden ilki, “ilme'l-mahlûkat” olarak değerlendirdiği, fizik âlemine dair bilgidir. Duyular aracılığıyla temin edilen bu tür bilgi, hâlihazırdaki varlığın, yaratılmışın ve dolayısıyla değişenin bilgisidir. İkinci ise, “ilme'l-ilahî” olarak değerlendirdiği, metafizik âleme dair bilgidir.¹⁸⁰⁹ Salt akıl aracılığıyla kavranabilen bu bilgi, varlığın ilk sebebinin, son gayesinin ve dolayısıyla değişmeyenin bilgisidir. İnsan aklını varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tarif eden Kindî; sürekli fiil hâlinde bulunan akıl, nefiste güç hâlinde bulunan akıl, nefiste güç hâlinde fiil hâline dönüşen akıl ve zahir akıl olmak üzere dört çeşit akıldan bahseder.¹⁸¹⁰ Kindî'nin işaret ettiği dört çeşit akıl, aslında kişinin bilgi edinip, bu bilgiyi başkalarına iletebilme serüvenini ifade etmektedir. Zira insan, öncelikle kendi nefsinin dışında başka varlıkların da var olduğunu algılayarak idrak eder. Böylece nefiste bir güç hâlinde bulunan akıl, fiil hâline dönüşür. Faaliyet göstermeye

¹⁸⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 232.

¹⁸⁰⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 139.

¹⁸⁰⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 144.

¹⁸¹⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 259.

başlayan akıl, soyutlamalar yaparak, varlığa ilişkin bilgiyi depolar. Daha sonra ihtiyaç duyduğunda zihindeki bilgiyi hem kullanır, hem de başkalarına aktarabilir.¹⁸¹¹

Ontolojik düzeyde varlığı değerlendirirken her varlığın heyula, suret, zaman, mekân ve hareketten ibaret beş niteliğinin bulunduğu dikkat çeken Kindî, bu nitelikleri nedeniyle varlığın oluş, değişme ve yok oluşa tabi olduğunun altını çizer.¹⁸¹² Ayrıca dünyada varlık bulmuş ve bulacak bütün varlıkların toprak, su, hava ve ateşin, diğer bir ifadeyle dört temel unsurun birleşiminden meydana geldiğini iddia eder.¹⁸¹³ Ancak varlık mevzubahis olduğunda, bilhassa varlığın nasıl meydana geldiğini araştırmanın, insanı hakikate eriştireceğine işaret eder. Bu doğrultuda, varlığa ilişkin dört ihtimal üzerinde durur. Söz konusu dört ihtimali; “1) Varlık vardır, var olan yoktur. 2) Varlık yoktur, var olan vardır. 3) Varlık yoktur, var olan da yoktur. 4) Varlık vardır, var olan da vardır.” şeklinde formülize ederek, her ihtimali ayrı ayrı değerlendiren Kindî, her ihtimalin çelişki meydana getirdiğini ileri sürmek suretiyle, bir varlığın var olma sebebinin asla kendisi olamayacağı kanaatine varır.¹⁸¹⁴

Varlığın kendiliğinden var olamayacağını düşünen Kindî, sebeplinin bilgisinden ziyade, sebebin bilgisine ulaşmayı daha uygun bulur. Zira sebebin bilgisine erişildiğinde, sebepliye dair bilginin kolayca elde edilebileceğini düşünür. Bu doğrultuda varlığın meydana gelmesine sebep olan İlk Gerçek (el-Hakku'l-evvel)'i araştırmaya yönelir. Ancak sebebi tespit edebilmek için sebepliye, diğer bir ifadeyle varlığa “var mıdır?”, “nedir?”, “nasıldır?” ve “niçin?”den ibaret dört soru yöneltir. Söz konusu sorular aracılığıyla sebebi tespit etmeye çalışır. Kindî, “var mıdır?” sorusuyla varlığın mahiyetini veya varlığını meydana getiren maddi unsuru soruşturur. Ardından “nedir?” sorusu ile varlığın cinsini tespit etmeye çalışır. Zira her mahiyetin bir cinsi olması zaruridir. Daha sonra “nasıldır?” sorusu aracılığıyla varlığın ayrımını belirlemeye gayret gösterir. Son olarak “niçin?” sorusuyla ise, varlığın gaye sebebini belirlemeye çalışır.¹⁸¹⁵ Varlığın gaye sebebi, kendisi herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın ilk ve gerçek Sebep olan Tanrı'dır. Bahsi geçen sorgulama aracılığıyla bir varlığın meydana gelmesini sağlayan

¹⁸¹¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 260-261.

¹⁸¹² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 282-285.

¹⁸¹³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 216.

¹⁸¹⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 155-156.

¹⁸¹⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 140.

maddi sebep, formel (sûrî) sebep, fail (muharrik) sebep ve gaye (mütemmim) sebep olmak üzere dört sebebi belirleyerek, varlığa dair bilgi edinip, Tanrı'ya doğru uzanır.¹⁸¹⁶

İlk Gerçek olarak Tanrı'ya yönelen filozof, öncelikle Tanrı'nın varlığını ispat etmek üzere “gaye” ve “hudüs”ten ibaret iki argüman öne sürer. Kindî'nin belirttiği ilk argümana göre, bütün unsurlarıyla kâinat, birbirine uygun sebepler sisteminden ibarettir. Dolayısıyla böyle bir sisteminin tesadüfen ve kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez. Genel anlamda evrenin, daha özel anlamda ise dünyanın ve tabiatın kusursuz işleyişi ve düzeni göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu sistemin üstün bir akıl tarafından, belli bir amaçla kurulmuş olması zaruridir. Bu bakımdan, bahis konusu düzenin ancak Tanrı tarafından tesis edilebileceği kabul edilmelidir.¹⁸¹⁷ Maddeyi ezelî kabul etmeyen Kindî, hudüs argümanında ise, evrenin sonradan yaratıldığına dikkat çeker. Şayet kâinat ezelî değilse, zaman dâhilinde sonradan yaratılmış demektir. Her muhdesin (yaratılmış) bir muhdise (yaratıcı) ihtiyaç duyacağı prensibi merkeze alındığında, evrenin yaratıcısının da Tanrı olduğu aşikârdır.¹⁸¹⁸

Allah'ın varlığını delillendirmekle kalmayıp, birlik ve çokluk mevzuuna değinmeyi de ihmal etmeyen Kindî, Tanrı'yı “Gerçek Bir” olarak nitelendirir. Bir ve çok mevzuunun aynı zamanda sayılarla alakalı bir mevzu olduğunu düşündüğünden, birlik konusundaki fikirlerini aritmetikten yararlanarak açıklar. Sayı ile sayılan arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu ileri süren Kindî, sayı olmadan sayılanın da olmayacağı kanaatine varır.¹⁸¹⁹ Bu doğrultuda sayı siteminin sonsuz olduğunu kabul etmenin yanlış bazı sonuçlar doğuracağı üzerinde durur. Zira sayılar sonsuza uzanırsa, sayılanların da sonsuza uzanacağını altını çizerek. Durum böyle olunca, varlığın da sonsuz kabul edilmesi gerekeceğinden, evrenin de ezelî ve ebedî, hatta sınırsız ve sonsuz kabul edilmesi gerekeceğine değinir.¹⁸²⁰ Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere, varlığın ilkesinin sayı olmadığını belirterek, sayılar dizini ile sayılanlar arasındaki uyuma yönelir.

Sayıları aslında “bir”lerin toplamı ve katlarından ibaret görmek gerektiğini savunarak, sayı sisteminin sonsuza uzanmadığını iddia eden Kindî, sınırlı olanın katlarının da sınırlı olması gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla sayıların sonsuza

¹⁸¹⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 215.

¹⁸¹⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 229-238.

¹⁸¹⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 207-211.

¹⁸¹⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 272.

¹⁸²⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 161-169.

uzandığını düşünmek, son derece hatalıdır. Söz gelimi, 2 sayısı iki adet 1'den müteşekkil olması münasebetiyle sınırlıdır. Elbette 2'nin katları göz önüne bulundurulduğunda 2, 4, 8, 16, 32... gibi 2'nin katlarından oluşan sayı dizisi, sonsuza gidiyormuş gibi görünmesine rağmen, 2 sayısı sınırlı olduğundan, onun katları da aslında sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle 2'nin sınırlı olması nedeniyle, onun katlarının da fiil alanına çıktıkları oranda sınırlı olmaları zaruridir.¹⁸²¹

Kindî'ye göre, sayıların sonlu olduğunu kabul etmek, beraberinde sayıların aslı olan 1'in de sonlu ve sınırlı olma problemini beraberinde getirir. Hatta bu problem, 1'in sayı olup olmadığına kadar uzanan derin bir tartışmaya yol açar. Sayıların nicelik, diğer bir ifadeyle çokluk kategorisinde yer aldıkları düşünüldüğünde, 1'in de nicelik kabul edilmesi gerekir. Oysa bu önermeyi kabul etmek, gerçek veya mutlak bir'in de yani Tanrı'nın da nicelik kategorisinde ele alınması anlamına gelir.¹⁸²² Ancak söz konusu düşünce, son derece hatalıdır. Zira Tanrı, varlığı, çokluğu meydana getirdiğinden “birlik” sergilemelidir. Karşılaştığı meseleye makul bir çözüm bulmaya çalışan Kindî, öncelikle tüm nicelikler için gerekli eşitlik ve eşitsizlik tezine yönelir.

Mevzubahis teze göre, her sayıya veya her niceliğe eşit veya eşit olmayan sayılar ve nicelikler gereklidir. Bu doğrultuda 1'i oluşturan sayılar varsa, bu sayılardan bazıları ona eşit olmalı, bazıları da ondan fazla veya eksik olmalıdır. Dolayısıyla 1 daha küçük birimlere bölünebilmelidir. Ayrıca 1'in diğer sayıları meydana getiren ilke olduğu düşünüldüğünde, diğer dayılar bölümlere veya bünyelerinde topladıkları 1'lere bölünebilirlerken, 1 ilke olarak bölünemezdir.¹⁸²³ Ortaya çıkan sonuç, 1'in hem bölünebilir, hem bölünemez olduğuna dair bir paradoks doğurur. Dolayısıyla 1'i sayı kabul etmemek gerektiğini savunan Kindî'nin belirttiği sayı sistemindeki en küçük sayı 2'dir.¹⁸²⁴ Ayrıca 1'in ifade ettiği birlik olmadan, çokluk da anlaşılamaz. Çokluğu meydana getiren asıl prensip, 1'in ta kendisidir. Diğer bir ifadeyle çokluk, 1'den fazla 1'in açığa çıkardığı bir husustur. Zira çokluk, yaratılmış olandır. Bu bakımdan 1 veya gerçek bir, varlığı kendinden menkul, yaratıcı prensip olarak ezeli nitelikteki asıl unsurdur.¹⁸²⁵

¹⁸²¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 173-174.

¹⁸²² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 182.

¹⁸²³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 172.

¹⁸²⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 174.

¹⁸²⁵ Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 176-183.

Ontolojik düşüncelerini belirtirken, Tanrı'yı yaratılmamış, ezeli ve ebedî, varlığa gelişin fail sebebi, gerçek birlik, yoktan var eden gibi niteliklerle tanımlayan Kindî'ye göre Tanrı, mutlak anlamda sınırsız ve sonsuz bir kudreti ifade eder. Bu doğrultuda Kindî, Tanrı'yı olumlu veya müspet sıfatlarla nitelendirmenin onun insana benzetilmesine yol açacağı ve dolayısıyla sınırlandırılmasına neden olacağı kanaatindedir.¹⁸²⁶ Söz gelimi, Tanrı'yı gören, bilen, işiten gibi müspet sıfatlarla tarif etmek, doğru değildir. Zira Tanrı'nın bütün sıfatlardan arınmış, mutlak kudret olarak görülebilmesi için, onun sonsuzdur, ölümsüzdür gibi insana mahsus sıfatların menfî hâlleriyle veya zıtlarıyla tarif edilmesini daha doğru ve uygun bulur.

Kendi felsefi sistemini kurarken bilhassa Aristoteles'ten etkilenen Kindî, maddeyi ezeli kabul etmeyerek, Aristoteles'ten ayrılır. Maddeyi ezeli değil, yaratılmış kabul etmekle, evrenin de sonradan yaratıldığı görüşüne varan Kindî, sınırlı ve sonlu bir evren modeli üzerinde durur.¹⁸²⁷ Her ne kadar evreni ezeli kabul etmeyerek Aristoteles'ten ayrılmış olsa da, Ay üstü âlem ve Ay altı âlemde müteşekkil bir evren tasavvurundan bahsetmek suretiyle, yine Aristoteles'e yaklaşır. Kindî'nin evren tasavvuruna göre Ay üstü âlem, Ay'dan itibaren diğer bütün feleklerin sonuna kadar uzanan âlemi ifade eder. Yeryüzünden Ay'a kadar uzanan kısım ise, Ay altı âlemi belirtir.¹⁸²⁸ Felek kavramı ile Ay ve diğer gezegenlerin durumlarını ve hareketlerini açıklayan Kindî, mevsimlerin oluşumunu Güneş'in Dünya'ya olan uzaklığı ve yakınlığıyla açıklar.¹⁸²⁹ Dünya merkezli bir evren modeli¹⁸³⁰ çizen Kindî, Ay üstü âlemdeki hareketlerin merkez etrafında döngüsel şekilde gerçekleştiğini belirtir. Ay üstü âlemde ötesinde, diğer bir ifadeyle evrenin dışında boşluk ya da doluluğun söz konusu olmadığına da altını çizer.

Ay altı âlemde ise, evrenin merkezini teşkil eden Dünya'nın dört temel elementten meydana geldiğini ifade eder. Ayrıca dört unsurun etkisi altında olan Dünya'da zaman, mekân ve hareketin söz konusu olduğunun altını çizer. Dolayısıyla Ay üstü âlemin aksine, Ay altı âlemde varlığın meydana geliş, oluş, değişme ve yok oluş süreçleri gözlemlenir. Ay üstü âlemde döngüsel hareket sergilenirken, Ay altı âlemde doğrusal hareket

¹⁸²⁶ Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 81.

¹⁸²⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 149.

¹⁸²⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 216.

¹⁸²⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 222.

¹⁸³⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 237.

sergilenir.¹⁸³¹ Buna ilaveten zaman unsuru da evrenin yaratılmaya başlanmasıyla birlikte gündeme gelir. Zira evren yaratılmadan önce, zamanın varlığından söz edilemez. Bu nedenle sonradan yaratılmış olan zaman da sonsuz olmadığından, bir gün son bulacaktır. Dolayısıyla evrenin de bir gün son bulacak olması zaruridir.

İnsanı ise, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendiren Kindî, insanı âlemin küçük bir özeti veya mikrokozmos olarak görür.¹⁸³² Tıpkı evren gibi, fizik ve metafizik âlemden ibaret insanın fiziksel tarafını bedenini, metafiziksel tarafını da ruhun teşkil ettiğini belirtir. Ruh ile beden arasındaki ilişkinin ise, yine kâinatta bulunan Tanrı ile evren ilişkisine benzetir. Kindî'ye göre, bedensiz hâlde de varlığını sürdürebilen ruh, beden aksine ölümsüz nitelikte bir cevher olarak ön plana çıkar.¹⁸³³ Kindî, insanın bedensel isteklerinden ve kaba duyu hazlarından uzaklaşarak, ruhunu arındırabileceğini ve böylelikle kurtuluşa erebileceğini savunur.¹⁸³⁴ Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun Ay üstü âleme doğru yükseleceğini iddia eder. Ancak henüz bedeniyle birlikteyken yeterince arınmamış olan ruhun öncelikle Ay feleğinde bir müddet bekledikten sonra, daha üst feleklerde de sırasıyla beklemek suretiyle yeterince arınmak zorunda kalacağını bilhassa vurgular.

İslam felsefesinde Kindî'nin açtığı yoldan ilerleyerek, Meşşâî akıma dâhil olan Fârâbî, kendi felsefe sistemini şekillendirirken, Aristoteles'in öğretilerine İslam kültüründeki ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd akidesiyle birlikte Platon ve bilhassa Yeni Platonculardan aldığı bazı unsurları eklemek suretiyle, eklektik bir düşünce sistemi meydana getirir.¹⁸³⁵ Yaptığı felsefî çalışmalar sayesinde çok geçmeden Muallim-i Sâni, diğer bir ifadeyle Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen veya üstat unvanıyla anılır.¹⁸³⁶ Asıl adı Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî olan Fârâbî, Batılılar tarafından Alfârâbius veya Avennasar (Abunaser) adlarıyla tanınır.

Bilginin kaynağı olarak insan duyularını merkeze alan Fârâbî, doğuştan bilgi teorisini reddeder. Bilgi elde etme hususunda insanın boş bir zihinle doğduğunu belirterek, duyular aracılığıyla izlenimlerin akıl yordamıyla işlenmesi sonucu bilgiye

¹⁸³¹ Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 216-226.

¹⁸³² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 238.

¹⁸³³ Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 242-247.

¹⁸³⁴ Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 288-290.

¹⁸³⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 240.

¹⁸³⁶ Toku, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 82.

ulaşılabileceğini savunur.¹⁸³⁷ Fârâbî'nin epistemolojik düşüncelerine göre, duyulur varlıkları hâlihazırdaki şekilleriyle algıladıkları için duyuların akla ilettikleri bilgiler, tikel niteliktedir. Akıl ise, duyulardan temin ettiği tikel bilgileri işleyerek, tümele ilişkin bilgiler üretir. Duyulardan aldığı izlenimleri soyutlama faaliyetiyle bilgi üretme sürecinde ön plana çıkan akıl, amelî ve nazarî akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Yapıcı akıl veya pratik akıl adlarıyla da anılan amelî akıl, insan davranışlarını düzenleyen, nefsin pratik yönünü ifade eden akıl türüdür. Teorik akıl adıyla da anılan nazarî akıl ise, nefis cevherinin gitgide tekâmül ederek, bir diğer ifadeyle gitgide olgunlaşarak akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir.¹⁸³⁸

Nazarî aklın yetkinlik derecelerini belirten ve belli bir hiyerarşik düzene göre yükselen dört aşaması vardır. Nazarî akıl dâhilinde birbiriyle etkileşim hâlinde işleyen dört aşamadan her biri, farklı türden bilgi düzeylerini barındırır ve yine her biri akıl olarak nitelendirilir. Giderek yükselen ve yükseldikçe soyutlaşan nazarî akıl aşamalarından ilki, bilkuvv akıldır. Bilkuvv akıl, doğuştan sahip olunan ve nefsin bir gücü veya yeteneği olarak değerlendirilen akıldır. Algılanan varlıklara ait renk ve şekilleri soyutlayıp, karam hâline dönüştürebilen bu akıl, kendinden bir üst basamakta bulunan bilfiil aklın maddesi konumundadır. Bahsi geçen hiyerarşik düzene göre, bilkuvv aklın hemen üzerinde bilfiil akıl bulunur.¹⁸³⁹

Bilfiil akıl, pasif durumdaki bilkuvv aklın aktif duruma geçmesini ifade eder. Bilkuvv aklın sureti konumundaki bilfiil akıl, soyutlama yaparak, maddeden bağımsız bilgiler üretmeye başlar. Bu aşamada insan, kendini bildiği gibi, külli ve doğruluğu ispata muhtaç olmayan bilgileri de kavrar.¹⁸⁴⁰ Bilfiil akıl da müstefâd (kazanılmış) aklın maddesi konumundadır. Bilfiil aklın faaliyet göstermesiyle ortaya çıkan müstefâd akıl, sadece maddi nesnelerin suretlerini değil, duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan, diğer bir ifadeyle tamamen soyut nitelikteki varlıkların bilgisine ulaşır.¹⁸⁴¹ Müstefâd akla ulaşmayı başarmış kişi, yüksek varlıklar âlemine yaklaşmakla kalmayıp, faal akıldan

¹⁸³⁷ Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, I/138.

¹⁸³⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 41.

¹⁸³⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 44.

¹⁸⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 44-45.

¹⁸⁴¹ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 85.

birtakım yansımalar, ilhamlar yahut sezgiler almaya da başlar.¹⁸⁴² Müstefâd akıl, insan akılı için nihai yetkinliğin ve yüce mutluluğun elde edildiği durumdur. Elbette müstefâd akıl da faal aklın maddesi konumundadır. Çünkü müstefâd aklın üzerinde ise, faal akıl bulunur.¹⁸⁴³

Faal akıl, insan nefsinin dışından, evrenin yaratılış sürecinde ortaya çıkmış mufarik akıllar hiyerarşinin en alt basamağında yer alan akıldır. Diğer bir ifadeyle insan akılı ile insanüstü akıl arasındaki sınırı teşkil eden faal akıl, her an müstefâd akıl ile doğrudan iletişime geçebilecek konumdadır. Ancak bu hiyerarşik düzen dâhilinde faal aklın müstefâd akıldan daha alt mertebelerde bulunan akıllarla etkileşim hâlinde bulunmadığı düşünülmemelidir.¹⁸⁴⁴ Zira Ay altı âlemdeki bütün unsurların yetkinlikleri faal akıldan kaynaklanır. Bu nedenle bil kuvve akla ilk feyiz faal akıl tarafından verilir.¹⁸⁴⁵ Elbette Nazarî akıl hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan bil kuvve aklın faal akılla ilişkisi, en üst basamakta yer alan müstefâd aklın faal akılla ilişkisi kadar kuvvetli ve doğrudan değildir.¹⁸⁴⁶ Bil kuvve akıl ile faal akıl arasında vuku bulan ilişki, görme eylemi esnasında Güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Görme eylemi söz konusu olduğunda, Güneş olsa da olmasa da gören göz ile görülecek nesne var olduğunda, görme eyleminin gerçekleşmesi gerekir diye düşünülebilir. Ancak Güneş ışınlarını gönderip, etrafı aydınlatmadığı müddetçe, görme eylemi gerçekleşemez. Dolayısıyla faal akıl, bil kuvve akla feyiz vererek, onu aktif hâle getirmezse, bil kuvve akıldan bilfiil akla ve dolayısıyla müstefâd akla yükselebilmek hiçbir zaman mümkün olmaz.¹⁸⁴⁷

Bilgi edinme sürecinin çıkış noktasını teşkil eden varlıkları öncelikle külli ve cüzi varlıklar olarak tasnif eden Fârâbî, bu ayrıma varlığın özünü teşkil eden ilk ve ikinci cevher olmak üzere iki çeşit cevherden yola çıkarak varır. Fârâbî'ye göre, ilk cevherler, insanı kuşatan veya dış dünyada bulunan tikel veya cüzi nesnelerdir. Nesneler duyular sayesinde kolaylıkla algılanabildikleri için, ilk cevher olarak adlandırılırlar. Duyularla

¹⁸⁴² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 96.

¹⁸⁴³ Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", I/139.

¹⁸⁴⁴ Bk. Deborah L. Black, "Farabi", *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, I/223-224.

¹⁸⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 72-74.

¹⁸⁴⁶ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 85-87.

¹⁸⁴⁷ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 67.

algılanan nesneler aracılığıyla elde edilen izlenimlerden hareketle aklın soyutlama ve birleştirme faaliyeti yürüterek, tûmeller veya külli kavramlar ise, ikinci cevherlerdir.¹⁸⁴⁸

Fârâbî'nin varlık anlayışında ilk cevherler, maddi nitelikte olduklarından oluş, değişme ve dağılmaya tabi cevherlerdir. Oysa maddeden bağımsız olan ikinci cevherler, değişikliğe uğramaksızın süreklilik gösteren cevherlerdir. Fârâbî'nin varlığa ilişkin bir diğer tasnifi ise, ontolojik düşüncelerinin temelini teşkil eden vâcib varlık, mümkün varlık ve muhal varlık ayrımıdır.¹⁸⁴⁹ Vâcib veya zorunlu varlık, özü itibarıyla zorunlu varlık ve başkasına nispetle zorunlu varlık olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılır. Özü bakımından zorunlu varlık, var olmak için kendinden başka bir sebebe ihtiyaç duymadığı gibi, onun yokluğu da düşünülemeyen varlıktır. Şayet özü bakımından zorunlu varlığın mevcut olmadığı kabul edilirse, varlığını ona borçlu olan bütün diğer varlıkların da mevcut olamadığını düşünmek gerekir ki, bu durum algılanan varlıkların var olmadığını iddia etmek anlamına gelir.¹⁸⁵⁰ Zorunlu varlık kategorisindeki başkasına nispetle zorunlu varlık ise, özü bakımından yaratılmış olmasına rağmen, var olması zorunlu olan varlıklardır. Söz gelimi Güneş, varlığını kendinden bulmamıştır. Diğer bir ifadeyle yaratılmış bir varlıktır. Ancak bir kez yaratıldıktan sonra, onun kâinata ısı ve ışık sağlaması zorunludur ve yokluğu düşünülemez.¹⁸⁵¹

Varlık kategorisindeki diğer varlıklar ise, mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, varlığa gelebilmek için bir sebebe ihtiyaç duyan varlıklardır. Bir diğer ifadeyle mümkün varlıklar, mevcudiyetlerini özü zorunlu varlıktan alırlar. Dolayısıyla mümkün varlıkların yok olmaları düşünülebilir. Mümkün herhangi bir varlığın mevcut olmaması varlığın meydana geliş sürecinde herhangi bir çıkmaza yol açmaz. Mümkün varlıklar, var olabildikleri gibi, yok da olabilirler. Yok olmaları durumunda varlık âleminde herhangi bir eksiklik söz konusu olmaz.¹⁸⁵² Varlık kategorisindeki muhal veya imkânsız varlık türünde ise, hiçbir zaman varlık alanında boy göstermeyecek olan yokluk bulunur. Varlığa bürünmemiş olduğu gibi, hiçbir zaman varlığa gelmesi de mümkün olmayan imkânsız varlıktan bahsedebilmek de imkânsızdır.¹⁸⁵³

¹⁸⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu 'l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 9.

¹⁸⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlü 'l-Medenî*, s. 57.

¹⁸⁵⁰ Fârâbî, *Fusûlü 'l-Medenî*, s. 58.

¹⁸⁵¹ Fârâbî, *El-Medinetü 'l Fâzıla*, s. 17.

¹⁸⁵² Bk. Fârâbî, *El-Medinetü 'l Fâzıla*, s. 16-17.

¹⁸⁵³ Fârâbî, *El-Medinetü 'l Fâzıla*, s. 123-124.

Mümkün varlıklar sebep prensibi dâhilinde geriye doğru götürüldüğünde, bir başka ifadeyle, daha önce var olmayan bir varlığın varlığa gelebilmek için, kendinden önce varlığa gelmiş bir başka varlığa ihtiyaç duyması göz önünde bulundurulduğunda, mümkün varlıkların her birinin bir sebebe ihtiyaç duyduğu anlaşılır. Herhangi bir mümkün varlıktan yola çıkarak, sebepler zinciri geriye doğru götürüldüğünde, bir noktada veya başlangıç noktasında, sebebe ihtiyaç duymaksızın varlığa sebep olan bir unsura, yani zorunlu varlığa ihtiyaç duyulur. Bu doğrultuda zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımına giderek, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmekle kalmayan Fârâbî, aynı zamanda sudûr nazariyesiyle açıkladığı evrenin meydana geliş sürecindeki başlangıç noktasını da belirlemiş olur.¹⁸⁵⁴

Fârâbî'nin öne sürdüğü kozmogoniye göre, başlangıçta Vâcibü'l-Vücûd olarak Tanrı mevcuttur. Süreç ilk olarak Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesiyle başlar. Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi üzerine, birden ancak bir çıkar prensibi gereğince, kendi özünü idrak edebilen ilk akıl sudûr eder. İlk akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü bakımından mümkün bir varlıktır. İlk akıl da tıpkı Tanrı gibi düşünür. Ancak Tanrı'dan farklı olarak, çokluk niteliğine sahip olduğundan, hem kendinden türediği Tanrı'yı, hem de mümkün varlık olarak kendi özünü düşünür. Düşünme biçimindeki bu farklılık, beraberinde çokluğu getirir. Dolayısıyla ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden ise, birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelir.¹⁸⁵⁵

İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibarıyla da mümkün varlık olduğundan çoğalmayı devam ettirir. Zira ikinci akıl, Tanrı'yı düşünerek üçüncü aklın, kendi özünü düşünerek de ikinci feleğin, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesinin meydana gelmesine yol açar. Böylece türeyen her akıl, Tanrı'yı ve kendini düşünerek, kendinden bir sonraki akı ve cisimleriyle birlikte bir sonraki gök küresini meydana getirir. Bu süreç, Güneş sistemindeki gezegenlerin sayısı miktarınca aşağıya doğru devam eder ve Ay küresinin akı olan faal akla gelindiğinde son bulur.¹⁸⁵⁶ Böylelikle Fârâbî'nin Ay üstü ve Ay altı olmak üzere iki kısma ayırdığı evren modelinin Ay üstü kısmı meydana gelmiş

¹⁸⁵⁴ Bk. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 15-19.

¹⁸⁵⁵ Bk. Black, "Farabi", I/226-227.

¹⁸⁵⁶ Bk. David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, (Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 64-65.

olur. Fârâbî'ye göre, gök katmanlarından müteşekkil Ay üstü âlemin dışında veya dış kısmında yokluktan başka bir şey mevcut değildir.¹⁸⁵⁷

Faal akıl tarafından yönetilen Ay altı âlemdeki bütün fiziksel, kimyasal ve biyolojik oluşlar, faal aklın hâkimiyeti altındadır. Ay altı âlemde meydana geliş Ay üstü âlemdekinin tersine doğru gelişir. Diğer bir ifadeyle Ay altı âlemde noksandan mükemmele doğru ilerleyen veya yükselen bir hiyerarşi söz konusudur. Bu nedenle en aşağı seviyede ilk madde yer alır.¹⁸⁵⁸ İlk maddenin üzerinde dört temel unsur olarak ateş, su, toprak ve hava bulunur. Her biri küre şeklinde basit birer varlık olan dört unsurdan her biri sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan ibaret zıt karakterli dört nitelikten ikisine sahiptir. Mevzubahis niteliklerden sıcaklık ve soğukluk aktif, yaşlık ve kuruluk ise pasif durumdadır. Söz konusu niteliklerden iki zıt nitelik birbirine karışır ve karışımında hangi nitelik baskın gelirse, meydana gelen varlık, o niteliğin özelliğini taşır. Karışım faaliyeti sonucunda hiyerarşik düzene göre sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve en mükemmel varlık olarak insanlar meydana gelir.¹⁸⁵⁹

Ay üstü âlemde olduğu gibi Ay altı âlemde de varlıkların sudûr etme sürecinde hem nefis hem de maddeden ibaret iki bileşen açığa çıkar. Bu doğrultuda Fârâbî, insanı da nefis (ruh) ile bedeninin birleşiminden müteşekkil bir varlık olarak değerlendirir.¹⁸⁶⁰ Nefsi kabiliyetleri veya kuvvetleri bakımından nebatî nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olmak üzere üçe ayırır. Nebatî nefis, Fârâbî'nin ileri sürdüğü nefis mertebelerinin en alt basamağında bulunur. Herhangi bir canlı, nebatî nefis olmaksızın hiçbir şey hissedemez. Bu tür nefis aslında bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bütün canlılarda bulunur. Nebati nefsin beslenme, büyüme ve üremeden ibaret üç kuvveti söz konusudur. Hayvanlar ve insanlarda bulunan hayvanî nefiste, nebatî nefsin kuvvetlerine ek olarak idrak etme, hatırlama ve hareket etme gibi kuvvetler de bulunur. İnsanî nefis ise, adından da anlaşılacağı gibi, sadece insanda bulunan ve nebatî nefis ile hayvanî nefisin kuvvetlerine ek olarak, akıl kuvvetine de sahip olan en yetkin nefistir.¹⁸⁶¹ Kendini idrak

¹⁸⁵⁷ Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, s. 202.

¹⁸⁵⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2003, s. 159-160.

¹⁸⁵⁹ Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", I/144.

¹⁸⁶⁰ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 82.

¹⁸⁶¹ Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 88-89.

edebilme yetisine sahip olan insanî nefis, bulunduğu bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürebilme özelliğiyle ön plana çıkar.

Meşşâi ekolün bir diğer önemli temsilcisi, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ'dır. Kendi felsefe sistemini şekillendirirken bilhassa hocası Fârâbî'den etkilenen İbn Sînâ, felsefeye katkıları nedeniyle eş-Şeyhür'r-Reis unvanıyla anılır. İslam felsefesinde kelimadan felsefeye geçişi sağlayan Kindî'nin ardından Fârâbî'nin felsefeye belli başlı terimler ve metotlar kazandırarak, onu düzenli hâle getirdiği kabul edilir. İbn Sînâ ise, kendi dönemine kadarki felsefi birikimi bir araya toplayıp, değerlendirmek ve kendi düşüncelerini de eklemek suretiyle İslam felsefesini son derece didaktik ve sistemli bir boyuta taşır.¹⁸⁶² Batılılar tarafından Avirena adıyla tanınan İbn Sînâ, Meşşâi ekole mensup olmasına rağmen, Batı felsefesinden yararlandığı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, sadece Aristoteles'ten etkilenmekle yetinmediği kolayca fark edilir. İbn Sînâ, Aristoteles ile Platon'un felsefe sistemlerini uzlaştırmaya çalışmakla kalmayıp, Yeni Platonculuktan bazı düşünceleri de kendi felsefe sistemine taşır.

Genel olarak felsefeyi insanın eşyadaki hakikate vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesi şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, felsefeyi teorik felsefe ve pratik felsefe olmak üzere ikiye ayırır.¹⁸⁶³ Teorik felsefedeki temel amacın sadece bilgi edinmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek olduğunu vurgular. Pratik felsefedeki amacın ise, sadece bilmek değil, hem bilmek hem de yapmak açısından nefsi yetkinleştirmek olduğunun altını çizer. İnsanın en temel özelliklerinin bilmek, istemek ve yapmak olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre insan, her türden bilgiye ulaşabilecek nitelikteki bir varlıktır. Bilme eylemini bilinen nesneye dair bilen öznenin veya insanın nefsinde meydana gelen bir değişim olarak tanımlayan İbn Sînâ, bilme eylemini muhatap olduğu varlıktan yola çıkarak, iki temel türe ayırır.¹⁸⁶⁴

Mevzubahis bilgi türlerinden ilki, fiziksel varlıklardan elde edilen bilgidir. İnsan zihni somut veya fiziksel varlıklardan bilgi edinmek için, soyutlama faaliyeti yürütür.¹⁸⁶⁵ Ancak hakkında bilgi edinilmek istenen soyut veya metafizik alana mensup bir varlık ise, zihnin soyutlama yetisi zaten soyut olan varlık karşısında herhangi bir faaliyet yürütemez.

¹⁸⁶² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 249-250.

¹⁸⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 20.

¹⁸⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Mantığa Giriş*, s. 6-8.

¹⁸⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I-II*, (Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, I/7.

Bu noktada insan zihni, kendi dışında bulunan faal aklın yardımına başvurur.¹⁸⁶⁶ Diğer bir ifadeyle faal aklın feyzine ihtiyaç duyar. Ancak faal akıl, sadece soyut varlıkların bilgisi söz konusu olduğunda insan zihnine yardımcı olmaz. Zira insan zihni, somut varlıklara ilişkin soyutlama faaliyeti yapabilme mevzuunda da âdeta gücünün kaynağını faal akıldan alır.¹⁸⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre bilme eylemi, insanın beş duyusuyla elde ettiği varlığa ilişkin izlenimlerle başlayıp, zihnin dört aşamalı soyutlama faaliyetiyle devam eder ve böylece bilgi idrak edilebilir hâle gelir. Bu doğrultuda öncelikle insanın dış dünyaya dönük beş duyusu, nesnelerin fiziksel, kimyasal ve biyolojik niteliklerine dair izlenimler toplar.¹⁸⁶⁸ Söz konusu izlenimler, insanın iç duyularından biri olan ortak duyuda toplanarak, idrake dönüştürülür. İdrakin buraya kadarki aşamasında “bu beyaz olan tatlıdır” gibi tikel yargılara ulaşılır. Ancak dikkat edilecek olursa, bu aşamada nesnenin sureti henüz maddi unsurlardan tam anlamıyla soyutlanmış değildir. Bu aşamada algılanan nesne hâlâ yer, zaman, durum, nitelik ve niceliklerine bağımlı hâlde değerlendirilmektedir.¹⁸⁶⁹

İdrakin ikinci aşaması olan hayalî idrake geçildiğinde, soyutlama faaliyeti biraz daha kuvvetlenir. Zira ilk aşamayı teşkil eden duyu idrakinin aksine, hayalî idrak aşamasında nesnenin sureti için fiziksel niteliklerine ihtiyaç duyulmaz. Diğer bir ifadeyle nesne algılanmasa dahi, nesnenin sureti hayalde canlandırılabilir.¹⁸⁷⁰ Ancak daha önce algılanmış, fakat hâlihazırda algılanmayan nesnenin hayalde canlandırılabilmesi için, yine nesnenin algılandığı andaki somut niteliklerinden yararlanılır. Dolayısıyla hayalî idrakte de nesnenin tam anlamıyla soyutlanmış bir suretinden henüz söz edilemez.

İdrakin soyutlama faaliyetinin üçüncü aşamasında, vehim gücünün etkin hâlde olduğu, biraz daha ileri seviyede bir soyutlamaya ulaşılır. Bu aşamada özleri bakımından maddi olmayan iyi-kötü, doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi soyut unsurların tümel boyutta olmasa dahi, tikel nesnelerin bu aşamaya kadarki soyutlanmış hâlleriyle özdeşleştirilmesi gerçekleşir. Zira bu aşamada da soyutlama faaliyeti henüz en yüksek düzeye ulaşmış olmadığından mutlak iyi, mutlak doğru veya mutlak faydalı gibi tümele ilişkin bilgiden

¹⁸⁶⁶ İbn Sînâ, *El-İşârât ve 't-Tenbihât/İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 163.

¹⁸⁶⁷ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 154.

¹⁸⁶⁸ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 146-147.

¹⁸⁶⁹ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 148-149.

¹⁸⁷⁰ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 150.

ziyade tikel boyutta iyi, doğru ve faydalıdan bahsedilebilir. Söz gelimi, vehmî idrak aşamasında mutlak iyi henüz bilinemezken, belli bir insanın iyi olduğuna dair kanaat geliştirilebilir.¹⁸⁷¹

Dört aşamalı idrak sürecinin en ileri aşamasını ifade eden aklî idrak ise, aklın soyutlama faaliyetinin zirve noktasını teşkil eder. Aklî idrak seviyesinde insan zihni, nesnenin yer, durum, nitelik ve niceliğinden tamamıyla bağımsız tikel suretlerinden tümellere yükselir. Söz gelimi bu aşamaya kadar öncelikle belli bir insanı zaman ve mekân dâhilinde, adı ve fiziksel özellikleriyle algılayan zihin, daha sonra o insanın özelliklerini hatırlayarak, zihninde canlandırır. Ardından o insana dair soyut hükümler verebilmeyi başarmış durumdadır. İnsan, zihni aklî idrak seviyesine ulaştığında ise, sürecin başında algıladığı belli bir insandan yola çıkarak, tümel anlamda “insanlık”a ilişkin bilgiye ulaşmış olur.¹⁸⁷² Dolayısıyla aklî idrak seviyesine erişen insan zihni, başlangıçta nesneye ve nesneden edindiği izlenimlere ihtiyaç duymasına rağmen, bu aşamada nesne söz konusu olmasa dahi, bilgi üretebilir. Diğer bir ifadeyle, metafizik âleme ait soyut varlıkları idrak edebilme seviyesine ulaşmakla kalmayıp, faal akılla iletişime geçebilecek yetkinliğe de kavuşur.

İbn Sînâ, insan aklının gerçekleştirdiği dört aşamalı idrak sürecine koşut olarak veya aklın bildiklerini merkeze alarak, hiyerarşik bir düzen dâhilinde yükselen dört çeşit akıldan bahseder. Mevzubahis dört çeşit akıldan ilki, heyûlânî (bilkuvve) akıldır. Heyûlânî akıl, istisnasız şekilde her insanın sahip olduğu bilme kabiliyetini ifade eder. Bu tür akıl, nefiste bilkuvve hâlinde bulunan ve suretten ziyade maddeyi kavrayabilen akıldır.¹⁸⁷³ Heyûlânî aklın bir üst basamağında bulunan meleke hâlindeki (bilmeleke) akıl, boş bir hâlde doğan insan aklının hadd (tanım) ve kıyas (akıl yürütme) yapabilmek için mantığın temel ilkelerini kavrayabilen ve kullanabilen akıldır. Akıl hiyerarşisinin üçüncü basamağını teşkil eden fiil hâlindeki (bilfiil) akıl, meleke hâlindeki akılla elde edilen ilk akledilebilir unsurlardan yararlanıp, onlar üzerinde düşünmek suretiyle ikinci akledilebilir unsurlara ulaşabilen akıldır. Bu tür akıl yordamıyla elde edilen bilgiler, gerektiğinde kullanılmak üzere, akıl tarafından muhafaza edilir.¹⁸⁷⁴

¹⁸⁷¹ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 156-157.

¹⁸⁷² İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 157-158.

¹⁸⁷³ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 152.

¹⁸⁷⁴ Bk. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 262.

Fiil hâlindeki aklın bir üst basamağında da müstefâd akıl yer alır. İnsan aklının en yetkin türünü ifade eden müstefâd akıl, bir bakıma aklın tam anlamıyla bilfiil hâle geldiği akıldır. Müstefâd akıl, fizikten metafiziğe bütün varlık alanlarında mevcut olan somut veya soyut bütün varlıkları rahatlıkla kavrayabilir. Faal akıl ile doğrudan iletişim kurabilen müstefâd akıl açısından birer araç olarak deney, gözlem ve düşünme faaliyetinin ötesinde, bilhassa sezginin aktif rol oynaması söz konusudur.¹⁸⁷⁵

Bilgi edinme sürecinde varlığın nasıl bir görev üstlendiğini ayrıntılı şekilde açıklamaya çalışan İbn Sînâ, ontolojik düzeyde varlığı değerlendirmeyi de ihmal etmez. İbn Sînâ'ya göre bütün cisimler, madde ve suretin birleşmesinden ibarettir.¹⁸⁷⁶ Suretin maddeden önce geldiğini düşünen¹⁸⁷⁷ İbn Sînâ açısından suret, biçimsiz maddenin şeklini belirler. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, fizik alanındaki suretlerin maddeden ayrılmaksızın tabii külliler olarak, metafizik alandaki suretlerin ise, maddeden bağımsız hâlde aklî külliler olarak varlıklarını sürdürebilmeleridir. Ayrıca tabiatıta bulunan her varlığın sahip olduğu belli başlı nitelikler de söz konusudur. Birincil ve ikincil nitelikler hâlinde tasnif edilebilecek bu niteliklerden birincil kategoridekiler, ait oldukları cisimle mevcut olurlar ve cismin yok olmasıyla da kaybolurlar. Örneğin renk, tat, koku gibi birincil nitelikler, bağlı oldukları cisimle birlikte varlıklarını sürdürürler. İkincil nitelikler ise, varlıklarını cisme borçlu olmayan niteliklerdir. Söz gelimi kuvvet ve hareket gibi fiziğin temelini teşkil eden nitelikler, cisim kaybolda dahi varlıklarını sürdürebilen niteliklerdir.¹⁸⁷⁸

Cevher mevzuuna da değinen İbn Sînâ'ya göre cevher, kâinatta var olan somut ve soyut bütün unsurları tanımlayan genel bir terimdir.¹⁸⁷⁹ Cevherleri genel olarak, cisimli ve cisimsiz cevherler olmak üzere iki gruba ayıran İbn Sînâ, cisimli her cevherin genişlik, uzunluk ve derinlikten ibaret üç boyuta sahip olduğuna dikkat çekerek, mevzubahis üç boyutun cisim olmaksızın kavranamayacağına değinir.¹⁸⁸⁰ Cisimsiz cevherde ise, böyle bir zorunluluk bulunmamasına rağmen, ruh veya nefis gibi bazı cisimsiz cevherlerin

¹⁸⁷⁵ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 153.

¹⁸⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, I/67.

¹⁸⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, I/74.

¹⁸⁷⁸ İbn Sînâ, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 85.

¹⁸⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, I/53.

¹⁸⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, I/57.

kısmen maddeyle ilişkili olduğunun altını çizerek. Öte yandan adından da anlaşılacağı üzere, söz gelimi akıl gibi cisimsiz bir cevherin tamamen maddeden bağımsız olması aslında kendi açısından en ideal olanıdır.¹⁸⁸¹ Dolayısıyla İbn Sînâ açısından cisimsiz bir cevher olarak faal aklın egemenliğindeki cisimli cevherler toplamı, diğer bir ifadeyle Ay altı âlem, zaman dâhilinde ve belli sebepler doğrultusunda oluş, değişme ve bozulmanın gerçekleştiği âlem olarak ön plana çıkar.

Ezelî ve ebedî kabul ettiği zaman unsurunun hareket prensibiyle ölçülebileceğini savunarak, zamanı hareket ile özdeşleştiren İbn Sînâ, üç çeşit hareketten söz eder. Mevzubahis üç çeşit hareketten ilki, tabii hareketlerini koruyan cansız cisimlerin hareketleridir. İkincisi iradeli veya iradesiz ruhun nebatî, hayvanî ve akla dayalı insanî hareketidir. Üçüncüsü ise, değişmez nitelikteki gezegen hareketleridir.¹⁸⁸² Bütün varlıkları sebepli, Tanrı'yı ise, sebeplerin sebebi olarak değerlendiren İbn Sînâ, varlık açısından dört tür sebepten bahseder. Söz konusu dört tür sebep; eşyanın güç hâlindeki (kuvve-potansiyel) kurucu kısmını ifade eden maddi sebep, güç hâlindeki varlık bulmuş parçayı ifade eden şekli sebep, eşyanın varlığını meydana getiren etkinliği ifade eden fâil sebep ve kendisi sebebiyle varlık kazanılan fakat kendinden ayrı olan gayeyi ifade eden gayî sebeptir.¹⁸⁸³ Bahsi geçen sebepler, bir miktar işlenmemiş tahtanın karyolaya dönüşmesi örneğiyle açıklanabilir. Tahtadan karyolaya uzanacak süreçte hammadde olarak tahta, maddi sebebi temsil eder. Tahtanın işlenerek, karyolaya dönüşebilme potansiyeli şekli sebebi belirtir. Tahtayı işleyip karyolaya çevirecek olan usta da fâil sebebi karşılarken, ustanın belli bir amaç doğrultusunda karyolayı tasarlaması ise, gayî sebebi açıklar.¹⁸⁸⁴

Evrenin meydana geliş sürecini açıklayabilmek üzere, hocası Fârâbî'nin açtığı yoldan ilerleyerek, sudûr nazariyesine yönelen İbn Sînâ, tıpkı Fârâbî gibi, öncelikle varlıkları vâcib ve mümkün varlıklar olmak üzere ikiye ayırır. Böylelikle Tanrı'nın varlığını ve birliğini en temel şekilde ispatlamış olan İbn Sînâ, yaratılışın başlangıcına doğru takip edilecek sebep-sonuç zincirinin ilk halkasına Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'yı

¹⁸⁸¹ İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 80.

¹⁸⁸² Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Fizik I-II*, I/100-114.

¹⁸⁸³ İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 84.

¹⁸⁸⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 113.

yerleştirir.¹⁸⁸⁵ Bu bakımdan varlığı zorunlu olan ve varlığa gelmek için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan, diğer bir ifadeyle varlık sebebi yine kendisi olan Tanrı, İbn Sînâ'ya göre sebeplerin sebebi, ilk prensip, ilk hareket ettirici ve ilk etken hâlinde ezeli ve ebedi olarak vardır ve var olmaya devam edecektir.

Mümkün varlıklar ise, sebep-sonuç zinciri dâhilinde ortaya çıkan, var olmaları zorunlu olmayan varlıklardır.¹⁸⁸⁶ Vâcibü'l-Vücûd ile ondan türeyen mümkün varlıklar ekseninde sudûr nazariyesine yönelen İbn Sînâ, Fârâbî'nin Aristoteles'ten etkilenerek ileri sürdüğü kozmogoniye aynen kabul eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu evren modeli de Ay üstü âlem ile Ay altı âleminden müteşekkildir. Ay üstü âlem, Tanrı'nın kendini düşünmesi ilk aklın ortaya çıkmasıyla başlayıp, faal aklın sudûr etmesiyle son bulur. Elbette aşağıya doğru sudûr eden her bir akıl, Tanrı'dan farklı bir şekilde hem kendini hem de Tanrı'yı düşünerek, yeni bir felek ve o felekte bulunan gök cisimlerini meydana getirir.¹⁸⁸⁷ Ay üstü âlem ile Ay altı âlem arasında sınır teşkil eden faal aklın egemenliğindeki Ay altı âlem ise, aşağıdan yukarıya doğru, cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde yükselen bir varlık hiyerarşisiyle şekillenir.¹⁸⁸⁸

Evrenin meydana gelişi açısından Fârâbî ile müşterek görüşler ileri süren İbn Sînâ, evrenin de tıpkı Tanrı gibi ezeli olduğunu düşünerek, hocasından ayrılır. İbn Sînâ, öncelikle ezeli karakterdeki Tanrı'nın ezeli olarak iradesini kullandığını belirtir. Aksi hâlde Tanrı'nın sonradan irade kazandığı düşüncesinin ortaya çıkacağını savunur. Oysa Tanrı, her bakımdan mutlak olması nedeniyle, ezeli şekilde iradesini kullanmalıdır veya ezelden beri irade sahibidir. Bu durum evrenin de ezeli olduğunu, sonradan yaratılmadığını kabul etmeyi gerektirir. Evrenin ezeli olması, tıpkı insan ile gölgesi gibidir. Nasıl ki gölge meydana geldiği kaynağa bağlı ve onunla eş zamanlı ise, evren de meydana geldiği kaynağa, yani Tanrı'ya bağlı olarak ezeli'dir.¹⁸⁸⁹

Ay altı âlemdeki varlık hiyerarşisinin zirve notasına konumlandığı insanı eşref-i mevcûdât olarak nitelendiren İbn Sînâ, ruh mevzuunda da hocası Fârâbî'yi takip eder. Bu doğrultuda bitkilerde bulunan nebatî nefis, hayvanlarda bulunan hayvanî nefis ve insanlarda bulunan insanî nefis olmak üzere üç tür nefisten bahseder. Yetilerine göre

¹⁸⁸⁵ Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, I/35-40.

¹⁸⁸⁶ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 267-268.

¹⁸⁸⁷ Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, s. 206.

¹⁸⁸⁸ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 106.

¹⁸⁸⁹ Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, s. 130.

yükselen üç tür nefis arasındaki hiyerarşinin ilk basamağındaki nebatî nefis, bitkilerde gözlemlenen beslenme, büyüme ve üreme yetilerine sahiptir.¹⁸⁹⁰ Hayvanî nefis, nebatî nefsin yetilerine ek olarak duyuşsal idrak ve kısmi iradeye sahip nefistir.¹⁸⁹¹ En yetkin nefis olarak insanî nefis ise, diğer türden nefislerin yetileriyle birlikte akla dayalı idrak ve düşünme yetisine de sahip olması bakımından hiyerarşinin zirvesinde yer alır. Ayrıca insan ruhu, bedeninden ayrıldıktan sonra da cisimsiz hâlde var olmaya devam eder.¹⁸⁹²

Meşşâî felsefenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, din ile felsefenin birbirine aykırı unsurlar olmadığını savunmak suretiyle, Aristotelesçi felsefeyi İslam düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışır. İslam felsefesi açısından, Aristoteles'in felsefi sistemine eklemlendirilen Yeni Platoncu unsurları ayıklayıp bertaraf etmesiyle ön plana çıkan İbn Rüşd, faaliyet yürüttüğü Batı dünyasında da Aristoteles'in eserlerine dair üst düzey şerhler yapması ve Aristoteles'in daha iyi anlaşılmasını sağlamasıyla şöhret kazanır. Batılılar tarafından Averroes adıyla anılan İbn Rüşd, Batı'da gelişen İslam felsefesinin en önemli isimlerinden biridir.¹⁸⁹³

İnsanı zatıyla, yani maddi boyutta varlığını belirten bedeniyle değil, bedeniyle birlikte bulunan akli sebebiyle insan olarak kabul eden ve akli dolayısıyla insanı varlık alanındaki her varlıktan üstün gören İbn Rüşd, akli anlamak için önce nefsi anlamak gerektiğine işaret eder. Varlığın madde ve suretin birleşiminden meydana geldiğini savunan İbn Rüşd, cansız varlıkların suretlerini tabii suret, canlı varlıkların suretlerini ise, nefis olarak adlandırır.¹⁸⁹⁴ Buna ilaveten sureti merkeze alarak, cansız cisimlerden başlamak suretiyle bitkilere, hayvanlara ve nihayet en yetkin surete sahip olan insanlara kadar yükselen bir varlık hiyerarşisi gündeme getirir. Canlı varlıklardaki sureti ifade eden nefsin tam bir tanımının yapılamayacağını düşünen İbn Rüşd, nefsi tanımlamaktan ziyade, onun eylemlerini belirterek, tarif etmeye çalışır. Dolayısıyla insan nefsinin bir suret olarak kabul etmek gerekirken, onun tabii bir suret olmadığını altını bilhassa çizer. Bu

¹⁸⁹⁰ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 145-146.

¹⁸⁹¹ İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 146-148.

¹⁸⁹² İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 151-152.

¹⁸⁹³ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 285-286.

¹⁸⁹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, (Çev. Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 8.

bakımdan nefis, tabii suretin aksine, organik, yani canlı varlığın ilk ve temel yetkinliğidir.¹⁸⁹⁵

Nefis mevzuunu doğrudan insan nefsi aracılığıyla ele alan İbn Rüşd, nefisleri nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere tasnif etmek yerine, canlılığı sağlayan nefsin yetilerini insan nefesine ulaşıncaya kadar yükselecek şekilde hiyerarşik bir düzenle sıralamayı daha uygun bulur. Nefsin yetilerini birer cevher olarak değerlendirmek suretiyle, bu yetilerin insan nefsinde bir bütün hâlinde bulunduğunu vurgular. İbn Rüşd'e göre, nefsin ilk yetisi beslenme, büyüme ve üreme yetisidir. Canlılar arasında nefis bu ilk tür yetileriyle yalnızca bitkilerde bulunur.¹⁸⁹⁶ Nefsin bir üst basamakta bulunan yetisi ise, duyu yetileridir. Bulunduğu yerde hareketsiz şekilde beslenen, büyüyen ve üreyen bitkilerin aksine, hareket edebilen canlılar, hayatlarını idame ettirebilmek için algılayarak kaçmaya veya doğru besini seçebilmek için duyularına ihtiyaç duyarlar.¹⁸⁹⁷

Hayvan ve insan nefsinde bulunan duyu yetisi, varlığa ilişkin arazların algılanmasını sağlar. Görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma duyularından ibaret beş çeşidi bulunan duyu yetisi aracılığıyla insan, mevzubahis yetilerden bir veya birkaçını aynı anda kullanarak, varlıkları algılar ve onları zihninde soyutlayıp, suretlerine erişmek üzere varlığa dair ilk verileri toplar.¹⁸⁹⁸ Duyu yetisinin bir üst basamağında ise, ortak duyu yetisi yer alır. Ortak duyu yetisi, insanın farklı duyu organlarıyla algıladığı aynı varlığa ait farklı algıları birleştirme yetisidir. Söz gelimi bir elmayla karşılaşan insan, gözüyle elmanın rengini ve şeklini, eliyle sertliğini, diliyle tadını ve burnuyla da kokusunu algılar. Ortak duyu yetisi ise, bu türden farklı organlarla elde edilmiş farklı düzeydeki algıları birleştirerek, elmayı bir bütün hâlinde algılayabilmeyi sağlar.¹⁸⁹⁹

İbn Rüşd'ün öne sürdüğü nefsin yetilerine ilişkin hiyerarşinin ortak duyu basamağının hemen üstünde tahayyül yetisi konuşlanır. Tahayyül yetisi, tamamıyla maddeden soyutlanmış suretlere ulaşmasa dahi, belli bir dereceye kadar suretlere ulaşabilme yetisidir. Mevcudiyeti dış dünyada bulunmayan unsurlar, bu yeti aracılığıyla hayal edilebilir. Ancak tahayyül yetisiyle verilen hükümler çoğunlukla yanlış veya

¹⁸⁹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 40.

¹⁸⁹⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 45.

¹⁸⁹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 48.

¹⁸⁹⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 83-84.

¹⁸⁹⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 85-88.

aldatıcı hükümlerdir.¹⁹⁰⁰ Tahayyül yetisinin bir üst basamağında da düşünme yetisi bulunur. Düşünme yetisi, kendinden önceki yetilerin tikellerle meşgul olmalarının aksine, tümel kavramlara yönelir. Düşünme yetisi aracılığıyla varlık, tamamen maddeden soyutlanarak, suret boyutunda idrak edilir.¹⁹⁰¹ Nefse ilişkin yetiler hiyerarşisindeki en üst basamakta ise, isteme yetisi yer alır. Duyu yetilerinin yanı sıra, tahayyül ve düşünme yetilerinin tesirinde gerçekleşen veya faaliyet gösteren isteme yetisi, herhangi bir varlık ve durum karşısında inanın müspet ya da menfi tavır geliştirmesini sağlar. İsteme yetisi hazza yönelirse şevk, intikama yönelirse hırs veya öfke, görüş veya araştırmaya yönelirse de irade hâline gelir.¹⁹⁰²

Nefsin en üstün yetisi olarak sadece insanda bulunan düşünme yetisinin akıl aracılığıyla faaliyet gösterdiğini belirten İbn Rüşd, maddeden sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün ilkeleriyle idrak etmek şeklinde tanımlar. Akıl yordamıyla mevcut varlıkların düzeni idrak edilebileceği gibi, varlığın sebepleri de yine akıl sayesinde tespit edilebilir. Dolayısıyla akıl, maddeden soyutlayarak suretleri idrak etmekle kalmayıp, bu suretler arasında çeşitli terkipler yapmak ve hükümler vermek şartıyla yeni kavramlar üreten bir unsurdur.¹⁹⁰³ Bu bakımdan aklın temelde iki faaliyeti söz konusudur. Mevzubahis iki temel faaliyetten ilki, maddeden tikel boyutta suretleri soyutlayıp, onları kavramayı ve zihinde tutmayı ifade eden tecrit ve idrakten ibaret tasavvur faaliyetidir. İkincisi ise, tikel suretleri birleştirerek, tümel suretlere ulaşp, onlar hakkında çıkarımlarda bulunmayı ifade eden terkip ve hükümden ibaret tasdik faaliyetidir.

Aklı meşgul olduğu konular veya faaliyet gösterdiği alanları bakımından amelî akıl ve nazarî akıl olmak üzere ikiye ayıran İbn Rüşd, amelî aklın her insanda varlığının gereği olarak az ya da çok bulunduğuna işaret eder. Amelî akıl, insanın davranışlarını yönlendiren akıldır.¹⁹⁰⁴ Nazarî akıl ise, salt bilmek ve düşünmekle meşgul olan akıldır. Nazarî akıl, insanın varlığında zorunlu olmak yerine, insanın daha yetkin bir insan

¹⁹⁰⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 92-96.

¹⁹⁰¹ Bk. İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s.97-110.

¹⁹⁰² Bk. İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, s. 110-118.

¹⁹⁰³ Richard C. Taylor, "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş*, (Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 212-213.

¹⁹⁰⁴ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 269-270.

olabilmesi için gerekli akıldır. Nazarî akıl, amelî aklın aksine ilahi kaynaklıdır ve bazı insanlarda bulunur.¹⁹⁰⁵

İbn Rüşd'e göre, insanın bilme arzusunu tatmin edecek nitelikteki nazarî aklın üç derecesi mevcuttur. Bunlardan ilki, daha çok bilkuvve nitelikteki akı ifade eden heyûlânî akıldır. İkincisi bilkuvve hâlindeki aklın bilfiil hâle geçmesiyle ortaya çıkan bilmeleke akıldır.¹⁹⁰⁶ Üçüncüsü ise, insan aklının kendi dışındaki faal akılla ittisal ettiği, diğer bir ifadeyle etkileşime geçip, faal akıldan istifade ettiği müstefâd akıldır. Müstefâd akıl, insan aklının tamamıyla yetkinlik ve mutluluk hâlini ifade eder. İbn Rüşd açısından faal akıl, yalnızca doğrudan iletişime geçtiği müstefâd akılla etkileşim hâlinde değildir. Faal akıl dolaylı yoldan da olsa, heyûlânî akılla da etkileşime geçer. Heyûlânî akıllı harekete geçirerek, bilkuvve hâlindeki akı bilfiil hâle getirir ve ardından müstefâd akılla doğrudan iletişime geçer.¹⁹⁰⁷

Faal akıl mevzuunda sudûr nazariyesine bağlı filozoflar gibi Tanrı'dan sudûr etmiş ve Ay altı âlemi yönetmekle görevli müstakil bir akıl unsuruna yönelmeyen İbn Rüşd, faal akılla doğrudan Tanrı'yı kasteder.¹⁹⁰⁸ Zira İbn Rüşd'e göre Tanrı, evreni yaratmakla kalmayıp, her an itibarıyla onu sevk ve idare eden asıl prensiptir. Bu doğrultuda İbn Rüşd, üç tür varlıktan söz eder. Bunlardan ilki, varlığı kendinden kaynaklanan ve zamanla ilişkisi bulunmayan kadim varlık olarak Tanrı'dır. İkincisi, bir başka unsur tarafından ve bir başka şeyden yaratılan, zamanla ilişkisi olan sebepli ve sonradan yaratılmış cisimlerdir. Üçüncüsü ise, söz konusu iki varlık arasında kalan, bir şeyden olmayan ve zamanla ilişkisi bulunmayan, ancak bir fail tarafından meydana getirilen varlık, diğer bir ifadeyle bir bütün hâlindeki evrendir.¹⁹⁰⁹

İbn Rüşd, üç tür varlığı açıklayabilmek için öncelikle Tanrı'nın varlığını delillendirmek gerektiğini düşünerek, inayet ve ihtira delillerine yönelir. İnayet deliliyle her unsurun insana hizmet edecek şekilde tasarlanmış olduğuna dikkat çeker. Söz gelimi Güneş'in, Ay'ın, toprağın, suyun ve diğer bütün unsurların insanlar için nasıl doğru şekilde tanzim edildiğine işaret ederek, böylesine muazzam bir düzenin sadece Tanrı

¹⁹⁰⁵ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 271-272.

¹⁹⁰⁶ Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 97.

¹⁹⁰⁷ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, II/91.

¹⁹⁰⁸ Dominique Urvoy, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, I/400.

¹⁹⁰⁹ Sarioğlu, "İbn Rüşd", II/99.

tarafından tesis edilebileceğini vurgular.¹⁹¹⁰ İhtira deliliyle ise, evreni canlı bir organizmaya benzeterek, bir canlının hayatını devam ettirebilmesi için belli başlı organlara sahip olmakla kalmayıp, bu organların ortak bir amaca, yani var olmaya yönelik koordineli şekilde çalışmalarını sağlayacak akıl ve nefse de sahip olması gerektiğinin altını çizer. Evren bir bütün hâlinde canlı bir organizma olarak düşünüldüğünde, onun organlarını sevk ve idare edecek, onun birlik ve bütünlüğünü sağlayacak mutlak bir kudretin var olması gerekir. Elbette İbn Rüşd'e göre, evrenin düzenini sağlayan yegâne unsur, Tanrı'dan başka bir ilke olamaz.¹⁹¹¹

Tanrı ile âlem ilişkisini sebep-sebepli prensibi üzerinden değerlendirmeyi mahzurlu bulan İbn Rüşd, söz konusu ilişkiyi sürekli yaratma prensibiyle ele alır. Âlemi yaratan Tanrı'nın varlığı gibi, yaratma eyleminin de ezeli olması gerektiğini savunur. Aksi takdirde her bakımdan ezeli nitelikteki Tanrı'nın yaratma yetisini sonradan elde ettiğinin veya onun ezeli olarak yaratma eyleminin bir şekilde engellendiğinin düşünülebileceğine dikkat çeker.¹⁹¹² Diğer bir ifadeyle, sonradan gerçekleşen her eylemin sınırlı ve sonlu olması gerektiğinin altını çizer. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratma eyleminin ezeli olduğunu vurgulayıp, yaratma eyleminin ezeliğine bağlı olarak, evrenin de ezeli kabul edilmesi gerektiğine işaret eder.¹⁹¹³ Ayrıca Tanrı'nın yaratma faaliyetini gerçekleştirdikten sonra, bir kenara çekildiğini düşünmenin de yanlış olacağını vurgular. Zira sürekli yaratma prensibi gereği, Tanrı'nın ezelde başladığı yaratma faaliyetine henüz devam ettiğini belirtir.¹⁹¹⁴ Evrende meydana gelen varlığa geliş, oluş, değişme ve yok oluşu Tanrı'nın yaratma faaliyetinin devamlılığı olarak değerlendirir. Aksi hâlde bütün unsurlarıyla evrende birlik, bütünlük ve düzenin kalmayacağını savunur.¹⁹¹⁵

İbn Rüşd'ün gerek ontolojik, gerekse kozmogonik düşünceleri aracılığıyla âlemin sonradan değil, Tanrı'nın ezeli yaratma faaliyeti nedeniyle ezelde meydana gelmeye başlayıp, hâlâ yaratılmaya devam ettiği ve edeceği anlaşılmaktadır. Belli noktalardan bir tekâmül sürecini hatırlatan bu anlayış nedeniyle evrenin hâlihazırdaki şekliyle ezelde

¹⁹¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s. 103-105.

¹⁹¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 166.

¹⁹¹² İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 3.

¹⁹¹³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 52-53.

¹⁹¹⁴ Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 389.

¹⁹¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 122.

mevcut olmaması bakımından evrenin sonradan yaratıldığı, ancak hâlihazırdaki hâlini alabilmesi için gerekli olan ilk hâlin ise, ezelde yaratılmış olması bakımından evrenin ezeli olduğu kabul edilebilir.

İbn Rüşd, evrenin ezeli olduğunu savunarak, evrenin mutlak yokluktan meydana gelmediği gibi, mutlak manada yokluğa gitmeyeceğini de savunur.¹⁹¹⁶ Zira *Kur'ân-ı Kerîm*'deki yaratılış ve kıyametle ilgili âyetleri referans alan İbn Rüşd, evrenin ezeliyeti ile sonradan yaratılmışlığı, var olan ilkel maddenin şekillendirilmesi ve yoktan var edilmesi, evrenin sonlu olması ve ebedî olması gibi birbirine aykırı görüşleri ilgili âyetlerden yararlanarak, sürekli yaratma prensibiyle uzlaştırmaya çalışır.¹⁹¹⁷ Çünkü *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı günde (evrede) yaratandır.”¹⁹¹⁸ ifadesiyle yaratılışın başlangıcında sudan ibaret varlığın mevcut olması münasebetiyle maddenin ezeli kabul edilmesi gerektiğini vurgular.¹⁹¹⁹ Buna ilaveten gök cisimleriyle ölçülen zamandan farklı olmasına rağmen, belli bir zaman mefhumunun varlığına da işaret eder. Ayrıca “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne ‘isteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de ‘isteyerek geldik’ dediler.”¹⁹²⁰ ifadesiyle de evrenin yokluktan varlığa gelmediğinin düşünülebileceğini idrak eden İbn Rüşd, “O gün yer, başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.”¹⁹²¹ ifadesiyle ise, kıyametle birlikte maddenin tamamen yok olmayacağını bilincine varır.

İbn Rüşd, kendi evren tasavvurunu belirtmek üzere, Aristoteles'ten etkilenecek, evreni At üstü âlem ve Ay altı âlem olmak üzere iki temel katmana ayırır. Ay altı âlemi ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört basit unsur ve bu unsurların çeşitli miktarlarda birleşmelerinden meydana gelen canlı ve cansız varlıkların toplamı olarak değerlendirir. Her türden değişimin vuku bulduğu Ay altı âlemde yer değiştirme (en-nukle), artma-azalma (en-nümuvv ve'n-naks), dönüşüm (el-istihâle), ve oluş-bozuluştan (el-kevn ve'l-fesâd) ibaret dört tür değişimin hüküm sürdüğüne dikkat çeker.¹⁹²²

¹⁹¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 66.

¹⁹¹⁷ Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 101.

¹⁹¹⁸ Hûd: 11/7.

¹⁹¹⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 140.

¹⁹²⁰ Fussilet: 41/11.

¹⁹²¹ İbrahim: 14/48.

¹⁹²² Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 99-100.

Ay üstü âlemin ise, dört basit unsurun dışında kalan beşinci unsur olarak “esîr”den meydana geldiğini savunur. Ay üstü âlemde döngüsel hareketin dışında hiçbir değişimin meydana gelmediğinin altını çizer. Ayrıca bu âlemin basit yapıdaki gök cisimlerini barındıran bir âlem olduğunu vurgular. İbn Rüşd’e göre, basit veya bileşik yapıda olmaları fark etmeksizin, cisimlerin toplamı da bir cisim meydana getirir. Dolayısıyla Ay üstü âlem ile Ay altı âlemden müteşekkil evren, bir bütün hâlinde büyük bir cisim meydana getirir.¹⁹²³ Cisimlerinde özleri bakımından birlik ve bütünlük sergilemekle kalmayıp, boşluksuz veya kesintisiz oldukları ve en-boy-genişlikten ibaret sınırlarının bulunduğu kabul edildiğinde, İbn Rüşd’ün sınırlı ve sonlu bir evren tasavvuruna yöneldiği rahatlıkla anlaşılr.

1.4.3. Meşşâî Felsefeye Reaksiyon

İslam felsefesinin seyrini değiştiren filozof olarak tanınan Ebû Hâmid b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, kendinden önceki filozofların dini felsefe yordamıyla aklileştirme çabalarını doğru bulmaz. Yunan tarzı rasyonalist felsefeden yararlanarak, din eksenli prensipleri açıklamaya çalışmanın imanı zedelemek ve dinin özünü çarpıtmaktan başka bir işe yaramadığına dikkat çeker. Bu doğrultuda din ile felsefe veya iman ile akıl arasında kesin bir tercih yapmanın gerekliliği üzerinde durur.¹⁹²⁴ Kendi tercihini dinden yana kullanan Gazâlî, âdeta İslam felsefesinin Yunan felsefesine öykünerek geliştirdiği rasyonalizme son verip, hikmete dayalı bir felsefe anlayışına yönelir.

Hakikati bulmak için şüphe etmenin gerekli olduğunu savunmasına rağmen, şüpheyne saplanıp kalmayı doğru bulmayan Gazâlî, söz konusu yaklaşımıyla hakikate uzanan yolda atılacak ilk adımın şüphe olduğunu vurgular.¹⁹²⁵ Hakiki bilgi elde etmeyi arzulayan Gazâlî, öncelikle duyular aracılığıyla elde edilen hakikati üzerinde şüphe etmekle işe başlar. Bu doğrultuda duyuları aracılığıyla edindiği bilginin hakikati üzerine düşünmeye başlar. Fakat çok geçmeden duyuya dayalı bilginin sağlam ve inandırıcı olmadığına kanaat getirir. Zira kendi tecrübeleri aracılığıyla duyu organlarının en

¹⁹²³ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C. 20, s. 261.

¹⁹²⁴ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 267-269.

¹⁹²⁵ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, (Çev. Hilmi Güngör), Maarif Vekâleti Yayınları, Ankara 1960, s. 15-16.

kuvvetlisi olarak gözün dahi yanıldığını fark eder.¹⁹²⁶ Söz gelimi, göz aracılığıyla hareketsiz şekilde algılanan gölgenin aslında hareketli olduğunu, uzaktaki yıldızların gerçekte olduklarından küçük göründüklerinin altını çizerek ve duyularla edinilen bilgilerin güvenilmez olduğunu belirtir.¹⁹²⁷ Duyularla temin edilen bilgiyi akıl yordamıyla geçersiz kılan Gazâlî, bu kez de duyulara kıyasla daha güvenilir bir bilgi üretme aracı olan akla yönelir¹⁹²⁸, ancak akıllı da sorgulamaksızın hakiki bilgiyi elde edebileceği bir araç olarak kabul etmez.

Akıl yordamıyla üretilen bilgiye de şüpheyle yaklaşan Gazâlî, aklın duyuları yalanladığı gibi, akıllı da yalanlayabilecek daha üstün bir kuvvetin var olabileceğini düşünür. Aklın ötesindeki böyle bir kuvvetin algılanmaması, onun yokluğunu ispat etmez. Gazâlî'ye göre, uyku hâli, mevzubahis kuvvetin varlığına dair bir delil olarak kabul edilebilir. Zira insan, uyku hâlinde bazı varlıklar ve olaylar görür, uyanmadığı müddetçe de onların gerçek olduğuna inanır.¹⁹²⁹ Uyandığında ise, gördüklerinin hepsi bir anda kaybolur ve gerçeklikleri ortadan kalkar. Uyku hâlinde görülenlerin uyanıklıktaki hâle göre yalan oldukları gibi, akıl ötesindeki, yani uykudaki hâle göre de uyanıklıktaki hâlin yalan olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla akıl ötesindeki hâlin hakikat olup olmadığına karar verebilmek imkânsızlaşır.¹⁹³⁰

Tıpkı duyular gibi aklın da şüpheleri tam anlamıyla ortadan kaldırıp, hakiki bilgiye ulaşma noktasında kendine yardımcı olmadığını fark eden Gazâlî, şüphelerinden kurtulmaya çalışırken Allah tarafından kalbine atılan bir nur yordamıyla aydınlanır. Böylelikle hakiki bilgiye ulaşma mevzuunda Allah'ın insan kalbine bahsettiği nura yönelir. Gazâlî'ye göre insan, kalbinde beliren nur aracılığıyla hakiki bilgiyi edinebilir.¹⁹³¹ Dolayısıyla kalpteki nurla erişilen bilgi, hakkında şüphe duyulmayacak derecede kesin ve bir o kadar da güvenilirdir. Kalbe doğacak olan nur duyularla edinilen izlenimler, akıl veya deneyle insanı aydınlatmaz. İnsan kalbi, yeteri derecede arındırılarak, nura layık hâle getirildiğinde veya nura layık olduğunda Allah tarafından aydınlatılır.

¹⁹²⁶ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 17.

¹⁹²⁷ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964, s. 83.

¹⁹²⁸ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 18.

¹⁹²⁹ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 19.

¹⁹³⁰ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 83-84.

¹⁹³¹ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 21.

İnsan kalbinin iman aracılığıyla nura açık hâle geleceğini düşünen Gazâlî, kendinden önceki tevilcilerin akıl ile iman arasındaki tavırlarını merkeze alarak, onları beş temel gruba ayırır. Bu bakımdan Gazâlî açısından tevilciler; yalnız nakle kıymet verenler, yalnız akla kıymet verenler, akli asıl kabul edip nakli ona uyduranlar, nakli asıl kabul edip akli ona tabi kılanlar ve hem akli hem de nakli birer asıl olarak alıp her ikisine birden değer verenlerden ibarettir. Söz konusu beş grubu da ayarı ayrı değerlendirip, haklarındaki kanaatlerini belirten Gazâlî, sadece beşinci grubu teşkil eden tevilcileri müspet karşılar.¹⁹³²

Böylelikle güvenilecek yegâne kaynak olarak görmemesine rağmen, akli tamamıyla devre dışı bırakamayacağını fark eden Gazâlî, tevil yapacak herhangi birine verdiği üç nasihat aracılığıyla aklın bilgi edinme sürecindeki yerini belirler. Gazâlî'nin öğütlerinden ilki, kişinin her meselede akıl ve nakli birleştirerek, tevil yapmaya muktedir olduğunu sanmamasıdır. İkincisi, akıl delilini asla yalanlamamak ve şeriatın dahi akılla bilindiğini her zaman akılda tutmaktır. Üçüncüsü ise, tevildeki ihtimallerin çoğaldığı ve birbirini bozmaya başladıkları zaman, hüküm vermekten kaçınmaktır. Zira Allah'ın ve onun peygamberinin keliması hakkında tahminen hükümde bulunmak, son derece tehlikelidir.¹⁹³³

Gazâlî'ye göre akıl, varlıkları maddi boyutta kavrayabilir. Buna karşılık kalp, varlıkların özünü, diğer bir ifadeyle manevi yönünü kavrar. Dolayısıyla akıl, sınırlı ve sonlu bilgi üretirken, kalp içindeki nur sayesinde sonsuz bilgiye yönelir. Böylece sezgiyi aklın önüne geçiren Gazâlî, geliştirdiği kalp ve nur öğretisiyle insanın hakiki bilgiye ulaşabileceğini savunur.¹⁹³⁴ Söz konusu hakiki bilgi, aslında insanın tecrübe ettiği bilgidir. Tecrübe ise, Allah'ın nurunu kalpte hissetmekle mümkündür. Kalbi aracılığıyla Allah'ı bilip, ona bağlanan insan, doğrudan veya vasıtasız şekilde ondan bilgi edinebilir. Mevzubahis düşünceleriyle sufilere yaklaşan Gazâlî, bu noktaya varmadan önce, kendi devrindeki hakikat araştırmacılarını dört gruba ayırmak suretiyle onları ve yöntemlerini dikkatle inceler.¹⁹³⁵

¹⁹³² Bk. Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 77.

¹⁹³³ Bk. Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 78.

¹⁹³⁴ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 2010, I/322-323.

¹⁹³⁵ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 22.

Öncelikle Kelamcılarını incelemekle işe başlayan Gazâlî, ehlişünnet açıklamalar yapmak üzere *Kur'ân-ı Kerîm*'i merkeze almalarından hoşnut olur. Ancak onların bazı hususlarda akli önceleyen filozofları ikna edemediklerini, hatta kimi zaman hasımlarının metotlarından yararlandıklarını fark ederek, Kelamcılardan uzaklaşır.¹⁹³⁶ İkinci taife olarak filozofları inceler. Filozofların üzerinde durdukları ilimlerin bazılarını faydalı, bazılarını da dine aykırı bularak, onlardan da uzaklaşır.¹⁹³⁷ Filozofların ardından Bâtînîleri tetkik eden Gazâlî, çok geçmeden Bâtînîlerin akıl ve düşünceye aykırı bir yol tuttuklarını fark ederek, onları şiddetle eleştirir.¹⁹³⁸ Gazâlî'nin tasnifi açısından geriye sadece sufiler (mutasavvıflar) kalır.

Sufilerin hakikate ulaşma metotlarını kendine yakın bulan Gazâlî, sadece ilim öğrenmenin yetmeyeceği, ilmin yanında amelin de gerekliliği üzerinde durur. Zira sadece taklit yoluyla öğrenilen ilmi yeterli bulmayarak, hakiki bilgiye ulaşma yolunda kişinin Allah için kalbini düzelttikten sonra, başlıca üç yolu takip etmesi gerektiğine işret eder. Bahsi geçen üç aşamalı yolun ilk aşamasında bütün ilimleri tahsil etmek ve bundan zevk almak gereklidir. İkinci aşamasında riyazette bulunarak, nefsin kontrol altına alınması zaruridir. Nefsi iyice terbiye ederek, kalbi temizleyip, Allah'a yönelebilmek için zikirle meşgul olmak da gereklidir.¹⁹³⁹ Bu doğrultuda kişi, تنها bir yerde bütün irade ve gücünü Allah'a yönelterek, diliyle Allah'ı anmaya başlar. Bir müddet sonra kişinin dili hareketini durdurur ve kalbi Allah'ı anmaya, onu zikretmeye başlar. Ardından kişi, kalbinin tekrarlarını da unuttur ve Allah'tan başka her unsurdan uzaklaşır. Böylelikle insanın kalp gözü açılmaya başlar. Bu hâle erişen insan, hakikat yolunun üçüncü aşamasına varmış olur. Artık nefsini yeterince kontrol altına almayı başarmış olan insan, öğrendikleri üzerinde düşündüğü zaman, artık kendisine gaybî ilimlerin kapısı açılmış olduğundan, kişi kalbi aracılığıyla yakîn derecesindeki bilgiye doğrudan ulaşabilir.¹⁹⁴⁰

Felsefeye yoğunlaşarak, filozofları üç ana gruba ayıran Gazâlî'nin tasnifi Dehriyyûn (Materyalistler), Tabîyyûn (Natüralistler) ve İlâhiyyûn (İlahiyatçılar)'dan müteşekkildir.¹⁹⁴¹ Allah'ın varlığını reddederek, âlemin ezeli ve ebedî olduğunu iddia

¹⁹³⁶ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 23-25.

¹⁹³⁷ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 25-27.

¹⁹³⁸ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 85.

¹⁹³⁹ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 58-60.

¹⁹⁴⁰ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 89.

¹⁹⁴¹ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 27.

eden Dehriyyûn ekolünü şiddetle eleştiren¹⁹⁴² Gazâlî, Tabîiyyûn ekolüne mensup filozofları da Allah'ın varlığını kabul etmelerine rağmen, ruhun da bedenle birlikte yok olacağını savunmaları ve ahiret hayatının var olmadığını düşünmeleri bakımından eleştirir. İlahiyatçı filozofların seyrini ise, Batı'da Sokrates, Platon ve Aristoteles aracılığıyla ilerleten Gazâlî, bilhassa Aristoteles üzerinde yoğunlaşarak, Aristoteles'in kendinden önceki filozofları eleştirmiş olmasına rağmen, ondan geriye de sadece küfür tohumlarının kaldığını vurgular. Dolayısıyla Aristoteles'ten etkilenen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların da tekfir edilmesi gerektiğine dikkat çeker.¹⁹⁴³

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerini yirmi maddede inceleyen Gazâlî, üzerinde durduğu yirmi meseleden on yedisinde bahsi geçen filozofların sapıklığa, üçünde ise küfre düştüklerini ileri sürer.¹⁹⁴⁴ Gazâlî'nin eleştirilerinin başında, âlemi ezeli kabul etmeleri gelir.¹⁹⁴⁵ Ayrıca âlemi sonsuz kabul etmeleri de yanlıştır.¹⁹⁴⁶ Allah'ın âlemin yapıcısı olduğuna dair verdikleri delillerin¹⁹⁴⁷ yanı sıra, âlemin Allah tarafından yapıldığına, yani onun eseri olduğuna dair verdikleri deliller de yetersizdir.¹⁹⁴⁸ Allah'ın varlığını delillendirme mevzuunda da yetersiz ve âciz kalmışlardır.¹⁹⁴⁹ Aynı doğrultuda Allah'ın birliğini veya birden çok yaratıcının bulunmadığını ispat noktasında yetkin delillere ulaşamamışlardır. Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri ise, son derece hatalıdır.¹⁹⁵⁰ Buna ilaveten Allah'ın zâtı cins ve fasla ayrılamaz demek suretiyle¹⁹⁵¹, Allah'ı tarif edilemez bulmaları doğru değildir.¹⁹⁵² Allah'ı mahiyetsiz, basit bir varlık olarak değerlendirmeleri de yanlıştır.¹⁹⁵³ Ayrıca Evvel'in cisimsiz var oluş olduğunu açıklamakta yetersiz kalmışlardır. Genel olarak filozoflar, âlemin bir yaratıcısı ve bir sebebi olduğunu ispat edemeyerek, Tanrı tanımazlığa sürüklenmişlerdir.¹⁹⁵⁴ Hem Allah'ın kendi zâtını¹⁹⁵⁵ hem de kendi zâtı dışındaki unsurları bildiğine dair yeterli deliller

¹⁹⁴² Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 27-28.

¹⁹⁴³ Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 29-30.

¹⁹⁴⁴ Bk. Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 119-125.

¹⁹⁴⁵ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 17.

¹⁹⁴⁶ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 47.

¹⁹⁴⁷ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 55.

¹⁹⁴⁸ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 74.

¹⁹⁴⁹ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 81.

¹⁹⁵⁰ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 91.

¹⁹⁵¹ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 103.

¹⁹⁵² İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 109.

¹⁹⁵³ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 113.

¹⁹⁵⁴ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 117.

¹⁹⁵⁵ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 119.

getirememişlerdir.¹⁹⁵⁶ Bilhassa Allah'ın cüzileri bilmediğini iddia ederek, büyük bir yanılgıya kapılmışlardır.¹⁹⁵⁷

Eleştirilerine semavi küreler üzerinden devam eden Gazâlî, mevzubahis filozofların semavi küreleri değerlendirdikleri esnada, onların hayatları olduğuna¹⁹⁵⁸ ve iradeye sahip nefisten çıkan dairevi hareketlerle Allah'a itaat ettiklerine dair hiçbir makul delile ulaşmadıklarına değinir.¹⁹⁵⁹ Ayrıca semavi kürelerin belli bir amaçlarının ve kendilerine hareket veren bir arzularının bulunduğunu düşünmelerini de doğru bulmaz. Gazâlî'ye göre, bahsi geçen filozofların semavi nefislerin cüziyatı bilip, onlara tesir ettiklerini iddia etmeleri de doğru değildir.¹⁹⁶⁰ Buna ilaveten mezkûr filozofların tabiat kanunlarına bağlanarak, bu kanunlara aykırı durumları veya mucizeleri inkâr etmeleri son derece hatalı bir tutumdur.¹⁹⁶¹ Ayrıca insan nefsinin (ruh) cisimsiz ve arazsız bir varlık olarak, kendi kendine kaim bir cevher olduğunu yeterli yeteri kadar ispat edememişlerdir.¹⁹⁶² Aynı doğrultuda, beşerî nefislerin yok olmayacağını ispat noktasında da yeterli değillerdir.¹⁹⁶³ Mahşerde insan nefsinin bedeniyle birlikte dirilip, cennetin zevklerini veya cehennem azaplarını bedeniyle birlikte tadacağını inkâr etmeleri ise, her bakımdan kusurlu bir yaklaşımdır.¹⁹⁶⁴

İslam filozoflarının kusurlu bulduğu düşüncelerinden uzak durarak veya onları ıslaha gayret göstererek, kendi ontolojik düşüncelerini şekillendiren Gazâlî, öncelikle beş çeşit varlıktan söz eder.¹⁹⁶⁵ Gazâlî'nin ileri sürdüğü varlık kategorilerinden ilki, zâtî varlıktır. Zâtî varlıklar, aklın ve hissin dışında bulunan gerçek varlıklardır. İnsan duyuları ve akli aracılığıyla bu tür varlıklardan birer suret edinir. Gerçek varlıklardan edinilen izlenimler aracılığıyla zihinde meydana gelen suretlere ise, idrak adı verilir. Gazâlî'ye göre, yeryüzü, bitkiler, hayvanlar, insanlar, yedi kat sema, Arş ve Kürsî gibi varlıklar zâtî varlıklar kategorisindeki varlıklardır. Gazâlî'nin ileri sürdüğü ikinci varlık kategorisi, hissî varlıklardır. Hissî varlıklar, yalnızca görme duyusuyla idrak edilebilen, fakat

¹⁹⁵⁶ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 125.

¹⁹⁵⁷ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 127.

¹⁹⁵⁸ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 137.

¹⁹⁵⁹ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 141.

¹⁹⁶⁰ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 145.

¹⁹⁶¹ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159.

¹⁹⁶² İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 169.

¹⁹⁶³ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 189.

¹⁹⁶⁴ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 195.

¹⁹⁶⁵ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, s. 76.

görmenin somut bir mevcudiyeti bulunmayan varlıklardır. Hissî varlıklar, sadece hissedene mahsus varlıklardır. Söz gelimi insanın uyku hâlinde rüya aracılığıyla gördüğü varlıklar veya hastayken uyanıklık hâlinde gördüğü varlıklar bu türden varlıklardır. Ayrıca kalplerin temizliği nedeniyle veliler ile peygamberlerin sıhhatli ve uyanıkken gördükleri varlıklar da yine hissî varlık türünden varlıklardır.¹⁹⁶⁶

Gazâlî'nin belirttiği üçüncü varlık türü, hayalî varlıkları karşılar. Hissedilen varlıkların ortadan kalkması veya insanın algıladığı varlıktan uzaklaşması durumunda, kişinin zihninde algıladığı varlığa dair suret kalır. Böylece insan, zihninde daha önce algılamış olduğu varlığı canlandırabilir. İnsan zihninde canlanan bu suretler, hayalî varlıkları temsil ederler. Gazâlî'nin dördüncü varlık kategorisinde aklî varlıklar bulunur. Gazâlî'ye göre, her varlığın zâtî, hissî ve hayalî niteliklerinin dışında bir de manası vardır. Akıl, herhangi bir varlığın somut mevcudiyetini, duyular aracılığıyla edindiği izlenimlerini ve algıladığı her varlığın zihinde oluşan suretini bir yana bırakarak, o varlığın manasını kavrayabilir. İşte bu türden manaların ifade ettiği kavramlar, aklî varlıklara tekabül eder. Gazâlî'nin belirttiği beşinci ve son varlık türü ise, şibhî varlık veya varlığa benzeyen varlıklardır. Bu tür varlıklar haricî, hissî ve hayalî bakımdan ne histe ne de akılda mevcut olmayan varlıklardır. Fakat bir varlık, bazı nitelikleri açısından başka bir varlığa benzetilebilir. Bu tür benzetmeler aracılığıyla kavranabilen varlıklar, şibhî varlıklardır. Örneğin Allah'ın sıfatları, şibhî varlıklar kategorisindeki varlıklardır.¹⁹⁶⁷

Genel anlamda somuttan soyuta doğru ilerlemek suretiyle beş varlık kategorisinden bahseden Gazâlî, bütün varlıkları ontolojik düzeyde vâcib varlık ve mümkün varlıklar olmak üzere ikiye ayırır. Vâcib varlık, varlığı kendi zâtından kaynaklanan varlıktır. Mümkün varlıklar ise, varlığı başkasından kaynaklanan, diğer bir ifadeyle varlığı kendi nefsiyle kaim olmayan, varlığı emanet kabilinden varlıklardır.¹⁹⁶⁸ Mümkün varlık, zâtı bakımından değerlendirilirse, aslında onun yokluktan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Zira mümkün varlığın mevcudiyeti, sadece vâcib varlığın mevcudiyetine izafetle vardır.

¹⁹⁶⁶ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 76.

¹⁹⁶⁷ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphencilik*, s. 77-78.

¹⁹⁶⁸ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s. 29.

Fakat gerçek bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla gerçek varlık, yalnızca Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'tır.¹⁹⁶⁹

Nûr suresinden esinlenerek, yegâne gerçek varlık kabul ettiği Allah'ı göklerin ve yerin nuru olarak değerlendiren Gazâlî'ye göre, diğer bütün varlıklar Allah'ın nurundan kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle mümkün bütün varlıklar, onun nurundan meydana gelirler.¹⁹⁷⁰ Hakiki olan sadece Allah'ın nuru olduğuna göre, diğer varlıklar, Allah'ın nurunun birer yansımasından ibarettir. Dolayısıyla gerçek nurun karşısında o nurdan yansıyan diğer nurların, yani nesnelerin varlıkları ancak mecaz yollu veya mecaza dayalı bir mevcudiyettir.¹⁹⁷¹

Vâcibü'l-Vücûd olarak değerlendirdiği Allah'ın *Kur'ân-ı Kerîm*'de belirtilen bütün sıfatlarını olduğu gibi kabul eden Gazâlî, daha ziyade Allah'ın ne olmadığı üzerinde durmayı tercih eder. Bu doğrultuda Gazâlî, öncelikle Allah'ın bir cevher olmadığına çekmekle işe başlar. Gazâlî'ye göre, varlık temelde on bölüme ayrılır. Söz konusu on bölümden ilki cevher, geriye kalan dokuz bölüm ise arazdır.¹⁹⁷² Gazâlî, cevher ile bir şeye konu olmayan varlığı belirtir. Dolayısıyla cevher, asıl itibarıyla maddeyle birleşmiş ve maddeden bağımsız cevher olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bakımdan yer işgal etmeyen bir unsur, basit yapıdaysa ona cevher, varlığı başka bir unsura bağlıysa ona araz, maddeyle birleşmiş hâldeyse ona cisim adı verilir.¹⁹⁷³

Gazâlî açısından yer işgal eden veya etmeyen bütün unsurlar cevher olarak kabul edilmelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Allah'ı cevher olmaktan uzaklaştıran kaidedir. Zira Allah, yer işgal etmemesi veya maddeden bağımsız olması münasebetiyle cisimsiz bir cevher olarak düşünülebilir. Fakat Allah, zâtı bakımından yer kaplamamasına rağmen, varlığa gelmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymaması veya muhtaç olmaması bakımından, cevher olarak değerlendirilemez. Ayrıca cevherin mekâna ihtiyaç duyması, hareket etmesi, varlığa geliş-oluş-değişme-yok oluşa tabi olması da Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın cevher olmadığına açık birer delilidir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre,

¹⁹⁶⁹ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 30.

¹⁹⁷⁰ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 14.

¹⁹⁷¹ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 34-35.

¹⁹⁷² Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 53.

¹⁹⁷³ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 113-114.

Allah bir cevher olmadığı gibi, onun araz veya cisim olduğunu düşünmek de son derece yanlıştır.¹⁹⁷⁴

Everenin ezeli olmadığını, diğer bir ifadeyle Allah'ın ezeli takdiriyle zaman içerisinde Allah tarafından yaratıldığını savunan Gazâlî, varlığın gerçekliğini inkâr etmeksizin hâdis olan âlemdaki bütün unsurların muhdis tarafından yaratılmadan önce, Levh-i Mahfûz'a yazıldığına inanır.¹⁹⁷⁵ Âlemin yaratıcısı olan Allah, tıpkı bir mühendis gibi, yaratacağı evreni planlayarak kaydetmiş ve ardından planı dâhilinde evreni yaratmakla kalmayıp, her an yaratma faaliyetine devam etmeyi uygun bulmuştur. Gazâlî'nin evren tasavvuruna göre cisimler, basit basit yapıdaki cisimler ve mürekkep (bileşik) yapıdaki cisimler olmak üzere ikiye ayrılır. Basit yapıdaki cisimler de kendi içerisinde oluş, değiş me ve yok oluşu kabul eden ve etmeyen cisimler olmak üzere ikiye ayrılır. Oluş, değiş me ve yok oluşu kabul etmeyen basit yapıdaki cisimler, gök cisimleridir.¹⁹⁷⁶ Dolayısıyla gök cisimleri açısından bir kez varlığa geldikten sonra dağılma, yok olma ve sonlu hareket niteliğindeki doğrusal hareket söz konusu değildir. Oluş, değiş me ve yok oluşa tabi cisimle ise, maddi âlemde bulunan ve ateş, hava, su ile topraktan ibaret dört elementten müteşekkil varlıklardır.¹⁹⁷⁷

Gazâlî'nin ileri sürdüğü kozmogoniye göre Allah, öncelikle yukarıdan aşağıya doğru, bir başka ifadeyle yaratılmışların en şerefliyelerinden, varlık hiyerarşisinin en alt basamağını teşkil eden maddeye varıncaya kadar âlemi yoktan var eder.¹⁹⁷⁸ Daha sonra Allah, maddeden başlamak suretiyle eşref-i mahlûkat olan insana varıncaya kadar yukarı yönlü hareket dâhilinde yaratma faaliyetini sürdürür.¹⁹⁷⁹ Gazâlî'nin evren tasavvurunda biri üstte, diğeri altta olmak üzere, belli bir sınır ile ayrılmış iki âlem söz konusudur. Yukardan aşağıya doğru bu iki âlem sırasıyla; ruhanî ve cismanî, aklî ve hissî ya da ulvî ve süflî âlemler şeklinde adlandırılır.¹⁹⁸⁰ Mevzubahis iki âlem, kendi nefisleri bakımından ele alınırsa ruhanî ve cismanî, idrak eden göz bakımından ele alınırsa aklî ve hissî, birinin diğerine bağıllığı bakımından ele alınırsa ulvî ve süflî âlemler olarak anılırlar. Gazâlî, bu

¹⁹⁷⁴ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 169.

¹⁹⁷⁵ İmâm Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 145-147.

¹⁹⁷⁶ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 250.

¹⁹⁷⁷ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 226-228.

¹⁹⁷⁸ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 224-227.

¹⁹⁷⁹ Gazâlî, *Makasîd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 228.

¹⁹⁸⁰ İmâm Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 41.

âlemlerden birine gayb ve melekût âlemi, diğerine ise mülk ve şehâdet âlemi demeyi de uygun bulur.¹⁹⁸¹

Gazâlî'ye göre, yüksekteki âlem, melekût ve gayb âlemidir. Aşağıda bulunan âlem ise, mülk ve şehâdet âlemidir. Her iki âlem arasında bir bağ da bulunmaktadır. Bahsi geçen bağ mevcut olmasaydı, melekût âlemine geçebilmek imkânsız hâle gelirdi. Zira şehâdet âlemi, melekût âlemine geçiş için bir basamak teşkil eder. İlâhi rahmet, şehâdet âlemini, melekût âlemindeki dengeye göre tesis etmiştir. Şehâdet âleminde var olan bir şey, melekût âlemindeki aslının bir örneğidir. Bazen şehâdet âlemindeki bir tek şey, melekût âlemindeki birçok şeyin örneği olabileceği gibi, bazen de şehâdet âlemindeki birçok şey melekût âlemindeki bir tek şeyin örneği olabilir.

*“Derim ki: Eğer melekût âleminde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşerî ruhlara nurlar taşan, bundan dolayı da rablar adını alan – ki bundan dolayı Allah da Rabların Rabbi olur – ve nurânî yetilerinde çeşitli dereceler bulunan nurânî, şerif, yüksek cevherler varsa; şehâdet âleminde de bunlara misal olarak; Güneş, Ay ve Yıldızlar vardır.”*¹⁹⁸²

Everenin ezeli olmadığı gibi ebedî de olamayacağını savunan Gazâlî, varlığın kıyametle birlikte son bulacağını düşünür. Ayrıca kıyametin ardından gerçekleşecek mahşerde, insanın sadece ruhsal boyutta değil, aynı zamanda bedeniyle de birlikte bulunacağı görüşüne katılır. Bedenlerin yeniden dirileceğini ve ruhlarıyla bir araya geleceğini kabul eden Gazâlî, bedenden ayrıldıktan sonra veya ölümün ardından varlığını sürdürebilen insan ruhunun beş mertebesinden söz eder.¹⁹⁸³

İnsan ruhunun birinci mertebesi, hassas ruhtur. Duyularla edinilen izlenimlerle yetinen hassa ruh, hayvanlarda ve süt çocuklarında bulunur. Ruhun ikinci mertebesi, hayalî ruhtur. Duyu izlenimlerini kaydedebilen hayalî ruh, zamanı geldiğinde muhafaza ettiği izlenimleri aklî ruha iletmek üzere saklar. Bu türden ruh, henüz gelişme çağının başlangıcındaki çocuklarda bulunur.¹⁹⁸⁴ Ruhun üçüncü mertebesi, his ve hayalin dışında kalan manaları idrak edebilme yetisine sahip aklî ruhtur. Ruhun dördüncü mertebesini ifade eden fikrî ruh sırf aklî karakterdeki ilimleri kavrar. İlimler arasında telifler ve

¹⁹⁸¹ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 42.

¹⁹⁸² İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 43.

¹⁹⁸³ Bk. İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, s. 195-200.

¹⁹⁸⁴ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 54.

terkipler yaparak, onlardan çeşitli bilgiler üretir. Sonra elde ettiği iki neticeyi aralarında birleştirmek suretiyle başka sonuçlara ulaşır. Bu faaliyet böylece sonsuz miktarda artarak ilerler. Ruhun beşinci mertebesi ise, kutsî peygamberlik ruhudur. Adından da anlaşılabilirliği gibi, peygamberler ve evliyalarda bulunan bu ruha, aklî ve fikrî ruhların âciz kaldıkları Rabbanî bilgiler doğrudan tecelli eder.¹⁹⁸⁵

İslam felsefesinin gelişme sürecine damgasını vurmuş Meşşâî ekole tepki olarak doğan İşrâkî felsefe anlayışı, daha önce Gazâlî'nin de üzerinde durduğu nur prensibine dayanır. Kelime anlamı itibarıyla Güneş'in doğuşu esmasındaki ışıma anlamına gelen "işrâk" tabiri, İşrâkî felsefenin epistemolojik ve ontolojik öğretilerini tamamıyla özetler niteliktedir. Zira topyekûn varoluşu açıklayabilmek üzere Allah'ı nurun asıl kaynağı, varlıkları da mutlak nurun birer tecellisi olarak değerlendiren İşrâkî felsefe açısından, insanın bilgiye erişmesi de yine nur aracılığıyla yaşayacağı iç aydınlanmaya dayalıdır. İşrâkî felsefe ekolünün kurucusu ise, el-Maktûl sıfatıyla anılan Şehabeddin Ebu'l-Fütûh b. Habeş b. Emirek es-Sühreverdî'dir.¹⁹⁸⁶

Genel anlamda felsefeyi sezgisel felsefe (teellüh) ve spekülatif (bahsî) felsefe olmak üzere ikiye ayıran filozofları ve felsefe öğrenmeye çalışan kimseleri de söz konusu iki tür felsefeye dair yetkinlikleri açısından tasnif eder.¹⁹⁸⁷ Bu bakımdan Sühreverdî'ye göre filozoflar, ana hatlarıyla teellühte çok derinleşmiş olmakla birlikte bahsî felsefeden mahrum olan ilâhî hakîm, teellühten mahrum mahrum olan bahsî filozof, hem teellüh hem de bahsî felsefede üstat olan ilâhî filozoftan ibarettir. Bunlara ilaveten, teellühte üstat, fakat bahsî felsefe yönü orta veya zayıf filozofların yanı sıra, bahsî felsefede üstat, ama teellüh yönü orta ve zayıf olan filozoflar da söz konusudur. Aynı doğrultuda felsefe öğrenmeye çalışan kimseleri de tasnif eden Sühreverdî açısından felsefe öğrencileri ise, hem teellüh hem de bahsî felsefeyi öğrenen kimse, sadece sezgisel felsefeyi öğrenen kimse ve sadece bahsî felsefeyi öğrenen kimseden ibarettir.¹⁹⁸⁸

Bilgi edinmedeki nihai amacın nurların nuru olan Allah'ı bilmek olduğunu belirten Sühreverdî, nefsinin bilen Allah'ı da bileceği prensibinden yola çıkarak, epistemolojik düşüncelerini nefis üzerinde temellendirir. Zira yalnızca nazarî araştırmayla varlığa

¹⁹⁸⁵ İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, s. 55.

¹⁹⁸⁶ Bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 296-297.

¹⁹⁸⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, (Çev. Tahir Uluç), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 27-28

¹⁹⁸⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 27.

ilişkin kuşatıcı bilgiye erişilemeyeceğini savunan Sühreverdî, duyular aracılığıyla başlayıp, duyuşal izlenimler üzerinde düşünme faaliyetiyle devam eden bilgiye ulaşma serüveninin, nefsin varlık ve dolayısıyla bilgi mevzuunun kaynağı olan nurlar âlemini doğrudan müşahade etmesiyle son bulacağını iddia eder.¹⁹⁸⁹

İnsan nefsinin nurların nurundan zuhur eden bir nur olarak değerlendiren Sühreverdî, mücerret nur olarak tanımladığı nefsin zâtıyla kaim ve canlı olduğunu vurgular.¹⁹⁹⁰ Cisimlere ait niteliklerle tasvir edilemeyen insan nefsinin duyularla algılanamayacağını altını çizer. Kendini ve kendi dışındaki diğer varlıkları bilme kabiliyetiyle ön plana çıkan insan ruhu, bir bakıma beden karanlığına hapsedilmiş durumdadır. Söz konusu karanlığa hapsedilmesi veya kontrol ettiği bedenle olan ilişkisi nedeniyle kendini kaybeder ve ne olduğunu unuttur.¹⁹⁹¹ Böylelikle kimi zaman kendini dâhil olduğu beden zannederek, kimi zaman da aydınlanarak beden olmadığının farkına varmak suretiyle çelişkiye düşer.

Mücerret nurdan ibaret nefsin bedenle olan ilişkisini ruh aracılığıyla açıklamayı uygun bulan Sühreverdî'ye göre, ruh türünün bireylerinde latiflikten ve sıcaklığın hâkim olmasından dolayı gerçekleşen hızlı dağılma sebebiyle sebat bulunmaz. Bu nedenle ruh türünün takviye edilerek, kalıcı hâle gelmesi sağlanır.¹⁹⁹² Bu bakımdan ruhun oluşum ve nefsin emirlerini alıp uygulama süreci belli bir fizyolojik işleyişe dayanır. Ruhun ana maddesi kabul edilen kan, öncelikle ciğerden kalbin sağ boşluğuna gider ve orada sıcaklığı uygun bir kıvama gelinceye kadar bekler. Böylece ruhun ham maddesi olmaya uygun hâle gelir. Daha sonra kan, kalbin sol boşluğuna geçerek, orada işlenip, hayvanî ruh hâlini alır. Dolayısıyla kalbin sol boşluğu, ruhun üretim merkezi veya kaynağı olarak düşünülür.

Ruh, kalbin sol boşluğundayken ulaştığı sıcaklık nedeniyle henüz nefsin emirlerini almaya ve uygulamaya hazır değildir. Zira ruh, biraz soğuyup kesifleştiği zaman, nefsin emirlerini muhafaza edebilir. Soğumak üzere beyne doğru yönelen kan veya bir diğer ifadeyle hayvanî ruh, beynin odacıklarında dolaşarak soğur ve nefsin emirlerini alma kıvamına erişir. Beyindeyken nefsin emirlerini alan ruh, nefsanî ruh hâline gelir. Ardından aldığı konutları yerine getirebilmek üzere, vücudu saran damarlardan ilerlemek

¹⁹⁸⁹ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, (Çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 64-66.

¹⁹⁹⁰ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 66.

¹⁹⁹¹ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 76.

¹⁹⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 190.

suretiyle, bütün vücuda yayılır. Böylelikle insanın his ve hareketleri gerçekleşir. Aldığı komutları gerçekleştiren nefsanî ruh, sıcaklık değişmesinin de tesiriyle ilk hâline, yani nebatî ruh hâline gelerek, tekrar ciğerde toplanır. Bahsi geçen süreç, insanın hayatı boyunca durmaksızın devam eder.¹⁹⁹³

İnsanı bir bütün hâlindeki evrenin ufak bir özeti veya muhtasar bir nüshası ya da mikrokozmos¹⁹⁹⁴ olarak değerlendiren Sühreverdî, insan nefsinin nebatî hayvanî nefislerin yetilerine sahip olmakla birlikte, akıl yetisine de sahip olduğunun altını çizer. Böylelikle insanı yaratılmışların en şerefli veya en kıymetlisi olarak, maddi âlemdeki varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşturır. Sühreverdî'nin öne sürdüğü hiyerarşiye göre bitkiler, nefse sahip varlıkların en alt basamağında yer alırlar. Nefis sahibi varlıkların en alt basamağını teşkil etmeleri nedeniyle bitkiler, baş aşağı yaratılmışlardır. Zira bitkilerin asıl kısımlarını ifade eden kökleri bedenlerinin alt kısmında, diğer bir ifadeyle toprağın altında bulunur.¹⁹⁹⁵ Ayrıca bitkiler köklerinden ayrıldıkları zaman, bütün yetilerini kaybederler. Bitkilerin bir üst basamağında yer alan hayvanlar ise, insanlar gibi düşünüp konuşamamalarına rağmen, bitkilere nazaran daha şerefli yaratıklardır. Bu yüzden insan gibi başı göğe doğru yükselmiş değilse de baş aşağı da değildir.¹⁹⁹⁶

Sühreverdî, en yetkin nefis olarak gördüğü insan nefsinin yetilerini nebatî güçler, hayvanî güçler ve insanî güçler olmak üzere üçe ayırır. İnsan nefsinin nebatî güçlerinin bitkilerde gözlemlenen beslenme (gâziye), büyüme (nâmiye) ve üreme (müvellide) yetileri olduğunu belirtir. İnsan nefsinin hayvanî güçlerini de idrak ve hareket (muharrike) yetileri olmak üzere iki gruba ayırır. İnsan nefsinin hayvanî yetilerinden ilki olan idrak gücünü de kendi içerisinde dış (zahir) idrak güçleri ile iç (batın) idrak güçleri olmak üzere iki kısımda ele alır. Dış idrak güçleri, beş duyuyu ifade eden görme, dokunma, duyma, tatma ve koklama yetileridir.¹⁹⁹⁷ İç idrak güçleri ise ortak duyu, hayal gücü, vehim gücü muhayyile gücü ile hafıza ve zakire gücünden ibarettir.¹⁹⁹⁸

Sühreverdî'nin hiss-i müsterek şeklinde adlandırdığı ortak duyu, beynin ilk ön boşluğunda bulunur. Beş duyuyla elde edilen izlenimler buraya toplanır. Ortak duyu

¹⁹⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 190-191.

¹⁹⁹⁴ Toku, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 177.

¹⁹⁹⁵ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 114.

¹⁹⁹⁶ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 74.

¹⁹⁹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 188.

¹⁹⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 192-194.

aracılığıyla aynı varlığa dair farklı duyu organlarıyla temin edilmiş izlenimler birleştirilir ve varlığa ait suret açıkça görülür.¹⁹⁹⁹ Beynin ilk ön boşluğunun hemen arkasında bulunan hayal gücü, ortak duyunun belirlediği suretlerin asıl depolandığı yerdir. Zira ortak duyu suretleri çabucak unuttur. Hayal gücü sayesinde sureti bilinen maddeyle tekrar karşılaşılmasa veya ilgili varlık tekrar algılanmasa dahi, varlığın sureti zihinde saklı kalır. Hayal gücünün hemen arkasında veya beynin orta boşluğunda bulunan vehim gücü, duyularla idrak edilen varlıklara mahsus, fakat duyularla algılanamayan manalara ulaşır. Söz gelimi, bir kuzu kurdun tehlikeli olduğunu vehim gücüyle idrak eder. Ancak vehim gücünün verdiği bilgi yanıltıcı da olabilir. Örneğin insanın ölümlerden korkması vehim gücünün tesiriyle gerçekleşir. Zira insana kendi akli ölümlerin hareket edemeyeceğini, tehlikeli olmadıklarını telkin etmesine rağmen insan, vehim gücünün tesiriyle ölümlerden korkmaya devam eder. Beynin orta boşluğunun ardında bulunan muhayyile gücü de suretleri ve hükümleri birleştirip ayırarak, yeni suretler üreten güçtür. Beynin arka boşluğundaki hafıza ve zakire gücü ise, muhayyile gücünün deposu niteliğindedir. İnsanın idrak güçleri arasında en kıymetlisi olan muhayyile gücünün ürettiği suretler, hafıza ve zakire gücünde kaybolmamak üzer saklanır ve gerektiğinde kolayca hatırlanabilir.²⁰⁰⁰

İnsan nefsinin nefsin hayvanî güçlerinin ikincisi ise, hareket yetisidir. Öfke ve şehvetten müteşekkil hareket güçleri aracılığıyla nefsin uygun görülme-yenden uzaklaşması ve uygun görülene yaklaşması sağlanır. Birbirine zıt iki kuvveti ifade eden öfke ve şehvetin her ikisi de aslında arzuyu meydana getirir.²⁰⁰¹ Nefsin insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan insanî güçlerine sıra geldiğinde ise Sühreverdî, insan nefsinin biri amelî diğeri nazarî olmak üzere, iki çeşit akıl gücüne sahip olduğunu altını çizer.²⁰⁰² Sühreverdî'ye göre amelî akıl, bedeni yönetmekle görevli, diğeri bir ifadeyle insan davranışlarına yön veren akıldır. Maddi âleme dönük bu akıl, derece bakımından nazarî aklın gerisindedir. Sühreverdî açısından insanî nefsin sadece bilmeye yönelik tarafını ifade eden nazarî akıl, manevi veya metafizik âleme yönelmiş olması münasebetiyle manevi ilimlerden beslenen akıldır.

¹⁹⁹⁹ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, (Çev. Saffet Yetkin), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1963, s. 9-11.

²⁰⁰⁰ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 70-72.

²⁰⁰¹ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 114.

²⁰⁰² Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 115.

Sühreverdî'nin bu noktaya kadarki epistemolojik düşünceleri, bahsî felsefenin konusu olan unsurları idrak etmeye yönelik prensiplerdir. Mutlak hakikati idrak etme mevzuunda teellühü, diğer bir ifadeyle sezgisel felsefeyi esas alan Sühreverdî, insan bedenini nefsin doğrudan nurlar âlemini müşahade etmesine engel olan bir perde olarak değerlendirir. Bu bakımdan mücerret nur olarak nefsin bedendeki cismani karanlıktan ancak ölümle birlikte kurtulup, nurlar âlemini tecrübe edebileceği düşünülebilir. Dolayısıyla insanın henüz hayattayken mutlak bilgiye ulaşması imkânsızlaşır. Bahsi geçen çıkmazı bertaraf etmek üzere, bir çözüm yolu bulmaya çalışan Sühreverdî, insanın amelî ve nazarî güçlerini yetkinleştirmekle kalmayıp, nefsin yönetimi altındaki bütün bedensel güçlerini tam anlamıyla kontrol altına almayı başarak, nurlar âlemiyle etkileşime geçebileceğini iddia eder. Böylelikle İsrâkî idrake yönelen Sühreverdî, akıl dışı sezgiyi (mükâşefe) hakiki bilgiyi elde etme etmenin yöntemi olarak değerlendirir.²⁰⁰³ Sühreverdî'ye göre, hakiki bilgi aklın ötesinde, kutsal nurun ışıması aracılığıyla elde edilir. Kutsî nurun ışığıyla aydınlanıp, bilgi edinen insan, edindiği bilgileri kelimelerle ifade edemez.

Bilgiye ulaşabilmek için mükâşefe metoduna başvurusu gereken insanın bireysel çaba sarf etmesi gerektiğinin altını çizen Sühreverdî, bilgiye talip olacak kişinin bedensel arzularından uzaklaşıp, tefekkür ve riyazetle meşgul olması gerektiğine işaret eder. Böylece kişinin mükâşefe yordamıyla nurun ışımlarına muhatap olarak, bizzat yaşamak veya tecrübe etmek suretiyle bilgiye vâkıf olabileceğine dikkat çeker. Ancak kişi bu zorlu yolda, diğer bir ifadeyle mükâşefe esnasında, çeşitli dereceler kat etmeye mecburdur.²⁰⁰⁴

Mükâşefe yoluna ilk adımı atan kişilere gelen nurlar, haz verici, göz kamaştırıcı nurlardır.²⁰⁰⁵ Bu türden ilk nurlara doğuşlar (tevâlî) ve pırıltılar (levâih) adları verilir. Mevzubahis hâli yaşayan kişi, riyazet devresine geçer. Bu devrede doğan unsurlar çoğalır ve yerleşmiş bir yetenek hâline gelir.²⁰⁰⁶ Böylelikle pek çok parıltılar, göz kamaştıran nurlar kişinin istemi dışında kendisine yönelir. İstemsiz gerçekleşen bu aşama buluş (vecd) devresidir. Gittikçe artmaya başlayan nur akışı, sonunda kararlılık ve sebat

²⁰⁰³ Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 110-111.

²⁰⁰⁴ Bk. Eyüp Bekir Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İsrâkilik-Sühreverdî", *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, II/162-165.

²⁰⁰⁵ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 134.

²⁰⁰⁶ Bk. Hüseyin Ziyâî, "Şihâbüddin Sühreverdî: İsrâkî Okulun Kurucusu", *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, II/101-106.

meydana getirecek boyuta ulaşır. Kişinin tecrübe ettiği bu hâle gönül rahatlığı (sâkine) adı verilir. Gönül rahatlığına erişen kişi, riyazete devam etmek suretiyle gönül rahatlığını bir yetenek hâline dönüştürür.²⁰⁰⁷

Gönül rahatlığını kalıcı bir yeteneğe dönüştürmeyi başaran kişi, yükselme (uruc) veya bütünsel boğulma (külli istiğrak) devresine geçer. Bu aşamadan sonra kişide yüce cennetlere çıkma kuvveti meydana gelir. Ancak yüce cennetlere ulaşan kişinin de henüz tam anlamıyla mükâşefeye ulaşmış olması söz konusu değildir. Zira nefsiyle buraya kadar varmış kişinin nefsi, bir yandan Hakk’a baktığı gibi, bir yandan da kendine bakmaktadır. Dolayısıyla nefis, kendi olma bilincinden sıyrılmak suretiyle, artık hazları duymayacak seviyeye ulaştığı vakit, fenâyâ erişecek ve hem dünya hem de ahiret açısından mutluluğu getirecek bilgiyi yaşayarak idrak edecektir.²⁰⁰⁸

Sühreverdî, İshrâkî felsefeyi meydana getirecek ontolojik sistemini şekillendirirken, varlığa dair vücut unsurunu, insan zihninde sübjektif bakış açısıyla gerçekleştirilen zihinsel sürecin bir sonucu veya ürünü olarak değerlendirmek suretiyle, vücudun dış dünyada somut gerçekliğini ifade etmediğine değinir. Bu bakımdan vücudun yerine yegâne gerçeklik olarak kabul ettiği nuru veya ışığı yerleştirir. Böylelikle bir bütün olarak evreni, sonsuz ve sınırsız nur olarak değerlendiği ve Nûru’l-Envâr (Nurların Nuru) adıyla andığı Allah’tan yayılan nurun aşağıya doğru gitgide azalarak, zulmete (karanlık) vardığı, ışığın derecelerine göre de 18.000 âlemden müteşekkil hiyerarşik bir düzen olarak görür.²⁰⁰⁹

Sühreverdî’nin ontolojik sisteminde varlığın hakikati olan nurun, herhangi bir tanımlamaya ihtiyacı yoktur. Zira varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey, apaçık veya zahirdir. Nurdan daha apaçık bir şey olmadığından, tanımlanmaya nurdan daha müstağni bir şey de yoktur.²⁰¹⁰ Dolayısıyla nurdan daha belirgin hiçbir nesnenin varlığı söz konusu değildir. Her bir varlığa ait tanımın kendinden daha açık bir varlık aracılığıyla yapıldığı yapılabileceği prensibi göz önünde bulundurulduğunda, öncelikle daha açık karakterdeki varlığın tam anlamıyla idrak

²⁰⁰⁷ Bk. A. Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İshrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 417-420.

²⁰⁰⁸ Yazıcı, “Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İshrâkîlik-Sühreverdî” II/165.

²⁰⁰⁹ Bk. Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 78-88.

²⁰¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İshrâk/İşrak Felsefesi*, s. 117.

edilmiş olması gerektiğinden, varlığı açıkça kendini tanımlayan ve diğer varlıkları aydınlatan nurun tanımı yapılamaz. Temel niteliği yayılma olan nur, kendi varlığıyla diğer varlıkları meydana getiren unsur olarak aydınlığı, diğer bir ifadeyle varlığı ifade ettiği gibi, mevcut olmaması durumunda ise karanlığı, yani yokluğu ifade eder.²⁰¹¹

Sühreverdî'nin nurun kaynağı olarak Nûru'l-Envâr diye nitelendirdiği Allah'ı görmesi ve ondan taşan nurları bir başkasının heyeti olan arazî nur ile bir başkasının heyeti olmayan soyut-saf nur olmak üzere ikiye ayırması nedeniyle, yetkinlikleri açısından üç tür nur üzerinde durduğu anlaşılır.²⁰¹² Sühreverdî, en yetkin ve mutlak nur olarak varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşturduğu Nûru'l-Envâr'ı ganî, bir başka ifadeyle zorunlu nur olarak nitelendirir. Zira ne zâtı ne de kemali başkasına bağlı olmayan şeye ontolojik açıdan ganî denir. Zâtı veya kemali bir başkasına bağlı olan şeye ise, muhtaç (mümkün) denir.²⁰¹³ Mevzubahis prensipten yola çıkarak, her birini birer nur olarak kabul ettiği nesnelerin varlıklarını borçlu oldukları ve kendilerinden daha aydınlık bir nurun var olduğunu kabul eden Sühreverdî, bu zorunluluk zincirinin başlangıç istikametinde sonsuza kadar uzanamayacağına dikkat çeker.

Herhangi bir varlığın meydana gelebilmek için kendinden daha nurlu bir varlığa ihtiyaç duyduğu kabul edildiğinde, daha nurlu varlığın da kendinden daha nurlu bir varlığa ihtiyaç duyacağı aşikârdır. Ancak sıradüzenli zâtıyla kaim ışıklar silsilesi, sonsuza dek gidemez. Çünkü burhanla (delil-ispat) bilinmektedir ki, sıradüzenli ve birlikte mevcut bireylerden müteşekkil bir silsile, başlangıç itibarıyla sonlu olmak zorundadır.²⁰¹⁴ Diğer bir ifadeyle, nurun kaynağını teşkil edecek ve nurunu başkasından almayacak bir nurun varlığı ve birliği zorunludur. İşte bu kaynak niteliğindeki nur, ancak ve sadece Nûru'l-Envâr olan Allah'tır. Çünkü Sühreverdî'ye göre tanrısal nur; ışıkların ışığı, kuşatıcı ışık, kayyum ışık, mukaddes ışık, en ulu ve yüce ışık, en hükümran ışıktır. Onun ötesinde hiçbir şey var olmadığından o, mutlak anlamda zorunludur.²⁰¹⁵

“Oysa bir belirleyici olmadan bireyleşme/özelleşme ve ikilik tasavvur edilemez. Bu yüzden bağımsız soyut ışık, bir tek olup o da Işıkların Işığı'dır. Onun dışındaki her şey Ona muhtaçtır ve varlığını Ondandır. Onun eşi ve

²⁰¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 124.

²⁰¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 118.

²⁰¹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 117.

²⁰¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 130.

²⁰¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 130.

benzeri yoktur. O her şeye hükmeder. Hiçbir şey Ona hükmedemez ve karşı duramaz. Çünkü bütün hüküm, kuvvet ve kemal Ondan alınmıştır.

Işıkların Işığı'na yokluk arız olmaz. Çünkü Onun yokluğu mümkün olsaydı, varlığı da mümkün olur ve varlığa gelişinin tercih edilişi zâtından değil bir müreccih eliyle olurdu. Bu durumda gerçek anlamda ganî olmaz ve mutlak ganî bir şeye muhtaç olurdu ki, o da ışıkların Işığı olmalıdır. Çünkü bu silsilenin bir yerde sona ermesi gerekir.”²⁰¹⁶

Sühreverdî'nin yetkinliklerine göre sıraladığı nur çeşitlerinden Nûru'l-Envâr'dan sonra ikinci sırayı alan nur türü mahz nur, mücerret nur veya saf nur adlarını da verdiği soyut nurlardır. Duyularla algılanamayan soyut nurlar, işaretle gösterilemeyen ve herhangi bir cisme yerleşmeyen nurlardır. Kendi zâtı bakımından ışık karakterindeki soyut nurları diğer nurlardan ayıran en temel özellik, kendi özlerini bilmeleri ve kendi özlerinin farkında olmalarıdır. Bu yüzden nurlar hiyerarşisinde Allah'a en yakın konumda yer alırlar. Aynı doğrultuda karanlığın ilintilerinden bağımsız oldukları için, Allah'tan sonraki en yetkin nurlar olarak kabul edilirler.²⁰¹⁷

Yetkinliklerine göre, soyut nurların bir alt basamağında bulunan nur türü ise, arızî (ilişen) nurlardır. Arızî nurların hakikatleri bakımından nur olmalarına rağmen, başkasında heyet olarak bulunduklarına değinen Sühreverdî, arızî nurları cisimlerde bulunan ve soyut nurlarda bulunan arızî nurlar olmak üzere iki gruba ayırır.²⁰¹⁸ Arızî nurlar, soyut nurların Allah'tan aldıkları ışık aracılığıyla meydana getirdikleri nurlardır. Dolayısıyla arızî nurlar, fiziksel âlemde duyu organları aracılığıyla algılanabilen nurlardır. Varlığa gelmeleri soyut nurlara bağlı olduğu için, yansıyan nurlar olarak da değerlendirilebilirler. Özleri bakımından nur olmayıp, yansımayla var olduklarından, bu nurlar aslında muhtaç nurlar olarak tarif edilebilirler. Güneş ve diğer parlayan gök cisimlerinin nurları, arızî nurlar kategorisindeki nurlardır.²⁰¹⁹

Sühreverdî'nin ontolojik düşüncelerinin merkezinde yer alan bir diğer asli unsur ise zulmet, yani karanlıktır. Ancak nur ile zulmetin düalist bir çatışma meydana getirdikleri

²⁰¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 131.

²⁰¹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 121.

²⁰¹⁸ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 15-17.

²⁰¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 118-120.

düşünülmemelidir.²⁰²⁰ Zira Sühreverdî'ye göre zulmet, nur karşısında ondan bağımsız ve ona aykırı bir varlık kategorisi değildir. Başka bir ifadeyle zulmet, nurun azalmasıyla meydana gelen maddeden ibarettir. Dolayısıyla zulmet, sadece bünyesindeki ışığın azalmasıyla meydana gelmiş maddi varlıkları ifade eden ve yine ışığa bağlı bir unsurdur. Hatta zulmet, nura doğru yaklaşarak, bünyesindeki ışığın eksikliğinden kurtulabilir. Maddeye tekabül eden karanlığı da tasnif etmek suretiyle, maddi varlıkları da üç sınıfa ayıran Sühreverdî açısından somut varlıklar; cevher-i gâsık, heyet-i zulmâniyye ve berzahtan ibarettir.

Alaca karanlık cevher adıyla da anılan cevher-i gâsık, mahalden müstağni cevher olarak tanımlanır. Kendinin farkında olmasına rağmen, kendi başına var olamayan alaca karanlık cevher, özü bakımından nur olmadığı için, mutlaka arızî nura ihtiyaç duyar. Henüz arızî nur aracılığıyla algılanabilir hâle gelmemiş bütün maddi unsurlar alaca karanlık cevher olarak nitelendirilirler. Bu bakımdan alaca karanlık cevherin mutlak manada yokluğu ifade ettiği düşünülmemelidir.²⁰²¹ Karanlık heyet adı da verilen heyet-i zulmâniyye ise, alaca karanlık cevherin kendinden başkasına heyet olan hâlidir. Tıpkı alaca karanlık cevher gibi varlığa gelebilmek için arızî nura ihtiyaç duyan karanlık heyet, alaca karanlık cevherden farklı olarak, kendinin farkında değildir. Dolayısıyla karanlık heyet, kendinden haberdar olmaksızın, başka bir unsurla var olabilen, şekilleri kapsayan bir karanlık türü veya maddi varlık kategorisidir.²⁰²²

Sühreverdî'nin hem nuru hem de karanlığı almaya müsait varlıkları ifade etmek üzere kullandığı berzah ise, cisimleri kast eden karanlık varlık kategorisidir. İşaretle gösterilen cevherleri belirten berzah da özü itibarıyla karanlıktır. Bu nedenle berzahların, yani somut cisimlerin algılanmasını sağlayan nur, tamamıyla dış kaynaklıdır. Cisimleri genel olarak basit yapıdaki cisimler ve bileşik yapıdaki cisimler olmak üzere iki gruba ayıran Sühreverdî, tabiatla cisimlerin ışığı bünyelerinden geçirme derecelerine göre, üç farklı hâlde bulunduklarına dikkat çeker. Bu bakımdan cisimler ya tam katı hâlde bulunarak ışığı hiç geçirmezler, ya tamamen saydam (gaz) hâlde bulunarak ışığı tamamen geçirirler, ya da yarı saydam (sıvı) hâlde bulunarak ışığı kısmen geçirirler.²⁰²³

²⁰²⁰ YAZICI, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî" II/168.

²⁰²¹ YAZICI, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî" II/168.

²⁰²² YAZICI, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî" II/169.

²⁰²³ YAZICI, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî" II/169-170.

Sühreverdî'nin nur dereceleri ile kategorize ederek, aydınlık unsuru aracılığıyla metafizik âlemi teşkil eden soyut varlıkları, karanlık unsuru aracılığıyla da fizik âlemini teşkil eden somut varlıkları tanıttığı ontolojik düşünceleri, kozmogonik düşüncelerine de kaynaklık eder. Evrenin meydana geliş sürecini açıklayabilmek için sudûr nazariyesine yönelen Sühreverdî, bilhassa Meşşâî filozofların benimsedikleri sudûr nazariyesinde, zorunlu varlık olarak Allah'tan aklın taşması ile evrenin meydana geldiğini ileri sürmelerine karşılık, Allah'tan nurun taşmasıyla evrenin meydana geldiğini savunur.²⁰²⁴ Birden ancak bir türer düsturunu merkeze alan Sühreverdî, Nûru'l-Envâr'dan öncelikle Nûru'l-Akreb (En Yakın Nur)'in sudûr ettiğini belirtir. Nûru'l-Envâr'dan iki ayrı nur hâsıl olmaz. Çünkü iki ışığın hâsıl olması, birbirinden ayrı nitelikte iki farklı varlığın meydana gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın da iki ayrı niteliğe veya yöne sahip olmasını gerektirir ki, böyle bir durum zâtı bakımından birlik teşkil eden Allah için düşünülemez.²⁰²⁵

Nûru'l-Akreb, özü itibarıyla mümkün, ilk varlığa nispeti itibarıyla da vacip nurdur. Nûru'l-Envâr ile Nûru'l-Akreb arasında bir perde (berzah) bulunmadığından, Nûru'l-Akreb doğrudan doğruya Nûru'l-Envâr'ı müşahade eder. Nûru'l-Akreb'in zâtı, Nûru'l-Envâr'da fark ettiği yücelik nedeniyle alaca karanlıklaşıır.²⁰²⁶ Zira mükemmel ışık, eksik ışığı bastırır veya gölgede bırakır. Nûru'l-Akreb, Nûru'l-Envâr'dan aldığı nurla soyut bir nur meydana getirdiği gibi, kendini Nûru'l-Envâr ile kıyaslaması sonucunda da bir gölge meydana getirir. İşte bu gölge, en yüce berzaktır. Kuşatıcı berzah adıyla da anılan gölge ile soyut nur, birlikten sudûr eden çokluğun başlangıç aşamasını teşkil eden iki farklı varlığı belirtir.²⁰²⁷

Nûru'l-Envâr'dan taşarak varlığa gelen hükümrân nurlar, çok sayıda olmakla birlikte, sıradüzenli olarak aşağıya doğru inerler.²⁰²⁸ Dolayısıyla Nûru'l-Envâr'dan Nûru'l-Akreb'in türediği gibi, Nûru'l-Akreb'ten de ikici ışık, ikinci ışıktan üçüncü ışık, üçüncü ışıktan dördüncü ışık ve sonraki ışıklar türemek suretiyle son derece büyük bir meblağa ulaşıncaya kadar, mevzubahis sudûr faaliyeti devam eder. Ancak burada dikkat

²⁰²⁴ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 96.

²⁰²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 133.

²⁰²⁶ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 98.

²⁰²⁷ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 134-136

²⁰²⁸ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 138-140.

edilmesi gereken husus, hükümrân ışıkların hepsinden müstakil bir berzah (felek) sudûr etmeyeceğidir. Bu yüzden müstakil berzahlar, gezegenlerin sayısı kadar veya onlardan daha azdır.²⁰²⁹

Nûru'l-Envâr'ın ezeli ışımamasından kaynaklanan sudûr faaliyeti, bir alt katmanda bulunan nurun bir üst katmandaki nurdan aldığı ışığı yansıtması ve kendini üst basamaktaki nurla mukayese etmesiyle eksikliğini fark ederek, kendi bünyesinden daha az aydınlık bir ışık yansıtmasıyla vuku bulur. Bu bakımdan bir alt katmanda, her zaman bir üst katmandan daha fazla yansımanın gerçekleşmesi ile çokluk meydana gelir ve gitgide artar. Diğer bir ifadeyle her yüksek ışık, mertebeye kendinden aşağı olan ışıklar üzerine ışıldarken, her aşağı ışık da kendinin üstündeki ışık aracılığıyla Nûru'l-Envâr'dan ışık alır. Söz konusu ışımaya sayısı, yukardan aşağıya doğru, dikey boyutta aratarak, dolayısıyla katlanarak devam eder.²⁰³⁰

Başlangıç itibarıyla Nûru'l-Envâr'ın ışığını alan Nûru'l-Akreb, iki ışık yansıtır ve ikinci hükümrân ışık meydana gelir. Böylece ikinci hükümrân ışık, Nûru'l-Envâr'dan hâsıl olan arazi ışıktan iki kez almış olur. Çünkü bir kez doğrudan Nûru'l-Envâr'dan ışık alan ikinci hükümrân ışık, bir kez de Nûru'l-Akreb'ten ışık alır. Üçüncü hükümrân ışığın da dört kez aydınlanması söz konusudur. Zira üçüncü hükümrân ışık, ikinci hükümrân ışıktan iki, Nûru'l-Akreb'ten bir ve Nûru'l-Envâr'dan da bir olmak üzere, dört kez ışık alarak aydınlanır. Dördüncü hükümrân ışık ise, üçüncü hükümrân ışıktan dört, ikinci hükümrân ışıktan iki, Nûru'l-Akreb'ten bir ve Nûru'l-Envâr'dan da bir ışık alarak, toplamda sekiz ışık yansımaya maruz kalır. Bahsi geçen kartezyen artış, gayet büyük bir miktara ulaşınca kadar devam eder. Bu aşamada dikkat edilmesi gereken mevzu, yukardan aşağıya doğru ışığın sayısal miktarı artarken, aydınlığın gitgide azaldığıdır. Çünkü Nûru'l-Envâr'dan uzaklaştıkça, ışığın parlaklığı azalır. Diğer bir ifadeyle ışığın sayısal artışı ile aydınlığı ters orantılıdır.²⁰³¹

Sühreverdî'nin ileri sürdüğü sudûr nazariyesinin dikey boyutta gerçekleşen tulî tabakası, ışığın yansıma seviyesinin neredeyse karanlığa dönmeye yüz tuttuğu noktada sona ermesine rağmen, sudûr faaliyeti tamamlanmış olmaz. Bu aşamada sudûr, boyut değiştirmek suretiyle faaliyetine devam eder. Dolayısıyla evrenin meydana geliş sürecini

²⁰²⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 144.

²⁰³⁰ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 141-143.

²⁰³¹ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 145-146.

ifade eden sudûr, dikey boyuttan yatay boyuta dönerek, arzî tabakayı meydana getirmek üzere faaliyet yürütür.²⁰³² Sudûrun arzî boyuta ulaşınca kadarki tulî kısmı, maddeden bağımsız, tamamıyla nurlardan müteşekkil kısımdır. Her bir üyesine genel olarak kahir nur adı verilen dikey boyuttaki nur katmanlarının hepsi, yukardan aşağıya doğru, aydınlığa dayalı hiyerarşik bir düzene tabidir. Söz gelimi, üstte bulunan katman, kendinden alttaki katman üzerinde hâkimiyet (kahr) sahibidir.²⁰³³ Alta bulunan katman da kendisine hâkim olan veya kendini aydınlatan üst katmana aşk (muhabbet) ile bağlıdır.²⁰³⁴ Ayrıca her bir üst katman ile alt katman arasındaki aydınlık farkı, üst katmanın zenginliğine karşın, alt katmanın muhtaçlığı veya fakirliği ile nitelendirilen bir ilişki ile somutlaştırılır.²⁰³⁵

Sühreverdî'ye göre, sudûrun tulî (dikey) ve arzî (yatay) boyuttaki faaliyetleri birbirinden ayrı değil, tam aksine birbirinin devamı niteliğindeki faaliyetlerdir. Hatta sudûrun tulî boyuttan arzî boyuta geçeceği noktada, âdeta iki boyut arasındaki etkileşimi sağlayacak nitelikteki yatay melekler düzeyinin türediğini ileri süren Sühreverdî, böylelikle hem sürecin hem de farklı karakterlerdeki iki ana katmanın bütünlük dâhilinde olduğunu vurgular. Platon'un idealar âlemini hatırlatan yatay melekler düzeyi, maddi âlemdeki her bir varlığın soyut arketiplerini barındıran bir katman olarak ön plana çıkar. Dolayısıyla maddi âlemdeki her varlık, yatay melekler düzeyindeki kendi arketipinin melekî etkisini ifade eden tılsımı altındadır. Kendi arketipinin etkisi altında var olan her bir cisim, aslında kendi arketipinin bir heykeli olmaktan ibarettir. Bu nedenle Sühreverdî, mevzubahis arketiplere Türlerin Erbabı (Erbâbu'l-Envâ') veya Büyülerin Erbabı (Erbâbü't-Telâsim) demeyi uygun bulur.²⁰³⁶ Ayrıca Erbâbu'l-Envâ' düzeyinde, tulî boyuttaki gibi varlıkların yukardan aşağıya doğru birbirlerini meydana getirmelerinin aksine, varlıkların yan yana bulunduklarının da altını çizer. Özetle sudûrun Erbâbu'l-Envâ' katmanı, hükümler nurlardan tamamıyla farklı varlıklar olup, sabit küreler âleminin altında bulunan felekler, basit unsurlar ve bileşik yapıdaki cisimlerin yöneticileri konumundaki nurani suretlerden müteşekkil bir katmandır.

²⁰³² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 148.

²⁰³³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 142.

²⁰³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 143.

²⁰³⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 141.

²⁰³⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 158-159.

Sudûr nazariyesi dâhilinde metafizik âlemden fiziksel âleme doğru gerçekleşen taşma faaliyetinin son merhalesi olarak, özleri bakımından karanlıktan veya maddeden oluşan unsurlar âlemine yönelen Sühreverdî, maddî âlemi dört temel unsur veya element aracılığıyla açıklamaya çalışır.²⁰³⁷ Fiziksel âlemi kuran unsurlar olarak ateş, hava, su ve toprağı merkeze alan Sühreverdî, ateşi diğer üç unsurun aksine ışık kaynaklı bir unsur olarak değerlendirdiğinden, onu hava, su ve topraktan ayırır. Diğer bir ifadeyle ateşi, metafizik âlemin fiziksel âlemdeki temsilcisi olarak kabul eder. Çünkü somut anlamda yeryüzündeki en belirgin ışık temsilcisi ateşken, gökyüzündeki en belirgin ışık temsilcisi ise, Güneş'tir.²⁰³⁸

Sühreverdî'ye göre, yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkil fiziksel âlem; hava, su ve toprağın çeşitli oranlarda karışarak, farklı varlıkları meydana getirdikleri âlemdir. Mevzubahis üç temele elementin birbirine karışabilmesi ise, ateşten kaynaklanan sıcaklığın tesiriyle gerçekleşir.²⁰³⁹ Bu bakımdan her bir varlık, kendi bünyesinde baskın gelen unsurun niteliğine göre fiziksel âlemde bir yer edinir. Dolayısıyla yeryüzünden gökyüzüne doğru sırasıyla toprak, su ve hava arasında hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Bahsi geçen hiyerarşi, üç unsurun ışığı bünyelerinden ne derecede geçirdiklerine ve ağırlıklarına dayalıdır.²⁰⁴⁰ Söz gelimi, ışığı hiç geçirmeyen toprak, en alt kısma toplanarak, yeryüzünü meydana getirir. Yarı saydam yapıdaki su, toprağın üzerine çıkar ve buharlaşarak, gökyüzüne doğru yükselebilir. Tamamen saydam yapıdaki hava ise, en yükseğe çıkabildiğinden gökyüzünü meydana getirir. Söz konusu hiyerarşinin her bir katmanında bulunan toprak, su ve havadan ibaret basit unsurlar, sıcaklığın tesiriyle çeşitli oranlarda birleşerek, bileşik yapıdaki varlıkları şekillendirirler.²⁰⁴¹

Bileşik yapıdaki varlıklar arasında da yetkinlikleri bakımından gitgide yükselen hiyerarşi bir düzen mevcuttur. Sühreverdî'ye göre, basit unsurlar çeşitli miktarlarda birleşerek sırasıyla; madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanları meydana getirirler.²⁰⁴² Fiziksel âlemdeki en mükemmel karışım olarak insana işaret eden Sühreverdî, fiziksel âlemdeki varlığın meydana geliş, oluş, değişme ve yok oluşunun da, yine üç unsur ve

²⁰³⁷ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 56.

²⁰³⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 178.

²⁰³⁹ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 58.

²⁰⁴⁰ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 56.

²⁰⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 182-184.

²⁰⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 185.

sıcaklık aracılığıyla gerçekleştiğinin altını çizer. Oluş ve bozuluş âlemindeki bütün hadiseler ve varlıklar, feleklerin döngüsel hareketleri sonucunda meydana gelir. Bu hareketler, hadiselerin varlığa geliş illetleridir. Fakat felekler, oluş ile bozuluşun yanı sıra, basitlerin bileşiminden varlığa gelmenin hükmü altına girmezler.²⁰⁴³

Sühreverdî'nin sudûr nazariyesiyle sınırlarını çizdiği evren tasavvuruna göre evren, ezeli ve ebedî kabul edilmelidir. Zira nurun Nûru'l-Envâr'dan taşan ışıklar aracılığıyla meydana geldiğini düşünmek, aynı zamanda evrenin de kendinden sudûr ettiği Allah gibi ezeli olmasını gerektirir. Aksi takdirde Allah'ın başlangıçta nur saçmayıp, sonradan nur saçmaya başladığı sonucu ortaya çıkar.²⁰⁴⁴ Hatta Allah'ın sonradan nurlandığını düşünmek, onun hâdis veya yaratılmış olduğu sonucunu doğurur. Oysa Nûru'l-Envâr olan Allah, ne yaratılmıştır ne de sonradan nur saçma yetisini kazanmıştır. Allah zâtı itibarıyla ezeli olarak vardır ve ezeli şekilde nur saçmaktadır. Bu bakımdan Allah'tan yansıyan nurlar aracılığıyla sudûr eden evren de bütün unsurlarıyla ezeli karakterdedir.²⁰⁴⁵ Ayrıca Allah'ın ezelde parlamaya başlayıp, belli bir zaman sonra söneceği veya karanlıklaşacağı da düşünülemez. Dolayısıyla Allah'ın ebediyen parlayacak olması, sudûrun da kesintisiz şekilde devam etmesine imkân vereceğinden, ezeli varoluşa sahip evrenin, aynı zamanda ebedî olmasını da gerektirir. Bu doğrultuda evren açısından zamanın işleyişi Allah ile eş zamanlıdır. Diğer bir ifadeyle evren ezelde meydana gelip, ebediyen varlığını sürdürecektir. kadim bir bütünü ifade eder.²⁰⁴⁶

Nefsi nedeniyle ışık âlemine dönük, bedeni nedeniyle de karanlık âleme dönük insanın ise, ölümlü bir varlık olduğuna dikkat çeken Sühreverdî, beden kalesinden ayrılan nefsin yok olmayacağını veya varlığını sürdüreceğini savunur.²⁰⁴⁷ Mücerret nur olarak değerlendirdiği insan nefsinin beden kalesinden ayrıldıktan sonra, ışık âlemine yükseleceğini belirtir.²⁰⁴⁸ İnsanın henüz hayattayken yaptıklarına göre, soyut âlemde varacağı yerin belirlendiğini iddia eder. Bu nedenle insan, ölmeden önce bedensel istek ve arzularından uzaklaşarak, Nûru'l-Envâr'a yönelmek suretiyle yeterince aydınlanmalıdır. Hayattayken yüce ışıdamalarla aydınlanmayı tam anlamıyla başarmış

²⁰⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 168.

²⁰⁴⁴ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 88-90.

²⁰⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 165-166.

²⁰⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 166-167.

²⁰⁴⁷ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, s. 130.

²⁰⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk/İsrak Felsefesi*, s. 201.

olan nefis, ölümün ardından saf ışıklar âlemine yükselmek suretiyle kurtuluşa erer. Orada Nûru'l-Envâr'ın pak ve kutsal nitelikteki hükümler ışıklarıyla paklanır. Ardından Nûru'l-Envâr'a ulaşmak üzere, yükselmeye devam eder. Böylelikle ebedî kurtuluşa eren nefis, ışıık âleminde kendine yansıyan ışııklar aracılığıyla sonsuz hazlar yaşar.²⁰⁴⁹ Ancak ışıık âlemine ulaşan nefsin oradaki ışııklara karışıp gideceğı düşünölmemelidir. Zira ışıık âlemine yükselen ruh, ferdi varlığını sürdüreceğ ve kendine yansıyan nurlarla, kendinin farkında olarak sonsuz hazzı tadacaktır.²⁰⁵⁰

Orta dereceli hoşbahtların yanı sıra, amelî hikmet ve nazarî hikmetten her ikisine değil de sadece amelî hikmete vâkıf olarak hayat sürmüş temiz zahitler de mazharı bazı yüce berzahlar olan asılı misaller âlemine yükselmek suretiyle kurtulurlar. Bu tabakadaki kimseler, orada da misaller meydana getirebilirler. Söz gelimi lezzetli yemekler, güzel suretler, hoş sesler ve daha başka arzuladıkları şeyleri meydana getirebilirler. Orada ebediyen kalıp, saadetle varlıklarını sürdürürler.²⁰⁵¹ Bedbahtlar ise, berzah kalelerinden kurtulunca veya ölünce, karanlık asılı suretler âlemine giderler. Burada asılı bir suret olarak varlığını sürdüreceğ olan kötü yahut aydınlanmamış nefisler, karanlığa gark olarak, azap çekerler.²⁰⁵² Dolayısıyla Sühreverdî'nin ölümden sonra nefsin ceza ve mükâfata tabi tutulması süreci, aslında iki boyutlu değildir. Zira bedbahtlar karanlık asılı misaller âlemine giderken, orta dereceli hoşbahtlar ise, aydınlık asılı misaller âlemine giderler. Bu bakımdan aydınlık asılı misaller âlemi cennete, karanlık asılı misaller âlemi de cehenneme tekabül eder. Oysa Sühreverdî, bu iki unsurun ötesinde, tam anlamıyla kurtuluşı hak etmiş nefisler için, ışıık âlemine yükselmeyi de gündeme getirir. Böylelikle cennet ve cehennemin ötesinde, üçüncü bir kurtuluş ve mutlak bir mükâfat anlayışı da geliştirmiş olur.²⁰⁵³

1.4.4. Tasavvufî Felsefe

Tarihsel süreç bakımından, yaklaşık 8. yüzyıl itibarıyla ehlişünnet seçkinlerinin sürekli Allah ile birlikte olmak suretiyle gafletten uzak kalma arzu ve faaliyetleriyle gün yüzüne çıkan tasavvufî düşünce sistemi, Allah'ın rızası gözetilerek duyulan Allah kokusu

²⁰⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 202-203.

²⁰⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 204-205.

²⁰⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 205-206.

²⁰⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 206-207.

²⁰⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, s. 206.

(havf) ve sevgisi (reca) üzerinden gelişimini sürdürüp, yaklaşık 11. yüzyıl itibarıyla aşk prensibi üzerinde konuşlanır.²⁰⁵⁴ Genel anlamda tasavvuf, başta *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hz. Muhammet'in sünneti olmak üzere, İslam dinine ait asli kaynakların yanı sıra, Doğu ve Batı kaynaklı mistik ve metafizik yönelişlerden etkilenecek şekilde şekillenir. Söz gelimi, Batı kaynaklı Yunan felsefesinde izleri sürülebilen birlikten sudûr ederek çokluğun meydana gelmesi ile Doğu kaynaklı Hint mistisizminde izleri sürülebilen asketik yaşam tarzı gibi unsurlar²⁰⁵⁵, bilhassa tasavvufî çizgideki İslam filozofları tarafından *Kur'ân-ı Kerîm* süzgecinden geçirilerek, tasavvuf sahasına taşınırlar.

Sadece İslam felsefesi tarihine geçmiş filozoflar tarafından değil, aynı zamanda çeşitli mutasavvıflar ve onların meydana getirdikleri ekoller aracılığıyla da gelişen tasavvuf anlayışının öne sürdüğü bilgi edinme sürecinde, duyular aracılığıyla temin edilen algıların akıl yordamıyla işlenmesi sonucu ulaşılan bilgiyle yetinilmez. Zira rasyonel karakterdeki bu bilgi, yalnızca varlığın somut düzeydeki bilgisini verebilir. Oysa hakiki bilgi, varlığın ardında veya içinde gizlenen özün bilgisidir. Bu bakımdan bilgi ekseninde ilimleri zâhirî ve bâtinî ilimler olmak üzere iki ana guruba ayıran mutasavvıflar, zâhir ilmini kabuk (kışr), bâtin ilmini ise öz (lüb) olarak değerlendirirler.²⁰⁵⁶ Aynı doğrultuda zâhir ilminin yola, bâtin ilminin de menzile ait bilgi olduğunu öne sürerler. Zâhir ilimlerin duyu ve akıl sahibi insanın fiziksel deneyimlerinin yanı sıra, eğitim ve öğretimle edinilebilecekken, bâtin ilimlerin mistik tecrübeyle elde edilebileceğini savunurlar.²⁰⁵⁷ Dolayısıyla duyu ve aklın üzerinde yükselen başka bir bilgi edinme aracının daha olması gerektiğini düşünen mutasavvıflar, insan nefsine yönelirler.

Nefsini bilen Rabbini de bileceği ve böylelikle hakikate erişebileceği prensibinden hareket eden mutasavvıflar²⁰⁵⁸, nefsin bâtinî bilgiye hazır hâle getirilmesinin gerekliliği üzerinde dururlar. Nefsin yetkin duruma getirilmesi için de insanın uzlete çekilerek, sürekli riyazet, zikir ve tefekkürle meşgul olmak suretiyle, dünyevi istek ve arzularından arınmaya çalışmasını zaruri görürler.²⁰⁵⁹ Böylelikle insan,

²⁰⁵⁴ Bk. Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, C.40, s. 119-122.

²⁰⁵⁵ Bk. Mâhir İz, *Tasavvuf*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012, s. 41-44.

²⁰⁵⁶ Frithjof Schoun, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 32.

²⁰⁵⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009, s. 90.

²⁰⁵⁸ Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 8.

²⁰⁵⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 274-275.

mistik sevgiyi ifade eden mûkaşefe ve müşahede aracılığıyla bâtinî bilgiyi deneyimlemeye müsait hâle gelir. Ancak nefsin yetkinleştirilmesi, bir anda gerçekleşen kolay bir faaliyet değildir.

İnsan nefsi, yetkinleşme sürecinde gitgide yükselen hiyerarşik düzen dâhilindeki çeşitli nefis mertebelerini sırasıyla geçmelidir. Yedi basamaktan müteşekkil nefis mertebelerinden ilki, insana sürekli kötülüğü telkin eden, nefis-i emmâredir. Nefis mertebelerinin en alt basamağını teşkil eden bu tür nefsin tesiri altındaki insan, sadece arzu ve heveslerinin peşinde koşar.²⁰⁶⁰ Nefsin ikinci mertebesi, nefis-i levvâmedir. Söz konusu nefis düzeyindeki insan, gafletten uyanmak suretiyle işlediği günahlardan utanır ve kendini ayıplamaya, kınamaya başlar. Nefsin üçüncü mertebesi, artık çeşitli ilhamlar almaya başlamış nefis-i mülhîmedir. Nefis mertebelerinin dördüncüsü, şüphelerinden arınarak tatmin olmuş nefsi ifade eden nefis-i mutmainnedir.²⁰⁶¹ Nefis mertebelerinin beşincisi, razı olmuş nefis anlamına gelen nefis-i râziyyedir. Bu aşamaya varan nefis, Allah'ın bütün imtihanlarına başkaldırmaksızın veya itiraz etmeksizin boyun eğen nefistir.²⁰⁶² Başına gelen müspet veya menfi tüm olayları birer imtihan olarak gören nefis, bu aşamada her şeye razı olmak şartıyla, sadece Allah'ın rızasını kazanmaya çalışır. Nefis mertebelerinin altıncı basamağını teşkil eden nefis-i merdiyye mertebesindeki nefis, artık Allah'ın rızasını kazanmış nefistir. Bu nedenle razı olunmuş nefis adıyla da anılır. Nefis mertebelerinin en yüksek derecesinde ise, arınarak kemale ermiş nefsi ifade eden nefis-i kâmile mertebesi yer alır.²⁰⁶³

Tasavvufun müesseseseleşmiş hâlini ifade eden tarikatlarda ise, insanın yetkinleşme süreci, seyr ü sülûk ile gerçekleştirilir. Kelime anlamı itibarıyla “yola girmek ve yolda ilerlemek” anlamına gelen seyr ü sülûk, kendisine tabi olunan bir şeyhin gözetiminde, nefsini arındırmak suretiyle Allah'ı tanımak isteyen dervişin menzili Allah olan bir sefere çıkmasından ibarettir.²⁰⁶⁴ Merhaleleri çeşitli ekollere göre değişkenlik göstermesine²⁰⁶⁵ rağmen seyr ü sülûk, ilk üçü dervişin Allah'a doğru yükselip, ona varmasını ifade eden,

²⁰⁶⁰ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969, s. 34.

²⁰⁶¹ Bk. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012, s. 355.

²⁰⁶² Bk. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 45-48.

²⁰⁶³ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 274-275.

²⁰⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, C. 38, s. 127.

²⁰⁶⁵ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, (Çev. Dilara Yabul) Sufi Kitap, İstanbul 2018, s. 24.

dördüncüsü ise, Allah'tan geri dönmesini belirten dört merhaleden müteşekkil bir seferdir.²⁰⁶⁶ Sefere çıkmak isteyene tâlip, seferin başlangıcında bulunana mübtedî, seferde mesafe kat edene sâlik, yolun sonuna ulaşana da müntehî adı verilir.

Seyr ü sülûkun dört merhalesinden ilki, seyr ila'llah adıyla anılan Allah'a doğru seyirdir. Bu merhalenin aslı, nefis menzilinden hareket edip, mutlak varlık olan Allah'a doğru ilerlemektir. Allah'a doğru seyir veya ilerleme, kesretteki (çokluk) birliğin (vahdet) idrak edilmesiyle son bulur.²⁰⁶⁷ Mevzubahis manevi yolculuğun bu ilk aşamasında, henüz yaratılmış veya mümkün varlıkların bilgisiyle dolu durumdaki kalp, boşaltılmak suretiyle Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisiyle doldurulur. Böylelikle kişi, Allah'ta yok olma derecesini ifade eden fenafillah mertebesine ulaşır.

Seyr ü sülûkun ilk merhalesini geçen kişi, seyr fi'llâh adı verilen Allah'ta seyir merhalesine geçer. İkinci merhalede Allah'ın nitelikleriyle donanan kişi, bütün beşerî niteliklerinden arınır. Böylece kâinatın üzerindeki perde aralanır ve kişi, bâtinî bilgiye vâkıf olur. Böylece Seyr ü sülûkte önemli bir aşama kaydetmiş olan kişi, bekabillah mertebesine ulaşarak, Allah'ta var olma durumuna erişir.²⁰⁶⁸

Manevi seyahatinin ikinci aşamasını da tamamlayan kişi, seyr maa'llah adıyla anılan Allah ile seyir merhalesine, diğer bir ifadeyle üçüncü merhaleye geçer. Söz konusu üçüncü merhalede zâhir-bâtın zıtlığından kaynaklanan ikilik ortadan kalkar. Böylelikle kişi, ahadiyet mertebesine ulaşır.²⁰⁶⁹ Yolculuğun Allah'a uzanan kısmını böylece tamamlayan kişi, kemale erişmesine rağmen, henüz irşat ile görevli değildir. Diğer bir ifadeyle kişi, yetkinleşmiş olmasına rağmen, henüz seyr ü sülûku tamamlamadığından, diğer insanlara rehberlik edebilecek konumda değildir.

Seyr ü sülûkun dördüncü ve son merhalesi ise, Allah'tan geri dönüşü ifade eden seyr ani'llâh adıyla anılan Allah'tan seyirdir. Bahsi geçen merhalede kişi, talipleri aydınlatmak veya onlara yol göstermek için geri döner. Mevzubahis dönüş, vahdetten kesrete dönüş niteliğindedir. Manevi yolculuğunu tamamlayan kişinin bu son merhalede ulaştığı mertebeye ise, beka ba'del fena (yokluktan sonra var olma), sahv ba'del mahv (yokluktan sonra kendine gelme) veya fark ba'del cem (birlikten sonra ayrılık) gibi çeşitli

²⁰⁶⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 565.

²⁰⁶⁷ *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Ed. Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 943.

²⁰⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 564.

²⁰⁶⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 309.

isimler verilir.²⁰⁷⁰ Ana hatlarıyla dört merhalede ele alınan seyr ü sülûkun her bir merhalesi, nefsin bir mertebesini karşılayacak şekilde yedi merhaleden oluştuğuna dair görüşler de söz konusudur.²⁰⁷¹ Nefsin mertebeleriyle koşut olarak ilerleyen seyr ü sülûkun merhaleleri ise; seyr ila'llah (Allah'a seyr), seyr li'llâh (Allah için seyr), seyr ala'llah (Allah üzere seyr), seyr maa'llah (Allah ile birlikte seyr), seyr fi'llâh (Allah'ta seyr), seyr bi'llâh (Allah'la seyr) ve seyr ani'llâh (Allah'tan seyr)'tan ibarettir.²⁰⁷²

Seyr ü sülûk esnasında bir kavis çizerek yükselmek ve yine bir kavis çizerek alçalmak suretiyle başladığı yere geri dönüp, daire şeklindeki manevi yolculuğunu tamamladığı düşünülen sâlik, yolun her bir merhalesini teşkil eden çeşitli mertebelere ulaşır ve bu mertebelerde yaşanması gereken hâlleri deneyimler.²⁰⁷³ Dolayısıyla sâlik, başladığı noktaya geri döndüğünde, müşahade ve mûkaşefe ettiği bilgilerle donanmış olur. Genel kabule göre sâlik, yükselirken biliş, görüş ve oluş ekseninde sırasıyla; tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zâtan ibaret tevhidin hiyerarşik tecellilerini idrak eder.

Mevzubahis süreçte aşağıdan yukarıya doğru, ilk olarak tevhîd-i ef'âlin bilincine varılır. Tevhîd-i ef'âl, yapılan her işin aslında Allah'ın işi olduğunu bilmek ve ardından bunu görüş ve oluş hâline getirmektir. Tevhîd-i sıfat aşamasında da tüm sıfatların aslında Allah'ın sıfatları olduğunu bilmek suretiyle, bu bilgiyi görüş ve oluş düzeyinde kavramaktır. Tevhîd-i zât aşamasında ise, hâlihazırdaki her varlığın izafi anlamda bir varoluşa sahip olduğu fark edilir. Dolayısıyla tevhîd-i zât aşamasında gerçek varlığın Allah olduğu, diğer varlıkların da onun birer yansıması veya zuhuru olduğu bilinir ve bu bilgi de yine görüş ve oluş seviyesinde idrak edilir.²⁰⁷⁴

Seyr ü sülûkun çıkış veya yükseliş kavsinde tevhidin fenâ (yokluk) aşamalarını sırasıyla geride bırakan sâlik, yükselirken sırasıyla işleri, sıfatları ve varlıkların kendi başlarına mevcut olmadıklarını anlayarak, yok etmek veya yok görmek suretiyle ilerler. Diğer bir ifadeyle sâlik, yükselirken nefiy (yok kabul etme) yordamıyla idrak faaliyeti yürütür. Dönerken ise isbat (varlığı delillendirme) yordamıyla idrak faaliyeti yürütür. Dolayısıyla sâlikin öncelikle biliş, görüş ve oluşunda kaybolan işler, sıfatlar ve varlıklardan ibaret unsurlar, dönüş esnasında yukardan aşağıya doğru sırasıyla yerli

²⁰⁷⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 564.

²⁰⁷¹ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 51.

²⁰⁷² Uludağ, "Sülûk" s. 128.

²⁰⁷³ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 414.

²⁰⁷⁴ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 40-41.

yerine oturur.²⁰⁷⁵ Ancak sâlikin söz konusu unsurlara bakış açısı, artık yükselmeden öncekiyle aynı değildir. Zira yükselme aşamasında işlerin, sıfatların ve varlıkların fark âleminde Allah'tan ayrı birer varlıklarının olduğunu düşünerek yolculuğa başlayan sâlik, yükseldikçe önce işlerin, sonra sıfatların, daha sonra da varlıkların Allah'tan ayrı olmadıklarını kavrar ve onları yok kabul eder.

Sâlik, dönerken veya alçalırken, ters istikamette sırasıyla önce varlıkların, ardından sıfatların, son olarak da işlerin Allah'ın varlığıyla kaim veya mevcut olduklarını anlar. Bu bakımdan dönüş yolunda sâlik, evvela varlıkların Allah'ın birer yansıması olduğunu, sonra sıfatların da varlığın değil Allah'ın sıfatları olduğunu, daha sonra da sıfatların gereği olan işlerin ise yine Allah'ın işleri olduğunu kavrar.²⁰⁷⁶ Yükselişin her bakımdan tam tersini ifade eden iniş kavsinde sâlik, tevhidin bekâ aşamalarını geride bırakır. Mevzubahis aşamalar ise, yukardan aşağıya doğru sırasıyla cem, cem'ül cem ve farkla beraber olan cemden ibarettir.

Sâlikin manevi yolculuğu esnasında, fenâ ve bekâ aşamalarını geride bırakırken her bir aşamada edindiği hakikatleri biliş, görüş ve oluş düzeyinde idrak etmesi, tasavvufta yakîn adı verilen ve üç düzeyi bulunan bilgiyi ifade eder. Kelime anlamı itibarıyla hakkında şüphe edilemeyecek kadar kesin bilgi anlamına gelen yakîn ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere üç düzeyi vardır.²⁰⁷⁷ Bu doğrultuda biliş, görüş ve oluş düzeylerinden biliş ilme'l-yakîn, görüş ayne'l-yakîn, oluş ise hakka'l-yakîn anlamına gelir. İlme'l-yakîn, bilgi ve delile dayanan kesin bilgidir. Ayrıca aklî ve naklî ilimleri delilleriyle bilen âlimlerin bilgi düzeyini ifade eder. Ayne'l-yakîn düzeyinde bilgi söz konusu olduğunda, sadece bilmek yetersiz kalır.²⁰⁷⁸ Zira ayne'l-yakîn bilgi düzeyinde müşahade ve mûkaşefe zaruridir. Dolayısıyla bu türden bilgi düzeyinde elde edilen bilgiler, görülerek ve deneyimlenerek ulaşılabilen bilgilerdir. Hakka'l-yakîn düzeyinde ise, kulun Allah'ta fâni olması sonucunda, onun varlığıyla sadece ilim açısından değil, hem ilim hem müşahade hem de hâl itibarıyla bekâ bularak, bilgi edinmesi söz konusudur.

²⁰⁷⁵ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, (Çev. Hakkı Uygur), Kurtuba Kitap, İstanbul 2010, s. 133-134.

²⁰⁷⁶ Bk. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 55-56.

²⁰⁷⁷ Bk. Osman Demir, "Yakîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, C. 43, s. 271-273.

²⁰⁷⁸ Bk. Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri/Risale-i Kuşeyrî I-II*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1978, I/165-166.

Tasavvufta bilgi mevzuu, sadece mikrokozmos olarak değerlendirilen insanın aslını, yani Allah'ı tanıyıp, vahdet dâhilinde zâhir ve bâtına dair bilgi edinerek, yetkin hâle gelmesinde değil, makrokozmosun meydana gelmesinde de aktif rol oynar. Zira mutasavvıflar, Allah'ın tecelli mertebelerinden müteşekkil kâinatın meydana geliş sebebini “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahebtü en-u'rife fe'halaktü'l-halka li-ya'rifünî*” hadisiyle açıklarlar.²⁰⁷⁹ Hadise göre Allah, henüz kâinatı meydana getirmeden önce, gizli bir hazine konumundadır. Bilinmeyi sever ve arzu eder. Bunun üzerine bilinmek için bütün mahlûkatı yaratır. Mutasavvıflar, bahsi geçen hadisten evrenin meydana gelişi ve mevcudiyetini sürdürmesi açısından iki temel prensip çıkarırlar.

Söz konusu prensiplerden biri aşk, diğeri ise bilgidir. Çünkü evren, Allah'ın bilinme isteği doğrultusunda sevgiyle tecelli etmesinin mahsulüdür. Âlemi yaratmasıyla birlikte Allah, bilinen ve tanınan hâle gelmiş olur. Ancak bu bilinme onun sıfat ve isimlerinin zuhur etmesinden ibarettir. Bu bakımdan Allah, evren aracılığıyla zâtı bakımından değil, isim ve sıfatları bakımından tanınabilir. Dolayısıyla kâinat meydana geldikten sonra da Allah, mutlak gayb olan hüviyeti veya zâtı itibarıyla gizli bir hazine olmaya devam eder. Diğer bir ifadeyle, ezelden beri zuhur ve tecelli eden Allah, hâlihazırda da zâtı bakımından gizli bir hazine konumundadır.²⁰⁸⁰

Allah'ın bilinme isteğine dayalı tasavvufî kozmogoninin evren tasarımına göre, en üst katmanda mutlak gayb âlemi yer alır. Allah'ın zât veya ahadiyet hâlinde bulunduğu bu mertebede, henüz isim ve sıfatları birlik hâlinindedir.²⁰⁸¹ Allah'ın zâtına mahsus bu ilk ve en yüce âlem; lâhut âlemi, lâ-taayyün âlemi, ıtlak âlemi gibi isimler le de anılır. Hemen altında Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla zuhur ettiği, ilk tecelli mertebesi olan ulûhiyet âlemi bulunur. Hazret-i sâni, ilk taayyün, ilk akıl, ilk cevher ve Hakikat-ı Muhammediye adlarıyla da anılan bu âlem, varoluşun başlangıcını teşkil eder. Allah'ın söz konusu ilk tecellisi sevgi ekseninde gerçekleştiğinden taayyün-i hubbî ifadesiyle de anılan bu aşamada nur-ı Muhammedî zuhur ettikten sonra, aşağıya doğru meydana gelecek bütün âlemler ve bu âlemlerdeki varlıkların Hz. Muhammet'ten ve yine Hz Muhammet için

²⁰⁷⁹ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, C. 25, s. 258.

²⁰⁸⁰ Aydın, “Kenz-i Mahfî” s. 259.

²⁰⁸¹ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 57-58.

yaratıldıkları kabul edilir.²⁰⁸² Bu bakımdan Hz Muhammet'in ruhunun veya nurunun bütün yaratılmışlardan önce meydana geldiği düşünülür.

Tasavvuf dâhilinde ileri sürülen bazı yaratılış nazariyelerine göre, kâinat henüz meydana gelmemişken, diğer bir ifadeyle Allah'tan başka hiçbir varlık söz konusu değilken Allah, bilinmeyi isteyerek önce bir nur yaratıp, ona “kûn Muhammedâ” (ol yâ Muhammet) der. Nur, bu hitap karşısında utanarak terler ve “lâ ilâhe illallah” (Allah'tan başka ilah yoktur) diye cevap verir. Bunun üzerine Allah, kerem göstererek, “Muhammet Resûlullah” (Muhammet Allah'ın elçisidir) sözlerini dile getirir. Daha sonra bu nurun terinden sırasıyla dokuz felek, ardından anâsır-ı erbaa (dört temel element) ve ardından mevâlîd-i selâsenin (cansız nesneler, bitkiler ve hayvanlar) meydana geldiği ileri sürülür.²⁰⁸³

Tasavvufi evren tasarımının yukardan aşağıya doğru üçüncü katmanında melekût âlemi konuşlanır.²⁰⁸⁴ Misal âlemi, vâhidiyet âlemi, emir âlemi veya ikinci tecelli gibi isimlerle de anılan bu âlem aracılığıyla ulvî, soyut veya metafizik âlemlerin sona ermesi ve suflî, somut veya fiziksel âlemlerin başlaması söz konusudur. Melekût âleminin hemen altında, felekler âleminin bulunduğu düşünülür. Evrenin merkezinde Dünya'nın bulunduğu kabul edilerek, Dünya'dan melekût âlemine kadarki katmanın iç içe geçmiş dokuz felekten müteşekkil olduğu ifade edilir.²⁰⁸⁵

Dünya'nın etrafını sarmak suretiyle dışa doğru iç içe geçerek tabakalaşan veya katmanlaşan ilk yedi felek, her birinde bir gezegen bulunması nedeniyle yedi gezegen feleği adıyla anılır.²⁰⁸⁶ Mevzubahis felekler, Dünya'dan yukarıya veya dışa doğru sırasıyla; Ay, Utarit (Merkür), Zühre (Venüs), Şems (Güneş), Mirrih (Merih), Müşteri (Jüpiter) ve Zuhâl (Satürn) feleklerinden ibarettir. Yukarıya doğru sekizinci feleğin sabit yıldızlar ve burçlar feleği, dokuzuncu feleğin ise, Atlas feleği, büyük felek (felek-i âzam)

²⁰⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 488.

²⁰⁸³ İskender Pala, “Kûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, C. 26, s. 553.

²⁰⁸⁴ Bk. Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, C. 17, s. 115-116

²⁰⁸⁵ Bk. Abdülkerim Cîli, *Varlık Mertebeleri*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 67-71.

²⁰⁸⁶ İlhan Kutluer, “Felek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, C. 12, s. 303-304.

veya felekler feleği (felekü'l-eflâk) olduğu düşünülür. Aynı doğrultuda sekizinci feleğin Kürsî, dokuzuncu feleğin de Arş olarak değerlendirilmesi de söz konusudur.²⁰⁸⁷

Evrenin merkezinde hareketsiz duran Dünya'nın çevresini bir soğanın zarları gibi kaplayan dokuz feleğin ise, hareket ettikleri üzerinde durulur. Feleklerin hareketleri bir çarka benzetildiğinden, söz konusu dokuz gök katmanına veya feleğe, çarh-ı mutabbak adı da verilir. Felek katmanlarının en dışında bulunan Atlas, kapsadığı diğer feleklerin batıdan doğuya doğru dönüşlerini, kendi zıt istikametli dönüşüyle doğudan batıya doğru çevirir. Bu nedenle yıldızların birbirlerine ve burçlara olan uzaklıkları sürekli değişir. Atlas'ın ters yönlü hareketiyle diğer feleklerin istikrarlı hareketlerinin değişkenlik göstermesi, insanın kaderiyle ilişkilendirilir. Çünkü insanın kaderine tesir ettiği düşünülen gök cisimlerinin düzenli hareketleri, Atlas'ın zırlayıcı hareketiyle istikrarsızlaşır. Böylelikle insanın kaderinde müspet ve menfi yönde değişiklikler meydana gelir. Kişinin menfi durumlar karşısında felekten veya daha doğru bir ifadeyle çarh-ı felekten yakınması, hatta şikâyetçi olması bu yüzdendir.²⁰⁸⁸

Sadece insanın kaderiyle ilişkilendirilmekle kalmayan felekler ve onların hareketleri, aynı zamanda Dünya'nın şekillenmesinde de aktif rol oynarlar. Genel olarak Allah'ın yaratıcı tecellisi olan akl-ı küll ile nefs-i küllün birleşiminden dokuzuncu katmanın, diğer bir ifadeyle Atlas'ın meydana gelmesi gibi, Atlas'ın akıl ve nefsinden de sekizinci feleğin, yani sabit yıldızlar ve burçlar feleğinin doğduğu kabul edilir. Sekizinci feleğin akıl ve nefsinden ise, diğer feleklerin ortaya çıktıkları ileri sürülür. Böylelikle felekler ve sergiledikleri hareketler sonucunda da ateş, hava, su ve topraktan ibaret anâsır-ı erbaanın meydana geldiği düşünülür. Bu bakımdan oluş, değişme ve yok oluşa mekân teşkil eden Dünya'daki canlı ve cansız bütün varlıklar dört temel element aracılığıyla açıklanır.²⁰⁸⁹

Yerkürenin ve onun barındırdığı tüm maddi varlıkların temel ilkesi sayılan dört unsur, ümmehât-ı sufliyye kabul edilmek suretiyle varlıkların annesi olarak değerlendirilirler.²⁰⁹⁰ Felekler ise, gerek dört temel ilkeyi meydana getirmeleri, gerekse

²⁰⁸⁷ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 149.

²⁰⁸⁸ Bk. Cemal Kurnaz, "Çarh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, C. 8, s. 229.

²⁰⁸⁹ H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, C. 3, s. 150.

²⁰⁹⁰ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 23.

yeryüzündeki oluşu sağlamaları nedeniyle âbâ-yı ulviyye kabul edilmek suretiyle varlıkların babası olarak değerlendirilirler.²⁰⁹¹ Ayrıca tasavvufî kozmogonide gökyüzüne nispetle yeryüzünün de yedi katmandan oluştuğu düşünülür. Böylelikle vahdetten kesrete doğru varoluşu açıklayan mutasavvıflar, içinde yaşadıkları mekânı ve çevrelerini kaplayan varlıkları Allah'ın tecellisi dâhilinde ele alırlar. Dolayısıyla somut varlıklar aracılığıyla gözlemlenebilen çokluğun, aslında hakiki bir varlık teşkil etmediğini ileri sürerek, çoklukta gizlenen birliğin gerçek varlık olduğunun altını çizerek.

Allah'ın zâtının ezeli ve ebedî olduğu gibi, tecellisinin de ezeli ve ebedî olduğunu kabul eden mutasavvıflar, çizgisel zamandan farklı bir zaman algısı da geliştirirler. Zamanı çizgisel boyutta geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman şeklinde değerlendirmek yerine, ânı (dem) ön plana çıkaran mutasavvıflar, zamanı genel olarak sürekli yenilenen ânlardan ibaret görürler. Zira tasavvufî düşünce sistemine göre, bütün âlem her ân Allah'ın tecellisi olarak zuhur edip, yine her an itibarıyla topyekûn yokluk âlemine göçüp gitmektedir.²⁰⁹² Dolayısıyla topyekûn kâinat her ân yeniden yaratılmakta, yok olmakta ve ardından tekrar yaratılmaktadır. Bu nedenle her ân itibarıyla tekrar yaratılan kâinat, bir önceki ândan farklıdır.²⁰⁹³ Diğer bir ifadeyle tecellide tekerrür söz konusu değildir. Ancak insanın duyularıyla bu türden zamanı algılayabilmesi mümkün değildir.

Söz gelimi, karanlıkta yanan bir meşale hızlıca sağa sola sallandığında insan, uzaktan sadece sabit bir ışık çizgisi görebilir. Oysa meşale hiç sabit hâlde kalmamaktadır. Bu bakımdan insan, her ân yeniden gerçekleşen tecellinin zuhur edip kaybolmasını kesintisiz bir bütün olarak algılar.²⁰⁹⁴ Dolayısıyla tasavvufî zaman algısında geçmiş ve gelecek zamandan söz edilemez. Zaman mevzuunda asıl olan unsur, her dem yenilenen ve içerisinde bulunan veya idrak edilen ândır. Buna mukabil Allah açısından zaman ise, ân-ı dâim (sürekli ân) olarak değerlendirilir. Sürekli ân, ezel ve ebedi kapsayan ilahi mertebenin imtidadı (uzama) veya zamanın bâtını ve aslıdır. Sürekli ân, zaman üstü

²⁰⁹¹ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 62.

²⁰⁹² Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 59.

²⁰⁹³ Bk. Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982, s. 81-83.

²⁰⁹⁴ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 59.

zaman anlamına gelir. Daha doğru bir ifadeyle sürekli ân, zamansızlığı belirtmekle kalmayıp, üzerinden zamanın geçmediği hakikate ve zâta işaret eder.²⁰⁹⁵

Gerek makrokozmos olarak evrenin, gerekse mikrokozmos olarak ruh ve bedenden müteşekkil insanın ebediyen varlığını sürdüremeyeceğini düşünen mutasavvıflar, kıyameti de hem evren hem de insan açısından iki boyutta ele alırlar. Evren açısından kıyametin alametlerini tasavvufî bazı yorumlara tabi tutmalarına rağmen, genel olarak *Kur'ân-ı Kerîm*'de belirtildiği hâliyle kabul ederler. İnsan açısından kıyameti ise; kıyamet-i suğrâ (küçük kıyamet), kıyamet-i vustâ (orta kıyamet) ve kıyamet-i kübrâ (büyük kıyamet) olmak üzere üç ayrı düzeyde gerçekleştiğini düşünürler.²⁰⁹⁶ Bu bakımdan dünyada öldükten sonra geçici olarak ulvî veya suflî bir hayat yaşamak üzere dirilmek küçük kıyameti ifade eder. İrâdi ölümün ardından kutsî âlemde kalbin ebedî hâlde diri kalması tarzında yeni bir yaşam biçimine erişmek de orta kıyamet anlamına gelir. Ölümden önce ölmekle kavuşulan hayat tam olarak orta kıyametten ibarettir. Fenâfillah makamından sonra bekâbillah makamında hakiki bir hayata erişmek ise, büyük kıyameti temsil eder.²⁰⁹⁷

Tasavvufî düşünce sistemine göre, somut ve soyut bütün âlemlerin bünyesinde toplandığı yegâne varlık insandır. İnsan, bedeniyle kevn ü fesâd âlemine, diğer bir ifadeyle oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü maddi âleme bağlıdır. Dolayısıyla insan, kâinatın özü niteliğindedir.²⁰⁹⁸ Allah'ın tecellisi idrak edip, ona yönelebilmek kabiliyetiyle ön plana çıkarılan veya maddi varlıklar hiyerarşisinin zirvesine konuşturılan insan, bedeni bakımından en mükemmel şekilde yaratıldığı gibi, bütün varlıklar arasında en yetkin ruha sahip olan varlıktır. Tasavvufta yaşama veya var olma kabiliyeti olarak değerlendirilen ruh, dört temel gruba ayrılır.

Cansız varlıklarda da bulunduğu düşünülen ve rûh-ı cemâdî adıyla anılan cansızlara ait ruh, dört basamakta ele alınan ruhlar hiyerarşisinin ilk basamağını teşkil eder.²⁰⁹⁹ Cansızlarda bulunan ruh, sadece varlığını koruma kaygısı güder. İkinci basamakta rûh-ı nebâtî adı verilen bitkilere ait ruh yer alır. Bitkilerde bulunan ruh, varlığını koruma

²⁰⁹⁵ Bk. Semih Ceylan, "Vakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, C. 42, s. 491-492.

²⁰⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 375.

²⁰⁹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 217.

²⁰⁹⁸ Muhammed İhsan Oğuz, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995, s. 49.

²⁰⁹⁹ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 61.

yetisinin yanı sıra, büyüme ve üreme yetilerine de sahiptir. Üçüncü basamakta rûh-ı hayvânî denilen hayvanlara mahsus ruh bulunur.²¹⁰⁰ Hayvanlara ait ruhta varlığını sürdürme, büyüme ve üreme kabiliyetleriyle birlikte duyu ve hareket kabiliyetleri de mevcuttur. Hiyerarşinin zirvesindeki insan ruhu ise, diğer üç tür ruhsal kabiliyetlerin yanı sıra, idrak ve konuşma gibi insana mahsus kabiliyetlere de sahiptir.²¹⁰¹

Ruhun ölümsüzlüğünü savunan mutasavvıflara göre, ebedî nitelikteki ruh, aynı zamanda ezelîdir. Zira Allah'ın insan ruhlarını ezelde yarattığına ve dünya hayatına inme sırası gelen insan ruhunun bedeniyle birleşmek suretiyle doğduğuna işaret edilir. Söz konusu durum tasavvufta “elest” yeminiyle açıklanır.²¹⁰² Söz konusu yemine göre, Allah insanlardan önce insanların ruhlarını yaratıp, onlara “Elestü bi-Rabbiküm” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) diye sorar. Dünyaya gelecek bütün ruhlar ise, bir ağızdan “kâlu belâ” (evet öyledir) diyerek tasdik ederler. Böylece Bezm-i Elest'te, diğer bir ifadeyle ezeldeki mecliste Allah ile kulları arasında ezelî bir anlaşma yapılmış olur. Ancak her bakımdan eşref-i mahlûkat (yaratılmışların en şerefli) olarak yaratılan insan, dünyaya geldikten sonra, verdiği söze veya ettiği yemine sadık kalmak suretiyle insan-ı kâmil olma yolunda ilerlemek yerine, dünya hayatının aldaticılığına kendini kaptırır. Mâsivâyâ kapılarak Allah'tan uzaklaşan insan, kendini esfel-i sâfilin, diğer bir ifadeyle sefilin en sefili konumuna düşürür.²¹⁰³

Yaratılmışların Allah'tan gelip, yine Allah'a dönecekleri prensibini merkeze alan tasavvufî düşünce sistemi, insan ruhunun Allah'tan kopup bedenlenmesi ve öldükten sonra yine ona dönmesini ise, devir nazariyesi aracılığıyla açıklar. Devir nazariyesi, 360 derecelik bir daire ile şemalaştırılır. Dairenin tam orta noktasından daireyi 180'er derecelik iki eşit parçaya bölen hatt-ı mevhum geçer. Dairenin çapı olarak da adlandırılabilir hatt-ı mevhum, daireyi dikey boyutta iki eşit parçaya ayırır. Saat yönünde tamamlanacak olan döngünün yukardan aşağıya doğru ilerleyen veya inen ilk yarısına mebd-i adı verildiği gibi, kavş-i nüzûl da denilir. Devir nazariyesinin bu kısmı, Vücûd-ı Mutlak'tan ayrılan nûr-ı ilâhînin âlem-i suflî olan Dünya'ya, daha açık bir ifadeyle toprağa intikaline kadarki serüvenini kapsar. Devir nazariyesinin ikinci yarısında

²¹⁰⁰ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 379.

²¹⁰¹ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 298-299.

²¹⁰² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 101.

²¹⁰³ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, C. 6. s. 101-108.

ise, yükselerek başlanılan noktaya geri dönme söz konusu olduğundan, şemadaki bu yarım daireye meâd adı verildiği gibi, kavs-ı urûc da denilir. Döngünün aşağıdan yukarı doğru ilerleyen bu yarısında, toprağa intikal etmiş nûr-ı ilâhînin madenden başlamak suretiyle çeşitli formlardan geçerek, insan-ı kâmil hâline gelmesi söz konusudur.²¹⁰⁴

Devir nazariyesinin kavs-i nüzûl aşamasında Allah'tan ayrılan nur, öncelikle akl-ı evvele intikal eder. Ardından toprağa ulaşınca kadar sırasıyla aşağıya doğru; dokuz akıl, dokuz nefis ve dokuz feleği sırasıyla geçer. Daha sonra dört keyfiyeti geride bırakarak, inişini sürdürür. Dört keyfiyet de sırasıyla; keyfiyet-i harâret (sıcaklık), keyfiyet-i bürudet (kuruluk), keyfiyet-i rutubet (ıslaklık) ve keyfiyet-i yubûsetten (soğukluk) ibarettir. İlâhi nur, dört keyfiyetten sonra anâsır-ı erbaa merhalesine geçmek zorundadır. Dört temel elementten ibaret bu aşama ise sırasıyla kürre-i nâr (ateş), kürre-i hevâ (hava), kürre-i mâ (su) ve kürre-i hâktan (toprak) oluşur. İlâhi nur, toprağa intikal etmek suretiyle devrinin iniş aşamasını tamamlamış olur.²¹⁰⁵

Artık yükselişe geçecek olan ilâhi nurun kavs-ı urûc aşamasında da çeşitli merhaleleri veya formları birer birer geçmesi zaruridir. Bu aşamada ilâhi nurun geçeceği aşamalardan ilki madenler aşamasıdır. Maden formunda ilerlerken ilâhi nur, sırasıyla tıyn-ı lezc, maadin-i mutakattara ve maadin-i ahcar hâline gelir.²¹⁰⁶ Ardından bir geçiş formu olarak, cevher-i mercana tekâmül eder. Mercan, katılık bakımından taş gibi, fakat zerrelere müteşekkildir. Denizde türeyerek ürer ve çoğalır. Boy atıp denizden dışarı doğru uzadığında ise, kurur ve katılaşıp. Bu bakımdan mercan, madenlerden bitkilere doğru gerçekleşen tekâmül sürecinin ara formudur.²¹⁰⁷ Dolayısıyla tekâmül, bu aşamadan itibaren bitki formunda devam eder. İlâhi nur bitkisel yaşam formlarında ise, sırasıyla tohumusuz nebatat, tohumlu nebatat ve eşcâr-ı müsmire (meyveli ağaçlar) ve nahl-i hurma (hurma ağacı) formlarına bürünür. Bitkiler ile hayvanlar arasındaki geçiş formu da hurma ağacıdır. Zira çiftleşerek ürediği kabul edilen hurma ağacı, baş kısmı kesildiğinde kuruyarak ölür.²¹⁰⁸

²¹⁰⁴ Bk. Mustafa İsmet Uzun, "Devriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, C. 9, s. 251-252.

²¹⁰⁵ Bk. Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s. 770.

²¹⁰⁶ Bk. Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, s. 775.

²¹⁰⁷ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 71.

²¹⁰⁸ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 71.

İlahi nur, tekâmül sürecinde hurma ağacından, hayvan formuna doğru evrilerek, önce envâ-i hayvanat (çeşitli hayvanlar) hâlinde gelişim gösterir ve ardından nesnâs ve maymuna tekâmül eder. Dolayısıyla hayvan ile insan arasındaki geçiş formu da maymun olarak belirlenir.²¹⁰⁹ Böylelikle hayvan formundan insan formuna geçen ilahi nur, mertebe-i insan, diğer bir ifadeyle insan formuna kavuşur ve manevi bakımdan yetkinleşmek suretiyle insan-ı kâmil mertebesine çıkarak, Allah’a geri döner.²¹¹⁰ Devir nazariyesi göz önünde bulundurulduğunda, mutasavvıfların ahiret hayatını reddetmeksizin, cennete gitmeyi arzulamak yerine, Allah’a kavuşup onunla birlik hâlinde bulunmayı arzuladıkları anlaşılır. Bu bakımdan tasavvufî düşünce sisteminde cennetin Allah’a kavuşmayı, cehennem ise Allah’tan ayrı kalmayı ifade ettiği düşünülebilir.

İslam felsefesi tarihinde tasavvufî düşünce sistemine yönelerek, bilhassa vahdet-i vücûd öğretisiyle tasavvufa yön veren sûfî filozof ise, Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Taî el-Hâtimî’dir. Mutasavvıflar tarafından Şeyh’ül Ekber adıyla da anılan İbn Arabî, epistemolojik düşüncelerini belirtirken bilgiyi, idraki mümkün olan ve idraki mümkün olmayan unsurlar üzerinden tanımlar. İbn Arabî’ye göre, eğer bilgiye konu olan şeyin idraki mümkünse, onu olduğu hâl üzere bilmek bilgiyi ifade eder.²¹¹¹ Öte taraftan eğer bilgiye konu olan şeyin idraki mümkün değilse, bu durumda da onun idrak edilemeyeceğini bilmek bilgiyi ifade eder. Herhangi bir şeyin olduğu hâl üzere bilinmesi, Allah’ın zatından kaynaklanan ayân-ı sabitesinin bilinmesi anlamına gelir.²¹¹² İdrakin mümkün olmaması ise, ahadiyet mertebesindeki Allah’ın zâtını belirtir. Bu doğrultuda bilginin ne kadar imkân dâhilinde olup olmadığını açıklığa kavuşturmaya çalışan İbn Arabî, bilgiye konu olan unsurları ise ontolojik düşünceleri doğrultusunda; mutlak vücut sahibi Allah, metafizik boyuttaki küllî hakikatler (hakikatü’l-hakâik), âlem ve insandan ibaret görür.

Bilgiyi sadece konularına göre değil, aynı zamanda elde edilme usulleri ve düzeylerine göre de tasnif etmeyi uygun bulan İbn Arabî açısından bilgi; aklî bilgi, hâller bilgisi ve sırlar bilgisi olmak üzere üç farklı kategoriye ayrılır. Aklî bilgi yalnızca delil,

²¹⁰⁹ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 72.

²¹¹⁰ Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, s. 770.

²¹¹¹ Bk. Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, Sufî Kitap, İstanbul 2013, s. 157-161.

²¹¹² Bk. Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 533-537.

akıl ve beş duyu yordamıyla edinilen bilgidir. Bilgi hiyerarşisinde aklî bilgi ile sırlar bilgisinin arasında bulunan hâller bilgisi de sadece zevk yoluyla ulaşılabilen ve tarifi mümkün olmayan bilgidir. Sırlar bilgisi ise, Rûhu'l-Kudûs'ün insan ruhunun derinliklerine üflemesiyle hâsıl olan bilgidir. Zira vücûd kelimenin tam anlamıyla bir sır olduğundan, onun en üst düzey bilgisine yalnızca insanüstü bir vasıtayla veya metotla ulaşılabilir.²¹¹³

Duyular ve akıl aracılığıyla insanın sadece aklî bilgiyi idrak edebileceğini savunan İbn Arabî, fizik âlemine dair bilgi edinme mevzuunda, beş duyu aracılığıyla elde edilen izlenimlerin gerekliliğini vurgular. Aynı doğrultuda aklın da bilgi edinme sürecinde önemli bir rol üstlendiğinin altını çizerek²¹¹⁴ Hatta bilgi edinme hususunda duyulara güvenmeyip, aklî önceleyen rasyonalistlerin yanılgıya düştüklerine işaret eder. Çünkü İbn Arabî'ye göre, dış dünyadan çeşitli algılar toplayan her bir duyu, kendi faaliyet alanına dair algılarını kusursuz şekilde akla iletir. Bu bakımdan eksiklik ve yanılma duyulardan kaynaklanmaz. Tam aksine duyu verileri üzerinde düşünüp hüküm veren akıldan kaynaklanır.²¹¹⁵

Duyuların değil aklın yanıldığını ifade eden İbn Arabî, bilgi edinme sürecini açıklarken tam anlamıyla rasyonalist çizgide ilerlemediği gibi, doğrudan sensüalist çizgide de ilerlemez. Hatta duyuların bir yana bırakılmaması gerektiğini savunmak üzere, aklın hataya düştüğünü belirtmesine rağmen, aklın da bilgi edinme sürecinde saf dışı bırakılamayacağını vurgular. Çünkü akıl, makûlâtın idrak edilmesini sağlayan bir yetidir.²¹¹⁶ Aklî bilgi dâhilindeki mâkûlât ise, zorunlu olanlar ve zorunlu olmayanlar olmak üzere iki gruba ayrılır. Yalnızca akılla idrak edilebilen bilgiler anlamındaki mâkûlâtın zorunlu olanları a priori bilgiye karşılık gelir. Diğer bir ifadeyle bu türden bilgiler, bilinmek için akıldan başka hiçbir unsura ihtiyaç duymayan, insanın doğuştan beraberinde getirdiği bedihi bilgilerdir.²¹¹⁷

Akılda kendiliğinden bulunan bedihi bilgiler, diğer bilgilerin aksine, hakikatlerinden şüphe edilmeyecek nitelikteki bilgilerdir. Makûlâtın zorunlu olmayanları ise, beş duyu organının yanı sıra, aklın düşünme kabiliyetini ifade eden müfekkireye bağlı

²¹¹³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, I/74.

²¹¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, I/261-262.

²¹¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, I/162-163.

²¹¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, II/375.

²¹¹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, II/39.

bilgilerdir.²¹¹⁸ Dolayısıyla İbn Arabî açısından bilgi edinme sürecinde duyu verilerinin tamamı zaruri, akla dayalı verilerin ise, sadece bir kısmının zaruri olduğu anlaşılır. Bu bakımdan İbn Arabî'ye göre, akli bilgi düzeyinde mutlak bilgidен söz edilememesine rağmen, duyular ve akıldan vaz geçebilmek de mümkün değildir.

Genel olarak duyu verilerinin doğruluğunu akıl süzgecinden geçirme gereği duyan insanın akıl verilerini de bir süzgeçten geçirmesi gerektiğini fark eden İbn Arabî, aklın ürettiği bilgilerin kontrol edilmesi için, daha üst düzey bir bilgi edinme metoduna ihtiyaç duyar. Zira aklın bilgi edinme sürecinde yanılmaya veya hata yapmaya meyyal olduğunun farkındadır. Ayrıca aklın metafizik âleme dair dair bilgi verme mevzuunda çaresiz kaldığının da bilincindedir. Böylelikle aklî bilgidен daha üstün bir biliş tarzına yönelen İbn Arabî, hâller bilgisi ve sırlar bilgisini²¹¹⁹ idrak edebilmek üzere merkezi kalp, temel metodu ise mükâşefe olan metafizik düzeydeki bilgiye, diğer bir ifadeyle marifete yönelir.

Marifet için nefsin yetkinleştirilmesini, diğer bir ifadeyle seyr ü sülûku zorunlu gören İbn Arabî, nefsin yedi mertebesine tekabül eden yedi çeşit ilmin (bilgi) bizzat deneyimlenerek idrak edilmesi sonucu kişide marifetin hâsıl olacağını savunur. Mevzubahis yedi çeşit bilgidен ilki, hakikatlerin bilinmesidir. Hakikatler, Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fillerinin hakikati ile mef'ûlâtın hakikatinden ibarettir. Adı geçen ilk üç hakikatten kaynaklanan dördüncü hakikat, bir başka ifadeyle mef'ûlâtın hakikati ise, kendi içerisinde üçe ayrılır. Dolayısıyla mef'ûlâtın hakikati; ulvî mef'ûlâtın hakikatleri, suflî mef'ûlâtın hakikatleri ve berzahî mef'ûlâtın hakikatlerinden müteşekkildir. Nefsin yedi mertebesine tekabül eden bilgilerden ikincisi, Allah'ın nesnelerde tecelli edişinin bilinmesidir. Üçüncüsü, Allah'ın kullarına hitap edişinin bilinmesidir. Dördüncüsü vücûdda kemal ve noksanın bilinmesidir. Beşincisi, insanın kendi hakikatini bilmesidir. Altıncısı, hayal ilminin muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesidir. Son olarak yedincisi ise, hastalıklar ve devalarının bilinmesidir.²¹²⁰

Sadece bilgisiyle değil, aynı zamanda hâl itibarıyla da makamlarda gezen kişiyi sâlik kabul eden İbn Arabî'ye göre, hâl asıl itibarıyla ameli ifade eder. Dolayısıyla İbn

²¹¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, II/179.

²¹¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, I/75.

²¹²⁰ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C. 20, s. 510.

Arabî açısından seyr ü sülûk, manen bir ibadet menzilinden başka bir ibadet menziline, suret itibarıyla da Allah'a yaklaşmak için farz kılınmış bir meşru amelden başka bir meşru amele seyri ifade eder. Aynı doğrultuda bilgi itibarıyla da bir makamdan başka bir makama, bir isimden başka bir isme, bir tecelliden başka bir tecelliye, bir nefisten başka bir nefse intikaldır.²¹²¹ Seyr ü sülûku bu şekilde tanımlayan İbn Arabî, sâlikleri ise Rabbiyle sülûk eden sâlik, nefsiyle sülûk eden sâlik, hem Rabbi hem nefsiyle sülûk eden sâlik ve sâlik olmayan sâlik olmak üzere dört türe ayırır.²¹²²

Nefsiyle sülûk eden kişi, Allah'ın sevgisini kazandıran farz ve nafil ibadetlerle meşgul olmak suretiyle Rabbine yaklaşır.²¹²³ Rabbiyle sülûk eden kimse Allah'ın görmesi, işitmesi ve diğer bütün kuvvetleri olduğu kişidir. Zira onun hakikati yoklukta sabittir. Hem Rabbi hem de nefsiyle sülûk eden kişi, Allah'ın kendisinin işitmesi, görmesi ve bütün kuvvetleri olduğunu idrak eder. Daha sonra, nefsinin tam olarak müşahade etmemesine rağmen, nefsiyle sülûk ettiğin de genel anlamda bilir. Söz gelimi Allah'ın kendisinin işitme gücü olduğunu öğrenip, işitme vasıtasıyla duyanın işitmenin kendisi olmadığını fark ettiğinde, Rabbiyle ve nefsiyle sülûk eden sâlik hâline gelir.²¹²⁴ Sâlik olmayan sâlik ise, hak bir özelliği olmadığı sürece, nefsinin kendi kendine sülûk edemeyeceğini gören sâliktir. Sâlikin nefsi mevcut ve âdeta söz konusu özellik için bir mahal olmadığı müddetçe, özellik de sülûk edemez. Dolayısıyla sâlik, her ikisiyle birlikte, diğer bir ifadeyle nefsiyle ve Hak ile birlikte sülûk ettiğini anlar. Böylece mazharın gerçekte var olmadığını ve zuhur edenin mazhardaki istidatla sınırlandığını idrak eden sâlik, sâlik olmayan sâlik hâlini alır.²¹²⁵

Nefsin bilinmesiyle Allah'ın bilineceğini, Allah'ın bilinmesiyle de onun tecellisinden ibaret kâinatın bilineceğini savunan İbn Arabî'nin kozmogonik düşüncelerinin merkezinde vahdet-i vücûd öğretisi yer alır. Kelime anlamı itibarıyla varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücûd ifadesi, tasavvufî bir terim olarak, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna varmak anlamına gelir.²¹²⁶ Vahdet-i vücûd terimi, İbn Arabî tarafından hiç kullanılmamasına rağmen, onunla özdeşleştirilmiş

²¹²¹ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 547.

²¹²² Bk. Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 547.

²¹²³ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 548.

²¹²⁴ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 548.

²¹²⁵ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 548.

²¹²⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s. 111.

bir terimdir. İbn Arabî'nin vücûd, diğer bir ifadeyle varlık hakkındaki görüşlerinden esinlenen takipçileri tarafından üretilen vahdet-i vücûd terimi, belli bir müddet sonra İbn Arabî ekolüne mensup düşünürler tarafından sıklıkla kullanılmaya başlayınca, söz konusu terim İbn Arabî'nin öğretisini temsil eder hâle gelir.²¹²⁷ İbn Arabî'ye göre, varlığın kaynağı, mutlak varlık olan Allah'tır. Dolayısıyla zât-ı mutlak olan Allah, gerçek anlamda vücûd sahibi yegâne varlıktır. Zira nesne ve nesnelerin toplamı olarak evren, Allah'ın kendini somut şekilde açığa vurmasından ibarettir. Bu doğrultuda zâhir ve bâtın, evvel ve ahir, Allah'ın varlığından başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle kâinat Allah'ın zâhirî yönünü, Allah ise kâinatın bâtınî yönünü ifade eder. Dolayısıyla yaratıcı ve yaratılan, aslında aynı hakikatin iki farklı yönünden ibarettir.

Allah'ın varlığının dışında hiçbir varlığın tasavvur edilemeyeceğini belirten İbn Arabî açısından, kendi başına mevcut olan çokluktan söz edilemez. Çünkü Allah'a zâtı itibarıyla bakıldığında, onun Hakk olduğu idrak edilir. Ancak Allah'a mümkün varlıklarda tecelli eden isim ve sıfatları açısından bakıldığında ise, onun Halk olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Hakk ve halk, diğer bir ifadeyle birlik ve çokluk, aslında aynı hakikatin iki farklı veçhesini temsil eder. Zira Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret varlıklar, gerçek birer varlık olmayıp, âdetâ birer vehim, gölge veya hayalden ibarettir.²¹²⁸ Söz konusu varlıklar, sürekli değişme ve bozulmaya maruz kalırken, Allah ezeli ve ebedî olarak değişmeden aynı kalır. Bu bakımdan Hakk değişmeden aynı kaldığı hâlde halk, değişmeyen varlığın sürekli değişen ve sayılamayacak kadar çok çeşitlilik gösteren tecellisini temsil eder. Dolayısıyla halk kategorisindeki unsurlara varlık denilmesi, mazhariyet ilişkisiyle ortaya çıkan mecazi bir isnattır.

Allah'ın varlığıyla ve sıfatlarının tecellisiyle mevcut olan varlıklar veya gözlemlenebilen çokluk, duyulara göre hakiki, fakat basiret nazarına göre hayalidir. İbn Arabî, ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen bu durumu tenzihte teşbih ve teşbihte tenzih prensibiyle açıklar. Tenzih ve teşbih prensibine göre Allah, zâtı itibarıyla kâinattan aşkın, isim ve sıfatları itibarıyla da kâinata içkindir. Onun aşkınlığı, tenzih edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, onun zaman ve mekândan münezzeh olmasıdır. Allah'ın içkinliği ise, teşbih edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, onun kâinatı meydana getirmek üzere,

²¹²⁷ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 198-199.

²¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 107-108.

isim ve sıfatlarıyla tecelli etmesidir.²¹²⁹ Çünkü İbn Arabî'ye göre, âlem, bütün parçalarıyla birlikte ilahi tecellinin sayesinde var olur ve varlığını sürdürür. Bu yüzden kâinat Allah'ın meclâsı veya ilahi isim ve sıfatlarının mazharı ya da tecelligâhıdır. En yetkin meclâ ise, bütün ilahi kemallerle ortaya çıkması ve âlemde tecelli etmiş bütün hakikatleri kendi bünyesinde toplaması bakımından insan-ı kâmindir.²¹³⁰

İbn Arabî'nin tecelligâh olarak değerlendirdiği kâinatın meydana gelişi, Allah'ın tecellisiyle ortaya çıkan taayyün ve tenezzül mertebelerinden ibarettir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Allah'ın tecellisinin ezeli ve ebedi olduğudur. Ayrıca tecellinin mertebelerinin belli bir sıraya göre inmesi, zaman bakımından öncelik ve sonralık sergilemesi değil, mertebe bakımından öncelik ve sonralık sergilemesidir.²¹³¹ Zira tecelli, Allah'ın zâtı gereği ezeli olarak vardır ve bu bağlamda yaratılış tekerrür etmeksizin²¹³², her an itibarıyla varlıkta yokluğa ve ardından yokluktan varlığa doğru sürekli devam etmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah ezeli olarak lâ-taayyün mertebesindedir. Söz konusu bu ilk mertebe, zât ve ahadiyet mertebeleri adıyla da anılır. Çünkü bu mertebede Allah, gayb-ı mutlak veya gaybü'l-gayb hâlinindedir. İnsan açısından sır konumundaki bu aşamada Allah'ın adı sadece "Ehad"dır. Onun bütün isim ve sıfatları zât-ı ulûhiyette yok olmuş durumdadır.²¹³³

Gizli bir hazine konumundaki Allah, bilinmeyi diler ve böylece tecelli eder. Allah'ın kendi iradesiyle tecelli etmesi sonucu, taayyün-i evvel mertebesi meydana gelir. Mevzubahis bu ilk taayyün mertebesi, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir bütün olarak tecelli ettiği mertebedir.²¹³⁴ İlk taayyünün ardından tecellinin ikinci mertebesi, daha doğru bir ifadeyle taayyün-i sâni gerçekleşir.²¹³⁵ İkinci taayyün mertebesinde Allah'ın isimleri ve sıfatları birbirinden ayrılarak tecelli eder. Allah, tümelden tikele veya soyuttan somuta doğru yaratacağı evreni, nesneleri ve olayları yaratmadan önce, var olmuş ve olacak her şeyi açıkça bildiğinden, varlığa gelecek bütün varlıkların soyut suretleri, onun ilminde sabittir.²¹³⁶ Dolayısıyla taayyün-i sâni mertebesi, İbn Arabî tarafından somut düzeyde

²¹²⁹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 62-65.

²¹³⁰ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 610.

²¹³¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, I/429.

²¹³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 51.

²¹³³ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 501.

²¹³⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 502.

²¹³⁵ Bk. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s. 356.

²¹³⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 502-503.

varlık bulacak unsurların soyut suretlerini barındıran ayân-ı sabite mertebesi adıyla da anılır.²¹³⁷

Ayân-ı sabitenin kesifleşmesi veya zahire doğru bir adım daha atmasıyla mertebe-i ervâh, diğer bir ifadeyle ruhlar âlemi mertebesi zuhur eder. Söz konusu kesifleşme sonucu cevher-i basit hâsıl olur. Ruhlar âlemi mertebesindeki varlıklar, kendilerini, menşelerini ve benzerlerini idrak edebilen varlıklardır. Ancak bunlar, somut düzeyde cisim değildirler. Zira henüz madde ve terkip oluşmadığından, bu mertebedeki varlıklar da algılanamayan varlıklardır.²¹³⁸ Ruhlar âleminin kesifleşmesiyle de mertebe-i misâl meydana gelir. Ruhlar âlemindeki basit cevherler, misâl âleminde mürekkep cevherlere dönüşürler. Misâl âlemindeki varlıklar, kendilerinden aşağıda bulunan cisimler âlemine nazaran latif, kendilerinden yukarıda bulunan ruhlar âlemine nazaran daha kesif yapıdaki varlıklardır. Ayrıca bu âleme misâl âlemi denilmesinin temel sebebi, ruhlar âlemindeki her ferdin cisimler âleminde bürüneceği suretlerin birer mislinin bu âlemde zâhir olmasıdır.²¹³⁹ Misâl âleminin kesifleşmesiyle ise, mertebe-i şehâdet âlemi şekillenir. Mürekkep yapıdaki cevher-i kesifin ortaya çıktığı bu âlem, kevn ve fesadın gözlemlendiği cisimler âlemidir. Tecelli mertebelerinin sonuncusu ise, lâ-taayyün mertebesi haricindeki bütün mertebeleri bünyesinde toplayan ve mertebe-i camia adıyla da anılan mertebe-i insandır.²¹⁴⁰

İnsanı âlem-i sagîr (küçük âlem) ve muhtasar-ı âlem (âlemin özeti), kâinatı ise insan-ı kebir (büyük insan) olarak değerlendiren²¹⁴¹ İbn Arabî'ye göre nefis, ruh ve bedenden müteşekkil insan, varlık hiyerarşisinde diğer bütün varlıkların üzerindedir. Hiyerarşik düzen açısından sırasıyla; cemadat, nebatat ve hayvanatın üzerinde yer alan insan, insan-ı kâmilin ise altında yer alır.²¹⁴² Zira nefisini yetkinleştirerek, her insanın yükselebileceği insan-ı kâmil mertebesi, âlemin ruhu konumundadır. Bu bakımdan âlem, insan-ı kâmilin varlığıyla hayatını sürdüren bir bedeni ifade eder. İnsan-ı kâmilin bu dünya hayatından ahirete göçmesiyle de âlem ölür.²¹⁴³

²¹³⁷ Bk. Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 90-94.

²¹³⁸ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 503.

²¹³⁹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 287.

²¹⁴⁰ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 503.

²¹⁴¹ Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 49.

²¹⁴² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, II/19.

²¹⁴³ Bk. Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 367-372.

Fert olarak insanın ölümü mevzuunda ise, ölümü bir son olarak değerlendirmeyen İbn Arabî, aksine ahiret hayatına intikal eden ruhun yeni ve asıl hayatına başlayacağını savunur. Dolayısıyla ölümü, insan açısından korkulacak bir unsur olarak değil, arzu edilmesi gereken bir unsur olarak görür. Bu bağlamda insan ruhunu bir şehrin valisine, bedenini ise valinin yönettiği şehre benzeten İbn Arabî, valinin görevinden azledilmesiyle varlığı ortadan kalkmayacağı gibi, ölüm neticesinde de ruhun yok olmayacağını belirtir. Ölümle birlikte bedendeki görevi sona eren ruhun Allah'a kavuşacağını ileri süren filozof, ölümü bir intikal olarak ele alır. Çünkü ölümle birlikte ruh, yükselerek Allah'a, diğer bir ifadeyle aslına kavuşacağı gibi, beden de dağılıp bünyesine karışacağı aslına, yani toprağa kavuşacaktır.²¹⁴⁴

²¹⁴⁴ Bk. Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 461-462.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ EKSENİNDE TÜRK ŞİİRİ

2.1. TANZİMAT ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

2.1.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme

Varlığı yokluk, yokluğu ise varlıkla delillendirmeye veya ispat etmeye çalışırken, ontolojik açıdan iki zıt kutbun birbirini tamamladığı düşüncesine yönelen Âkif Paşa, bir sahra olarak değerlendirdiği yokluğu, somut varlıklar kategorisindeki unsurlarla resmetmeye çalışır. Bu bakımdan soyut bir varlık olarak yokluğun vücudunun da tıpkı maddi varlıkların fiziksel yapılarının incelenmesi gibi, tetkik edici bir gözle incelenmesi gerektiğinin altını çizer. Bu türden bir dikkatle tetkik edildiği zaman yokluğun idrak edilebileceğini savunmakla kalmaz, yokluğu yine soyut bir varlığa sahip olan cennet aracılığıyla somutlaştırma veya tanıtmaya yoluna gider.

“Çeşm-i im’ân ile baktıkça vücûd-ı ademe

Sahn-ı cennet görünür âdeme sahrâ-yı adem”²¹⁴⁵ (Kaside-i Adem)

İnsanın yokluk âlemini idrak edebilmesi için, asketik yaşam tarzına yönelmek suretiyle gerek kendi varlığından, gerekse dünya varlıklarından uzaklaşması gerektiğine dikkat çeken Âkif Paşa, varlıktan bağıni koparan insanın yokluğu düşünmek ve ona hizmet etmek koşuluyla yokluk tarafından, yokluğa dair bilgilendirileceğini savunur. Diğer bir ifadeyle varlıktan uzaklaşan insanın yoklukla iletişime geçebileceğine ve yokluğun bilişsel düzeyde yardımına kavuşabileceğine işaret eder.

“Hizmet et sen ana vârinla ki tâ himmet edip

Eylesin ol da seni ârif-i mâ’nâ-yı adem”²¹⁴⁶ (Kaside-i Adem)

Kendinin de bizzat yaşayarak gözlemlediği 19. yüzyılı gerçekleştiren teknik ilerlemeler nedeniyle insanlık tarihi için âdeta bir milat kabul eden Sadullah Paşa, içinde bulunduğu zaman dilimini tanıtmak üzere kaleme aldığı manzumesinde 19. asrı tam

²¹⁴⁵ Mehmet Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988, I/321.

²¹⁴⁶ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

anlamıyla ilerleme devri olarak nitelendirir. Böylesi bir çağda gerek fert olarak insanın, gerekse bir bütün olarak toplumların bilgiye kayıtsız kalamayacaklarını veya bilgisiz hâlde varlıklarını sürdüremeyeceklerini vurgular. Dolayısıyla artık bir ilim âlemi hâline gelmiş olan dünyada, kişinin kendi varlığına ve varlığını kuşatan âlemin varlığına dair bilgi edinme ve bu bilgileri kullanma faaliyetiyle mevcudiyetini devam ettirebileceğini düşünür.

“Zaman zaman-ı terakkî cihan cihan-ı ulûm

Olur mu cehl ile kâbil bekâ-yı cem’iyyât”²¹⁴⁷ (On Dokuzuncu Asır)

Sadullah Paşa’ya göre, 19. asra gelinceye kadarki zaman diliminde, tahmin veya zanna dayalı pek çok bilgi, yeterli şekilde ispat edilemediğinden, haklarında şüphe edilen bilgiler düzeyini aşamamış bilgilerdir. Bilgiyi kesin metotlarla ispatlanmadığı müddetçe hakiki bilgi düzeyine ulaşmış bilgi olarak kabul etmeyen ve bilgiye şüpheyile yaklaşan Sadullah Paşa, 19. asırda gündeme gelen deney yordamıyla bilgilerin ispatlanması sonucunda, insanlığın mutlak nitelikteki bilgilere erişmeye başladığını savunur. Dolayısıyla pozitif bilimlerde yaşanan gelişmelerin beraberinde getirdiği kontrollü deney metodunu, şüpheyi bertaraf edecek asıl prensip olarak son derece önemseyen Sadullah Paşa, mevzubahis yaklaşımıyla bilginin kanıtlanabilir olup olmadığına odaklanarak, temelde bilginin doğruluk ve gerçekliğine yönelir.

“Mesâil-i nazarîye tecârib oldu senet

Erişti hadd-i yakîne fusûl-ı zanniyyât”²¹⁴⁸ (On Dokuzuncu Asır)

Teorik meselelerin dahi doğruluk ve gerçekliğinin deney ve tecrübeyle şüpheden arındırılması sonucunda, doğru olduğu düşünülen pek çok bilginin temelinden sarsıldığına işaret eden Sadullah Paşa, 19. asırla birlikte insanoğlundaki idrak kabiliyetinin üst seviyelere vardığının altını çizer. Böylelikle imkânsızmış gibi görünen şeylerin aslında imkân dâhilinde olduğunun anlaşıldığına değinir. Yine 19. asırdaki gelişmeler sayesinde eskiden basit birer mevzu olarak görünen hususların aslında basit olmadıkları, eskiden son derece karmaşıkmiş gibi algılanan mevzuların ise, aslında çok basit ve kolay anlaşılır olduklarının fark edildiğini vurgular. Aynı doğrultuda 19. asra

²¹⁴⁷ İnci Enginün-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, I/132.

²¹⁴⁸ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/131.

gelinceye kadarki süreçte gerçek oldukları düşünülen unsurların aslında gerçek olmadıkları, gerçek olduğuna inanılmayan unsurların da aslında gerçek olduklarının anlaşıldığına değinir. Elbette Sadullah Paşa açısından yaşanan bu sarsıcı, fakat müspet yöndeki değişimin temel sebebi, deney ve tecrübenin insanlığa sunduğu imkânlardır. Zira insanlık, tarih boyunca gerçeğe ulaşabilmek için âdeta boşa kürek çekmiş durumdadır.

“Erişti evc-i kemâlâta nûr-ı idrâkât
Yetiştî rütbe-i imkâna kısm-ı mümteni’ât

Besâit oldu mürekkeb, mürekkeb oldu basît
Bedâhet oldu tecâribile hayli meçhûlât

Mecâz oldu hakikat, hakikat oldu mecâz
Yıkıldı belki esâsından eski ma’lûmat”²¹⁴⁹ (On Dokuzuncu Asır)

İnsanın bilgi edinme sürecinde aklın üstlendiği fonksiyona dikkat çekerken, akla büyük bir önem atfetmesine rağmen, aklın tanrısal hikmet veya Tanrı’nın bilgisi karşısında çaresiz kaldığına değinen İbrahim Şinâsî, ı ışık ile bilgiyi özdeşleştirmek suretiyle, bilme eylemini aydınlanma olarak değerlendirir. Felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun epistemolojik düşüncelerini ifade etmek üzere başvurdukları bilgiyi ışığa benzetme yaklaşımından yararlanan şair, yaratıcının aklını Güneş ile özdeşleştirmek suretiyle evreni aydınlatacak kadar kuvvetli bulur. Oysa insan aklının Güneş karşısında sadece bir mum ışığı kadar etkili olabileceğini savunur. Mevzubahis tutumuyla bilhassa tasavvufî felsefede gündeme getirilen külli akıl ile cüzi akıl prensibini hatırlatan Şinâsî, insan aklının ne kadar yetkinleşirse yetkinleşsin, Tanrı’nın bilgi düzeyine erişemeyeceğine dikkat çeker.

“Erer mi hikmet-i Mevlâ’ya aklı insânın
Cihânı şâmil olur mu fîrûğ-i şem’-i münîr”²¹⁵⁰ (Kasîde)

Tanrı’nın bilgisi karşısında âciz kalan insan aklının veya sağlıklı olan her aklın doğruyu ve gerçeği araştırmakla yükümlü olduğunun altını çizen Şinâsî, bahsi geçen arayışı sırasında insan aklına Tanrı’nın yardımcı olacağına veya yol gösterebileceğine

²¹⁴⁹ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/131.

²¹⁵⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Ekin Kitabevi, Ankara 2005, s. 10.

değindir. Dolayısıyla insan aklının tanrısal akıldan bağımsız veya tamamen kopmuş olmadığına, diğer bir ifadeyle onunla etkileşime geçebileceğine işaret eder. Çünkü Şinâsî'ye göre, temel görevini doğru şekilde gerçekleştirmeye yöneltilen insan aklı, Tanrı'nın yardımı ve rehberliğiyle hakikate erişebilir.

*“Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme
Tevfikini istersen Hüdâ râh-ber eyler”*²¹⁵¹ (Nazîrem)

İnsan aklının bağlı olduğu tanrısal akıldan söz etmek suretiyle doğrudan Tanrı'nın varlığını ispat etmesine rağmen, Tanrı'nın varlığı için akılla kavranabilecek delillere de ihtiyaç duyan Şinâsî, tamamen rasyonalist çizgiye kayar. Böylelikle bilgi mevzuunda aklı ön plana çıkarmakla kalmaz, iman ile bilgi arasında bir ayrım yapmayı tercih eder. Dolayısıyla bilginin kaynağı veya merkezi olarak akla, imanın kaynağı veya merkezi olarak da gönle yönelir.

*“Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım
Cân u gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım”*²¹⁵² (Münâcât)

Gönül aracılığıyla insanın manevi yönden tekâmül edeceğini veya Tanrı'ya yaklaşacağını savunan Şinâsî, insanın akıl aracılığıyla da bilgi edinerek, aydınlanacağını savunur. Ayrıca tıpkı Güneş'ten yansıyan ışıkların maddi varlıkları aydınlatıp, onların algılanabilir olmalarını sağladığı gibi, insan aklının da doğru ile yanlış, güzel ile çirkin gibi ayrımlara varma noktasında insanın zihnini aydınlatacağına değinir. Aklın aydınlatmasıyla hakikati kavrayacak olan insanın edindiği bilgileri ise, dil yordamıyla başkalarına aktarabileceğini belirtir.

*“Ziyâ-yı akl ile tefrik-i hüsn ü kubh olunur
Ki nûr-i mihrdir elvânı eyleyen teşhir”*²¹⁵³ (Kâside)

Akıl ile gönül ayrımına vardıktan sonra, bilgi edinme sürecinde aklın daha çok fizik âleminde faaliyet yürüttüğüne değinen Şinâsî, metafizik âleme dair bilgi edinme söz konusu olduğunda, kişinin gönül gözünün açık olması gerektiğini ifade eder. Zira başta Tanrı olmak üzere, soyut unsurların algılanması ve idrak edilmesi noktasında, aklın değil gönlün yürüteceği bilgi edinme faaliyetinin gerekliliği üzerinde durur.

²¹⁵¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 17.

²¹⁵² Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²¹⁵³ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

“Göremez zâtını mahlûkunun âdî nazarı
Hisseder nurunu ammâ ki bâsiret basarı”²¹⁵⁴ (Münâcât)

Metafizik âlem için basiret nazarı, diğer bir ifadeyle gönül gözünü ön plana çıkaran Şinâsî, fiziksel âlemde faaliyet yürüten akıl için de çeşitli araçların var olduğuna dikkat çeker. Çünkü akıl, bilgiye ulaşma yolunda yalnız başına faaliyet yürütmemektedir. Duyuların yanı sıra, nefis ve irade gibi unsurları da bilgi edinme sürecine dâhil eden şair, insan nefsinin arzu ve isteklerinin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini bilhassa vurgular. Dolayısıyla maddi âlemde duyu organları aracılığıyla algılanan izlenimlerin akıl yordamıyla işlendiğine, nefsin arzularının akıl aracılığıyla iradeye dönüştürüldüğüne ve insanın eylemlerine mevzubahis süreçler sonucunda aklın karar verdiğine değinir.

“Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr
Ki tercümân-ı lisândır ânı eden takrîr”²¹⁵⁵ (Kasîde)

“Dü rehdir hayr ü şer akl-ı selîm ü nefis reh-berdir
Dil-i âdem udûl ü ittibâ’ında muhayyerdir”²¹⁵⁶ (Nazîrem)

Cehaletten sıyrılıp, bilgi düzeyi artan her insanın bilgisi miktarınca rahatlıktan uzaklaştığını düşünen Ziya Paşa, insanın dünya hayatında rahatça yaşayabilmesi için cahil olması gerektiğine işaret eder. Zira insan, içerisinde yaşadığı âlemi tetkik edip, onun bilgisine vâkıf oldukça, gerek evren karşısındaki âcizliğinin farkına varacak, gerekse evreni varlığa getiren Tanrı’ya karşı sorumluluklarının şuuruna varacaktır. Böylelikle âdeta bir bela hâlini alan akıl aracılığıyla bilmemenin verdiği kayıtsızlıktan ve rahatlıktan uzaklaşacak, hatta huzursuz bir yaşam sürmeye mecbur olacaktır.

“Yârab nedir bu dehrde her merd-i zû-fünûn
Olmuş belâ-yı akl ile ârâmdan masûn

Yârab niçün bu asrda her şahs-ı ârifîn
Mikdâr-ı fazluna göre derdi olur füzûn”²¹⁵⁷ (Tercî’-i Bend)

²¹⁵⁴ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²¹⁵⁵ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

²¹⁵⁶ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 26.

²¹⁵⁷ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 155.

Kişinin gerek insan olması nedeniyle, gerekse evrene dair bilgi edinme sürecinde idrak ettiği unsurların ağırlığı nedeniyle bilmemenin verdiği rahatlıktan uzaklaşamayacağına değinen Ziya Paşa, aynı zamanda insanların cehaletle mutlu olmaya yönelik tavırlarından şikâyet eder. Cehaletin çoğu zaman dünya nimetlerinden payını fazlasıyla almasına rağmen bilgili kimselerin akşam yemeği dahi bulamamalarına şaşırır. Hemen her mecliste cahil kimselerin insanlar tarafından rağbet görmelerine karşılık, eğitici nasihatler veren ariflere sırt çevrilmesini doğru bulmaz. Dolayısıyla bilgi edinmeye muktedir yegâne varlık olmasına karşın insanın hem bilgiyi, hem de bilgi edinmeyi arzulamadığının, hatta sevmediğinin altını çizer.

“Geh devlet-i cihândan eder cehl behre-yâb

Geh lokma-i aşâdan eder akl bî-nasîb

Makbûl-i bezm-i sohbet olur müsfid-i le’im

Menfûr-ı tab’-ı âlem olur nâsih-i musîb”²¹⁵⁸ (Tercî’-i Bend)

Bilgiye önem vermekle kalmayıp, insanın hangi metotlarla ve nasıl bilgi elde edebileceğini de sorgulayan Ziya Paşa, insanın mutlak bilgiye ulaşabilecek kadar kudretli olmadığına değinir. Zira insan kendi imkânlarıyla bütün kâinatı idrak edebilecek düzeyde değildir. İnsanın ne duyuları, ne de aklı hiçbir eksik bırakmaksızın bilgiyi kavrayabilecek kadar kabiliyetli olmadığı gibi, bilhassa metafizik bilgi mevzuunda gayet âcizdir. Ayrıca Ziya Paşa açısından zanlar ve şüpheler de bilgiye ulaşma yolunda insana ayak bağı olan unsurlardır. Şüphenin tam anlamıyla bertaraf edilebilmesi ise, insan açısından imkânsızdır.

“Kesb-i yakîne âdem için yokdur ihtimâl

Her i’tikâd akla göre gâ’ibânedir”²¹⁵⁹ (Tercî’-i Bend)

“Mümkün midir hakikat-ı eşyâya vezn ü derk

Mîzân-ı akla dirhem-i tâ’dîl iken zünûn

²¹⁵⁸ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 154.

²¹⁵⁹ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

Güncîde-i basiret olur mu bu acz ile

Haysiyyet-i havâdis ü keyfiyyet-i şu'ûn"²¹⁶⁰ (Tercî'-i Bend)

Bilgi edinme mevzuunda sadece ilim tahsil etmeyi yeterli bulmayan, diğer bir ifadeyle taklidî ilimle yetinmeyen Ziya Paşa, bilgi edinme sürecinde farklı varlık alanlarına dair farklı metotlarla yürütülecek bireysel çabayı zaruri görür. Söz gelimi, metafizik düzeyde bilgi edinmek üzere sezgiye, fiziksel düzeyde bilgi edinmek üzere duyulara ve akla yönelir. Ancak bilgi edinme sürecinde öncelikle insanın kendine dair doğru bir değerlendirme yapması gerektiğine işaret eder. Zira insan, çoğu zaman bildiğini zannederek, bilmediğinin farkına varmaz. Bu bakımdan en temel ve değerli olan bilgi, kişinin kendi cehaletinin farkına varması ve itiraf etmesinden ibarettir. Mevzubahis düşünceleriyle, insanın bilgi edinme sürecine nereden başlaması gerektiğine değinen Ziya Paşa, bu yaklaşımıyla Sokrates ile aynı istikamette ilerler.

“İnsan ne garîb cân-verdir

Âkil görünür cünûn-ı eserdir

İnsan bilirüm sanır da bilmez

İlmi ile cehlden kesilmez

Gûyâ cühelin hilâfıdır ilm

Cehlin sarf-ı i'tirâfıdır ilm"²¹⁶¹ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Yaratılış mevzuunda ise, İslam filozoflarının öne sürdükleri Allah'tan taşan akıl veya nura dayalı sudûr nazariyesine yönelen Ziya Paşa, soyuttan somuta doğru kesifleşmeyle meydana gelen kâinatı, temelde yukardan aşağıya doğru metafizik ve fizik olmak üzere iki ana katmanda ele alır. Mevzubahis kesifleşmeyi ise, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisiyle açıklamayı uygun bulur.

“Teveşşülât-ı sıfât u tedâvül-i esmâ

Ta'yînât-ı müzâhir teaddüd-i âsâr"²¹⁶² (Na't-ı Şerîfe)

²¹⁶⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 155.

²¹⁶¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²¹⁶² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 89.

Tanrı'nın âdeta bir perdeyle ikiye ayırdığı evrende, insanın fizik âleminde kaldığını ifade eder. Dolayısıyla insan açısından metafizik âlemin bir sırdan ibaret olduğunu vurgular. Elbette insan için soyut âlemi bir sırda dönüştüren ise, mutlak bilgi sahibi olan Allah'tır. Fiziksel âlemde algılanabilen varlıkların yaratılışlarının da insan açısından kolayca kavranabilecek bir mevzu olmadığını hatırlatan Ziya Paşa, insanın aslında tam anlamıyla tanrısız sırlarla kuşatılmış olduğunu idrak eder. Bu bakımdan insan aklının tanrısız akıl karşısındaki âcizliğine dikkat çeker.

“Ey berter-i akl ü vehm ü idrâk

Ma'rûf-ı hitâb-ı mâ'-arefnâk”²¹⁶³ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Sen'sin eden ey Hakîm-i Dânâ

Bu âlemi âlem-i mu'ammâ”²¹⁶⁴ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Kimdir bu kâr-gâha çeken perde-i hafâ

Kimdir veren tasavvur-ı teftîş âdeme”²¹⁶⁵ (Tercî'-i Bend)

Fiziksel âlem ile metafizik âleme dair bilgilerin birbirinden farklı metotlarla temin edileceğini belirten Ziya Paşa, fiziksel âlem açısından insanın duyuları ve aklını merkeze alır. Duyular ve akıl yordamıyla maddi âlemde tetkik edilmesi gereken mevzuları belirtmekten de bilhassa geri durmaz. Bu doğrultuda denizler, dağlar gibi tüm unsurlarıyla yeryüzünün ve gökyüzünün nasıl meydana gelip, varlığını nasıl devam ettirdiğinin araştırılması gerektiğini vurgular. Aynı doğrultuda varlığı meydana getiren bileşenlerin veya varlığın özünün ne olduğunun, bu özün bir veya çok olup olmadığının tespit edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Varlığın oluş, değişme ve dağılmasını ifade eden, yokluktan varlığa ve yine yokluğa doğru akışın nasıl gerçekleştiğinin idrak edilmesi gerektiğine değinir. Ayrıca varlığın gerçekten var olup olmadığının belirlenerek, mevcut varlıkların var olmadığına dair iddiaların ortadan kaldırılmasını gerekli görür.

²¹⁶³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²¹⁶⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²¹⁶⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 156.

*“Nedir bu sath-ı zemîn ü nedir bahr-ı muhît
Nedir bu çerh-i berîn ü nedir bu istimrâr*

*Nedir bu feyz-i anâsır nedir bu mâhiyyât
Nedir bu cism-i mürekkeb nedir bu şekl-i nizâr*

*Nedir bu mübâhese-i da’vâ-yı hudûs ü kadem
Nedir bu redd ü kabûl ü cevâb u istifsâr*

*Nedir bu nefy ü bu isbât u bu vücûd u adem
Nedir bu sîga-i inkâr u cümle-i ikrâr”²¹⁶⁶ (Na’t-ı Şerîfe)*

Maddi âleme dair araştırılması gereken konuları sıralarken öncelikle yakın çevresini kuşatan varlıkların yapılarına, onları meydana getiren zıt kuvvetlere, onların bünyelerindeki unsurların nasıl birleşip dağıldıklarına, nasıl birbirlerinden farklı formlara büründüklerine ve şekillerindeki mükemmelliğe odaklanan Ziya Paşa, gitgide genişleyen bir perspektifle bütün kâinata doğru yönelir. Bu doğrultuda, varlığı kuşatan zaman unsurunun meydana gelişinin, varlıkların görünmesini sağlayan aydınlık ve karanlığın, bir başka ifadeyle gece ile gündüzün oluşumunun, gök cisimlerinin nizamlı hareketlerinin özellikle araştırılması ve idrak edilmesi gerektiğine dikkat çeker.

*“Nedir bu mu’âmele-i izdivâc şu her vezn
Nedir tabâyî’-i evlâdda hilâf-şi’âr*

*Nedir mübâyet-i âferîniş-i eşkâl
Nedir tenâsüb-i endâm u hüsn-i nakş u nigâr*

*Bu i’tidâl-i mizâc u bu ittisâl-i kurûn
Bu nûr u zulmet u bu ihtilâf-ı leyl ü nehâr*

Bu iktirân-ı kevâkib bu hükm-i naḥs ü sa’îd

²¹⁶⁶ Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 88.

Bu iltimâ’-ı fîrûğ-ı sevâbit ü seyyâr”²¹⁶⁷ (Na’t-ı Şerîfe)

Kâinatın algılanabilen kısmına dair bilgi edinmek üzere insan duyularına, duyularla edinilen izlenimlere ve aklın yürüttüğü idrak faaliyetlerine işaret eden Ziya Paşa, duyular ve akıl üzerine düşünerek, söz konusu bilgi edinme araçlarının niteliklerini bilmenin insana bilgiye nasıl ulaştığını anlama ve bilginin gerçek olup olmadığını fark etme imkânı vereceği kanaatindedir.

*“Nedir bu şemm-i nazar lems ü sem’ ü zevk-ı dimâğ
Hayâl ü fehm ü kelâm ü teneffüs-i tekrâr*

*Nedir bu tasavvur-ı temyîz hüsn ü kubh-ı umûr
Nedir tekâbül-i ezdâd cümle-i girdâr”²¹⁶⁸ (Na’t-ı Şerîfe)*

Ziya Paşa, insan açısından perdenin gerisinde kalan metafizik âleme dair bilgi edinme mevzuunda duyular, akıl ve idrakin çaresiz kaldığının farkındadır. Ancak soyut âleme dair bilgi edinmenin imkânsız olmadığının da bilincindedir. Bu noktada tasavvufî felsefinin öne sürdüğü, kalp merkezli sezgisel bilgiye yönelen Ziya Paşa, kalbe yansıyacak bilgi için, kalbin arındırılması gerektiğini vurgular. İnsanın maddi istek ve arzularından arınmak suretiyle, ilahi bilgiye hazır hâle gelebileceğine dikkat çeker. Böylelikle insanın Allah’tan taştan nurun gitgide kesifleşerek, evreni meydana getirdiğini ve evrenin soyuttan somuta doru kesintisiz bir bütün sergilediğini idrak edebileceğine değinir.

*“Dilinde mâye-i irfân olan hakikat-bîn
Olur her âyine himmetle vâkıf-ı esrâr*

*Velî alâka-i ağıâr var iken dilde
Olur mu şâhid-i maksûd hiç zîb-i kenâr”²¹⁶⁹ (Na’t-ı Şerîfe)*

“Bakılsa çeşm-i basîretle nakş-ı hestî’ye

²¹⁶⁷ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 89.

²¹⁶⁸ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 88.

²¹⁶⁹ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 88.

*Verir birbirine irtibât-ı istikrâr*²¹⁷⁰ (Na't-ı Şerîfe)

Felsefe tarihi boyunca tartışılan din ile felsefenin birbirine aykırı unsurlar olup olmadığı mevzuuna değinen Namık Kemâl, her iki disipline de aynı mesafede durmayı tercih eder. Din ile felsefeden birini seçerek varlığı değerlendirmek yerine, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışır. Hatta bu doğrultuda Hz. Davut'un güzel sesiyle dile getirdiği mevzular ile Sokrates'in feryat ederek söylediklerinin birbirine yadigâr olduğunu belirtir.

“Nağme-i Dâvûd senden nâle-i Sokrat ile

*Dîn ü aklı eylemişdir birbirine yâdgâr*²¹⁷¹ (Gazel)

Fiziksel âleme dair bilgi edinme mevzuunda duyular ve akla yönelen Namık Kemâl, duyulardan ziyade akli önceler. Bu bakımdan sansüalist çizgiden, rasyonalist çizgiye doğru kayan Namık Kemâl, duyuların çoğu zaman hataya düştüklerine işaret eder. Dolayısıyla güvenilir bilgiye ulaşma noktasında, akli ön plana çıkarır. Zira Namık Kemâl'e göre, hakiki bilgiyi elde edebilmek için, duyulardan ziyade ayrıntılı bir araştırma ve derinlemesine düşünme gereklidir. İnsan, duyu verilerinden tamamıyla vaz geçememesine rağmen, bilginin doğru veya yanlış olduğuna karar verme aşamasında muhakkak aklına başvurmalıdır.

“Olma mağrur o kadar sâmi'aya bâsıraya

Olur anlar da nice sehv ü hatâyâ mazhar

İki hâsiyyet eder bâtil u hakkı temyîz

*Biri tedkîk-i haberdîr biri ta'mîk-ı nazar*²¹⁷² (Kıt'a)

Aklı, pek çok filozof gibi aydınlatıcı bir unsur olarak değerlendirmek suretiyle Güneş'e benzeten Namık Kemâl, nasıl ki görme engelliler için Güneş görünmez veya var olmayan bir varlıksa, akla gereken önemi vermeyen insanlar için de akıl mevcut olmayan bir kıymettir. Akıl yordamıyla varlık ve olayları değerlendirmeyen kimseler açısından karşılaşılan her varlık, durum veya olay birer meçhulden veya bilinmeyenden ibarettir. Oysa akıl açısından bilinmeyen veya bilinemeyecek hiçbir unsur söz konusu değildir.

²¹⁷⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 88.

²¹⁷¹ Önder Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkez, Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 222.

²¹⁷² Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 375.

Yeter ki meçhul görünen unsur üzerinde yeterince araştırılma yapılarak, derinlemesine düşünölsün ve delillerle ispat edilsin.

“Zekâ bir şü’ledir kim şânı âlîdir tenezzülden
Bulursun ehl-i istiğnâda isti’dâd lâzımsa”²¹⁷³ (Gazel)

“Hakikat sence meçhûl olsa da aklen müberhendir
Güneş a’mâlara pinhân ise bînâyâ rûşendir”²¹⁷⁴ (Müstakil Beyitler)

Namık Kemâl, fiziksel âlemin ötesindeki metafizik âlemi ise, Batılı filozofların idealar âlemi, İslam filozoflarının da misal âlemi olarak değerlendirdikleri boyutta ele alır ve akıl ile duyuların metafizik âleme dair bilgi edinme mevzuunda çaresiz kaldıklarına değinir. Namık Kemâl’e göre, somut düzeydeki varlık âleminin ötesinde bulunan misal âlemi, hâlihazırdaki algılanabilen varlıkların soyut suretlerinin bulunduğu bir âlemdir. Bu âlem insanın uykudayken bilinçsiz şekilde müşahade edebildiği bir âlemdir. Kişinin bilinçli şekilde misal âlemine vâkıf olabilmesi ise, akıldan ziyade gönüle veya kalbe yönelmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla varlığın manasını idrak etmek isteyen kişi, nefsinin farkına varmalı ve nefsi doğrultusunda hareket etmeyi bırakmalıdır. Böylece nefsinden sıyrılarak, hareket etmeyi başaran kişi, külli akılla iletişime geçebilecek ve metafizik düzeydeki bilgiye vâkıf olabilecektir.

“Gafletledir tasavvur-ı hükm-i vücûd hep
Gördük misâl-i âlemi bin kerre hâbda”²¹⁷⁵ (Gazel)

“Bî-vücûd ol yürü var nefsinı idrâk eyle
Olmak istersen eger ârif-i ma’nâ-yı vücûd”²¹⁷⁶ (Gazel)

“Dildir ol meclâ-yı gaybiyyet-nümâ kim tâ ezel
Akl-ı küll şeydâ safâsından kazâ hayrettedir”²¹⁷⁷ (Gazel)

Metafizik düzeydeki bilgiye ulaşma noktasında, sadece nefsi yetkinleştirmeye değinmekle yetinmeyen Namık Kemâl, kesrette gizlenen vahdetin idrakine varabilmek

²¹⁷³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 68.

²¹⁷⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 392.

²¹⁷⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 77.

²¹⁷⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 106.

²¹⁷⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 258.

için seyr ü sülûku anımsatan bir metoda da işaret eder. Bu bakımdan öncelikle çokluğun tesiri altında maddenin değerlendirilmeye başlanılacağını ve ardından sırasıyla işlerin, isimlerin ve münferit varlıkların aslında yok kabul edileceğini vurgular. Namık Kemâl, bu yaklaşımıyla sülûkun çıkış veya yükseliş kavsinin akıllara getirir. Ardından edinilen birlik şuuruyla mevzubahis unsurların vahdet prensibi dâhilinde var kabul edilerek, somut veya soyut düzeyde bütün varlık ve durumların aslında Allah'tan ibaret olduğu gerçeğinin idrak edileceğini savunur. Namık Kemâl, kendi varlığından sıyrılarak, Allah'ın varlığında kaybolan mahviyet ehlinin bu bilince ulaşabileceğini ileri sürmekle ise, sülûkun iniş kavsinin hatırlatır.

*“Şekl-i gûn-â-gûn-ı eşyâ muhtelif eczâsı bir
Mevcelerdir kim ser-â-pâ muhtelif deryası bir*

*Sırr-ı vahdetdir me'âl-i nüsha-i kübrâ-yı sun'
Sûretâ ef'âl ü esmâ muhtelif ma'nâsı bir*

*Vahdet-i kesret-nümâ-yı sûret-i Rahmân'ı gör
Aks-i nâ-ma'dûd-ı sîmâ muhtelif meclâsı bir”²¹⁷⁸ (Gazel)*

*“Olur âzâde-i âsâr-ı kesret ehl-i mahviyyet
Avâlim gerçi bî-hadd ü hisâb ammâ adem birdir”²¹⁷⁹ (Gazel)*

Düşünme faaliyetini sevdiği ve önemseydiği için ekseriyetle düşünmeyi tercih ettiğini belirten Reâizâde Mahmut Ekrem, düşünmeyi en vefalı dostu olarak nitelendirir. Acıları ve sevinçleriyle iç içe olduğunu düşündüğü düşünme eylemini zor zamanlarında kendini yalnız bırakmayan bir unsur olarak değerlendirir. Ayrıca düşündüğü zamanların hayatının en keyifli anları olduğunu vurgular. Kısacası Reâizâde Ekrem, tıpkı Descartes gibi, düşünme eylemi vasıtasıyla var olduğunun bilincine varır.

*“Ekseriyâ düşünürüm çünkü:
Düşünmeyi severeim mahrem-i melâlimdir
Odur beni düşünen hâl-i iğbirârımda.
Düşünmeden geçemem yâr-i bî-hemâlimdir
Odur beni arayan hîn-i inksârımda.*

²¹⁷⁸ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 223-224.

²¹⁷⁹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 225.

Benim nedîme-i rûhum tefekkürâtımdır

Dem-i tefekkürüm en hoş dem-i hayâtımdır.”²¹⁸⁰ (Tefekkür)

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel yetenek olarak akla işaret eden Recâizâde Ekrem, akıl ve akla bağlı olarak fikir ve düşünme yetilerinin Allah tarafından insana bahşedildiğini vurgular. Bu bakımdan insanın sahip olduğu akıl münasebetiyle Allah’a şükretmesi gerektiğinin altını çizer. Buradaki şükretme sebebi ise aslında iki yönlüdür. Çünkü insan, kendisine verilen akıl açısından Allah’a şükretmesi gerektiği gibi, akla sahip olması bakımından şükretmeyi düşünebilecek yegâne varlık olması münasebetiyle de Allah’a şükretmekle yükümlüdür.

“Veren Hudâ mı değildir bu fikr ü akı bize

Cebîn-i hamdi hemân eyle sûde-i dergâh”²¹⁸¹ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

Recâizâde Ekrem, insan aklını tasavvur yetisi bakımından sınırsız bulur. Diğer bir ifadeyle insan aklını neredeyse sonsuz bir yeti olarak değerlendirir. Ancak son derece yetkin ve kuvvetli olmasına rağmen aklın Tanrı’yı tasavvur etme veya onu tanıma noktasında çaresiz kaldığının altını çizer. Tanrı’nın zihinde canlandırılmasının imkânsız olduğunu vurgulayan Recâizâde Ekrem, böylelikle insan zihninin sınırlarını belirlemiş olur. Zira Recâizâde Ekrem’e göre, insanın henüz kendi mahiyetini tam anlamıyla idrak edememişken, kendini meydana getiren Tanrı’yı ve metafizik âlemi idrak edebilmesi söz konusu dahi değildir.

“Bulur şân o serdâr-ı sâhib-zafer

Kalıp bahs-i vahdette âciz nefer!

(...)

Ukûle tasavvurda yokken hudûd

Bürür çeşm-i fikri bu mebhaste dûd.”²¹⁸² (Tevhîd)

“Henûz etmeden derk-i sırr-ı beden,

Daha kendi mâhiyyetin bilmeden;

²¹⁸⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin-Hakan Sazyek), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, II/339.

²¹⁸¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/59.

²¹⁸² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/215.

*Bu insân-ı pür-vehm-i miskîn edâ
Nasıl bilsin esrârını ey Hüdâ?*²¹⁸³ (Tevhîd)

Somut ve soyut âlem arasındaki sınırı insan aklı açısından da bir sınır olarak kabul eden Recâizâde Ekrem, başta Allah olmak üzere, metafizik âleme dair fikir edinmek isteyen kişinin, kendini kuşatan somut varlıklar âleminden yola çıkması gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda insanın yeryüzü ve gökyüzünü kaplayan varlıkları dikkatle tetkik etmesi gerektiğine değinir. Mevzubahis inceleme faaliyeti esnasında, sadece duyları ve aklını kullanan insanın basiret nazarıyla varlığı algılamadığı müddetçe, yanılgıya düşmekten kurtulamayacağını savunur. İnsanın basiretle gerçekleştireceği tetkikin neticesinde ise, sırrına vâkıf olduğu varlıklar üzerinden Tanrı'nın kudretini idrak edip, karşılaştığı kudret karşısında da hayrete düşmekten başka bir yere varamayacağına işret eder.

*“Tahayyür eyle Hudâ'nın kemâl-i kudretine
Edip semâ vü zemîne basiret üzre nigâh*

*Gör anla cîlve-i esrâr-ı sun'-ı Mevlâ'yı
Cihâna akl-ı kasîrince verme ma'nâyı*²¹⁸⁴ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

Tanrı tarafından yaratılmış tüm varlıkların aslında Tanrı'nın kudretinin birer göstergesi olduklarını kabul eden Recâizâde Ekrem, varlığın sırrına ulaşan kimselerin sonsuz ve sınırsız bir kudret ve mükemmelliği kavrayacaklarını ileri sürer. Elbette mevzubahis mükemmelliği idrak eden insanın, bünyesinden kopup geldiği Tanrı veya metafizik âlem karşısında, hâlihazırda dâhil olduğu fiziksel âlemin eksik veya değersiz olduğu bilincine varacağını iddia eder. Dolayısıyla sırra vâkıf olmuş insanın dünyaya geldiğine pişman olacağını ve bu dünyaya sırt çevireceğinin altını çizir.

*“Eden hâkikat-i eşyâya iktisâb-ı vukûf
Seferber olduğuna âleme peşîmandır*²¹⁸⁵ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

Hayatın anlamını kavrayıp huzur bulabilmek için hakikati arzulayan Muallim Nâci, hakikatin somut varlığın ardında gizlendiğine değinir. Hakikatin gizli kaldığı müddetçe

²¹⁸³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/217.

²¹⁸⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/60.

²¹⁸⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/58.

insanların hakikate dair bitmek bilmez tartışmalara sürüklenmeye devam edeceklerine işaret eder. Bu bakımdan hakikatin özü itibarıyla yegâne olduğunu düşünen şair, hakikate vâkıf olunmadıkça, hakikatten kaynaklanıp çıkmış gibi görünen, fakat birlik ifade eden mutlak bilginin asla idrak edilemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla insan, bilginin çokluğu arasında kaybolacak, çelişen bilgilerle mücadele etmek zorunda kalacak ve asla huzur bulamayacaktır.

*“Ey hakikat görün ki insânlar
Anlasınlar nedir safâ-yı hayât
İstitâr eyledikçe sen böyle
Biz cedelsiz yaşar mıyız heyhât”*²¹⁸⁶ (Kıt’a)

İnsanın bilgi edinme sürecine aklın yanı sıra gönlü de dâhil eden Muallim Nâci, gönül evini bilgiyle süslemeyen kimselerin her köhne hanenin başköşesini mamur zannedeceklerini vurgular. Mevzubahis ifadeleriyle bilhassa kabuğun değil, özün bilgisine yönelmek gerektiğine değinen şair, gönül aracılığıyla vahdete dair bilginin elde edilebileceğine dikkat çeker. Zira Allah’ın muhabbetine aşına olmayan kimselerin vahdetin sırrına vâkıf olamayacaklarının altını çizer. Dolayısıyla Muallim Nâci’ye göre hakiki bilgi, muhabbet aracılığıyla gönle doğan bilgiden ibarettir.

*“Beyt-i dilini dâniş ile etmeyen âbâd
Ma’mûr sanır sadrını her hâne-harâbın”*²¹⁸⁷ (Terkîb-i Bend)

*“Olmayan âşnâ muhabbetine
Olmaz âgâh sırr-ı vahdetine”*²¹⁸⁸ (Hesti-yi Fâtır)

Allah’ın sırlarının akıl yordamıyla anlaşılamayacağını belirten Muallim Nâci, fen bilimlerinin tahsil edilmesiyle de sırra vâkıf olunamayacağını açıkça beyan eder. Evrendeki düzen ve ölçülü yaratılış karşısında aklın sadece hayrete sürükleneceğini belirtir. Böylece sezgisel bilgiyi ön plana çıkaran şair, birlikten taşarak varlığa gelen kâinattaki her şeyin ölçülü ve yerli yerinde yaratılmış olmasının anlaşılmasıyla ve âlemin amacının idrak edilmesiyle insanın huzur veren bilgiye kavuşacağını ifade eder. Elbette

²¹⁸⁶ Abdülkadir Hayber-Hüseyin Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 200.

²¹⁸⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 35.

²¹⁸⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 285.

huzur verici bilgiye ulaşma yolunda ise, mutasavvıfların üzerinde durdukları seyr ü sülûku anımsatan bir metoda işaret eder. Çünkü Muallim Nâci açısından yaratılış sırrına vâkıf olmak isteyen kişi, kendi varlığından sıyrılıp, vahdet içerisinde kaybolmayı amaçlamalıdır.

“Esrâr-ı Hudâ akl ile idrâk olunmaz

*Hikmetleri kıldı nice âkilleri hayrân”*²¹⁸⁹ (Terkîb-i Bend)

“Tahsîl-i fûnûn ile serâ’ir bilinir mi

*Sırdan o haber-dâr olur kim geçse serden”*²¹⁹⁰ (Terkîb-i Bend)

Tüm varlıkları Allah’ın kudretinin, yüceliğinin veya kısacası isim ve sıfatlarının birer yansıması olarak değerlendiren Muallim Nâci, varlıkları seyir ve tetkik ederek, insanın ilahi sırlara gönlünü kaptıracağını belirtir. Böylelikle bilgiye uzanan yoldaki ilk adımı böylece atacak olan kişi açısından zamanla perdenin aralanacağına ve onun aşk prensibi dâhilinde çeşitli hâller yaşayıp, sonuç itibarıyla huzura kavuşacağına değinir.

“Ey cihân-dâver ey hakîm-i ferîd

Hüsn-i sun ’ın Hüdâ-nümâdır hep

Sana âşık olan ne hoş-dil olur

Seyr-i esrâr-ı sun ’a mâ ’il olur

Âşıkânın hüdâ-nümâdır hep

*Bu ne feyz-i etem ne lutf-ı mezîd”*²¹⁹¹ (Hesti-yi Fâtır)

Ontolojik düzeyde bilgi üretirken herhangi bir varlık hakkında koşulsuz, delilsiz veya doğrudan vardır demenin bilgisizlikten kaynaklandığı gibi, yoktur demenin de cehalet göstergesi olduğunu savunan Abdülhak Hâmid Tarhan, duyular ve duyusal izlenimlerle fikir yürüten aklın sınırlı olması münasebetiyle, mevzubahis bilgi edinme araçlarının sınırları dışında kalan unsurları reddetmeyi doğru bulmaz.

“Vardır sözü cehlden gelirmiş,

Yoktur dememiz de bence böyle.

²¹⁸⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 37.

²¹⁹⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 38.

²¹⁹¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 285.

*Akl olma ile kasîr ü mahdûd?..
Hâriçte kalan olur mu merdûd?
Ger yoksa onu kabule esbâb,
Reddetmeğe de görülmez icâb.*²¹⁹² (Makber)

Abdülhak Hâmid, söz konusu yaklaşımıyla bilgi üretme sürecine dair iki temel prensip belirlemiş olur. Bunlardan ilki, varlığın biri somut diğeri soyut olmak üzere iki farklı düzeyde bulunabileceğidir. İkincisi ise, somut varlıklara dair bilgi elde etmek üzere duyular ve aklıdan yararlanılmasına rağmen, soyut varlıklar karşısında aklın dahi çaresiz kaldığıdır. Fiziksel âlemin sınırları içerisinde aklı ön plana çıkaran Abdülhak Hâmid, aklı bağımsız bir cevher olarak nitelendirmez. Zira aklın da metafizik âlemin zirve noktasını teşkil eden Allah tarafından hidayet edilmedikçe doğru şekilde işlemeyeceğine değinir. Hatta Tanrı'dan bağımsız aklın insana yol göstermek şöyle dursun, insanı yoldan çıkaracağına, yanlış sevk edeceğine işaret eder.

*“Sen kılmaz isen hidâyet,
İşler mi bu akl-ı bî-himâyet?..*”*²¹⁹³ (Makber)*

*“Ben akldan isterim delâlet,
Aklım bana gösterir dalâlet,
Her şey geliyor bana fuzûlî,
En sonraki ilmimiz cehâlet.”*²¹⁹⁴ (Makber)

Duyular ve aklın çaresiz kaldığı metafizik âleme ilişkin bilgi elde etme mevzuunda alternatif bir metodun gerekliliğini fark eden Abdülhak Hâmid, bilhassa Tanrı'yı idrak etme noktasında beş duyunun âdeta ezildiğine, aklın ise sınırlarının bu faaliyet için oldukça yetersiz kaldığına değinir. Bu bakımdan insanda mevcut olan duyulardan farklı ve daha üstün nitelikteki bir duyuyu yetisine ihtiyaç duyar.

*“Görmem, eziyor beni vücûdun;
Duymam, dili gaşyeder sürûdun.
Rûhum bu sükût içinde dinler;*

²¹⁹² Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri*, (Haz. İnci Enginün), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 124-125.

²¹⁹³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 140.

²¹⁹⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 135.

Bir sâmia-ı diğ̃er mi besler?.

Aklı güzer eyliyor hudûdun;

Âtiye şümûl eder vürûdun.

*Temyîzi nasıl olur müyesser,*²¹⁹⁵ (Makber)

Soyut varlıkların anlaşılması söz konusu olduğunda, pek çok düşünür gibi sezgisel bilgiye yönelen Abdülhak Hâmid, öncelikle kalp merkezli gönül veya vicdan gibi unsurlara yönelir. Ancak akıl gibi vicdanın da Tanrı'yı tam olarak idrak edemeyeceğini, vicdan aracılığıyla da hangi hükümlerde bulunulursa bulunulsun, hükmün eksik veya hatalı olacağını söyler.

“Ne akıl bilir onu, ne vicdan,

*Tahdîd çıkar, ne dense noksan.*²¹⁹⁶ (Makber)

Sezgisel bilgi hususunda kalp, gönül veya vicdana yönelmekten farklı bir metot arayışını sürdüren Abdülhak Hâmid, bütün varlıklar tarafından Allah'ın yüce kudretinin yansıtıldığını fark eder. Çareyi tabiata sığınıp, tabiattan sezgisel boyutta izlenimler elde etmekte bulur. Tabiatı gözlemleyerek, yeryüzü ve gökyüzündeki varlıklar ile varlıklar arasındaki uyum aracılığıyla yaratılışın izlerini sürmeye çalışır.

“Her şeyde iyân uliivv-i kudret,

*Her şeyde bedîd acz-i fikret.*²¹⁹⁷

“Bedevînin ibâdeti haktır;

O da bi'l-farz olunsa bir tahkik,

Hey'et-i kâinâta bakmaktır,

Zen-i hem-râzına edip terfîk.

Olduğuyçün tabiate makrûn,

Bu ibâdet gelir ukûle sahîh,

*Olunur hem de hepsine tercih.*²¹⁹⁸ (Hoş-Nişînân)

Abdülhak Hâmid, alışılmışın aksine, nefsi yetkinleştirerek kişinin sezgiye açık hâle gelmesiyle değil, tabiata sığınıp, onu gözlemlemek ve tefekkür etmek yordamıyla sezgisel

²¹⁹⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 165.

²¹⁹⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 127.

²¹⁹⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 137.

²¹⁹⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 22.

bilgiye ulaşılacağını iddia eder. Tabiata sığınmakla yaratılışa yakın olunacağını düşünen şair, tabiattan en saf ve doğru şekilde bilgiler sezinlemekle kalmaz, yaratılışın manevi izlerini takip ederek Tanrı'ya veya onun bilgisine ulaşmayı başarır.

2.1.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet

Kendi evren tasavvurunda kâinatı iki kâğıttan veya bir kâğıdın iki yüzünden ibaret gören Âkif Paşa, evrenin meydana gelişini yokluktan varlığa geliş şeklinde açıklar. Zira başlangıç itibarıyla yokluğun hüküm sürdüğünü düşünen Âkif Paşa, yokluktan varlığın çıkmasıyla evrenin meydana geldiğini ve varlığın şekillenmesi için yokluğun tükendiğini belirtir. Ancak buradaki yokluğun tükenmesi, nitelik ve nicelik bakımından yokluğun miktarının azalması anlamına gelmez. Çünkü Âkif Paşa, tükenme kavramıyla varlığın yokluktan doğduğunu belirtir. Ayrıca evreni dolduran varlıkların zamanla dağılıp, mevcudiyetlerini kaybetmeleriyle de tekrar yokluğa intikal ettiklerine, hatta bu durumun âdeta bir döngü hâlinde devam ettiğine işaret eder. Dolayısıyla şair, yokluğun tükenmesi ifadesiyle varlığın meydana geliş ve yok oluş sürecindeki asıl unsurun yokluk olduğunu belirtmeye çalışır.

“İki kağıttan ibâret nüsaḥ-ı kevn ü mekân

Biri ibkâ-yı vücûd biri ifnâ-yı adem”²¹⁹⁹ (Kaside-i Adem)

Evrensel boyutta varlığı meydana getiren yokluğun yerinin feleklerin, hatta Arş'ın üzerinde bulunduğunu belirten Âkif Paşa, tasavvufi felsefeyle öne sürülen evren tasavvurunu hatırlatır. Çünkü tasavvufi düşünce sistemine göre, yerküreden yukarıya doğru yükselen feleklerin ötesi metafizik âlem olarak nitelendirilir. Dolayısıyla Arş adıyla da anılan dokuzuncu felekten yukarıdaki katmanlar, soyut yapıdaki katmanlardır. Bu bakımdan sudûr nazariyesiyle açıklanan Allah'tan taşan nur ve aklın kesifleşerek çeşitli katmanlar hâlinde evreni meydana getirme sürecine öykünen Âkif Paşa, sudûr nazariyesine dayalı evren tasavvurunun feleklere kadarki kısmını yokluk olarak değerlendirir. Bu doğrultuda yukardan aşağıya doğru mutlak gayb âlemi, ulûhiyyet âlemi ve melekût âlemi gibi dokuz feleğin ötesindeki âlemleri yokluk olarak ele alan şair, Arş'ın

²¹⁹⁹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

ötesine geçilmediği müddetçe, fiziksel âleme sığması mümkün olmayan yokluğun yüce diyarının idrak edilemeyeceğini savunur.

“Sığmaz ol dâire-i kevn ü mekâna ne bilir

*Geçmeyen Arş ’i nedir mülk-i muallâ-yı adem”*²²⁰⁰ (Kaside-i Adem)

Ayrıca Âkif Paşa tarafından, yokluğun kâinatı besleyen ve hiçbir unsuru gücendirmeyen bir baba olarak değerlendirilmesi de yine tasavvufî evren tasavvurunu anımsatır. Zira mutasavvıflar da fiziksel âlemi meydana getiren dört temel elementi ümmehât-ı sufliyye kabul etmek suretiyle varlıkların annesi olarak değerlendirmekle kalmayıp, felekleri de âbâ-yı ulviyye kabul etmek suretiyle varlıkların babası olarak değerlendirilirler. Felekler ve ötesini daha çok baba misyonu ile ele alan mutasavvıflarla aynı doğrultuda ilerleyen Âkif Paşa’nın evrenin meydana gelişi ve işleyişi açısından sudûr nazariyesine yönelmiş olduğu söylenebilir.

“Kimse incinmedi vaz ’ından anın zerre kadar

*Besledi bunca zaman âlemi bâbâ-yı adem”*²²⁰¹ (Kaside-i Adem)

Evrenin ebediyen varlığını sürdürmeyeceğini düşünen Âkif Paşa, gelecekte bir zamanda evrenin dağılacağına işaret eder. Genel kabullerin dışında bir kıyamet senaryosu çizen şair, kıyametin yokluk deryasındaki coşkunlukla meydana geleceğine değinir. Âdeta coşup kabarcak olan yokluk denizi, varlığı meydan getirdiği gibi yok etmeye veya dağıtmaya da muktedirdir. Yokluk deryası taşıp, felekleri dağıtacak ve her iki âlem de fanilik dalgalarıyla boğulacak ve böylelikle yokluğun çadırı her yanı kaplayacaktır.

“Etse bir kerre telâtum hep eder kevineyi

*Garka-i mevc-i fenâ cûşîş-i deryâ-yı adem”*²²⁰² (Kaside-i Adem)

“Durmasa böyle felek bâri yıkılsa gitse

Bir zaman olsa yeri hayme-i bâlâ-yı adem

(...)

Doğrusu râhat ederdik gidip âlem ademe

²²⁰⁰ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²²⁰¹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

²²⁰² Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

*Yerine gelse anın sâha-i pehnâ-yı adem*²²⁰³ (Kaside-i Adem)

Bilimsel keşif ve icatların hızla ilerlediği 19. asırla birlikte Doğu ve Batı kaynaklı düşünce ve inanç sistemlerinde evrene dair ileri sürülen iddiaların temelinden sarsıldığına dikkat çeken Sadullah Paşa, evreni ve onun işleyişini pozitif bilimler dâhilinde ele alır. Çünkü bilimsel ilerleme nedeniyle, artık Yunan mitolojisiyle ileri sürülen Atlas'ın Dünya'yı sırtında taşıdığına dair inanın kabul edilemeyeceğine işaret eder. Aynı doğrultuda Zühre yıldızının da her şeyin esasını teşkil eden bir Tanrı olarak nitelendirilmesini de kabul edilebilir bulmaz. Hatta Platon'un idealar âlemi ve fenomenler âlemi diye ikiye ayırıp, Tanrı Demiurgos'un idealar âlemini örnek alarak fenomenler âlemini yarattığı fikrini geçerli bulmaz.

“Ne Atlas âlem-i hâmil, ne Zühre fâil-i küll

*Değil ukûl-ı Felâtun usul-i tekvînât*²²⁰⁴ (On Dokuzuncu Asır)

Sadullah Paşa, 19. asır itibarıyla evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişiyle ilgili bilgilerin evrenin tetkik edilerek elde edildiğini belirtir. Bu doğrultuda parlak zekâların gökyüzüne doğru yükselip, gök cisimlerini incelemeye başladıkları gibi, kimi araştırmacıların da yerin katmanlarına odaklandıklarına işaret eder. Böylece yaratılışa dair sırların din kitaplarında değil, yeryüzünün katmanlarında araştırılmaya başlandığını vurgular. Bilimsel keşif ve teknik boyuttaki icatlar sayesinde tabiat kuvvetlerinin nasıl işlediğinin anlaşıldığına ve söz konusu kuvvetlerin insanlığın menfaati doğrultusunda kullanılmaya başlandığına değinir.

“Nüfus-ı fâkire nâzil ka'âret-i arza

Delîl-i mebhas-ı tekvîn defâin-i tabakât

Hevâ vü berk ü ziya vü buhâr u mıkânâtıs

Yed-i tasarruf-ı insanda unsur-ı harekât

Ziya; hayalen iken şimdi bil-fî'il sâ'i

*Zılâl; zâil iken şimdi zîver-i mir'at*²²⁰⁵ (On Dokuzuncu Asır)

²²⁰³ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²²⁰⁴ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/132.

²²⁰⁵ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/131-132.

Evrenin Allah tarafından yaratıldığına işaret eden Şinâsî, kâinatın sonradan değil ezeli olarak yaratıldığını belirtir. Her bakımdan olduğu gibi zaman bakımından da sonsuz, diğer bir ifadeyle ezeli ve ebedî olan Allah'ın, yaratma faaliyetini de ezeli boyutta ele alan Şinâsî, Allah'ın yaratma faaliyetine ezelde başladığına dikkat çeker. Bu bakımdan evrenin ezelden beri yaratılmış olduğuna ve yine ezelden beri Allah'ın sevk ve idaresi altında bulunduğuna işaret eder. Ayrıca evrenin sınırsız olduğunun da bilhassa altını çizer.

“Hâsdır zât-ı ilâhisine mülk-i ezeli

Bî-hudûd anda olan kevkebe-i lem-yezeli”²²⁰⁶ (Münâcât)

“Kâ'inâtı yaratan Hazret-i Hak azze ve cel

Kim anın vahdetidir mebde-i feyyâz-ı ezeli”²²⁰⁷ (İlâhî)

Şinâsî'ye göre, gökyüzü ve yeryüzü Allah'ın yaratıcı kudretinin birer göstergesidir. Dünya, onun iradesi doğrultusunda hareket eder. Dünya'nın gerek kendi, gerekse Güneş etrafındaki döngüsel hareketi nedeniyle gece ile gündüz, mevsimler, bolluk ve bereket meydana gelir. Tıpkı Dünya gibi hareketli veya sabit kürelerin, diğer bir ifadeyle sabit veya belli bir eksen etrafında dönen gök cisimlerinin Tanrı'nın takdiriyle ve yine Tanrı'nın belirlediği nizam dâhilinde varlıklarını ve hareketlerini sürdürürler.

“Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı

Dolu boş cümle yed-i kudretinin îcâdı

(...)

Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket

Değişir tâzelenir mevsim-i feyz ü bereket

(...)

Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr

Tanrı'nın varlığına her biri bürhân-ı münîr”²²⁰⁸ (Münâcât)

Ezelden beri var olan sınırsız bir evren modeline yönelen Şinâsî, kâinatın ebediyen varlığını sürdüreceği kanaatinde değildir. Tanrı tarafından kendisi için belirlenmiş zaman

²²⁰⁶ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

²²⁰⁷ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²²⁰⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

dilimi boyunca mevcudiyetini sürdürdükten sonra, tıpkı insan gibi evrenin de hayatının son bulacağını savunur. Zira Şinâsî açısından, nasıl ki insanın dünya hayatından kaynaklanan eziyet ve cefayla hayatı geçip gidiyor ve son buluyorsa, evrenin hayatı da zamanın devri veya geçmesiyle günü geldiğinde son bulacaktır.

“Münkazî cevri-ı cihân ile hayât-ı âdem

Muktazî devri-ı zamân ile memât-ı âlem”²²⁰⁹ (Beyt-i Murassa’)

Evrenin yapısı ve işleyişini daha çok pozitif bilimler ekseninde ele alan Ziya Paşa, evrenin yaratılışı ve hâlihazırda işleyen düzeninin kurulması mevzuunda ise, Allah’a işaret eder. Bir bakıma pozitif bilimlerin öne sürdüğü prensipler ile Tanrı faktörünü uzlaştırmaya çalışan şair, mevzubahis yaklaşımını Allah tarafından yaratılmış evreni fen bilimleri mektebi olarak görmekle temellendirir. Öncelikle evrenin bir mühendis olarak değerlendirildiği Allah tarafından yaratılıp, düzene konulduğuna değinir. Evrenin yaratılış sebebinin ise, tasavvufî düşünce sisteminde ileri sürüldüğü gibi, Hz. Muhammet olduğuna göndermede bulunur. Şayet ilk yaratılmış olarak Hz. Muhammet olmasaydı Allah’ın felekleri, diğer bir ifadeyle evreni meydana getirmeyeceğine dayalı inancı hatırlatan Ziya Paşa, yaratılışın her an itibarıyla tekerrür etmeksizin devam ettiğine de işaret ederek, klasik yaklaşımla oluş ve değişimi açıklamaya çalışır. Böylece Tanrı-evren ilişkisinin sürekli olduğunun altını çizer.

“Ey varlığı var eden Var

Yok yok sana yok demek ne düşvâr

(...)

Ey kevnî binâ eden mühendis

Sen ’sin bu menâzıra müessis

(...)

Yârab bu ne mekteb-i fînûndur

Yârab bu ne âlem-i cünûndur

(...)

Her lâhzada bin cihân yaparsın

Her anda bin âsümân yaparsın

²²⁰⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 25.

Her lâhzada bin cihân yıkarsın

*Her anda bin âsümân yıkarsın*²²¹⁰ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Şanında buyurdu Hâlık-ı pâk:

*Levlâke lemâ halaktü 'l-eflâk*²²¹¹ (Na't-ı Nebevî)

Ziya Paşa, evrenin yapısı ve işleyişini bilimsel boyutta değerlendirirken ise, bir bütün olarak evrenin sınırsız hacme sahip olduğuna değinir. Bünyelerinde sayılamayacak kadar çok gök cismi barındıran ve birbirlerine komşu olan pek çok galaksinin mevcut olduğuna işaret eder. Mevzubahis galaksilerin bünyelerinde merkezlerini ısı ve ışık kaynağı olarak birer Güneş'in teşkil ettiği çeşitli Güneş sistemlerinin yer aldığına değinir. Galaksilerde ve galaksilerin bünyelerinde bulunan Güneş sistemlerindeki bütünlüğün ise, kütle çekim kuvvetiyle korunduğuna dikkat çeker. Söz konusu çekim kuvveti aracılığıyla sabit gök cisimlerinin yerlerini korudukları gibi, hareketli gök cisimlerinin de gerek kendi gerekse tabi oldukları Güneş etrafında belli bir hız ve yörünge dâhilinde hareket ettiklerini vurgular. Buna ilaveten hareketle hesaplanan zamanın her Güneş sisteminde veya âlemde farklı şekilde işlediğine bilhassa değinmeden geçmez.

“Ecrâm-ı bî-nihâye ile pürdür âsümân

Nisbet olunsa zerre değildir bu hâkdân

Bin şems-i tâbdâr ü hezârân meh-i münîr

Yüz bin sevâbit ü nice seyyâre-i ıyân

Her şems eder tevâbi'-i mahsûsasiyle seyr

Her tâbi'e tevâbi'-i uhrâ eder kırân

Her şems eder levâhikına neşr-i feyz-i hâs

*Her lâhikin tabi'atı emsaline nihân*²²¹² (Tercî'-i Bend)

²²¹⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39-40.

²²¹¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 41.

²²¹² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

Evrenden Dünya'ya doğru daralan bir perspektiften değerlendirmelerine devam eden Ziya Paşa'ya göre, evrenle mukayese edildiğinde Dünya'nın âdeta bir zerre büyüklüğünde olduğu fark edilir. Yerçekimi kuvveti nedeniyle Dünya'dan hiçbir parçanın kopup harice gitmesi söz konusu olamaz. Merkezi veya iç kısmı ateşle, diğer bir ifadeyle magmayla dolu olan Dünya'nın yaşamaya elverişli olan kısmı kabuğudur. Dünya'nın iç kısmı ile kavuğu hacim bakımından kıyaslandığında, kabuğunun çok daha az hacme sahip olduğu fark edilir. Ayrıca belli noktalardan veya yanar dağlardan dışarıya doğru püskürme potansiyeline sahip olan magma, kimi zaman dışarı püskürerek, felaketlere yol açabilir.

“Bir zerredir ki zerre-i nâ-müntehâ-yı hâk

Bir zerre hârice edemez andan infikâk

Lübbü lehîb-i nâr ile bir gûy-ı âteşin

Kışrı mecâri-yi yem ü nehr ile çâk çâk

Nisbetle kışrı hacmine ol lübb-i âteşin

Şol kubbedir ki ferş oluna anda berk-i tâk

Bu kışrdır ki cümle-i hayvâna rûz u şeb

*İhzâr-ı rızk u tûşe için eyler inhimâk*²²¹³ (Tercî'-i Bend)

Yerkürenin en dış katmanı ve bu katmandaki unsurlar aracılığıyla insanın hayatta kalabileceğini belirten Ziya Paşa, yeryüzünün tüm canlılara besin ve mekân sağladığını ifade eder. Yerkürenin etrafının ise, tıpkı bir fanus gibi atmosferle kaplandığına işaret eder. Aksi hâlde canlıların solumak için ihtiyaç duydukları havadan mahrum kalacaklarına değinir.

“Ol zerre-i cesîmeyi fânus-ı şem'-vâr

Olmuş muhît tûde-be-tûde nesîm-i pâk

Kim rûz u şeb sofra-i âlem-şümûlden

²²¹³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 152.

*Her nefis rızkın almada bervech-i iştirâk*²²¹⁴ (Tercî'-i Bend)

Ziya Paşa'ya göre, sonsuza dek varlığını sürdürmeyecek olan evren, kıyametin kopmasıyla son bulacaktır. Allah'ın kıyamet gününde henüz hayattayken işledikleri günahların hesabını sormak veya ödüllendirmek üzere ölüleri diriltilip bir araya toplayacağını ifade eden haşır ibaresiyle kıyameti anan Ziya Paşa'nın hacim bakımından sınırsız olmasına rağmen, zaman bakımından sonlu bir evren modeli üzerinde durduğu anlaşılır.

*“Haşre dek Yârab makâm-ı şer'a zîb-i efgan et
Bu du'âdan gayrısı vird-i zebân olmaz bana*²²¹⁵ (Gazel)

Kıyametin ardından kurulacak büyük mahkemede insanların Allah tarafından yargılanarak, ödül olarak cennete, ceza olarak da cehenneme gönderileceklerine değinen Ziya Paşa, mevzubahis mahkemeden haberdar olanların, hayatları boyunca doğruluktan yana olmalarını tavsiye eder. Ayrıca mahşer gününde gerçekleşecek yargılama faaliyetinin ardından Hz. Muhammet'in ümmetine şefaati olacağına inanır.

*“Dursun kef-i hükmünde terâzû-yı adâlet
Hayfin var ise Mahkeme-i Rûz-ı Cezâ'dan*²²¹⁶ (Terkîb-i Bend)

*“Sen evreng-i şefâ'at şâhısın sultân-ı rahmetsin
Kapunda ben de bir kemter gedâyım yâ Resûlallah*

*Şefâ'at kıl meded yoksa o rütbe çok günâhım kim
Ne rütbe yansam ol rütbe sezâyım yâ Resûlallah*²²¹⁷ (Na't-ı Şerîfe)

Evrenin yaratılışı mevzuunda doğrudan tasavvufi evren tasavvuruna yönelen Namık Kemâl, yaratılışın Allah'ın “Kün”, diğer bir ifadeyle “Ol” emriyle başladığına işaret eder. Yaratılış faaliyeti, evrenin meydana geliş süreci açısından Allah'ın “Ol”

²²¹⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 152.

²²¹⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 191.

²²¹⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 161.

²²¹⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 87.

emriyle başlayıp, yaratılmışların en şerefli olan insan gönlünün yaratılmasıyla son bulur. Zira Namık Kemâl'e göre, mikrokozmos konumundaki insanın gönlü, Allah'ın yaratma kudretinin şekillendirdiği varlıkların özünü teşkil eder.

“Şerh ü tafsîl-i şu ’ûnun ma ’nî-yi icmâlidir
Zübde-i âsâr-ı sun ’-ı Kün fekânî’dir gönül”²²¹⁸ (Gazel)

Namık Kemâl, tasavvufi çizgide ilerleyerek, *Kur ’ân-ı Kerîm*’de de belirtildiği gibi, Allah’ın henüz ezelde, meydana gelecek tüm varlık ve olayları Levh-i Mahfûz’a kaydetmiş olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda birlik teşkil eden Allah’ın tecellisinden ibaret taayyün mertebeleri aracılığıyla evrenin ve dolayısıyla çokluğun, hatta on sekiz bin âlemin meydana geldiğine göndermede bulunur. Ayrıca mutasavvıfların somut âlemin başlangıcını ifade eden ve yeryüzüne kadar inen dokuz felek katmanını aynen kabul eder. Hatta feleklerin en dış katmanında bulunan Atlas feleğini, insanın kaderiyle ilişkilendirmeyi de ihmal etmez.

“Levh-i mahfûz-ı şu ’ûnât-ı kazâdır tâ ezel
Kâ’inâtın nüsha-i râz-ı nihânîdir gönül”²²¹⁹ (Gazel)

“Selb ü îcâb-ı ta ’ayyünden mürekkebdır cihân
Asl ü fer ’-i hestî-yi nâ-bûd bir eczâ iki”²²²⁰ (Gazel)

“Eyleriz hâtırda seyrân on sekiz bin âlemi
Her mesâm-ı ten ki bir çeşm-i temâşâdır bize”²²²¹ (Gazel)

“Atlas-ı çerh olamaz hil ’at-i ümmîd bana
Cism-i sad-pâre yeter câme-i tecrîd bana”²²²² (Gazel)

Evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişi bahsinde genel olarak tasavvufi çizgide kalmayı tercih eden Namık Kemâl, eski inanışlar ile modern bilimin ileri sürdüğü düşüncelere de bazı göndermelerde bulunur. Söz gelimi, Dünya’nın bir öküzün

²²¹⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 158.

²²¹⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 159.

²²²⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 143.

²²²¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 112.

²²²² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 53.

boynuzları üzerinde durduğuna dair inanışı şiirine taşır. Ayrıca Güneş sistemindeki tüm varlıkların Güneş'in çekim kuvvetinde olduklarının altını çizer.

*“Bilmem nedir lüzûmu vücûd-ı habîsinin
Dünyâyı boynuzun mu tutar hey öküz teres”*²²²³ (Kıt'a)

*“Ehl-i temkîndir eden tedvîr-i dolâb-ı umûr
Cezbe-i mihr iledir devrânı dâ'im âlemin”*²²²⁴ (Gazel)

Namık Kemal, eskatolojik bir varlık olarak kıyamete doğrudan değinmese dahi, bilhassa İslam inancındaki kıyamet olgusuna dair unsurları çeşitli vesilelerle şiirine taşıyarak, evrenin bir gün son bulacağına işaret eder. Söz gelimi İsa Mesih'in gökyüzüne çekildikten sonra, ahir zamanda yeryüzüne nüzul edeceğine dair inancı şiirleriyle hatırlatır. Kıyametin İsrâfil adlı meleğin Sûr'a üflemesiyle başlayacağına göndermede bulunur. Ayrıca mahşerde tüm hesapların eksiksiz görüleceği bir mahkemenin kurulup, insanların yargılanacağını yanı sıra, günahkârlar için geçmesi son derece zor, hatta imkânsız olan sırat köprüsünü de şiirleri aracılığıyla anar.

*“Verir ancak bu kadar cism-i cihâna sıhhat
Belki dünyaya nüzûl etse Mesîh-i Meryem”*²²²⁵ (Kasîde-i Cülûsiyye)

*“Dehşetinden belki İsrâfil ederdi terk-i cân
Eylese bir âh gönlüm nâle-i Sûr üstüne”*²²²⁶ (Gazel)

*“Çerh eylesün cefâsını isterse bî-dâd
Rûz-ı cezâda yok mu bizim bir hisâbımız”*²²²⁷ (Gazel)

*“Sûziş-i aşk ile mahv ol cism ü cânın kalmasun
Tâ Sırât-ı Haşr'e bir bâr-ı girânın kalmasun”*²²²⁸ (Gazel)

²²²³ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 377.

²²²⁴ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 209.

²²²⁵ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 16.

²²²⁶ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 121.

²²²⁷ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 299.

²²²⁸ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 188.

Evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişini anlamlandırabilmek için çeşitli sorular sormakla işe başlayan Recâizâde Ekrem, içerisinde yaşadığı Dünya'dan evrene doğru genişleyen bir perspektiften bilinmesi gereken mevzuları sıralar. Dikkatini dağları, denizleri ve vadileriyle muntazam bir yapıya sahip yeryüzünden gökyüzüne doğru çeviren şair, algılanabilen gök cisimlerine odaklanır. Gök cisimlerinin nasıl meydana geldiğini ve onların hareketli olanlarına kimin ya da neyin hareket verdiğini soruşturur. Ayrıca hareketli gök cisimlerinin dağılmadan aynı yörüngede nasıl döndüklerini merak eder. En belirgin gök cismi olarak Güneş'in diğer gök cisimlerini aydınlatmak üzere sahip olduğu ışığı nasıl elde ettiğini sorgular. Buna ilaveten algılanabilen gökyüzünün ötesinde nelerin var olduğunu bilhassa anlamak için sorular sorar. Hatta fen bilimlerinin dahi yaratılışa dair bu türden meseleleri henüz aydınlatamadığını ifade eder.

*“Edermiş aya bahş-ı nûr âftâb,
Onun kendisi nerden ahz etti tâb?*

*Ne cevherdir aslen o nûr u ziyâ
Bunu fen dahi bilmiyor hâliyâ.”*²²²⁹ (Tevhîd)

*“Ne var aceb ötesinde cihân-ı deycûrun?
Nedir bilinmiyor aslı bu emr-i mestûrun!
Nedir gurûruna bâ'is şu necm-i pür-nûrun!”*²²³⁰ (Hilâl-i Seher)

Evrene dair sorularını yanıtlamak üzere, pozitif bilimlerden ziyade, inanç ekseninde kalmayı tercih eden Recâizâde Ekrem, evrenin meydana geliş sürecini açıklayabilmek için, tasavvufî boyuttaki sudûr nazariyesine yönelir. Allah'ı nurun asıl kaynağı olarak değerlendirmek suretiyle evreni ve onu meydana getiren katmanları nurun yansıması olarak ele alır. Bu doğrultuda yaratılışın başlangıç noktasını teşkil eden Allah'tan aşağıya doğru Arş, Kürsi, ervâh âlemi gibi manevi katmanlardan söz eder. Mevzubahis soyut âlemlerin altında ise, yedi kat feleğin mevcut olduğunun altını çizer.

*“Senindir fakat nûrlar hep senin
Şu 'â'ât-ı necm-i müzehheb senin.”*²²³¹ (Tevhîd)

²²²⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/216-217.

²²³⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/294.

²²³¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/217.

“Tuttu arş u kürsi yâ Hayy na’rası ervâhtan
Vasf-ı la’lin kim sarîr-i hâmeden gûş ettiler”²²³² (Gazel)

“Ummân-ı kudretinde ilâhın bu heft çarh
İm’ân ile bakılsa kemîn bir habâb imiş”²²³³ (Gazel)

Evrenin meydana geliş sürecini felsefî boyutta ele alırken sudûr nazariyesine meyleden Recâizâde Ekrem, doğrudan inanç eksenli yaklaşımlar sergilemek suretiyle de ikili bir tavır takınır. Recâizâde Ekrem, mevzubahis ikinci yaklaşımında evrenin doğrudan Allah’ın iradesi ve kudretiyle Allah tarafından şekillendirildiğine dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle Allah, kendi eliyle ve bilgisiyle evreni meydana getirecek unsurları yaratır, düzenler ve idare eder.

“Ne kudrettir eden îcâd ü ikâd
Semâvât-ı zemîni, mihr ü mâhı!”²²³⁴ (Tevhîd)

Recâizâde Ekrem, evrenin yaratılışını kendi zaviyesinden açıkladıktan sonra, işleyişine dair sorularını yanıtlamak üzere, bu kez de evrenden yeryüzüne, hatta yerin merkezine doğru daralan bir perspektiften değerlendirmelerde bulunur. Boşlukmuş gibi görünen gökyüzünün aslında havayla dolu olduğunu ve gök cisimlerinin havanın içerisinde yüzdüklerine değinir. Küre şeklindeki Dünya’nın yaşama imkânı veren havayla kaplı olup, kendi etrafında ve Güneş’in etrafında döndüğünü vurgular. Yeryüzündeki denizler, nehirler gibi coğrafi unsurların belli bir nizam dâhilinde taşmaktan alı konulduklarını ifade eder. Ayrıca Dünya’nın iç kısmının, diğer bir ifadeyle toprağın altının ateşle dolu olduğunu belirtir. Elbette Recâizâde Ekrem’e göre, bütün bu düzenin tesis edilmesindeki asıl kudret Allah’ın ta kendisidir. Allah’ın takdiri, iradesi ve kudreti evrenin üzerinden bir an eksik olsa, bütün kâinat dağılmaya mahkûm olacaktır.

“Ne kudrettir edip tedvîr arzı
Kılan vâreste cûşışden miyâhı!”

²²³² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/98.

²²³³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/104.

²²³⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

*Ne kudrettir eden cevî-i hevâyı
Nice yüz bin cihânın cîlve-gâhı!*

*Ne ummândır ilâhî lâ halâ kim
Bütün ecrâm eder onda şînâhî!
(...)*

*Edersin müşte'îl toprakta nârı
Kılarsın nâbit âb içre giyâhı.
(...)*

*Nigehbân olmasa bir dem meşîyyet
Muhakkaktır bu devrânın tebâhı.”²²³⁵ (Tevhîd)*

Âlemin kıyamet gününe kadar yaşamaya elverişli bir yer olarak mevcudiyetini devam ettireceğine, fakat kıyametle birlikte dağılacığına dikkat çeken Recâizâde Ekrem, sonlu bir evren modeli üzerinde durur. Evreninin ebediyen var olacağını savunan insanların, aslında kendi geçici varlıklarına sebepler aradıkları için sonsuz bir evren arzuladıkları kanaatindedir. Kıyametin ise, dehşet saçacak nitelikteki sese sahip olan Sûr’a üflenmesiyle birlikte başlayacağına değinir.

*“Cihân kim rûz-ı rustâhîze dek böyle olup berca
Olâ tâ-bezm-i imkân cîlvegâh-ı nev’-i insânî”²²³⁶ (Sitâyîş)*

*“Âvâze-i dehşet-figen-i sûr-ı kıyâmet
Aşk ehline hem-perde-i şehnâz değil mî”²²³⁷ (Gazel)*

Recâizâde Ekrem, mahşer günü insanların yargılanıp, ateşe atılarak cezaya tabi tutulacaklarının farkındadır. Ancak dehşet verici bu cezadan affedilmek için ümidin Hz. Muhammet’te olduğunu da bilincindedir. Zira Recâizâde Ekrem’e göre, kıyametten sonra insanların hesaba çekilecekleri gün günahkârların bağışlanmaları için şefaate edebilecek yegâne kişi, Hz. Muhammet’tir.

“Ol günehkârâne kim görmüş azâb-ı aşkını

²²³⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

²²³⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/23.

²²³⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/132.

Rûz-ı mahşerde ukâb-ı nâra hâcet kalmamış”²²³⁸ (Gazel)

“*Şer’-i makbûlünle sensin muktedâsı âlemin*

Ey Nebî ey şâfi’-i rûz-ı cezâsı âlemin!”²²³⁹ (Na’t)

Batılı filozofların creation ex nihilo adını verdikleri yaratma biçimiyle evrenin meydana gelişini açıklamaya çalışan Muallim Nâci, topyekûn kâinatın Allah tarafından yokluktan var edildiğine değinir. Bu doğrultuda kendi de algılanamayan bir yaratıcı olarak Allah’ın, yarattığı her varlık aracılığıyla görünür hâle geldiğine dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle mevcut her bir varlık tarafından Allah’ın başta kudreti olmak üzere, çeşitli niteliklerinin yansıtıldığına işaret eder. Dolayısıyla Muallim Nâci açısından bütün varlıklarıyla kâinat, âdeta bir yaratılış kitabından ibarettir.

“*Allâh ki mûcid-i cihândır*

Bin türlü nikâbdan iyândır

Kesrette hezâr renge girmiş

Her mazhara başka renk vermiş”²²⁴⁰ (Tevhid)

“*Çok mudur tab ’ım gibi olduysa âlî sözlerim*

Az mı sevmiştir kitâb-ı kâinâtı gözlerim”²²⁴¹ (Nağme)

Muallim Nâci, kâinat kitabını okurken fark ettiği unsurları dile getirirken, evrenin yapısı ve işleyişine dair çeşitli ipuçları verir. Öncelikle Allah’ın yarattığı, sahibi olduğu, sevk ve idare ettiği evrenin uçsuz bucaksız olduğuna işaret ederek, sınırsız evren modelinden yana tavır takınır. Ayrıca gezegenlerin Allah tarafından belirlenen yörüngelerinde şaşmaksızın devrettiklerini de beyan eder.

“*Bak mülküne var mı intihâsı*

Bak zihne sığar mı kibriyâsı”²²⁴² (Tevhid)

²²³⁸ Recaî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/105.

²²³⁹ Recaî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/17.

²²⁴⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 69.

²²⁴¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 132.

²²⁴² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 70.

“*Seyyâre hudûd içinde mahbûs*
Yoktur hele sence hadd-ı mahsus”²²⁴³ (Tevhid)

“*Bu ne bî-intihâ fezâ yâ Rab*
Ki onun nâmı âsmân olmuş
Devre girmiş kürât-ı bî-pâyân
Beşerin fikrini eder hayrân
Sun ’-ı yezdâna tercümân olmuş
Ne celâlet ne kibriyâ yâ Rab”²²⁴⁴ (Hestî-yi Fâtır)

Evrenin işleyişinden söz ettiği esnada, Güneş’i ısı ve ışık kaynağı olarak değerlendiren Muallim Nâci, Güneş’ten yeryüzüne yansıyan ışınların tabiata güç ve kuvvet, diğer bir ifadeyle yaşam verdiğini vurgular. Buraya kadarki düşüncelerinde haklı olan şair, Güneş’in evrenin merkezinde sabit hâlde duryıp, geniş bir semada veya kubbede seyahat ettiğine değinir. Söz konusu yaklaşımıyla Kopernik öncesi dönemde kabul görmüş Dünya merkezli evren modelini hatırlatan Muallim Nâci, bir bakıma Dünya’nın sabit, Güneş’in ise onun etrafında döndüğünü düşündüren ifadelerde bulunur.

“*Bak şu hurşîd-i şu ’le-efşâna*
Nûru tâb-âver-i tabî ’attır
Bir geniş kubbede syâhat eder
Arzı ma ’mûre-zâr-ı servet eder
Güneşi gezdiren ne kudrettir
Görünür çeşm-i hûş-mendâne”²²⁴⁵ (Hestî-yi Fâtır)

Muallim Nâci, en belirgin gök cismi olarak Güneş’e dair tespitlerini beyan ederken mitolojik bir söylem de geliştirir. Söz gelimi, Güneş’in gündelik ve rutin hareketini tasvir ederken, parlak Güneş’in doğudan yükselirken, şanlı bir damat olarak tan yerini ağartmak üzere gelin odasından çıktığının zannedileceğine dair benzetmesi, mitolojilerdeki Güneş tanrılarını hatırlatır. Zira Sümer mitolojisi haricindeki hemen her mitolojide Güneş, eril cinsiyetteki bir tanrıyı ifade eder. Ayrıca Muallim Nâci’nin, takip edeceği değişmez güzergâhta, Güneş’in güzel yüzüyle mütebessim şekilde âdeta seyahat ettiğine dikkat

²²⁴³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 71.

²²⁴⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 284.

²²⁴⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 285.

çekmesi de yine mitolojik anlatılara son derece yakın bir söylemdir. Buna ilaveten Muallim Nâci'nin mısralarındaki Güneş'in sanki gece boyunca istirahat ettikten sonra, rutin yolculuğuna hazırlanırcasına odasından çıkıp, görevine yönelmesi de yine mitolojik söylemi destekler niteliktedir.

*“Matla’ından çıkınca mihr-i münîr
Zann ederler ki şanlı bir dâmâd
Çıkarak hacle-gâhdan seherî
Ediyor reh-güzerde cılve-geri
Vechi gâyet beşûş pek dil-şâd
Hüsni âfâkı eyliyor tenvîr”*²²⁴⁶ (Hestî-yi Fâtır)

Dikkatini gökyüzünden yeryüzüne doğru yönlendireceği esnada, Dünya'nın gökyüzüne doğru feleklerle kaplandığına değinmeden geçmeyen Muallim Nâci, bilhassa feleklerin durmaksızın döndüklerinin altını çizer. Allah'ın yaratıcı kudretinin birer göstergesi olarak değerlendirdiği feleklerin dönüşleri ile insanın talihinde müspet veya menfi yönde değişiklikler olacağına dair inancı hatırlatmaya bilhassa özen gösterir. Hatta bu minvalde felekten şikâyet etmeyi de ihmal etmez. Sıra yeryüzüne geldiğinde ise, başlangıç itibarıyla yeryüzünün akışkan bir yapıda olduğuna veya daha doğru bir ifadeyle sularla kaplı olduğuna değinir. Yeryüzü şekillerinin ise, Dünya'yı kaplayan suların içinden çıktığı kanaatindedir.

*“Âteş mi mü'essir onu etmekte idâre
Çerhin harekâtı eser-i sun'-ı Hudâdır”*²²⁴⁷ (Terkîb-i Bend)

*“Gaddâr felek bir iki gün etse de ihmâl
Aldanma ki âhir edecektir seni pâ-mâl”*²²⁴⁸ (Terkîb-i Bend)

*“Bir mâyi' iken teheyvüc etmiş
Bin böyle cedel temevvüc etmiş”*²²⁴⁹ (Seher)

²²⁴⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 285.

²²⁴⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 41.

²²⁴⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 40.

²²⁴⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 152.

Dünya ile övünmemek, gururlanmamak, hatta ona güvenmemek gerektiğine işaret eden Muallim Nâci, topyekûn dünya hayatının kıyametle birlikte son bulacağını farkındadır. Bu doğrultuda kıyametin çeşitli alametlerini şiirine taşımaya çalışan şair, özellikle kıyametten önce ortaya çıkacağı düşünülen ve insanları aldatacağına inanılan Deccal ile tekrar yeryüzüne inerek onunla mücadele edecek Mesih İsa inancına göndermede bulunur. Ayrıca kıyamet esnasında yaşanacak dehşet verici hadiseleri belirtmek üzere dağların yerinden oynatılması mevzuuna mısralarında yer verir. Kıyamet sonrasını ise, bilhassa hesap veya yargılama boyutuyla ön plana çıkarır.

“Dünyâ ile fahr etme ki yeksân olur âhir

Dervîş-i abâ-pûş ile sultân-ı cihân-bân”²²⁵⁰ (Terkîb-i Bend)

“Şaşıır Nâci-i mu’ciz-demi gördükte o har

Çeşm-i deccâle sanırsın ki Mesîhâ görünür”²²⁵¹ (Müfred)

“Kopmuş mu nedir kıyâmet eyvâh

Tesyîr ediyor cibâli Allah”²²⁵² (Telâtum)

“Ahvâlini tatbîk eder şer’-i kavîme

Ehvâlini endîşe eden rûz-i hesâbın”²²⁵³ (Terkîb-i Bend)

Allah’ın evreni yoktan var ettiğini belirterek, creation ex nihilo prensibine yönelen Abdülhak Hâmid, yarattığı evrene egemen olan Allah’ın bir bütün olarak kâinatı yoktan var ettiği gibi, varlık hâlindeki evreni şayet isterse bir anda yok edebileceğine değinir. Bu bakımdan varlığa, diğer bir ifadeyle evrene kaynaklık eden yokluk hâlinin, yani başlangıcın insanlar tarafından anlaşılmadığı gibi, evrenin sonunun da yine yokluk hâline dönüş olması münasebetiyle bilinemeyeceğini iddia eder.

“Yoktan bizi var eden bu fitret,

Vardan da yok etse haktır elbet.

Biz anlamadık ki ibtidâyı,

²²⁵⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 37.

²²⁵¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 221.

²²⁵² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 136.

²²⁵³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 35.

*Mahkûm ola indimizde gayet.*²²⁵⁴ (Makber)

Abdülhak Hâmid, kozmogonik ve eskatolojik mevzularda insan aklının çaresiz kaldığı kanaatindedir. Zira topyekûn evren açısından belirlenmiş kaza ve kaderin bilinmezliği dâhilinde insan, kısıtlı araştırma gücü ve idraki aracılığıyla fikir yürütmektedir. Dolayısıyla insanlar sınırlı imkânlarıyla varlığa geliş ve yok oluşa, dünya ve ahirete, evrenin başlangıcı ve sonuna dair teoriler üretirler. Bu bakımdan insanlar tarafından yaratılışın nasıl başlayıp, ne şekilde kemale ulaştığına dair doğru ve kesin bilgiye sahip olunamayacağını ileri süren Abdülhak Hâmid, yine de insanların yaratılıştaki ilahi maksada, varlığın aslına ve esasına, evrenin altına ve üstüne dair çeşitli, çoğunlukla çelişen kanaatler belirtmekten hayâ etmediklerini vurgular.

*“ser-i muhakkarlarına in’ikâs eden
nazar-ı hidâyetimiz delâletiyle
ki beyinlerinde ismine akıl derler,
zulmet-i bî-nihâyet-i kazâ vü kader
içinde birkaç şerârenin rü’yetiyle
vücûd u ademe, dünya vü ahirete,
mehâmm-ı esrâr-ı gaybü’l-gayb-ı hilkate,
âlemin ibtidâsıyla intihasına
yani bu hadd-i kemâle ne zaman vâsıl
olduğuna, hilkatin asl u esâsına,
hilkatten maksad-ı ilâhiye, elhâsıl
zîr ü bâlâ-yı kâinata müteallik,
mecrûh u bâtıl, muhtelif ve müteferrik,
hadd ü hisâba gelmez ahkâm u akâid
serdinden hayâ etmez?...”*²²⁵⁵ (Bâlâdan Bir Ses)

Abdülhak Hâmid, bahsi geçen düşünceleriyle insanların insanlık tarihi boyunca mitolojiler, inanç sistemleri, felsefî düşünce veya pozitif bilimler aracılığıyla çok çeşitli yaratılış teorileri ürettiğine değinmekle kalmaz, aynı zamanda yaratılışa dair merak edilen ve araştırılması gereken konuları da sırlamış olur. Ancak insanların gündeme getirdikleri

²²⁵⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 126.

²²⁵⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 305.

çelişkili ve gerçeği mutlak anlamda yansıtmayan teorilere bir yenisini daha eklemekten endişe eder. Bu doğrultuda yeni bir teori ortaya atmadığı gibi, belli bir teoriye koşulsuz şekilde bağlanmaktan da geri durur. Yaratılış mevzuuna dair kanaat belirtme noktasında temkinli davranmayı uygun bulan Abdülhak Hâmid, genel kabuller üzerinde durarak, çeşitli çağrışımlarla konuya yaklaşmayı tercih eder. Öncelikle metafizik boyutu inkâr etmeyen hemen herkes tarafından kabul gören, Tanrı ve onun yoktan yaratma kuvvetine dikkat çekmekle işe başlar. Ardından çeşitli şiirlerinde “*zât-ı tecelli*”²²⁵⁶, “*gaybü’l-gayb*”²²⁵⁷, “*uluhiyyet*”²²⁵⁸, “*felek*”²²⁵⁹, “*vücûd-ı vahdet*”²²⁶⁰ gibi terimleri şiirine taşıyan Abdülhak Hâmid, tasavvufi felsefeyle ileri sürülen sudûr nazariyesine doğru meyleder. Bu doğrultuda Allah’ın zâtını merkeze alarak, bütün evrenin Allah’ın irade ve emriyle yine Allah’ın zâtından türediğine dikkat çeker.

*“Düşün ol zâtı kim emriyle zatından iyan olmuş,
Vücûd-ı sermedisinden zemîn ü âsmân olmuş.
Düşün deryâyı, her bir katre mevc-i bî-kerân olmuş,
Hafâyâ-yı ilâhîdir ki yek-dil, yek-zebân olmuş.”*²²⁶¹ (Kürsi-i İstiğrak)

Evrenin meydana gelişine dair düşüncelerinin bu noktaya kadarki kısmında genel kabullerden ötesine geçmeyen Abdülhak Hâmid, bu noktadan itibaren sudûr nazariyesine yeni bir boyut kazandırması bakımından ön plana çıkar. Zira İslam filozofları tarafından sudûr nazariyesi açıklanırken Allah’tan taşan akıl veya nur aracılığıyla evrenin meydana geldiği iddia edilmesine rağmen Abdülhak Hâmid, Allah’tan taşan unsurun aslında zaman olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Allah’ın zât veya ahadiyet mertebesinde bütün isim ve sıfatlarıyla zuhur ettiği ilk tecelli mertebesini ifade eden ulûhiyet mertebesini zamanla özdeşleştiren Abdülhak Hâmid, böylelikle sudûrun aşağıya doğru devam edecek diğer aşamalarında da zaman unsurunun aktif rol oynadığı düşüncesindedir.

Sudûr nazariyesindeki akıl veya nurun yerine zamanı yerleştiren şair, doğrudan zamanın Tanrı olduğunu ileri sürmemesine rağmen, Allah’ın bütün isim ve sıfatlarını karşılayan bir unsur olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Hatta ulûhiyet mertebesini

²²⁵⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 452.

²²⁵⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 305.

²²⁵⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 451.

²²⁵⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 139.

²²⁶⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 185.

²²⁶¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 572.

zamanla özdeşleştirerek, yaratıcının namı ve yaratılışın sırrının ilk olarak zaman unsurunda aşikâr olduğunun altını çizer. Bu doğrultuda zaman unsurunun aşağı yönde taşmaya devam etmek suretiyle evrenin geri kalan mertebelerini meydana getireceğini düşünür. Dolayısıyla Abdülhak Hâmid, Allah'tan taşan zamanın bütün varlıkları meydana getirmekle kalmayıp, onlara muhit teşkil ettiği, onları kapsadığı ya da kuşattığı ve onların bünyelerine yayıldığı kanaatindedir.

*“Bî-nihayet der, zaman, insan sana,
Çok mudur terkeylesen bir an bana?
Ey zaman, ey sâni-i rû-yi zemin,
Câmi-i âsâr-ı Rabbü'l-âlemîn!...
Sensin ancak mebd-i dehr-i kühen
Belki tarih-i ulûhiyyet de sen!
Nâm-ı Hâlık sende kalmış yâdigâr,
Sırr-ı hilkat sende olmuş âşikâr!
Zîrde, bâlâda, bâlâ vü basit,
Cümle mevcudâta bir sensin muhît.
Hâricinde hiçbir şey yok senin,
Evvelin de, âhirin de çok senin!...”²²⁶² (İbtidâ/Garam)*

Kendi yaratılış teorisini desteklemek üzere, zamanın niteliklerini Allah'ın nitelikleriyle mukayese etmeye başlayan Abdülhak Hâmid, zamanın da tıpkı Allah gibi, sonradan meydana gelmediği, diğer bir ifadeyle ezeli ve ebedî olduğu üzerinde durur. Yine Allah ile aynı doğrultuda zamanında her yerde hazır ve nazır olmasına rağmen, duyularla algılanamadığına ve mekândan münezzeh olduğuna dikkat çeker. Buna ilaveten zamanın da Allah gibi, varlığa egemen olduğuna değinir. Ayrıca zamanın varlığının da Allah'ın varlığıyla aynı şekilde mutlak ve zorunlu olduğunu ifade etmekle kalmayan şair, yine zaman unsurunun da eşi ve benzeri olmadığı kanaatindedir. Böylelikle Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını karşılama mevzuunda zaman unsurunun herhangi bir eksiklik sergilemediğini ispat eden Abdülhak Hâmid, sudûrun zaman unsuruyla faaliyet gösterdiğini belirtmekte herhangi bir mahzur görmez.

“Sensin ancak hem kadîm ü hem cedîd,

²²⁶² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 451.

*Sensin ancak hem karîb ü hem baîd,
Mutlak u mevcud, hem gözden nihân,
Hep mekânı şâmil ü hem bî-mekân,
Bî-rakîb ü bî-şebîh ü bî-misâl,
Bî-bidâyet, bî-nihayet, bî-zevâl!...
Hükmedip dersem sana şâyândır,
Menşe'inle merci'in Rahmandır!...
Sanki Zıllu-İlahsın sen müstakil,
Arştan tâ sâfilîne müstemil!...
Sermediyyet sendedir bî-güft-gû,
Ben anı hariçte etmem cüst-cû!...”²²⁶³ (İbtidâ/Garam)*

Evrenin işleyişi mevzuunda ise, pozitif bilimlerin tespit ettiği tabiat kanunlarını göz ardı etmeksizin, evrenin Allah tarafından sevk ve idare edildiğini savunan Abdülhak Hâmid, bu noktada uzlaştırmacı bir tavır takınır. Evreni bir manzumeye benzeterek “*takdîr-i ilâhî*” ile “*kanûn-ı tabiat*”ı bu manzumedeki “*iki mazmûn-ı mürâdif*” olarak ele alır. Dolayısıyla pozitif bilimlerdeki gözlem ve deneyler aracılığıyla elde edilen tabiat kanunlarının doğru, fakat sebepsiz veya tesadüfen gerçekleşmediğini, tam aksine Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini savunur. Bu bakımdan Allah’ın tesis ettiği düzenin işlerliğini sağlayan kanunların daha iyi anlaşılabilmesi için pozitif bilimleri zaruri görür. Diğer bir ifadeyle Allah’ın yazdığı şiirin fen bilimleriyle şerh edileceğini vurgular.

*“Tesadüfün de, derim, nâm u şânı kanundur;
Bugünkü nâmı tesadüfse neyleyim kaderin”²²⁶⁴ (Ölü)*

*“Takdîr-i ilâhî ile kanûn-ı tabiat;
Bunlar iki mazmûn-ı mürâdif gibi bir şey.
Birleşmede gûyâ ki tabiatla şeriat,
Ölsem de, derim ben, hükemâmız ile hem rey:*

*Kanûn-ı tabiat, kürenin tâliûdir o,
Ecrâm-ı semâviye de câri mi o kanûn?*

²²⁶³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 452-453.

²²⁶⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 190.

Hâlık ki bu hilkat işinin sâni'idir o;

Manzume-i ekvânı meâli ile meknûn"²²⁶⁵ (Diğer Gûn)

Evreni hacim bakımından sınırsız bulmasına rağmen, zaman bakımından sonsuz kabul etmeyen Abdülhak Hâmid, ezelde belirlenmiş evrensel kader doğrultusunda, belli başlı alametlerin vuku bulmasıyla yaklaştığı anlaşılabacak kıyametle birlikte evrenin dağılarak, son bulacağına işaret eder. Söz gelimi, İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi gibi alametlerin ardından, kıyamet sürecinin başlamasının ise, İsrafil adlı meleğin Sûr'a üflemesiyle gerçekleşeceğine göndermede bulunur.

"Ola kanun-ı tabiat dil-hûn;

Ola takdîr-i ezel diğer-gûn!...

Boğayım, Hazret-i İsa insin;

*Yeni bir mucize çıkmış densin!..."*²²⁶⁶ (Bir Sefile İle Hayalet)

"Sûr-ı İsrafil'i duydum ney getir,

*Nûr-ı Cebrail'i gördüm mey getir!..."*²²⁶⁷ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, kıyamet esnasında yaşanacakları tasvir etmeyi de ihmal etmez. Bu doğrultuda göklerin sarsılıp dağılacağını, büyük gürültülerin işitileceğini, şiddetli depremlerin yaşanacağını, kürelerin birbirine çarpıp dağılacağını ve ardından bütün ölümlerin mezarlarından kalkıp mahşer meydanında toplanacağını belirtir.

"Sâfil semavatı cây edinsin,

Teşhîr olunup ecel tepinsin.

Bin velvele, bin kıyamet olsun;

Bin zelzele bir inâyet olsun;

Mahşer tozarak mezara binsin,

Çarpıp küreler kırılsın, insin;

Yağsın nesi varsa kâinâtın...

*Lâkin bu derin sükût dinsin!..."*²²⁶⁸ (Makber)

²²⁶⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 694.

²²⁶⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 297.

²²⁶⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 430.

²²⁶⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 161.

Ölümün kıyamette insanlara teşhir edilip, öldürüleceğini ve artık insanların sonsuz hayata kavuşacaklarını belirten Abdülhak Hâmid, kıyametin aslında bir son değil, topyekûn yeni bir başlangıç olduğunu belirtir. Aslında şiirleri aracılığıyla doğrudan kıyameti anlatma gayesi gütmeyen şair, bir insan olarak ruhsal bunalımlar yaşadığı esnada, kurtuluşu hâlihazırdaki düzenden sıyrılmak veya kurtulmakta bulur. Bu bakımdan mevzubahis arzusuna kavuşabilmek için sonun veya kıyametin yaşanması gerektiğini düşünen Abdülhak Hâmid, dolaylı yoldan da olsa kıyameti tasvir etmiş olur.

2.1.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri

Bilginlerin yokluk aracılığıyla varlığı ispat etmelerine karşın, kendisinin varlık aracılığıyla yokluğu ispat ettiğini belirten Âkif Paşa, madde mevzubahis olduğunda ileri sürülen düşüncelerin genel olarak iki farklı ekseninde hareket ettiğine değinir. Bunlardan ilkinin, maddenin ezeli ve ebedi kabul edilmek suretiyle, sonsuzluğun maddede bulunduğunu iddia eden görüş olduğunu belirtir. İkincisinin ise, ezel ve ebedin maddenin hâlihazırdaki varlık durumundan öncesi ve sonrası olduğunu kabul etmek suretiyle, sonsuzluğun yoklukta bulunduğunu iddia eden görüş olduğuna dikkat çeker.

İkinci görüş üzerine düşünüldüğünde, varlığın yokluktan meydana gelmesi münasebetiyle yokluğun madde açısından asıl prensip veya ilke olduğu anlaşılır. Ayrıca varlığın anbean yokluğa doğru seyrettiği göz önünde bulundurulduğunda, maddenin aslında yokluk prensibinin tesiri veya egemenliği altında olduğu anlaşılır. Hatta sonuç itibarıyla maddenin yokluğa varması da zaruridir. Durum böyle olunca maddenin varlığından söz edebilmek pek de mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle maddenin varlığı geçici, hatta sahte bir varlıktan ibarettir. Daha açık bir ifadeyle belirtilecek olursa, madde aslında yoktur. Âkif Paşa, bir ucu materyalizme, diğer ucu nihilizme varan bu iki karşıt düşünce arasında yokluğun varlıktan daha kıymetli olduğunu belirterek, tam orta noktada durmayı tercih eder.

“Ârifân yokluk ile etmede isbât-ı vücûd

Ben ise varlık ile eyledim inşâ-yı adem

(...)

Kimisi nîstî-yi gamla bekâ-cû-yı vücûd

*Kimi hestî-yi elemle taleb-efzâ-yı adem*²²⁶⁹ (Kaside-i Adem)

Maddenin somut düzeydeki mevcudiyetini inkâr etmeksizin, hatta ondan istifade ederek yokluğu delillendirmeye çalışan Âkif Paşa, ontolojik düzeyde maddeyi değerlendirirken maddenin ilkesi olarak birbirine zıt iki unsura yöneldiği gibi maddenin oluş, değişme ve yok oluşunu da söz konusu zıtlığın denge içerisinde faaliyet göstermesiyle açıklar. Mitolojiler, dinler ve felsefe sistemlerinde sıklıkla rastlanan zıt kuvvetlerin maddeyi meydana getirmesi prensibine yönelen Âkif Paşa'ya göre, maddeyi yapılandıran zıt kuvvetler veya unsurlar, varlık ile yokluktan ibarettir. Mevzubahis bu iki zıt prensip, birbirlerine mani olmadan, uyum içerisinde faaliyet göstererek, maddeyi şekillendirir. Âkif Paşa, aslında varlık ve yokluk aracılığıyla birden farzla zıtlığı bir araya toplar. Zira “Kaside-i Adem”in tamamı göz önünde bulundurulduğunda, zıtlığın bir tarafını belirten varlık unsurunun sınırlılık, sonluluk, huzursuzluk, karanlık, annelik (dişilik), cansızlık, olumsuzluk ve hastalık gibi unsurları temsil ederken, zıtlığın diğer tarafını temsil eden yokluğun sınırsızlık, sonsuzluk, huzur, aydınlık, babalık (erkeklik), canlılık, olumluluk ve sağlık gibi unsurları temsil ettiği fark edilir.

“Mâder-i dehr mevâlîdi ki durmaz doğurur

*Der-kenâr etmek içindir anı bâbâ-yı adem*²²⁷⁰ (Kaside-i Adem)

“Sanırım masraf u îrâdı gelir hep başa baş

*Oldu serrâ-yı vücûda göre darrâ-yı adem*²²⁷¹ (Kaside-i Adem)

Madde söz konusu olduğunda nominalist filozoflarla benzer bazı düşünceler belirten Âkif Paşa, âdeta varlığın isimlendirilmesiyle varlık kazanacağını savunur. Bu bakımdan yokluk durumunun soyut bir kavram olmasına rağmen, “yok” adıyla anıldıkça varlık sahasına doğru taşındığına dikkat çeker. Ayrıca herhangi bir varlığın bizatihi kendisinin yok olması durumunda, sadece adının insanlar arasında kalmasıyla, o varlığın sahip olduğu mevcudiyetin hangi boyutta var veya yok kabul edilmesi gerektiğini tartışır.

“Yok dedikçe var olur yok mu garâbet bunda

*Nâm-ı hestî mi nedir hall-i muammâ-yı adem*²²⁷² (Kaside-i Adem)

²²⁶⁹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/324

²²⁷⁰ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

²²⁷¹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²²⁷² Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

“*Nakş-ı Nâmık’la aceb Nâmık olur mu Hâtem*
Var gibi bunda vücûd ehline îmâ-yı adem”²²⁷³ (Kaside-i Adem)

Dikkatini 19. asırda yaşanan bilimsel gelişmelere yönlendiren Sadullah Paşa, maddenin incelenme mevzuunda da pozitif bilimlere yönelir. Zira genel anlamda evrene, daha özel anlamda ise maddeye dair gerçek bilgilerin yalnızca bilim aracılığıyla elde edileceğine inanır. Bu doğrultuda 19. asır öncesinde maddeye dair bilgilerin akli birer vesvese veya kuruntu olmaktan ileri gidemediğini belirten Sadullah Paşa, kimya biliminin gelişmesi aracılığıyla maddenin yapısı ve bileşenleri hakkında muteber bilgilerin elde edilebildiğine değinir.

“*Mebâhis-i felek ü arz ü hikmet ü kimya*
Değil vesâvis-i ezhan u vehm ü temsîlât”²²⁷⁴ (On Dokuzuncu Asır)

Maddeden müteşekkil tüm varlıkların aslında Tanrı’nın varlığına birer delil teşkil ettiğini düşünen Şinâsî, söz konusu maddi delilleri makro ve mikro ölçekte ele alır. Makro ölçekteki maddi delilin bir bütün hâlindeki evren olduğunu ifade ederken, mikro ölçekteki delilin ise, zerreler olduğunu vurgular. Zerreler aracılığıyla maddenin en küçük yapı taşı olan atomları kast eden Şinâsî, mevzubahis delillerden topyekûn evrene bakılmaksızın, bir atoma bakmanın dahi yeterli olacağına işaret eder. Bu yaklaşımıyla Şinâsî, henüz Rutherford tarafından Güneş merkezli evreni anımsatan atom modeli ortaya atılmadan önce, Rutherford’un atom modelini akla getirecek bir atom anlayışına yönelmiş olur. Zira Şinâsî, evrenin yapısını incelemek yerine atomun yapısını incelemeyi tercih ederken, aslında bir atomun içerisinde topyekûn evrenin gizli olabileceğine işaret eder. Elbette bilimsel veriler aracılığıyla böyle bir tespitte bulunmamış olan Şinâsî’nin bu tahmini, şairin ölümünden yaklaşık 40 yıl sonra Rutherford tarafından bir tasarım olarak bilim dünyasına sunulur.

“*Varlığın bilme ne hâcet kürre-i âlem ile*
Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile”²²⁷⁵ (Münâcât)

²²⁷³ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, 322.

²²⁷⁴ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/131.

²²⁷⁵ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

Maddeyi biri suret diğeri de mana olmak üzere iki farklı boyuta sahip olduğunu düşünen Şinâî, suret aracılığıyla maddenin yapısını meydana getiren maddi unsurları kast eder. Mana aracılığıyla ise, varlığın içinde gizlenmiş konumdaki vahdeti, diğeri bir ifadeyle yaratıcının birliğini kast eder. Madde ve ruh karşıtlığı olarak da ele alınabilecek bu düalist yaklaşımıyla Şinâî, birbirine zıt bu iki unsurun sürekli birbirlerini etkileyerek varlıktaki değişimi sağladıkları kanaatindedir.

“Ehl-i zâhir sûret ü mâ’nâyı eyler bir kıyâs
Derdiş-i mihr ü meh-i gerdûn bir ammâ iki”²²⁷⁶ (Gazel)

“Tehâlûf üzre olurken anâsır u enfüs
Hemîşe birbirinin hâlini eder tağyîr”²²⁷⁷ (Kasîde)

Maddeden müteşekkil canlı ve cansız varlıkların toplamını ifade eden tabiatı anlaşılması güç, fakat ders çıkarılması gereken bir dershaneye benzeten Ziya Paşa, bir nakış gibi işlenmiş tabiattaki her güzel nesneyi ilahi sırlar kitabından bir nişane olarak ele alır. Her mevsim, hatta her gün ölüp, her yeni günün başlangıcında taze bir solukla yeniden canlanan tabiatın âdeta bir üretimhane veya atölye gibi faaliyet gösterdiğine işaret eder. Mevzubahis düşünceleriyle gerek topyekûn tabiattaki, gerekse onu meydana getiren maddi varlıklardaki değişimi vurgulayan Ziya Paşa, kesintisiz şekilde devam eden değişimi Tanrı’nın sürekli yaratma faaliyetiyle açıklar. Çünkü Ziya Paşa’ya göre, bütün varlıklar Allah tarafından yaratılıp, onun niteliklerini yansıtacak şekilde dizilmek suretiyle tabiatı meydana getirmişlerdir. Bu doğrultuda varlıklar, zamanla dağılarak yeni terkipler meydana getirdikleri esnada, asıl itibarıyla Allah’ın yaratıcı kudretine işaret eden manayı yansıtmak üzere yeni şekiller bularak meydana çıkarlar.

“Bu kâr-gâh-ı sun’ aceb dersîhânedir
Her nakş bir kitâb-ı ledünden nişânedir”²²⁷⁸ (Tercî’-i Bend)

“Dem-i sabâh olunca ayân nefes-be-nefes

²²⁷⁶ Şinâî, *Bütün Eserleri*, s. 20.

²²⁷⁷ Şinâî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

²²⁷⁸ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

*Vücûd-i dehre gelür sanki cân nefes-be-nefes*²²⁷⁹ (Gazel)

“Öz hüsnünü kılmağa temâşâ

*Bir âyîne düzdün ismi eşyâ*²²⁸⁰ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Eder arz-ı mehâsin eylemekde birbirin sebkât

*Çıkup ebkâr-ı ma’nâ-yı safhaya şekl-i ayân üzre*²²⁸¹ (Kasîde)

İnsan tarafından cansızmış gibi algılanan varlıkların dahi, aslında canlı olmakla kalmayıp, Allah’ın onlara tayin ettiği lisanla durmaksızın kendilerini yaratan Allah’ı zikrettiklerine değinen Ziya Paşa, tüm varlıkların zerrelere meydana geldiğini savunur. Zerreler ifadesiyle maddeyi meydana getiren atomları kast eden şair, her zerrenin ilahi nizam dâhilinde hareket ettiğine ve yine her atomun içerisinde bin mana âleminin bulunduğu işaret eder. Ziya Paşa da tıpkı Şinâsî gibi, atomların bünyesinde âdeti birer âlemin gizlendiğini düşünerek, Rutherford’un gündeme getireceği atom modeline yaklaşır.

“Bir kabze türâbe can verirsın

*Toprağa taşa lisân verirsın*²²⁸² (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Der her şeyin lisânı her-gâh

*Allah Allah Allah Allah*²²⁸³ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Zerrât-ı anâsır-ı mevâlîd

*Emrinle bulur nizâm-ı te’bîd*²²⁸⁴ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

²²⁷⁹ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 200.

²²⁸⁰ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²²⁸¹ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 106.

²²⁸² Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²²⁸³ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²²⁸⁴ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

“Ey kudreti eyleyen hüveydâ

*Her zerrede bin cihân-ı ma'nâ*²²⁸⁵ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Ziya Paşa, tikel varlıkların ateş, hava, su ve topraktan ibaret unsurlardan, unsurların ise kendilerine mahsus atomlardan meydana geldiğinin altını çizer. Varlıklardan müteşekkil tabiattaki oluş, değişme, bozulma ve yeni terkiplerin meydana gelmesini de göz ardı etmeyerek, mevzubahis akışın tasavvufi sudûr nazariyesinde ileri sürüldüğü gibi, felekler aracılığıyla gerçekleştirildiğine değinir. Zira Ziya Paşa'ya göre, varlığa gelmiş ve gelecek tüm varlıkların kaderi, diğer bir ifadeyle tabiattaki değişme faaliyeti, Allah tarafından ezelde tayin edilmiştir. Bu doğrultuda felekler, unsurlara hükmederek veya onları yönlendirerek, Allah'ın iradesini yerini getirirler. Feleklerin dört temel element üzerindeki tesirleri ise, tabiatta gözlemlenen zıt yönlü fiziksel kuvvetlerden ibarettir. Felekler tarafından sevk ve idare edilen zıt kuvvetler sayesinde gerek varlıkların bünyesindeki, gerekse varlıklar arasındaki denge, oran, kaynaşma ve ayrılma faaliyeti düzenli olarak sürüp gider.

“Felekdir ol ki bulunca vücûd her eşyâ

*Vesâ'il-i adem ü mahvını eder peydâ*²²⁸⁶ (Mersiye-i Reşîd Paşa)

“Şu'ûnât-ı cihân vâbeste-i hükm-i meşîyyetdir

*Abesdir dest-i gerdûn sitem-i bünyâddan feryâd*²²⁸⁷ (Gazel)

“Yed-i Üstâd-ı Kudret nev-be-nev âsâr eder peydâ

*Felek sırr-ı kazânın perde-i zıll-ı hayâlidir*²²⁸⁸ (Gazel)

“Tabi'at kerem ü bahl ü sıklet ü hıffet

*Seciyye-i gazab u hilm ü rahmet ü izâr*²²⁸⁹ (Na't-ı Şerîfe)

²²⁸⁵ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 39.

²²⁸⁶ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 96.

²²⁸⁷ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 194.

²²⁸⁸ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 196.

²²⁸⁹ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 88.

“Yârab bu ne irtibât u nisbet

Yârab bu ne ihtilât u ülfet”²²⁹⁰ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Tabiattaki canlı varlıklar arasındaki dengeye de duyarsız kalamayan Ziya Paşa, bilhassa canlılar arasındaki besin ve menfaat zincirine odaklanarak karada, havada ve denizde işleyen temel prensibe değinir. Kendi menfaatleri doğrultusunda güçlü olan canlıların sürekli kendilerinden daha zayıf canlıları yok ettiklerine ve böylece popülasyonun belli sınırlar içerisinde kaldığına değinen şair, çağdaşı Darwin’in canlılara dair biyolojik tespitlerini hatırlatacak söylemlerde bulunur.

“Gâlib zebûnu kâ’idedir eylemek telef

Yerde havâda bahrde cârî bu gîr u dâr”²²⁹¹ (Tercî’-i Bend)

Maddeyi birlik ve çokluk ekseninde ele alan Namık Kemâl, birlik ve çokluk mevzuunun aynı zamanda sayısal bir mevzu olduğunu düşündüğünden, öncelikle Batı filozoflarından Pythagoras, İslam filozoflarından ise Kindî ile aynı doğrultuda sayı sistemini değerlendirmekle işe başlar. Ancak mezkûr filozoflardan farklı şekilde, “1” sayısının birliği ifade ettiğini kabul etmesine rağmen, “1”i sayı sisteminden çıkarıp, en küçük sayı olarak “2”yi öne sürmez. Varlığın kaynağını olarak “1”i sayı sisteminden koparıp, temel unsur veya yaratıcı prensip konumuna yükseltmeyen Namık Kemâl, kendi başına bir varlık teşkil etmemesine rağmen, “0”ın temel unsur veya yaratıcı prensibi temsil ettiğini düşünür. Kendinden önceki filozoflar tarafından Tanrı’nın birlik vasfını belirttiği kabul edilen “1” sayısının temel veya ana unsur olarak ele alınmasına rağmen Namık Kemâl, Tanrı’nın algılanamaz olduğuna odaklanarak, kendisi soyut bir varlık teşkil ettiği hâlde bütün somut varlıkları meydana getiren Tanrı’nın varlığını en doğru şekilde “0” sayısının temsil ettiğini ileri sürer. Zira kendisi çokluk, hatta varlık dahi belirtmemesine rağmen “0”ın “1” ile “1000” arasındaki sayısal farkı ve çokluğu meydana getirdiğini savunur. Dolayısıyla “0” vahdeti, “1” ve “1”le başlayıp sonsuza uzanan sayı sistemi ise çokluğu, diğer bir ifadeyle kesreti ifade eder.

²²⁹⁰ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²²⁹¹ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 153.

“Sıfr-ı ma’kûs gibi zâ’iddir

Varlığı yokluğuna şâhiddir”²²⁹² (Müstakil Beyit)

“Eyler elf ü vâhidi tefrik sıfr-ı bî-vücûd

Nakş-ı kesret vahdet-i ma’bûd bir ammâ iki”²²⁹³ (Gazel)

Tasavvufi sudûr nazariyesine yaslanarak maddeyi değerlendirmeyi uygun bulan Namık Kemâl’in çokluğu belirtmek için başvurduğu sayı sistemi ile sudûr nazariyesi bir potada değerlendirilecek olursa, sudûrun başlangıç noktasını teşkil eden Allah’ın zât, ahadiyet veya lâ-taayyün mertebesini “0” temsil eder. Sudûrun ilk tecelli mertebesi olan ulûhiyet mertebesini ise, birden ancak bir çıkar prensibi dâhilinde “1” sayısı temsil eder. Tecellinin devam etmesiyle de yukardan aşağı doğru sayısal artışla gayb ve şهادet âlemlerini meydana getirecek çeşitli mertebeler ve bu mertebelerdeki varlıklar meydana gelir. Somut âleme, diğer bir ifadeyle maddeden müteşekkil yeryüzüne gelindiğinde ise, farklı şekil ve niteliklerde sayılamayacak çok varlıkla karşılaşılır. Ancak çokluk sergiliyormuş gibi görünen varlığın özü, cevheri, ilkesi veya mahiyeti aslında birdir.

“Kıldı bin tavr u merâtib iktizâ ammâ hudûs

Âlemin mâhiyyeti hâlâ müsâvîdir bana”²²⁹⁴ (Gazel)

“Kesreti aks-i merâtible olur cılve-nümûn

Yohsa birdir görünen sûret-i yektâ-yı vücûd”²²⁹⁵ (Gazel)

“Her birin pertev-i didârına âyîne edüp

Verdî sûret bu şu’ûnâta heyûlâ-yı hudûs”²²⁹⁶ (Gazel)

Hesap bakımından farklı olmalarına rağmen, 1 ile 1000’in mana bakımından aynı olduklarını ileri sürerek kesrette vahdeti, vahdette ise kesreti gören Namık Kemâl, maddeyle şekillenmiş bütün varlıkları Allah’ın isim ve sıfatlarını yansıtan birer ayna

²²⁹² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 392.

²²⁹³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 143.

²²⁹⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 61.

²²⁹⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 106.

²²⁹⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 276.

olarak değerlendirir. Böylece çokluk sergileyen varlıklardan yola çıkarak isim ve sıfatlara, isim ve sıfatlar aracılığıyla da vahdete ulaşır.

*“Ma’nâda yok tefâvütü vahdetle kesretin
Birdir bakılsa elf ile vâhid hisâbda”*²²⁹⁷ (Gazel)

*“Kesret-i eşyâ ki sûret-bend-i vahdetdir bana
Pertev-i nûr-ı nîgeh mir’ât-ı hayretdir bana”*²²⁹⁸ (Gazel)

*“Her cemâl eyler ıyân sırr-ı celâl-i vahdeti
Merd-i tevhîdim ki birdir cümle-i esmâ bana”*²²⁹⁹ (Gazel)

Varlığın zerrelerden meydana geldiğini belirtmekle kalmayıp, her bir zerreyi evrenin bir özeti veya küçültülmüş bir modeli olarak değerlendiren Namık Kemâl, bir bakıma maddenin en küçük birimi olarak her atomun içerisinde evrenin yapı ve işleyişine benzer bir düzenin mevcut olduğuna dikkat çekerek, Rutherford’un fizik dünyasına sunacağı atom modeline yaklaşır. Ayrıca maddeyi değerlendirirken parça-bütün, tümel-tikel veya küll-cüz ilişkisi üzerinde durmayı da ihmal etmeyen Namık Kemâl, söz gelimi denizden alınacak bir avuç suyun denize ait bütün nitelikleri temsil edebilecek yapıda olduğunun altını çizer. Namık Kemâl’in parça-bütün ilişkisine dair düşünceleri daha geniş bir ölçekte değerlendirilecek olursa, şairin her bir parçada bütünü, diğer bir ifadeyle evrenin tüm niteliklerinin görülebileceğine işaret ettiği anlaşılır.

*“Anladım icmâlden tafsîl-i sun’-ı kudreti
Âlemin her zerresi bir başka âlemdir bana”*²³⁰⁰ (Gazel)

*“Kesret ü vahdetdeki ma’nâ müsâvîdir bana
Ben hakîmim katre vü deryâ müsâvîdir bana”*²³⁰¹ (Gazel)

Maddeyle şekil bulan âlemin ve bu âlemdeki münferit varlıkların tetkik edilmesi ve haklarında belli başlı hükümlerde bulunulması mevzuunda filozofça bir tutum

²²⁹⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 77.

²²⁹⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 46.

²²⁹⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 50.

²³⁰⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 61.

²³⁰¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 60.

geliştirilmesi gerektiğini düşünen Recâizâde Ekrem, çeşitli vesilelerle bilinçli şekilde bazı filozofların isimlerini şiirine taşımakla, ister istemez onların varlığa dair belirgin düşüncelerini de hatırlatmış olur. Recâizâde Ekrem'in şiirlerine taşıdığı filozoflar arasında sürekli değişimi öne süren Herakleitos, atomcu öğretiyi gündeme getiren Demokritos, idealar ve fenomenler âlemi ayırımına giden Platon, ideaların fenomenlerden ayrı olmadığını savunan Aristoteles ve tasavvufi felsefeyi benimseyen Fahreddin er-Râzî gibi filozoflar bilhassa ön plana çıkar. Recâizâde Ekrem tarafından söz konusu filozofların adlarının anılması dahi, şairin belli bir felsefi birikime sahip olduğunun açık bir göstergesidir.

“Heraklit dâ'imâ ağlar, Demokritse gülermiş hep...

Gelirse gülmek elden ağlamaktan elbet eslemdir”²³⁰² (Sadedden Hârîç)

“Sensin o hakîm-i hüküm-ârâ ki nazarda

Risto vü Felâtûn sana nisbetle kalır kem”²³⁰³ (Sitâyîş)

“İlm-i tefsîr ü ehâdiste Fahr-ı Râzî

Fehm-i eşkâl-i mesâ'ilde Felâtûn-ı cihân”²³⁰⁴ (Târîh-i Velâdet)

Birbirine zıt iki unsur olmalarına rağmen uyum veya denge içerisinde faaliyet gösteren varlığın anlamı ile yokluğun hikmetini akıl aracılığıyla idrak etmeye çalışan Recâizâde Ekrem, çözümü oldukça zor olan bu meseleye aklın ancak “ben de bilmem” cevabını verebileceğine değinerek, maddeye dair tespitlerde bulunmaya çalışır. Mevzubahis yaklaşımıyla yanılğı payına da yer bırakan şair, gökyüzünden yeryüzüne doğru inen bir perspektifle, maddeden ibaret algılanabilen tüm varlıkların aslında Allah'ın yaratıcı kudretini yansıttıklarına değinir. Gök cisimlerinden yeryüzündeki en ufak cisimlere kadar her varlığın kendilerine mahsus bir dille Allah'ın varlığı ve birliğini beyan ettiklerinin altını çizer. Yine aynı doğrultuda her varlıkta Cemâlullah'ın görüldüğüne işaret eder. Hatta varlıkların asıl itibarıyla Meâlullah ile maddenin, diğer bir ifadeyle Allah'ı belirten mana ile maddenin kaynaşmasından meydana geldiğini iddia eder.

²³⁰² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/414.

²³⁰³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/35.

²³⁰⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/47.

“Nedir maksad bu varlıktan, bu yoklukta nedir hikmet?

*Bu mebhaste ukûlün son cevâbı, ‘ben de bilmem!’dir.”*²³⁰⁵ (Sadedden Hâriç)

“Bâd u kûhsâr u merg u cûy-ı revân

Ahter ü mâh u mihr-i nûr-efşân

Her biri bir lisân ile her ân

Vahdet-i hâlık eder i ‘lân!”²³⁰⁶ (Tevhîd)

“Bak şu âsâra çeşm-i ibret ile,

Her birinde iyân Cemâlu’llah!

İmtizâc eylemiş Meâlu’llah!

Lâfz-ı pür-cilve-i tabî’at ile.”²³⁰⁷ (Tevhîd)

Topyekûn maddeyi Allah’ın yoktan var ettiğini ileri süren Recâizâde Ekrem, bünyesinde bulunan oluş, değişme ve tekamül potansiyeliyle âdetâ kaos hâlindeki veya heyûlânî hâldeki maddenin değişip gelişerek, hâlihazırdaki düzen ve çeşitli şekillere sahip varlıkları meydana getirdiği kanaatindedir. Mevcut durumdaki maddeden müteşekkil varlıkların ise, birleşip dağılma sayesinde yeni varlıklar üretmekte olduklarını belirtir. Herhangi bir varlığın meydana geldiği andan itibaren değişmeye tabi olup, yeni varlıklar meydana getirebilmek üzere gitgide dağılmaya, diğer bir ifadeyle yok olmaya doğru ilerlediğini ifade eder. Dolayısıyla tabiatta devamlı bir değişme ve yenilenme faaliyeti gözlemleyen Recâizâde Ekrem, söz konusu faaliyetin tesadüfen veya kontrolsüz şekilde devam etmediğine işaret eder. Zira Recâizâde Ekrem’e göre, gerek topyekûn maddenin, gerekse varlıkların meydana geliş, oluş, değişme ve yok olma süreçleri ezelde Allah tarafından belirlenmiş olup, onun takdiri doğrultusunda işlemektedir. Bu bakımdan maddedeki değişme potansiyeli ve faaliyeti aslında ezeli hikmet hükümlerinin görünür hâle gelmesinden ibarettir.

“Hudûs ancak eder ma’nâ-yı ma’dûmiyyeti intâc

Olur vakf-ı fenâ eşyâ bütün îcâda geldikçe”²³⁰⁸ (Gazel)

²³⁰⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/414.

²³⁰⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/15.

²³⁰⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/168.

²³⁰⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/124.

“Bu âlemdir bütün varlıkları îcâd eden âlem
Bütün varlıkları ifnâ eden âlem bu âlemdir”²³⁰⁹ (Sadedden Hâriç)

“Eşyâda tenâsül ü tevâlüd
Hükm-i cereyân-ı hikmetindir.
Fıtratta temâyül ü teveddüd
Feyz-i sereyân-ı rahmetindir.
Âlemde şu muttasıl teceddüd
Hep sun’-ı kemâl-i kudretindir.”²³¹⁰ (Tasvîr)

Maddenin ve maddede gözlemlenen değişimin ancak zaman ve mekân dâhilinde değerlendirilebileceğini fark eden Recâizâde Ekrem, maddeden yoksun olma durumu olarak yokluğu, sadece maddesizlik bakımından değil, aynı zamanda mekânsızlık ve zamansızlık olarak da ele alır. Bu doğrultuda maddeye mekân teşkil edecek âlem olarak bu âleme, diğer bir ifadeyle içerisinde yaşanılan Dünya’ya ve Dünya ile birlikte diğer gök cisimlerini bünyesinde barındıran boşluğa dikkat çeken şair, zaman unsurunu değerlendirmeyi de ihmal etmez. Bütün varlıklar gibi insanın da zaman unsuruyla kuşatılmış olduğuna değinen Recâizâde Ekrem, zaman dâhilindeki insanda zamanın akmadığı, sanki olduğu gibi durduğu düşüncesinin hâsıl olduğuna değinir. Bir başka ifadeyle insanın kendisini kuşatan zamanın içindeyken, zamanı düşünmesi durumunda, akışı idrak edemeyeceğine veya zamanın durağan olduğunu zannedeceğine dikkat çeker.

Recâizâde Ekrem, insan açısından imkânsız olmasına rağmen, zamanın dışına çıkmak suretiyle zamana dair daha doğru tespitlerde bulunulacağını iddia eder. Bu doğrultuda zamandan münezzeh yegâne varlık olarak Allah açısından zamanı değerlendirmeye başlar. Böylece Allah açısından ezelî ve ebedî nitelikteki zamanın, âdeta geçmişin şimdiye doğru çekilerek veya geçmişin şimdi içerisinde toplanıp büyüyerek, sonsuz bir şimdiki zaman veya an meydana getirdiği görüşünü ileri sürer. Zamana dair düşünceleri aracılığıyla Einstein’ın izafiyet teorisini hatırlatmakla kalmayan Recâizâde Ekrem, aynı zamanda Bergson’un süre teorisini de anımsatır.

²³⁰⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/413.

²³¹⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/161.

*“Yürürken içinde ne demdir zamân
Durur olduğu yerde gûyâ hemân!*

*Kazâsında yoktur medâ mâ-medâ
Çeker hâle mâzîyi bi 'l-iktizâ.”²³¹¹ (Tevhîd)*

Recâizâde Ekrem, maddeyi değerlendirirken Schopenhauer tarafından gündeme getirilen pesimist felsefeye de yönelir. Bilindiği gibi Schopenhauer, dünyayı (varlığı) bir yönüyle isteme, diğer yönüyle tasarım olarak ele alır. Yeter sebep ilkesi dâhilinde özne ve nesne birlikteliğinin tasarım olarak dünyayı meydana getirdiğini belirtir. Görüngüleri ifade eden tasarımların ortadan kalktığına ise, saf metafiziğin, diğer bir ifadeyle istemenin kalacağını savunur. Diğer taraftan istemenin nesneleşmesiyle gitgide yükselen hâlihazırdaki varlık hiyerarşinin meydana gelmiş olduğunu vurgular. Hiyerarşinin zirvesindeki bilinç sahibi insanın ise, tıpkı varlık âlemi gibi, hem isteme hem de tasarım olarak var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan, madde yok olmadığı müddetçe, metafizik yönünü temsil eden isteme ile hemhâl olamayacaktır. Böylece kendi yetkinliğine denk olmayan varlıklar arasında kötümserliğe doğru sürüklenen insan, maddenin âdeta yıkılıp, yok olmasını arzulayacaktır. Schopenhauer'ın maddeye ilişkin düşünceleri ve kötümser tavrını doğrudan şiirine taşıyan Recâizâde Ekrem, maddeden müteşekkil evrenin topyekûn yıkılıp, derhâl yok olmasını ister.

*“Yıkılıp kasr-ı felek hâk ile yeksân olsa;
Mihir ü mâhı ademin ka 'rına galtân olsa;
Âlemin unsur u eczâsı perîşân olsa;
Gark-ı tufan-ı kazâ, lokma-i nîrân olsa;
-Dâr-ı dünyâ deli gönlüm gibi vîrân olsa;
Ne cihân olsa, ne cân olsa, ne hicrân olsa!”²³¹² (Tedsî-i Beyt-i Yahyâ)*

Maddeden müteşekkil varlık âlemini vahdet ve kesret prensibi dâhilinde inceleyen Muallim Nâci, çevresini kuşatan bütün varlıkları vahdetin birer yansıması olarak değerlendirir. Bu doğrultuda varlığın ilkesi, aslı veya özü olarak gördüğü Allah'ın çokluğu meydana getirmek üzere binlerce şekil ve renkle varlık âleminde tecelli ettiğine

²³¹¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/215.

²³¹² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/262.

değindir. Ayrıca kesretin, diğer bir ifadeyle çokluğun aynı zamanda sayısal bir mevzu olduğunu da fark ederek, kesreti sayı sistemi üzerinden değerlendirmeyi uygun bulur. Nasıl ki sayılar sonsuza uzanıyorsa, Allah'ın tecellisinin de sonsuz olması gerektiğine dikkat çeker. Zira varlıkları saymak için kullanılan sayıların sonsuz olmasına rağmen, Allah'ın tecellisinden ibaret varlıkların sınırlı veya sayılabilecek miktarda olduğunu iddia etmenin hem Allah'ın dışında sonsuz bir unsur bulunduğunu söylemek, hem de Allah'ın tecellisini sınırlandırmak anlamına geleceğini idrak eder. Bu nedenle sayı sistemine koşut olarak, Allah'ın tecellisinin de sonsuz miktarda olduğunu, dolayısıyla somut veya soyut tüm varlıkların da sonsuz miktarda olması gerektiğinin altını çizer.

“Kesrette hezâr rengine girmiş

Her mazhara başka renk vermiş

Bulmaz o tecelliyât gâyet

*A'dâd nasıl bulur nihâyet*²³¹³ (Tevhid)

Maddi varlıkların zerrelere meydana geldiğine değinerek, atom teorisine yönelmekle kalmayan Muallim Nâci, tabiatta gözlemlenebilen değişime de duyarsız kalmaz. Dünya'yı bitip tükenmez değişim diyarı olarak değerlendiren şair, değişimin zaman dâhilinde vuku bulduğuna işaret eder. Bu doğrultuda zamanı geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman şeklinde işleyen bir bütün olarak gören Muallim Nâci, değişimin ezelden Allah tarafından belirlendiği şekilde işlediğini vurgular. Ayrıca değişim mevzuunda maddenin bünyesindeki potansiyeli de ön plana çıkarır. Çünkü bugün itibarıyla önemsenmeyecek derecedeki bir zerrenin değişip gelişerek, diğer bir ifadeyle evrende işleyen oluş ve bozulmaya tabi olarak, gelecekte Güneş gibi gayet büyük bir varlığın bünyesinde yer alabileceğini vurgular. Muallim Nâci, değişmeyi açıklayabilmek için ileri sürdüğü düşünceleri aracılığıyla bilhassa Aristoteles'in üzerinde durduğu potansiyel-aktüel öğretisini hatırlatır. Zira bugün varlığı göz ardı edilebilecek derecedeki bir zerrenin, gelecekte Güneş gibi evrensel boyutta önem ve hacme sahip bir varlığa dönüşebileceğinin altını çizer.

²³¹³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 69.

“Tele konsun, neler diyorsa ezel
Ebed eyler seninle onları hall”²³¹⁴ (Kaleme)

“Düşün âtiyi hâle aldanma
Bu nemâ-gâh-i bî-tenâhîde
Gün gelir hiçe saydığın zerre
Mihr olur sâye-i ilâhîde”²³¹⁵ (Kıt’a/Nasihat)

Maddeyi değerlendirmek üzere, varlığın temelde iki karşıt yaklaşım tarzıyla ele alındığını kast ederek, materyalistler (tabiiyyun-fen ehli) ile spiritüalistlerin (sufiler) düşüncelerini mukayese etmekle işe başlayan Abdülhak Hâmid, konuya ne derece vâkıf olduğunu göstermek istercesine, bazı filozof ve mutasavvıfların isimlerini saymak suretiyle, onların felsefî düşüncelerine göndermede bulunur. Abdülhak Hâmid’in andığı isimler arasında Parmenides, Spinoza, Hegel, Schelling, Hallâc-ı Mansûr ve Ebû Said gibi düşünürler yer alır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Abdülhak Hâmid’in yapacağı mukayesenin ardından destekleyeceği veya dâhil olacağı grubu temsil eden düşünürleri seçtiği, dolayısıyla kendi kanaatlerine bir bakıma zemin hazırladığıdır.

“Bizde hem olmağla ondan bir eser,
Zâhir olmuş şeyhler, Mansurlar,
Spinoza, Şelling, Egel’le Bû Said;
Hem de İzzeddin, en evvel Parmenid
Merci’-i aslî ki bunlarca Hudâ,
Rûh bizden ric’at etmekte ana.”²³¹⁶ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, materyalistlerin varlığa bakış açılarının merkezinde maddenin yer aldığını vurgular. Bu bakımdan tabiatın metafizik yönünü belirten, diğer bir ifadeyle tabiata hayat veya canlılık verdiği kabul edilen ruhun ve ruha kaynak teşkil eden Tanrı’nın devre dışı bırakıldığına dikkat çeker. Dolayısıyla spiritüalistler tarafından maddenin özü olarak ruha işaret edilirken, materyalistler tarafından maddenin özünün yine maddi bir varlık olan gazdan ibaret görüldüğüne işaret eder.

“Ya nedir insanda rûhun gâyeti?...

²³¹⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 158.

²³¹⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 242.

²³¹⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 418.

Gâyeti dursun nedir; nedir mâhiyyeti?...

Cümle mahlûkatta bir gizli râz:

*Sufiyân ‘can’ der tabiyyun da ‘gaz’.*²³¹⁷ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, spiritüalistlerin varlığa ilişkin düşünce sistemlerini açıklarken, yaratılışın merkezine Tanrı’nın yerleştirildiğine değinir. Dolayısıyla Tanrı, kendi irade ve ilmiyle madden müteşekkil varlıkları yaratır ve onların bünyelerine kendi özünden birer ruh verir. Böylece genel anlamda evren, daha özel anlamda ise tabiat şekillenir. Ancak Allah, yaratma faaliyetinden sonra da bir kenara çekilmeksizin yarattığı mahlûkatın sevk ve idaresini üstlenir. Hatta meydana gelmiş ve gelecek tüm varlık ve olayların ezelde belirlediği kader doğrultusunda yaratma faaliyetine durmaksızın devam eder. Oysa materyalistler tarafından Tanrı yerine tabiatın, ruh yerine ise gazın konulduğunu vurgular. Bu doğrultuda yaratıcı prensip, ilke veya öz olarak külli gaz tabiat kanunları ya da fiziksel süreçler dâhilinde değişerek, tabiatı meydana getirir. Dolayısıyla varlığa geliş, değişme ve yok oluş süreci, tamamen tesadüfler doğrultusunda işler. Maddeye içkin ve iradesiz gaz, dâhil olduğu varlığın dağılması sonucunda gerek madde, gerekse gaz boyutuyla yeni bir varlık meydana getirmek üzere tabiata, diğer bir ifadeyle külli gaza geri döner.

“Merci’i gaz addeden fennî kıyas,

Yok bununla onda pek çok iltibas.

Mâye, yani gazların külliyyeti,

Zîr ü bâlâ cümlelerin mâhiyyeti.

Kim tabiat nâmı vermiş ehl-i fen,

Gaz gider derler ana mahvolma ten.

Bir görür fîkr eyleyen encâmını,

Bunda Allah’la tabiat nâmını.

Bir tefâvüt var, fakat gayet mahûf,

Hak irâdîdir, tabiat bî-vukûf!...

Yani sûfilerce vardır bir kader,

*Hem de Allah nehyeder, ferman eder;”*²³¹⁸ (İbtidâ/Garam)

²³¹⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 417.

²³¹⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 418.

Materyalistler ile spiritüalistleri mukayese edip, her iki tarafın düşüncelerini de yeterince inceledikten sonra, spiritüalistlerden yana tavır alan Abdülhak Hâmid, maddeyi vahdet-i vücûd prensibi çerçevesinde ele alır. Maddi varlıkların zerrelere meydana geldiğine dikkat çeken şair, belli bir ölçü ve hacim dâhilindeki tüm zerrelere, aslında vahdetin sonsuz vücudunda veya vücuduyla varlık bulduğuna değinir. Dolayısıyla Tanrı ile kıyaslandığında, evrendeki en büyük varlıkların dahi birer zerre kadar oldukları sonucuna varır. Ayrıca varlıkların Allah'tan ayrı veya müstakil düzeyde varlıkları mevcutmuş gibi algılanmasına rağmen, asıl itibarıyla yaratıcı kudretin bünyesinde varlık bulabildiklerine ya da var olduklarına işaret eder. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığıyla karşılaştırıldığında tüm somut varlıkların aslında izafî bir varlığa sahip olduklarını vurgular. Hatta Tanrı'ya kıyasla maddenin aslında yok veya hiç hükmünde olduğunun altını çizer. Böylelikle varlıkların en temel varlık sebebinin kendilerini yaratan Allah'ın varlık ve birliğini yansıtmak olduğunu bilhassa beyan eder.

*“Vücûd-ı vahdete mevhûm zerreler mîzân;
Büyük, küçük, şu avâlim büyüün havâriktir.”*²³¹⁹ (Ölü)

*“Âlem, diyoruz, hayâldir hep,
Gördüklerimiz zılâldir hep;
Tâbir-i diğerle, hepsi hiçlik,
Hiçlik ise hepsidir kezâlik.
Bir hiç ki Hakk'a dâldir hep,
Pür-kudret-i Zülcelâldir hep.”*²³²⁰ (Makber)

Allah'ın varlığıyla mukayese edildiğinde, maddi varlıkların yok kabul edilebileceğini ifade etmesine rağmen Abdülhak Hâmid, uç noktaya vararak, varlığı topyekûn inkâr yoluna da gitmez. Zira insanın ancak çevresini kuşatan somut varlıkları algılayarak, kendi varlığının da farkına ve ayırımına varabileceğini savunur. Bu bakımdan insan, nasıl ki kendini yok veya bir hayalden ibaret kabul edemezse, insanın karşısındaki varlıkları da yok kabul edemeyeceğine değinir. Dolayısıyla Dünya'daki varlıklar arasında

²³¹⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 185.

²³²⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 137.

bir varlık olarak insanın, yokluğa meyletmesine rağmen, maddeden tam anlamıyla kopamayacağına, onun mevcudiyetini kabul etmek zorunda olduğuna kanaat getirir.

“Mâdâm ki onda dâhiliz biz,

Denmez ki, hayâl-i zâiliz biz.

(...)

Zâhirde fenâya mâiliz biz,

Mânâ-yı fenâ-yı câhiliz biz.

Âlem ne olursa biz beraber,

Âkılsek o hâle kâiliz biz

(...)

Rüyâ denemez, cihan cihandır;

Zî-rûh fenâ bulur, ıyandır.

(...)

Yok yok, şunu anladık biz ancak;

İşte bu cihan, bu asmândır!...”²³²¹ (Makber)

Varlığı vahdet-i vücûd dâhilinde değerlendirmeyi tercih etmesine rağmen, insanın fenafillah mertebesine varıp, yegâne varlık olarak Allah’ı görmek suretiyle maddi varlıkları yok kabul etmesini zaruri görmeyen Abdülhak Hâmid, somut düzeyde var kabul ettiği madde ve maddeden müteşekkil varlıkları bilhassa incelemek gerektiğine değinir. Bu doğrultuda Allah’ı dışlamaksızın, materyalistlerin işaret ettikleri fiziksel kuvvetlere yönelir. Öncelikle varlık âleminde kesintisiz bir değişimin vuku bulduğuna dikkat çeker. Söz konusu değişimin büyüklük ve küçüklük gibi birbirlerine zıt kuvvet ve niteliklerin maddeye tesiriyle gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca yokluktan varlığa ve yine yokluğa doğru seyreden değişimin zaman unsuru dâhilinde gerçekleştiğini özellikle vurgular.

“Bir şeyde devam yok mu Yarab,

Her şeyde nedir bu devr-i dâim?...”²³²² (Makber)

“Büyüklüğün dahi yoktur hududu, pâyânı,

Küçüklüğün dahi yoktur hisâbı, mizânı

²³²¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 126.

²³²² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 162.

*Olup gider bu iki kuvvete telâkî-gâh,
Veren o hâle vücûd iktizâ-yı fermanı.”²³²³ (Ölü)*

Abdülhak Hâmid’e göre zaman, bütün mevcudatı kapsayan, tüm varlıklara hükmeden bir unsur olarak ön plana çıkar. Zamanın başlangıcı ve sonu olmadığı gibi, herhangi bir mekânı da mevcut değildir. Ezelden ebede uzanan bir bütün olarak zamanın insan tarafından farklı ruh hâllerinin tesiriyle farklı şekilde algılanacağını ileri süren Abdülhak Hâmid, mevzubahis yaklaşımıyla Einstein’ın izafiyet teorisini hatırlatır. Zira Abdülhak Hâmid açısından kimi zaman bir anın bir asır gibi uzun sürdüğü hissedilirken, kimi zaman da bir asrın bir an gibi geçtiği veya kısa sürdüğü düşünülebilir. Oysa zamanın işleyiş bakımından hızlanıp yavaşlaması söz konusu değildir.

*“Sende mevcuduz, senin hükmündeyiz,
Tâbi ’iz her hükmüne âlemde biz!...
Bazen insan der tecelli bendedir,
Hâlbuki zât-ı tecelli sendedir!...
Bir yanın mazi ki yoktur neş’eti,
Bir yanın âti ki yoktur gâyeti!...”²³²⁴ (İbtidâ/Garam)*

*“Gâh eylemez mürûr bir asr,
Gâh ân-ı güzeşte dûr bir asr”²³²⁵ (Makber)*

*“Âh sen sevdiğim beraber iken
Nerde olsam çabuk geçer bu zaman!
Bence merkeb ile tren seyyân.
Geçmeyen dem heman dem-i hicrân!”²³²⁶ (Monmoransi)*

Madde mevzubahis olduğunda fizik ile metafizik arasında, fakat metafiziğe daha yakın bir tutum geliştiren Abdülhak Hâmid, söz konusu iki ayrı düşünce sistemini uzlaştırma çabasına girişmediği gibi, her iki yaklaşım tarzının uç noktalarına varmayı da uygun bulmaz. Diğer bir ifadeyle ne maddeyi, ne de Tanrı’yı bir yana bırakmaz. Zira bir

²³²³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 187.

²³²⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 452.

²³²⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 168.

²³²⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 96.

tercihte bulunulup, bu tercihin sınırları zorlanmaya başlandığında, her varlık ve durumu mutlak anlamda bilmeye muktedir olmayan insanın hatalı hükümlerde bulunup, yanlış düşünceler geliştirebileceğini savunur. Hatta materyalistler karşında duran sufilerden yana tavır almasına rağmen, sufilerin de uç noktalara varıp, hata yaptıkları bazı durumlara göndermede bulunur.

*“değil midir ki mevcûd olandan ma’ada
gözlere görünmez birçok mahlûkat daha
tahayyül ederek mevcûd olanlar gibi
onları da kendileriçün yaratılmış
biliyorlar! Bu da kâinatın sâhibi
tarafından levha-i takdire yazılmış!...
Meyve küflenip kurtlandığı gibi dünya
dahi eskidiğiçün üzerinde eşya
ile mahlûkat vücûd bulduğundan bunlar
gafil, acz ve sufliyyetlerinden bî-haber,
‘beşer olmazsa bilinmezdi Hudâ’ derler!...”²³²⁷ (Bâlâdan Bir Ses)*

Abdülhak Hâmid, fizik âleminden metafizik âleme bakıp değerlendirmelerde bulunmak yerine, perspektifi değiştirmek suretiyle, metafizik âlemden fizik âlemine bakıldığında, sufilerin bazı yanılgılara düştüklerini belirtir. Zira Abdülhak Hâmid’e göre insan, kendi zaviyesinden, somut ve soyut nitelikteki mevcut varlıkların dışında, bir takım varlıkların daha var olduğunu iddia eder. İnsan kendi zihninin ürettiği bu türden var olmayan varlıkların da diğer varlıklar gibi, insana hizmet etmek için yaratıldıklarını ileri sürer. Yine insan, kendi zihin ürünü konumundaki varlıkların mevcudiyetini ispatlamak için, Allah’ın takdir levhasını veya Levh-i Mahfûz’u delil olarak kullanır. Ayrıca insan kendini varlık hiyerarşinin zirvesine yerleştirerek, kendine hak ettiğinden fazla kıymet verir. Böylece kendi eliyle gurura kapılan insan, kendi olmaksızın Allah’ın dahi bilinemeyeceğini, dolayısıyla Allah’ın kendi varlığını ispat edemeyeceğini düşünmeye başlar.

²³²⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 308.

2.1.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm

Soyut ve somut yapıdaki tüm varlıkların yokluktan meydana geldiğini ileri sürerek, yokluğu varlık âleminin ve bu âlemdeki varlıkların cevheri olarak değerlendiren Âkif Paşa, hâlihazırda mevcut olan canlı ve cansız bütün varlıkların soyut düzeydeki tümellerinin, ilk örneklerinin veya idealarının yokluk diyarında bulunduğu işaret eder. Diğer tüm varlıklar gibi insanın, daha genel bir ifadeyle insanlığın da soyut suretinin yokluk âleminde bulunduğu ve ilk insanın somut düzeyde yaratılışıyla birlikte, idea olarak insanlığa ait kıymetin yitip gittiğine dikkat çeker. Genel olarak soyut suretler toplamını ifade eden yokluk âlemindeki hâlimden maddeye bürünerek varlık âlemindeki hâline dönüşen veya yokluktaki soyut mevcudiyetinden varlıktaki somut mevcudiyetine kavuşan her varlığın değersizleştiğine değinen Âkif Paşa, insanın da maddi boyutta yaratılmasıyla değerini yitirdiği kanaatindedir. Söz konusu tutumuyla ilk insan çifti olarak Âdem ile Havva'nın yaratılışına göndermede bulunan şair, aslında ilk insandan bu yana insanın sürekli kaybettiğini vurgular.

Gerek mitolojilerde, gerekse dinlerde belirtildiği gibi, insanın yaratıldığı andan itibaren diğer varlıklar arasındaki üstün konumunu gitgide kaybettiğine dair düşünceye yönelen Âkif Paşa, bilhassa Âdem ile Havva kıssasını hatırlatacak şekilde insanı değerlendirir ve insanın kaybetme sürecine yoğunlaşır. Çünkü Allah, Âdem'i topraktan biçimlendirir ve ona kendi bünyesinden ruh üfler. Böylece canlanan Âdem'in önünde bütün meleklerin eğilmelerini isteyerek, diğer yaratılmışlar arasında insana verdiği değeri gözler önüne serer. Âdem'e eş olması için Havva'yı da Âdem'in kaburga kemiğinden aldığı bir parçadan yaratır. Ardından bu ilk insan çiftini rahat bir yaşam sürmeleri için cennete yerleştirir. Ancak Âdem ile Havva, Allah'ın yegâne yasağına karşı gelerek, yasaklı meyveden yemek suretiyle, insanlığın kaybetme sürecini başlatırlar.

Ceza olarak yeryüzüne indirilen Âdem ile Havva'nın oğullarından Kabil, kardeşi Habil'i katlederek insanlığın kaybetme sürecini devam ettirir. Bu bakımdan insan adı verilen varlığın kıymetinin maddi düzeyde yaratılışıyla birlikte gitgide azaldığının altını çizen Âkif Paşa, insana ait kıymetin bir bakıma idealar âleminde veya soyut suretler âleminde, diğer bir ifadeyle yoklukta kaldığına dikkat çeker. Dolayısıyla yokluktan ibaret öz diyarından koparılıp, âdeta dünyaya fırlatılan insanı, asıl itibarıyla yokluğun değeri gitgide azalan çocuğu olarak değerlendirir. Âkif Paşa tarafından insanın veya daha genel

bir ifadeyle insanlığın yokluğun çocuğu olarak değerlendirilmesi iki boyutta ele alınabilir. Bunlardan ilki, diğer tüm varlıklar gibi, insanın aslının da yokluk denen cevherden kaynaklanmasıdır. İkincisi ise, yokluğun soyut bir cevher olarak değil, somut anlamda ele alınmasından kaynaklanır. Zira insan kendi eliyle, kendi kıymetini kaybetmiş ve kaybetmeye devam etmektedir. Durum böyle olunca, insana ait kıymet de yok olmuş ve yok olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla insan, âdeta menfi anlamdaki yokluğa hizmet eden bir evlat konumundadır.

*“Merdümi neş’et-i Âdem’de yok oldu gitti
Vechi var dense benî Âdem’e ebnâ-yı adem”*²³²⁸ (Kaside-i Adem)

*“Ben o bîzâr-ı vücudum ki dil-i gam-zedeme
Üns-i mavtın görünür vahşet-i sahrâ-yı adem”*²³²⁹ (Kaside-i Adem)

İnsanın ruhu bakımından yokluk âlemine, bedeni bakımından da varlık âlemine ait bir varlık olduğuna kanaat getiren Âkif Paşa, insanı yokluk ile varlık arasında bir noktaya konumlandırır. Bu doğrultuda insanın hayatta kalmasını sağlayan canın veya daha doğru bir ifadeyle canlılığı sağlayan ruhun kaynaklandığı cevherin yokluk olduğunu savunur. Yokluk âleminin huzur ve çeşitli nimetlerle dolu olduğuna işaret eder. Ancak mevzubahis nimetlerin bu dünyadaki gibi yeme ve içmeye dayalı olmayan, manevi boyuttaki refaha dönük nimetler olduğunu belirtir. Yine yokluk âleminde insanı üzen gam, keder, elem, sıkıntı ve korku gibi unsurların mevcut olmadığını vurgular.

*“Can verir âdeme endîşe-i sahbâ-yı adem
Cevher-i can mı aceb cevher-i mînâ-yı adem
(...)
Tutalım anda da olmuş ni’am-ı gûnâgûn
Öyle muhtâc-ı tenâvül müdür âlâ-yı adem
(...)
Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümîd
Olsa şâyeste cihan cân ile cûyâ-yı adem”*²³³⁰ (Kaside-i Adem)

²³²⁸ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

²³²⁹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/323.

²³³⁰ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

Âkif paşa, insanın bilinçsiz veya istemsiz şekilde yokluk âleminde ayrılıp, bedenlenerek varlık âleminde doğduğunu ifade eder. Zira kendi iradesiyle karar verecek kadar akli başında olan her insanın yokluk âlemindeki nimetleri ve huzuru terk edip, dünya hayatının meşakkatine katlanmayı tercih etmeyeceğine değinir. Ayrıca insanın bünyesinden koptuğu andan itibaren yokluk diyarındaki sonsuz rahatlığı unutmak suretiyle doğduğunu vurgular. Dünyaya gözlerini açtığı an itibarıyla yokluktaki geçmişini unutmak zorunda olan insanın, dünya galesiyle meşgul olmak suretiyle yokluk âlemine tamamen sırt çevirdiğini dile getirir. Oysa Âkif Paşa'ya göre insan, dünyanın aldatıcılığına kapılıp, aslını unutmamalı ve her an onu hatırlamalı, hatta arzu etmelidir. Çünkü insanın bu dünyada elde etmeye çalıştığı ve kimilerini elde ettiği kismetlerin hepsi, aslında yokluk âleminde kaynaklanır.

*“Biz bu mihnet-geh-i hestîye küçükten geldik,
Yoksa kim eyler idi terk-i kühencâ-yı adem”²³³¹ (Kaside-i Adem)*

*“Çarhın evlâdını baştan çıkarır dâye-i dehr
Etmese terbiye sık sık anı lâla-yı adem*

*Herkesin kısmeti yokdan gelir amma bilmez
Yeri var âleme men eylese selvâ-yı adem”²³³² (Kaside-i Adem)*

İnsanın yokluğu, diğer bir ifadeyle aslını ve esasını idrak edebilmesi için varlığa sırt çevirerek, sürekli yokluğu düşünmesi ve ona hizmet etmesi gerektiğini düşünen Âkif Paşa, insanın ancak çevresini kuşatan varlıkla ilişkisini keserek, dünya ile bağlarını kopararak, henüz hayattayken yokluğun manevi yardımına erişebileceğini savunur. Çünkü yokluğu idrak etmeyi başarmış insanın önüne, yokluk diyarının bu dünyayla kıyaslanamayacak nimetleri serilmişken, dünya hayatının verdiği imkânları kaçırmak veya bir daha bulamamak için endişelenmesini gereksiz görür. Söz konusu yaklaşımıyla Hint dinlerinde ve mutasavvıflarda görülen asketik yaşam tarzını hatırlatan Âkif Paşa, kişinin sadece çevresini kuşatmış varlıklardan, daha genel bir ifadeyle dünyadan bağlarını koparmasını yeterli görmez. Bu doğrultuda kişinin kendi varlığından da vazgeçmesi gerektiğine değinir. Zira her insan için en büyük yük, aslında kendi varlığıdır. İnsanı gam

²³³¹ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²³³² Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

ve kedere sürükleyen asıl unsur, insanın varlık âleminde kalmasını sağlayan kendi varlığı, diğer bir ifadeyle bedenidir. Rahata kavuşmak isteyen insanın bir an evvel varlığından sıyrılıp, yokluk diyarına, yani aslına dönmesi zaruridir.

*“Çekme dünyalık için gam dil-i nâbûdîde
Var iken mâhasal-ı rızk u atâyâ-yı adem*

*Herkes bâr-ı belâ kendisinin varlığıdır
Gam u âlâmdan âzâde berâyâ-yı adem*

*Sarf edip vârunu aklın var ise var yok ol
Râhat istersen eğer eyle temennâ-yı adem”²³³³ (Kaside-i Adem)*

Âkif Paşa, insana kendi varlığından kopup bir an evvel yokluğa kavuşmayı öğütlemesine rağmen, bu uğurda kişinin kendi hayatına son vermesini asla doğru bulmaz. Varlık âlemindeki hayatın gam, keder ve elemle dolu olduğunu, buna karşılık yokluk hâlinin huzur ve mutluluk vadettiğini açıkça belirtir, ancak insanın ne pahasına olursa olsun, kendi hayatını sonuna kadar yaşaması gerektiğinin de altını çizer. Zira yokluk, ömür denen elbisenin eteğine ilişmiş durumdadır. Diğer bir ifadeyle hayatı sona erdiğinde insan, zaten yokluk diyarına intikal edecektir. Dolayısıyla insan, günü gelene kadar yokluğu düşünüp, ona kavuşmayı arzu ve ümit ederek, teselli bulmak suretiyle dünyanın yüküne katlanmalıdır. Âkif Paşa’nın yaklaşımıyla, insanları dünya denilen bu gamhanede avutan sadece yokluktur. Şayet yokluğun verdiği gönül ferahlığı veya yokluğun avutucu tavrı olmasa, teselli bulmak insan açısından imkânsızlaşır, hayat katlanılmaz hâle gelir.

*“Avutan halkı bu gam-hânede odur yoksa
Olmasa müşkil idi tesliye-bahşâ-yı adem
(...)
Çâk çâk eyler idim ceyb-i kabâ-yı ömrü
Olmasa zeyli tırâzîde-i damgâ-yı adem”²³³⁴ (Kaside-i Adem)*

İnsanın ölümlü bir varlık olduğunu belirtmek üzere, dünyaya geldiği andan itibaren insanın her an ölümle tekrar döneceği yokluk âlimine doğru ilerlediğine dikkat çeken Âkif

²³³³ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²³³⁴ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322-323.

Paşa, ölümü bir son olarak değil, varlık ile yokluk arasındaki bir eşik olarak değerlendirir. Ölüm sonrasında cennet ve cehennemden ibaret ahiret hayatını kabul etmesine rağmen, ölümden sonra ulaşılabilecek en değerli mevkiin cennet değil, yokluk olduğunu savunur. Mutasavvıfların cennete kavuşmaktansa Allah’a kavuşmayı arzu etmeleri gibi, Âkif Paşa da cenneti değil, yokluğu arzular. Budizm’deki Nirvana anlayışını anımsatacak şekilde tasvir ettiği yokluk âlemini cennetten daha ulvi bir diyar olarak nitelendirir. Hatta cennet ile yokluğu kıyaslamanın dahi son derece yanlış olacağını bilhassa vurgular.

“*Yok yere zâhid urur da ’vi-i hestîden dem*
Yakasın tutmuş iken pençe-i kübrâ-yı adem”²³³⁵ (Kaside-i Adem)

“*Galat ettim ne revâ cennete teşbih etmek*
Başkadır nîmet-i âsâyiş-i me ’vâ-yı adem”²³³⁶ (Kaside-i Adem)

Sadullah Paşa ise, 19. asırda yaşanan bilimsel ilerleme ve keşiflerle birlikte, pek çok inanışın aslında birer hurafeden ibaret olduğunu fark edildiğine dikkat çeker. İnsanların asırlar boyunca gerçek olmadıklarını bilmeksizin inandıkları hususlar arasında tenasüh inancının da yer aldığını belirtir. Bilhassa Hint kökenli inanç sistemlerinde görülen tenasühün, diğer bir ifadeyle ruh göçünün gerçeği yansıtmadığını idrak eden Sadullah Paşa, yaşadığı dönem itibarıyla insan ruhunun bedeninden ayrıldıktan sonra ne olacağına veya nereye gideceğine dair soruların da çözüme kavuşturulduğuna işaret eder. Zira Sadullah Paşa ve dönemi itibarıyla, artık insan ruhunun henüz bedeniyle birlikteyken yeterince arınmaması durumunda, ölümün ardından doğuş çarkına dâhil olarak, insandan daha aşağı konumdaki yaşam formlarına bürünmek suretiyle, defalarca bedenlenmesi kabul edilebilir bir durum değildir.

“*Ne kaldı zann-ı tenâsüh, ne kaldı nâr-ı Mecus*
Değil ukûle ekânîm kible-i hâcât”²³³⁷ (On Dokuzuncu Asır)

Diğer tüm mahlûklar gibi insanın da varlığın ve yokluğun yegâne sahibi yüce Allah tarafından yaratıldığına işaret eden Şinâsî, insanın tabiatı itibarıyla hayat ve ölüme mahkûm bir canlı olarak yaratılmasının boşuna olmadığını ima eder. Zira Allah’ın

²³³⁵ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

²³³⁶ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/321.

²³³⁷ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/132.

yarattığı ve sahip olduğu tüm mahlûklar biri varlık, diğeri yokluk olmak üzere iki temel kategoride toplanabilir. İnsanın hayata gözlerini açmak suretiyle varlık âlemine gelmesi, Allah'ın yaratıp sahibi olduğu somut varlıkları temsil eder. İnsanın ölümü ise, yine Allah'ın yaratıp sahibi olduğu soyut varlıkları, yani yokluğu temsil eder. Ayrıca İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olması da aynı temsili gündeme getirir. Çünkü insanın bedeni varlığı, ruhu ise yokluğu temsil ve ifade eder. Dolayısıyla yaratılmışlar arasında insan, Allah tarafından kendi mülkünün (varlık ve yokluğun) tamamını temsil edecek nitelikte yaratılmış bir varlıktır. Dolayısıyla insan, yarattıkları üzerinden Allah'ın varlık ve birliğine şahitlik eden veya onun varlık ve birliğini delillendiren en önemli varlıktır. Elbette insan haricinde Allah'ın varlığını ispat edecek başka ve daha kuvvetli deliller aranabilir, hatta bulunabilir. Fakat Şinâsî açısından, böylesi bir çaba sonucunda elde edilmesi muhakkak deliller, pek de gerekli değildir.

*“Zât-ı a'lâsı vücûd u ademin sâhibidir
Ehl-i enfâsa hayât ü ecelin vâhibidir”*²³³⁸ (Îlâhî)

*“Varlığım Hâlik’ımın varlığına şâhittir
Gayri bürhân-ı kavî var ise de zâ’iddir”*²³³⁹ (Müfred)

İnsanın varlığa gelmeden önce, diğeri bir ifadeyle dünya hayatına intikal etmeden evvel, hilkat ve zuhurdan önceki izafi yoklukta bulunduğu işaret eden Şinâsî, insanı diğer varlıklardan ayırarak, âdeta varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşturur. Şinâsî’ye göre, yaratılış itibarıyla cansız varlıklar açısından var olma kabiliyeti, canlı varlıklar açısından ise, onları hayatta tutan can bütün varlıklara adaletle dağıtılmış durumdadır. Daha kapsayıcı bir ifadeyle, âlemin bütün unsurlarına mevcut olma şansı, hilkatten bugüne kadar Allah tarafından adaletli bir tutumla ihsan edilir. Ancak insanı diğer mevcudattan ayıran, onu şereflendiren asıl unsur, sahip olduğu akıl ve akla bağlı olarak düşünebilme yetisidir. Aklın yanı sıra kalp (vicdan-nefis) ve konuşma yetisi gibi unsurların da insanı diğer varlıklardan ayıran ve yücelten unsurlar olduğuna dikkat çeken Şinâsî, insanı insan yapan niteliklerin akıl, kalp ve lisan olduğuna işaret eder. Mevzubahis yetilerin insana Allah tarafından verildiğini vurgulayarak, söz konusu üç vasıf aracılığıyla insanın Allah’a yönelmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla insan, akıl yordamıyla Allah’ı

²³³⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²³³⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

düşünmeli, kalp yordamıyla gönülden Allah’a şükretmeli ve dil yordamıyla Allah’ı zikretmelidir.

“*Kurtulmadım âlemde bir ân derd ü elemden
Sahrâ-yı vücûda geleli ketm-i ademden*”²³⁴⁰ (Leff ü Neşr-i Müretteb)

“*Âleme mûris-i cân adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ’is-i şân akl ile irfân olmuş*”²³⁴¹ (Kasîde)

“*Değil mi Tanrı’nın ihsânı akl ü kalb ü lisân
Bu lûtfu etmelidir fîkr ü şükr ü zikr insân*”²³⁴² (Tahmîd)

Şinâsî, akla sahip olan insanın özgür iradesiyle hareket ettiği ve seçimlerde bulunduğu kanaatindedir. Allah tarafından akıl verilen ve akli doğrultusunda hareket etmesi için yine Allah tarafından ezelde her iş ve davranışında özgür bırakılan insanın yaşayacağı müspet veya menfî durumlar karşısında kaderi sorumlu tutmaması gerektiğine işaret eder. Zira Şinâsî’ye göre, hür iradesiyle hareket eden insan, aklını kullanarak iyi ve doğruya, nefsiye yenik düşerek de kötü ve yanlış meyledebilir. Kimi zaman akli devre dışı bırakarak, sadece nefsiyle hareket eden insanın ise, daha çok hayvanlarda gözlemlenen zor kullanma ve atılganlık gibi, insana yakışmayacak davranışlarda bulunabileceğinin altını çizer.

²³⁴⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 29.

²³⁴¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 9.

²³⁴² Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

“Kader dedikleri halkın murâd-ı Hak’tır kim
Ezelde etdi bizi her umûrda tahyîr”²³⁴³ (Kasîde)

“Âdemin hilkatidir nefsânî
Âdemin âdem olur şeytânî”²³⁴⁴ (Nazîrem)

“Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevlâ’dır
Zor ü cür’etse değil âdem ü hayvânda muhâl”²³⁴⁵ (Kasîde)

Varlık âlemindeki diğer varlıklarla kıyaslandığında üstün bir konumda bulunan insanın Allah ile kıyaslandığında âciz bir varlık olduğunun farkına varan Şinâsî, insanın yaratılıştan gelen zaafları nedeniyle hata yapmaya meyyal olduğunu belirtir. Dolayısıyla mükemmel bir varlık teşkil etmeyen insanı âciz konuma düşüren zaaflara odaklanan şair, bu zaafları mana âleminde insanın bağışlanması için birer vesile olarak değerlendirir. Zira insanın hata yapmasına veya yanlışla sürüklenmesine yol açan zaafları yaratılışından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle insan, bu zaafları bilinçli şekilde tercih etmek suretiyle kendi tabiatına dâhil etmemiştir. Bu bakımdan merhameti ve bağışlaması sonsuz olan Allah, insanın kendi seçimi olmayan zayıf yaratılışı nedeniyle işlediği günahları affetmeye muktedirdir.

Allah’ın sonsuz rahmetinden ümit kesmeksizin, onun affına ve merhametine sığınan Şinâsî, bu noktaya kadar inanan her insanla aynı tutumu sergiler. Ancak insanın bağışlanması noktasında, bir bakıma Allah’ın iradesine müdahale etmekten de geri durmaz. Allah’ın merhametinin insan tarafından işlenebilecek en büyük günahattan dahi daha büyük veya sonsuz olması nedeniyle kulun Allah tarafından muhakkak bağışlanması gerektiğini âdeta dikte eder. Ayrıca insanın tabiatındaki zaaflar nedeniyle günah işlediği göz önünde bulundurulursa, insanın mükellefiyeti ortadan kalkar. Zira insan, kendini âcizliğe sürükleyecek zaaflardan bağımsız şekilde yaratılsaydı, istemsizce günah işlemek zorunda kalmazdı. Dolayısıyla kusuru insanda değil, insanın tabiatında gören Şinâsî, tüm sorumluluğu yaratılışa yükler. Yaratılışın da Allah eliyle gerçekleştiği gerçeğinden yola çıkarak, bir bakıma Allah’ın insanı bağışlamak zorunda olduğunu ima eder.

²³⁴³ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

²³⁴⁴ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 26.

²³⁴⁵ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 7.

*“Bî-nihâye keremi âleme şâmil mi değil
Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil*

*Kulunun za’fına nisbet çoğ ise noksânı
Ya anın kahrına galip mi değil ihsânı*

*Sehvine oldu sebep acz-i tabî’i kulunun
Hem odur âlem-i ma’nîde şefî’i kulunun*

*Beni afveylemeğe fazl-ı ilâhîsi yeter
Sanma hâşâ kerem-i nâ-mütenâhisi biter”²³⁴⁶ (Münâcât)*

İnsanın Allah tarafından bağışlanacağına emin olduktan sonra, yaratıcısı karşısında insanın ne cehennem ateşinin korkusuyla, ne de cennet zevklerinin şevkiyle hareket etmeyeceğini belirtir. İnsan tarafından Allah’ın varlığı ve birliğini kabul ve itiraf etmenin korku veya ödül gereği olmadığını ifade eden Şinâsî’ye göre, ibadet etmeye layık yegâne kudret olarak Allah için yapılacak ibadetler, onun hakkında halis düşünceler geliştirmek ve bunları dile getirmekten ibarettir. Söz konusu düşünceleriyle deist çizgiye doğru yönelen Şinâsî, ödül olarak cennet, ceza olarak cehennemden müteşekkil bir ahiret hayatı tasarlamaz. Hatta bu doğrultuda cennete erişme arzusuyla dünya nimetlerine sırt çevirmeyi de gerekli görmez. Kişinin bu noktada âdeta bir orta yol tutturması gerektiğine işaret eder.

*“Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezâvâr-i ibâdettir
İbâdet ana zikr ü fikr-i hâlisten ibâdettir*

*Garaz bundan mücerred i’tirâf-ı zât-ı vahdettir
Ne havf-i nâr-ı dûzahtır ne şevk-ı zevk-ı cennettir”²³⁴⁷ (Tehlîl)*

*“Zevk-i dünyâ şevk-i cennet nakz eder yek-dîgerin
Olma müşkildir dil-i meftûn bir sevdâ iki”²³⁴⁸ (Gazel/Nazîrem)*

²³⁴⁶ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²³⁴⁷ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²³⁴⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 20.

*“Zâhidin Hakk’a du’âdan garazı cennetdir
Dünyevî ni’met ise cânına da minnetdir”²³⁴⁹ (Nazîrem)*

Ahiret hayatı mevzuunda cennet ve cehennemi inkâr etmediği gibi, doğrudan cennet ve cehenneme odaklanmayı da uygun bulmayan Şinâsî, ölümden sonra insanın ruhsal boyutta varlığını sürdüreceğine işaret eder. Ölümü bir son olarak değerlendirmeyen şair, yaşamı sonra eren her insanın mana âlemi veya beka diyarı (semti) adıyla andığı âlemde mevcudiyetini devam ettireceği kanaatindedir. Dünyaya geldiği andan itibaren ölüme doğru yaklaşan insanın zaman bakımından sınırlı bir ömür sürdüğünün altını çizer. Hiçbir insanın ilelebet kalıcı olmadığına rahatlıkla gözlemlenebildiği dünyada, gök cisimlerinin periyodik hareketleriyle hesaplanan zaman dâhilinde her geçen gün, ay ve yılın asıl itibarıyla insanın hayatındaki eksilmeyi haber verdiğine değinir.

*“Etmez karar kimse bu dünyâ-yı dûnda
Encâm-ı kâr semt-i bekaya olur revân”²³⁵⁰ (Tâm Târîh)*

*“Vaktâ ki felek şekl-i hilâlin kamer eyler
Gün geçtiğini ömr-i beşerden haber eyler”²³⁵¹ (Nazîrem)*

Ölüm ötesine dair ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınan Şinâsî, insan bedeninden ayrıldıktan sonra ruhun sınırsız ve sonsuz bir hayata kavuşacağı soyut bir âleme intikal edeceğine değinmekle yetinir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü savunan, fakat ahireti kabul etmeyen düşünce ve inanç sistemlerinin genel olarak tenasühe yönelmelerine rağmen, Şinâsî’nin böyle bir yola başvurmamış olmasıdır. Ruh göçünü asla kabul etmeyen Şinâsî, ahirete dair net bir kanaat belirtmemesine rağmen, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun farklı yaşam formlarında tekrar bedenleneceğine dair görüşü son derece anlamsız ve yanlış bulur.

*“Yapma bir feylesof-i nâ-meşhûr
Kendini zu’m ederdi Fisâgûr*

²³⁴⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 27.

²³⁵⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 43.

²³⁵¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 17.

İ'tikadî tenâsüh-i ervâh

İ'timâdî tefessüh-i eşbâh

Dedi kim: 'Kuyruğu diken her hayvân

Bulur elbette sûret-i insân'

Dinleyip bir sühan-ver ol öküzü

Ağzına tıktı ot gibi bu sözü:

'Nasıl etmem bu mezhebe î mân

Sen olurken nümûne vü bürhân"²³⁵² (Tenâsüh Hikâyesi)

Tasavvufî düşünce sisteminde ileri sürüldüğü gibi, yaratılmışların ilki veya Allah'tan sudûr eden ilk nur olarak Hz. Muhammet'i görmekle kalmayıp, yaratılışın onun için ve onun aracılığıyla devam ettiğini kabul eden Ziya Paşa, evrenin meydana geliş amacını, Hz. Muhammet'in de bir insan olması münasebetiyle insanla özdeşleştirir. Ayrıca gizli bir hazineyken Allah'ın bilinme isteği doğrultusunda evreni meydana getirmesi noktasında ise, Allah'ı idrak edebilecek düzeyde akıl sahibi yegâne varlık olarak da insanın ön plana çıktığına göndermede bulunur. Ayrıca insanı makrokozmosun bütün niteliklerini yansıtan ufak bir özet veya mikrokozmos olarak değerlendiren de evrenin âdeta insan için meydana geldiğine dair tezi destekler.

"Çün evvel-i Mâ-Halâk'dır ol nûr

Sâni-i Hüda desem de ma'zûr"²³⁵³ (Na't-ı Nebevî)

"Vücûdun nüsha-i küll-i hüviyyet yâ Resûlallah

Hâkikat Zât-ı Pâk'inden ibâret yâ Resûlallah

(...)

Cihânı tutdu nûr-ı ma'rifet şems-i kemâlinden

²³⁵² Şinâî, *Bütün Eserleri*, s. 44.

²³⁵³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 44.

Vücûdun âlemîn'e oldu rahmet yâ Resûlallah"²³⁵⁴ (Na't-ı Şerîfe)

"Mün'akis âyîne-i tab'ında nakş-ı kâ'inât

Sûret-i ma'nîde bir sırr-ı nihân olmaz bana"²³⁵⁵ (Gazel)

Evren-insan ilişkisini açıklamak üzere tasavvufî evren tasavvurundan yararlanan Ziya Paşa, insanın önemini belirtmek üzere ifade ettiği düşünceler aracılığıyla, insancı kozmolojik ilke anlayışını da hatırlatır. Ayrıca Ziya Paşa'nın evren-insan ilişkisi bağlamında ele aldığı bir diğer mevzu ise, her insanın kader ve talihi üzerinde feleğin etkin rol oynadığıdır. Anne karnına bir nutfe olarak düşüp, cenine dönüştüğü andan itibaren feleğin tesirine maruz kalan insan, anne karnından mezara kadar sürecek yaşamı boyunca feleğin cilveleriyle karşılaşmak zorundadır. Felek nedeniyle insanın hayatı boyunca aynı şartlara sahip olarak yaşayamadığına dikkat çeken şair, kişinin karşılaştığı müspet ve menfî durumları veya inişli ve çıkışlı hayat şartlarını felekle ilişkilendirir. Bu doğrultuda feleğin insana çoğu zaman acımasız davrandığına işaret eder. Şartları sürekli değiştirdiğinden feleği güvenilmez bulan Ziya Paşa, feleğin insana bir lütufta bulunduğu zaman, onun bedelini ağır şekilde ödeteceğinin iyi bilinmesi gerektiğine değinir.

"Felekdir ol ki dahi gelmeden bu eşbâha

Verir meşîmede tıfl-ı cenîne hûnu gıdâ

Felekdir ol ki eder bir sabî-yi ma'sûmu

Pelâs-pûş-i mihen gâhvâre-bend-i anâ

(...)

Felekdir ol ki hezâr imtinânla katre verüp

Alur usâre-i hûn-ı ciğer ile deryâ

Felkedir ol ki verir derd-i ser zemânlarca

Verirse her kimse bir lahzâ cür'a-i sahbâ"²³⁵⁶ (Mersiye-i Reşîd Paşa)

²³⁵⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 87.

²³⁵⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 191.

²³⁵⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 96.

Diğer tüm varlıklar gibi, insanın da sonsuz yaratma kudretine sahip Allah tarafından yaratıldığına işaret eden Ziya Paşa, ilk insan olarak Âdem'in doğrudan Allah'ın eliyle topraktan yaratıldığına işaret eder. Daha sonra eşi Havva'yla birlikte cennetten uzaklaştırılan Âdem'i yeryüzünde çoğalan insanlığın ilk atası olarak kabul eder. Ancak Âdem ile Havva'nın doğmuş ve doğacak her insan için sadece görünen veya maddi sebep teşkil ettiklerine de değinir. Zira varlığa gelecek her insanın veya vücudun feyzini Allah'tan aldığını belirterek, her insanın ortak bir yaratıcı tarafından var edildiğini vurgular. Dolayısıyla hâlihazırda mevcut olmayan, diğer bir ifadeyle gelecekte doğacak veya henüz doğmuş herhangi bir insanın görünüşte Âdem ve onun soyundan gelen bir insan çiftinin çocuğuymuş gibi algılanmasına rağmen, aslında dünyaya gelen insanın Allah tarafından yaratıldığına altını çizer. Çünkü Ziya Paşa'ya göre insana can veren, belli bir ömür tayin eden ve zamanı geldiğinde verdiği canı geri alan yegâne unsur, Allah'tır. Allah'ın haricindeki bütün unsurlar, onun takdirine vesile konumunda ve yine Allah tarafından yaratılmış maddi sebeplerdir.

*“Hey ne kudret hey ne san’atdır ki Hallâk-ı Ezel
Bir avuç toprağı tahmîr etmiş Âdem koymuş ad”²³⁵⁷ (Gazel)*

*“Düşdü cüdâ na’îm-i safâdan Ebü’l-beşer
Oldu Halil’e tecrübe-geh gerden-i püser”²³⁵⁸ (Tercî’-i Bend)*

*“Hep sanâyi’ bir mü’essirden bulur feyz-i vücûd
Gerçi eyler sûretâ âsâr-ı Âdem’den zuhûr”²³⁵⁹ (Gazel)*

*“Ey katreyi kulzüm eden Allah
Ey nutfeyi âdem eden Allah”²³⁶⁰ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)*

“Nez’-i hayât-ı hayy-eder emvâta can verir

²³⁵⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 195.

²³⁵⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 155.

²³⁵⁹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 195.

²³⁶⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 41.

Eyler gubârî âdem ü cismi gubâr eyler”²³⁶¹ (Tercî’-i Bend)

İnsanı yaratılışı ve yaratılışı gereği tabiatında bulunan nitelikleri bakımından diğer varlıklardan ayrı ve üstün bir konuma yerleştiren Ziya Paşa, insanın varlık hiyerarşisindeki yerini bilhassa sahip olduğu akıl unsuru aracılığıyla belirler. Akıl nedeniyle diğer varlıklardan üstün görülen veya en şerefli varlık olarak değerlendirilen insanın teorik boyutta eşref-i mahlûkat olarak kabul edilmesini doğru bulan Ziya Paşa, pratikte ise, durumun pek de öyle olmadığına dikkat çeker. Çünkü insanın pratik hayatta yaptıklarına odaklanıldığı zaman, insanın akıllı olmasına rağmen, şaşırtıcı şekilde delilik veya akıl sahibi olmama durumunu temsil edecek boyutta tavır ve davranışlar sergilediğinin kolaylıkla fark edileceğini ifade eder. Yine aynı doğrultuda, varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşlanması nedeniyle insanın en kudretli varlık olarak dünyada hüküm sürmesi gerekirken, aslında son derece âciz bir varlık teşkil ettiğini belirtir.

“İnsan ne garîb cân-verdir

Âkil görünür cünûn-ı eserdir”²³⁶² (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Kimdir bu aczi hâs kılan nev’-i âdeme

Kimdir bu nev’i eşref eden cümle âleme”²³⁶³ (Tercî’-i Bend)

İnsanın dünya hayatındaki durumuna odaklanan Ziya Paşa, insan açısından dünyayı kelimenin tam anlamıyla bir gamhane olarak değerlendirir. İnsanın içine düştüğü bu elem vadisinde kargaşa ve karışıklığa düşer olmak suretiyle bir an olsun huzur bulamadığına değinir. Sahtekârlık ve yüz kızartıcı durumlarla karşılaşan, insana yakışmayacak hâllerle yaşamak zorunda kalan, rekabet ve çekişmelerle ziyan olan insanın elem, keder ve üzüntüye gark olduğunu belirtir. Dünya hayatını pek de arzulanacak nitelikte tasvir etmeyen Ziya Paşa, acıyla doğup, dertle yaşayan insanın kederle öldüğüne işaret eder. Bu doğrultuda dünyayı âdeta felakete yol açan bir değirmen olarak değerlendirerek, insanı da bu değirmen içerisine öğütölmek üzere atılmış bir buğday tanesine benzetir.

²³⁶¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 158.

²³⁶² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²³⁶³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 156.

*“Yârab bu ne keşmekeş ne tezvîr
Yârab bu ne şûriş ü ne teşvîr*

*Yârab bu ne dehr-i bî-amândır
Yârab bu ne dâr-ı imtihândır*

*Yârab bu ne kâr-gâh-ı gamdır
Yârab bu ne vâdî-yi elemdir”²³⁶⁴ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)*

*“Doğar elemle geçer derd ile ölür gamla
Bilinse âh ne demdir safâsı insânın”²³⁶⁵ (Gazel)*

*“Gerdûn bir âsiyâb-ı felâket-medârdır
Gûyâ içinde âdem âvâre dânedir”²³⁶⁶ (Tercî’-i Bend)*

Ziya Paşa, dünya hayatını katlanılmaz duruma getiren kötülük unsurunun kaynağını araştırmaktan da geri durmaz. Çeşitli filozoflar ve inanç sistemlerinin kurucuları tarafından ele alınıp çözüme kavuşturulmaya çalışılan bu mevzu, Ziya Paşa’nın da dikkatinden kaçmaz. Somut ve soyut düzeyde tüm varlık ve durumları Tanrı’nın yarattığı göz önünde bulundurulduğunda, kötülüğün de Tanrı tarafından yaratıldığı veya ondan kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak konuyu böylesine basit bir yaklaşımla ele almayı uygun bulmayan Ziya Paşa, kötülüğün kaynağı olarak insanı görür. Bu defa da insanın zayıf tabiatla yaratıldığı için kötülüğe meylettiği düşünülerek, sorumluluğun yaratılışa ve dolayısıyla yine Tanrı’ya ait olduğu akla gelebilir. Fakat Ziya Paşa, kötülük mevzuunda yaratılış üzerinden Tanrı’yı mesul görmeyi de doğru bulmaz.

Ziya Paşa’ya göre, gerek dünya gerekse insan, Tanrı tarafından yaratılabilecek en mükemmel şekil ve nitelikte yaratılmış durumdadır. Söz gelimi dünya sahip olduğu yeryüzü ve gökyüzüyle yaşamaya en elverişli mekân konumundadır. Barındırdığı

²³⁶⁴ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 40.

²³⁶⁵ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 201.

²³⁶⁶ Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

sayılamayacak kadar çok nimet aracılığıyla insanın mükemmel bir hayat sürebilmesine imkân vermektedir. Diğer bir ifadeyle dünya, sürekli yenilenen bolluk ve bereketiyle insanın hizmetine sunulmuş durumdadır. İnsan ise, kendisine Tanrı tarafından verilen akıl ve diğer kabiliyetler sayesinde tabiata hükmedebilecek veya onu kendi menfaatleri doğrultusunda kullanabilecek düzeyde yaratılmış bir canlıdır. Bu bakımdan yaratılıştaki herhangi bir aksaklık veya eksiklik görmeyen Ziya Paşa, kötülüğün kaynağını insanın aklını kullanmaksızın hırs ve arzularıyla hareket etmesinde bulur. Çünkü insan, kendi yaratılışına uygun davranmayarak, dünya hayatına ve onun imkânlarına bağlanır ve herkese yetecek imkânları hırs ve gücünü kullanmak suretiyle sahiplenmeye başlar. Böylece diğer insanları mağdur ve mutsuz etmek, hatta katletmek pahasına kendi arzularını gerçekleştirmeye çalışır.

Dünyanın geçici olduğunu her doğan insanın bir gün öldüğünü gözlemleyerek öğrenen insanın yine de dünyaya bağlandığını belirten Ziya Paşa, aklı bir tarafa bırakıp, hırs ve arzularıyla hareket insanı veya insandan müteşekkil toplumları kötülüğün kaynağı olarak değerlendirir. Bireysel boyutta zulmetmeyi alışkanlık edinmiş bir kişinin zulmü kötü olarak görmediğinin altını çizerek, diğer insanların haklarını çalmasına rağmen, hiçbir hırsızın kendini hırsız olarak nitelendirmediğine değinir. Katilin ise, insan öldürmenin son derece yanlış olduğunu aklına bile getirmedikçe dikkat çekmez. Sayısı çoğaltılabilecek bu türden kötülüklere gark olmuş insanların hangisine sorulursa, kendilerini haklı göreceklere değinir.

“Mazlûma zâlim eyler iken zulm ü gadr ü âl

Kârında âsim olduğunu eylemez hayâl

Emvâl-i halkı sârik alup sârikim demez

Kâtil vebâl-i katle dahi vermez ihtimâl

Ber-vech-i hak beyân eder elbette fi'line

Her kangısından eyler isen ayrıca sü'âl”²³⁶⁷ (Tercî'-i Bend)

²³⁶⁷ Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 157.

Kötülük toplumsal boyutta ele alındığında ise, bir topluma göre yanlış olan tutum ve davranışların bir başka toplumda gayet olağan karşılandığını ifade eder. Söz gelimi bir toplumda yol kesen biri idam edilirken, diğer bir toplumda yol kesmenin şan ve şeref ölçütü olarak görüldüğünü dile getirir. Aynı doğrultuda bir toplumun fertleri içki içip taşkınlık yapmaktan geri durmazlarken, diğer bir toplumda içkinin yasak olduğunun altını çizerek. Bunlara ilaveten bilhassa ahlak kurallarının da toplumdan topluma değişkenlik gösterdiğine değinir. Dolayısıyla Ziya Paşa, akla ve yaratılışa uygun davranmayan insan ve hatta insan toplulukları karşısında şaşırır ve kötülüğün yaratılıştan ya da Tanrı'dan değil bilakis insandan kaynaklandığına kanaat getirir.

“Bir memleketde salb olunur kâtı’-ı tarîk

Bir yerde mûcib-i şeref ü fahr olur bu hâl

Bir belde hicâb-ı zenân ayb olur yine

Bir şehirde bu hâlet olur bâ’is-i cemâl

Meşreb olur şerâbı içüp hürmetin bilür

Mezheb olur hukûk-ı ibâdı görür helâl”²³⁶⁸ (Tercî’-i Bend)

Üzülerek dünya hayatında akıl ile deliliği, yanlış ile doğruyu dengeli şekilde ayırabilecek bir terazinin mevcut olmadığını fark eden Ziya Paşa, insanlara yol göstermek üzere kendince bir yöntem veya öğreti geliştirmeye çalışır. Bu doğrultuda öncelikle insanın mayasının sudan ibaret olmasına rağmen, onun katlanabileceği durumlara dağların dahi dayanamayacağına işaret ederek, insanın kendi potansiyelinin farkına varması gerektiğini belirtir. Ardından insanın akıl yordamıyla dünya hayatını idrak etmesi gerektiğine işaret ederek, bu dünyadan gidenin geri gelmediğini, gelenin ise ne olacağının bilinmediğini vurgulayarak, her insanın hâlihazırdaki durum ve şartlarından memnun olması gerektiğinin altını çizerek.

²³⁶⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 157.

“Akl ü cünûnu bâtil ü hakkı beyân için
Yokdur cihânda hayf ki mizân-ı i’tidâl”²³⁶⁹ (Tercî’-i Bend)

“Tehammül ettiği evzâ’a dağlar edemez
Sudur bakılsa esâs-ı binâsı inşanın”²³⁷⁰ (Gazel)

“Giden gelmez gelen meşkûkdür bil kadrini hâlin
Bu dehrin mihnet ü zevki bütün efkârâ tâbi’dir”²³⁷¹ (Gazel)

Öğretisini geliştirmeye devam eden Ziya Paşa, elindeki imkânlarla yetinmeyen, hırsla kapılarak hep daha fazlasını isteyen ve bu uğurda çabalayan insanın dünyaya çeşitli ihtiras bağlarıyla bağlanıp, âdeta hürriyetini kaybetmiş bir esire dönüşeceğini belirtir. Mevzubahis bağların ise mal, mülk, servet, şan, şeref, makam, rütbe ve beden aşırı düzeydeki istekleri olduğunun altını çizer. Dünyaya görünmez bağlarla bağlanan kişinin hayatı boyunca bir an olsun huzur bulamayacağını özellikle telkin eder.

“Toplar kimisi vâris ü hâdis için nukûd
Eyler kimisi servet için ömrünü hebâ

Düşmüş kimi tecessüs-i kibrit-i ahmere
Olmuş kimine mûcib-i iflâs kimyâ

Etmiş kimin harîs-i kıtâl ârzû-yı şân
Kılmış tama’ kimisi can dâde-i vegâ
(...)

Etmiş hülâsa bir emel-i hâs-ı bî-lüzûm
Her şahs-ı hürrü kayd-ı esâretle mübtelâ”²³⁷² (Tercî’-i Bend)

²³⁶⁹ Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 158.

²³⁷⁰ Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 201.

²³⁷¹ Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 198.

²³⁷² Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 157.

İnsanın huzur bulabilmesi için kendini esir eden bağları koparması gerektiğini savunarak, Budda'nın Orta Yol öğretisini hatırlatan Ziya Paşa, kendine verilen rızık ve imkânlarla rıza gösteren kişinin hiç kimseye ve hiçbir şeye boyun eğmeyeceğini belirtir. Böylece özgürleşen insanın servet ve şöhreti olmamasına rağmen, sultanlar gibi rahat ve huzur dolu bir yaşam süreceğine işaret eder. Zira bu dünyada hür olmak isteyen her insanın dünya zevki ve sefası gibi, gam ve kederiyle de meşgul olmaması gerektiğini beyan eder. Dolayısıyla dünya için endişe duymaması gerektiğini idrak eden insanın bir sonraki adımda, kendini Allah'ın takdir ettiği kadere teslim ederek, gönül rahatlığına kavuşabileceğini söyler.

*“Rızıkına kâni’i olan gerdûna minnet eylemez
Âlemin sultânıdır muhtâc-ı sultân olmayan”*²³⁷³ (Gazel)

*“Hür olmak ister isen olma cihânın
Zevkünde safâsında gamında kederinde”*²³⁷⁴ (Terkîb-i Bend)

*“Vâkıf isen cihânın encâmına elemenden
Ne ıztırâb arz et ne pîç ü tâb göster”*²³⁷⁵ (Gazel)

*“Buldum huzur-ı kalb ZÎYÂ cümle kârımı
Tefvîz-i kabza-i kader-i Hâlık eyledim”*²³⁷⁶ (Gazel)

Ziya Paşa tarafından geliştirilen dünya hayatına dair beş merhaleden müteşekkil öğreti, insanın kendi değer ve potansiyelini fark etmesiyle başlayıp, sırasıyla akıl yordamıyla hayatı düşünme, insanı esirleştiren bağları fark etme ve bu bağları koparmak için eldekilerle yetinmeyi öğrenme merhaleleriyle devam ederek, Allah'a teslimiyetle son bulur. Böylelikle kötülüğün ortadan kalkacağını düşünen Ziya Paşa'nın asıl amacı hayata dair fark ettiği gerçekleri insanlara bir kez daha hatırlatmaktır. İnsanın ne kadar yaşarsa

²³⁷³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 205.

²³⁷⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 161.

²³⁷⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 199.

²³⁷⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 203.

yaşasın ölümle karşılaşacağını vurgulayan şair, sınırlı bir ömür sürmekte olan insanın asgari derecede imkâna sahip olduktan sonra, azami imkânlarla erişmek için bütün etik ilkeleri bir yana bırakmasını gayet mantıksız bulur. Zira ilk nefesini almakla hayata başlayan insanın son nefesini verinceye kadarki serüvende her nefesi itibarıyla ölüme bir adım daha yaklaştığına değinir. Hayat yolunda seyreden insanın bir daha durup dinlenmeksizin ölüme doğru ilerlediğini bilhassa vurgular. Durum böyleyken insanın geride bırakıp gideceği maddi unsurlar için endişelenmek yerine, kendisi için ayrılmış sınırlı zaman diliminde huzurla yaşamayı amaç edinmesini daha doğru bulur.

“Yârab nedir bu keşmekeş-i derd-i ihtiyâc

İnsanın ihtiyâcı ki bir lokma nânedir”²³⁷⁷ (Tercî’-i Bend)

“Hayât aldığı demdir memât verdiği dem

Kişi ölür dirilür ân-be-ân nefes-be-nefes

(...)

Ne dinlenür ne durur lâhza reh-neverd-i hayât

Medâr-ı ömrü eder tayy hemân nefes-be-nefes”²³⁷⁸ (Gazel)

İnsanın bu dünyada ne kadar yükselirse yükselsin, hangi mertebeyi elde ederse etsin ecele tutulacağını muhakkak olduğunu açıkça ifade eden Ziya Paşa, kişi açısından ecelin ululuk, kuvvet ve kudreti bir anda yerle bir edeceği üzerinde durur. İkrâm ve saygı gören insan bedeninin toprak altında karıncalara yem olacağını belirtir. Bu bakımdan ipekli bir döşekte veya bir viranede ruhunu teslim etme noktasında herhangi bir fark görmez. Çünkü zenginin de fakirinde aynı toprağın bünyesine dâhil olacağına dair hakikate odaklanır.

“Ne rütbe mertebe bulsa kişi bu âlemde

Yine zebûn-ı ecell olması musammemdir

(...)

²³⁷⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

²³⁷⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 200.

Yazık ki tu 'me-i mûrân-ı lâhd-i zillet ola
*O ten ki bister-i i 'zâzda mûkerremdir*²³⁷⁹ (Mersiye-i Reşîd Paşa)

“Ya bister-i kemhâda ya virânede cân ver
*Çün bâý ü gedâ hâke berâber girecekdir*²³⁸⁰ (Terkîb-i Bend)

Ölümü bir son olarak değerlendirmeyen Ziya Paşa, ölümün ardından insanın ahiret hayatına intikal edeceğine değinir. Ahirette ise insanı ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennemin beklediğini vurgular. İnsanın henüz hayattayken yaptıklarına göre yargılanacağı büyük hesap gününe kadar kabirlerinde bekleyecek ölülerin ise, amellerine göre cennet veya cehennemi hissedebilecekleri bir bekleyiş sürecinde olacaklarını ima eder.

“Şeytân u nefsi kimdir eden âlet-i şürûr
*Kimdir koyan zebûn-ı hevâyı cehenneme*²³⁸¹ (Tercî'-i Bend)

“Haşre dek Yârab makâm-ı şer'a zîb-i efgen et
*Bu du 'âdan gayrısı vird-i zebân olmaz bana*²³⁸² (Gazel)

İnsanı doğrudan tasavvufi felsefe dâhilinde ele almayı tercih eden Namık Kemâl'e göre, insanı diğer yaratılmışlardan ayıran en temel nitelik, insanın suretinden Allah'ın suretinin yansımasıdır. Mevzubahis düşüncesiyle “*Allah, insanı (Âdem) kendi suretinden yarattı*” veya “*Allah, insanı (Âdem) Rahman suretinde yarattı*” hadisine göndermede bulunan şair, yaratılış itibarıyla insanın Allah tarafından yaratılabilecek en mükemmel şekilde yaratıldığına işaret eder. Bu doğrultuda Allah'ın feyzindeki parlaklık veya nurun insanın güzelliğinde gizlendiğine dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle vahdete ait nurun en yetkin şekilde insan bedeni aracılığıyla tecelli ettiğine değinir.

²³⁷⁹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 96.

²³⁸⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 164.

²³⁸¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 156.

²³⁸² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 191.

“Sûretimden sûret-i Rahmân’ı eyler âşikâr
Özge mir’ât-ı safâdır cevher-i eşyâ bana”²³⁸³ (Gazel)

“Pertev-i feyz-i Hudâ hüsnünde pinhân eylemiş
Nûr-ı vahdet sûret-i âdemde cevlân eylemiş”²³⁸⁴ (Gazel)

Evren-insan ilişkisini tasavvufi sudûr nazariyesi üzerinden açıklamaya çalışan Namık Kemâl, Allah’tan taşan nurun gitgide kesifleşerek evrenin katmanlarını şekillendirdiği gibi, insanı da meydan getirdiğine değinir. Sudûr faaliyeti sonucunda Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının tecellisi olarak ortaya çıkan evrendeki en yetkin varlığın ise, insan olduğunu belirtir. Hatta söz konusu yaratılış sürecinde tümel veya soyut suret boyutundaki insanı Rahman’ın Arş’ına konumlandıran veya insanı Allah’ın Arş’ıyla özdeşleştiren Namık Kemâl, evrenin soyut katmanları ile somut katmanları arasındaki sınıra, diğer bir ifadeyle Arş’a konuşlandığı insanın aşağı yönde devam eden sudûr faaliyetine tesir ettiğini veya dâhil olduğunu ileri sürer. Daha açık bir ifadeyle Allah’ın isim ve sıfatlarının artık somut düzeyde tecelli etmeye başladığı felekler ve dünyanın meydana gelmesinde insanın da rol oynadığını veya bir merhale teşkil ettiğini düşünür.

Evren-insan ilişkisinde insanı iki farklı boyutta ele aldığı anlaşılan Namık Kemâl, mevzubahis iki boyuttan ilkinde, soyut düzeydeki insan unsurunu evrenin meydana geliş sürecine bir katman veya Allah’tan aldığı nuru kendinden aşağı âlemi şekillendirmek için yansıtan bir unsur (nurdan müteşekkil form) olarak dâhil eder. Bu doğrultuda Allah’tan taşıp evreni meydana getirecek nurun bir mercekten geçip çoğaldığı farz edilecek olursa, soyut düzeydeki insanın bu benzetmedeki mercek görevini üstlendiği düşünülebilir. Namık Kemâl’in insanı değerlendirdiği iki farklı boyuttan ikincisinde ise, somut düzeydeki insanı mikrokozmos olarak ele aldığı anlaşılır. İnsanı evrenin özeti veya ufak bir kopyası olarak değerlendiren şair, insan bedeninin bütün evreni temsil ettiği kanaatindedir. Namık Kemâl’in mevzubahis yaklaşımıyla insanı âlem-i sagîr (küçük âlem), kâinatı ise insan-ı kebir (büyük insan) olarak gördüğü rahatlıkla anlaşılır. Bu bakımdan Namık Kemâl açısından insan, vahdetin ispatı noktasında en önemli delili teşkil eder.

²³⁸³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 50.

²³⁸⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 278.

“*Kâ'inâta bir garîb enzûmec-i küldür tenim*
Sûret-i Rahmân benim sîmâ-yı timsâlimdedir”²³⁸⁵ (Gazel)

“*Arş-ı Rahmân'ım ki te'sîrât-ı esmâ vü sıfât*
Masdar-ı nûr-ı zuhûr-ı kâ'inât eyler beni
 (...) *Mecma'-i kavseyn-i imkân ü vücûbum ben KEMÂL*
Âdemiyyet berzah-ı zât ü sıfât eyler beni”²³⁸⁶ (Gazel)

“*Ey zübde-i san'at-ı İlâhî*
İnsân idi fitratın kemâhî”²³⁸⁷ (Cezmî'nin ağzından: Cezmî'den bir parça)

“*Tende her zerremizi hüsnüne mir'at ederiz*
Nice bin sûret ile vahdeti isbât ederiz”²³⁸⁸ (Müstakil Beyit)

Tümel düzeyde insanı ele alıp, evren-insan ilişkisini açıklığa kavuşturduktan sonra, tikel düzeyde insanı değerlendirmeyi de ihmal etmeyen Namık Kemâl, yaratılmış ilk insan çiftinin Âdem ile Havva olduğunu kabul eder. Yaratılışlarının ardından cennette ikamet etmeye başlayan Âdem ile Havva'nın cennetten kovularak yeryüzüne indirildiklerine de değinen şair, insanlığın mesken tutmak zorunda kaldığı yeryüzündeki tüm insanların bu ilk insan çiftinden türediği kanaatindedir. Buna ilaveten Namık Kemâl, insanlığın ikinci dönemini yaşadığının da farkındadır. Zira Nuh tufanına göndermede bulunan şair, yeryüzünün tufan aracılığıyla sularla kaplanıp, canlıların helak edilmelerinin ardından, Nuh'un gemisindekiler aracılığıyla, insan da dâhil yeryüzündeki tüm canlıların tekrar çoğaldığına dikkat çeker. Dolayısıyla Namık Kemâl'e göre Nuh'un gemisi, dünya hayatının tohumunu korumuş bir araç olarak ön plana çıkar. Nuh ve beraberindekiler ise, insanlığın âdeta ikinci ataları hâline gelmeleri bakımından önem kazanırlar.

²³⁸⁵ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 246.

²³⁸⁶ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 139.

²³⁸⁷ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 352.

²³⁸⁸ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 394.

“*Aceb bir Kâ’be-i ismetsin ey hûr-i behiştî kim
Olur hâk-i harîmin secde-gâh-ı Âdem ü Havva*”²³⁸⁹ (Gazel)

“*Âdem’i Cennet’den ib’âd eyleyince Kird-gâr
Cennet’e tutmuş bedel etmiş bu hâki ihtiyâr
(...)
Hıfz eden tohm-ı hayât-ı âlemi keştî-yi Nûh
Eyledi bu hâkdânın bir kenârında karâr*”²³⁹⁰ (Gazel)

Sadece evrenin meydana geliş sürecinde insana atfedilen önem bakımından değil, aynı zamanda yaratılışı itibarıyla insanın sahip olduğu nitelikler bakımından da insanı diğer varlıklardan ayrı ve üstün bir noktaya konumlandıran Namık Kemâl, insanın gerek kendine yüklenen mana, gerekse sergilediği maddi varlık açısından kendi tabiatıyla gururlanabileceğine dikkat çeker. Ancak insanın tabiatında, insanı yücelten niteliklerin yanı sıra, onu âciz duruma düşüren veya insanın aynı zamanda âciz bir varlık olduğunu gösteren niteliklerin yer aldığını da vurgular. Bu bakımdan insanın kudretli veya üstün bir varlık olmakla âciz bir varlık olmak arasında gidip geldiğine bilhassa değinir. Söz konusu çelişkili durumu, insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olmasıyla açıklar. Namık Kemâl’e göre ruh, insanın cevheridir. Dolayısıyla ruh, insanın yokluk veya mana âlemine dönük soyut yönünü ifade eder. Beden ise ruha, diğer bir ifadeyle cevhere sonradan eklenmiş bir araz konumundadır. Bu bakımdan beden de insanın maddi yönünü ifade eder. Akıl ve iradesiyle hareket ederken insanın âciz duruma düşmesindeki temel sebep, madde ile mana arasında sürekli bocalaması veya birbirine aykırı iki unsur arasındaki çatışmayı kendi bünyesinde toplamış olmasıdır.

“*Denir tab’-ı beşerde ictimâ’-ı acz ü nahvetdir
Cihânın tavrını bir hikmete isnâd lâzımsa*”²³⁹¹ (Gazel)

“*Bir arazdır cevher-i fitratda kim hükm-i vücûd
Sûret-i ma’nâda hem mevcûd hem nâ-bûd olur*”²³⁹² (Gazel)

²³⁸⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 43.

²³⁹⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 221.

²³⁹¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 68.

²³⁹² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 231.

İnsanın dünyaya gelmeden önce, diğer bir ifadeyle ruhun bedenle buluşup, maddi boyutta varlık bulmadan önce yokluk diyarında, mülkünde veya sahrasında mevcut olduğuna değinen Namık Kemâl, maddi birer sebep olarak değerlendirdiği anne ve baba vesilesiyle veya bahanesiyle insanın dünyaya geldiğine işaret eder. Dolayısıyla her insanın dünyaya gelmek üzere, asıl diyarından kopmak zorunda olduğunu belirtir. Bu doğrultuda yokluk âleminden ayrılmak suretiyle varlık âlemine intikal eden insanın, ömrünü tamamladıktan sonra yine asıl diyarına, yani yokluk âlemine döneceğinin altını çizer.

“Geldi sahrâ-yı ademden dil bu mihnet-hâneye
Mürğ-ı hasretidir gezer vîrânededen vîrâneye”²³⁹³ (Gazel)

“Maderle peder olup bahâne
Sevk etdi kazâ beni cihâne”²³⁹⁴ (Âdil Giray’ın ağzından: Cezmî’den bir parça)

“Âlemde ki mevcûd değildim akdem
Me’vâ-yı dil ü cânım idi mülk-i adem
Hiç eylemem Allah bilür hüzn ü esef
İster yine bir demde yok olsun âlem”²³⁹⁵ (Kıt’a)

İnsan ruhunu ezeli ve ebedî kabul eden mutasavvıflarla aynı görüşü paylaşan Namık Kemâl, bu görüşü desteklemek üzere, yine mutasavvıfların metodundan yararlanır. Bu doğrultuda sıklıkla ezelde gerçekleşmiş elest yeminine başvurmayı uygun bulan şair, insan ruhlarının ezelde Allah tarafından yaratıldığına değinir. Ezelde Allah’ın yegâne yaratıcı olduğunu kabul ve beyan eden ruhların sırası geldikçe bedenlenerek yeryüzündeki hayatlarına başlayacaklarının altını çizer. Bu doğrultuda dünyaya gelmiş ve gelecek tüm ruhların aslında yaşıt olduklarını, fakat dünya hayatına başlama noktasında, birbirlerine vesile teşkil etmek suretiyle zaman bakımından öncelik ve sonralık durumunun meydana geldiğini kabul eder.

²³⁹³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 122.

²³⁹⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 353.

²³⁹⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 371.

“*Hâlet-i bezm-i Elestî’den urur şevk ile dem*
Neşve-sencân-ı mey-i sâgar-ı ser-şâr-ı şühûd”²³⁹⁶ (Gazel)

“*Eylemişdi hûn-ı dil ol gamze-i mahmûru sürh*
Olmadan bezm-i Elest’in sâgar-ı billûru sürh”²³⁹⁷ (Gazel)

“*Hep tefâvüt hüsn-i isti’dâddandır neş’ede*
Sâgar-ı bezm-i Elest’in mâye vü sahbâsı bir”²³⁹⁸ (Gazel)

“*Biz giriftâr-ı belâ-yı aşk-ı yâriz NÂMIK’â*
Tâ dem-i kâlû-belâ’dandır gam-ı dîrînemiz”²³⁹⁹ (Gazel)

Dünyaya gözlerini açtığı an itibarıyla aslını unutan insanın gitgide varlık âlemine bağlandığına dikkat çeken Namık Kemâl, dünyayı geçici bir hayal, dünya hayatını ise bir gaflet uykusu olarak nitelendirir. Sınırlı ömrü boyunca aklı doğrultusunda hareket etmesi gereken insanın bir gün yok olacağının bilincine varmasını zaruri görür. Hemen her yer ve zamanda hayatın ölüm denen hakikatle sona erdiğini görmesine rağmen, insanın dünyaya bağlanmasını anlamsız bulan şair, hayatın sonlu olduğuna dair kesin bir delile ihtiyaç duyulduğu takdirde, kişinin kendi ağaran saçlarına ve gitgide yaşlanan vücuduna bakmasının yeterli olacağı kanaatindedir.

“*Hemân bûd ü nebûdu ser-te-ser vehm ü tahayyüldür*
Medâr-ı hâb-ı gaflet bir garîb efsânedir âlem”²⁴⁰⁰ (Gazel)

“*Fenânın en münîr âyînesi mû-yi sefidindir*
Sana aklınla pîr olmak yeter irşâd lâzımsa”²⁴⁰¹ (Gazel)

Namık Kemâl’e göre, dünya hayatındaki temel maksat, insanın yetkinleşerek aslına, diğer bir ifadeyle hırs ve arzularından arınarak Hakk’ın yanına geri dönmesidir. Bu bakımdan insanın ölümle birlikte terk edeceği servet, mal, mülk, rütbe, şan ve şöhret

²³⁹⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 105.

²³⁹⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 136.

²³⁹⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 225.

²³⁹⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 300.

²⁴⁰⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 176.

²⁴⁰¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 69.

gibi unsurların peşinde hayatını heba etmesi son derece gereksizdir. Hayat yolculuğuna çıkan her insanın talebine göre farklı bir yol göstericinin peyda olduğuna işaret eden Namık Kemâl, insanın yaratılış gayesinden uzaklaşmaması, yaratıcıya uzanan yolda ilerlemesi gerektiğine değinir. Zira insan, kendine ayrılmış sınırlı zaman diliminde elde ettiklerini geride bırakarak Tanrı'nın huzuruna varacağı için, idrak makamından nasibini almış kimselerin nefislerini dünyevi unsurlara yöneltmeyeceklerine değinir.

“Bu hayret-gehde sû-yı Hakk’a varmakdır saded yohsa
Eder her sâlik-i deşt-i taleb bir reh-nümûn peydâ”²⁴⁰² (Gazel)

“Servet ü mâl eyledi Karûn’ı gark-ı zîr-i hâk
Zillet-i idbâr hırs-ı mâsivâdandır bütûn”²⁴⁰³ (Gazel)

“Mansıb-ı dünyâyâ etmez nasb-ı nefis-i ihtimâm
Bahre-mend-i feyz olanlar mansıb-ı idrâkden”²⁴⁰⁴ (Gazel)

“Gâfil bekâ-yı devlet umar dehr-i dûndan
Âlem adem adem deyu her dem şitâbda”²⁴⁰⁵ (Gazel)

Dünyevi istek ve aruzlardan uzaklaşmayı sadece insanın aslına sadık kalması için zaruri görmeyen Namık Kemâl, aynı zamanda insanın onurlu bir hayat sürmesi için de gerekli görür. Eğer hayatı idame ettirebilmek için toprağa yüz sürmek gerekliyse, hayata rağmen ölümü tercih eder. Aynı doğrultuda tek başına kalmak veya insanlar tarafından dışlanmak pahasına dünyaya bağlanıp kalmaktan sakınır. Talihin sunduğu binlerce lütfâ rağmen, dünyanın alçaklık arayan ikbaline tenezzül etmez. Diğer bir ifadeyle ikbal kaygısıyla onursuzca davranmayı asla kabullenmez. Zira dünyevi nimetlerin arzu ve heves atmosferinde bin türlü şimşek çaktığının farkındadır.

“Hâke yüz sürmekle kâ'imse yer üstünde hayât
İhtiyâr et altını hâkin hayâtın rağmına

Şerr idi gördüm de ayrıldım zehâb-ı kâ'inât

²⁴⁰² Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 70.

²⁴⁰³ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 182.

²⁴⁰⁴ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 184.

²⁴⁰⁵ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 78.

Münferid kaldım bu yolda kâ'inâtın rağmına

Etmedim ikbâl-i zillet-cû-yi dehre iltifât

*Tâli'imden gördüğüm bin iltifâtın rağmına*²⁴⁰⁶ (Gazel)

“Düşme heves-i rif’at ü ikbâline dehrin

Bin berk-i belâ hâsıl olur cevî-i hevâda”²⁴⁰⁷ (Gazel)

Gafil kişinin dünyaya bağlanmak suretiyle varlığı arzularken, akil kişinin aslına sadık kalmak suretiyle yokluğu arzulayacağına işaret eden Namık Kemâl, varlık âleminin aksine, yokluk âleminde korku ve ümitten kaynaklanan endişe ve huzursuzluğun mevcut olmadığını vurgular. Bu doğrultuda huzura erişmek isteyen kişinin hasretini çektiği yokluğa kavuşmak için dünyaya sırt çevirip, Allah’ın varlığında yok olmaya azmederek, kendi canına elveda etmesi veya kendi canından geçmesini zaruri görür. Dolayısıyla insanın tamamen yokluğa gark olabilmesi için, maddi varlığından tam anlamıyla sıyrılması, diğer bir ifadeyle ölmesi gerektiğine dikkat çeker. Ancak insanın kendi hayatına son vermesini ise, kavuşulmaya çalışılan Allah’ın takdirine aykırı bulduğundan, kabul edilebilir bir metot olarak görmez. Böylelikle insanın sadece bir an evvel ölmeyi isteyebileceği, fakat bunun ötesine asla geçemeyeceği üzerinde durur.

“Mahviyyet olur âkile sermâye-i râhat

Yok dağdağa-i hayf ü recâ bezm-i fenâda”²⁴⁰⁸ (Gazel)

“Hasret-i cânân ile devrâna kıldım elvedâ

Âzim-i sû-yi fenâyım cânâ kıldım elvedâ”²⁴⁰⁹ (Gazel)

“Zerreyim cezbe-i mihrinle beni nâ-bûd et

Ey fûrûğ-ı keremi encümen-ârâ-yı vücûd”²⁴¹⁰ (Gazel)

²⁴⁰⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 76-77.

²⁴⁰⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 80.

²⁴⁰⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 80.

²⁴⁰⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 81.

²⁴¹⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 106.

*“Taşlarla döğüp cismimi tâ câna yol açdım
Ey mevt gelüp dehri halâs et kederimden”*²⁴¹¹ (Gazel)

İnsanın kendini öldürmeksizin, diğer bir ifadeyle kişinin henüz hayattayken Allah’ın varlığında nasıl yok olabileceğine dair metot arayışına giren Namık Kemâl, çözümü yine tasavvufta bulur. Bu doğrultuda seyr ü sülûk adı verilen manevi yolculuk aracılığıyla insanın çeşitli mertebelere ulaşp, her mertebenin gerektirdiği hâlleri deneyimleyerek, fenafillaha erişebileceğini ileri sürer. Böylelikle vahdeti idrak eden insanın yaşarken Allah’ın varlığında yok olabileceğini savunur. Zira vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde icat âleminin, diğer bir ifadeyle varlık âleminin yaratılmasındaki temel gayeyi insan-ı kâmil olarak değerlendiren Namık Kemâl, insan hayatını ise, insan-ı kâmile ulaşmak için kullanılacak bir zaman dilimi olarak değerlendirir. Dolayısıyla Namık Kemâl açısından, kişinin ölmeden önce kendi iradesiyle ölmesi mümkün ve gereklidir.

*“Âlem-i icâddan insân-ı kâmilidir garaz
Hep şu ’ûnât-ı kazâdan sûret-i dildir garaz
(...)*

*Seyr ü tahkîk-i makâmât-ı sülûk-ı aşkdan
Kâ’be-i maksûda hep tayy-i menâzildir garaz”*²⁴¹² (Gazel)

*“Bâ’is-i ihyâ-yı dil mevt-i irâdîdir bize
Âşık-ı cân-dâde hem mevcûd hem nâ-bûd olur”*²⁴¹³ (Gazel)

Namık Kemâl, ölüm sonrasında bedeninin toprak olacağı, ruhun ise ahiret hayatına intikal edeceği düşüncesini destekler. Bu bakımdan bedeninin defnedildiği mezarı, hayat ile ölümün kesiştiği nokta veya hayat ile ölüm arasındaki eşik olarak değerlendirir. Ahiret hayatında ise, insanı hayattayken yaptıklarına göre, mükâfat olarak cennet, ceza olarak da cehennemin beklediğine değinir. Ancak henüz hayattayken iyiye ve doğruya yönelmeyi ya da erdemli bir hayat sürmeyi öte dünyada bir ödül kazanmak için değil, insan olmanın gereği olarak görür. Aynı doğrultuda kötüye yönelen kişinin vicdanını da

²⁴¹¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 198.

²⁴¹² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 316-317.

²⁴¹³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 231.

dünyadaki cehennem olarak değerlendirir. Dolayısıyla insana hayattaki eylemlerini ödül arzusu veya cehennem korkusuyla değil, erdemli bir insan olabilmek için gerçekleştirmesini öğütler. Zira insanın istese de istemese de Tanrı tarafından yargılanıp, cennet veya cehenneme gönderileceğinin bilincinde olan şair, öte dünyayı düşünmeksizin henüz bu dünyadayken iyi olan insanın ahirette de iyi olanla, kötü olan insanın ise, ahirette de kötü olanla karşılaşacağını savunur.

*“Birleşür anda bak hayât ü memât
Çiçek açmış mezârı pek severim”*²⁴¹⁴ (Müstakil Beyit)

*“Her günaha bin azâb-ı ma’nevî çekmekdeyim
Dûzahı dünyâda gördüm kendi vicdânımla ben*

*Fi’lime ukbâda Mevlâ’dan mükâfât istemem
Kâni’im emniyyet-i vicdân ü irfânımla ben”*²⁴¹⁵ (Gazel)

*“Şu’le-i seyyâle eyler mevc-i âb-ı kevserî
Esse Cennet’den nesîm-i âh-ı âteş-nâkimiz”*²⁴¹⁶ (Gazel)

Yeryüzündeki insanı asıl diyarından ayrı düşmüş, diğer bir ifadeyle cennetten çıkarılıp âdeta sürgün hayatı yaşamaya mahkûm edilmiş bir canlı olarak değerlendiren Recâizâde Ekrem, hayatı boyunca insanın vatan hasretiyle yaşamak zorunda olduğuna işaret eder. İnsanın cennetten kovulması mevzuunda ise, Âdem ile Havva’yı sorumlu tutar. Zira ilk insan çiftinin cennette sürdürdükleri müreffeh hayata rağmen, yasaklı meyveye el uzatmak suretiyle büyük bir hata işlediklerine değinir. Böylece gurbete düşüp, sıra hasreti çekmek zorunda kalan insanlığın kıyametten sonra yargılanıp, tekrar cennete kavuşmadığı müddetçe, gurbette kalacağına göndermede bulunur.

*“Çünkü koymuştun bizi ol cennete,
Yâ niçin sonra düşürdün hasrete.*

²⁴¹⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 389.

²⁴¹⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 180.

²⁴¹⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 297.

*Tattırıp âcizlere bir lezzeti
Doymadan lâyük mı kesmek ni'meti?*

*Âdem evlâdıysan ey, Rabb-ı semâ
Etmedik biz bir hatâya ictirâ!*

*Sürmedikti meyve-i memnû'a el
Vermedikti bir mücâzâta mahal.”²⁴¹⁷ (Tefekkür)*

*“Çıkarmış meğher cennetinden ilâh
Garîb olmuşuz biz de âlemde, âh!”²⁴¹⁸ (Tefekkür)*

*“Olmazsa kûy-ı yârda ‘Ekrem’ vatan nasîb
Tâ rûz-ı haşr kâdime-cünbân-ı gurbetiz”²⁴¹⁹ (Gazel)*

İnsanı, sahip olduğu mana boyutu ve ruh ile beden birlikteliğinden kaynaklanan maddi boyutu olmak üzere iki farklı düzeyde ele alan Recâizâde Ekrem, insana yüklenen manayı tasavvufî düşünce sisteminden yararlanarak açıklar. İnsanı aşk prensibi dâhilinde yahut aşk aracılığıyla soyut âlemle iletişime geçebilecek veya soyut âlemi idrak edebilecek yegâne varlık olarak görür ve diğer varlıklardan ayrı bir yere konumlandırır. Böylece insanı varlık hiyerarşisinin zirvesine taşıyan şair, aşkın hâsıl olduğu insan gönlünü ise, vahdet âleminin mabedi olarak değerlendirir. Zira özü itibarıyla insanın mana âlemine mensup olduğunun bilincindedir. Bu bakımdan feyzini mana âleminden alması nedeniyle yücelen insanın madde âlemine dönük tarafıyla da hakir duruma düştüğünün altını çizer. Diğer bir ifadeyle dünyadaki insanın hem “rif’at” hem de “zillet” sergilediğine işaret eder.

*“Sûrette gedâ-yı bî-ser ü pâ
Ma'nîde felek-cenâb-ı aşkım”²⁴²⁰ (Gazel)*

²⁴¹⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/341.

²⁴¹⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/344.

²⁴¹⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/99.

²⁴²⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/114.

“Himmetimden zillet ü rif”at berâberdir bana
 Feyz-yâb-ı mâye-i fakr u fenayım tâ-ezel
 (...)
 Ol pereştîşgâhtır dil âlem-i vahdette kim
 Zerreler ‘Ekrem’ birer levh-i musavverdir bana”²⁴²¹ (Gazel)

“Kalaydı iş bize vay idi hâl-i zârımıza
 Olurdu acz ile hep kârımız tazallüm-i vâh”²⁴²² (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

İnsanın özü itibarıyla, bünyesinden kopup varlığa geldiği ve hayatı boyunca feyz almaya devam ettiği mana âlemine yönelmesi durumunda, sadece yücelmekle kalmayacağını belirten Recâizâde Ekrem, aynı zamanda mana âlemine yönelerek, insanın yaratılışla başlayan ve hâlihazırda devam eden tüm evrensel sırlara vâkıf olabileceğini savunur. Aynı doğrultuda Allah’ın ezelde takdir ettiği ve zaman içerisinde gerçekleşen bütün varlık ve olayları idrak edebileceğini de ileri sürer.

“Rind-i aşkım âlem-i ma’nâ musahhardır bana
 Keşf-i sırr-ı müşkilât emr-i müyesserdir bana”²⁴²³ (Gazel)

“Ben mahrem-i esrâr-ı şu’ûnât-ı kazâyım
 Sûrette eğerçi yine bigâne-i aşkım”²⁴²⁴ (Gazel)

“Bilirim asl-ı şu’ûnât-ı zamânı cümle
 Çekemez kuvve-i idrâkimi eflâk benim”²⁴²⁵ (Gazel)

İnsanı âcizliğe sürükleyen sebeplere de duyarsız kalmayan Recâizâde Ekrem, insanı alçaltan en temel sebebin yine insandan kaynaklandığına değinir. Zira Recâizâde Ekrem’e göre, insanın dünyaya geliş gayesi hayır ile şeri, doğru ile yanlış veya iyi ile kötüyü ayırt etmektir. Ancak insanın hayatı boyunca varmaya çalıştığı menzilin genellikle irfan menzili olmadığını vurgulayan Recâizâde Ekrem, dünyaya geldiği an itibarıyla insanın

²⁴²¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/78.

²⁴²² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/59.

²⁴²³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/78.

²⁴²⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/111.

²⁴²⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/113.

aslından uzaklaşmaya başladığı gibi, yaratılış gayesi doğrultusunda hareket etmediğine dikkat çeker. Böylelikle insanlar arasında zât ve kemâlin değil, servet ve mevki büyüklüğünün itibar görmeye başladığının altını çizer. Dolayısıyla insanın kendi mevcudiyetini dünya hayatında elde ettiği unsurlarla kaim görmeye başlayıp, aslında varlığını borçlu olduğu Allah'ın varlığı karşısında herhangi bir mevcudiyet sergilemediği bilincinden koptuğuna değinir.

*“Kişi dünyâya gelir hayr u şeri bilmek için
Hayf kim vâsıl-ı ser-menzil-i irfân olmaz”²⁴²⁶ (Gazel)*

*“Rağbet cihânda servet ü câh u celâledir
Bî-gânedir zamâne kemâl ile zâta hep”²⁴²⁷ (Gazel)*

*“Âlem-i esîr-i keşmekeş-i devlet oldu hep
Fakrile iftihâr ne âlemedir aceb”²⁴²⁸ (Gazel)*

Recâizâde Ekrem, madde ile mana arasında bocalayarak, çoğu zaman maddeye yönelmek suretiyle kıymetini yitiren insana yol göstermeyi amaçlar. Bu doğrultuda bazı hakikatleri tekrar gün yüzüne çıkarabilmek veya unutulmaları hatırlatabilmek için, öncelikle insanın düştüğü hataları sıralamakla işe başlar. Söz gelimi insanın hırs ve tutkularının esiri hâline gelerek, bütün hayatını makam, mevki, şöhret ve servet uğruna heba etmesini son derece yanlış bulur. İnsanın gündelik menfaatlerin peşinde koşup, onların emrinde yaşamasını anlamlandıramaz. Aynı doğrultuda insanın eziyet ve sıkıntıdan ibaret bir yaşam vadeden dünyaya tutkun hâle gelmesini yadırgar. Hatta insanın hayatta kalabilmek için en temel ihtiyacı olan yeme-içme faaliyetini dahi amacından saptırıp, hazzâ dönüştürmeyi sakıncalı ve gereksiz görür.

²⁴²⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/103.

²⁴²⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/79.

²⁴²⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/81.

“*Ne çerh u bahtı zahîr et ne mâle ol mağrûr*
Ne eyle kendini dil-haste-i tahassür-i câh”²⁴²⁹ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

“*Nedir menâfi’i emrse rûzenin bilmem*
Bu dâr-ı pür-minehi cilvegâh eder âdem

Ne hazzı var meselâ ayş u nûş kılssa kişi
Değil mi âhiri nîş-i belâ vü zahm-ı elem”²⁴³⁰ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

Dünya hayatına dair geleneksel düşüncenin öne sürdüğü, her sevinç ve neşenin sonu elbet matem olur prensibine yaslanan Recâizâde Ekrem, ister hakir görülmüş bir dilenci olsun, ister yüce bir padişah olsun, hiç kimsenin dünya hayatından beklediklerini tam anlamıyla elde edemeyeceğini savunur. Bu düşüncesini, iki temel delille ispat etmeye çalışır. Recâizâde Ekrem’in ileri sürdüğü delillerden ilki, feleğin insan kaderi üzerindeki değişken tesiridir. İnsanın ufak bir baht açıklığı veya ikbal kırıntısı elde ettiği anda, hayatının sürekli müspet yönde ilerleyeceği düşüncesine kapılarak, yanılgıya düştüğünü belirten şair, feleğin çarkının sürekli arzu edilen yönde dönmeyeceğinin altını çizer. Felek denen güvenilemez çarkın umulmadık bir anda ters dönerek, insanın hayatını alt üst edebileceğine bilhassa değinir.

“*Bu oldu deydene-i rüzgâr-ı bed-girdâr*
Ki her meserretin elbet sonu olur mâtem

Firîb-i hürde-i ikbâl-i dehr olur mukbil
Sanır ki ola cihân içre dâ’imâ hurrem

Döner mi çerh-i felek her zamân murâd üzre
Onu da bir gün eder iktizâ-yı devr-i dijem

Cihânda hâsılı yoktur hevesçe kâm almış
Gerek gedâ-yı muhakkar gerek şeh-i efham
 (...)

²⁴²⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/59.

²⁴³⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/57.

Bu sûrgehte olan bir nefes sürûr ile şâd

*Hezâr sâle gam-ı mâtem ile giryândır*²⁴³¹ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

Recâizâde Ekrem'in dünya hayatı esnasında mutlak düzeyde saadet elde edilmeyeceğine dair ikinci delili ise, insan açısından dünyanın fani, hayatın da sonlu olduğudur. Dünyanın zevkini de gamını da geçici olarak değerlendiren şair, dünyayı âdeta gerçeklikten uzak bir efsane olarak görür. Bu efsanenin içerisinde insanın ölüm denen kaçınılmaz sona doğru ilerlediğini vurgular. Dolayısıyla yaşamı boyunca bütün arzularını gerçekleştirip, her istediğini elde etmiş herhangi bir insanın ilk bakışta saadete ulaştığı düşünülebiyecek olmasına rağmen, ölümle birlikte sahip olduklarını geride bırakacağına dair hakikatin unutulmaması gerektiğine işaret eder. Böylece kişinin istisnai şekilde, hayat boyu feleğin menfi yöndeki tesirine maruz kalmasa dahi, görelî saadetinin ömrüyle birlikte mutlaka sona ereceğinin altını çizer.

“Hiç verme vücûd (Ekrem) zevk u gam-ı dünyâya

*Ahvâl-i cihân zâten efsâne değil mi yâ?*²⁴³² (Gazel)

“Bilmek gerektir kim tamâm

*Fâni bu âlem ve’s-selâm*²⁴³³ (Târih-i vefât)

“Ey harîs-i hayât olan fânî!

Yaşasan bin sene nedir sûdun?

Sonu böyle memâta varmaz mı

*Çâresiz her hayât-ı mahdûdun?*²⁴³⁴ (Tarih-i fevt)

“Hayâtı böyle bilir de yine şu fânîler

*Eder perestiş-i ikbâl ü hırs-ı mâl ü menâl!*²⁴³⁵ (Mersiye)

İnsanın gerek kendi varlığından, gerekse varlık âleminden kurtulmadığı müddetçe mutlak anlamda huzura kavuşamayacağını savunan Recâizâde Ekrem, mevzubahis her

²⁴³¹ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/57-58.

²⁴³² Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/270.

²⁴³³ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/55.

²⁴³⁴ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/326.

²⁴³⁵ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/331.

iki durumun da aynı noktaya, diğer bir ifadeyle ölüme açıldığının farkındadır. Dolayısıyla insanın ölümlle birlikte aslına dönüp, sonsuz saadeti tadabileceği üzerinde duran şair, dünya hayatı esnasında insanın her an itibarıyla ölümü arzulaması gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu türden bir tavsiyeyi insanın varlığa bağlanmayıp, özüne sadık kalması bakımından faydalı bulduğu kadar, insanı ölüme teşvik etmesi açısından da son derece tehlikeli görür. Zira kendi varlığından ve varlık âleminin meşakkatlerinden bunalan insanın kurtuluş ümidiyle hayatına son vermeyi düşünebileceğinden kaygılanır.

Bu noktada kendinin de istifade ettiği geleneksel düşünceyi üstü kapalı şekilde eleştiriye tabi tutan Recâizâde Ekrem, dünyaya sırt çevirme mevzuunda aşırıya varmamak için, bir orta yol belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Durumu daha da belirginleştirme arzusuyla, meseleyi kendi zihninde tartışmaya açar. Böylece bahtından binlerce kez şikâyet edenlerin niçin kendi iradeleriyle hayatlarına son vermediklerini sorgular. Hatta insana sonsuzluğu çağrıştıran deniz ve gökyüzü gibi unsurlara yönelerek, şayet insanın intihar etmesi için yaratılmadıysa, denizlerin ne işe yaradıklarına değinir. Aynı doğrultuda insan ruhu gökyüzüne yükselip, orada özgürce dolaşacaksa, bedeninin denize gömülüp balıklara yem olmasında herhangi bir mahzur görmez. Recâizâde Ekrem, mevzubahis düşünceleriyle yaşamı bir özgürlük problemi olarak görüp, intiharı ise bir tercih meselesi olarak değerlendiren Voltaire'in yanı sıra, yaşamaya isteğini kör bir istenç olarak ele alıp, ölümün aslında sanıldığı gibi korkutucu bir durum olmadığını ileri süren Schopenhauer gibi filozofların intiharı meşrulaştıran düşüncelerine yaklaşır.

“Bahtından edip de bin şikâyet

Ömre neye vermesin nihâyet?”²⁴³⁶ (Mağruka)

“Ruhsat yok ise ger intihâra

Mûcib ne şu hilkat-i bihâra?”²⁴³⁷ (Mağruka)

²⁴³⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/233.

²⁴³⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/232.

“*Rûhum bulacaksa yer semâda
Na’sım çürüsün derûn-ı mâda!*

*Cânım gezecekse mihr ü mâhı
Olsun cesedim gıdâ-yı mâhî!”*²⁴³⁸ (Mağruka)

Hayat ile ölüm arasında kendi orta yol öğretisini geliştirmek amacıyla kişinin varlıktan şikâyet etmek yerine intihar etmeyi tercih edebileceğine dair düşüncüyü gündeme getiren Recâizâde Ekrem, öncelikle insanın intihar etmesine inanç boyutunda ruhsat verilmediğinin altını kalın hatlarla çizer. Hatta intihar eylemini bir çeşit isyan olarak değerlendirir. Dolayısıyla rahata kavuşmayı arzulayarak intihar eden insanın dünya hayatında hissettiğinden daha büyük azap ve kederle karşılaşacağını vurgular. İnsanın kurtuluş amacıyla intihar gibi uç bir düşüncüyü aklına getirmesine, hatta iradesiyle bu eylemi uygulayabilecek potansiyele sahip olmasına rağmen, kaza ve kaderin insan üzerinde belirleyici olduğu gerçeğinin akıldan çıkarılmaması gerektiğine değinir. Dolayısıyla insanın her hâlükârda kendine biçilmiş ömrü son anına kadar yaşamasının zaruri olduğunu hatırlatır.

“*Mâdem ki bir hazz u safâ yok yaşamakta,
Âlâm-ı hayâta niye katlanmalı insân?
Âciz düşünür bunları, varmaz eli ancak;
Destinde kazânın kırılır hep bu oyuncak.”*²⁴³⁹ (Son Söz: Hep ve Hiç)

“*Bâri kendim beni helâk edeyim
Bir avuç râh-ı yâre hâk edeyim
(...)
Tövbe tövbe kim eyledim ısyân
Bana gamdır dilimde mâye-i cân”*²⁴⁴⁰ (Hikâyet)

Meseleyi çözüme kavuşturmak amacıyla, dünya hayatında çekilen gam, keder ve elem gibi unsurları canın özü olarak değerlendiren Recâizâde Ekrem, mevzubahis unsurlardan kaçmak veya kurtulmaya çalışmak yerine, bu unsurlara rıza göstermek, hatta

²⁴³⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/234.

²⁴³⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/434.

²⁴⁴⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/63.

daha fazlasını istemek gerektiğine değinir. Zira gam ve kedere sebat göstererek insanın kendine yüklenen manayı hakkıyla üstlenebileceğini ve böylelikle yüceleceğini savunur. Maddeden kopup, manaya yönelme yolunda, sadece asketik yaşam tarzını yeterli bulmayan şair, insanın aşka esir olup, ezelde Allah’a verdiği söze veya ettiği yemine ne pahasına olursa olsun sadık kalması gerektiğini belirtir. İnsanın ancak bu şekilde gerçek manada insan olabileceğini ileri sürerek, sözünden dönen kişinin akıl, ilim ve irfan sahibi de olsa, insanlık mertebesine erişemeyeceğini savunur. Dolayısıyla insanın önce varlık âleminde insan olmayı başarıp, daha sonra mana âlemindeki refahı ve insanlık mertebesini arzulaması gerektiğine işaret eder. Bu doğrultuda ariflerin hayata bakış açılarını son derece doğru bulan şair, arif olan kişinin dünya hayatındaki kedere veya gönül rahatlığına benliğini kaptırmadığı üzerinde durur. Çünkü ariflerin hayatlarına son vermek yerine, bir an olsun dünya hayatının faniliğini akıllarından çıkarmaksızın yaşayıp, varlığa kayıtsız kalmak suretiyle yokluğu elde etmek için gayret ettiklerine değinir.

“Mâsivâyâ ta'allukum yoktur

Derd-i aşka esîrdir gönlüm”²⁴⁴¹ (Gazel)

“Kim ki kavlinde sebât-âver-i peymân olmaz

Akl ile ilm ile irfân ile insân olmaz”²⁴⁴² (Gazel)

“Verir mi ârif olan kabz u bast-ı dehre vücûd

Olur mu nâfile hâtır-rübûde-i âlem”²⁴⁴³ (Terkîb-i Bend Nâ-Tamâm)

İnsanı sahip olduğu mana bakımından değerlendirdikten sonra, maddi bakımdan değerlendirmeyi de ihmal etmeyen Recâizâde Ekrem, insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık hâlinde ele alır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel yetilerin ise, akıl ve konuşma yetileri olduğunu vurgular. Şayet insan, yaratılışı itibarıyla Allah tarafından akıl ve konuşma yetileriyle donatılmasaydı, insanlığın bugün elde ettiği refah seviyesine ulaşamayacağını altını çizer. İnsanda mevcut olan aklı, Allah’tan kaynaklanan veya Allah’tan yansıyan bir parıltı olarak değerlendiren şair, insanın akıl yordamıyla düşünüp, konuşma yeteneği vasıtasıyla düşündüklerini ifade edebildiğine değinir. İnsanın yine akıl yordamıyla varlık ve durumları anlamlandırıp, doğru ile yanlış ayırt edebildiğine işaret

²⁴⁴¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/110.

²⁴⁴² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/103.

²⁴⁴³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/58.

eder. Dolayısıyla insanın akli doğrultusunda verdiği hükümler sayesinde hayatını idame ettirebildiği üzerinde durur. Recâizâde Ekrem, insana Allah'tan yansıyan bir diğer soyut yetinin ise, vicdan olduğuna işaret eder. Hüküm verme mevzuunda akılla birlikte faaliyet gösterdiğine dikkat çektiği vicdanın insanı adalete sevk ettiği kanaatindedir.

*“Eğer sen vermeseydin akl u nutku
Beşer nerden bulurdu bu refâhı?*

*Senin aksin demektir onda vicdân
Sana ma ’tûftur dâ ’im nigâhı.*

*O vicdân kim eder insâna telkîn
Kabâyihden vücûb-ı intizâhı.*

*O vicdân kim şürûra gâibâne
Adâletle verir hükm ü câhı.”²⁴⁴⁴ (Tevhîd)*

İnsanın sınırlı bir zaman dilimi boyunca hayatta kalabileceğine değinen Recâizâde Ekrem, insan hayatını kararsız ve durmaksızın akan bir nehre benzetir. Ezelde Allah tarafından belirlenmiş ömrünü tamamlayan her insanın, zamanı geldiğinde ecel kadehinden tadararak, vefat edeceğini vurgular. Ölen insanın bir daha dünyaya dönmek üzere boyut değiştirip, öte âleme intikal ettiğini belirtir. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun gökyüzüne (bâlâ) yükselirken, toprağa verilen bedenin çürüyerek dağıldığının altını çizerek. Dünya hayatında birbirini tanıyan ruhların tekrar kavuşabilecekleri günün ise, mahşer günü olduğuna inanır.

*“Andırır cûy-ı revânı bu hayât
Cereyân etmede bî-sabr u sebât”²⁴⁴⁵ (Yâdigâr-ı Şebâb)*

*“Ber-mûceb-i hükm-i ezel
Nûş eyleyip câm-ı ecel”²⁴⁴⁶ (Târih-i Vefât)*

²⁴⁴⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/159-160.

²⁴⁴⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/149.

²⁴⁴⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/55.

“Kes nâfile ümîdi, gelmez o gitti artık...

Bir tâze neş'e buldu bir âlem-i digerde”²⁴⁴⁷ (Dün...Bugün)

“Cesedi düştü bunda hâk oldu

Gezer ammâ ki ruhu bâlâda”²⁴⁴⁸ (Levh-i Mezâr)

“Üstüne mevtin düşüp zıll-ı peri

İnkisâf etti cebîn-i enveri

Rûhsuz kaldı yumulmuş gözleri,

Bir kefenle zîr-i hâk oldu yeri.

Gitti artık bir daha gelmez geri...

Bekle rûhum, bekle rûz-ı mahşeri!”²⁴⁴⁹ (Teselli)

Recâizâde Ekrem, ölümden sonra ruhun yok olmayıp, varlığını devam ettireceğinden emin olmasına rağmen, ruhun akıbetini merak etmekten kendini alamaz. Merak ettiği bu mevzu üzerinde çeşitli felsefe ve inanç sistemlerinin farklı görüşler bildirdiği üzerinde durur. Ancak ruhun varlığını kabul eden her farklı yaklaşımdaki ortak noktanın ruhun ölümsüzlüğü olduğunu fark eder ve bu noktada kendini sabitler. Fakat ölümsüz nitelikteki ruhun bedenden ayrıldıktan sonra nereye gittiğini tam anlamıyla bilemez. Sadece varlık âlemiyle bağdaştıramadığı ruhun, varlık âleminden daha ulvi ve sonsuz gördüğü gökyüzüne doğru yükselmesi gerektiğine kanaat getirir. Hatta sonsuz miktardaki yıldızları ruhların sığınakları olarak değerlendirir.

“Bedenciği çürümüştür, ne oldu rûhu aceb?

Bu katreler ki uçar hangi bahredir munsab?

Fünûn-ı hikmet-i Yûnân... Ulûm-ı dîn-i Arab

Değil mi etmede teşrîh-i mebhas ü matlab?

Neden o nûr-ı tecellî, niçin o nâr-ı gazab?”²⁴⁵⁰ (Ağlamak İsterim)

“Bilebilsem o hangi cennettir

Ki mesîrin, karârgâhındır.

²⁴⁴⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/395.

²⁴⁴⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/325.

²⁴⁴⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/401.

²⁴⁵⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/424.

-Şu kevâkib ki bî-nihâyettir

Biri elbet senin penâhındır.-

Derim... Ancak hüküm Allah'ındır!"²⁴⁵¹ (Nijad!. Nijad!.)

İnsanların mahşerde yargılandıktan sonra, cennet veya cehenneme gideceklerini kabul ve beyan eden Recâizâde Ekrem, mahşere kadarki süreçte insan ruhunun nerede ikamet ettiğine dair merakı doğrultusunda fikir yürüterek, sonuç itibarıyla ruhun âlem-i lâhuta yükseldiğine kanaat getirir. Ölüm ötesi mevzuunda genel olarak cehennemi göz ardı etmeyi veya müspet olana yönelmek suretiyle cenneti arzulamayı tercih eden şair, cennetten bir önceki durak olarak, Allah'ın bütün sıfat ve isimlerinin zâtında mevcut olduğu lâhut âlemine işaret eder. Bu âlemi akılla idrak edilemeyecek lezzet ve nimetleri üzerinden tasvir etmeyi uygun bulur.

“Yat yavrucuğum, rahmet-i rahmâna garîk ol;

Git, Cennet-i Firdevs'e yakındır oradan yol.

Gez âlem-i lâhûtu meleklerle...Bul orda

Hep özlediğin lezzet ü ni'metleri bol bol.

Tenhâ ser-i kabrinde baban ağlayadursun;

Döğsün ser-i bî-tâli'ini, taşlara ursun”²⁴⁵² (Son Söz: Hep ve Hiç!)

Diğer tüm varlıklar gibi, insanın da Allah tarafından yaratıldığına ve vahdet-i vücûd anlayışı gereği insanın da Allah'ın varlığı karşısında herhangi bir varlık iddiasında bulunmayacağına değinmekle insanı değerlendirmeye başlayan Muallim Nâci, yaratılmış ilk insanın Âdem olduğunu kabul eder. Başlangıçta Âdem'in eşi Havva ile birlikte cennette yaşamaya başlayıp, yasaklanmış daneye (buğday tanesi) el uzatması sonucu cennetten kovulduğuna işaret eder. Böylelikle asıl diyarından uzaklaşmak zorunda kalan insan için, dünyanın bir gurbetten ileri geçemeyeceğine değinir. Hatta sadece sıra hasreti çekmekle kalmayıp, cennetteki sonsuz huzur ve rahatlıktan mahrum kalmak suretiyle, dünyada çeşitli meşakkatlerle mücadele eden ve gitgide bunalan insanın veya insanlığın kendi hâlimden şikâyetçi olamayacağının altını bilhassa çizer. Zira insanın yeryüzüne gönderilmesi kendi hatasından kaynaklandığı gibi, iradesine karşı gelinemeyecek

²⁴⁵¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/426.

²⁴⁵² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/438.

Allah'ın kararı ve eliyle gerçekleşmiştir. Bu bakımdan insana düşen ödev, kaderine razı olmaktan fazlası değildir.

*“Varlığın karşısında ma'bûdum
Diyemez kimse ben mevcûdum*

*Biz yokuz bizdeki vücûd senin
Bizi var eylemekte cûd senin”²⁴⁵³ (Leyle-i Mi'râc-ı Hazret-i Risâlet-Penâhî)*

*“Dâm-ı gîsûsundan eîzûn eyle hâlimden hazer
Âdemi firdevsden teb'îd eden bir dânedir”²⁴⁵⁴ (Gazel)*

*“Meşrebce bir âşinâ bulunmaz
Dünyâ ne gurbet-i gurbet-âbâd
Derd ehline mültecâ bulunmaz
Bir pâreye sad-hezâr feryâd”²⁴⁵⁵ (Feryâd)*

*“Şekve nedir? Ağzımı açmam bile
Hâke atıldımsa yedu'l-lâh ile”²⁴⁵⁶ (Gonce-i Pejmürde)*

Sudûr nazariyesi dâhilinde Allah'tan taşan ilk nurun Hz Muhammet olduğunu kabul ve beyan ederek, âlemin yaratılış sebebi olarak Hz. Muhammet'e işaret eden Muallim Nâci, Hz. Muhammet'in de bir insan olması münasebetiyle, Hz. peygamber üzerinden insanı yücelterek, evren-insan ilişkisinde insanın kâinata denk bir kıymet üstlendiğine değinir. Hatta her insanı Hz. Muhammet'in halefi olarak değerlendirmek suretiyle, âlemin insan aracılığıyla şereflendiğini, diğer bir ifadeyle varlık âleminin insanla buluştuktan sonra değer ve önem kazandığını vurgular.

*“Verdin insan ile bu mülke şeref
Eyledin bir şehi Halîl'e halef”²⁴⁵⁷ (Leyle-i Mi'râc-ı Hazret-i Risâlet-Penâhî)*

²⁴⁵³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 268.

²⁴⁵⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 302.

²⁴⁵⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 92.

²⁴⁵⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 134.

²⁴⁵⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 268.

Muallim Nâci, mana bakımından insanın son derece büyük bir kıymete sahip olmasına rağmen, maddi düzeyde durumun aynı doğrultuda ilerlemediğine dikkat çeker. Zira yeryüzündeki bir varlık olarak insanın, ilk insandan bu yana sürekli kıymetini yitirdiği üzerinde durur. Vücuda geldikten sonra aslını unutup, özünden uzaklaşmaya başlayan insanın menfi yönde hareket ettiğini belirtir. Hatta ilk insan çiftinden çoğalarak yeryüzüne yayılan insanlığın gittikçe artan kötülüğü nedeniyle tufana maruz bırakılarak helak edildiğine ve bu bakımdan insanlığın yok olma seviyesine gelip, tekrar çoğalmak suretiyle, âdeta ikinci dönemini yaşadığına göndermede bulunur. Kötülüğün kaynağı olarak insanı gören Muallim Nâci, tufandan sonraki süreçte de insanlık açısından işlerin pek de yolunda gitmediğine değinir.

Mevzubahis düşüncesini somut düzeyde temellendirebilmek için devir nazariyesine yönelen şair, insanlık tarihi boyunca çeşitli formlarda yeryüzüne gelip, insanların geçmişten bugüne devam eden durumlarını incelediğini ifade ederek, insanlık tarihine dair bizzat idrak ettiği hakikatleri tasvire gayret gösterir. İnsanlığa dair hükümleri esnasında, insanın nefsi nedeniyle kötülüğe yöneldiğine, insanlar arasında nifak ve ikiyüzlülük gibi olumsuz hasletlerin büyüüp geliştiğine ve insanın güvenilmez bir varlık olduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle kendi kıymetinin farkında olan insanın sürekli maddi ve manevi bakımdan saflık ve temizlikten bahsetmesine rağmen, kendiyle çelişmek pahasına aksi yönde hareket ettiğine değinir. Bu yüzden dünyada kötülüğün her daim var olduğu gibi, var olmaya da devam edeceği üzerinde durur.

“İfnâ ile rûh korkutulmaz

Tûfân ile Nûh korkutulmaz”²⁴⁵⁸ (Telâtum)

“Hayli zaman âlemi devr eyledim

Halka değil kendime cevri eyledim

Anladım ahvâlini insânların

Sevmedim etvârını fettânların

Sûret ü sîretteki zıddiyyeti

Fehm ile selb eyledim emniyyeti

Akla muvafık mı ki olsun nifâk?

²⁴⁵⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 138.

*Hâkim-i âfâk durur iken vefâk*²⁴⁵⁹ (Kalender)

“Hilkatinden beri âdem dem urur safvetten

*Ne tuhaf? Rûy-ı zemin mel’ anet-âbâd henüz*²⁴⁶⁰ (Gazel/İftihar)

Kötülüğün kaynağı olarak insana işaret eden Muallim Nâci, kötülüğün ortadan kalkması için insanın yaratılışı itibarıyla kendine yüklenen manaya uygun şekilde hareket etmesi gerektiğine inanır. Bu doğrultuda yeryüzüne gelmiş ve gelecek tüm ruhların ezelde Allah tarafından yaratıldıktan sonra, hep bir ağızdan Allah’ı kabul edip, onun yolundan ayrılmayacaklarına dair ettikleri yemine göndermede bulunur. Ancak sırası geldikçe bedenlenerek dünyaya gözlerini açan ruhların, doğdukları andan itibaren Allah’a verdikleri sözü unuttuklarına işaret eder. Dolayısıyla insan hayatını dünyaya gelmeden önceki saflık durumuna erişmek için gösterilecek çabalar bütünü olarak değerlendiren Muallim Nâci, insanın kemale ulaşmasını zaruri görür. Bu doğrultuda diğer insanların eksiklerine odaklanmak yerine, kişinin kendi eksikleriyle meşgul olması gerektiği üzerinde durur. Her bir insanın kemâle ermesiyle, bütün insanlığın kemale ereceğini savunan şair, akıllı insanlar için dünya hayatı boyunca en mühim işin veya görevin tedricen kemale ermek olduğunu bilhassa vurgular.

“Böyle bir nağmeden kim olmaz mest

*Bu ne sestir! Değil mi bâng-ı elest*²⁴⁶¹ (Kaleme)

“Noksân ü kemâli ile uğraşmaya halkın

Hasr eyleye evkâtını tahsil-i kemâle

Âkillere âlemde olur akdem-i âmâl

*Tedrîc ile zâtındaki noksânı izâle*²⁴⁶² (Terkîb-i Bend)

Muallim Nâci, insanın nasıl kemale ereceği mevzuuna da duyarsız kalmaz. Meseleye bir çözüm üretmek amacıyla insan tabiatını incelemekle işe başlayan şair, insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık teşkil ettiğini bildiğinden, söz konusu hakikat üzerinde yoğunlaşmayı tercih eder. Bu doğrultuda insanın yaratılışı itibarıyla,

²⁴⁵⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 79.

²⁴⁶⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 214.

²⁴⁶¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 158.

²⁴⁶² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 41-42.

bedeni bakımından yeryüzüne veya varlık âlemine, ruhu bakımından da Allah’a veya ilahi âleme bağlı olduğunun altını çizer. Diğer bir ifadeyle bedenın sınırlı ve sonlu olanı, ruhun ise sınırsız ve sonsuz olanı temsil ettiğine değinir. Dolayısıyla yapıları gereğı birbirlerine zıt nitelikler taşımaları nedeniyle ruh ile beden arasında bitmek bilmez bir çatışmanın hâsıl olduğunu vurgular. Toprakdan gelip, toprağı dönecek beden tarafından, ne zeminin ne de asumanın bir mekân teşkil edemeyeceğı ruhun sınırlandırıldığı veya tutsak edildiğı üzerinde durur. Bu bakımdan hayattaki insanın âdeta bir çatışmayla mevcudiyet kazandığını veya varlığını sürdürdüğünü beyan eder. Ayrıca mevzubahis çatışma dâhilinde ruh ve bedenın birbirinden farklı istek ve arzulara meylettikleri üzerinde durur.

“Etmiş ten-i zârı hâk-dânî

Kılmış dil-i pâkı âsümânî

Ten mürtebit olsa da zemîne

Can çıkmada Rabb-ı âlemine

Ten durmada âşiyân içinde

Can uçmada gaybiyân içinde”²⁴⁶³ (Tevhid)

“Olsa da eczâ-yı ten âsûde-i âgûş-ı hâk

Cevher-i cânı muhît olmaz zemîn ü âsmân

Bir hü mâ-yı şevk-i şehperdir ki cân-ı ten-cüdâ

Tengdir cev lânına cev v-i vesî’-i lâ-mekân”²⁴⁶⁴ (Kıt’a)

Dünyadaki insanın bedensel ve ruhsal isteklerini değ erlendirmeye tabi tutan Muallim Nâci, böylelikle insan bünyesindeki çatışmayı anlamlandırabileceğı gibi, insanın madde ile mana arasında nasıl bir yol izlemesi gerektiğini de belirleyebileceğı kanaatindedir. Maddeden müteşekk il insan bedenini varlık âlemine bağı lı bir varlık kabul eden şair, doğı l olarak bedenın istek ve arzularının da maddi yönde geliş tiğı üzerinde durur. Bu bakımdan yeryüzünde servet, makam, mevki ve şö hret peşinde koşmayan veya mevzubahis unsurlara meyletmeyen insan bulunmadığ ının altını kalın hatlarla çizer. Ayrıca mal ve makam arzusunun zamanla hır sa dönü şüp, insanı tamamen kontrolü altına

²⁴⁶³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 70.

²⁴⁶⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci ’nin Şiirleri*, s. 312.

aldığını da hatırlatır. Dolayısıyla insanın, bedenden kaynaklanan dünyevi isteklere gafilce kapılmak yerine, onlara aklıyla yaklaşması gerektiğine değinir.

“Âfâkta âyâ bulunur mu aranılrsa

Bir merd ki meyl eylemeye câh ile mâle”²⁴⁶⁵ (Terkîb-i Bend)

“Âkil ni’am-ı fâniyeye rağbet eder mi

Gâfildir olan devlet-i dünyâ ile dil-şâd”²⁴⁶⁶ (Terkîb-i Bend)

İnsanın akıl yordamıyla maddi boyutta kemale erebilmesi için dünya hayatına dair bazı hakikatleri idrak etmesini zaruri bulan Muallim Nâci, hayattaki en büyük hakikatin ölüm olduğunu, bu bakımdan dünya ve dünya hayatının fani olduğunu bilhassa hatırlatır. Vakti dolan insanın hayatı boyunca bir araya toplamak için çabaladığı altın ve gümüşleri dünyada bırakarak, beka âlemine gideceğine işaret eder. Hatta ölümle birlikte boyut değiştirecek insana sahip olduklarının hiçbir fayda sağlamayacağı üzerinde durur. Dolayısıyla insanın henüz hayattayken aklıyla hareket etmek suretiyle, nefsinin kontrol altına alması gerektiğini belirtir. Bunun için de beden kaynaklı dünyevi isteklerin fani olduğunu idrak ve kabul ederek, maddi isteklere sırt çevirmeyi veya onlara kayıtsız kalmayı öğütler.

“Lu’bet-geh-i dehrin nesi var rağbete şâyân

Bir vakt gelir cümlesini terk eder insan

(...)

Her nefis mey-i mevti tadar illet-i merge

Tıb-hâne-i âlemde devâ bulmadı Lokman

Dünyâ ile fahr etme ki yeksân olur âhir

Dervîş-i abâ-pûş ile sultân-ı cihân-bân

(...)

Zann etme olur sûd sana nukre vü zerden

Ol gün ki geçersin bu hatar-nâk memerden”²⁴⁶⁷ (Terkîb-i Bend)

²⁴⁶⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 41.

²⁴⁶⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 36.

²⁴⁶⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 36-37.

Muallim Nâci'ye göre ruh ise, kaynağını Allah'tan aldığı için sonsuz ve sınırsız nitelikteki soyut bileşendir. Bu nedenle kendi tabiatına aykırı nitelikteki maddi âleme ve maddi âlemdeki varlığını teşkil eden bedenine yabancıdır. Diğer bir ifadeyle ruh, önce kendi bedenine, daha sonra da bedeniyle birlikte varlık âlemine hapsolmuş durumdadır. Dolayısıyla ruh, hapsediği bedenden ve böylelikle varlık âleminden sürekli uzaklaşmayı arzular. Kemale ermemiş ruh, bu arzusunu tatmin etmek üzere, kendine sonsuzluğu çağrıştıran gökyüzüne, hatta gökyüzünde var olabileceğini düşündüğü bir başka âleme yükselmeyi ister. Zira ruh, hem kendi bedeninde, hem de bedeninin mevcut olduğu dünyada sıkışmışlık hissi yaşar ve daima bunalır.

*“Bir başka cihân olunsa ibrâz
Etsek şuradan seninle pervâz
Dünyâ nedir anmasak unutsak
Âvâreyiz âşiyâna tutsak”*²⁴⁶⁸ (Kebûter)

*“Zamâne halkı bî-vefâ
Nedir bu çektiğim cefâ
Cihânda görmedim safâ
O başka âlem olmalı”*²⁴⁶⁹ (“Vefâ” ile “Safâ” Beyninde Müşâ’are)

Muallim Naci, varlık âleminin ötesinde bir başka âlem sezinleyen ruhun kemale erme yolunda ilerledikçe, başlangıçta sezgi yoluyla varlığına inandığı bir başka âlemin aslında cennet olduğunu anlamaya başlayacağına işaret eder. Böylece ruhun asıl diyarı olan cennete geri dönme isteğine kapılacağı üzerinde durur. Zira ruhta arzuladığı sınırsız ve sonsuz nitelikteki huzur dolu hayatı sadece cennette bulabileceği hissini hâsıl olacağına dikkat çeker. Söz konusu düşünceyi doğru fakat eksik bulan şair, cennete dönüşü ruhun mutlak manada kemale ermesi veya aslına dönmek suretiyle huzura kavuşması olarak değerlendirmeyi. Zira cennete ulaşan kimsenin de cennet nimetleriyle meşgul olmak yerine, Allah'ın inananlara vadettiği tecellisini veya görünüşünü seyretmesini daha doğru bulur. Dolayısıyla ruhun da tam anlamıyla kemale erebilmesi için, insanın tıpkı bedeniyle dünya nimetlerinden uzaklaştığı gibi, ruhuyla da cennet nimetlerinden uzaklaşması, yani cennet arzusuyla hareket etmemesi gerektiğine değinir.

²⁴⁶⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 76.

²⁴⁶⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 234.

Muallim Nâci'ye göre asıl olan, insanın her iki dünyayı da bir yana bırakmak suretiyle Allah'a kavuşmayı arzulamasıdır. Çünkü insanın mutlak manada huzur bulabilmesi için, sadece Allah aşkıyla yaşayıp, sonuç itibarıyla da Allah'a dönmesini zaruri görür.

*“Bakmayın bâğda fevvâreye, dildâra bakın
Dalmayın kevsere Firdevsde dîdâra bakın”*²⁴⁷⁰ (Gazel)

*“A'dâ-yı adüvvün bulunan nefsi zabt et
Geç her dü-serâdan dilini Hâlık'a rabt et
(...)
Timsâle gönül bağlama bunlar gibi sen de
Ol aşk-ı hakîki ile kevneynden âzâd”*²⁴⁷¹ (Terkîb-i Bend)

*“Küdûret-i suver-i mâsivâyı dilden atıp
Safâ-yı aşk ile mir'ât-ı hüsn-i yâr olalım”*²⁴⁷² (Gazel)

İnsanın ölmek için doğduğunu bildiği takdirde, ölmekten korkmayacağını belirten Muallim Nâci, ölümü yeryüzünden kurtulup, ilahi âleme doğru yükselme olarak değerlendirir. Ayrıca dünyanın keşmekeşinden bağımsız mezarlıklardan yola çıkarak, ölüm hâlini durup dinlenme, sonsuz rahatlık ve huzura varma durumu şeklinde tarif eder. Dolayısıyla ölümü bir yok oluş veya son kabul etmek yerine, ilahi âlemde yeni bir hayatın başlangıcı olarak ele alır. Bu bakımdan mahlûkatın maddi ve manevî rızıklarını bolca veren Allah tarafından dünyevi rızıklarını tamamlayan insan ruhlarının ebedî âlemde de sayısız manevî nimetlerle rızıklandıracağından emindir.

*“Ölmekte olur muyum hirâsân
Ölmek için eyledim tevellüd”*²⁴⁷³ (Amru Bin Ma'dî Kerib Hakkında)

*“Seyyâre-i arzı târik oldun
Yükseklere doğru sâlik oldun*

Nâsut idi bir zaman makâmın

²⁴⁷⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 179.

²⁴⁷¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 35-36.

²⁴⁷² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 184.

²⁴⁷³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 284.

Lâhûta mı şimdi i'tizâmın"²⁴⁷⁴ (Tevhid)

"Memâta mâye-i ârâm dense lâyıktır

Sükût içinde makâbir bu hükmü nâtıktır"²⁴⁷⁵ (Matla)

"Eyledi itmâm-ı rızk-ı dünyevî rezzâk ede

Rûhunu merzûka-i ezvâk-ı câvîd-likâ"²⁴⁷⁶ (Tarih)

İnsanın metafizik âlemden fiziksel âleme gelip, tekrar metafizik âleme dönmesiyle son bulan serüvenini açıklama çabasına girişen Abdülhak Hâmid ise, insanın varlığa gelmeden önceki durumunu, varlığa gelme amacını, hayatın gayesini, ölüm ve ötesini temel meseleler olarak görüp, mevzubahis meseleleri araştırmaya yönelik sorular sormakla işe başlar. Ancak yaratılışa yönelttiği soruları belli bir perspektiften veya sorgulamaksızın bağlandığı bir düşünce veya inanç sisteminden yararlanarak çözüme ulaştırmaya çalışmak yerine, farklı hatta çoğu zaman birbirine zıt sistemlerle ortaya konulmuş düşünceleri birbirleriyle uzlaştırmaya çalışmaksızın, kendi zihninde tartışmayı uygun bulur.

"Maksûd-ı hayatı dermiyân et,

Ferdâ-yı beşer nedir, beyân et!..

Ya fikrimi ruhuna kıl isâl

Ya ruhumu hâkine revân et."²⁴⁷⁷ (Makber)

Zihnini meşgul eden soruları yanıtlayabilmek için, varlık âleminden yola çıkan Abdülhak Hâmid, kimi zaman çevreden merkeze doğru yönelen bir bakış açısıyla mevzua yaklaşır. Diğer bir ifadeyle uzlete çekilip düşünmek suretiyle meselenin hâline çalışır. Kimi zaman da merkezden çevreye doğru genişleyen bir bakış açısıyla soruna yönelir. Diğer bir ifadeyle insanlığı gözlemlemek suretiyle insana dair sorularına cevap arar. Abdülhak Hâmid, uzlete çekilip, düşünme yordamıyla Allah'ı idrak edebildiğini, fakat kendi özünü anlayamadığını belirtir. Dolayısıyla kendi özü üzerinden insana dair bilinmezliği tam anlamıyla çözemediğine değinir. Sadece vücudunun gölgesinden yola çıkarak, tıpkı gölgenin vücuttan kaynaklanan geçici veya sahte bir varlığa sahip olması

²⁴⁷⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. s. 70.

²⁴⁷⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. s. 316.

²⁴⁷⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. s. 297.

²⁴⁷⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 108.

gibi, vücudun da varlığı muhakkak veya mutlak bir unsurun gölgesi olabileceğini keşfeder. Gözlemleri aracılığıyla da insanın zevk ve eğlenceye gark olduğunu fark eder. Ancak yaratılıştaki gayenin sadece zevk ve eğlenceden ibaret olmaması gerektiğini düşünür. Zira safahattan ibaret yaşam biçimine akılla yaklaşıldığında, insanın bağlanıp kaldığı zevk ve eğlencenin pek de kıymetli olmadığının kolaylıkla anlaşılabileceği üzerinde durur.

*“Hâlık’ı belledim, fakat özümü
Bilmeğe mazhar olmadım hâlâ,
Uzleti ihtiyâr edip hattâ
On sene var ki görmedim yüzümü?
Nicedir şekl ü hey’etim acaba?
Bir vücudum hele mis’âl-i zılâl;
Bunu gölgemden ettim istidlâl.”²⁴⁷⁸ (Mu’tekif)*

*“Eğleniş bir vecibedir a’lâ;
Ne sefâ var fakat sefâhette?
Medenîyü’t-tab’ geçen insân
Elbet eyler o zevki istihsân;
Halbuki olsa müntic-i ifrât,
Akl anın kadrini eder ıskât.”²⁴⁷⁹ (Belde-Güzîn)*

Abdülhak Hâmid’in insanları ve onların yaşama biçimlerini gözlemleyerek ulaştığı bir diğer hakikat ise, tabiatla iç içe yaşayan insanın yaratılış ve muhtevasına daha yakın olma imkânı bulduğudur. Bir başka ifadeyle kırsal kesimde hayat süren insanın, felsefi bir sorgulama yapmaksızın, yalnızca tabiata uyum sağlamak suretiyle, yaratılış gayesine koşut olarak ilerlediğine değinir. Bu doğrultuda çeşitli düşünce ve inanç sistemlerinin uzun uğraşlar sonucu tespit edip, insanlara tavsiye ettikleri, varlık âleminden uzaklaşma ve asketik yaşam tarzı gibi öğretilerin tabiatla baş başa olan insan tarafından herhangi bir çaba sarf etmeksizin doğal gelişme sonucu sergilendiğine işaret eder.

²⁴⁷⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 35.

²⁴⁷⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 33.

Söz gelimi kırsal kesimde hayat süren insanın dünya hayatının telaşından uzak kalarak, sadece ziraatla uğraştığının altını çizer. Aynı doğrultuda tabiata sığınmış insanın servet, makam, mevki ve şöhret gibi unsurları tanımadığından, dünya hayatındaki varlık ve olaylar karşısında gam ve kedere sürüklenmeyeceğinin altını çizer. Hatta hırs ve şehvet gibi bedensel arzularla meydana gelen menfi duyguların tabiattaki insanın saf kalbine tesir edemeyeceğine değinir. Böylelikle kuru ekmek lokması ve bir miktar ayranla sadece bedeni değil, aynı zamanda gönlü de doyan kırsal kesimdeki insana ait nefsin hayata esir olmayacağını vurgular. Dolayısıyla tabiata yakın olan kişinin önce varlık âlemine bağlanıp, sonra ondan kurtulmak için çaba sarf etmek zorunda kalmayacağını altını kalın hatlarla çizer. Bu bakımdan insanın yaratılış gayesinden veya kendi muhtevasından uzaklaşmaması için, tabiata yönelmesi gerektiğine işaret eder.

*“Bedevî hem-seriyle çifte gider;
Geçirir zer’ ü ra’y ile demini.
Dağ başında muâf-ı kayd-ı keder,
Hiç düşünmez bu gussa âlemini.
İnkılâb ü havâdis-i devrân
Edemez kalb-i sâfına tesir;
Lokma-ı nân-ı huşk ile dil-sîr,
Yeter iknâa bir çanak ayran;
Daimâ pür-meserret ü handân,
Nefsini eylemez hayata esîr.
Seyredip vâlihâne âfâkı,
Bi-delâlet bulur o Hallâk’ı”²⁴⁸⁰ (Hoş-Nişînân)*

Abdülhak Hâmid, insana dair bu türden ilk tespitleri aracılığıyla, insanın kaynağını lâhut âleminden alıp, nâsut âleminde meydana geldiği kanaatine varır. Bu bakımdan insanın lâhut âleminden kaynaklanan mana boyutunun yanı sıra, nâsut âlemindeki ruh ve beden birlikteliğini ifade eden maddi boyutuyla, yani insanın soyut ve somut insan olmak üzere iki farklı düzeyde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla insanın lâhut âleminden kaynaklanan mana boyutunu açıklamak üzere, vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde evren-insan ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. Bu doğrultuda Allah’tan taşan nurun

²⁴⁸⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 22.

yine Allah'ın isim ve sıfatlarını açığa çıkarmak üzere çeşitli katmanlar hâlinde gitgide kesifleşerek, evreni meydana getirmesinden ibaret tasavvufi yaratılış teorisinde, nurdan müteşekkil soyut insanın Allah'tan taşan ilk unsur olduğuna göndermede bulunur. Böylelikle kendinden aşağıya doğru devam eden sudûr faaliyetinde insanın varlığa gelecek bütün katmanlara tesir ettiğine değinir. Böylelikle soyut düzeydeki insanın varlık âlemindeki bütün mahlûkatın özüne nüfuz ettiğini vurgular. Dolayısıyla insanı eşref-i mahlûkat düzeyinde ele alıp, evrendeki diğer tüm varlıklardan üstün bir konuma yerleştirir. Bu bakımdan evren-insan ilişkisinde evrenin meydana gelme sebebini insanla özdeşleştiren Abdülhak Hâmid, yine tasavvufi bakış açısından yararlanarak, evreni büyük insan, insanı ise küçük evren olarak değerlendirir.

*“Sûfiyânın fikri makbul u savab.
Kurb-ı ruhânîyi Rabbülâleme
İbtidâ hasretmemişler, âdeme
Farz kılmuşlar o rahmaniyyeti,
Her ne varsa hepsinin mâhiyyeti
Sâniyen ben âdemim sahib-sühân,
Eşrefim bilcümle mahlûkattan;
Cinsim insan olduğundandır ki bu,”²⁴⁸¹ (İbtidâ/Garam)*

İnsanın lâhut âlemindeki manasını sufilerin görüşleri üzerinden açıklamakta herhangi bir mahzur görmemesine rağmen, yeterli de bulmayan Abdülhak Hâmid, doğrudan tasavvufi düşünce sistemine yaslanarak konuya yaklaşmanın eksikliğe veya sınırlı bir değerlendirmeye yol açacağı kanaatindedir. Hatta diğer tüm düşünce ve inanç sistemlerine kapıları kapamak suretiyle, tasavvufi düşünce sisteminin tek hakikat olarak kabul edilmesi durumunda dahi, sadece perspektifin değiştirilmesi hâlinde bile durumun alt üst olacağı gerçeğine işaret eder.

Daha açık bir ifadeyle Abdülhak Hâmid, insana soyut düzeyde yüklenen bu yüce mananın yine insanın bakış açısıyla ortaya konduğuna değinir. Zira buradaki perspektifin nâsut âlemindeki insanın lâhut âlemine doğru uzanan bakış açısına dayandığının altını çizer. Oysa perspektifi tersine çevirmek suretiyle, yani lâhut âleminden nâsut âlemine bakıldığında, durumun tersine dönebileceği üzerinde durur. Bu doğrultuda lâhut

²⁴⁸¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 419.

âlemindeki bir meleğin bakış açısıyla nâsut âlemindeki insanı değerlendirmeye tabi tutan Abdülhak Hâmid, insanın hakikaten evren-insan ilişkisi dâhilinde bu kadar yüceliğe veya öneme sahip olup olmadığını tartışmaya açar. Böylelikle insana âdeta bir paradigma değişmesi yaşatmayı amaçlayan şair, zihnindeki düşünceleri bâlâdan sesi işitilen bir meleğe söyletir.

Bâlâdan seslenen meleğin söylediklerine göre, asıl itibarıyla hem soyut hem de somut bakımdan hakir durumdaki insanın kendi âcizliğini görmezden gelerek veya kabul etmek istemeyerek, kendini yüce bir mevkie konuşlandırma çabasında olduğu anlaşılır. Bu uğurda yaratılışı tam anlamıyla idrak etmişçesine hükümler veren insanın çekinmeden ileri sürdüğü asılsız teorileri hayretle karşılayan melek, insanların sınırlı akıllarıyla varlık ve yokluğa, dünya ve ahirete ilişkin hükümler vermesini son derece yanlış bulur. Aynı doğrultuda insanların yaratılış mevzuuna odaklanarak, hilkatteki ilahi maksada ve hilkat serüvenin nasıl başlayıp, hangi evrelerden geçmek suretiyle kemale erdiğine dair çeşitli, birbirleriyle çelişen ve hemen hepsi asılsız iddialardan ibaret görüşlerini, sadece birer cüret örneği olarak değerlendirir.

*“Nedir bu insan, o mahlûk-ı müteannid
ki zîr-i pâ-yı hakaretimizde meşhûd
olan dereke-i sefâletin, münferid
ve müctemi’, kısrı üstünde gûyâ vücûd
bularak, bizim şu mirkât-ı meâliden
ser-i muhakkarlarına in’ikâs eden
nazar-ı hidâyetimiz delâletiyle
ki beyinlerinde ismine akıl derler,
zulmet-i bî-nihâyet-i kazâ vü kader
içinde birkaç şerârenin rû’yetiyle
vücûd u ademe, dünya vü ahirete,
mehamm-ı esrâr-ı gaybû’l-gayb-ı hilkate,
âlemin ibtidâsıyla intihâsına
yani bu hadd-i kemâle ne zaman vâsıl
olduğuna, hilkatin asl u esâsına,
hilkatten maksad-ı ilâhiye, elhâsıl
zîr ü bâlâ-yı kâinata müteallik,*

*mecrûh u bâtil, muhtelif ve müteferrik,
hadd ü hisâba gelmez ahkâm u akâid
serdinden hayâ etmez?...’’²⁴⁸² (Bâlâdan Bir Ses)*

İnsanın kendi kıymetini belirtmek üzere, kendi zihniyle üretip, yine kendinin inandığı ve hakikat derecesine yükselterek insanlığa sunduğu bazı düşünceleri insana sorgulatma amacı güden Abdülhak Hâmid, doğrudan kendi düşüncelerini ileri sürmek yerine, kasıtlı olarak bir melek üzerinden görüşlerini ifade etmeyi uygun bulur. Zira kendi diliyle kendi fikirlerini beyan ettiğinde, insanı yücelten insanla aynı tavrı sergilemek zorunda kalacağını fark eder. Dolayısıyla insanın insanı değerlendirmesi yerine, lâhut âlemine mensup ve orayı gerçek anlamda idrak etmeyi başarmış bir varlığın insanı değerlendirmesi sonucunda insanın kendine yüklediği manayı veya önemi tartışmaya başlayacağı kanaatindedir. Zira nâsut âlemindeki bir insanın lâhut âlemine ve orada mevcut soyut düzeydeki insan unsuruna dair kanaatlerine nazaran, lâhut âlemindeki bir meleğin gözlemleyerek beyan ettiği kanaatlerin daha inandırıcı ve objektif olacağı prensibinden yola çıkan şair, sözcülük görevini verdiği melek aracılığıyla bilhassa yaratılış mevzuuna odaklanır.

Abdülhak Hâmid’in bâlâdan sesini işittiği melek, âciz insanlar arasındaki bir topluluğun bütün kâinatı göz önünde bulundurarak insanı şeref, şevket, yücelik ve azamet nişanesi kabul etmek suretiyle eşref-i mahlûkat seviyesine yükselttiğine dikkat çeker. Ayrıca yine bu topluluk tarafından, bütün mevcudatın meydana gelmesini sağlamakla kalmayıp, canlı ve cansız varlıkların içerisine âdeta bir sır gibi gizlenip özlerini teşkil eden ulûhiyetin kendi menfaatleri doğrultusunda kullanıldığına değinir. Bu bakımdan ulûhiyeti çeşitli şekil ve suretlerde tasavvur ettikten veya kendince yorumladıktan sonra insanın yücelme gayesi güderek, soyut insan unsurunu ulûhiyete ve dolayısıyla yaratılış sürecine eklemlenme çabası gösterdiğine işaret eder. Böylelikle insanın sudûr nazariyesine bir merhale hâlinde dâhil edilip, bütün kâinata yayılan bir unsur olarak kabul edilmesini eleştirir.

Bâlâdan seslenen melek, âlemin yaratılış sebebi olarak insanın görülmesi mevzuuna da karşı çıkar. Hatta insanın mevcudiyet kazanmamış olması durumunda Allah’ın bilinemeyeceğine dair görüşü, son derece manasız bulur. Zira Allah’ın bilinme isteği

²⁴⁸² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 305.

duymasını, insan tarafından rubûbiyete isnat edilen bir his, maksat veya istek olarak değerlendirebilir. İnsanın kendi nefsinden yola çıkarak veya kendi nefsini bilerek Allah'ı da tanıyabileceği düşüncesini ise, insanın kendine Allah'ı takliden bir mevcudiyet yükleme gayreti olarak değerlendirir. Buna ilaveten yaratılış sürecindeki nüzul merhalelerinin hepsini bünyesinde topladığı düşünülerek, insanın kendini küçük âlem, âlemi ise büyük insan olarak görmesini insandaki kibirle ilişkilendirir. İnsanın kendini yüceltmek gayesiyle daha da ileri giderek, Allah'ın dahi insan için peyda olduğunu ileri sürmekten geri durmadığına işaret eder. Ayrıca insanın neredeyse Allah ile boy ölçüşmeye kalkışacağının altını kalın hatlarla çizen melek, insanın gönlünce Allah'a sıfatlar yüklemekle kalmayıp, kendi muhayyilesi aracılığıyla varlık âleminin ötesinde bazı soyut varlıklar icat edip, onların varlıklarına delil olarak da Levh-i Mahfûz'u göstermekten çekinmediği üzerinde durur.

“...Bu acezenin içinde bir gürûh
 alem-efrâz-ı şeref ü şevket ü şükûh
 olarak insanların eşref-i mahlûkat
 olduğunu meydana koyup, iddia-yı
 temâyüz birle mâhiyyet-i hafâyâ-yı
 kâffe-i eşya vü mahlûkat u mevcûdat
 olan ulûhiyyeti bin şekl ü sûrette
 tasavvur ettikten başka, rûz-ı hilkatte
 kendilerini Allah'a takliden mevcûd
 veyahut Allah'ı kendileriçün peydâ
 olmuş farz u kıyas ederek Hâlık-ı ma'bûd
 hakkında akıllarının erdiği, hattâ
 gönüllerinin istediği yolda birçok
 sıfatlar da ta'dad ederler... Ve, hiç şüphe yok
 ki buna isbât kasdıyla ulûhiyyete,
 o hedef-i idrâk-i beşerden dûr olan
 ve esrâr-ender-esrâr ile mestur olan
 mâhiyyet-i muhîte-i rubûbiyyete

*birtakım hisler, maksadlar isnâd ederler.”*²⁴⁸³ (Bâlâdan Bir Ses)

İnsanın soyut düzeydeki önemini veya manasını bilhassa tasavvufî düşünce sistemi dâhilinde ele alıp, birbirine zıt iki perspektiften yararlanarak değerlendiren Abdülhak Hâmid, konuyu bütüncül bir yaklaşımla açıklığa kavuşturabilmek için, insanın somut düzeydeki önemini değerlendirmeyi de ihmal etmez. İnsanı somut düzeyde ele alırken de birbirine zıt iki perspektif kullanmayı uygun bulan şair, öncelikle insandan yola çıkarak evrene doğru genişleyen, daha sonra evrenden yola çıkarak insana doğru daralan farklı bakış açılarıyla insanı değerlendirir. Somut düzeyde insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak gören Abdülhak Hâmid, yapısı bakımından insanı Allah’ın celâl ve cemâlinin bir yansıması olarak ele alır. Böylelikle insanın yaratılabilecek en mükemmel şekilde yaratıldığının altını çizer. Ayrıca insanı evrendeki diğer tüm varlıklardan ayıran en temel niteliğin ise, akıl ve zekâ olduğuna işaret eder. İnsanı varlık hiyerarşinin zirvesine taşıyan akıl unsurunu da Allah’ın kudretinin insan üzerindeki zuhuru olarak kabul eder. Böylelikle insanın gözünden maddi düzeydeki insanı canlı ve cansız bütün mahlûkattan daha üstün bir noktaya konuşturur.

“Mir’âtı mıyım celâlinin ben?..

*Ya aksi miyim cemâlinin ben?..”*²⁴⁸⁴ (Makber)

“Bu akl u zekâ ki sanatındır,

*Fevkimde zuhûr-ı kudretindir.”*²⁴⁸⁵ (Makber)

İnsanı akıl yordamıyla düşünebilmesi, konuşma yetisiyle düşündüklerini ifade edebilmesi ve bedensel yetileriyle düşündüklerini eyleme dökebilmesi bakımından ön plana çıkaran Abdülhak Hâmid, insanın üstün bir varlık olmasına rağmen, kâinatla kıyaslandığında veya kâinat dâhilinde ele alındığında, insanın yine âciz bir varlık olduğunun anlaşılacağı üzerinde durur. Hatta kâinat içerisinde insanın bir zerre dahi teşkil etmediğini belirtir. Gerek zaman, gerekse hacim bakımından tasavvur edilemeyecek kadar geniş kâinat karşısında insanın kısıtlı ömrü ve gayet küçük bedeni ile varlık âlemindeki iktidarı elinde tuttuğuna inanmasını gayet komik bulur. Bu doğrultuda kâinatın meydana geliş serüveni, yaşı, işleyişi ve hacmi göz önünde bulundurulduğunda,

²⁴⁸³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 306.

²⁴⁸⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 117.

²⁴⁸⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 180.

insanın ve insan tarafından gerçekleştirilen her ilim ve amelin aslında bir hiçten ibaret olduğu gerçeğinin kolayca idrak edilebileceğine değinir.

*“Pek gülünç indimde her ilm ü amel.
Had içinde gördüğüm bî-hadd emel.
Bir tefekkür eyleyin âlem nedir,
Âlemin üstünde bir âdem nedir?...
Fikredin bir kerre sinn ü sâlini,
Sonra da bî-hadd olan âmâlini.
Vaslını, hicranını fikreyleyin.
Şevkını, hırmânını fikreyleyin.
Fikredin ol acz ile dâvâsını,
Sonra da eyyamının ferdâsını.
Hiçten bulmuş vücûd efkârı hiç,
Nefsi hiç ü nâmı hiç, âsârı hiç.
Aczine her hâl ü tavrı beyyine,
İddiâ-yı iktidar eyler yine.”²⁴⁸⁶ (İbtidâ/Garam)*

Abdülhak Hâmid, soyut ve somut düzeyde insana yüklenen manayı farklı bakış açılarıyla değerlendirdikten sonra, insanın ne tam anlamıyla yüce, ne de tam anlamıyla âciz olmadığını belirtmek istercesine, onun yücelik ile âcizlik arasındaki yerini tespit etmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle insanı kontrolsüzce yücelten ve meziyetlerini görmezden gelerek âciz gören zıt yaklaşımlardan çıkardığı sonuçlar aracılığıyla, insana dair makul tespitlerde bulunur. Öncelikle insanın lâhut âleminden nâsut âlemine geldiği ve tekrar lâhut âlemine döneceğinin kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ancak insanın ne kendini, ne de nâsut âlemini mutlak anlamda kavrayamamışken, lâhut âlemine dair kanaatler ileri sürmesini doğru bulmaz. İnsanın asıl diyarından kopmuş olması münasebetiyle de dünyada âdeta bir sürgün hayatı yaşadığının altını çizer. Bu doğrultuda maddi düzeyde yaratılışa ait sırrın hicran veya ayrılık acısı olabileceğine değinir. Zira Abdülhak Hâmid’e göre insan, asıl diyarından kopup dünyaya gelerek, ilk ayrılık acısını yaşar ve hayatı boyunca bu acıyı hisseder. Varlık âlemine alıştıktan sonra da aslına dönecek olmasına rağmen, varlık âleminden ayrılmanın acısını çeker. Mevzubahis

²⁴⁸⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 444.

serüven esnasında insanın kendi isteğiyle dünyaya gelmediği gibi, kendi isteğiyle ahirete dönmesinin de mümkün olmadığı, diğer bir ifadeyle insanın ömrünü kendi iradesiyle belirlemediği üzerinde durur. Ayrıca insanın diğer varlıklardan üstün olma mevzuunda ise, Allah'ın insana dair belirttiği üstün vasıflardan daha fazlasının insana yüklenmemesi gerektiğinin altını çizer.

“*Lâhût nedir, nedir ya nâsût,
Feyâdıma karşı emr-i meskût
Bir sırr oluyor bütün bu esrar,
Mânâ bitiyor kılınca tekrar.*”²⁴⁸⁷ (Makber)

“*Yarab, bileyim nedir hakikat,
Hicran mı demek bu sırr-ı hilkat?..*”²⁴⁸⁸ (Makber)

“*Gelmiş bana ne meleklerinden?..
Göklerde açan çiçeklerinden?..
Bensiz melekûtu neleyim ben?..
Neyfimde sübûtu neleyim ben?...*”²⁴⁸⁹ (Makber)

“*Lâkin o zaman dönüp derim ben:
Dünyayı ben istedim mi senden?..
Bildim mi ki hep sitem var onda?..
En sonra da bir adem var onda?..*”²⁴⁹⁰ (Makber)

“*Ger yoksa beşerde bir meziyyet,
Var zannı niçin verir meşiyet?..*”²⁴⁹¹ (Makber)

Hayattaki her insanın dünyaya gelişi için maddi sebep olarak bir anne ve babayı gören Abdülhak Hâmid, her anne ve babanın da yine kendilerinin doğumuna sebep olan bir anne ve babadan dünyaya geldiğine değinir. Mevzubahis maddi sebep zincirinin geriye doğru götürülmesi durumunda, bilinmezliğe veya sonsuzluğa değil, ilk insan çifti

²⁴⁸⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 112.

²⁴⁸⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 116.

²⁴⁸⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 123.

²⁴⁹⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 134.

²⁴⁹¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 124.

olarak Âdem ile Havva'ya uzandığını belirtir. İlk insan olarak Âdem'i ise, bizzat Allah'ın topraktan yaratıp, kendi bünyesinden ruh üflediğine göndermede bulunur. Böylece insanlığın Âdem ile Havva aracılığıyla çoğalıp, bugüne kadar varlığını devam ettirdiğini ifade eder. Ancak insanlığın ikinci dönemini yaşadığı mevzuuna da kayıtsız kalmaz. Zira tufan nedeniyle yeryüzünde helak olan insan ve diğer canlıların tufanı önceden haber alıp, bir gemi inşa eden Nuh sayesinde tekrar çoğalma imkânı bulduğunu beyan eder. Dolayısıyla insanlığın Âdem ile Havva'dan sonraki ikinci ataları olarak Nuh ve beraberindekileri gören Abdülhak Hâmid, insanlık açısından birinci dönüm noktasının Âdem ile Havva'nın yaratılıp, ardından yeryüzüne indirilmesini, ikinci dönüm noktasının ise, Nuh tufanı olduğunu kabul eder.

*“Benim tevellüdüme mâder ü peder bâis;
Fakat vüüduna bâis ne mâder ü pederin?
Bununla sâbit olur: aslımız da: Hâkîyiz;
Aceb mi aslına bir meyli olsa bunda serin?...”*²⁴⁹² (Ölü)

*“Havvâ derdi göreydi Âdem
Rûh-ı a'zam bilirdi Meryem”*²⁴⁹³ (Ebedî Bir Sâniye)

*“Topraktan iken benim zuhûrum
Toprak görüp artıyor fütûrum”*²⁴⁹⁴ (Makber)

*“Tûfânı nasıl bilir ise Nûh,
Mülhemdi bu işte önceden rûh.”*²⁴⁹⁵ (Makber)

*“Neye bilmem fakat o tev'em-i rûh,
Yoksa tufan içinde Nuh mudur?”*²⁴⁹⁶ (Hediye-i Sâl)

Abdülhak Hâmid, ruh ile bedenden müteşekkil insanın ruhu aracılığıyla metafizik âleme, bedeni aracılığıyla da fiziksel âleme bağlı olduğu gerçeğini göz ardı etmez. Bu

²⁴⁹² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 190.

²⁴⁹³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 237.

²⁴⁹⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 139.

²⁴⁹⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 168.

²⁴⁹⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 609.

doğrultuda ruhun kaynağını aldığı âlemin niteliklerini taşıdığı gibi, beden de yine kaynağını aldığı âlemin niteliklerini taşıdığı üzerinde durur. Dolayısıyla ruhun sınırsız ve sonsuz olmasına karşılık, beden sınırlı ve sonlu olduğuna işaret eder. Hayatın ruh ve beden birlikteliği sayesinde devam ettiğini bilmesine rağmen, bu birlikteliğin bitmek bilmez bir çatışmayı beraberinde getirdiğini de vurgular. Zira önce bedeni, daha sonra da topyekûn varlık âlemi tarafından sınırlanan ruhun sonsuzluğu arzularak, insanın sürekli kendini varlık âlemine yabancı hissetmesine sebep olduğuna değinir. Böylelikle insanın öncelikle hâlihazırdaki âlemden daha farklı bir âlem tasavvur edip veya muhayyel bir âlem tasarlayıp orada bulunmak isteyeceğini belirtir.

“Yok mudur bir yer ki âlemde bugün

Onsa asla olmasın yarınla dün?...

Âlemi ondan yaratmışsa Hudâ

Başka bir âlem ıyân etsin bana.

Âhar için halkolunmuş bir cihân,

Ben onun üstünde olmam kâmrân.

Ben de bir dünya-yı diğer isterim;

Encüm ü eşyâ-yı diğer isterim;

Gök yetişmez, câ-yı diğer isterim;

Yoksa bir Mevlâ-yı diğer isterim!...”²⁴⁹⁷ (İbtidâ/Garam)

Sonsuzluğu arzulayan ruhunun tesiriyle varlık âleminde sıkılıp bunalan insandaki başka bir âlem arayışının çoğu zaman ahiret inancıyla veya daha kesin bir ifadeyle cennete gitme arzusuyla son bulduğunu belirten Abdülhak Hâmid, ahirete iman edip, cennete gitmeyi arzulayacak insanın da yine varlığından kurtulmak, diğer bir ifadeyle ölmek zorunda olduğunun altını çizerek. Dünyanın geçici olduğu bilincine erişmek suretiyle, dünya hayatının zevk ve kederine, zenginlik ve fakirliğine, yücelik ve düşkünlüğüne kayıtsız kalmayı tercih edecek insanın yegâne istikamet olarak ölümü arzulanması sonucunda iki seçenekle karşılaşacağı üzerinde durur. Söz konusu seçeneklerden ilkinin, insanın kurtuluş ümidiyle bir an evvel kendi hayatına son vermesi olduğunu beyan eder. İkincisinin ise, kişinin kendine biçilen ömrü sonuna kadar, fakat dünyaya bağlanmaksızın yaşaması olduğunu vurgular.

²⁴⁹⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 413.

İntiharı kabul ve tavsiye etmeyen, hatta doğru da bulmayan Abdülhak Hâmid, asketik yaşam tarzında da tartışılması gereken mevzular bulunduğuna işaret eder. Bu noktada, insana hem dünyadan vaz geçme öğütlenirken, hem de öte dünyanın dehşet verici bir yer olarak tasvir edilmesini doğru bulmaz. Zira tüm ümidini öte dünyaya bağlayarak bu dünyadan uzaklaşacak kişinin kendine sunulan dehşet nedeniyle çaresiz kalıp, tekrar dünya hayatı ve nimetlerine bağlanmak zorunda kalacağını dile getirir. İnsanı bu türden bir paradoksa iten temel sebebi ise, dünyadan sözde nefret eder gibi görünüp, dünya hayatına sıkı sıkıya bağlı kimi samimiyetsiz insanların, hem dünyaya hem de ahirete dair yanlış hükümler vermelerinde bulur.

“Dünyadan edip de sözde nefret,

Ukbâ denecek olursa dehşet.

Sevmek yine ekl ü şürbü, yahut,

Ummak yine başka zevk u lezzet.

(...)

Hem nefsi telef revâ değildir;

Zîrâ o da bir şifa değildir.

Olsa fakat emr-i Hak’la vâki,

Ölmek, sanırım, fenâ değildir.”²⁴⁹⁸ (Makber)

Bilhassa Hint kökenli inanç sistemleri ve tasavvufi düşünce sisteminde rastlanan asketik yaşam tarzını tartışmaya açan Abdülhak Hâmid, insanın dünya hayatına sırt çevirmesini doğru ve faydalı bulmaz. Çünkü cenneti veya mutlak manada kurtuluşu arzulayan kişinin dünyaya kayıtsız kalarak değil, tam aksine dünyaya ve diğer insanlara faydalı olarak amacına ulaşabileceğini savunur. Diğer bir ifadeyle ahirete giden yolun bu dünyadan geçtiğinin altını çizerek. Bu doğrultuda insanın dünya ile bağını koparıp, manevi âlemdeki huzura odaklanarak, sadece varlık âleminden ayrılacağı günü beklemesini dine aykırı bulur. Dolayısıyla kavuşulmak istenen Allah’ın sadece cennette veya öte âlemde aranmasını anlamsız bulan şair, Allah’ın maddi âlemde de mevcut olduğunu hatırlatma gereği duyar. Ayrıca cenneti elde etmek için, neredeyse ibadet boyutuna yükselttiği çalışma, yardımlaşma, tahsil gibi insanlığın menfaati doğrultusunda hareket etmeye yönelik faaliyetlerin din aracılığıyla insana emredildiği üzerinde durur.

²⁴⁹⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 132.

*“Neye geldin bu cihâna, söyle?
 Düşünüp durmak için mi böyle?
 Kimseye fâiden olmaz şunda,
 Ya niçin mâiden olsun bunda?
 Maksadın görmedeyim: azm-i cinân,
 Ya niçin eylemedin terk-i cihân?
 Ahirette arıyorsun her an,
 Burada yok mu sanırsın Rahman?
 Nef’-i ukbâyı edersin tafdîl,
 Buna mâni mi teâvün, tahsil?
 Kesb-i dünyaya bulursun tezyîf,
 Sana emreyledi mi şer’-i şerîf?”²⁴⁹⁹ (Bir Vâize Bir Mev’ize)*

Abdülhak Hâmid, insanın dünya ile ahiret arasında bir tercihte bulunmak zorunda kalmaksızın, bir diğer ifadeyle birini diğerine feda etmeksizin yaşaması gerektiğine işaret ederek, âdeta dünya hayatı ile ahiret hayatına yönelik bir orta yol bulmaya çalışır. Dolayısıyla ahireti yok kabul etmek suretiyle sadece bu dünya için yaşamayı uygun bulmadığı gibi, sadece ahirete odaklanmak suretiyle bu dünyayı hiçe saymayı da doğru ve gerekli görmez. Zira dünyadaki insanın insan olması gereğince, kendine düşen bazı görevleri yerine getirmesini zaruri bulur. Aksi takdirde insanın hayvandan veya diğer canlılardan herhangi bir farkının kalmayacağını savunur. Bu doğrultuda insanı sadece ahirete yöneltmek amacıyla, Allah’ın iyi veya müspet yönde yarattığı her şeyin cennette mevcut olduğu kabul edilerek, dünyanın kötü veya menfi yöndeki unsurlarla dolu olduğunun veya dünyanın doğrudan kötü olduğunun ileri sürülmesini son derece hatalı bulur. Hatta böylesi bir bakış açısının Allah’ın rahmetiyle örtüşmeyeceğinin altını çizerek. Ayrıca insanın tüm bildiklerini bu dünyada gördüğü ve tanıdığı için bilebildiğini vurgulayarak, insanın algılamadığı ve tanımadığı bir unsuru bilemeyeceği tezine yönelir. Böylelikle insanın şayet dünyada hiçbir iyilikle karşılaşmadıysa, iyiyi bilemeyeceği argümanını geliştirir. Sonuç itibarıyla dünyanın sadece kahır, elem ve keder gibi menfi duygular yaşatan bir kötülük diyarı olmadığını ispatlar. Buna ilaveten kötülüğün kaynağı olarak Allah’ın değil, tam aksine insanın görülmesi gerektiğine işaret eder.

²⁴⁹⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 508.

*“Sun ’unu eylemiyorsun teslîm,
 Bu mudur sende Hudâ ’ya ta ’zîm?
 İyi halk ettiği şey, ukbâda,
 Böyle va ’z etmedesin efrâda
 Bize hep kahrını ettin izhâr,
 Bu mudur rahmet-i Hakkı ikrâr?
 İyiden hâli ise rûy-i zemîn,
 Nasıl ettin iyi şeyi tahmîn?
 Görmesen fark edemezdin kendin,
 Anı dünyada görüp öğrendin.
 Öteden gelmediğin pek der-kâr,
 Ki bunu eyleyemezsin inkâr”²⁵⁰⁰ (Bir Vâize Bir Mev’ize)*

Dünya salt kötülük olarak değerlendirildiğinde veya kötü ile özdeşleştirildiğinde, Allah’ın eziyet etmek için kullarını dünyaya gönderdiği sonucuna varılacağını düşünen Abdülhak Hâmid, böyle bir yaklaşımı yaratıcının Rahmân sıfatıyla bağdaştıramaz. Ayrıca bu anlayışın dünya hayatının bir imtihan olma vasfını yok edeceği gibi, ahirette insanın yargılanması mevzuunu da devre dışı bırakacağına, hatta Allah’ın mutlak adaletine de gölge düşüreceğine değinir. Çünkü zulüm ve eziyet görmek için hayata gönderilen insanın artık ahirette yargılanmasına ve hakkında adaletle hüküm verilmesine ihtiyaç kalmayacağına işaret eder. Ayrıca soyut ve somut düzeyde tüm varlıkların yaratıcısı konumundaki Allah’ın hiçbir şeyi boş yere yaratmadığına değinen şair, dünyanın boş ve gereksiz görülmesini âdeta Allah’a bir hakaret olarak değerlendirir. Hatta yaratılışı kendi hikmeti doğrultusunda gerçekleştiren Allah’ın her unsuru gerekli görmek suretiyle yerli yerinde ve en mükemmel şekilde yarattığını ifade ederek, dünyanın menfi sıfatlarla tarif edilmesini hilkate yöneltile eleştiriler olarak görür ve bu yaklaşımı kesinlikle kabul etmez. Zira Allah’ın yarattığı her şeyin birer ihsan olduğunu bilip, varlığa bu doğrultuda yaklaşılması gerektiğinin altını kalın hatlarla çizer.

*“Aldırır gelmek için hak yerine,
 Birinin sârını bir diğerine.
 Bil ki Hallâk-ı cihân Rahmân ’dır,*

²⁵⁰⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 509.

Her ne halk etmiş ise ihsândır.

Cümle âsârı güzeldir, hoştur,

*Âleme boş dediğin pek boştur.*²⁵⁰¹ (Bir Vâize Bir Mev'ize)

Abdülhak Hâmid, şayet ilk insandan itibaren dünyaya gelmiş her insanın varlık âlemine kayıtsız kalıp, dünya hayatını ahiret hayatına vakfetmek suretiyle, asketik yaşam tarzına yönelseydi, şimdiki zamanda medeniyet açısından hiçbir gelişme kaydedilememiş durumda olunacağı hakikatine odaklanır. Dolayısıyla insanlık tarihindeki ilerlemeyi insanın dünya hayatı esnasında sadece ibadetle meşgul olup, varlığından kurtulacağı günü beklememiş olmasıyla ilişkilendiren şair, yoktan var eden Allah ise, vardan üretenin de insan olduğuna değinir. İnsana ait kıymetin ve onu diğer varlıklardan ayıran temel niteliklerin tam olarak bu noktada gün yüzüne çıktığını fark ve beyan eden Abdülhak Hâmid, insanın kendine yeryüzü aracılığıyla Allah tarafından lütfedilmiş unsurları işleyebilme yeteneğine işaret eder. Bu bakımdan insanın kendi ihtiyaçlarına odaklanarak, zihninde çeşitli tasarımlar yaptıktan sonra, bu tasarımları meydana getirmek üzere tabiatı yer alan uygun materyalleri seçip, bedensel kabiliyetleri ile tasarımlarını üretmeyi başardığına işaret eder. Bedenin çaresiz kaldığı noktalarda ise, alet üretebilme kabiliyetiyle güçlükleri aştığına değinir. Böylelikle insanın ziraatı geliştirip besin problemini çözdüğü gibi, mimariyi geliştirerek de barınma problemini çözdüğüne işaret eder. Aynı doğrultuda yer altından madenler çıkarıp, onları işlemek suretiyle demiryolları, trenler ve gemiler yaparak ulaşım problemini de hallettiğine değinir.

İnsanlığın iki önemli dönüm noktasını merkeze alarak, Âdem peygamberin giysiye dahi sahip olmadığı gibi, Nuh peygamber döneminde de vapurun henüz icat edilmemiş olduğu üzerinde durur. Mevzubahis örnekleriyle medeniyet yolunda atılmış adımları ön plana çıkarmaya çalışan şair, insanlık tarihinin başlangıcında, insanların pösteki veya yaprak giyindiğine, doğada bulduklarını yiyerek beslendiğine ve toprağı eşelemek suretiyle mesken edindiğine dikkat çeker. Ayrıca ilkel dönemlerde insanın hayvanları izleyerek, onlardan çok şey öğrendiklerine, ancak zamanla kendi potansiyelini kullanmak suretiyle insanın hayvanları geride bırakıp ilerlediğine, hatta hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurduğuna da değinir. Kısacası medeniyetin gelişmesindeki insan faktörünü ön plana çıkarmaya çalışan Abdülhak Hâmid, sosyal ve bilimsel düzeydeki büyük ilerleme

²⁵⁰¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 510.

ve gelişmenin dünyaya sırt çeviren değil, tam aksine dünya hayatı için çalışıp çabalayan, insanlığın menfaati doğrultusunda gayret gösteren insan sayesinde gerçekleştiğini bilhassa belirtme ihtiyacı duyar. Aksi takdirde bir an evvel toprak olmayı arzulayan kimselerin bugün itibarıyla, dünya hayatını konforla yaşamak şöyle dursun, insan tarafından defin işlemi için tasarlanıp, inşa edilmiş bir mezar dahi bulamayacak durumda olabilme ihtimalini akıllarından çıkarmamaları gerektiğine işaret eder.

“Yalnız âbid olaydı insân,
Görülür müydü cihânda umrân?
Dediğin yolda gideydi her bâr.
Bulunur muydu bugünkü âsâr?
Âdem etmezse binâ vü imâr,
Sen ne kâşâne bulursun, ne mezâr.
Bunda her şeyi desem, şâyândır,
Yaratan Hak’sa, yapan insândır.
Medeniyet ne diyorsun bilmem,
Medeniyet yaşamaktır sersem!
Hazret-i Âdem’i fîkr et bâri,
Serde var mıydı anın destârı?
Acaba var mı imiş herkese sor,
Hazret-i Nûh zamanında vapor?
O zaman pösteği, yaprak giyerek,
Meyve yoksa; mazi, buğday yiyerek,
Galiba olmadığından çok taş,
Ederek dâim ağaçlarla savaş,
Toprak altında bütün meskenler,
Kılarak tekne vü sallarla sefer,”²⁵⁰² (Bir Vâize Bir Mev’ize)

Medeniyetin bir tekâmül süreciyle bugünkü durumuna ulaştığı gerçeğine değinen Abdülhak Hâmid, insanın genel manada tabiattan, daha özel manada ise, bilhassa hayvanlardan çok şey öğrendiği üzerinde durur. İptidai devirlerde insanın pek çok noktada hayvanları örnek aldığını belirten şair, zamanla insanın kendini geliştirmek

²⁵⁰² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 510.

suretiyle hayvanları geride bıraktığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle başlangıçta hayvanların insana hocalık ettiği gibi, belli bir zaman sonra, insanın hayvanları eğitmeye başladığını dile getirir. Bu durumun insanın eşref-i mahlûkat olduğu gerçeğine halel getirmediği kanaatindedir. Zira hayvanların tarih boyunca oldukları yerde saymalarına karşın, insanın hayvanları geçmekle kalmayıp, üstün varlık olma vasfına layık olarak, büyük bir ilerleme kaydettiğinin altını bilhassa çizer.

*“Bir terakki ile gitmiş her şey,
Yani her âdet ü her söz, her rey,
Sonra bulmuş bu kemâli âlem,
Eser-i kudret-i nev’-i Âdem”*²⁵⁰³ (Bir Vâize Bir Mev’ize)

*“Eşrefiyyet bahsine geçsin kelâm,
Şunda asla itiraz etmem size:
Önce hayvan çok şey öğretmiş bize
Sonra ol öğrettiği şeylerde biz,
Hâcemiz hayvanı pek çok geçmişiz.
Âkıbet etmekle kesb-i iktidâr,
Kılmışız ta ’lîmine biz ibtidâr.”*²⁵⁰⁴ (İbtidâ/Garam)

Ruh ve bedenden ibaret iki zıt nitelikteki bileşenin çatışmasına rağmen bir arada bulunmaları sonucu insanın hayat bulduğuna değinen Abdülhak Hâmid, mevzubahis çatışmayı bertaraf etmeye çalışmak yerine, dengede tutmaya çalışarak, insana hayat yolunda makul bir istikamet çizer. Daha açık bir ifadeyle dünya hayatı ile ahiret hayatını beden ve ruhun farklı istekleri doğrultusunda makul bir çerçevede ele almayı tercih eder. Bu doğrultuda birini diğerine tercih etmeksizin, her ikisine de eşit özenin gösterilmesini tavsiye eder. Ardından farklı yapıdaki bu bileşenleri değerlendirmeye tabi tutmaya çalışan şair, ruh ile beden niteliklerini açıklamaya gayret gösterir. Ruh değerlendirmek üzere, materyalistler (tabiiyyun-fen ehli) ile spiritüalistlerin (sufiler) karşıt görüşlerinden yararlanmayı uygun bulan Abdülhak Hâmid, farklı iki düşünce sisteminin ruha dair iddialarını karşılaştırmak suretiyle meseleyi aydınlatmaya çalışır. Öncelikle ruha ait özün

²⁵⁰³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 510-511.

²⁵⁰⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 421.

ve temel niteliklerin ne olduğu, ruhun nereden veya neden kaynaklandığı, bedenden ayrıldıktan sonra akıbetinin ne olduğuna dair bazı sorular sormakla işe başlar.

“Ya nedir insanda rûhun gâyeti?...

Gâyeti dursun; nedir mâhiyyeti?...”²⁵⁰⁵ (İbtidâ/Garam)

Ruhun her iki görüş mensupları tarafından da tüm varlıklara yayılmış bir sır olarak değerlendirildiğine dikkat çeken şair, spiritüalistlerin ruha “can”, materyalistlerin ise “gaz” adını verdikleri üzerinde durur. Ayrıca yine her iki görüşe göre de sınırlı ve sonlu beden aksine, ruhun sınırsız ve sonsuz kabul edildiğine değinir. Diğer bir ifadeyle hem spiritüalistler, hem de materyalistler tarafından, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra asla yok olmayacağını, yani ebediyen varlığını sürdüreceğinin düşünüldüğüne işaret eder.

“Cümle mahlûkatta bir gizli râz:

Sufiyân ‘can’ der tabiiyyun da ‘gaz’.

Sermedî bunlarca rûh-ı bî-cesed;

Bî-zevâl anlarca ol gaz tâ ebed.

(...)

Merci’-i aslî ki bunlarca Hudâ,

Ruh bizden ric’at etmekte anâ.”²⁵⁰⁶ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, spiritüalistler ile materyalistlerin görüşlerindeki ortak noktaları belirttikten sonra, birbirlerinden ayrıldıkları hususlar üzerinde yoğunlaşmayı da ihmal etmez. Materyalistlerin gaz adıyla andıkları cevherin tabiattan kaynaklandığını kabul ettiklerine değinir. Gazın tabiattaki tüm varlıkların bünyesine nüfuz ettiğini düşündüklerinin altını çizer. Organik varlıklardaki canlılığı sağlayan gazın, ölümün ardından tabiata geri döndüğüne veya tabiata karıştığına inandıklarını vurgular. Elbette materyalistlerin tabiata, diğer bir ifadeyle aslına geri dönen gazın başka bir varlığın bünyesine dâhil olarak, tekrar bedenlenme ihtimalinin mümkün olduğunu belirttiklerini de şiirine taşımayı ihmal etmez. Dolayısıyla materyalistlerin bakış açısına göre, ruhun çeşitli yaşam formlarında sürekli devretmek suretiyle yok olmayacağını ifade eder.

²⁵⁰⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 417.

²⁵⁰⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 417-418.

*“Mâye, yani gazların külliyyeti,
Zîr ü bâlâ cümleinin mâhiyyeti.
Kim tabiat nâmu vermiş ehl-i fen,
Gaz gider derler ana mahvolşa ten.”²⁵⁰⁷ (İbtidâ/Garam)*

*“Hâlbuki ölmek fena bulmak değil;
Şeklimiz eyler tagayyür müstakıl.
Eyleriz gazzak gaza biz intikal,
Başka cisme girmemiz de ihtimal
İşte sizce aslımız olmaz heder.
Daimî surette böyle devreder.
Mevt vermez yani ömre hâtime,
Belki mebdedir bu devr-i dâime”²⁵⁰⁸ (İbtidâ/Garam)*

Abdülhak Hâmid, materyalistler karşısında spiritüalistlerin ise, can adıyla andıkları ruhun kaynağını Allah’tan aldığını kabul ettiklerine işaret eder. Dolayısıyla materyalistlerin Allah yerine tabiatı konuşlandırdıklarının altını çizer. Bu noktada materyalistler ile spiritüalistlerin derin bir ayrılığa düştüklerine değinen Abdülhak Hâmid, materyalistlere ait düşüncelerden ziyade spiritüalistlerin düşüncelerinden yana tavır alır. Böylece Allah’tan gelen ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, diğer bir ifadeyle ölümün ardından yine asıl kaynağına, yani Allah’a döneceğinin kabul edilmesi gerektiğine değinir. Materyalistler tarafından ileri sürülen ruhun yeniden bedenlenmesi ile yok olmayacağı anlayışının yerine, spiritüalistler tarafından belirtilen, ruhun Allah’a dönüp sonsuzluğa kavuşacağına dair inancı daha makul bulur. Bu doğrultuda spiritüalistlerin her insan için Allah’ın kendi bünyesinden ayrı bir ruh tahsis etmesi ve sonuç itibarıyla bu ruhun benliğini yitirmeksizin aslına rücu etmesi düşüncesinin daha kabul edilebilir olduğuna değinir.

²⁵⁰⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 418.

²⁵⁰⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 422.

*“Bizce de bir başka surette değil,
Gaz değil de candır ancak müntakıl.
Can gelip külliyet-i ervâhdan,
Avdet eyler ol yana eşbâhdan,”*²⁵⁰⁹ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, ruhun gerçekten var olup olmadığının ispatı noktasında ise, materyalistler tarafından gazın somut düzeyde ispat edilebildiği için, varlığının kesinlikle kabul edilmesi gerektiğinin ileri sürüldüğüne işaret eder. Bu doğrultuda materyalistlerin duyular aracılığıyla hissedilebilir nitelikteki gazın varlığını kolayca ispat edip, buna karşılık spiritüalistlerin de ruhun varlığını ispatlamaları gerektiği üzerinde durduklarını belirtir. Zira materyalistlere göre, ten aracılığıyla hissedilebildiği gibi, yanıcı yapısı nedeniyle alev alması durumunda gözle de kolayca görülebilen gazın varlığı inkâr edilemeyecek kadar gerçektir. Fakat materyalistler açısından hiçbir duyu aracılığıyla algılanamayan ruhun varlığı, ispata muhtaç olmakla birlikte, varlığı ispatlanamadığı müddetçe ruhun yok kabul edilmesi zorunludur. Dolayısıyla materyalistlerin itirazı karşısında, spiritüalistlerin de ruhun varlığını ispatlamaları, ruhun varlığının kabul edilmesi için son derece gereklidir. Aksi hâlde insan, mevcut olmayan veya hayali bir unsur tarafından gerek kendinin, gerekse diğer canlıların hayat bulduğuna inanmak zorunda kalacak yahut ruha itibar etmeyecektir.

*“Gaz deyip siz mâye-i aslîmize,
Anı göstermişsiniz hem de bize.
Sûfiyâne dersiniz bi’l-igtirâr;
‘Kabil-i rû’yet bizimki âşikâr;
Bizce gaz bir şuledir meşhûd o can,
Rûhunuz lâkin sizin gözden nihan.
Gösterin siz de o ruhu bizlere...
Ta ki bir kıymet verilsin cevhere.”*²⁵¹⁰ (İbtidâ/Garam)

Materyalistlerin ruh mevzuundaki itirazlarını sıraladıktan sonra, spiritüalistler tarafından ruhun ispatlanmasına dair geliştirilen argümanlara da duyarsız kalmayan Abdülhak Hâmid, öncelikle spiritüalistler açısından, materyalistlerin iddialarının

²⁵⁰⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 422.

²⁵¹⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 422-423.

sanılanın aksine tartışmaya yer bırakmayacak kadar kesin olmadığına dikkat çeker. Spiritüalistlere göre, gözle görülmeyen veya duyularla algılanmayan varlıkların doğrudan yok kabul edilemesinin doğru bir tutum olmadığını belirtir. Zira gözle görülmemesine rağmen beyindeki aklın kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini ileri sürdüklerine değinir. Mevzubahis argüman dâhilinde spiritüalistlerin tıpkı akıl gibi ruhun da varlığının kolayca ispatlayabildiklerine işaret eder. Abdülhak Hâmid, tüm bu tartışmalar sonucunda spiritüalistlerin düşüncelerini tercih edip, benimsemek suretiyle ruhu ulûhiyetin bir parçası olarak değerlendirir ve ulûhiyetin bütün evrene yayılmış olması münasebetiyle vahdet-i vücûd öğretisini ön plana çıkarır.

“Kavliniz müskit söze benzer değil.

Aklı görmüş yok, fakat münker değil.

Beyn içinde akla benzer tende rûh,

Manevî bir kuvvet ancak bî-vuzûh.

Beyn ile kâimse de idrâkimiz,

Rûh ile kâim bu cism-i hâkimiz.

Hem sorarsak anların bir kısmına,

Belki gazdır rûh derler ismine.

Bence lâkin başka bir kuvvettir o;

Zerre-i zât-ı ulûhiyyettir o;

Dolmuş o kuvvet ile hep kâinat.

İşte Allah, işte rûh, işte hayat!...”²⁵¹¹ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, farklı inanç ve düşünce sistemlerinde ruha dair çeşitli fikirler ortaya atılmasına rağmen, tüm karşıt düşüncelerin beden mevzuunda hemfikir oldukları üzerinde durur. Bedenin sınırlı bir zaman dilimi boyunca hayatta kaldıktan sonra, çürüyüp dağılmak suretiyle tabiata karışacağı mevzuunun herkes tarafından kabul edildiğine işaret eden şair, topraktan gelen bedenin, ölümle birlikte yine toprağa döneceğinin altını çizer. İnsan ömrünün sınırlı ve sonlu olduğunu bir kez daha insanlara hatırlatma ihtiyacı duyan Abdülhak Hâmid, hayatı bir akarsuya benzeterek, bir an olsun durmayan zaman dâhilindeki hayatın yokluk denizine doğru dökülmek üzere ilerleyen kesintisiz akışını ön plana çıkarır. Aynı doğrultuda hayatı bir anda değil, zamanla tesirini artıran bir zehre

²⁵¹¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 423.

benzeterek, doğumla birlikte zorunlu olarak içilmeye başlanan bu zehrin insanı gitgide ölüme yaklaştırdığının altını çizer.

“Alıp ibret ol cû-yı pür-hisseden,
Şu beyti okudu bana gâh gâh:
O şellâledir ki hayât-ı beşer,
Nihâyette ummân-ı mahva düşer!”²⁵¹² (Mazi)

“Yok şüphe ki zehrdi hayâtım,
İçtikçe gelir dem-i memâtım.
Teşrîh-i vücûd kıl: ademdir.
Ta’mîk-ı neşat kıl: sitemdir.
Ölmekte midir aceb necâtım?..”²⁵¹³ (Makber)

“Ben kendimi zannederdim insân,
Ettin bana sen kusurum ilân.
Hayvan imişim, dirîg!.. Ben hem,
Teşhîre beni sebep ne bilmem?
Hûnum haşerâta zîb-i dendân,
Bir fosfor imiş bu nûr-ı irfân.
Beynimse çıyanların gıdâsı,
Makberde olur bu sır nümâyân.”²⁵¹⁴ (Makber)

Fiziksel düzeyde hayatın anne karnında başlayıp, mezarda son bulduğuna değinen Abdülhak Hâmid, ölümün tam olarak neyi ifade ettiğine karar vermeden önce, ölümü derin bir sorgulamaya tabi tutar. Ölüm gerçeği karşısında yaşadığı tecrübelerin de etkisiyle dehşete kapılan şair, ilk bakışta ölümün yokluğu ifade ettiğine değinir. Diğer bir ifadeyle insanın maddi varlığını ortadan kaldıran ölümü yok olmakla eş değer görür. Zira öldükten sonra hakkında herhangi bir haber alınmayan insanın, tıpkı algılanmayan varlığın yok kabul edilmesi gibi, yok olduğu inancına kapılır. Ölüme dair fikir yürütürken, ölümün verdiği ilk dehşet uyandırıcı etkiyi atlattıktan sonra, ölümü tam

²⁵¹² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 50.

²⁵¹³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 116.

²⁵¹⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 119.

anlamıyla bir yok oluş kabul etmekten vaz geçen Abdülhak Hâmid, yine de ölümü kişinin hâlihazırdaki durumuna göre, büyük ve son drece etkileyici bir değişim olarak değerlendirir. Mevzubahis değişimin ise varlıktan yokluğa, somuttan soyuta veya fizikten metafiziğe doğru gerçekleştiğine işaret eder. Dolayısıyla insanın maddi düzeyde kavrayamadığı bu değişimin, asıl itibarıyla bir bilinmeze açıldığı için, değişim düşüncesinin de tıpkı yok olma düşüncesi kadar sarsıcı olduğunun altını kalın hatlarla çizer.

“Ya nedir ölmek?... Fena bulmak mıdır?...

Yoksa cismen münkalib olmak mıdır?...

İnkılâb etsin; olunca nâ-bedîd,

Yok demektir cism-i bî-güft ü şenîd.

Batn-ı mâder, sonra da batn-ı türâb,

İn ü ândan evvel, âhır vehm-i hâb”²⁵¹⁵ (İbtidâ/Garam)

“Yok şüphe ki eski hâli yoktur,

Lâkin umarım zevâli yoktur.

İllâ yaşamak bana gerekmez,

Âlemde bunun misali yoktur.”²⁵¹⁶ (Makber)

“Ölmek, yaşamak, ya can çekişmek,

Râzıyız, aman fakat değişmek...”²⁵¹⁷ (Makber)

Ölümün sarsıcı tesirinden kurtulup, akliselim ile ölümü değerlendirmeye başlayan Abdülhak Hâmid, ölümün tam anlamıyla yok olma hâlini ifade ettiği düşünüldüğünde, şayet ölümün ötesinde bir ahiret hayatı söz konusu değilse, yok olmanın endişelenilmemesi gereken bir durum olduğunu belirtir. Öte yandan ölümün ardından ahiret hayatına intikal edileceği kabul edildiğinde ise, yaratılıştan bu yana var oluşun sürekli daha mükemmele doğru tekâmül etmesine veya her şeyin daha iyiye doğru ilerlemesine rağmen, ölümün gerilemeye sebep olacağının zannedilmesini hatalı bulur. Hatta sürekli daha yetkin hâle ilerleme prensibi göz önünde bulundurulduğunda, eğer

²⁵¹⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 417.

²⁵¹⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 111.

²⁵¹⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 112.

varsa öte âlemin bu âlemden çok daha mükemmel veya kusursuz olması gerektiğini iddia eder.

“*Farz et ki zevâldir hakikât,
İnsan niçin olmasın muvakkat...*”²⁵¹⁸ (Makber)

“*Yok farz edeyim cahîm ü cennet;
Ölsem, diyelim, biter bu mihnet*”²⁵¹⁹ (Makber)

“*Her şeyde ilerlemek temenni,
Mevtâ neden eylesin tedenni?...*”²⁵²⁰ (Makber)

“*Mutlak ise bir cihân-ı sâni,
Olmak yakışır o bî-müdânî.*”²⁵²¹ (Makber)

Ölümü önce tabiatın işlediği müthiş bir cinayet olarak ele alıp, daha sonra yok oluş ve ardından değişme olarak değerlendiren Abdülhak Hâmid, sonuç itibarıyla ölümü ahiret hayatına açılan yeni bir başlangıç olarak ele almayı uygun bulur. Bu doğrultuda boyut değişikliğine rağmen, kesintisiz bir bütün olarak ömür periyodunun makbere, makber periyodunun mahşere, mahşerin de Allah’a uzandığının altını çizer. Böylelikle ahiret hayatını kabul ve beyan eden şair, derhal öte âlemin varlığını ispatlamak üzere, çeşitli argümanlar geliştirmeye başlar. Allah’ın hiçbir şeyi boşuna yaratmadığı gibi, yaratıklarını da hiç veya yok etmeyeceği üzerinde durur. Dolayısıyla ölümden sonra ruhun sonsuz hayatına başlayacağı ikinci bir âlemin gerekliliğine değinir. Diğer bir ifadeyle, bedenin aksine ebediyen varlığını devam ettirecek ruhun gidebileceği farklı bir âlemin mevcut olmasını zorunlu bulur.

“*Subh-ı ömrün sonu leyl-i makber;*

Leyl-i makber sonu rûz-ı mahşer;

Rûz-ı mahşer sonu Hak!...”²⁵²² (Bir Sefile ile Hayalet/Kahpe)

²⁵¹⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 126.

²⁵¹⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 153.

²⁵²⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 121.

²⁵²¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 173.

²⁵²² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 285.

“Bir başka hayat müstedildir;

Mahvolmaz o rûh; müntakıldır;

Her şeyde bir inkılâbdır bu;

Ya rûh nedir, bekâ bulur o?..

(...)

Bîhûde gelir mi hiç halâuk?..

Mahlûkunu hiç eder mi Hâlık?..

(...)

Bir başka hayat muktezîdir,

Encâm-ı memât yok, ne lâyük?..”²⁵²³ (Makber)

Tabiatta hiçbir şeyin tam anlamıyla yok olmayacağını savunan fen erbaplarının düşüncesinden yola çıkan Abdülhak Hâmid, insan ruhuyla birlikte aklının ve idrakinin de yok olmayacağı sonucuna vararak, ahiret hayatının varlığını ispat etmek üzere, farklı bir argüman daha geliştirir. İnsan ruhunun sadece varlığını değil, benliğini de kaybetmeyeceği üzerinde duran şair, ölümden sonra insanın idrak ve şuurunu kaybetmesi durumunda, bedenden ayrıldığı zaman ruh tarafından Allah’ın varlık ve birliğinin kavranamayacağına işaret eder. Şayet ruh idrakten yoksun kalacaksa ve yokluğa varacaksa, insanın Allah’a vâkıf olmak suretiyle ölmesinin bir anlam ifade etmeyeceğini belirtir. Zira ruh, idrakle kaim benliğini yitirdiği zaman, varlığını devam ettirse dahi Allah’a dair bilgisi kaybolacak ve Allah’ın bilinmesi bir önem arz etmeyecektir.

Abdülhak Hâmid’e göre, hayattayken idrak edilen Allah’ın ölümden sonra da, hatta bilhassa ölümden sonra bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca insanın ölümle birlikte idrakinin yok olması durumunda, hayattayken yaptıklarından da sorumlu tutulamayacağının altını çizen Abdülhak Hâmid, ruhun yok olmaması münasebetiyle ahiretin varlığını ispatladığı gibi, insan bilinci üzerinden de öte âlemin varlığını ispatlamayı başarır. Ayrıca insan ruhunun bilincini kaybetmeksizin öte dünyaya intikal edeceğinin altını bilhassa çizer.

²⁵²³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 124.

Böylece makul deliller öne sürerek varlığını kabul ettiği öte âlemi ise, ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennem aracılığıyla tasvir etmeyi uygun bulur.

“Zâil olacak olsa benim akl u şuûrum,
Derk eyleyemem Hâlık-ı mevcûdu pes-ez-merk;
Ya ben mütemâdi anı kılmazsam eğer derk,
İkrârda hâlâ ne çıkar yoksa kusurum?

Mahvolşa beşer Hâlık'ı bilmekle beraber,
Bilmekte anı menfaati nolsa gerektir?
Her dâim eğer bilmesi lâzımsa, demektir:
Kim lâbüd olur âdeme bir âlem-i âhar!”²⁵²⁴ (Bir Sâfilin Tesellisi)

“Ümid ü ye's verir, bir yanda dûd-ı cahîm,
Öbür yanında çiçekler bahar-ı cennetten”²⁵²⁵ (Ölü)

Ölümü tüm insanları eşitleyen bir unsur olarak değerlendiren Abdülhak Hâmid, mevzubahis eşitlenmeyi maddi düzeyde herkesin toprak olmasıyla açıklar. Ancak eşitlenmenin adalet anlamına gelmediğinin de altını çizer. Böylelikle dünyada görülmeyen adaletin mutlak anlamda tecelli edeceği bir başka âlemin gerekliliğine göndermede bulunarak, öte âlemin varlığını bir kez daha ispat eden şair, mahşerde tüm insanların mutlak adalet dâhilinde yargılanacaklarını belirtir. Mevzubahis yargılanmanın ardından, insanı cennet ve cehennemin beklediğine işaret eder. Bu bakımdan henüz hayattaki insana hoş tabiatıyla cennetin ümit, ateş ve dumanıyla cehennemin ise keder verdiğine değinir.

2.1.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri

Yokluğun mutlak manada yok değil, sadece gizli olduğuna değinen Âkif Paşa, yokluk hâlinin sahip olduğu gizli manayı açıklamak üzere, tasavvufi düşünce sisteminin temelini teşkil eden Allah'ın gizli bir hazine olup, bilinmek ve tanınmak için âlemi yarattığı prensibine göndermede bulunur. Bu bakımdan vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde

²⁵²⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 538.

²⁵²⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 188.

sırasıyla lâhut âleminde nâsut âlemine varıncaya dek, yaratılmış bütün soyut ve somut âlemlerin ve bu âlemlerdeki her bir varlığın algılanamayan ve zihinde canlandırılmayan nitelikteki Allah'ın tanınmasına ve bilinmesine aracılık ettiği üzerinde durur. Ancak Allah'ın tanınması ve bilinmesine imkân veren tüm mahlûkata rağmen, Allah'ın gizli kalmaya devam ettiğinin de altını çizer. Dolayısıyla yokluğun bünyesinden kaynaklanan bunca varlığa karşın, yokluğun hâlen idrak edilememiş olmasının sırrını ise, yokluğun yok olmasına değil, gizli olmasına bağlar.

“Şeyhe bak ketm-i ademden deyu takrir eyler

*Bilmez ammâ ki nedir ma'ni-i ifnâ-yı adem*²⁵²⁶ (Kaside-i Adem)

Yaşanan bilimsel ve teknik ilerlemelerle ön plana çıkan 19. asır itibarıyla pek çok asılsız inancın yıkıma uğratıldığı gibi, Tanrı'ya dair gerçekleri yansıtmayan birtakım iddiaların da deney ve delillerle ortadan kaldırıldığına değinen Sadullah Paşa, akıl ve bilim aracılığıyla Tanrı düşüncesinin bu yüzyılla birlikte makul bir zemine oturtulduğuna dikkat çeker. Söz gelimi tabiatın Tanrı olarak kabul edilmesi ve canlılığı sağlayan ruhun tabiattan gelip, tekrar bedenlenmek üzere tabiata dönmesi anlayışının çürütüldüğüne işaret eder. Aynı doğrultuda Mecûsilerin kutsal ateşine olan inancın yıkıldığına, Hıristiyanlığın baba, oğul ve kutsal ruhtan ibaret teslis akidesinin de artık medet umulan bir kible olmaktan uzaklaştığının altını çizer.

Allah'a ilişkin batıl inançların 19. asırla birlikte yerle bir edildiğini belirterek, Allahın birliği fikrinin 19. asır felsefesinin esasî hâline geldiğini ifade eden Sadullah Paşa, insan akli ve insan aklının ürünü olarak bütün teknik imkânlarıyla bilim sayesinde Allah'ın varlık ve birliğinin ispat edildiğini vurgular. Dolayısıyla Tanrı'ya dair inanç veya çeşitli düşünce ve inanç sistemlerindeki farklı Tanrı tasarımları açısından da 19. asrın bir dönüm noktası teşkil ettiğini düşünen şair, yeryüzünde yaşayan tüm milletler tarafından bu asır itibarıyla Allah'ın birliği fikrinin benimsenmeye başladığını dile getirir.

Sadullah Paşa'nın aklın kudretini yüceltmesi ve deneyci bilgi prensibini merkeze almasına rağmen, tam anlamıyla pozitivizmi benimsediği ve savunduğu söylenemez. Zira Auguste Comte tarafından sistemleştirilen pozitivizm, teolojik ve metafizik unsurları tamamıyla saf dışı bırakır. Oysa Sadullah Paşa, 19. asrın temel felsefesinin Allah'ın varlığı ve birliği fikri olduğuna göndermede bulunur. Buna rağmen Sadullah Paşa'nın

²⁵²⁶ Kaplan, vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, I/322.

pozitivist dünya görüşüne yöneldiğine dair düşüncelerin ortaya atılmasının temel sebebi, Allah'ın varlık ve birliğine iman noktasında, klasik yaklaşımdan farklı bir tavır geliştirmesidir.

Alışlageldik bakış açısına göre, Allah'ın birliğine inanmak için somut düzeyde herhangi bir delile ihtiyaç duyulmamasına karşın, diğer bir ifadeyle önce Allah'ın varlığı ve birliğini kabul edip, ardından bütün mahlûkatın Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek gerekmesine rağmen Sadullah Paşa, bakış açısını tersine çevirir. Bu doğrultuda varlıktan yola çıkarak, deneyler ve akıl aracılığıyla Allah'ın varlığı ve birliğini ispata gayret gösterir. Dolayısıyla Allah'a imanı devre dışı bırakmak yerine, bilim ve teknikten yararlanarak, inancı kuvvetlendirmeye özen gösterir. Hatta asılsız inançlardan uzaklaşmanın gerekliliğini vurgular. Bu bakımdan Sadullah Paşa'nın metodu ne olursa olsun, Allah'ın varlığını ve birliğini ön plana çıkarması nedeniyle, onun doğrudan pozitivistliği benimsediğini ileri sürmek, şair açısından doğruyu yansıtmayan veya hatalı bir kanaat olmaktan ileri gitmez.

“Ne kaldı zann-ı tenâsüh, ne kaldı nâr-ı Mecus

Değil ukûle ekânîm kible-i hâcât

Esas-ı hikmet-i asr oldu vahdet-i Bârî

Ta'ammüm eyledi aslî'l-usûl-i mu'tekadât

Bulur gider cihet-i vahdetin umum milel

*Vücûd-ı vahdeti müsbit olunca ma'kûlât*²⁵²⁷ (On Dokuzuncu Asır)

Genel anlamda teolojiye, daha özel anlamda ise Allah'a ait düşüncelerini akıl ve gönül ekseninde ele alan Şinâsî, akıl ile gönlün Allah'a dair farklı faaliyetler yürüttüklerinin altını çizmekle işe başlar. Ancak sanılanın veya genel olarak kabul gören yaklaşımın aksine akıl ile gönlün bir çatışma meydana getirmek yerine, Allah'ı idrak etme mevzuunda birbirlerine basamak teşkil ettiklerine değinir. Mevzubahis yaklaşımıyla bilhassa İslam filozoflarının yolundan giden şair, dinî doktrinler söz konusu olduğunda ise, Batılı filozoflar tarafından gündeme getirilmiş deist dünya görüşüne doğru yönelir. Daha açık bir ifadeyle İslam aracılığıyla ileri süren Tanrı tasarımını herhangi bir tahribe

²⁵²⁷ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/132.

uğratmadan deizm sahasına taşımaya çalıştığı düşünülebilir. Dolayısıyla Şinâsî'nin sadece Batı'ya ait kaynaklardan yararlandığını ileri sürmek yanlış bir kanaat olacağı gibi, sadece Doğu'ya veya İslam'a ait kaynaklardan yararlandığını ileri sürmek de son derece yanlış bir kanaat olacaktır.

İslam dini ile Batı felsefesini bağdaştırma çabası nedeniyle doğrudan İslam filozoflarına yaklaşan, hatta onlarla aynı argümanlarla, aynı yolda ilerleyen Şinâsî'nin tam anlamıyla Batılı anlamda deizme bağlanmamasına veya deizmden ayrıldığı noktalar bulunmasına rağmen, doğrudan deist olarak nitelendirilmesi gayet olağandır. Zira Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının da bilhassa vahyi kabul ve tasdik etmelerine rağmen, faal akıldan bahsetmek suretiyle, insan aklının külli akılla iletişim kurabileceğini iddia etmeleri nedeniyle, deizmi savunmadıkları hâlde, deizme vardıklarının düşülmesi, Şinâsî'ye dair değerlendirmede bulunacak her araştırmacının zihninden çıkarmaması gereken bir gerçektir. Ayrıca Şinâsî tarafından aklın ön plana çıkarılması veya aklın değerinin özellikle vurgulanması tavrı da şairin Batılı manada rasyonalizme yönelmek suretiyle, sezgiyi tamamıyla saf dışı bıraktığı anlamına gelmemektedir.

Tevhid bahsinde din ile Allah'ın varlığını kabul eden filozofların felsefi düşüncelerini bir ve aynı gören Şinâsî, vahiy ile hikmetin birbirine aykırı unsurlar olmadığının altını çizer. Hatta vahyi gönülle, hikmeti ise akılla ilişkilendirme yoluna gider. Dolayısıyla din ile felsefeyi karşıt unsurlar olarak görmek yerine, tıpkı İslam filozofları gibi bu unsurları bağdaştırmaya çalışır. Bu doğrultuda bilhassa Tanrı mevzuunda aklın delil ve kanıtlara ihtiyaç duyarken, gönlün ise iman, ibadet ve Allah'ı yüceltmeye ihtiyaç duyacağını vurgular. Diğer bir ifadeyle aklın Allah'a dair somut delillere yönelme tavrına karşılık, sezginin doğrudan Allah'ın varlığını kabul edebildiğine değinir. Ancak segisel bilgiye ulaşma veya yükselme yolunda aklın ilk basamağı teşkil ettiği gerçeğinin de unutulmaması gerektiğinin altını çizer.

“Şer’ ü hikmet müttehiddir mebhas-i tevhîdde

*Nakl ile akl-ı ilâhiyyûn bir gûyâ iki*²⁵²⁸ (Gazel/Nazirem)

“Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım

²⁵²⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 20.

Cân ü gönümle münâcât ü ibâdet lâzım”²⁵²⁹ (Münâcât)

Şinâsî'nin sadece gündelik hayatta değil, aynı zamanda teolojik mevzularda, bilhassa da Allah'ın varlık ve birliğinin ispatı noktasında akla yönelme tavrının hayretle karşılanıp, ilk kez görülen bir mevzu veya normalin dışında bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi hem şaire, İslam dinine, hem de şairin dâhil olduğu medeniyet dairesine yapılan bir haksızlık niteliğindedir. Konunun şaire dönük haksızlık tarafını, Şinâsî'nin akla yönelmek suretiyle din ve dinin gerektirdiği imana zarar veriyormuş gibi algılanması teşkil eder. Şaire göre, akıl ile iman birbirine aykırı unsurlar olmamalarına rağmen, yaygın ve bir o kadar da yanlış bir kanaat gereği, imanın akli dışladığı görüşü merkeze alındığında, Şinâsî'nin hatalı bir tutum sergilediği zannedilir. Oysa aklın kesin delillere ulaşmak suretiyle, şüpheyi bertaraf edebilmesi nedeniyle imanı kuvvetlendireceği prensibi göz önüne alındığında, Şinâsî'nin herhangi bir yanlış yapması şöyle dursun, doğrunun tam merkezine yerleştiği fark edilir. Ancak yanlış olan yaygın kanaatin tesiri şairi dahi korkutur ve sonuç itibarıyla şair, hata işlediği kanaatine vararak, doğru yapmasına rağmen tövbe etme gereği hisseder.

“Ne dedim tevbeler olsun bu da fi’l-i şerdir

Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir”²⁵³⁰ (Münâcât)

Mevzuun İslam dinine yapılan haksızlık tarafını da dinin sanki akıl yordamıyla düşünmeksizin sadece imanı gerekli gördüğü gibi bir algının geliştirilmiş olması teşkil eder. Oysa Allah, her fırsatta kullarına *“Ey akıl sahipleri!”*²⁵³¹ veya *“Ey iman etmiş akıl sahipleri!”*²⁵³² şeklinde seslenmek suretiyle, insanın aklına hitap etmeyi gerekli görür. *Kur’ân-ı Kerîm*’i ise, kendinin yegâne ilah olduğu konusunda insanları uyarmak, emir ve yasaklarını onlara bildirmek için gönderdiğini vurgulamakla kalmaz, akıl sahibi insanların bu kitabı okuyup, orada yazılanlar üzerine düşünmek suretiyle ders çıkarmaları gerektiğine değinir.²⁵³³ Hatta yeryüzünde yürüyen canlılardan (insanlar) kendi katında en kötü ve hakir görülenlerin akıllarını kullanmayanlar olduğunu özellikle vurgular.²⁵³⁴

²⁵²⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

²⁵³⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²⁵³¹ Bakara: 2/179, Bakara: 2/197, Mâide: 5/100.

²⁵³² Talâk: 65/10.

²⁵³³ İbrâhim 14/52, Sâd: 38/29.

²⁵³⁴ Enfâl: 8/195.

İnsanı sürekli düşünmeye sevk ve teşvik eden Allah, insanın üzerinde düşünmesi gereken mevzuları ise ana hatlarıyla; göklerin ve yerin yaratılışı, gece ile gündüzün şaşmaz düzeni²⁵³⁵, yeryüzünün yaşamaya uygun şekilde tanzim edilmesi, göklerden yağmur indirilerek bolluk ve bereketin sağlanması, çeşitli canlıların insanın istifadesine sunulması şeklinde sıralar.²⁵³⁶ Böylelikle Allah, insanı üzerinde düşünmeye yönelttiği bu türden mevzular aracılığıyla kendi varlık ve birliğini akla hitap eden somut delillerle ispat etme gereği duyar. Diğer bir ifadeyle insanı, kendi varlık ve birliğinin akılla idrak edilebilecek somut delilleri üzerinde akıl yürütmeye yöneltir.

Meselenin Doğu medeniyetine yapılan haksızlık boyutunu ise, Doğu felsefesinde akıl unsuru hiç üzerinde durulmamış veya aklın değeri, önemi ve işlevi hiç dikkate alınmamış gibi görülmek suretiyle, Şinâsî'nin akıl unsurunu âdeta Batı felsefesi sayesinde keşfettiği düşünülmek suretiyle, Şairin akıl mevzuundaki görüşlerinin sadece Batılı kaynaklara dayandırılmasıdır. Oysa dikkatli bir gözle incelendiğinde, Şinâsî'nin epistemolojik işlev boyutuyla ele aldığı akli, sadece rasyonalist çizgide değil, aynı zamanda İslam filozoflarıyla aynı doğrultuda değerlendirdiği kolaylıkla fark edilebilir.

Şinâsî, imana uzanan yolda, ilk bakışta alışılmışın dışındaymış gibi görünen, fakat derin düşünüldüğünde gerek insani, gerek İslami, gerekse felsefi bakımdan gayet olağan, hatta bilhassa olması gereken tutumuyla Allah'ın varlığına dair akıl eksenli deliller bulmakla işe başlar. Öncelikle yeryüzü ve gökyüzü ile her ikisini dolduran tüm varlıkların tesadüfen meydana gelmiş olmayacaklarını fark eder. Dolayısıyla yeryüzündeki ve gökyüzündeki tüm varlıkların kudretli ve her bakımdan kusursuz bir yaratıcı tarafından meydana getirilmesi gerektiğini düşünür. Böylelikle yeryüzü ile gökyüzü ve her ikisi arasındaki tüm varlıkların ancak Allah'ın yaratıcı kudreti ve hikmetiyle meydana gelip, yine Allah tarafından tanzim edildiklerine değinirerek, filozofların sıklıkla başvurdukları teleolojik delillere yönelir. Ayrıca topyekûn varlık âlemini âdeta bir sanat eserine benzetmek veya varlıkları ve varlıklar arasındaki uyumu eser boyutunda ele almak suretiyle, âdeta bir sanatçının, diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığını ispat noktasında teleolojik delil kategorisindeki sanat argümanından bilhassa yararlanır.

“Eser-i hikmetidir yerle göğün bünyâdı

²⁵³⁵ Âl-i İmrân: 3/190-191,

²⁵³⁶ Tâ Hâ: 20/53-54, Ankebût: 29/63, Zümer: 39/21.

*Dolu boş cümle yed-i kudretinin îcâdı*²⁵³⁷ (Münâcât)

Şinâsî, gökyüzünde gözlemleyebildiği başta Güneş, Ay ve diğer parlak yıldızlar olmak üzere görünen ve görünmeyen gök cisimleri ile gök cisimleri arasındaki düzene odaklanarak, kimi sabit kimi hareketli bu varlıkların nasıl ahenkle hareket ettiklerini sorgular. Hareketli gök cisimlerinin belirli yörüngelerinden ayrılmadıkları gibi, sabit gök cisimlerinin de belirli yerlerinde durduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla hareketli gök cisimlerinin hem birbirlerine, hem de sabit cisimlere çarpmaksızın hareketlerini sürdürebilmeleri için hassas ve bir o kadar da düzenli yörüngeler tayin edilmiş olduğu üzerinde durur. Elbette böylesine büyük bir düzenin sadece Allah tarafından tesis edilebileceği sonucuna varırken, teleolojik deliller arasında ön plana çıkan gaye ve nizam delillerinden istifade eder.

*“Pertev-i rahmetinin lem’asıdır ayla güneş
Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem âteş*

*Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şu’lesi gök kubbesini yaldızlar*

Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr

*Tanrı’nın varlığına her biri bürhân-ı müîn*²⁵³⁸ (Münâcât)

Bütün unsurlarıyla kâinatın yaratılıp, düzene konulması üzerinden Allah’ın varlık ve birliğini ispat etmenin yeterli olmayacağını fark eden Şinâsî, kâinattaki mükemmel ileyişin sevk ve idare edilmesi gerektiğine de dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle kurulduğu günden itibaren hiç şaşmaksızın faaliyet gösteren kâinattaki düzenin kendiliğinden veya tesadüfen işleyebileceğine ihtimal vermez. Söz gelimi yerkürenin kendi eksenini ve Güneş’in çevresinde gerçekleştirdiği dönüşü kontrol altında tutması greken üstün bir gücün var olması gerektiğini düşünürken, teleolojik bir diğer delil olan irade deliline yönelir. Aynı doğrultuda belli periyotlarla mevsimlerin değişirken yeryüzündeki bolluk ve bereketin tamamıyla ortadan kalkmaksızın tazelenişine odaklanır. Ayrıca mevzubahis değişikliklerin asla yeryüzündeki canlıların, yok olmasına yol açabilecek şekilde gerçekleşmediğine değinir. Dolayısıyla tüm dengelerin canlılara zarar vermek şöyle

²⁵³⁷ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

²⁵³⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

dursun, onların menfaatleri doğrultusunda kurulduğuna işaret eder. Elbette işleyişin sevk ve idaresi mevzuundaki gibi, canlılar için uygun koşullar meydana getirme mevzuunda da yine üstün bir gücün idaresini gerekli gören Şinâsî, söz konusu düşünceleriyle de teleolojik delillerden bir diğeri olan inayet delili üzerinden Allah'ın varlığını bir kez daha ispatlar.

“Emri vech üzre yer eyler gece gümdüz hareket

Değişir tazelenir mevsim-i feyz ü bereket”²⁵³⁹ (Münâcât)

Şinâsî, yaratılış bahsinde mahlûkatın meydana gelişi için sebep-sebepli, yaratan-yaratılan zincirinin hâlihazırdaki durumundan geriye veya başlangıç noktasına doğru götürüldüğünde, varlık sebebini kendinden alan, yaratılmamış olmasına rağmen yaratabilme kabiliyetine sahip olan ve ezeli şekilde varlığını sürdüren bir yaratıcının var olması gerektiğine dikkat çeker. Bu doğrultuda kendi varlığı yine kendineden kaykılanan yegâne ezeli unsurun Allah olabileceğini düşünerek, kozmolojik delil kategorisindeki hudûs deliline de yönelen Şinâsî, hudûs delili üzerinde hareket ederken, bilhassa Batı felsefesinde Aristoteles, İslam felsefesinde ise Aristoteles'in açtığı yolda ilerleyen İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarla aynı görüşü paylaşır. Zira Allah'ı ezeli kabul etmesine rağmen, evrenin ve evrende mevcut durumdaki varlıkların sonradan yaratılmadığını savunur. Diğer bir ifadeyle kâinatın da ezeli olarak var olduğu düşüncesine göndermede bulunur.

Allah'ın ezeli olarak var olduğunu kabul etmekle kalmayıp, yaratma faaliyetini de ezeli olarak sürdürdüğünü düşünen Şinâsî, böylelikle kâinatın da ebedi olduğu veya tam anlamıyla yok olmayacağı düşüncesine yönelir. Çünkü ezeli ve edebî şekilde var olmuş ve olacak Allah'ın en temel niteliği olan yaratma faaliyetini de ezeli ve ebedi olarak sürdürmesi gerektiğine, dolayısıyla topyekûn yokluğun hiçbir zaman gündeme gelmeyeceğine değinir. Daha açık bir ifadeyle Şinâsî, Allah'ın birliğinin kaynaklık ettiği evrenin vahdetten taşarak meydana geldiğini kabul etmesi nedeniyle, Allah'ın mevcut olduğu müddetçe evrenin de var olmaya devam edeceğini savunarak, bilhassa İslam filozoflarından Sühreverî ile aynı doğrultuda ilerler. Bu bakımdan evrenin kaynağı olarak Allah'ın ezeli ve ebedi olması münasebeteyli, kâinatın da ezeli ve ebedi olması gerektiğinin altını çizer.

²⁵³⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

*“Ka’inâtı yaratan Hazret-i Hak azze ve cel
Kim anın vahdetidir mebde-i feyyâz-ı ezel*

*Pâdşâhânın odur pâdişeh-i lem yezelî
Saltanat sürmededir kendiliğinden ezelî*

*Devlet-i hâssı bekâ üzre olunmuş bünyâd
Öyle devlet ki anın hükmüne olmuş münkâd”²⁵⁴⁰ (Îlâhî)*

*“Hâsdır zât-ı Îlâhîsine mülk-i ezelî
Bî-hudûd anda olan kevkebe-i lem-yezelî”²⁵⁴¹ (Münâcât)*

Akıl yordamıyla gerek Batı felsefesi, gerekse İslam felsefesi tarihine geçmiş meşhur delillerden yararlanarak, Allah’ın varlığını teleolojik ve kozmolojik delillerle ispat etmeye geyret gösteren Şinâsî, duyular ve duyuların veri sağladığı akıl aracılığıyla Allah’ın tam anlamıyla idrak edilemeyeceğinin altını çizer. Zira somut bir varlığa sahip olmayan Allah’ın duyular aracılığıyla algılanamayacağını belirtir. Hatta duyuların Allah’ı algılayabilme noktasında son derece çaresiz kaldığının altını çizer. Aynı doğrultuda duyu verileri üzerinde düşünen aklın da Allah’ı idrak etme, onun niteliklerini ve yapısını zihinde canlandırma, hikmetini kavrayabilme noktasında âciz kaldığını bilhassa vurgular. Allah bahsinde duyular ve aklın belli bir düzeye kadar insana yardımcı olabileceğini savunan Şinâsî, Allah’ı idrak konusunda daha yetkin bir bilgi edinme metodu bulma arayışına girer. Mevzubahis epistemolojik problemin çözümünü ise, İslam filozoflarının üzerinde durdukları iki farklı biliş tarzıyla çözüme kavuşturur.

*“Erer mi hikmet-i Mevlâ’ya akli insanın
Cihânı şâmil olur mu fîrûğ-i şem’-i münîr”²⁵⁴² (Kasîde)*

Şinâsî’nin başvurduğu iki farklı biliş tarzından ilki Gazâlî, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi filozofların üzerinde durdukları, duyular ve aklın yetersiz kaldığı noktadan itibaren merkezi kalp, metodu ise mükâşefe olan sezgisel bilgidir. Sezgisel bilgiyi akli bilginin üzerine yerleştiren Şinâsî, duyular ve aklın çaresiz kaldığı noktadan itibaren “*basîret*

²⁵⁴⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5-6.

²⁵⁴¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

²⁵⁴² Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

basarı” (gönül-kalp gözü) aracılığıyla bilgi edinmeye devam edilebileceğine işaret eder. Şinâsî’nin İslam filozoflarından ödünçlediği ikinci biliş tarzı ise Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların ileri sürdükleri faal akıl teorisi. Bahsi geçen filozoflarla aynı doğrultuda aklın pratik ve teorik düzeyleri üzerinde yoğunlaşan şair, aklın gündelik iş ve kararlarda insana yol göstermesini pratik akıl olarak ele alır. Akıl teorik düzeyde değerlendirirken ise, insan aklından üstün veya insan aklına tesir eden evrensel düzeyde bir “*akl-ı fa’âl*”den (faal akıl) bahseder. İnsan aklının çaresiz kaldığı durumlarda faal aklın insan aklıyla etkileşime geçerek, insanın bilgi edinme faaliyetini devam ettirebilmesini sağladığına göndermede bulunur. Dolayısıyla Allah’ın idrak edilmesi mevzuunda beşerî akıl değil, sezgiyi ön plana çıkaran şair, sezgisel bilgi elde edebilmek için de gönül veya kalp gözünün açılması ile faal akılla etkileşime geçebilmeyi zaruri bulur.

“Göremez zâtını mahlûkunun âdî nazarı
Hisseder nurunu ammâ ki basîret basarı”²⁵⁴³ (Münâcât)

“Âsafâ aklına dil-bestedir akl-ı fa’âl
Cevher-i hilkatine olmuş araz izz ü celâl”²⁵⁴⁴ (Kasîde)

Allah’ın varlık ve birliğini akıl yordamıyla ispat edip, aklın çaresiz kaldığı noktadan itibaren Allah’ı idrak edebilmek için alternatif yöntemlere başvuran Şinâsî’nin deizme varıp varmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu bahiste bilhassa faal akıldan bahseden İslam filozoflarının faal akılla iletileşme geçebilen her insanın tıpkı peygamberler gibi dolaysız bilgiye ulaşabileceklerini iddia etmeleri nedeniyle, deizmi savunmamalarına rağmen, deist bir tutum sergiledikleri yönünde eleştirilere maruz kaldıkları gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların vahyin yerine faal akıl konuşturdıkları ve her insanın faal akılla etkileşime geçme potansiyeline sahip olduğunu düşündükleri için deist çizgide yer alıp almadıkları kimi düşünürler tarafından tartışılmıştır. Hatta mevzubahis filozofların peygamberlik müessesesine, dolayısıyla dine zarar verdikleri dahi düşünülmüştür.

²⁵⁴³ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 5.

²⁵⁴⁴ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 7.

Dinin bir peygamber tarafından vahiy aracılığıyla öğrenilip, bütün insanlığa sunulduğu için herkes açısından geçerli ve değişmez bir kurallar bütünü olduğu düşünüldüğünde, her insanın faal akıldan edindiği bilgiler aracılığıyla yeni ve kendine mahsus bir din tesis edebileceği gerçeği ilk bakışta endişe uyandırıcıdır. Ancak söz konusu filozofların felsefi düşünceleri dikkatle tetkik edildiğinde, onların dini devre dışı bırakmaya çalışmadıkları, tam aksine dine sadık kalarak, aklın yetersiz kaldığı noktalarda dinin daha doğru şekilde anlaşılabilmesi için epistemolojik arayışlara giriştikleri kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla adı geçen filozoflarla benzer argümanlarla hareket ettiği için, Şinâî'nin de doğrudan deist bir şair olduğunu ileri sürmek yerine, deizme yaklaştığı ve deizmden ayrıldığı noktaları tespit edip, yeterince tartıştıktan sonra şairin deizmi savunup savunmadığına karar vermek daha doğru ve yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi, Batı dünyasında Orta Çağ'ın karanlık düşünce ve inanç atmosferinden Yeni Çağ'a geçilirken Hristiyanlıkta yaşanan teolojik buhranların çözüme kavuşturulması için Aydınlanma Dönemi'ndeki düşünsel faaliyetlerin bir ürünü olarak doğan deizm, ilk olarak 17. yüzyıl itibarıyla İngiltere'de anılmaya başlandıktan sonra, 18. yüzyılda Fransız filozof Voltaire'in düşünceleriyle sistemli hâle bürünür. Vahye dayalı herhangi bir dine ve o dinin kutsal metnine bağlanmaksızın sadece akılla idrak edilebilen bir Tanrı'nın varlığını kabul etmesine rağmen, gerek Tanrı-âlem ilişkisini, gerekse Tanrı-insan ilişkisini koparmayı hedefleyen deizm, akıl eksenli doğal bir din veya inanç sistemi tesis etmeye çalışır. Bu doğrultuda deizm mensupları tarafından Tanrı'nın ilim, sem, basar, kelam, irade gibi sıfatları reddedilerek, Tanrı'nın kâinat üzerindeki hikmet, inayet ve ihtirasının mevcut olmadığı savunulur. Diğer bir ifadeyle evreni bir kez yarattıktan sonra, knedi köşesine çekilmiş bir Tanrı tasarımı ortaya konur. Dolayısıyla Tanrı'nın evrende görülen hâlihazırdaki düzene, işleyişe ve değişime müdahale etmediği veya edemediği düşünülür. Bu bakımdan kâinattan aşkın bir kimliğe büründürülen Tanrı'nın âlemle ilişkisi koparılmış olur. Evrenin sevk ve idaresi ise, akılla açıklanabilen tabiat kanunlarına bağlanır. Aynı doğrultuda deizm mensuplarına göre, Tanrı'nın insanla iletişim kurması da ihtimal dâhilinde değildir. Zira dünya işleriyle ilgilenmeyen Tanrı, insanların kendine inanıp inanmadıklarıyla da ilgilenmez.

Deistler tarafından kelimenin tam anlamıyla aşkın bir kimliğe büründürülen Tanrı, insanın kaderi üzerinde söz sahibi olmadığı gibi, insanı bütünüyle kendi hâline bırakmış durumdadır. Bu bakımdan gerek hayat esnasında, gerekse ölümden sonra insanın Tanrı'yı

sığınılacak bir liman veya yardım istenilen bir kudret olarak görmesi son derece yanlış ve faydasızdır. Tanrı'nın insanla iletişim kurmak ve ona yol göstermek gibi bir gayesi bulunmadığından, kutsal kutaplara ve kitaplardaki doktrinlere itibar edilmesi de gereksizdir. İnsandan herhangi bir beklentisi olmayan, zaten buna ihtiyacı da olmayan Tanrı'nın insanlar tarafından kendine ibadet edilmesi gibi bir isteği söz konusu değildir. Dolayısıyla insanların kutsal kitaplar ve peygamberlerden öğrendikleri ve hayatlarına tatbik ettikleri ibadetler deizm açısından birer safsatadır. İnsana hayatı boyunca düşen en önemli görev, akıl yordamıyla iyi ile kötüyü ayırt edip, akli doğrultusunda hareket etmektir. Çünkü evren ve insanla ilgilenmeyen Tanrı'dan haber aldıklarını iddia eden peygamberleri ve onların vahiy aracılığıyla insanlığa sundukları kutsal metinleri kabul etmeyen deistler açısından, kutsal kitaplardaki ahiret tasarımları da sadece birer kurgudan ibarettir. Çünkü iyi veya kötü eylemlerinin müspet ve menfi sonuçlarını henüz hayattayken alan insan açısından ceza veya mükâfat için bir öte âleme gerek ve ihtiyaç söz konusu değildir.

Kendine mahsus aşkın Tanrı tasarımı dâhilinde Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmesine rağmen, Tanrı'nın evren ve insanla münasebet hâlinde olmadığını ileri süren deist düşünce sisteminin biri Tanrı, diğeri din olmak üzere iki temel ekseninde hareket ettiği kolayca fark edilmektedir. Dolayısıyla formülize edilecek olursa, deistlerin akılla izah edebildikleri aşkın karakterli bir Tanrı'nın varlığından şüphe duymaksızın, Tanrı'nın bir elçisi olabileceği, elçisine ilahi mesajlar verebileceği, insanlara emirler verip yasaklar koyabileceği, insandan ibadet etmesini bekleyebileceği, insanları ceza ve mükâfata tabi tutabileceği gibi unsurların toplamını ifade eden dinlere karşı çıktıkları söylenebilir. Bu doğrultuda deizmi kabul edip etmediği tartışma konusu olan Şinâsî'nin de önce Tanrı, daha sonra da dine dönük düşüncelerini tetkik etmek, şairin ne kadar deist olup olmadığını netleştirme yolunda son derece faydalı olacaktır.

Öncelikle Tanrı mevzuunda sadece aklın yeterli olmayacağını savunarak, epistemolojik açıdan deist Tanrı tasarımına aykırı bir yol tutan Şinâsî, Allah'ın varlığını ispat noktasında baş vurduğu inayet ve ihtira delilleri aracılığıyla da Tanrı'yı sadece yaratma faaliyetiyle mükellef görmeyerek, deist Tanrı tasarımından bir kez daha uzaklaşır. Ayrıca deistler tarafından Tanrı'nın aşkın bir unsur olarak kabul edilmesine rağmen Şinâsî, Allah'ı İslam dinine uygun olarak, hem aşkın hem de içkin nitelikte görür. Bu doğrultuda Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe olduğunun altını çizmekle

kalmaz, ezeli ve ebedi olarak her zamanda Allah'ın kemâlinin açıkça görülebileceği gibi, her mekânda Allah'ın celâlinin hazır ve nazır olduğunu vurgular. Ayrıca ezelden ebede kadar kâinatın varlığına Allah'ın vahdetinin kaynaklık ettiğine değinmekle birlikte, Allah'ın ezelden beri yaratma faaliyetine devam ettiğinin bilhassa altını çizer. Dolayısıyla Şinâsî, sadece âlemi yaratmakla kalmayan Allah'ın kâinatı sevk ve idare ettiği, evreni her an hâkimiyeti ve iradesi altında tuttuğuna işaret ederek, Tanrı âlem ilişkisini koparmak şöyle dursun, tam aksine mevzubahis ilişkiyi daha da kuvvetlendirerek, deist Tanrı tasarımıyla ayrılar.

“Hak-teâlâ azamet âleminin pâdişehi

Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi”²⁵⁴⁵ (Münâcât)

“Her bir zamânda zâhir ü zâhir kemâl-i Hak

Her bir mekânda hâzır u nâzır celâl-i Hak”²⁵⁴⁶ (Beyt-i Murassa’)

“Zulemâtın arasından çıkarır nûr-ı latîf

Dahi envârın içinde yaratır zıll-i kesîf”²⁵⁴⁷ (Îlâhî)

Tanrı-evren ilişkisini koparmadığı gibi, Tanrı-insan ilişkisini de koparma niyeti taşımayan Şinâsî, doğmuş ve zamanla doğacak olan her bir insanın hayat ve ecelinin Allah tarafından tayin edildiğini belirtir. Diğer bir ifadeyle insanın hayata gelip, ne kadar yaşayacağı ve ne zaman öleceği noktasındaki iradenin Allah'a ait olduğunu vurgular. Ayrıca adalet sahibi olan Allah'ın mazlumun ahını zalimda bırakmayacağı gerçeğinin altını çizerek, Allah'ı gerek hayatta, gerekse ölüm sonrasında sığınılacak bir liman olarak değerlendirir. Hatta akıl sahibi her insana vecibe olarak gördüğü hak yol arama faaliyeti esnasında Allah'ın insana yardım ve rehberlik edebileceğine de işaret eder. Böylelikle Şinâsî, deizmin öne sürdüğü insana bigâne kalan Tanrı tasarımıyla kabullenmez.

“Zât-ı a'lâsı vücûd u ademin sâhibidir

Ehl-i enfâsa hayât ü ecelin vâhibidir”²⁵⁴⁸ (Îlâhî)

²⁵⁴⁵ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 4.

²⁵⁴⁶ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²⁵⁴⁷ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²⁵⁴⁸ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

“Ey adl-i ilâhî meded ey adl-i ilâhî
Ve’y zâlim ü mazlumun olan hayf ü penâhı

İndinde senin şâh ü gedâ cümlesi birken
Kalmaz ebedâ kimsede bir kimsenin âhı”²⁵⁴⁹ (Tevekkül)

“Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme
Tevfikini isterse Hüdâ râh-ber eyler”²⁵⁵⁰ (Nazîrem)

Tanrı mezuunda deizmin ileri sürdüğü Tanrı tasarımını kesinlikle kabul etmeyen Şinâsî, dine bakış açısı bakımından deizme yaklaşır. Söz gelimi ezeli yaratıcının eserlerini ve bu eserleri meydana getirebilmek için sahip olduğu kudreti görebilmek için herhangi bir kitaba başvurmanın gerekli olmadığını savunarak, vahye dayalı kutsal metinleri devre dışı bıraktığı söylenebilir. Ancak mevzubahis iddiasıyla doğrudan deizme yöneldiği sonucu çıkarılabilen şairin, tam olarak kutsal kitapları inkâr edip etmediği de tartışmaya açıktır. Zira şairin burada kitaba başvurmayı gerekli görmemesinin nedeni olarak, kâinatı bir kitap, kâinattaki canlı ve cansız varlıkları ise, o kitabın ayetleri olarak okuma çabası şeklinde değerlendirebilmek de pekâlâ mümkündür.

“Kitâpsız görülür sun’-ı sâni-i ezeli
Tutar hayâtını şâhid vücûd-ı Hakk’a darîr”²⁵⁵¹ (Kasîde)

İbadet mevzuunda ise, Allah’ı ibadet etmeye layık yegâne varlık olarak görmesine rağmen, ibadeti halis veya samimi zikir ve fikirle sınırlandıran Şinâsî’nin Allah tarafından belirlenmiş formel ibadetleri reddettiği düşünülebilir. Allah’a ibadet etmeyi doğru bularak deizmden ayrılan şair, dinle belirlenmiş ve insanın yükümlü olduğu ritüelleri yerine getirmesini zorunlu görmeyerek, deizme yaklaşır. Ancak şairin en önemli ibadet olarak “zikr ü fikr-i hâlis”i ön plana çıkarmasını, sadece formel ibadetleri inkar tavrı olarak değerlendirmemek de mümkündür. Zira şairin bir bakıma samimiyetle Allah’a bağlanma tavrını tüm ibadetlerin önüne geçirmesi, tasavvufî gelenekte mevcut olan rind-zahid çatışmasında gözlemlenen rindane bir tavır olarak da ele alınabilir.

²⁵⁴⁹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²⁵⁵⁰ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 17.

²⁵⁵¹ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

*“Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezâvâr-ı ibâdettir
İbâdet ana zıkr ü fikr-i hâlisten ibârettir”*²⁵⁵² (Tehlîl)

Mana âleminde rahmeti gazabına üstün gelen Allah'ın günahları çok olmasına rağmen kullarını affedeceğine inanmakla kalmayıp, cennet ve cehhenemi de şiirine taşımak suretiyle ahiret hayatını inkârdan da kaçınan Şinâsî, öte âlem mevzuunda da deizmle aynı doğrultuda ilerlemez. Ancak insan aklıyla tesis edilen kanunları diyanetle özdeşleştirmekten geri de durmaz. Tüm canlı varlıkların birbirlerine üstünlük sağlamaya çalıştıklarına odaklanan şair, güçlü olanın güç kullanmak suretiyle zayıf olana karşı üstün geldiğine değinir. Bu türden zor kullanmayı ortadan kaldırmak için insan aklının hak ve adalet dâhilinde kanunlar koyduğuna işaret eder. Kimi akılcı kimseler tarafından ise, bu adalat ve hakka diyanet adını verilerek kişisel arzu, hırs ve isteklere gem vurulduğunun altını çizer. Dolayısıyla insan aklıyla üretilen kanunları ilahi kanunlarla özdeşleştiren Şinâsî, belki de deist tavra en çok bu noktada bürünür.

*“Mugalib oldu tabiî tebâyi-i zî-rûh
Kavî zaîfî eder kahr ü cebr ile teshîr*

*Bu cebri men' için akl-ı beşer kodu kanun
Ki etdiler ana hikmetçe adl ü hak ta'bîr*

*Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil
Takıldı nefis ü hevânın boğazına zencîr”*²⁵⁵³ (Kasîde)

Tanrı fikrinin insanlık tarihi boyunca geçirdiği evrime odaklanan Ziya Paşa, ilkel dönemlerden bu yana insanın sürekli bir Tanrı arayışı içerisinde olduğuna değinir. Bu doğrultuda ilkel insanların kimi zaman Güneş, Ay ve belli başlı yıldızlar gibi gök cisimlerine, kimi zaman tabiatı yer alan bazı cansız cisimlere tapındıklarının altını çizer. Aynı doğrultuda buzağı veya ateş gibi unsurların da insanlar tarafından Tanrı kabul edildiğine değinir. Bu türden ilkel bakış açısının ardından, insanlığın biraz daha mantık çerçevesinde Tanrı arayışını sürdürmesiyle birlikte, mitolojik öğretilerin gündeme gelmeye başladığını vurgular. Böylelikle mitolojiler aracılığıyla tabiat unsurlarının hemen hepsinin tanrılaştırılması sonucu, Tanrı düşüncesinin politeist ekseninde gelişmeye

²⁵⁵² Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 6.

²⁵⁵³ Şinâsî, *Bütün Eserleri*, s. 10.

devam ettiğine işaret eder. Söz gelimi Fars mitolojisi ve bu mitolojiden kaynağını alan Zerdüştilik (Mecusilik/Mazdeizm) adlı inanç sistemi dâhilinde, iyilik Tanrısı Yazdan (Ahura Mazda/Hürmüz) ile kötülük Tanrısı Ehrimen'in mücadelesi aracılığıyla Tanrı ve yaratılış bahsinin çözüme kavuşturulduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle iyi ile kötü veya aydınlık ile karanlık gibi karşıt kuvvetlerin ilahlaştırıldığına değinir. Ardından akıl, güzellik ve aşk gibi unsurların tanrılaştırılması veya ilahi düzeyde itibar görmesi nedeniyle şehirlerin putlarla dolmaya başladığını beyan eder.

*“Geh âfitâb u gâh kevâkib gehi cemâd
Oldu İlâh-ı mu'tekâd-ı zümre-i ibâd*

*Geh icl ü gâh âteş ü Yazdân u Ehrimen
Geh nûr u zulmet oldu kazâyâ-yı i'tikâd*

*Akl u cemâl ü aşk ilâh oldu bir zemân
Bütlerle doldu bir nice yıl cümle-i bilâd*²⁵⁵⁴ (Tercî'-i Bend)

İnsanlığın ilkelden medeniye doğru seyri esnasında, Tanrı tasarımlarının da sürekli tekâmül ettiğine değinen Ziya Paşa, uzun bir sürecin sonunda Tanrı'nın birliği fikri ve inancının insanlar arasında ön plana çıktığına işaret eder. Elbette vahye dayalı dinlerin insanlarla buluşmasının tevhit bahsindeki rolünü de göz ardı etmez. Ancak bu defa da birlik fikri üzerinde hemfikir olunmasına rağmen, inanç noktasında türlü fitne ve fesadın işin içine karıştırıldığına göndermede bulunur. Bu doğrultuda insanlar tarafından kimi zaman yaratan ile yartılanın bir tutulduğuna, kimi zaman da ayrıldığına işaret eder. Aynı doğrultuda Tanrı'nın sıfatları ile Tanrı'nın bir tutulması sonucu, yüzlerce farklı sıfat dâhilinde yüzlerce farklı nitelikte yaratıcının var olabileceği düşüncesinin hâsıl olmasıyla Tanrı sayısının gitgide arttığını vurgular. Böylelikle bir tek asılda yüzlerce aslın birleştiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle yegâne Tanrı'nın farklı veçhelerinin türetildiğini belirtir. Hatta her insanın kendi Tanrı tasarımını ortaya atmaya başlamasıyla birlikte, her insanın farklı zihin yapısı ve yine farklı düşüncelere sahip olması nedeniyle

²⁵⁵⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 153.

Tanrı tasarımlarının veya Tanrı'ya imanın da insan sayısı kadar çok çeşitli olmaya başladığını dile getirir.

*“Encâm erdi nevbet-i tevhîd-i zât-ı Hak
Geldi zuhûre bunda da bin fitne bin fesâd*

*Geh ayn u gâh gayr sanup halk u Hâlık'ı
Geh cem'e gâh farka ukûl etdi i'timâd*

*Oldu hezâr zât denüp geh sıfâta ayn
Bir aslda gehî nice asl etdi ittihâd*

*Her şahıs nefis unsuruna nisbet eyleyüp
Aklınca bir ilâh-ı müşahhas eder murâd*

*Yekdigere ne rütbe muhâlifse şahs u akl
Âlemde ol kadar mütehâlifdir i'tikâd²⁵⁵⁵ (Tercî'-i Bend)*

Birbirinden farklı Tanrı tasarımları ve iman ilkelerine sahip her kavmin kendi inanç sistemini doğru kabul etmek suretiyle, diğer kavimlerin inanç sistemlerine hasım olduğunu dile getiren Ziya Paşa, gerek ferdi, gerekse toplumsal düzeyde ileri sürülen farklı Tanrı tasarımlarının sayıca fazla olmasına rağmen, tek bir amaca hizmet ettiğinin altını çizer. Zira Ziya Paşa'ya göre, insanlık tarihi boyunca, sürekli kendinden daha kudretli veya üstün bir varlık arayışında bulunarak, insanın çeşitli Tanrılar gündeme getirmesinin en temel sebebi, insanın inanma ihtiyacıdır.

*“Hikmet budur ki âherine hasm olur bilüp
Her kavm kendi mesleğini menhec-i şedâd*

*Amma bu itilâf ile maksudu cümlelerin
Bir Hâlık'a hulûs ile etnekdir inkıyâd²⁵⁵⁶ (Tercî'-i Bend)*

²⁵⁵⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 153-154.

²⁵⁵⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 154.

İnsanın yüce bir kudretin varlığına inanma ihtiyacına değinerek, Allah'ın varlığına dair ontolojik delile yönelen Ziya Paşa, Allah'ı varlığı var eden asıl varlık olarak değerlendirmek suretiyle, ezelde yegâne varlık olarak Allah'ın var olduğuna değinir. Böylelikle topyekûn evrenin ve evrende mevcut olan tüm varlıkların ise, Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul ve beyan eder. Dolayısıyla şayet Allah'ın mevcut olmadığı düşünülürse, hâlihazırdaki hiçbir varlığın meydana gelemeyeceğine göndermede bulunur. Mevzubahis düşüncesiyle Allah'ı Vâcibü'l-Vücûd, diğer bir ifadeyle var olması zorunlu varlık olarak gören şair, Allah'ın dışındaki tüm varlıkları ise, mümkün varlıklar olarak değerlendirir. Böylece Allah'ın varlığını kozmoljik delil kategorisindeki imkân deliliyle de ispatlayan Ziya Paşa, aynı zamanda ilk varlık olarak Allah'ı kabul etmek suretiyle, Allah'ın evreni yoktan yarattığına işaret edip, Allah'ın varlığına kıyasla evrenin sonradan meydana geldiğine değinerek, kozmolojik deliller arasındaki hudûs delili aracılığıyla da Allah'ın varlığını delillendirmeye devam eder.

“Ey varlığı varı var eden Var

*Yok yok sana yok demek ne düşvâr”*²⁵⁵⁷ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Ziya Paşa, kâinattaki tüm varlıkların, hatta görülmeyecek kadar küçük zerrelerin dahi Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ettiğinin altını çizer. Ayrıca meydana gelmiş ve gelecek her varlık ve durumu, hikmeti sonsuz bir sanatkârın elinden çıkmış hayranlık uyandıracak birer eser olarak tanımlamak suretiyle, Allah'ın varlığını teleolojik düzeydeki sanat delili aracılığıyla da ispat etmeyi gerekli görür.

“Her nesne kılar varlığına hüsn-i şehâdet

*Her zerre eder vahdetine arz-ı güvâhî”*²⁵⁵⁸ (Terkîb-i Bend)

“Kıl san'at-ı Üstâd'ı tahayyürle temâşa

*Dem urma eğer ârif isen çûn ü çerâdan”*²⁵⁵⁹ (Terkîb-i Bend)

²⁵⁵⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²⁵⁵⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 160.

²⁵⁵⁹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 161.

“Perde perde san ’at ibrâz etmeğe üstâd-ı sun ’

*Bir tiyatroy-hâne yapmış sonra âlem koymuş ad*²⁵⁶⁰ (Gazel)

Ziya Paşa, Allah’ı varlık âleminin mühendisi kabul ederek, Allah’ın kâinatı kendi zihnindeki tasarıma göre yaratmakla kalmayıp, evrende şaşmaz bir nizam tesis ettiğine değinir. Ayrıca Allah’ın kendi eliyle kurduğu mükemmel düzeyde matematik ve geometri hesaplarına dayalı bu şaşmaz düzenin sevk ve idaresini de yine kendinin üstlendiğini vurgulayarak, Allah’ın varlığına dair teleolojik delillerden hikmet, gaye ve nizam delillerine yönelir. Diğer bir ifadeyle hareketli ve sabit tüm unsurlarıyla kâinatın kendiliğinden meydana gelmiş olamayacağı gibi, en ufak bir aksaklıkta bütün evrenin yerle bir olacağı böylesine mükemmel bir düzenin de tesadüfen işleyemeyeceği kanaatine varır. Dolayısıyla gerek kâinatın yaratılışı, gerekse işleyişi için her bakımdan sonsuz nitelikte bir yaratıcının gerekliliği üzerinde durmak suretiyle teleolojik delil kategorisindeki irade delilinden de yararlanır. Ayrıca var olmasını zorunlu gördüğü yaratıcının bir an olsun yaratma faaliyetinden geri durmadığının da altını çizer.

“Ey kevnî binâ eden mühendis

Sen ’sin bu menâzıra müessis

(...)

Yârab ne güzel nizâmdır bu

Yârab ne nizâm-ı tâmdır bu

Yârab bu ne saltanat ne kudret

Yârab bu ne hendese ne san ’at

(...)

Her lâhzada bin cihân yaparsın

Her anda bin âsümân yaparsın

²⁵⁶⁰ Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler, s. 195.

Her lâhzada bin cihân yıkarsın

*Her anda bin âsümân yıkarsın*²⁵⁶¹ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Genel anlamda evrenin, daha özel anlamda ise Dünya'nın canlılar açısından en uygun şekilde yaratıldığı gerçeğine de duyarsız kalmayan Ziya Paşa, öncelikle yerkürenin canlılar tarafından soluk alıp vermeye müsait hava katmanı ile kaplanmış olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle atmosferin insan ve diğer canlıların hayatta kalabilmeleri için yaşama uygun hava katmanlarından meydana getirildiğine değinen şair, yeryüzünün de bütün unsurlarıyla canlılığa imkân verecek şekilde yaratıldığına dikkat çeker. Ayrıca tüm canlıların âdeta bir sofraya gibi önlerine kurulmuş yeryüzünden besin temin edebildiklerine değinir. Dolayısıyla tüm nimetleriyle tabiatın canlılara ve bilhassa da insana hizmet ettiğini dile getirir. Hatta gece ile gündüzün yanı sıra, belli periyotlarla değişen mevsimlerin de yine yeryüzündeki canlılığı koruyacak veya canlıların menfaatlerine hizmet edecek şekilde düzenlendiğine değinir. Elbette canlılar gözetilerek kurulmuş böylesine hassas bir dengenin de tesadüfen varlık kazanmadığını düşünen Ziya Paşa, başta insan olmak üzere, tüm canlıları hayatta tutan bu dengenin yalnızca Allah tarafından tesis edilebileceğini belirterek, yine teleolojik delillerden biri olan inayet deliliyle de Allah'ın varlığını ispat etme gereği duyar.

“Lübbü lehîb-i nâr ile bir gûy-ı i âteşîn

Kışrı mecâri-yi yem ü nehr ile çâk çâk

(...)

Bu kışrdır ki cümle-i hayvâna rûz u şeb

İhzâr-ı rızık u tûşe için eyler inhimâk

(...)

Ol zerre-i cesîmeyi fânûs-ı şem'-vâr

Olmuş muhit tûde-be-tûde nesîm-i pâk

²⁵⁶¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39-40.

Kim rûz u şeb sofra-i âlem-şümûlden

*Her nefis rızkın almada bervech-i iştirâk*²⁵⁶² (Tercî'-i Bend)

“Eyler sabâh şâmı vü leyli nehâr eder

*Sayfi kılar şitâ vü hazânı bahâr eder*²⁵⁶³ (Tercî'-i Bend)

Ziya Paşa, hem Batı hem de İslam felsefesinde ön plana çıkmış hemen her delilden yararlanarak, akıl yordamıyla Allah'ın varlığını ispat etmesine rağmen, soyut yapısı, sınırsız ve sonsuz nitelikleri, insan zihnini aşan hikmeti nedeniyle Allah'ın akıl aracılığıyla idrak edilemeyeceğinin altını çizer. Diğer bir ifadeyle akıldan yararlanmak suretiyle, Allah'ın varlık ve birliğinin idrak edilip, nitelikleri hakkında fikir yürütülmesine karşın, onun sınırlı ve sonlu insan aklına sığdırılmasının, yani zihinde canlandırılıp, tasvir edilmesinin imkân dâhilinde olmadığını vurgular. Bu doğrultuda aklı bir teraziye benzeterek, akıl denen terazinin Allah'ı idraktan ibaret sonsuz ağırlığı asla çekemeyeceği veya kaldıramayacağı gerçeğinin altını çizer.

“Ey kudretine olmayan âgâz ü tenâhî

*Mümkün değil evsâfını idrak kemâhî*²⁵⁶⁴ (Terkîb-i Bend)

“İdrâk-i me'âlî bu küçük akla gerekmez

*Zîrâ bu terâzû o kadar sıklete çekmez*²⁵⁶⁵ (Terkîb-i Bend)

Allah'ı meydana gelmiş ve gelecek tüm varlık ve olayların yegâne fail sebebi olarak değerlendiren Ziya Paşa, zaman bakımından geçmişte, hâlihazırda ve gelecekte varlığa gelmiş ve gelecek tüm olguların ezelde Allah tarafından konulmuş hükümler doğrultusunda vuku bulduğuna işaret eder. Bu doğrultuda görünür sebeplerin hepsinin aslına birer mecazi veya sözde sebep teşkil ettikleri üzerinde durur. Dolayısıyla varlık âleminde vuku bulan bütün vakaların ne feleğin tesiriyle, ne de zamanın hükmüyle

²⁵⁶² Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 152.

²⁵⁶³ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 158.

²⁵⁶⁴ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 160.

²⁵⁶⁵ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 161.

gerçekleşmediğinin altını çizer. Böylelikle Allah'ın ezelî ve ebedî nitelikte olduğunu belirtmekle kalmaz, aynı zamanda sonsuz irade ve kudret sahibi olduğunu da belirtir.

“Asl-ı murâd hükm-i ezell bulmadır vücûd

Zâhirdeki sevâb u hatâ hep bahânedir

Bir fâ'ilin me'âsiridir cümle hâdisât

*Ne iktizâ-yı çerh ü ne hükm-i zemânedir*²⁵⁶⁶ (Tercî'-i Bend)

“Dest-i kudretinde bî-tekellüf

*Cüz'î küllî bütün tasarruf*²⁵⁶⁷ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

Allah'ın sahip olduğu nitelikleri sıralamaya devam eden Ziya Paşa, maddî âlemdeki en büyük varlığın dahi Allah'ın büyüklüğünün yanında son derece küçük kalacağını ifade eder. Kâinatın yaratıcısı ve sahibi olan Allah'ın yegâne ilah olmakla kalmayıp eşi, benzeri ve ortağının da mecut olmadığına değinir. Ayrıca kendisi sonsuz hayat sahibi olan Allah'ın bütün canlılara hayat veren veya hayatın kaynağını teşkil eden asıl unsur olduğuna değinir.

“Zâtın senin ol kadar büyükdür

*Yanında büyüklük en küçükdür*²⁵⁶⁸ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

“Bir'sin bu birliğinde şek yok

Mülkünde seninle müşterek yok

El Hayy ü Kadîr olan İlâhî

*Bî-misl ü müşâbih ü mezâhîr*²⁵⁶⁹ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)

²⁵⁶⁶ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

²⁵⁶⁷ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²⁵⁶⁸ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 39.

²⁵⁶⁹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 41.

Ziya Paşa, dertli insanların deva, hasta insanların şifa, çaresiz insanların çare ve mazlum insanların adalet bulabilmek için sığınabilecekleri yegâne kudretin Allah olduğuna işaret etmek suretiyle, Allah'ın sonsuz rahmet sahibi olduğunun da altını çizer. Allah'ın sayılamayacak kadar çok niteliklerini merkeze alarak, sanatı karşısında akılları hayrete düşüren, bilginleri âciz bırakan Allah'ı yücelterek, tespih etmeyi uygun bulur. Bu doğrultuda Allah'ın her türden kusur, ayıp ve noksandan uzak olduğunu kabul ve beyan eder.

*“Dil-hastelere tabîb-i müşfik
Her yâreye merhem-i muvafik*

*Bîmârların şifâsı Sen'sin
Her derdlerin devâsı Sen'sin*

*Mazlûmlara penâhsın Sen
Âcizlere dâd-gâhsın Sen*

*Bî-çâreye çâre-sâz olursun
Bî-keslere dil-nevâz olursun”²⁵⁷⁰ (Tevhîd-i Bârî ve Münâcât)*

*“Subhâne men tahayyere fî sun'ihî'l-ukûl
Subhâne men bikudretihi yâ'cüzü'l-fuhûl”²⁵⁷¹ (Tercî'-i Bend)*

Farklı düşüncelere sahip her insanın kendi idraki doğrultusunda Tanrı'ya bir suret tayin etmesi nedeniyle, farklı Tanrı tasarımlarının gündeme geldiğine değinen Namık Kemâl, insanların hayatları boyunca bağlanıp kaldıkları unsurlara dikkatli bir gözle bakılırsa, varlık âleminin âdeta bir puthaneye dönüşmüş olduğuna dikkat çeker. Bu noktada insanın bir an olsun batıla meyletmemesi veya batıla doğruluk gözüyle bakmaması gerektiğini belirterek, insanı uyarma ihtiyacı hisseden şair, tüm ilah kabul

²⁵⁷⁰ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 41.

²⁵⁷¹ Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

edilen unsurlara veya beşerî düşünceden kaynaklanan Tanrı tasarımlarına rağmen, yegâne gerçek ilahın sadece Allah olduğunun altını çizer.

*“Verir ma’bûda herkes kendi idrâkince bir sûret
Bakılsa çeşm-i dikkatle aceb büt-hânedir âlem”*²⁵⁷² (Gazel)

*“Etmedim her bâtıla bir hak tasavvur bir zemân
İstinâdım Hakka’dır hep âlihâtın rağmına”*²⁵⁷³ (Gazel)

Namık Kemâl, sırra vâkıf olabilmiş basiret sahibi her insanın Allah’tan başka bir ilaha inanıp, ona boyun eğmeyeceğini belirtir. Zira vahdete secde eden kişi için iki kıblenin var olmadığını vurgular. Bu bakımdan insanın kalbini yalnızca Allah’a bağlamak suretiyle, kendini Allah’a ulaşımdan alı koyan veya engelleyen tüm bağları koparması gerektiğine işaret eder. Çünkü kalpte hâsıl olacak aşk aracılığıyla Allah’ın bilinebileceği üzerinde duran şair, bir kalpte iki sevdanın bulunması durumunda, Allah’ın hakkıyla idrak edilemeyeceğine işaret eder.

*“Mü’min-i âgâh Hakk’dan gayre etmez ser-fürû’
Sâcid-i vahdet-pereste kible-gâh olmaz iki”*²⁵⁷⁴ (Gazel)

*“Rabt-ı kalb et Hakk’a geç kayd-ı alâyıkdan KEMÂL
Olmaz aslâ âşık-ı merdûd bir sevdâ iki”*²⁵⁷⁵ (Gazel)

Zâtullah veya Allah’ın zâtı (zât mertebesi) hakkında bilip bilmeden fazlaca konuşmanın doğru olmadığını vurgulayan Namık Kemâl, Hakk’ı tanıyan veya ona aşına olan kimselerin ihtiyatlı davranmak adına çoğunlukla susmayı tercih ettiklerine değinir. Bu bakımdan merkezi kalp, temel metodu ise mükâşefe olan tasavvufi biliş tarzıyla Allah’ın idrak edilebileceğini savunan şair, Allah’ın varlık ve birliğinin ispatı için öncelikle delil ve zanların terk edilmesi gerektiğine işaret eder. Ardından Allah’ı bilme yolunda seyr ü sülûk adı verilen manevi yolculuğu gerekli görür. Hatta Allah’ı bulma ve tanıma yolculuğu esnasında salike yol göstermek üzere dış âlemle ilişkisini kesecek veya

²⁵⁷² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 176.

²⁵⁷³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 76.

²⁵⁷⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 140.

²⁵⁷⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 143.

varlık âlemiyle irtibarını koparacak kadar cezbeyle kapılma hâlinin verdiği feyzin yeterli olacağının altını çizer.

“*Güft ü gû kâbil değildir bahs-i Zâtullâh ’da*
Ol sebebdan i ’tiyâd-ı Hak-şinâsândır sükût”²⁵⁷⁶ (Gazel)

“*İsbât-ı Hakk ’a terk-i delî ü zünûn yeter*
Mürşid bu yolda salike feyz-i cünûn yeter”²⁵⁷⁷ (Gazel)

Allah’ın varlığı ile birliğini ispat ve niteliklerini açıklama mevzuunda, teferruata ihtiyaç duymaksızın doğrudan vahdet-i vücûd öğretisine yönelen Namık Kemâl, Allah’ı mutlak veya zorunlu varlık olarak ele alıp, Allah’tan taşan nurun kesifleşmesiyle meydana gelen varlıkları ise, mümkün varlıklar olarak değerlendirir. Dolayısıyla Allah’ın var olmaması durumunda, hiçbir varlığın meydana gelemeyeceğini savunarak, Allah’ın varlığını ispatlamış olur. Aynı doğrultuda varlık âlemindeki bütün mevcudatı Allah’ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak değerlendirmek suretiyle, varlıkta gözlemlenen çokluk üzerinden Allah’ın vahdetini veya birliğini de delillendirir. Böylece topyekûn kâinatı Allah’ın yansıması olarak değerlendiren şair, her an itibarıyla yenilenen tecelli veya yaratılış aracılığıyla bir bütün olarak kâinattaki düzen, işleyiş ve değişimi tasavvufi boyutta evrene içkin bir Tanrı anlayışı aracılığıyla açıklamayı uygun bulur.

“*Vücûdun ferd-i mutlak fitratın hayret-dih-i imkân*
Olur şâhid vücûd-ı zâtına dünyâ vü mâfihâ”²⁵⁷⁸ (Gazel)

“*Zuhûr-ı reng-i kesret pertev-i mihr-i Hüdâ ’dandır*
Televvün hey’et-i eşyâda te’sîr-i ziyâdandır”²⁵⁷⁹ (Gazel)

“*Vahdet-i kesret-nümâ-yı suret-i Rahmân ’ı gör*
Aks-i nâ-ma ’dûd-ı sîmâ muhtelif meclâsı bir”²⁵⁸⁰ (Gazel)

“*Her birin pertev-i dîdârına âyîne edüp*

²⁵⁷⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 290.

²⁵⁷⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 272.

²⁵⁷⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 44.

²⁵⁷⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 220.

²⁵⁸⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 224.

*Verdi sûret bu şu 'ûnâta heyûlâ-yı hudûs'*²⁵⁸¹ (Gazel)

Dilediği her şeye gücü yetecek kadar kudretli olamakla kalmayıp, kendine karşı çıkanları ve bilhassa Tanrılık iddiasında bulunanları muhakkak kahredeceği bilinen Allah tarafından her an itibarıyla âleme sonsuz nimet ve ikramlar saçılırken, Allah'ın varlık ve birliğinin hâlâ nasıl inkâr edilebildiğini anlayamayan Recâizâde Ekrem, inkârın cehalette ısrar edilmesinden kaynaklandığına değinir. Zira yaratılmış tüm varlıklar tarafından Allah'ın yüce zâtının gözler önüne serildiği üzerinde duran şair, bazı inatçı cahillerin şirke bulaşarak, Allah'a ortak koşmakla, Allah'ın varlığından şüphe etmekle veya onun varlığını inkâr etmekle nasıl veya ne türden bir menfaat elde etmeye çalıştıklarını özellikle merak eder.

*“O Hudâvend-i kâdir ü kâhâr
Ki eder dehre lûtfunu îsâr
Gösterir zâtını bütûn âsâr
Nice mümkün vücûdunu inkâr?*

*'Her giyâhî ki ez-zemîn rûyed
Vahdehû lâ-şerîke leh gûyed'
(...)*

*Hayf kim ba 'zı câhilân-ı anûd
Olarak çirk-i şirk ile âlûd
Hakkı birkaç gümân eder yâhud
Eyler inkâr-ı Hak velîk çî sûd'*²⁵⁸² (Tevhîd)

*“İlâhî varlığında cümle eşyâ
Ederken yek-zebân arz-ı güvâhî*

*Kabûl etmez bunu aklım ki olsun
Vücûdunda edenler iştibâhı.*²⁵⁸³ (Tevhîd)

Allah'ın varlık ve birliğini inkâr etmeyi faydasız ve son derece akıl dışı bir faaliyet olarak değerlendiren Recâizâde Ekrem, öncelikle Allah'ın varlığını makul deliller

²⁵⁸¹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. 276.

²⁵⁸² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/15-16.

²⁵⁸³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/158.

aracılığıyla ispat etmeye çalışır. Bu doğrultuda gerek düşünce boyutuyla yüce bir varlığın gerekliliğini öngören ontolojik delil kategorisine, gerekse kâinatı göz önünde bulundurma boyutuyla kozmolojik ve teleolojik delil kategorilerine yönelerek, Allah'ın varlığını ispata yönelik üç temel argüman grubundan da yararlanmayı gerekli görür. Kâinat ve kâinatın bünyesindeki varlıklardan yola çıkmaksızın, sadece zihinsel düzeyde yüce ve her bakımdan mükemmel bir varlığın gerekliliği üzerinde duran Recâizâde Ekrem, zâtıyla kıyaslandığında yücelik, ululuk, büyüklük ve azametinin manasız kalacağı veya kendinden daha yüce bir varlığın söz konusu edilemeyeceği bir varlığın var olmasını zorunlu bulur. Daha sonra, kendinden daha yüce bir varlık bulunmayan en yüce varlığın ancak Allah olabileceğine işaret ederek, ontolojik argümanla Allah'ın varlığını delillendiren şair, ontolojik delil gereğince her bakımdan külli düzeyde ele aldığı Allah'ı her çeşit araz, kusur ve eksiklikten tenzih eder.

“*Celâlet zâtına nisbetle kâsır*

Büyüklük nâmına nisbetle vâhî.”²⁵⁸⁴ (Tevhîd)

“*Sübhâneke ey mü'essir-i küll!*

Sübhâneke ey müdebbir-i küll!”²⁵⁸⁵ (Tasvîr)

Allah'ın varlığını zihinsel boyutta ispat etmekle yetinmeyen Recâizâde Ekrem, dikkatini yakın çevresinden başlamak suretiyle, bütün kâinata doğru genişleyen bir perspektiften maddi varlıklar üzerinde yoğunlaştırır. Böylelikle Allah'ın varlığını ispat etmek üzere kozmolojik ve teleolojik argümanlara yönelen şair, yeryüzü ve gökyüzündeki görülemeyecek kadar küçük ve son derece büyük, canlı ve cansız çeşitli varlıklar üzerinde düşünerek, Allah'ın varlığına dair çıkarımlarda bulunmaya başlar.

“*Bâd u kûhsâr u merg u cûy-ı revân*

Ahter ü mâh u mihr-i nûr-efşân

Her biri bir lisân ile her ân

Vahdet-i hâlık eder i'lân!”²⁵⁸⁶ (Tevhîd)

“*Gösterir kibriyâyı cümle nebât!*

²⁵⁸⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/158.

²⁵⁸⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/161.

²⁵⁸⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/15.

Cûylar kudrete tutar mir'ât!
Hep ilâhî gelir bana negamât!
O zamân anlarım nedir bu hayât!
Seyr-i bâğ-ı bahârı pek severim."²⁵⁸⁷ (Pek Severim)

Recâizâde Ekrem, imkân ve hudûs delillerini şiirine taşımak suretiyle, kozmolojik delillerin tamamından yararlanmayı bilhassa tercih eder. Bu doğrultuda ezeli olarak mevcudiyetini sürdüren Allah'ın ilk ve mutlak varlık olduğunu kabul ve beyan etmek suretiyle, diğer tüm varlıkların kaynağını Allah'tan aldığı altını çizer. Allah'ın mevcut olmaması durumunda ise, kaynağını Allah'tan alan veya Allah tarafından yaratılmış hiçbir varlığın vücut bulma imkânına erişemeyeceğine değinen şair, Allah'ı zorunlu varlık, yaratılmışları da mümkün varlıklar olarak değerlendirebilir. Recâizâde Ekrem, mevzubahis yaklaşımıyla Allah'ın varlığını imkân delili üzerinden ispatlamakla kalmayıp, Allah'ın vahdetinin varlık ve yokluğu, hudûs ve kıdemi kuşattağının da altını çizer. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile kıyaslandığında, bütün unsurlarıyla kâinatın sonradan yaratılmış olduğunun kolaylıkla idrak edileceğini vurgular. Böylelikle hadisten muhdise doğru uzanarak, Allah'ın varlığını hudûs delili aracılığıyla da delillendirir.

"Ezelde cilde-i fermânın olmuş
*Vücûdun masdar-ı izzet penâhî"*²⁵⁸⁸ (Tevhîd)

"Ne vahdet mürîd-i vücûd u adem!
*Ne vahdet muhit-i hudûs u kıdem!"*²⁵⁸⁹ (Tevhîd)

"Hudûs ancak eder ma'nâ-yı ma'dûmiyyeti intâc
*Olur vakf-ı fenâ eşyâ bütün icâda geldikçe"*²⁵⁹⁰ (Gazel)

Recâizâde Ekrem, Allah'ın varlığını ispat etmeye yönelik teleolojik kategorideki argümanlardan ise sanat, ihtira, hikmet, nizam ve irade delillerinden istifade eder. Bu doğrultuda her bir varlığı âdeti birer sanat eseri olarak ele almak suretiyle, mevzubahis eserlerin elinden vücut buldukları sanatkârın cemâl ve meâlini yansıttıklarına işaret eder.

²⁵⁸⁷ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/227.

²⁵⁸⁸ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

²⁵⁸⁹ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/215.

²⁵⁹⁰ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/124.

Diğer bir ifadeyle varlıklar tarafından kendilerini yaratan Allah'ın varlık ve birliğinin yansıtıldığına değinir. Eserlerinden yola çıkarak, sanat delili aracılığıyla yüce sanatkârın veya Allah'ın varlığını delillendiren şair, yeryüzü ve gökyüzündeki tüm varlıkların Allah tarafından herhangi bir örnek veya modelden yararlanılmaksızın yoktan var edildiği üzerinde durarak, ihtira delili üzerinden de Allah'ın varlığını kanıtlar.

“*Bak şu âsâra çeşm-i ibret ile,
Her birinde iyân Cemâlu'llah!
İmtizâc eylemiş Meâlu'llah!
Lafz-ı pür-cilve-i tabî'at ile.*”²⁵⁹¹ (Bahâr)

“*Ne kudrettir eden îcâd ü ikâd
Semâvât ü zemîni, mihr ü mâhı!*”²⁵⁹² (Tevhîd)

Evrenin kendiliğinden meydana gelmediği gibi, gerek yapısı gerekse işleyişi bakımından sonsuz bir hikmet doğrultusunda tesis edildiğine işaret eden Recâizâde Ekrem, gökyüzünden yeryüzüne kadar kâinatın her noktasına yayılmış farklı varlıklardan hiçbirinin gereksiz yere veya rastgele varlığa gelmedikleri üzerinde durur. Bu doğrultuda ne cansız maddelerde, ne bitki ve hayvanlar gibi canlılar âleminde, ne de vuku bulmuş ve bulacak hadiselerde idrak ve şuur bulunmadığından, kâinatın meydana geliş ve işleyişinin gerektirdiği ezelden ebede uzanacak nitelikte hikmetin kâinattan üstün bir unsurda aranmasını zaruri bulur. Diğer bir ifadeyle kâinatın sadece yaratılış bakımından değil, aynı zamanda hâlihazırdaki durumuna varıncaya kadarki süreç boyunca yaşananlar açısından da sonsuz bir hikmetin kuşatıcılığına ihtiyaç duyan şair, bu düzeyde hikmete sahip yegâne varlığın ise, sadece Allah olabileceğini belirterek, hikmet delili aracılığıyla da Allah'ın varlığını ispat eder.

“*Hikmeti kıldı âlemi îcâd
Anda gösterdi nice kev ü fesâd
Kılmak üzre vücuduna işhâd
Kim odur kudretiyle bî-endâd*”²⁵⁹³ (Tevhîd)

²⁵⁹¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/168.

²⁵⁹² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

²⁵⁹³ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/15.

“Eşyâda tenâsül ü tevâlüd

Hük-m-i cereyân-ı hikmetindir”²⁵⁹⁴ (Tasvîr)

Sabit ve hareketli gök cisimlerinin yapı ve şekil bakımından olabilecek en mükemmel biçimde yaratılıp, kendilerine belli görevler yüklenerek tanzim edildiklerine odaklanan Recâizâde Ekrem, uzayda kusursuzca işleyen düzenin de tesadüfen meydana gelmediğini savunur. Söz gelimi ısı ve ışık kaynağı olmakla kalmayıp, kendi sistemindeki gezegen ve yıldız gibi unsurları çekim kuvvetiyle dengede tutan Güneş’in kendiliğinden bu tür fonksiyonları üstlenmediğine değinir. Ayrıca uzay boşluğuna gök cisimlerinin hassas bir genge gözetilerek konuşlandırıldıkları üzerinde durur. Zira belli yörüngeler tayin edilmiş hareketli gök cisimlerinin gelişigüzel hareket etmedikleri gibi, onların değişmez yörüngelerine sabit gök cisimlerinin yerleştirilmemiş olmasıyla da uzayda çarpışma ve dağılmanın meydana gelmediğine değinir. Yine uzaydaki işleyişi merkeze alarak, Dünya’nın da bu kusursuz düzen dâhilinde faaliyetini sürdürdüğüne işaret eder.

Recâizâde Ekrem, Dünya’nın küre hâline getirilip, gerek kendi gerekse Güneş etrafında dönmesinin şaşmaz bir düzen içerisinde devam ettiğine değinir. Böylece belli periyotlarla gece ile gündüzün vuku bulduğunu ifade eder. Ayrıca Dünya’nın canlılara yaşama imkânı veren atmosferle kaplanmış olmasının da rastgele gerçekleşebilecek bir durum olmadığı üzerinde durur. Dikkatini uzaydan yeryüzüne doğru çeviren Recâizâde Ekrem, yeryüzü unsurlarının da mükemmel bir dengeyle tanzim edildiklerine bilhassa değinir. Böylelikle topyekûn kâinatta kusursuz bir nizamın var olduğunun altını çizmeye çalışan şair, elbette bütünüyle çözülüp, anlatılması mümkün olmayan bu mükemmel düzenin kendiliğinden veya tesadüfen meydana gelmeyeceğini beyan etmeye çalışır. Ardından söz konusu bu nizamın sadece sonsuz kudret ve hikmet sahibi Allah tarafından tesis edilebileceğini vurgulayarak, nizam delili üzerinden Allah’ın varlığını bir kez daha ispat etme gereği duyar.

“Ne kudrettir edip tedvir arzı

Kılan vâreste cûşîşden miyâhı!

Ne kudrettir eden cev-v-i hevâyı

Nice yüz bin cihânın cilde-gâhı!

²⁵⁹⁴ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/161.

*Ne ummândır ilâhî lâ halâ kim
Bütün ecrÂm eder onda şinâhî!*

*Ne meydândır ilâhî lâ melâ kim
Bütün ecsâm-ı kemter gerd-i râhî!*

*Edersin müşte'il toprakta nârı
Kılersin nâbit âb içre giyâhı.*

*Karartırsın gehî rûz-ı sefîdi
Kızartırsın gehî leyl-i sayâhı.”²⁵⁹⁵ (Tevhîd)*

*“İlâhî nedir bu nizâm-ı cihân?
Bu mu 'ciz vifâk-ı kihân u mihân?”²⁵⁹⁶ (Tevhîd)*

Allah'ın bilgi ve iradesini kullanarak kâinatı belli bir nizam doğrultusunda meydana getirdikten sonra, onu kaderine terk etmediğine de değinen Recâizâde Ekrem, kaianatın sevk ve idaresinin Allah tarafından yürütüldüğüne göndermede bulunur. Diğer bir ifadeyle Allah tarafından tesis edilmesine rağmen, kurulduğu günden itibaren evrendeki düzenin kendi başına aksamadan işliyor olabileceğine ihtimal vermez. Bu doğrultuda evrensel düzeni kuran güç tarafından evrenin her an itibarıyla sevk ve idare edilmesi gerektiği sonucuna varır. Dolayısıyla Allah'ın iradesinin bir an olsun evrenden uzaklaşması sonucunda, evrenin dağılıp mahvolacağını ileri sürerek, Allah'ın varlığını irade deliliyle de ispat etmeye özen gösterir.

*“Nigehbân olmasa bir dem meşîyyet
Muhakkaktır bu devrânın tebâhı”²⁵⁹⁷ (Tevhîd)*

Recâizâde Ekrem, Allah'ın varlık ve birliğinin akıl yordamıyla ispatlanabilir olduğunu kabul etmesine rağmen, zâtının tam anlamıyla idrak edilmek suretiyle kavranmasını, zihinde canlandırılmasını aklın sınırlarını aşan bir mevzu olarak

²⁵⁹⁵ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

²⁵⁹⁶ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/216.

²⁵⁹⁷ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/157.

değerlendirir. Sahip olduğu tüm nitelikler bakımından sınırsız ve sonsuz olması münasebetiyle sınırlı ve sonlu karakterdeki aklın Allah'ı tam anlamıyla bilmek şöyle dursun, sadece Allah karşısında hayrete kapılmaktan ileri gidemeyeceğini savunur. Bu doğrultuda henüz kendi bedenine dair sırları dahi tam anlamıyla keşfedememişken, insanın kendi dâhil bütün yaratılmışları meydana getiren yaratıcıyı ve ona ait sırları nasıl mutlak manada bilebileceğini tartışır. Dolayısıyla Allah'ın zâtını bilme mevzuunda epistemolojik açıdan âciz olan insanın sadece Allah'ın isim ve sıfatlarını idrak edebileceğini savunur.

*“Hired tahkik-i âsârında vâlih
Nazar teftiş-i esrârında sâhî”*²⁵⁹⁸ (Tevhîd)

*“Veleh-bahş-ı akl u zekâ vü dehâ!
Ne mebde' var onda ne de müntehâ.
(...)
Ukûle tasavvurda yokken hudûd
Bürü çeşm-i fikri bu mebhaste dûd.
(...)
Henüz etmeden derk-i sırr-ı beden,
Daha kendi mâhiyyetin bilmeden;*

*Bu insân-ı pür-vehm-i miskin-edâ
Nasıl bilsin esrârını ey Hüdâ?”*²⁵⁹⁹ (Tevhîd)

Zâtı bakımından tanınması ve tasvir edilmesi imkânsız olan Allah'ı yüceltmeye azmeden Recâizâde Ekrem, bu uğurda yine Allah'tan yardım dileyerek, onun en temel niteliklerinin altını çizmeye gayret eder. Bu doğrultuda yüce Allah'ın kimseye ve hiçbir şeye, daha genel bir ifadeyle kendinden başka hiçbir unsura ihtiyaç duymayan yegâne ilah olarak nitelendirir. Allah'ın ezeli ve ebedi nitelikteki tek yaratıcı olduğuna işaret ederek, doğmamış ve doğurulmamış olduğu için, kendi mevcudiyeti kendinden kaynaklanan Allah'ın eşi, benzeri ve ortağının bulunmadığına değinir.

²⁵⁹⁸ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/160.

²⁵⁹⁹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/215-217.

“Meded ey kilk-i feyzkâr meded!
 Ettim azm-i senâ-yı Rabb-ı ahad
 Celle şânühü zehî ilâh-ı samed
 Lem-yezel lem-yelid velem-yûled”²⁶⁰⁰ (Tevhîd)

Mutasavvıflarla aynı doğrultuda, Allah’ın isim ve sıfatlarını celâl ve cemâl olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle, iki türlü zuhur ve tecelliden bahseden Recâizâde Ekrem, Allah’ın kahır ve gazabına delalet eden isim ve sıfatlarını celâl, lutuf ve rızasına delalet eden isim ve sıfatlarını ise cemâl tabiriyle ifade eder. Şiirleri aracılığıyla çeşitli niteliklerine değinerek yüceltmeye çalıştığı Allah’ın bazı isimlerini de bilhassa ön plana çıkarır. Recâizâde Ekrem’in şiirlerine taşıdığı Allah’ın isimleri arasında; zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılamayacak kadar ulu olan anlamındaki el-Azîm, herşeyi hakkıyla bilen anlamındaki el-Alîm, bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan anlamındaki el-Hakîm, takdirine uygun şekilde yaratan anlamındaki el-Hâlik gibi isimler göze çarpar. Ayrıca şairin şiirlerinde yer verdiği Allah’ın diğer bazı isimleri arasında; fazilet türlerinin hepsine sahip olan anlamındaki el-Kerîm, nurun kaynağı anlamındaki en-Nûr, bağışlayan ve esirgeyen anlamındaki er-Rahîm, mülkün sahibi anlamındaki Mâlikü’l-Mülk gibi isimlerin bulunduğu da kolaylıkla fark edilir.

“Şânınla azîmsin ki olmuş
 Her zerreye mün’atıf cemâlin.
 Allâm ü hakîmsin ki olmuş
 Her zerrede müncelî me’âlin.
 Hallâk-ı kerîmsin ki olmuş
 Her zerrede müntabı’ celâlin.
 Nûrunla sen olmasan nümâyân
 Zulmette kalırdı hep bu ekvân!”²⁶⁰¹ (Tasvîr)

“Rahîm olmasan sen bize her zamân
 Olur hâlimiz cehlimizden yamân!”²⁶⁰² (Tevhîd)

²⁶⁰⁰ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/15.

²⁶⁰¹ Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/161.

²⁶⁰² Recâî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/217.

*“Mâlikü’l mülk odur cümlesi Allah’ındır,
Nasıl isterse tasarruf o şehenşâhındır!
Senin ammâ bu yerin izzeti dil-hânındır;
Vatanın feyzidir evlâdının elbet hevesi.”*²⁶⁰³ (Murabba’)

Vuku bulmuş ve bulacak herşeyi görüp, duyup, bildiği kabul edilen ve kullarının yakarışlarına duyarsız kalmayacağına inanılan Allah’a yönelmesine, sadece ona sığınmasına ve samimiyetle ondan yardım istemesine rağmen, çaresizlik içinde kalmaya devam ettiğine değinen Muallim Nâci, kendisine yardım etmediği gerekçesiyle Allah’ın varlığından şüphe eder. Uzunca bir süre Allah’a seslenip, ondan yardım dileyen şair, Allah’tan bir cevap alamadığı gibi, herhangi bir yardım da görmediğini belirtir. Samimiyetle bağlandığı Allah’ın âdeta kendisiyle iletişime geçip, derhâl sorunlarını gidermesini bekleyen Muallim Nâci, beklentilerinin Allah tarafından karşılanmaması üzerine Allah’ın mevcut olmadığı düşüncesine kapılır.

*“Andım çağırdım ismini bunca zamân senin
Feryâdıma yetişmedin Allah! Yok musun?!”*²⁶⁰⁴ (Müfred)

Allah’ın insanla doğrudan iletişim kurup, karşılaşılan vaka ve durumlara derhal müdahale etmesi hâlinde Tanrı olmaktan çıkıp, çıkar ilişkisiyle bağlanılan somut bir varlığa dönüşeceği gerçeğini fark eden Muallim Nâci, çok geçmeden çaresizliğin tesiriyle sürüklendiği hatadan geri adım atar. Hatta bir bakıma hatasını telafi etmek üzere Allah’ın varlığını delillendirme çabasına girer. Öncelikle akıl sahibi her insan tarafından sadece düşünsel boyutta dahi yüce bir kudretin var olması gerektiği sonuncunun kolaylıkla çıkarılabileceği görüşüne yönelerek, ontolojik delil aracılığıyla Allah’ın varlığını ispat eder.

*“Âkıl biliyor var bir Allâh
Mahiyyeti anlaşılmıyor âh”*²⁶⁰⁵ (Tevhid)

Allah’ın varlığını ispat noktasında kozmolojik argümanlara da yönelen Muallim Nâci, asıl varlık olarak sadece Allah’ın varlığını kabul eder. Bu doğrultuda Allah’ın varlığı karşısında hiç kimse ve hiçbir şeyin mutlak anlamda mevcut olma iddiasında

²⁶⁰³ Recai-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, II/186.

²⁶⁰⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 220.

²⁶⁰⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 69.

bulunamayacağına işaret eder. Bünyesinde barındırdığı tüm varlıklarla birlikte topyekûn evreni yokluktan yaratılmış olarak kabul eden şair, âlemin meydana gelebilmesi için bir mucide ihtiyaç duyulduğu üzerinde durur. Dolayısıyla varlık âleminin kendiliğinden meydana gelemeyeceğini savunarak, âlemin herhangi bir madde ve örnekten yararlanmaksızın icat kabiliyetine sahip kudretli bir yaratıcı tarafından meydana getirildiğine değinmek suretiyle hudûs deliline yönelir. Ayrıca kâinatı yaratan unsurun, diğer bir ifadeyle Allah'ın mevcut olmaması durumunda, hiçbir varlığın meydana gelemeyeceğine işaret ederek, Allah'ı zorunlu varlık, yarattıklarını da mümkün varlıklar olarak değerlendirip, imkân delili üzerinden de Allah'ın varlığını delillendirir. Böylelikle yaratmış olduğu varlıklar aracılığıyla Allah'ın yine doğrudan duyular aracılığıyla algılanmamasına rağmen, en azından bilinebilir hâle geldiğine göndermede bulunur.

“*Varlığın karşısında ma'bûdum*
Diyemez kimse ben de mevcûdum”²⁶⁰⁶ (Leyle-i Mi'râc-ı Hazret-i Risâlet-Penâhî)

“*Allâh ki mûcid-i cihândır*
Bin türlü nikâbdan iyândır”²⁶⁰⁷ (Tevhid)

“*Nâci'yim eylemiş beni vâreste-i kuyûd*
Rabt eyleyen anâsır-ı imkâne âlemi”²⁶⁰⁸ (Gazel)

Allah'ın varlığını ispat edebilmek için geliştirilmiş teleolojik argümanlara da duyarsız kalmayan Muallim Nâci, öncelikle tüm varlıkları birer sanat eseri olarak ele almak suretiyle, mevzubahis eserlerin meydana gelebilmesi için yüce bir sanatkârın var olması gerektiğine değinerek, sanat deliliyle Allah'ın varlığını ispatlar. Ayrıca yakın çevresinden yola çıkarak, bütün kâinatı kapsayacak bir perspektiften varlık âlemini tetkik etmeye başlayan şair, tabiattaki dengeye odaklanarak, böylesi mükemmel bir dengenin hasbelkader kurulmuş olamayacağına kanaat getirir. Bu bakımdan kâinatın en ufak zerrelere kadar idrak edilemeyecek düzeyde bir hikmetten yararlanılarak yaratıldığını vurgular. Ardından varlıklar aracılığıyla farkına vardığı sonsuz hikmetin sadece Allah'a

²⁶⁰⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 268.

²⁶⁰⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 69.

²⁶⁰⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 194.

ait olabileceğini belirtmek suretiyle, Allah'ın varlığı açısından hikmet deliline de başvurur.

“*Bak san’atına ne âlem-ârâ
Bak kudretine ne hayret-efzâ*”²⁶⁰⁹ (Tevhid)

“*Kudret ü âsârının pâyânı yok
Akl için idrakinin imkânı yok*”²⁶¹⁰ (Hüsn-i İbtida)

“*Devretmede dest-i kudretinde
Yüz bin küre mülk-i hikmetinde*”²⁶¹¹ (Tevhid)

Belli yörüngelerinden çıkmaksızın devreden göksimlerinin sabit göksimlerine temas etmeden gerçekleştirdikleri hareketleriyle muazzam bir ahenk meydana getirdiklerine değinen Muallim Nâci, evrende gözlemlenen kusursuz nizamın hasbelkader meydana gelmediği üzerinde durur. Kâinattaki nizamın bir kurucusu olması gerektiği gibi, bu nizamın tesis edildiği günden bu yana şaşmadan işlemlerini sağlayacak bir sevk ve idarecisinin de olması gerektiğine işaret eden şair, teleolojik dellillerden nizam ve irade delilleri üzerinden de Allah'ın var olup olmadığına dair şüpheleri bertaraf eder. Ayrıca Allah'ın neyi diler veya isterse, onun derhâl gerçekleşeceği üzerinde durarak, irade delilini kuvvetlendiren Muallim Nâci, yaptıklarından dolayı Allah'ın iradesi sorgulanamaz nitelikteyken, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler nedeniyle sorgulanacağı prensibinin üzerinde durur.

“*Bak şu hurşîd-i şu’le-efşâna
Nûru tâb-âver-i tabî’attır
Bir geniş kubbede syâhat eder
Arzı ma’mûre-zâr-ı servet eder
Güneşi gezdiren ne kudrettir
Görünür çeşm-i hûmendâne*”²⁶¹² (Hestî-yi Fâtır)

²⁶⁰⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 70.

²⁶¹⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 279.

²⁶¹¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 70.

²⁶¹² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 285.

“Şu ’ûnât-ı cihâna kudret-i vehhâbdır bâ’is
Nazar kıl gerdiş-i dolaba zûr-ı âbdır bâ’is”²⁶¹³ (Gazel)

“Seyyâre hudûd içinde nahbûs
Yoktur hele sence hadd-ı mahsus”²⁶¹⁴ (Tevhid)

“İşler ne murâd eyler ise Hazret-i Mevlâ
Lâ-yüs’elü ammâ faala’l-lahü Teâlâ”²⁶¹⁵ (Terkîb-i Bend)

Muallim Nâci, akıl yordamıyla varlığı ispat edilebilmesine rağmen, Allah’ın sınırsız ve sonsuz zâtının sınırlı ve sonlu insan aklıyla kavranamayacağını altını çizer. Ancak kalıplaşmış bu düşüncenin sınırlarını bir miktar esnetmekten de geri durmaz. Zira Allah’ı kastederek, ilahi varlığı hayalinde, diğer bir ifadeyle zihninde canlandırabildiğini, bu nedenle de yeryüzü ve gökyüzüne sığmasa dahi, onun kendi zihninde bir yer edinebildiğine değinir. Fakat zihnine sığdırabildiğini iddia ettiği unsurun doğrudan Allah olduğunu ileri sürmek yerine “hestî-yi ilâhî” ifadesini kullanarak, yine Allah’ın zâtını değil, ilahi boyuttaki varlığını kavrayabildiğini belirten şair, Allah’ın zâtının idrak edilemeyeceği görüşünü kabul eder.

“Hestî-yi ilâhîyi hayâlimde büyüttüm
Vardır yeri sığmazsa semâvât ü zemîne”²⁶¹⁶ (Müfred)

Allah’ı bilmenin de bilmemenin de mümkün olmadığının altını kalın hatlarla çizen Muallim Nâci, varlığı ve birliğinin yansıdığı varlıklar tetkik edildiğinde Allah’ı bilmemenin mümkün olmadığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle varlık âlemini merkeze alarak, varlığın meydana gelişi, düzeni ve işleyişi göz önünde bulundurulduğunda, akıl sahibi her insanın tesadüflere değil, varlık âlemini meydana getirmekle kalmayıp, sevk ve idare eden bir Allah’ın var olduğunu bilmesi gerektiğine göndermede bulunur. Öte taraftan duyularla algılanamamakla birlikte, yapısı ve nitelikleri akılla idrak edilemeyen ve zihinde canlandırılmayan Allah’ın bilinmesinin de mümkün olmadığı üzerinde durur.

“Mümkün değil Hüdâyı bilmek de bilmemek de

²⁶¹³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 304.

²⁶¹⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 71.

²⁶¹⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 37.

²⁶¹⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 222.

*Bilmek de bilmemek de mümkün değil Hüdâyî*²⁶¹⁷ (İktibas)

“Esrâr-ı Hudâ akl ile idrâk olunmaz

*Hikmetleri kıldı nice âkilleri hayrân*²⁶¹⁸ (Terkîb-i Bend)

“Ma’nâ-yı vücûd, Rabb-ı a’lâ

Allah bilir azîm ma’nâ

(...)

Bak mülküne var mı intihâsı

*Bak zihne sığar mı kibriyâsı*²⁶¹⁹ (Tevhid)

Gafil kişiler tarafından “Allah nedir?” diye sorulduğu vakit, dilin sadece “Allah’tır” cevabını verip, suskunluğa bürüneceğini ifade eden Muallim Nâci, böylesi bir durumda en iyi seçeneğin Allah’ı tarif etmeye çalışmamak olduğunu belirtir. Zira tam anlamıyla idrak edilebilmesi mümkün olmayan Allah’ın henüz idrak edilmemişken, nasıl tarif edilebileceğine dair net bir çözüm veya tam anlamıyla kuşatıcı bir beyan söz konusu olmadığından, Allah’ı layığıyla tasvir edebilmenin de mümkün olmadığı üzerinde durur.

“Ta’rîfine gitmemektir evlâ

Ta’rîfe gelir mi hiç Mevlâ”

Allâh nedir deyince gâfil

*Allâh deyip hamûş olur dil*²⁶²⁰ (Tevhid)

Muallim Nâci, Allah’ın zâtı mevzuunda konuşmaktansa, suskun kalmanın en doğru tutum olacağını belirttikten sonra, Allah’ın sadece nitelikleri aracılığıyla tanınabileceğine kanaat getirir. Bu doğrultuda Allah’ın duyularla algılanamayacak yapıda yüce bir kudret olduğuna değinir. Sadece maddenin değil, ruhların da yaratıcısı olduğu için canlılığın kaynağı konumundaki Allah’ın yegâne ilah olduğunun altını çizmekle kalmaz, kullarının her an ona ihtiyaç duymalarına rağmen, kulları tarafından edilen iman, ibadet ve dualara Allah’ın ihtiyaç duymadığını vurgular. Mülkün veya varlığın yegâne sahibi olan

²⁶¹⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 310.

²⁶¹⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 37.

²⁶¹⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 69-70.

²⁶²⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, s. 69.

Allah'tan daha büyük ve yüce hiçbir unsurun bulunmadığına işaret eden şair, gizli veya aşikâr her şeyden Allah'ın kolaylıkla haberdar olduğunu ifade eder. Yeryüzü ve gökyüzüne sığmayacak kadar sınırsız ve sonsuz nitelikteki yaratıcının insan gönlüne sığdığını hatırlatarak, Allah'ın gönülden geçenleri dahi kolaylıkla bilebildiğini bilhassa dile getirir.

*“Tevhîdi sever o Hâlıkü'r-rûh
Birdir bir o bî-niyâz Sübhûh*

*Yok şirke eğerçi i'tibârı
Tevhîde de yoktur iftikârı”²⁶²¹ (Tevhid)*

*“Hüdâvend-i ekber ki Allahdır
Ser-â-ser serâirden âgâhdır*

*Müsâvî yanında hafâ vü zuhûr
Celîdir 'alimü bizât'is-sudûr'
(...)*

*Buyurmuş 'ne yerdîr ne eflâkdîr
Benim cilve-gâhım dil-i pâkdîr”²⁶²² (Mir'ât-ı Bedâyi)*

*“Mâlikü'l-mülksün senin eşya
En küçük bir kalem-revin dünya”²⁶²³ (Leyle-i Mi'râc-ı Hazret-i Risâlet-Penâhî)*

Allah'ın varlığı ve nitelikleri mevzuunda itikat ile inkâr arasında sürekli gelgitler yaşayan Abdülhak Hâmid ise, kelimenin tam anlamıyla isyankâr boyutta bir iman geliştirir. Bu doğrultuda Allah'a iman noktasında mutakit bir kâfir olarak görülebilecek şair, kendi iman zaviyesinden farklı bir Tanrı tasarımı geliştirmeyi de ihmal etmez. İslam dininin öne sürdüğü Allah tasarımıyla yola çıkarak, Allah'ın varlığı ve niteliklerini kabul ve beyan etmekle kalmayıp, çeşitli argümanlarla delillendirmesine rağmen, zihninin arka planında Allah'ın sahip olduğu iddia edilen niteliklere gerçekten sahip

²⁶²¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 69.

²⁶²² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 249.

²⁶²³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, s. 268.

olup olmadığına dair şüphe, hatta Allah'ın var olmadığına dair inkârcı düşünce sürekli faaliyet gösterir. Böylece reel dünyada karşılaştığı durumların tesiriyle değişkenlik gösteren ruh hâllerinin etkisi altında iman ile inkâr arasında sürekli bocalar.

Abdülhak Hâmid, şiirlerini kaleme alırken, kimi zaman fiziksel mevzuların aksine, aklın yetersiz kalması nedeniyle anlamlandıramadığı metafizik mevzulardan Allah'ı sorumlu tutup, yaratıcıyı kusurlu bulur. Kimi zaman materyalistler ile spiritüalistleri karşılıklı konuşlandırıp, onları Allah'ın varlığı, yokluğu ve nitelikleri üzerine tartıştırır. Kimi zaman dünyadaki iyilik unsuruna karşın kötülüğün de var olduğu gerçeğinden hareket edip, kötülüğün kaynağının da Tanrı olması gerektiğini iddia eder. Kimi zaman da varlığın kaynağı olması bakımından yücelttiği Tanrı'yı, yokluğun da kaynağı olması bakımından eleştirir. Diğer bir ifadeyle varlığı müspet karşılarken, yokluğu menfi düzeyde ele alır. Aynı doğrultuda Tanrı'nın rahmet sahibi olmasına karşın, insanlara gazapta bulunabilme potansiyelinin de bulunmasını kabul edilebilir bulmaz. Hatta algılanamadığı gibi, iletişim de kurulamayan Tanrı'ya yönelettiği sorulara cevap almayan, ondan somut düzeyde bir yardım da görmeyen şairin şüpheleri gitgide kuvvetlenir.

Görüldüğü gibi varoluşu sürekli birbirine zıt veya aykırı unsurlar üzerinden ele alan, fakat bu zıtlıkları asla uzlaştırma amacı gütmeyen şair, var oluşun kaynağı olarak değerlendirdiği Tanrı'yı da tezatlarla ele alır. Hatta Tanrı'nın varlığı ve yokluğu seçeneklerinden birini tercih etme noktasında, Tanrı'nın var olduğuna dair seçeneği daha makul, mantıklı, inanç boyutunda başka seçenekler bulunmadığından bir bakıma zorunlu veya insanlık tarihini kapsayacak kadar geleneksel bakış açısıyla öyle olmasını gerekli gördüğü için seçer. Ancak genel ölçekte inanç sistemlerinin, daha özel ölçekte ise İslam dininin öne sürdüğü Tanrı tasarımlarını doğrudan kabul etmeksizin, kendine mahsus bir Tanrı tasarımı üzerinde durmaktan vazgeçmez. Üstelik kendi Tanrı tasarımıyla mevzubahis zıtlıkları uzlaştırmaya çalışmadan çözüme kavuşturmayı veya anlamlandırmayı da başırır.

Tanrı'nın var olduğu ve olmadığına dair iki karşıt seçenek arasından Tanrı'nın var olduğu seçeneğini tercih eden Abdülhak Hâmid'in bu seçeneğe yönelirken sergilediği tutum, bilhassa Blaise Pascal ile Voltaire tarafından Tanrı'nın var kabul edilmesi gerektiğine dair ileri sürülen görüşleri hatırlatır. Bilindiği gibi Pascal, Tanrı'nın ya var

olduğu ya da yok olduğuna ilişkin iki ihtimalden söz ederek, hangi tarafa meyledilmesi gerektiğini tartışır. Aklın da bu hususta tayin edebileceği herhangi bir şey olmadığını vurgular. Tanrı ile insanı ayıran sonsuz bir kaosu varlığına dikkat çeker ve bu sonsuz uzaklığın ucunda bir yazı-tura oyunu oynanması gerektiğine değinir. Fakat insanın akla göre yazı ya da turayı seçmek veya reddetmek için herhangi sebebinin bulunmadığına da değinir.

Pascal, oynaması zorunlu bu oyunda bir tercihte bulunanların yanılıyla suçlanmaması gerektiğini belirtir. Zira bu oyunda insanın hiçbir şey bilmediğini bilhassa ifade eder. Hatta yazıyı veya turayı seçmelerinden dolayı insanları kendisi de suçlamaz. Çünkü yazıyı seçen oyuncuyu turayı seçen oyuncudan daha hatalı görmez. Fakat insanın bir tercihte bulunması nedeniyle suçlanabileceğine işaret etmekten de geri durmaz. Doğru olanın hiç tercihte bulunmamak olduğunun altını kalın hatlarla çizer. Ancak insanın varlığa gelmiş olması münasebetiyle bu oyuna katıldığına değinen filozof, artık bu oyunda bahse girmenin isteğe bağlı değil, zorunlu olduğuna işaret eder.

Mecburen bahse girmek zorunda kalan insanın hangi seçeneğin daha az kazançlı olduğuna bakması gerektiğine değinen Pascal, tura diyerek Tanrı'nın varlığına dair bahse girildiğinde kişinin kazanacakları ve kaybedeceklerine bakmasını önerir. Böylece insanın girdiği bahsi kazanması durumunda herşeyi kazanacağı, kaybetmesi durumunda ise, hiçbir şey kaybetmeyeceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle insanın Tanrı'yı var kabul etmesi ve buna göre yaşaması durumunda, şayet bahsi kazanırsa, yani Tanrı gerçekten var ise, saadet dolu sonsuz bir hayata kavuşacağını belirtir. Buna karşın insan bahsi kaybederse, yani Tanrı yoksa, bir şey kaybetmeksizin onurlu bir hayat sürmüş olacağının altını çizer. Öte taraftan yazı diyerek doğrudan Tanrı'nın var olmadığına dair bahse giren kişinin ise, bahsi kazandığında eline bir şey geçmeyeceği gibi, kaybetmesi durumunda, yani Tanrı gerçekten var ise, ebedî saadeti elinden kazıracağına işaret eder. İki seçenek üzerinden bahse girecek kişinin kazanacakları ve kaybedecekleri üzerine tüm ihtimallari göz önünde bulundurmak suretiyle bir karara varan Pascal, hiç düşünmeden veya tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığına dair bahse girilmesini tavsiye eder.²⁶²⁴

²⁶²⁴ Bk. Pascal, *Düşünceler*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 111-112.

Voltaire ise, din tarafından belirlenmiş Tanrı tasarımını kabul etmediği gibi, ateizme de varmaz. Zira tanrıtanımazlığın insanlığa faydadan çok zarar getireceğini bilhassa vurgular. Tanrı'ya iman yordamıyla değil akıl yordamıyla yaklaşılabilceğini savunan Voltaire, Tanrı'nın gerçekte var olmaması durumunda dahi, insalığın bir Tanrı icat etmek zorunda kalacağına işaret eder. Böylece Tanrı'nın var olmasını zorunlu bulan filozof, Tanrı'nın varlığını ise, ereksel neden ve kozmolojik argümanla ispat etmeyi tercih eder. Ancak Voltaire, her şeye kaynak teşkil etmesi bakımından Tanrı'nın sadece iyilik unsuruna değil, kötülük unsuruna da kaynaklık etmesi gerektiğini düşünmekle kalmayıp, Tanrı'nın doğal felaketler gibi menfi durumlara niçin izin verdiği veya neden sebep olduğunu anlamlandırmakta da güçlük çeker.

Tanrı mevzuunda Voltaire ile aynı yolda ilerleyen, fakat sonuç itibarıyla Voltaire'in işaret ettiği evrenle ilikisi kopmuş deist Tanrı tasarımını kabul etmeyen Abdülhak Hâmid, Tanrı'nın varlığından yana tercihte bulunma mevzuunda ise, doğrudan Pascal'ın yaklaşımını sergiler. İman ile isyanı bir potada eriten şair, Tanrı'ya isyan etmeyi, hatta Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyi dahi normal karşılar. Zira Tanrı'nın varlığını kabul etmek dışındaki ihtimali faydalı ve mantıklı bulmaz. Diğer bir ifadeyle tüm şüphelerine rağmen, bahse girceği iki ihtimalden Allah'ın var olmadığına dair seçeneği tercih etmesi durumunda büyük kayıplar yaşabileceğinden endişelenerek, bahsi tam anlamıyla kaybetmemek için, Allah'ın varlığından yana tercihte bulunur. Ancak bu tercih şüpheden uzak bir imanı belirtmediği gibi, tam aksine seçeneklerin azlığından veya sığınılacak başka bir liman henüz tesis edilmemiş olduğundan kaynaklanır. Çünkü Abdülhak Hâmid'in kendine mahsus Tanrı tasarımı İslami unsurlar barındırmasına rağmen, herhangi bir inanç veya düşünce sisteminin Tanrı tasarımıyla uyuşmamaktadır.

“Evet, Allah'ıma ben dün gece çok yalvardım!

Galiba başka penâh olmadığıyçün, insan

Onu hem münkir olur hem diler ondan ihsan!

Sanki isyan ile Hak'dan dilemiştim yardım:

Neye birdenbire eyler gibi isyan?

Olur ifrat ile tâate de bazen tuğyan!”²⁶²⁵ (Seherî Bir İntibah)

²⁶²⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 730.

Abdülhak Hâmid, kendi Tanrı tasarımını tanıtmaya başlamadan önce, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu mevzuunu derinlemesine tartışmak üzere materyalistler (tabiiyyun-fen ehli) ile spiritüalistleri (sufiler) savundukları iki zıt görüş üzerinden karşı karşıya getirir. Bu tartışma esnasında kenara çekilerek, âdeta bir hakem veya her iki guruba da sözcülük eden bir karakter hüviyetine bürünen şair, karşıt iki grup aracılığıyla Tanrı'ya dair zihnindeki çelişki ve şüpheleri çekinmeden dile getirme imkânı bulur. Mevzubahis münazara ortamını tesis ettikten sonra, Allah'ın varlığını inkâr ederek tabiata meyleden materyalistlere karşılık spiritüalistlerin kâinatı yaratmakla kalmayıp, kendi irade ve takdiriyle sevk ve idare eden bir Tanrı'ya yöneldiklerine değinir. Hatta spiritüalistler tarafından varlığına işaret edilen Tanrı'nın mutlak adil, her istediğini yapabilecek kadar kudretli, kendine karşı çıkanları kahredecek, zâtı ile kaim, varlığını devam ettirebilmek için hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyi görüp, duyup, bilen sonsuz nitelikte bir Tanrı olduğunu vurgular.

*“Hak irâdîdir, tabiat bî-vukûf!...
Yani sûfilerce vardır bir kader,
Hem de Allah nehyeder, ferman eder;
Âdil ü Kahhâr, Kayyum u Kadîr.
Hem Alîm ü hem Semî ü hem Basîr.”²⁶²⁶ (İbtidâ/Garam)*

Spiritüalistler tarafından Tanrı'ya isnat edilen niteliklere materyalistlerin karşı çıktığına değinen şair, materyalistlerin idrak, anlayış, ilim ve beş duyu gibi unsurların insana mahsus unsurlar olduğunu kabul ettiklerini dile getirir. Söz konusu niteliklerin Tanrı'ya yüklenmesinin ise, insanın öyle istemesinden kaynaklandığına göndermede bulunur. Zira materyalistlere göre, kendini diğer varlıklardan üstün görmek isteyen insan, kendi tasarladığı üstün varlığa, yani Tanrı'ya benzemek ister veya Tanrı'yı kendine benzetmek ister. Böylece üstünlüğü ele geçirebileceğini düşünen insan, aslında kendine ait olan nitelikleri, sadece Tanrı'yla paylaşmayı kendine layık görür.

*“Derler izân, ilm, mahsus-ı beşer;
Münhasır mahlûkadır sem' ü basar.
Bunları azv eyleriz Hallâk'a biz.
Çünkü Hallâk'ı biz öyle isteriz.*

²⁶²⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 418.

*Rey ü fir isnad ederler hep ana
Kibr ü mahvettir sebep ancak buna,
Benzemek kasdıyladır Hakk'a yine,
Hakk'ı benzetmek de insan kendine.*²⁶²⁷ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine dair materyalistlerin itirazlarına karşılık, spiritüalistlerin kendi inandıkları Tanrı'yı savunmak adına, Tanrı tarafından yaratılmış insanda bulunan niteliklerin Tanrı'da bulunmayacağı görüşünü kabul etmediklerini belirtir. Zira spiritüalistlere göre, insanın Tanrı'yı değil, Tanrı'nın insanı yaratması söz konusu olduğundan, Tanrı'nın kendi sonsuz niteliklerinden insana da sınırlı ölçüde vermesi gayet olağandır. Tanrı ile insan arasındaki müşterek, fakat ölçü bakımından farklı özellikler buradan kaynaklanır. Çünkü yaratılmış unsurda mevcut olan niteliklerin yaratıcı unsurda bulunmaması mantığa aykırıdır. Bu nedenle Tanrı'nın sonsuz hayat, akıl ve irade sahibi olmakla beraber, sınırsız görme, işitme, bilme ve konuşma kudretine sahip olması zaruridir.

*“Sâniyen ben âdemim sahib-sühân,
Eşrefim ben bilcümle mahlûkattan;
Cinsim insan olduğundandır ki bu,
Bende var ilm ü şuura arzu;
Bende var sem' ü basarla nâtık;
Öyledir dersem ne varmış Hâlık'a?...
Bendeki bir şeyle oldum mu'tekid;
Hilkatim ol itikada müsteid,*²⁶²⁸ (İbtidâ/Garam)

Spiritüalistlerin kendilerine zıt görüşteki materyalistler karşısında Allah'ı savunma faaliyetlerini sürdürürlerken, bilhassa akıl unsuru üzerinde yoğunlaştıklarına dikkat çeken Abdülhak Hâmid, spiritüalistlerin akıl unsuru ekseninde bir varlık hiyerarşisi tesis ederek, zireveye Tanrı'yı, Tanrı'nın hemen altına insanı, bir alt basamağa da hayvanları konuşlandırdıklarının altını çizer. Bu doğrultuda materyalistlerin hayvanların da kendilerine mahsus akıl sahibi olduğunu ileri sürmelerine rağmen, insanın hayvandan daha akıllı olduğu için üstün kabul edilmesi görüşünü doğru bulmadıkları gibi, Tanrı'nın

²⁶²⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 419.

²⁶²⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 419.

da akıl ve ilimden yoksun olduğunu kabul etmelerinin spiritüalistler tarafından şiddetle eleştirdiğine değinir.

“Dersiniz hayvanda akl olmak gerek,
Anlara rüçhanımız câ-yı şek.
Fâik olsak da şudur ki dersiniz;
İddia caiz değildir dersiniz.
Sizce kabilmiş demek hayvanda ilm;
Ya niçin kabil değil Yezdan’da ilm;”²⁶²⁹ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, Tanrı’nın mutlak akıl, ilim ve hikmet sahibi olduğunu ispatlamak üzere, akla dayalı hiyerarşilerinden yola çıkmak suretiyle, çeşitli argümanlar geliştirmeye devam eden spiritüalistlerin yeryüzündeki varlıkları birer eser olarak değerlendirdiklerine işaret eder. Ayrıca spiritüalistler tarafından her bir eserin ancak akıl, ilim ve izanla meydana getirilebileceği görüşünün savunulduğunu dile getirir. Bu doğrultuda spiritüalistlerin, yeryüzünde herhangi bir eseri bulunmamasına rağmen, hayvanların materyalistler tarafından akıllı bulunmasına karşılık, yeryüzünü eserleriyle donatan insanın daha akıllı olduğunun kabul edilip, daha üstün görülmemesini yadırgadıklarını vurgular. Hatta bütün kâinatın eseri olduğu en büyük sanatkârın, diğer bir ifadeyle Tanrı’nın akıl ve ilimden yoksun olduğunun iddia edilmesini ise, son derece mantıksız bulduklarının altını çizer. Diğer bir ifadeyle kâinatın akıl, irade ve hikmetten yoksun bir yaratılış, düzen ve işleyişe sahip olduğu düşüncesinin asla kabul edilemeyeceğini savunduklarına değinir.

“Hâlbuki âsârımız var muteber.
Var mı hayvanlarda sanatla hüner?...
İlm ü i’zânla olur âsâr ise.
Gösterin anlarda sanat var ise,
Dolmuş âsârıyla hep arz u semâ
Âlim olmak iktizâ eyler Huda.”²⁶³⁰ (İbtidâ/Garam)

Materyalistlerin en eski çağlara işaret ederek, insanın hayvanlardan çok şey öğrendiğini ileri sürmelerine karşılık, spiritüalistlerin insana dahi öğretilmeden önce,

²⁶²⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 419.

²⁶³⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 420.

hayvanlara bildiklerini kimin öğrettiğini sorgulayarak, Tanrı'nın varlığını ve ilim sahibi olduğunu kanıtladıklarını ifade eden şair, bu argüman üzerine materyalistlerin akıldan içgüdüye yöneldiklerine işaret eder. Akıl mevzuunda Tanrı'nın ispatlanabilirliğini fark ederek, âdeta geri adım atan materyalistlerin, derhâl yön değiştirerek, içgüdüye yöneldiklerine değinen Abdülhak Hâmid, materyalistler tarafından yoktan yaratılma mevzuunun (ihtira delili) dahi tabiat kanunlarıyla açıklanmaya çalışıldığını beyan eder.

*“Dersiniz bahseyleyip ezmândan,
Çok şey öğrenmiş beşer hayvandan,
Âdeme hayvan henüz öğretmeden,
Anları hayvana kimdir öğreten?...
Bir cevap etmez de bizlerden talep,
Dersiniz his-i tabiidir sebep,,
İhtirâata dahi sizce kıyas,
Hep kavânîn-i tabiattır esas,”²⁶³¹ (İbtidâ/Garam)*

Spiritüalistlerin materyalistler tarafından karşlarına konulan tabiat kanunlarını da değerlendirmekten geri durmadıklarını belirten Abdülhak Hâmid, spiritüalistlerin tabiat kanunlarında belirgin bir şekilde ve mutlaka ders verme veya öğretme yetisi olduğu sonucuna vardıklarına işaret eder. Zira hayvanların kendiliğinden değil, tabiat kanunlarından içgüdüyü edindikleri sonucuna varırlar. Diğer bir ifadeyle hayvanların tabiat kanunlarının öğretme yetisinden istifade ettiklerini ileri sürerler. Ayrıca ilimsiz öğretmeye ihtimal olmadığından, tabiatla sadece öğretme yetisi değil, aynı zamanda ilim ve kemâlin de bulunduğu altını çizerler. Buraya kadar materyalistlerin argümanını yine materyalistlerin bakış açısıyla değerlendirerek, kendi argümanları üzerinden materyalistlerin görüşünü çürütmeye çalışacak spiritüalistlerin yaratılmış tabiat hüner doluyken, yaratıcının var olmadığı gibi, var olsa bile hikmet, ihtira, inayet ve iradede yoksun olduğunu savunmayı sadece komik veya mantık dışı buldukları üzerinde durur.

*“Ol kavâninde demek ki âşikâr
Mutlaka bir kuvve-i ta'lîm var;
Eylemiş hayvana da ilkâ-yı his,
Kuvve-i ta'lime olmuş muktebis.*

²⁶³¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 420.

*İlimsiz ta'lime yoktur ihtimal;
 Var tabiatta demek ilm ü kemâl;
 Nev-i hayvan da, becâdır itibar,
 Belki hiss nâmiyla andan hissdâr,
 Hiss ile ilmin e pek çok farkı yok.
 Hisse yani ilm derler olsa çok.
 Zu'munuzca, ol tabiat pür-hüner,
 Sonar Allah, bî-vukûf u bî-haber!
 Hangi idrake muvafıktır bu söz?...
 Hande-i tezyife lâyıktır bu söz!"²⁶³² (İbtidâ/Garam)*

Spiritüalistlerin tabiat kanunları ve tesadüfî kabul etmeksizin vuku bulmuş ve bulacak her unsurun tanrısal irade dâhilinde gerçekleştiğini ileri sürmeleri karşısında, materyalistlerin doğal felaketlere yöneldiklerine dikkat çeken Abdülhak Hâmid, materyalistler tarafından Tanrı'nın zalim olduğunun ileri sürüldüğüne değinir. Zira tabiatta gözlemlenen deprem, sel, volkan patlamaları gibi insanların toplu hâlde ölmelerine yol açan felaketlerin Tanrı tarafından ve isteyerek gerçekleştirilmeleri durumunda, Tanrı'nın zalim bir yaratıcı olması gerektiğini iddia ederler. Buna karşılık, mevzubahis felaketlerin sorumlusu olarak tabiat kanunlarının ve tesadüflerin sorumlu tutulması durumunda, insanlar tarafından felaketlerin makul karşılanabileceğini belirtirler. Ayrıca spiritüalistlerin üzerinde durdukları merhamet sahibi, koruyup gözeten Tanrı anlayışı ile söz konusu felaketlerin pek de uyuşmadığının bilhassa altını çizdiklerini öne sürer.

*“Vak’alar görmekteyiz biz bugün,
 Gadrdir mahzâ, mezâlimdir, bütün,
 Bunları isnad edersek bî-riyâ
 Zâlim olmak iktizâ eyler Hudâ;
 Zulmdür an-kasdin olsa garklar,
 Zelzele, volkan, belâlar, berkler;
 Kasdsız olsa fakat ma’kuldur;*

²⁶³² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 420-421.

Bir tesadüftür bu da me'mûldür."²⁶³³ (İbtidâ/Garam)

Abdülhak Hâmid, doğal felaketler üzerinden materyalistlerin geliştirdikleri zalim Tanrı anlayışına spiritüalistlerin itiraz ettiklerini vurgular. Bu doğrultuda materyalistlere cevaben, spiritüalistlerin yaşanan vakaların iyi veya kötü, hayır ya da şer olarak değerlendirilmesinin insan fikriyle gerçekleştiğine ve bu ayrımın itibari olduğuna işaret ettiklerine değinir. Zira spiritüalistlere göre, dert ve deman, kahır ve lütüf aslında bir ve aynıdır. Ancak insan, sınırlı idrak kabiliyetiyle başından geçenleri iyi veya kötü olarak nitelendirir. Oysa Tanrı katında, insan düşüncesine göre kötü olarak nitelendirilen unsurlar iyi olabileceği gibi, insana göre iyi gibi görünen unsurlar da kötü olabilir. Dolayısıyla insanın kötü diye nitelendirdiği durumların Tanrı'nın zaviyesinden kötü olup olmadığı bilinemez. Ayrıca mutlak iyi nitelikteki Tanrı'nın yarattığı her şeyin bir hikmet ve gayeye hizmet ettiği düşünüldüğünde, hiçbir varlık veya durumun kötü diye nitelendirilmemesi gerekir.

*“Adl ile zulme gelince bî-sebep,
İtibarî şeydir anlar bizce hep.
Kahr u ihsan, derd ü derman hepsi bir,
Bizce olmuş nîk ü bedle müştehir.
Bir deriz bir ieye mahzâ ma'delet,
Nezd-i Hak'da öyle mi?... Denmez evet.
Biz deriz bir şeye pek medhûldür,
Filhakika öyle mi?...Meçhûldür.”*²⁶³⁴ (İbtidâ/Garam)

Spiritüalistler tarafından, yaşanan vakaların iyi veya kötü diye nitelendirmenin insan merkezli eksik ve kusurlu hükümler olarak görüldüğünü ifade eden Abdülhak Hâmid, tabiat olaylarının da zulüm olarak ele alınmadığına işaret eder. Çünkü spiritüalistler açısından deprem, sel baskınları, volkan patlamaları gibi tabiat olayları görünüş itibarıyla ölüme yol açan birer felakattir. Ancak ölüm, bir zulümü ifade etmemektedir. Ölümün zulüm olduğu kabul edilirse, insanın normal şartlarda veya eceliyle ölmesi de bir çeşit zulüm olması gerekir. Oysa insanı yoktan var eden Tanrı'nın vardan yok etmesi de gayet olağandır. Kaldı ki Tanrı, ölüm ile insanı yok etmemekte,

²⁶³³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 419.

²⁶³⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 422.

dolayısıyla bile isteye zulüm de etmemektedir. Ölümü yok oluş değil, tam aksine sonsuz ahiret hayatından ibaret yeni bir başlangıç kabul eden spiritüalistler, sonuç itibarıyla doğal olayları zalim Tanrı'nın birer zulmü olarak görmeyi şiddetle reddederler.

*“Yıldırım, volkan veyahut zelzele,
Her biri bir mevttir pür-velvele.
Zulm dersek nâmina biz anların,
Ölmesi bir zulm olur insanların
Filhakika zulme benzer mi memât,
Zâil olmazken hakikatte hayat?...
Yok da olsak iştikâya yok mahal,
Çünkü yoktan var eden Rabb-ı ecel
Hâlbuki ölmek fena bulmak değil;
(...)
Öyledir, âfâtı siz reddetmeyin,
Zelzele, tufanı zulm addemeyin.”²⁶³⁵ (İbtidâ/Garam)*

Materyalistler ile spiritüalistler üzerinden Tanrı mevzuundaki çelişki ve şüphelerini özgürce tartışan Abdülhak Hâmid, sonuç itibarıyla bir Tanrı'nın var olduğuna kanaat getirir. Ardından kendi Tanrı tasarımını tanıtmaya başlayan şair, öncelikle Tanrı'yı anlamak, yapısı ve nitliklerini zihinde canlandırmak için insan aklının yeterince kudretli olmadığına altını çizer. Aklın Tanrı'yı idrak etme noktasında çaresiz kaldığı gibi, akla alternatif olarak sunulan vicdanın da Tanrı'yı eksiksiz şekilde kavrayamayacağına bilhassa değinir. Diğer bir ifadeyle somut ve sınırlı nitelikteki insanın soyut ve sınırsız nitelikteki Tanrı'yı kuşatamayacağını beyan eder. Dolayısıyla insanın Tanrı'ya dair vereceği her hükmün batıl birer zan olmaktan ileri gitmeyeceğini belirtir.

*“Etmeklik için Hudâ'yı iz'ân,
İnsan ne demek, bilir mi insan?
Mümkün mü o Kibriyâ-yı mutlak,
Mahkûm-ı hayâl-i âdem olmak?...
Ne akl bilir onu, ne vicdan,
Tahdîd çıkar, ne dense noksan.*

²⁶³⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 422.

Biz hükmedelim, ne zu'mdur bu!..

*Hiç mahkemeye gelir mi Yezdân?"*²⁶³⁶ (Makber)

Abdülhak Hâmid, kendi Tanrı tasarımını tanıtmaya devam ederken, Tanrı'nın ezelî ve ebedî nitelikte yegâne yaratıcı prensip olması münasebetiyle bütün zaman ve zemini kapsadığına işaret eder. Bütün varlıkların özünü teşkil ettiğini düşündüğü Tanrı'nın yokluk içerisinde var olduğunu belirtmek suretiyle, mutlak yüceliğin ta kendisi olduğunu dile getirir. Ayrıca maddi âlemden aşkın nitelikteki Tanrı'nın aynı zamanda tüm varlıkların özünü teşkil etmesi ve tecellisiyle varlıkları meydana getirmesi bakımından tabiata içkin bir karakter de sergilediği üzerinde durur.

“Ey dergehi cümlelerin penâhı

Mevcûdâtın vücûd-gâhı,

Yokluklar içinde var olan Hak,

Zâtiyyet-i Kibriyâ-yı mutlak

Sensin, o hakikatü'l-hakâyık,

*Her cilvene Hak denilse lâyık”*²⁶³⁷ (Münacaat)

Topyekûn kâinat ve içindeki bütün varlıkları mümkün varlıklar olarak değerlendirirken, mümkün varlıkların meydana gelebilmesi için Tanrı'yı Vâcibü'l-Vücûd, diğer bir ifadeyle varlığı zorunlu varlık olarak değerlendiren Abdülhak Hâmid, Tanrı'nın varlığını bilhassa imkân deliliyle ispat etmeyi uygun bulur. Dolayısıyla Abdülhak Hâmid açısından Tanrı, varlık zincirinin ilk halkasını teşkil eden, diğer varlıkların meydana gelmesine imkân veren, varlığını ezelî ve ebedî boyutta kendine borçlu olan asıl unsurdur.

“Ne şüphe, evvel ü âhir Vücûd-ı Mutlaktır,

*Okursa âlemi insan kitap şeklinde!...”*²⁶³⁸ (Ölü)

“Ey câmi-i vücûd ü adem, Perverdigâr,

Rûh-ı mükevvenât u cism-i ebediyyet.

Sırr-ı muhîtü'z-zâhir ki aslı nâ-meşhûd,

²⁶³⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 127.

²⁶³⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 520.

²⁶³⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 189.

Ey ilm-i zî-hayat olan vâcibü 'l-vücûd,"²⁶³⁹ (Melekûtta Sâfiline Bir Nazar)

Kendi Tanrı tasarımını ortaya koyma yolunda ilerlerken, Tanrı'nın varlığını imkân argümanı ile delillendiren Abdülhak Hâmid, yaratılışla başlayan ve bugüne kadar devam eden Tanrı-evren ilişkisini, diğer bir ifadeyle kâinatın yaratılış, sevk ve idaresini ise, sudûr nazariyesi aracılığıyla açıklar. Ancak bilinenin aksine, Tanrı'dan taşan unsurun, akıl veya nur olmadığını belirten şair, sudûr faaliyeti esnasında Tanrı'dan taşan unsurun zaman olduğuna işaret eder. Ayrıca mevzubahis sudûr faaliyetinin bilinçsiz bir şekilde gerçekleştiği üzerinde durur. Dolayısıyla varlığın kaynağı olarak Tanrı'nın, kendi bünyesinden taşmak suretiyle kâinatı meydana getiren unsurdan ve söz konusu taşma faaliyetinden haberdar olmadığını vurgular.

*“Cûş etmede vahdet-i Hudâ'dan,
Menba' ki değil habîr mâdan.”*²⁶⁴⁰ (Makber)

Abdülhak Hâmid, Tanrı'nın evreni bilinçli şekilde yaratmadığını iddia ettiği gibi, evrenin sevk ve idaresinde de bilinçli bir yönetim sergilemediğinin altını çizer. Zira Tanrı'yı “*tıfl-ı ekber*”, diğer bir ifadeyle en büyük veya en yüce çocuk olarak nitelendiren yahut tasvir eden şair, Tanrı'nın yüceliğini kabul etmesine rağmen, bilinçten yoksun olduğunu vurgular. Çocukların bilinçsizce hareket ettikleri gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Abdülhak Hâmid'in Tanrı'yı şüursuzlaştırdığı ve böylelikle Tanrı'nın evreni keyfekeder idare ettiği sonucuna varılır.

*“Bildir: Nereye uçar gülüşler?..
Feryâdlara olur mu bir yer?..
Zâhir neye böyle ye'sdir hep?..
Bâtın, neden böyle hande-ber-leb?..
Ben zâir, sen defîn-i makber,
Gel bir soralım bunu beraber:
Çıktın mı huzur-ı Kibriyâya?..
Bildin mi nedir o tıfl-ı ekber?”*²⁶⁴¹ (Makber)

²⁶³⁹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

²⁶⁴⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 117.

²⁶⁴¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 121.

İleri sürdüğü bilinçsiz Tanrı tasarımı dâhilinde “*tıfl-ı ekber*”in niteliklerinden bahsetmeyi de ihmal etmeyen şair, mevzubahis bilinçsizliği daha da kuvvetlendirmek üzere “*tıfl-ı ekber*”i birbirlerine zıt unsurları biraraya topladığı pek de anlamlı olmayan ifadelerle tasvir etmeyi uygun bulur. Söz gelimi beşiği matem sevinci olan “*tıfl-ı ekber*”in masum olduğundan ağlamasının gizli olduğu veya gizlice ağladığı gibi, yine masum olduğundan yüzünün gülümsediğine değinir. Hatta masum olduğu için ebedî olduğunu da belirtir. Ayrıca evrenin elindeki oyuncak olduğunu vurgulayarak, evrendeki değişme süreçlerini “*tıfl-ı ekber*”in oyuncağıyla oynaması olarak değerlendirir.

“*Masûm ki râzdır bükâsı,
Masûm ki handedir likâsı,
Gehvâresi şâdmân-ı mâtem,
Bâziçesi inkılâb-ı âlem;
Masım ki yoktur intihâsı;
San kendisi kendinin Hudâsı.*”²⁶⁴² (Makber)

Kendi kendinin Tanrı’sı olması bakımından, aslında tek derdinin yine kendi mutluluğu olduğunu düşündüğü “*tıfl-ı ekber*”in sadece çocukça bilinçsizlik sergilemediğini, aynı zamanda çocukça bir bencillik de sergilediğine göndermede bulunan şair, onun tavırlarını da tam anlamıyla çocukça bulur. Yapacaklarının önünü ve ardını düşünmeksizin kendi mutluluğu için hareket eden “*tıfl-ı ekber*”in canı sıkıldığında veya herhangi bir şeye gücendiğinde elindeki oyuncağı kırdığına, memnunsa bütün kâinat ve canlılarla âdeta alay edercesine eğlendiğine işaret eder.

“*Evet, bir tıfl-ı ekber,
ki olmuştur elinde bu âlem bir oyuncak,
kırar, oldukça muğber,
güler memnunsa amma, o istihzâdır ancak,
yağar gökten ateşler,
onun şebtâbıdır bu
doğar birçok güneşler,
onun mehtâbıdır bu.
sanırsın bazı kerre*

²⁶⁴² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 122.

şuun-ı bahr u berre

onun ilhâmı vardır!”²⁶⁴³ (Devran-ı Muhabbet)

Abdülhak Hâmid’in “*tıfl-ı ekber*” ifadesiyle tanıttığı kendine mahsus Tanrı tasarımını gündeme getirmesine, şairin metafizik mevzular karşısında düştüğü çaresizliğin sebep olduğu düşünülebilir. Zira âlemin nasıl ve hangi gerekçeyle yaratıldığına, ölümün ne anlama geldiğine, ruhun niteliklerine ve ölüm sonrasındaki ahirete ilişkin sorular soran şair, kendi zihniyle bu soruları mutlak manada cevaplayamaz. Ardından mevzubahis soruların Tanrı’da düğümlendiğini fark eder. Diğer bir ifadeyle bu soruları ancak Tanrı’nın cevaplayabileceğine kanaat getirir. Böylelikle sorularını Tanrı’ya yönelten ve ondan yardım dileyen Abdülhak Hâmid, beklediği cevapları Tanrı’dan alamayınca, gerek Tanrı-evren, gerekse Tanrı-insan münasebetini bilinçsizlik üzerine inşa etmeyi daha uygun bulur.

²⁶⁴³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, s. 776.

2.2. ARA NESİL ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

2.2.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme

Sahih olmayan bilgi, zanna dayalı fikir ve şüpheye açık her düşünce karşısında hakiki bilgiyi veya hakikati yücelten Ahmed Râsim, insan açısından hakikatin gayet ağır bir yük teşkil ettiğinin de altını çizer. Hakikati tüm varlıklarda kendini gösteren en temel gerçek şeklinde tanımlayan şair, bir bakıma insanın hakikatten kaçıp, hayale sığınmasını hakikatin söz konusu ağırlığına bağlar. Hatta hakikatin ağırlığını taşıyamayarak yaşayan ve sonuç itibarıyla onu kavrayamadan ölen insanın, minnetle hayata gözlerini yumacağına değinir. Bu doğrultuda hakikati, sonsuza dek şüphenin gücünü eritip yok edecek his ve fikirler bütünü olarak değerlendirmekle kalmayıp, âlemlerin her an itibarıyla hakikatin inanç, istek ve arzularının hükmü altında olduğuna dikkat çeker.

“Hayâl olsan sevilsen ey hakikat bir gün olmaz mı?

Neden sen böylesin sen böyle bî-reng-i sabâhatsin

Hayâl olmazsın elbet çünkü her şeysin, hakikatsin

Müebbed şübhe-i tâkat-güdâz-ı hiss ü fikretsın

Avâlim pâymâl-i lâhza-i îmân ü şevkindedir.

Bizi minnetle öldürmek senin en eski zevkıdır.

Hayâl ol, etme, öldürme a nimet bir gün olmaz mı?”²⁶⁴⁴

Hakikati, diğer bir ifadeyle hakikat âlemini tıpkı Platon’un idealar dünyası gibi, aşkın karakterli, fakat fenomenler dünyasının şekillenmesine model teşkil eden ayrı ve soyut bir âlem olarak tahayyül eden Ahmed Râsim, insanın ömrü boyunca hakikat âlemini aramak zorunda olduğunu belirterek, sadece oraya kavuşma arzusuyla teselli bulacağını savunur. Bu arayışı esnasında, yani hakiki bilgiyi elde etme serüveninde insanın sahip olduğu akıl, duyu, his ve ruh gibi bilgi edinme araçlarından istifade edeceğine değinir. Akıl ve duyuların yanı sıra, bilhassa hislere kaynaklık etme boyutuyla ruhu da bilgi edinme aracı olarak gören şair, ruhun mevzubahis hakikat âleminden gelip, yine hakikat âlemine döneceğini düşünmesi nedeniyle, ruhu belki de hakikati kavrama noktasında en yetkin araç olarak ön plana çıkarır. Hatta topyekûn varlık âleminin ruhundan söz etmek

²⁶⁴⁴ M. Kayahan Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 241.

suretiyle panteist bir tavır geliştiren Ahmed Râsim, sadece insan ruhunun değil, evrensel ruhun da hakikat âleminde gelip, yine ona döneceği kanaatinde. Dolayısıyla şairin hakikati doğrudan Tanrı ile özdeşleştirdiği düşünülse dahi, buradaki hakikatten ibaret Tanrı'nın panteist bir tasarım olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda hakikat âlemini, ilim ve irfanın son derece aydınlık yegâne kaynağı olarak ele alan şair, hilkatten ibaret hikmet kitabının her satırıyla yücelttiği hakikat âleminin idrak edilebilmesi için insan aklının, hislerinin ve ruhunun yeterince yücelmesi gerektiğine işaret eder. Zira Ahmed Râsim'e göre hakikat âlemi, bilgiye ulaşmayı arzulayan insanın yaratılış itibarıyla sahip olduğu akıl, his ve ruhtan ibaret bilgi edinme araçlarının etrafını tavaf ettiği yüce bir kâbe hüviyetindedir.

*“Tesellî-bahş-ı ömrümsün, büyüsun, başka âlemsin
Seni sevmekle ömrüm müstefîd-i zevk-i vuslattır
Tecellî-zâr-ı nûr-â-nûr-ı feyzin sahn-ı ibretsin
Ümîd olmaz eğer sen olmasan bilmem ne hikmettir?
Maâd-ı rûh-ı âlemsin halâik sende hâsıldır
Kitâb-ı hikmet-i hilkat seni tebcile nâzildir
Onunçün sen metâf-ı rûh- u hiss ü fikr-i âdemsin”²⁶⁴⁵*

Ahmed Râsim, hakikat âlemini tanıtip, insanın bu âleme vâkıf olabilmek için doğuştan sahip olduğu akıl, duyu, his ve ruh gibi unsurlardan yararlanacağını altını çizdikten sonra, insanın kendi dışındaki bir takım bilgi edinme araçlarından da yararlanabileceğini vurgular. Bu doğrultuda tıpkı Sadullah Paşa gibi, 19. asra ve bu asırdaki gelişmelere odaklanan şair, 19. asrı tarihsel akıştan kopararak, ayrı bir yere konuşturma gereği hisseder. Zira 19. asır itibarıyla yaşanan bilimsel ve teknik ilerlemelerin insanlığa sunduğu imkânlar aracılığıyla hakikatin daha etkili şekilde elde edilebildiğine göndermede bulunur. Ayrıca mevzubahis bilimsel ve teknik ilerlemelerin sadece hakikatin ispatını kolaylaştırma noktasında değil, insanın hayal ettiği, fakat imkânsızmış gibi görünen pek çok hususun da aslında imkân dâhilinde veya mümkün olduğunu anlamasına yardım ettiğini vurgular. Böylelikle insanın âdeta kabuğunu kırmak suretiyle, önce hayal edip, sonra teknik imkânlarla hayallerini gerçekleştirerek, daha büyük gelişmelere imza atabileceğinin altını çizer.

²⁶⁴⁵ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 241.

“Yeşil hayâl ederim penbe iktidârımla
 Zemîni, bahri, semâyı, mükevvenâtı bütün
 Ve dix neuvième epoqueta teferrüd etmek için
 Nikât-ı bûkalemûn reng-i iştihârımla
 Elimde penbe plume zümrüdîn hayâl ederim.”²⁶⁴⁶ (Tercî-i Hayâl-i Zümrüdîn-Fâm)

Vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde, kâinatı Allah’ın bir yansıması olarak değerlendirdiğinden, varlıktan edinilecek bilginin aslında Allah’a ilişkin bilgiyi temsil ettiğini düşünen Menemenlizâde Mehmed Tahir, topyekûn evreni bir hikmet âlemi olarak nitelendirir. Böylelikle vahdet-i vücûd öğretisini benimsemiş mutasavvıflarla aynı doğrultuda ilerleyerek, kabuğun değil özün bilgisine, diğer bir ifadeyle algılanabilen maddi varlıkların özüne sirayet etmiş hakiki bilgiye ulaşmayı amaçlayan şair, bu yolda akıl ve duyuların ötesindeki, mükâşefe ve müşâhede aracılığıyla elde edilebilen bilgiye yönelir. Zira Menemenlizâde’ye göre, çokluk sergileyen maddi varlıklara ilişkin bilgiye, duyularla temin edilen izlenimler üzerinde aklın yürüttüğü düşünme faaliyetiyle ulaşılır. Buna karşın aslı veya özü bakımından birlik hâlindeki varlık âleminde gizlenen soyut nitelikteki vahdete dair bilgiye ise, mükâşefe ve müşâhede yordamıyla, kişinin bizzat manevi boyutta yaşadığı deneyimlerle ulaşılabilir.

“Ne cihân-ı vâsi’dir vahdet
 Onda mevcûd âlem-i hikmet
 Âlemin zihnine verip kudret
 Keşf ü icâd yine eder himmet
 Şâirin fikrine verip cevdet
 Eder eş’âra bahş-ı ulviyyet”²⁶⁴⁷ (Tabiatım)

İnsan zihnine kudret veren külli nitelikte faal bir aklın varlığına göndermede bulunan Menemenlizâde, insanda yaratılış itibarıyla bulunan bil kuvve aklın yetkinleştirilerek faal akılla iletişime geçirilmesini zaruri görür. Aksi takdirde vahdetin veya soyut âlemin bilgisine erişilemeyeceğini belirten şair, bu uğurda fikrin yücelmesi (yükselmesi), insanın da bu yücelmeye gönül vermek suretiyle, aklının sürekli daha yüksek noktalara çıkmasını arzulayıp, sürekli çaba sarf etmesi gerektiğine işaret eder.

²⁶⁴⁶ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 241.

²⁶⁴⁷ Şerif Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi I-II*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, I/331.

Mevzubahis düşünceleriyle İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin faal akıl teorilerine yaklaşan Menemenlizâde, bilgi edinmek üzere, düşünsel boyutta göğün en yüksek katmanlarını, hatta Arş'ı dahi geride bırakıp, Hakk'ın görüldüğü yere doğru sefere çıkmaktan bahsederek, tasavvufî düşünce sistemindeki seyr ü sülûku hatırlatan ifadeler kullanır. Elbette söz konusu seferdeyken, kişinin geçeceği her bir merhalede, bizzat deneyimleyerek vâkıf olacağı hakikatler aracılığıyla, âdeta mevcut hâlden farklı bir yaratılışa bürünürcesine zihinsel bir tekâmül süreci yaşayacağına işaret eden şair, sefere çıkan kişinin bu sürecin ardından varlık âlemine dair daha doğru ve geçerli tespitlerde bulunabileceğine değinir.

“Yâ ki efkâr-ı i'tilâ-perver

Zihne bahş eyleyip fer ü zîver

Başlayıp etmeğe semâya nazar

Fikri tâ arşı eyleyip de güzer

Ma'rez-i Hakk'a eyleyince sefer

Zîr-i pâyinde terk edip dehri

Ederek atf-ı âleme nazarı

Âlem-i Hakk'a intisâb olunur

Tâ ki ol rütbe i'tilâ edilir

Nazm-ı eşâra ibtidâ edilir.”²⁶⁴⁸ (Şiir Nasıl Söylenir)

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel niteliğin akıl olduğuna işaret eden İsmâil Safâ, insanın yaratılış itibarıyla sahip olduğu akıl denen cevher aracılığıyla iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt edebildiğine değinir. Ancak insanın bünyesinde taşıdığı akıl cevherinin mahiyetini, yapısını ve nasıl işlediğini bilemediğinin de altını çizer. Bu bakımdan başın içerisinde aklın âdeta bir sır olarak bulunduğunu belirterek, söz konusu cevherin insan tarafından kullanılmasına rağmen, insan açısından aklın gizemini koruyamaya devam ettiğini ve edeceğini ileri sürer.

“Bir cevher-i akl var beşerde,

Bir fark bulur o hayr u şerde;

Mâhiyyeti kendisince meçhul,

²⁶⁴⁸ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 294.

*Bir sır ki durur nühüfte serde.*²⁶⁴⁹ (Selâmî'nin Vâlideşi İçin Bir Mersiyedir)

İnsanın bilgi üretmek için kullandığı en temel araç olarak aklın kendi mahiyeti üzerinde düşüp, kendine dair kesin yargılara varamayacağını savunan İsmâîl Safâ, aynı zamanda insan aklının sınırlı olduğunun da altını çizer. İnsanda bulunan sınırlı veya cüzi aklın, Allah'ta bulunan sınırsız veya külli aklın ufak bir parçası olduğunu düşünen şair, sınırlı olanın sınırsız olanı tam anlamıyla kavrayamayacağını vurgular. Bu doğrultuda her birini Allah'ın kusursuz birer eseri olarak değerlendirdiği varlıklar karşısında insan aklının bilgi üretmekten ziyade, hayrete kapılacağına değinir.

“Mahdûd iken insândaki akl, ey ulu Yezdân!

Olmaz mı bu pââyânsız olan mülküne hayrân?

Bi'l farz kabul etmese de akl tenâhı

*Bir cüz'e kalır... Küllisi onun sensin İlâhî.*²⁶⁵⁰ (Tehlîl)

İsmâîl Safâ, kaynağını Allah'tan alan insan aklının, Allah'a ait eserlerin toplamını ifade eden varlık âleminde duyularla edindiği izlenimler üzerine düşünmesi sonucunda varlığa ilişkin bilgi edinilebileceğini belirtir. Bu doğrultuda kişinin yakın çevresinden bütün yeryüzüne, oradan da gökyüzüne doğru açılan bir perspektiften âlemi dikkatle gözlemlemesiyle bilgi edinme sürecinin başlayacağını vurgular. Gözlem faaliyeti sonucunda insan aklının yeryüzündeki kutsallığın ve gökyüzündeki yüceliğin farkına varabileceğini iddia eder. Dolayısıyla her biri görülmeye değer irili ufaklı, canlı cansız tüm varlıklar üzerinden temin edilen bilginin, aslında Allah'a ilişkin bilgi olduğunun bilhassa vurgular.

“Görünür nazra-i temâşâyâ

Nazar ettikçe zîr ü bâlâyâ:

Yeryüzünde me'âl-i kudsiyyet,

Gökyüzünde kemâl-i ulviyyet.

Göremem ben letâfete pâyân,

²⁶⁴⁹ İsmâîl Safâ, *Mensiyât*, (Haz. Özcan Bayrak), Kesit Yayınları, İstanbul 2013, s. 87.

²⁶⁵⁰ İsmâîl Safâ, *Mensiyât*, s. 52.

Neye baksam görülmeye şâyân”²⁶⁵¹ (Bir Temaşâgâh)

İlmin ve ilim sahibi olma yolunda ilerlemenin önemine dikkat çeken İsmâil Safâ, cehaleti bilgiden yoksun olmak şeklinde tanımlarken, ilmi ise, insanın her şeyi bilmesi veya bilmeye çalışması şeklinde tanımlar. Bilenle bilmeyenden hangisinin daha kıymetli veya yüceltmeye layık olduğunu sorgulayan şair, hiç tereddüt etmeden tercihini bilen insan ya da ilim erbablarından yana kullanır. İlim erbablarını yemişi bol olan ağaçlara benzetirken, ağaç sayısı gayet bol olan bir korunun kış hâlini ise, cahiller topluluğuyla özdeşleştirir. Bilgi edinmeye hevesli olan kişinin ikinci vakti (asr) kadar kısa bir zaman zarfında pek çok şey öğrenebilmesine karşın, cehalet ile geçen ömrün bir asır da sürse boşa gideceğini ifade eder.

*“Cehâlet bilmemektir, ilm ise her şeyi bilmektir;
Bilenle bilmeyenden hangisi lâyıktır ibcâle?
Ulûm erbâbı eşcâr-ı girân-bâr-ı fevâkihtir.
Fakat bir meşcerin kış hâli benzer bil ki cehhâle.
Neler tahsîl eder bir asr içinde bir zekî âdem,
Yazıktır cehl ile geçmiş olan bir ömr-i sâd-sâle.”*²⁶⁵² (Fazîlet)

Akıl sahibi her insanın fen ve fen bilimleri aracılığıyla ispat edilmiş hakikatlere talip olması gerektiğine işaret eden Beşir Fuad, insanı âdeta kuraklıktan ibaret cehalete sevk eden en temel sebebi, bilime sırt çevirmeyi tercih etmiş insanlardaki anlayış, kavrayış, idrak ve feraset gibi zihinsel yetilerin kıtlığıyla açıklar. İnsanın yeryüzü ve gökyüzünde mevcut her unsura vâkıf olması gerektiğini düşünerek, böylesi bir merak ve iştahın aksine hareket etmeyi düstur edinmiş kimselerin, diğer bir ifadeyle varlığa ve varlığa ilişkin bilgiye duyarsız kalmayı tercih eden kişilerin, hiç de insana yaraşır bir tavır takınmadıklarını vurgular.

*“Tâlib-i fenn ü hakikat olmalı âkıl olan
Şûre-zâr-ı cehle sâik kaht-ı iz’andır bütün
(...)
Vâkıf-ı ahvâl-i âlem olmalı insân olan*

²⁶⁵¹ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 74.

²⁶⁵² İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 55.

*Aksini tervic edenler bence hayvandır bütün*²⁶⁵³ (Gazel)

Beşir Fuad, bilgiye uzanan yolda, Aydınlanma döneminin baş aktörlerinden biri konumundaki Voltaire'i takip etmek gerektiğine işaret eder. Dogmatik yapıdaki din anlayışına karşı çıkarak, akılla temellendirilmiş bir anlayış geliştirmenin gerekliliğini savunarak, kiliseye karşı savaş açan ve kilisenin katı tutumlarının ilerlemeye engel teşkil ettiğini düşünen Voltaire'in fikirlerini benimseyecek her kişiyi irfan sahibi kimseler olarak görür. Onun yolunda ilerlemek suretiyle, bilgi sahibi olan insanları ise, gerçek anlamda övgüye layık bulur.

“Voltaire’i takdir edenler ehl-i irfandır bütün

*Nâşir-i envâr olanlar medhe şâyandır bütün*²⁶⁵⁴ (Gazel)

Varlığa dair bilgi edinme noktasında fen tahsil etmenin önemine değinen bir diğer şair ise, Abdülhalim Memduh'tur. İnsanın pozitif bilimlere yönelerek, varlığa ilişkin bilgi elde etmeye başladığı andan itibaren, hakikate ulaşmanın verdiği haz nedeniyle bir daha bu yoldan geri dönemeyeceğini belirten şair, fen bilimleriyle meşgul olan kişinin öncelikle akıl yordamıyla bilgi edinmenin kıymetini fark ve idrak edeceği üzerinde durur. Böylelikle insanın hep daha fazlasını öğrenme ve bilme isteğine kapılmak suretiyle, durmaksızın çalışıp çabalayacağına değinir. Cehaletten kurtulmanın tek yolunu mevzubahis istek ve bu istek uğruna sarf edilecek çabada bulan Abdulhalim Memduh, bilgi edinme yolunda ilerlemeye başlayan insanın, sonuç itibarıyla dünyadaki gerçek şöhret, itibar, servet ve mutluluğun aslında cehaletten kurtulmak veya aydınlanmaktan başka bir şey olmadığına kanaat getireceğinden emindir.

“Kıymet-i tahsil-i fen girse eger fikrine

Eylese takdir eger ni'am u fazilet nedir

Fâriğ olur mu acib kevseleş ü tahsilden

Anlar o dem kadrini akl u zekâvet nedir

Sa'y ediniz dem-be-dem cehl ile boş durmayın

*Anlayın âlemdeki şöhret ü devlet nedir*²⁶⁵⁵ (Fazilet)

²⁶⁵³ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 199.

²⁶⁵⁴ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 199.

²⁶⁵⁵ Ali İhsan Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2018, s. 305.

Epistemolojik düşüncelerini beyan ederken, somuttan soyuta, maddeden manaya veya fizikten metafiziğe doğru yükselen iki katmanlı bir bilgi nazariyesi geliştiren Abdulhalim Memduh, insanın kendi bünyesindeki duyuları ve aklından ibaret bilgi edinme araçlarından yararlanmakla kalmayıp, pozitif bilimlerin sunduğu imkânlardan da istifade etmek suretiyle, yalnızca fiziksel âleme dair bilgi edinebileceğini savunur. Bu doğrultuda bilginin önemini kavrayarak, derhâl rahata kavuşmak ve huzur bulmak amacıyla ilim ve irfan tahsil etme yoluna çıkan kişinin belli bir mesafe kat ettikten sonra, diğer bir ifadeyle yolun sonuna vardığında tekrar keder ve ümitsizliğe kapılacağına işaret eder. Zira fiziksel âleme dair bilgi edinmenin insanı belli bir noktaya kadar götüreceği ve bu yüzden insanın sınırlı düzeyde tatmin olacağını savunan şair, yolun sonuna varan kişinin pozitif bilimlerle çözemediği yeni bazı sorunlarla karşılaştığı zaman, çaresiz kaldığını hissederek, tekrar huzursuzluğa kapılacağını altını çizerek.

“Evvelinde şevk-i ümid-i safâ peymâ-nümûn

Gam-fezâ bir yestir tahsil-i irfânın sonu”²⁶⁵⁶ (Ekrem Bey’e Nazire)

Fiziksel âlemin sınırlı ve sonlu olması münasebetiyle, bu âleme dair edinilecek bilgilerin de sınırlı ve sonlu olduğuna kanaat getiren Abdülhalim Memduh, öncelikle varlık âlemini dikkatle tetkik edip, varlığa dair izlenimler toplayan, temin ettiği izlenimler üzerinde düşünen insanın içerisinde yer aldığı dünyayı hissetmek suretiyle kavrayacağı üzerinde durur. Böylelikle varlık âlemini idrak ederek aydınlanan insanın, bu defa da görünenin veya algılananın ötesini merak etmeye başlayacağına değinir. Çünkü âlemin sadece duyularla hissedilebilenden ibaret olmadığını düşünen şair, insanın algılayamadığı için herhangi bir unsur yok kabul edemeyeceği ya da etmemesi gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla bilgi edinme sürecinde insanın somut veya fiziksel âlemden yola çıkarak, soyut veya metafizik âlemin sınırına dayanacağını ifade eder. Bu doğrultuda şair, bir taraftan söz konusu sınırın ötesindeki âlemin maddeden müteşekkil olmaması münasebetiyle algılanamadığı için inkâr edilmesine karşı çıkarken, yani metafizik âlemin varlığını savunurken, diğer taraftan da soyut düzeydeki bu âlemin nasıl bilinebileceği mevzuuna kafa yorar.

“Tefekkürler tecessüslerle vicdan,

Tahassüs eyliyor dünyayı nîran;

²⁶⁵⁶ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri I-IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988, II/940.

Değildir gördüğün vech üzre âlem!

Ya bir şey yok mudur görmezse insan”²⁶⁵⁷ (Bu Da Bir His)

Ontolojik düşüncelerini her şeyin zıttıyla kaim olduğu düşüncesi üzerinde temellendirerek, fizik âlemi mevcutsa, tamamlayıcı unsur niteliğindeki metafizik âlemin de mevcut olması gerektiği fikrine yönelen Abdülhalim Memduh, metafizik âleme ilişkin bilginin, elbette fiziksel âleme ilişkin bilginin temin edilmesini sağlayan araçlar ve metotlarla temin edilemeyeceğinin farkındadır. Metafizik âleme dair bilgi mevzubahis olduğunda, duyular ve akıldan ibaret bilgi edinme araçları ile deney ve düşünceden ibaret bilgi edinme metotlarından uzaklaşan şair, temel araç olarak insan nefesine, metot olarak da nefsin yetkinleştirilmesine yönelir. Böylelikle her insanda yaratılış itibarıyla bulunan nefis aracılığıyla metafizik düzeydeki bilgiye erişilebileceğine değinmekle kalmaz, bu uğurda nefsin yeterince temizlenip, kontrol altına alınmadığı, diğer bir ifadeyle yetkinleştirilmediği müddetçe metafizik âleme dair bilgi edinebilmenin mümkün olmadığını da beyan eder.

“Vâ’iz u şeyhine sorunca bin cehâlet gösterir

Levs-i nefsi i’tikâd bâtilı nâbûd eder

Âdeme dünyayı fikr-i şairiyet gösterir

Eylesem dikkatle rû-yı kâinata bir nazar

Sun’-ı kudret çeşmime bin levh-i hikmet gösterir.”²⁶⁵⁸ (Rü’yet)

Yaşadığı devrin insanlığa sunduğu teknik ilerlemelere duyarsız kalmaksızın, 19. asır itibarıyla pozitif bilimlerin her şubesindeki gelişmeleri merkeze almak suretiyle, tıpkı Sadullah Paşa gibi, fen bilimlerini şiirine taşımaya özen gösteren Nâbîzâde Nâzım, bu asırla birlikte manevi keşfin yerini pozitif bilimlerin almaya başladığına dikkat çeker. Böylelikle şair, çalışma ve gayreti ön plana çıkararak, geleneksel anlayışın keramet, ariflik, kemâlat gibi manevi keşfe dayalı hikmet unsurlarını pozitif bilimlere atfeder. Söz gelimi 19. asra gelinceye kadarki süreçte, Allah’ın kendine yakın kullarına lütfettiğine inanılan keramet ve mucize gibi tabiatüstü hâl ve davranışlar sergileyebilme kabiliyetini pozitif bilimler ve bilimin insanlığa sunduğu imkânlarla özdeşleştirir. Diğer bir ifadeyle 19. asırdan önceki zamanlarda aklın sınırlarını zorladığından, insana imkânsızmış gibi

²⁶⁵⁷ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 284.

²⁶⁵⁸ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 303-304.

görünen pek çok durumun keramet kabul edilmesine karşın, bu asırdaki bilimsel gelişmeler sonucunda, kerametlerin aslında her insan için mümkün durumlar olduğunun anlaşıldığına değinir. Aynı doğrultuda, geleneksel bakış açısına göre, herkesin göremediği manevi hakikatleri gördüğü kabul edilen ariflerin yerini ise, bu asır itibarıyla fen bilimlerine vâkıf kişilerin almaya başladığına işaret eder. Bir başka deyişle, 19. asırdan itibaren fen ehlinin gerçek anlamda birer arif olarak nitelendirildiğinin altını çizer.

*“Cihân-ı kemâlâtı devr ile berkit;
Kerâmet-i irfânı bir kerre seyr et.
Nazar kıl saâdet-serâ-yı kemâle
O cism-i şeref, heykel-i bî-zevâle.
Sanâyi', fûnûn eylemekte terakki
Atâletten eyler cihânlar tevakki
Durup dinlenir mi muhibb-i maârif?
Mekteb-i mesâî olan tam ârif.”²⁶⁵⁹ (Kerâmât-ı İrfân)*

Fen bilimleri aracılığıyla keşfedilen evrensel hakikatlerden yararlanılarak, insanlığın hizmetine sunulmuş icatlar sayesinde, insanlığın büyük bir ilerleme kaydettiğine değinen Nâbîzâde Nâzım, insanların deniz, akarsu, nehir gibi eskiden kendilerine birer engel teşkil eden tabiat unsurları üzerinde güvenli, kolay ve hızlı şekilde seyahat edebildiklerine değinir. Aynı doğrultuda insanın âdeti bir kuş gibi havada uçabilme imkânına eriştiğine işaret eder. İnsanlığın menfaati için gerçekleştirilmiş icatlarla mesafe ve zamanın kısaldığına değinen şair, birbirine son derece uzak iki coğrafyanın artık birbirinden kolayca haberdar olabildiğini vurgular. İletişim araçları ve seyahat vasıtaları sayesinde bir zaman ve mekândan, diğer bir zaman ve mekâna âdeti atarcasına geçebilmenin mümkün hâle geldiğini ifade eder. Ayrıca dikkat çekmeye çalıştığı sayılamayacak kadar çok bilimsel keşif ve icadın hız kesmeden devam ettiğine, hatta gelecekte de devam edeceğine göndermede bulunur.

*“Beşer seyr eder cû içinde serîan
Birer ders alır muhtelif âleminden!
Hevâda uçar kuş gibi ma'rifetle
Denizde yürür sun'at u sâlimetle.*

²⁶⁵⁹ Filiz Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, s. 139.

Sadâ ahz eder diğ erinden bir ıklîm
Eder-Litre bir Çinli şâkirdi ta'lim.
Fünûn tayy-ı bu'd u zamân eylemekte
Ukûl-i harîm her an eylemekte.
Sayılmaz fûnûnun kerâmâtı bir bir:
O ecrâm-ı ulviyye ma'dûd değildir.
Fünûn şemsidir âleminin, hakikat!"²⁶⁶⁰ (Kerâmât-ı İrfân)

Aklı kutsallaştırmakla kalmayıp, fen bilimlerindeki gelişmeleri de kerametle özdeşleştirerek, metafizik unsurları birer birer saf dışı bırakmak suretiyle, gitgide pozitivizme doğru yönelen Nâbîzâde Nâzım, irfan güneşi sayesinde âlemin aydınlandığını, varlığın bilinmeyen taraflarının artık bilinilir hâle geldiğini belirtir. Böylelikle insan zihninin de karanlıktan kurtulduğuna işaret eden şair, bilim sayesinde insanlığın âdeta hâlihazırdakinden farklı veya yeni bir âlem meydana getirmekte olduğunu vurgular.

“Cihânı boğar nûra hûrşîd-i irfân
Gezer nûr içinde hayâl-i hakîmân.
Fünûn sâyesinde bugün nev'-i âdem
Çıkarmakta meydâna bir başka âlem”²⁶⁶¹ (Kerâmât-ı İrfân)

Pozitif bilimlerin tarihsel gelişimine de duyarsız kalmayan Nâbîzâde Nâzım, bilim tarihinin kökenini Hint-Avrupa kavimlerinden kadim Arya ırkına dayandırır. Tarihe mâl olmuş ilk bilimsel eserlerin ise, M. Ö. 2000 ile 1500 yılları arasında ortaya çıktığı tahmin edilen Veda metinleri olduğunu ileri sürer. Hinduizm'in kutsal metinleri olan Vedalar aracılığıyla evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişinin açıklanmaya çalışılmasıyla, modern fen bilimlerinin araştırdığı ve aydınlatmaya çalıştığı konuların bir ve aynı olduğunu düşünür. Bu doğrultuda Hinduizm'in ruhban sınıfında bulunup, asırlar önce yaşamış bir Brahman ile 1769-1776 yılları arasında yaşamış ünlü Fransız astronom, matematik ve fizik araştırmacısı Pierre-Simon Laplace'ı birbirine muhalif görmez.

Nâbîzâde Nâzım açısından, tabiatı çıplak gözle veya duyularıyla tetkik edip, edindiği izlenimleri sadece zihinsel süreçlerden geçirerek, bilgi üreten bir doğa

²⁶⁶⁰ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 139.

²⁶⁶¹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 140.

filozofuyla, laboratuvar ortamında teknik imkânlardan yararlanarak bilgi üreten bir fen bilimci aslında aynı amaca hizmet eder. Doğa filozofu ile fen bilimci kıyaslandığında, sadece teknik imkânlar ve metotlar bakımından birbirinden ayrılırlar. Ancak araştırdıkları veya anlamaya çalıştıkları müşterek mevzuların kaynağını her ikisinin de tabiattan almaları bakımından, asıl itibarıyla aynı kaynaktan beslenirler.

*“Kadîm Arya kavminin ictihâdı
Misâl-i hakikat olan i'tikâdı
Bugün ise efkâr- umrân demektir
-Veda- ya 'ni merrât-ı irfân demektir.
-Brehmen 'le-Laplas- muhâlif değildir,
Riyâziyla birdir tabîi müfekkîr.”²⁶⁶² (Kerâmât-ı İrfân)*

Bilimin Hindistan'da doğup, belli bir zaman geliştikten sonra, önce Mezopotamya bölgesine taşındığını, ardından da Batı dünyasına nakledildiğini düşünen Nâbîzâde Nâzım, mevzubahis seyir esnasında bilimsel bilginin sürekli geliştiği ve farklı milletlerin dillerine çevrildiği üzerinde durur. Doğu medeniyetinden kaynaklanan bilimin zamanla Batı medeniyetine doğru kayışını kısaca özetleyen şair, bilimin menşeiinden veya hâlihazırda nerede en mükemmel şekilde icra ediliyor olduğundan ziyade, gerekliliği üzerinde durur. Çünkü bilimsel bilgiye eriştikçe ve bilgiyi hayata tatbik ettikçe ulusların medenileşme yolunda daha büyük adımlar atabileceklerini düşünür. Bilimin sınırı ve sonu olmadığı için, bilimsel gelişmelere koşturarak insanlığın da sınırsız ve sonsuz bir ilerlemeye tabi olduğunun altını çizer. Bilimden kopmanın da medenileşme yolunda diğer milletlerin gerisinde kalma anlamına geldiğine değinir. Dolayısıyla geleceğe doğru varlığını koruyarak devam edebilmek için, bir milletin bilime sıkı sıkıya bağlı kalmasını bir zaruret, hatta en temel şart olarak görür.

*“Kerâmâta pâ-yân olur mu fûnûnda
Fûnûn ehli kalmaz cûnun u zunûnda.
Tefennûn temeddûn demektir muhakkak
Bekâ-yı hayâta fûnûnn şart mutlak
Fûnûn-hendese mehdinde perverde olmuş
Bu temyizi sahrâda, ormanda bulmuş*

²⁶⁶² Kalkan, Nâbîzâde Nâzım Şiirleri, s. 140-141.

Olup -Sanskrit- bir lisân-ı tasavvur
-Veda-lar birer tercümân-ı tasavvur.
Fünûn geçmiş İran'a, Keldâniyân'a
Değişmiş, geçip sonra, İbrâniyân'a.
-Aristark- nakl eylemiş garba ondan
*Himâyet görüp ma'rifet-perverândan*²⁶⁶³ (Kerâmât-ı İrfân)

Kendi varlık hiyerarşisini kurarken, Tanrı'nın hemen alt basamağına, aşağıdan yukarı doğru cansız cisimler ile diğer canlılar basamağının ise, hemen üstüne konuşturduğu ve akla sahip olması bakımından ön plana çıkardığı insan sayesinde dünyanın ihya olduğunu düşünen Fâik Reşâd, bilgi edinme sürecinde, tabiatı dikkatle gözlemlemenin önemini vurgular. Öncelikle Allah tarafından yaratılıp, yine Allah'ın belirlediği değişmez tabiat kanunlarıyla varlığını sürdüren kâinat ve kâinat dâhilindeki yeryüzünü dolduran varlıklar ile insan aklı ve kabiliyetinin ürünü olan varlıklar arasındaki ayrıma odaklanır. Ardından kendisi de bir yaratılmış olarak insanın harikulade eserler meydana getirebilirken, insan eliyle şekillenmiş varlıklarla, insanın da yaratıcısı konumundaki Allah'ın yarattığı varlıklar kıyaslandığında, Allah'ın ne denli büyük bir hikmet ve yaratma kabiliyetine sahip olduğunun farkına varılabileceğinin altını çizer.

Fâik Reşâd, bilginin kaynağı olarak değerlendirdiği tabiatı gözleme mevzuunda, insanın ders çıkaracak nitelikte bir bakışla veya ibret gözüyle varlık âlemini incelemeye başladığı zaman, yeryüzü ve gökyüzündeki son derece büyük varlıklar ve tam aksine görülemeyecek kadar küçük varlıklar karşısında hayrete kapılacağına değinir. Dolayısıyla tabiattan edinilecek bilginin, aslında Allah'a yönelik bilgi olduğunu kabul eden şair, böylelikle insanın en temel bilgi olarak veya bilgi edinme sürecinin ilk adımı olarak, varlıkların ne tabiat tarafından, ne de insan tarafından meydana getirilmiş olmadığını idrak etmesini gerekli görür.

“İbret gözini açsa da âdem eger itse
Başdan başa bir kerre şu âsârı temâşâ

Tâ en büyüğünden ki yanında yüce taglar
Bî-şübhe kalır dâne-i erzen gibi ednâ

²⁶⁶³ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 141-142.

En hurdesine dek ki değil görmeğe kâbil

Tîz olsa nihâyet derece dîde-i bînâ

Bi'llâhi alır hayret anı şöyle ki bilmez

İnsân mı tabî'at mi iden bunları inşâ

İnsân bu kadar mu'cizeye kâdir olunca

*Ya kudret-i Hâlık ne kadar olmalı a'lâ*²⁶⁶⁴ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer-1)

“Mahlûkı olunca bu kadar kudrete mâlik

*Ya kudret-i Hallâk nedir itmeli hulyâ*²⁶⁶⁵ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer-2)

Varlığa dair bilgi edinmek için, insanın zaman ve emek sarf etmekten çekinmemesi, hatta tam aksine yoğun şekilde gayret göstermesi gerektiğine değinen Fâik Reşâd, dünya hayatında bir şeye meyledilip, yoğun şekilde arzu duyulacaksa, bu şeyin ilimden başka bir unsur olmamasını insanlara tavsiye eder. Bilgi mevzuunda sadece tavsiyeler verip kenara çekilmeyi doğru bulmayan şair, bilginin nasıl temin edileceğine dair görüşler de bildirir. Duyular ve akıl yordamıyla âdeta varlığın kabuğuna dair bilgi edinilebileceğini ileri sürerek, önemli olanın varlığa gizlenmiş özün veya varlığı meydana getiren cevherin idrak edilmesi olduğunu vurgular. Böylelikle somuttan soyuta diğer bir ifadeyle fizikten metafiziğe doğru yükselen bir bilgi teorisi geliştirir.

Fâik Reşâd, kabuktan öze doğru ilerleteceği bilgi edinme serüveninde, öncelikle duyular aracılığıyla varlığın dikkatle tetkik edilmesi, ardından duyu izlenimleri üzerinde düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Böylelikle varlığın maddi düzeyde tanınabileceğinin altını çizdikten sonra, özün bilgisine doğru seyrin başlayacağına işaret eder. Ancak özün bilgisi mevzuunda duyular ve aklın dışında, bir başka bilgi edinme aracına daha ihtiyaç duyar. Bu noktadan itibaren insan nefesine yönelen Fâik Reşâd, tıpkı mutasavvıflar gibi, nefsi de bilgi edinme sürecine dâhil eder. Ancak nefsin yetkinleştirilmediği müddetçe, bilgi edinmeye muktedir olunamayacağını bilhassa belirtir. Somut varlıktan ziyade, soyut

²⁶⁶⁴ İsmail Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, Palet Yayınları, Konya 2017, s. 122

²⁶⁶⁵ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 123.

özün bilgisine vâkıf olabileceğini düşündüğü nefsin yetkin hâle getirilmesi hususunda ise, doğuştan sahip olunan nefsin, belirli mertebeleri usul dairesinde sırasıyla geçip, yeterince arınmasını veya çaba sarf edilerek arındırılmasını zaruri bulur.

*“Ma’rifet öğren begim tahsil-i ilm-i hikmet it
Vâkıf ol mâhiyyet-i eşyâya ahz-ı ibret it
Dek-i nefis it fehm-i zât-ı vâcib-i zî-kudret it
Kesb-i ilme bezl-i evkât eyle yâhû gayret it
Ragbet istersen eger âlemde ilme ragbet it”*²⁶⁶⁶ (Tahmîs-i Gazel-i Vâsıf)

*“Koma böyle Reşâd’ı nefis-i emmâre elinde zâr
Terahhum eyle sen ol dest-i gîrim yâ Resûla’llâh”*²⁶⁶⁷ (Na’t-ı Nebî)

İnsan aklının sınırlı düzeyde bilgi üretebileceğini, bu nedenle de insanın mutlak anlamda doğru ve eksiksiz bilgiye sahip olamayacağını savunan Şair Nigâr Hanım, insanın varlık âlemini gözlemleyerek, çevresini kuşatan varlıkları meydana getirmiş ve getirmekte olan mucidi düşündükçe, hayrete kapılıp, çıldırmanın eşiğine varacağına değinir. Elbette varlık âlemini meydana getiren asıl unsur olarak, sınırsız ve sonsuz nitelikteki Tanrı’yı sınırlı idrak kabiliyetine sahip insan aklıyla kavrayabilmenin imkânsız olduğuna kanaat getiren Nigâr Hanım, insandaki cüzi aklın kaynağını, tanrısal akla dayandırır. Diğer bir ifadeyle insanın cüzi aklını, Tanrı’nın sahip olduğu külli aklın ufak bir parçası olarak değerlendirir ve insana Tanrı tarafından lütfedilmiş bir unsur olarak görür.

*“Olmaz hakkın büyüklüğünden mâhiyeti kâbil-i tahayyül
Âyâ bize verdiği bu dâniş bir nebze mi ser-i hikmetinden?
Ettikçe bu âlemi temâşâ ettikçe o mucidi te’emmül
Meyyâl-i cünun olur nedendir bu akl-ı kısır hayretinden?”*²⁶⁶⁸ (Te’amül)

İnsanın düşünsel boyutta durmaksızın yükselmesi, hatta gök katmanlarını aşip, varabileceği en yüksek düzeye ulaşması gerektiğine işaret eden Hüseyin Dâniş, üzerinde durduğu fikrî düzeydeki yükselmeyi somutlaştırmak adına, gök katmanlarının

²⁶⁶⁶ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 163.

²⁶⁶⁷ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 124.

²⁶⁶⁸ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, (Haz. Refika Altıkulaç Demirdağ), Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2015, s. 75.

mevzubahis yükselmeye engel teşkil etmek amacıyla varlık bulmadıklarına değinir. Diğer bir ifadeyle düşüncenin yükselerek gelişmesine engel teşkil etmek şöyle dursun, gök katmanlarının insan zihninde merak uyandırmak suretiyle, insanı düşünmeye ve araştırmaya sevk ettiğinin altını çizer.

“Perîşân eylemek niçün dimağ-ı fikret-âmûdu?

*Kırıp dökmek semâvâtın değil elbette maksûdu.”*²⁶⁶⁹ (Medlûl-i Hayât)

Fikrin yükselmesi mevzuuna değinmekle, aslında son derece derin veya fevkalade gelişmiş düzeyde felsefî düşünceyi kast ettiği anlaşılan Hüseyin Dâniş, gelişmesini arzuladığı felsefî düşüncenin kendiliğinden değil, belli başlı mevzular merkeze alınarak, bu mevzuların düşünülmesi, araştırılması ve çözüme kavuşturulmasıyla gelişeceğine işaret eder. Bu doğrultuda topyekûn evrenden gözle görülebilen gökyüzüne ve gökyüzündeki varlıklara, oradan yeryüzüne ve nihayet insana doğru daralan bir perspektiften yararlanarak, çözüme kavuşturulması gereken mevzulara dair çeşitli sorular yöneltir. Öncelikle kâinatın sırrının çözülmesi gerektiğine değinen şair, evrenin nasıl ve ne zaman meydana gelip, ne şekilde işlediğinin yanı sıra, hacminin nereye kadar yayıldığını merak eder. Dünya da dâhil olmak üzere gezegenler, Güneş, Ay ve yıldızlar gibi evreni meydana getiren unsurların hangi düzene tabi olduklarının bilinmesi gerektiğine değinir.

“Uktedir kâ’inât-ı ser-geşte

Lâkin elde değil ki ser-rişte

Onu keşfe beşer şitâb etsin,

Arzını, tûlunu hesâb etsin.

(...)

Mavi gök âfitâba mefreş mi?

O da bizler gibi müşevveş mi?

Gördüğünden güneş de şüphede mi?

²⁶⁶⁹ Servet Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, Kitap & Cafe Serüven Yayınları, Ordu 2015, s. 80.

*Yoksa yalnız beşer cünûn-zede mi?*²⁶⁷⁰ (Bir Felsefe-i Hezeyân-âlûd)

Dikkatini evrenden insana doğru yönelten Hüseyin Dâniş, hayatın var olmasını sağlayan sebebin, diğer bir ifadeyle canlılığa kaynak teşkil eden unsurun ne olduğunu sorgular. Aynı doğrultuda hayatın son bulmasını ifade eden ölümün ne anlama geldiğini ve ölümün ötesinde insanı nelerin beklediğini bilmek gerektiğine işaret eder. İnsanlığın bilinen en eski düşünce sistemlerine kadar uzanmak suretiyle, mitolojik söylemden yararlanarak, insan çocuksa toprağın anne olup olmadığına kafa yorar. Hatta toprağın bağrındaki taşlarla insanı şekillendiren kemiklerin kardeş olabileceğine göndermede bulunarak, insana dair bilinmezlerin insanlık tarihi boyunca üzerine düşünülmüş mevzular olduğuna dikkat çeker. Özetle insanın yaratılışı, ruh ve beden birlikteliğine dayalı varlığı ve niteliklerini aydınlatılması gereken meseleler arasında görür.

“Söylesin illet-i hayât nedir,

Söylesin hikmet-i memât nedir?

(...)

Ben çocuksam bu hâk mâder mi?

Seng ile üstühân birâder mi?

(...)

Fikrimiz benzemez mi girdaba?

Rûhumuz bâd-ı şu’le bir tâba?

(...)

Böyle tab’ım neden hurûşândır?

*Neden âvâre-gerd ü cûşandır?*²⁶⁷¹ (Bir Felsefe-i Hezeyân-âlûd)

Felsefi düşüncenin geliştirilmesi noktasında, sadece üzerine düşünülmesi gereken mevzulara dair sorular sorup, kenara çekilmeyen Hüseyin Dâniş, bu soruları yanıtlamak üzere nasıl bir düşünce yapısına sahip olunması gerektiğine de değinir. Diğer bir ifadeyle varlık karşısında düşüncenin nasıl kullanılacağına dair ipuçları da verir. Öncelikle, düşünsel boyutta insanın ne olmak isterse, ona erişebileceği veya vâkıf olabileceğine ilişkin potansiyeline işaret etmekle işe başlayan şair, düşünebilen ve varlığa dair izlenimler elde edebilen yegâne varlığın insan olduğunun unutulmaması gerektiğini

²⁶⁷⁰ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 87-88.

²⁶⁷¹ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 87-88.

vurgular. Bu doğrultuda kendi niteliklerinin farkına varması gereken insan tarafından maddenin derinliklerine nüfuz edecek nitelikte bir dikkatle varlığın incelenmesi gerektiğine değinir. Ancak varlığın derinliklerine nüfuz edebilmek için, fikrin yükselebileceği en yüksek noktaya yükselmiş olmasını zaruri bulur. Yükselmek suretiyle yeterince yetkinleşen fikrin veya düşünme kabiliyetinin varlık ve yokluğun sırrını idrak ettikten sonra, maddi âlemde mevcut varlıkların özünü kavrayabileceğinin altını çizer.

“Olur insân ne olmak isterse.

Varsa ger ihtiyâc bir derse.

(...)

Gir, nüfûz eyle umk-ı eşyâya,

Çık, su'ûd eyle evc-i bâlâyâ,

Vüs'at-ı kevni eyle der-âgûş,

Et temâşâ-yı hüsn-i cûş-â-cûş!

Anlayıp sırr-ı bûd u nâ-bûdu

Derk edersin şu 'ûn-ı Ma'bûd'u.”²⁶⁷² (Bir Felsefe-i Hezeyân-âlûd)

Düşünsel boyutta yükselmekten, diğer bir ifadeyle düşüncenin yükselmek suretiyle yetkinleşmesinden bahsederek, aslında mutasavvıfların metafizik düzeyde bilgi edinmek için başvurdukları seyr ü sülûk metoduna göndermede bulunan Hüseyin Dâniş, fikrin yükseldikçe Tanrı'nın meydana getirdiği varlık ve durumları idrak edebilecek düzeye ulaşacağını kast eder. Böylelikle maddi âlemin varlık ve yokluğu bünyesinde toplamış durumdaki Tanrı tarafından yaratıldığının idrak edilebileceğine değinir. Dolayısıyla algılanabilen tüm varlıkların asıl itibarıyla yaratılış şölenindeki ahenkli birer ses ve süsten ibaret olduğunun şuuruna varılacağını vurgular.

2.2.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet

Kendi evren tasavvurunu belirtmek üzere, evreni insan gönlüne benzeterek, hem insanın küçük bir âlem olduğuna göndermede bulunan, hem de tasarımı daha etkili şekilde tanıtmaya imkânına erişen Ahmed Râsim, yaratılış veya meydana geliş ve yok oluş

²⁶⁷² Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı 'Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 88-89.

sürecinin sürekli devam ettiği dinamik ve sınırsız bir evren modeline yönelir. İnsan gönlüyle özdeşleştirdiği kâinattaki oluş ve değişmeyi, insanın iç dünyasındaki anbean değişkenlik gösteren duygu durumlarıyla açıklar. Söz gelimi neşe ile keder arasında sürekli gelgitler yaşayan insanın gönlündeki neşe aracılığıyla yeni yıldızların veya âlemlerin doğduğunu belirtirken, keder aracılığıyla da kâinattaki unsurların yok olduğunu belirtir. Ayrıca insan gönlünün sınırsız istek ve arzu duyabilme potansiyeline işaret etmek suretiyle, evrenin de sınırsız hacme sahip olduğunu altını çizer.

*“Doğar bin kevkeb-i şâdî ne âlemler olur peydâ
Gönül ârâm bulmaz bir nihâyetsiz cihânımsın”*²⁶⁷³ (Gazel)

Evrenin nasıl meydana geldiği, işlediği ve neye hizmet ettiği gibi mevzuların insan açısından tam bir bilinmezlik arz ettiğine değinen Ali Kemâl, kâinat dâhilindeki insanın bilinmezlikler içerisinde yol aldığına işaret eder. Bilinmezliği, başına geleceklerden habersiz şekilde çıktığı hayat yolunda insanı yaşadıklarından ders çıkarmaya zorlayan bir unsur olarak değerlendirir. Mevzubahis bilinmezlik içerisinde insanın sadece evrenin meydana geldiği günden bu yana adım adım kıyamete, yani maddi âlemin dağılıp, son bulacağı güne doğru ilerlediğini idrak edebildiğini dile getirir.

*“Hayata her biri bir cerihadır bu âlemde
Bizi taallüme mecbur eden şu mechûlât
Zılâl-i çehre-i adem bütün alâm-ı hayât
Tahakküm etmese güya yed-i haşin-i kader
Sürügelip bizi ferdaya doğru gider...”*²⁶⁷⁴ (Yâreler)

Evreni anlayabilmek için, öncelikle evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişine dair sorular sorup, insanı düşünmeye teşvik etmekle işe başlayan Menemenlizâde, içerisinde yaşadığı Dünya da dâhil olmak üzere, görülen ve görülmeyen gök cisimlerinin nasıl meydana geldiklerini merak eder. Söz gelimi Güneş, Ay, gezegenler ve diğer yıldızların yapılarını teşkil eden özün ne olduğunu sorgular. Ayrıca mevzubahis gök cisimlerinin boşlukta nasıl asılı kaldıklarını anlamlandırmaya çalışır. Hatta kimileri sabit, kimileri hareketli bu gök cisimlerinin nasıl birbirlerine temas etmeksizin hareket edip, varlıklarını

²⁶⁷³ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 240.

²⁶⁷⁴ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, (Haz. Ali İhsan Kolcu), Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2018, s. 42.

sürdürdüklerine dair ipuçları elde etmeye çalışır. Böylelikle evrendeki kusursuz düzen ve düzen dâhilindeki işleyişin kendiliğinden veya tesadüfen meydana gelmiş olup olamayacağına dair çeşitli mevzuları tartışmaya açar.

“Dünya ne demek, sema nedir, mâh ne âyâ?

Ne hâl ile durmakta muallakta bu dünyâ?

Ecrâm nedir her biri bir taş mı onun yâ!

Fikr eyle ki kim etmededir bunları tanzim

Âyâ ki tesâdüf mü ola nâzım-ı eşyâ?”²⁶⁷⁵ (Vahdâniyyet-i Rabbâniyye)

Gündeme getirdiği tüm soruların Tanrı’ya dayandığını fark ve beyan eden Menemenlizâde, gök cisimlerine işaret etmek suretiyle, her birini Allah’ın varlığına birer delil olarak değerlendirir. Zira Menemenlizâde’ye göre, evreni şekillendiren varlıklar, sadece sonsuz bilgi ve yaratma kabiliyetine sahip bir kudret, diğer bir ifadeyle Allah tarafından meydana getirilebilir. Dolayısıyla evrenin kendiliğinden meydana gelip, tesadüfen varlığını sürdürmesine ihtimal vermeyen şair, gök cisimlerini yaratmakla kalmayıp, sabit olanlarını kütle çekim kuvvetiyle yerlerinde tutan, hareketli olanlarını da yine çekim kuvvetiyle belirlenmiş yörüngelerinde devrettiren asıl unsurun Tanrı olduğunu ileri sürer. Menemenlizâde, Tanrı-evren ilişkisinden söz ederken, yalnızca yaratma, sevk ve idare etme hususlarını merkeze alıp, tüm bunların Tanrı tarafından gerçekleştirildiğine değinerek, bilimsel hakikatleri veya tabiat kanunlarını bir yana bırakmaz. Tam aksine gök cisimlerinin birbirlerine tesir ettiklerinin bilhassa altını çizmek suretiyle, evrendeki nizamın belli başlı kanunlar ile korunduğuna dikkat çeker. Ancak bu kanunların da tesadüfen meydana gelmediğini, yani Tanrı tarafından tesis edildiğini belirterek, Tanrı ile bilimin aslında birbirine aykırı unsurlar olmadığına göndermede bulunur.

“Seyr eyle şu yıldızları kim her biri bürhân

Her nazrede isbât-ı Hüda’yı eder ityân

Hep şevk-i ilâhîdir eden onları gerdân

Bir silsile-i nazma dizilmiş ki bu ecrâm

Her akli eder san’atine vâlih ü hayrân”²⁶⁷⁶ (Vahdâniyyet-i Rabbâniyye)

²⁶⁷⁵ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 293.

²⁶⁷⁶ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 293.

Tanrı'nın evreni yoktan var edip, hâlihazırdaki düzenine kavuşturduğunu belirtmekle kalmayıp, evrendeki işleyişin sevk ve idaresinin de yine Tanrı tarafından üstlenildiğini kabul eden İsmâil Safâ, kendi evren tasarımını tanıtmaya başlarken, sınırsız evren modelini benimsediğine dair ipuçları verir. Evrenin büyüklüğünü ifade etmek üzere, gökyüzüne nispetle yeryüzünün, diğer bir ifadeyle uzaya veya evrenin bütününe kıyasla Dünya'nın bir zerreden ibaret olduğunun altını çizerken, bu kıyaslamaya insanın da dâhil edilmesi durumunda, insanın âdeta yok kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ayrıca sınırlı insan aklının Allah'a ait bir mülk konumundaki sınırsız evreni ne kadar çabalarsa çabalasın, asla tam anlamıyla kavrayamayacağını beyan eder.

“Sensin getiren gördüğüm eflâkı vücûda

Sensin beni meyyâl kılan hâk-i sücûda

Bir zerre kalırsa bu samâvâta göre arz

Bi'n-nisbe demek etmeliyim kendimi yok farz

Mahdûd iken inşandaki akl, ey ulu Yezdân!

Olmaz mı pââyânsız olan mülküne hayrân”²⁶⁷⁷ (Tehlîl)

“Fezâ-yı nâ-mütenâhiye mi uçup gidiyor

O vecd ü hâl ile, bilsem revânın ey şâ'ir?²⁶⁷⁸ (Kardeşim Vefâ'ya)

İsmâil Safâ, kendi evren tasavvurunu ortaya koyarken, içerisinde yaşadığı Dünya'dan görünen gökyüzüne ve oradan da algılanamayan âleme doğru uzanan bir sıralamayla görüş beyan etmeyi daha uygun bulur. Bu doğrultuda, yeryüzünü şekillendiren dağlar, vadiler, denizler ve akarsular gibi unsurların her birini Allah'ın farklı bir sıfatıyla özdeşleştirdikten veya Allah'ın farklı bir sıfatının yansıması olarak değerlendirdikten sonra, dikkatini semaya yöneltir. Dünya'nın gök katmanlarını ifade eden iç içe geçmiş feleklerle çevrelendiğini kabul eden şair, yeryüzünden yükseldikçe, çeşitli katmanlarda bulunan varlıkların gitgide soyutlaştığının altını çizer. Evrenin zirve

²⁶⁷⁷ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 52.

²⁶⁷⁸ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 147.

noktasında veya feleklerin de üst kısmında ise, yüce tahtı üzerine konuşlanmış vaziyette âlemi sevk ve idare eden Allah'ın bulunduğuna değinir.

*“Ebhâr, merâyâ-yı fezâ-yı melekûtun,
Kûhsârlar âsâr-nümâ-yı ceberrûtun
(...)
Muhtâc değilsin bu hükûmetde şerîke
Ey şâh-ı melâ'ik-sipeh ü arş erîke!”²⁶⁷⁹ (Tehlîl)*

Evreni sonsuz bir denize, Dünya'yı ise, söz konusu denizde yüzen bir gemiye benzeten İsmâil Safâ, karanlık yapıdaki denizin, yani uzayın bünyesindeki bazı unsurların yapıları gereği çevrelerine ısı ve ışık saçtıklarına değinir. Uzayı dolduran gök cisimlerinin çeşitli öbekler hâlinde kendilerine mahsus birer âlem teşkil ettiklerini, bu âlemler içerisinde de bilhassa parlak yapıda olanların ön plana çıktıklarını belirten şair, bir bakıma her birinin merkezinde kendilerine mahsus güneşler bulunan galaksilerin varlığına göndermede bulunur. Ayrıca gök cisimlerinin birbirlerine kütle çekim kuvvetiyle tesir ettiklerine de değinir. Diğer bir ifadeyle mevzubahis çekim kuvveti sayesinde sabit gök cisimlerinin belirli yerlerini korurken, hareketli gök cisimlerinin de yörüngelerinden çıkmaksızın hareketlerini sürdürdüğünü ifade eder.

*“Üstünde bulunmuş olduğum arz:
Keştî gibidir bihâr içinde
Bir kulzüm-i bîkenâr içinde
Dünyâyı muhit olan bu derya
Zulmetse de nûr ü nâr içinde
(...)
Âlemler imiş o parlayanlar
Hayret ki birer cihanmış onlar
Bir kuvve-i câzibeyle ecrâm
Etmekte semâda seyr ü ârâm
Ma'dud mu gördüğüm cihanlar?
Mahdud mudur âsumânlar
Saymakla biter mi söyle a'dâd?*

²⁶⁷⁹ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 53.

Yâhud tükenir mi hiç zamanlar?”²⁶⁸⁰ (İstiğrak)

Her birini gökyüzünün ihtişamlı birer süsü olarak değerlendirdiği gök cisimlerinin gerek parlaklıkları, gerekse hareketleri aracılığıyla âdetâ bir şaşaa âlemi meydana getirdiklerine dikkat çeken İsmâil Safâ, bilhassa evrenin tanzimine odaklanır. Söz gelimi, sabit gök cisimlerinin hareketli gök cisimlerinin yörüngelerinin dışında yer almalarını bir tesadüf olarak görmez. Aynı doğrultuda hareketli gök cisimlerinin yörüngelerinin çakışmamasını da kusursuz bir nizam olarak ele alır. Böylelikle gök cisimleri arasında herhangi bir çarpışmanın meydana gelmemesini fevkalade bir durum olarak nitelendirir. Söz konusu işleyişin kütle çekim kuvveti gibi tabiat kanunlarıyla açıklanabileceğini belirtmesine rağmen, bu sefer de tabiat kanunlarının kendiliğinden meydana gelmiş olabileceğine ihtimal vermez. Dolayısıyla pozitif bilimlerin yordamıyla tespit edilebilen kanunları inkâr etmeksizin, mevzubahis tabiat kanunlarının nasıl şekillendiğine kafa yorar. Sonuç itibarıyla evrendeki tüm varlıkların ve varlıklar arasında işleyen kanunların sadece Allah tarafından tesis edilmiş olduğuna kanaat getirir.

“Yârab! Ne bu ihtişâ-ı ecrâm!

Bu şa’şaa-yı müdâm-ı ecrâm

Onlarla bu âsman müzeyyen

Mahrekleri hepsinin muayyen

Sendedir o intizâm-ı ecrâm

Kanûn-ı felek, nizâm-ı ecrâm

Heyhat! Alâ hilâf-ı kanûn

Vâki midir insidâm-ı ecrâm?”²⁶⁸¹ (İstiğrak)

Dünya’yı ezel ile ebet arasındaki bir yola benzeten İsmâil Safâ, zaman bakımından sonlu bir evren tasarımı ileri sürer. Diğer bir ifadeyle evrenin gitgide dağılıp, son bulacağı kıyamet gününe doğru ilerlediğini düşünen şair, Allah’ın beyanından yola çıkarak, kıyametin muhakkak gerçekleşeceğine inanır. Allah’ın kıyamet gününe dair beyanını son derece açık ve bir o kadar da tesirli bularak, kıyametin kopmasıyla birlikte evrendeki düzen ve hayatın son bulacağına değinir. Ardından tüm ölmüş insanların tekrar canlanıp, bir araya toplanacaklarını belirten şair, böylelikle yargılanacak insanlar için mükâfat

²⁶⁸⁰ *Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken Neşriyat-Söğüt Yayıncılık, İstanbul 1990, C. 10, s. 20.

²⁶⁸¹ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 20.

olarak cennet kevserlerinin kaynamaya başlayacağını, ceza olarak da gazap dolu gayya kuyusunun cehennem ateşleri arasından görünmeye başlayacağını altının çizer.

“Dünya ezel ile ebedin billâh
Beynindeki reh-güzâra benzer”²⁶⁸² (İstiğrak)

“Kıyâmeti bana ihtâr eden de olmazdı
Sizin o ettiğiniz her kıyâmdan başka.”²⁶⁸³

“Yârab ne müessir, ne selâsetli beyandır
Kevserleri mi cennetin pür galeyândır
Emvât kıyâm eylemede mâ haşarallah
Gayyâ-yı gazûb âteş-i dûzahda ıyândır.”²⁶⁸⁴ (Kitâbullah)

Sınırsız ve sonsuz evren modeline yönelmek suretiyle, Dünya’dan yukarıya doğru felek katmanlarının yükseldiğini kabul eden ve feleklerin ötesini ise, hiçistan veya yokluk ülkesi olarak nitelendiren Abdülhalim Memduh, geleneksel yaklaşım doğrultusunda gökyüzü ile insan talihini ilişkilendirir. Ayrıca insanın yerinde sabit dursa dahi, Dünya’nın gerek kendi, gerekse Güneş etrafındaki dönüşünü sürdüreceğini belirten şair, mevzubahis döngü aracılığıyla zamanın ilerlediğini belirtir. Ancak insan için sınırlı ve sonlu nitelikteki zamanın, insan açısından tükenmesi durumunda dahi, Dünya’nın dönemeye, dolayısıyla âlemin varlığını sürdürmeye devam edeceğine değinir.

“Eyâ eflâk, ey kenz-i hafâyâ,
Nerende gizli necm-i bahtım âyâ?
O hiçistan içinde necm-i bahtım
Fezâ ka’rında kalmış necm gûyâ!”²⁶⁸⁵ (Bu Da Bir His)

“Egerçi sen durursan da yürür altındaki âlem

²⁶⁸² *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 20.

²⁶⁸³ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 133.

²⁶⁸⁴ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 15.

²⁶⁸⁵ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 284.

*Cihandan kârımız hayfâ güzerdir hep güzerdir hep*²⁶⁸⁶ (Gazel)

“Nokta-i deycûn ömrüm ömre çekmez hâtime

*Devr ile kâbil midir gelmek bu devrânın sonu*²⁶⁸⁷ (Ekrem Bey’e Nazire)

Yaşadığı dönem itibarıyla, taassup sahibi kimselerin hâlâ pozitif bilimlerle ispatlanmış hakikatlere sırt çevirmek suretiyle, bilimsel gerçeklere inanmamakta ısrar ettiklerine değinen Şair Eşref, bilimsel keşiflere değil de, hatalı oldukları şüphe götürmez şekilde kanıtlanmış batıl düşünce ve inançlara bağlanan insanlara karşı çıkar. Bu doğrultuda Dünya’nın şekil bakımından düz değil, yuvarlak olduğunun Batı felsefesinde İlk Çağ’dan itibaren tartışılmasına, hatta 16. yüzyılda Ferdinand Macellan adlı Portekizli bir denizcinin etrafını dolaşmaya karar verdiği Dünya yüzeyinde, hep aynı yöne ilerlemek suretiyle başladığı yere dönerek Dünya’nın yuvarlak yapıda olduğunu açıkça kanıtlamış olduğuna göndermede bulunur. Fakat kendi yaşadığı 19. yüzyılda mensubu olduğu toplum dâhilinde, kendilerini hoca olarak tanıtan sözde âlimlerin hâlâ taassup göstererek, Dünya’nın düz olduğunu iddia etmelerine şaşırır. Daha da önemlisi, bu türden kimselerin aksi görüş beyan edenleri, diğer bir ifadeyle Dünya’nın yuvarlak olduğunu söyleyen ve kabul edenleri tekfir etmelerini ise, hayretle karşılar.

Sözde âlimlerin sadece Dünya’nın şekli mevzuunda değil, aynı zamanda döndüğüne dair hakikat karşısında da inat ettiklerine değinen Şair Eşref, cehalette ısrarcı olan kimselerin Dünya merkezli evren modelini savunduklarına işaret eder. Yine 16. yüzyılda Kopernik devrimiyle Güneş merkezli evren modelinin ispatlanmakla kalmayıp, Kepler tarafından Dünya’nın gerek kendi gerekse Güneş etrafında döndüğünün ispatlanmasına rağmen, çevresinde gördüğü bazı insanların bu hakikatleri kabul etmeme noktasındaki inatlarını anlamlandıramaz. Elbette 16. yüzyılda keşfedilen bu hakikatlere Batı dünyasında da önceleri karşı çıkıldığını bilen şair, çok geçmeden Batı’nın mevzubahis keşifleri kabul ettiğine değinircesine, Batı toplumu ile kendi toplumu arasındaki farkı gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Zira şairin hayrete kapıldığı husus, 19. yüzyıla gelinmiş olmasına karşın, kendi toplumundaki bazı şahıslar tarafından Batı’da neredeyse üç asır önce sergilenmiş itirazın henüz sergileniyor olmasıdır. Üstelik söz

²⁶⁸⁶ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 302-303.

²⁶⁸⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri I-IV*, II/940.

konusu gerçeklere karşı çıkan sözde âlimlerin en temel bilimsel hakikatleri idrak edemezlerken, Cebrail adlı meleğin kanadındaki tüy sayısını bildiklerini iddia edip, asla vâkıf olunamayacak bir bilgiyi insanlığa sunuyor olmalarını, son derece komik bulur.

*“Seni tekfir eder mutlak desen dünya yuvarlaktır,
Döner dünya o dönmez çünkü sabittir inâdında.
Sorulsa hâce-i dâna Selânik nerededir bilmez,
Bilir ama ki kaç tüy var Cibril’in kanadında.”*²⁶⁸⁸ (Kıt’a)

Şair Eşref, insanlık tarihi boyunca evrenin meydana gelişine dair pek çok teori üretildiği gibi, evrenin başlangıcı varsa, sonunun da gelmesi gerektiği düşünülererek, pek çok kıyamet senaryosunun ileri sürüldüğüne işaret eder. Yaşadığı dönemde gündeme gelen ve bir müddet insanların telaşa kapılmalarına sebep olmuş bir olaydan yola çıkmak suretiyle kıyamete dair düşüncelerini aktarmaya başlar. Dönemin gazetelerinden takip ettiği haberlere göre, 18 Mayıs 1910 tarihinde, Halley adlı bir kuyruklu yıldızın Dünya’ya çarpıp, dağılmasına sebep olacağı ve böylelikle hayatın topyekûn son bulacağı ihtimalinin gündeme geldiğine değinir.

*“Kıyâmet necm-i gisudar ile Teşrinisâni’de
Koparsa çok değildir ol kadar dehşetli bir hızdan.
İşitmiştim bunu vaktiyle mâhir bir müneccimden,
Mikaddermiş harâbisi bu mülkün çünkü yıldızdan...
(Mukaddermiş harâbisi, bu dünyanın o yıldızdan)”*²⁶⁸⁹ (Kıt’a)

Halkın büyük bir korkuya kapılıp, kuyruklu yıldızın geçeceği gün Binbir Direk ve Yerebatan gibi yerlere sığındıklarını belirten Şair Eşref, durumu serinkanlılıkla karşılayarak, bütün evreni yoktan var etmiş Tanrı’nın vardan da yok etmeye muktedir olduğunun altını çizmek suretiyle, onun her hükmüne boyun eğilmesi gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla Tanrı’nın dilemesi hâlinde, bir kuyruklu yıldızın Dünya’ya çarpması sonucu kıyametin kopabileceği ihtimalini hiç de yabana atmaz.

*“İlâhi cümle mahlûkatı yoktan var eden sensin,
Yine emrinle hepsi, mahv olursa gam mı bir hızdan,*

²⁶⁸⁸ Hilmi Yücebaşı, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, Dilek Yayınevi, İstanbul 1984, s. 297.

²⁶⁸⁹ Yücebaşı, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 331.

*Olur her hükmüne insanlar ister istemez râzı,
Diler öldür bizi hızdan, diler kuyruklu yıldızdan.”²⁶⁹⁰ (Kıt’a)*

Aradan günler geçip, 1910 yılının 18 Mayıs günü, diğer bir ifadeyle beklenen gün geldiğinde, söz konusu kuyruklu yıldız Dünya’yı teğet geçer ve kıyametin kopmayacağı anlaşılır. Bunun üzerine, dünya hayatına pek de bağlı veya istekli olmayan, hatta hayattan büyük beklentileri de bulunmayan Şair Eşref, kıyametin ne zaman gerçekleşeceğini yalnız Allah’ın bilmekte olduğuna göndermede bulunarak, daha yaşanacak günlerin varlığına, dolayısıyla insanlığın çekmekte olduğu çilenin henüz dolmadığına işaret eder.

*“Kuyruğuyla küreyi okşamadı,
Âh kim olmadı kısmet ölmek;
Biz züğürt kullarına dünyâda,
Demek Allah daha çok çektirecek.”²⁶⁹¹ (Kıt’a)*

Kuyruklu yıldız vakasıyla kıyametin gerçekleşmemesinin hiçbir zaman veya gelecekte bir gün gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğine değinen Şair Eşref, Tanrı tarafından belirlenmiş zamanı geldiğinde kıyametin muhakkak kopacağına inanır. Kıyametle birlikte evrenin dağılıp, hayatın topyekûn son bulacağına işaret eden şair, daha sonra yargılanmak üzere tüm ölümlerin tekrar dirileceğinin altını çizer. Tekrar bedenlenip, yargılanacakları meydana toplanan insanların günah ve sevaplarının tartılacağı manevi teraziden çıkan sonuca göre, kişinin ödül olarak cennete, ceza olarak da cehenneme gönderileceğine değinir. Bu bakımdan, öncelikle Tanrı’nın merhametine sığınarak, kendi de dâhil olmak üzere, günahı ağır gelenlerin Tanrı tarafından bağışlanmaması durumunda, günahkârları ateşten ibaret çetin bir azabın beklediğini vurgular.

*“Söyle ey zâlim içinde havf-ı Mevlâ yok mudur?
İtikad-ı bâsübâdelmevt âyâ yok mudur?..
Gülşen-i firdevs-i âlâ, çâh-ı gayya yok mudur?
Dâdişâhım var mıdır, zu’munca ukba yok mudur?
Yoksa sence hazreti Allah hâşâ yok mudur?..”²⁶⁹² (Kaybolan Bir Manzume)*

²⁶⁹⁰ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 332.

²⁶⁹¹ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 339.

²⁶⁹² Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 295.

*“O rütbe etdim icrâ Eşrefâ isyân-ı bî-pâyân,
Günâhım tartılırken havfım oldur ki kopar mîzân,
Cehennemdir yerim, Hakk eylemezse mazhar-ı gufrân.”*²⁶⁹³ (Defter-i Amâl)

Mahşer gününde yaşanacaklar için Allah’tan yardım dileyen Şair Eşref, Hz. Muhammet ile Hz Ali’nin hürmetine insanların affedilmesini niyaz eder. Dünya hayatı boyunca çektikleri sıkıntı, keder ve çilelerin insana yeteri derecede azap verdiğine dikkat çekerek, Allah’a bir de öte dünyada insanlara azap etmemesi açısından içtenlikle yakarır. Hatta kıyametle birlikte mahvolacak Dünya yüzeyindeki okyanus, deniz ve nehirleri teşkil eden suları Allah’ın cehenneme akıtıp, insanı bekleyen ateşi söndürmek suretiyle, cehennemi bir gül bahçesine çevirmesini veya yok etmesini diler. Cehennemin yok olmasıyla birlikte, insanların ebediyen refah ve mutluluk içerisinde yaşayabilmeleri için, herkesi cennete sevk etmesini Tanrı’dan diler.

*“Ruz-u mahşerde Muhammed’le Ali hürmetine,
Dilerim nâsı bütün mazhar-ı gufran eyle.
Yeter insanlara dünyanın azâbı Yârab,
Ateş-i düzahı söndür de gülistan eyle...”*²⁶⁹⁴ (Kıt’a)

*“Bu âlem mahvolunca yâ ilâhi,
Akut deryaları dâr-ı cahime,
Su bassın nâbedid olsun cehennem,
Bütün mahlûku eyle naime.”*²⁶⁹⁵ (Kıt’a)

Şair Eşref, kendi günahlarının çok olduğunu belirtmesine rağmen, ümitsizliğe kapılmayı doğru bulmaz. Zira Hz. Muhammet’in ümmetinde bulunması münasebetiyle mahşer gününde affedileceğine inanır. Son peygamber Hz. Muhammet’in, mahşer gününde yargılanıp, cehenneme gönderilmesine karar verilen inananlara şefaateceğine inanan şair, Allah tarafından tüm peygamberlere verilen, fakat diğer peygamberlerin kullanmakta aceleci davrandıkları müstecap dua hakkının Hz. Muhammet tarafından kullanılmadığına işaret eder. İslam peygamberinin bu dünyada kullanmadığı dua hakkını,

²⁶⁹³ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 323.

²⁶⁹⁴ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 324.

²⁶⁹⁵ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 324.

mağşerde ümmetinin affedilmesi için kullanmak üzere saklamış olduğuna dikkat çekerek, ümmetine şefaati olacağına göndermede bulunur.

*“Bulundum ümmetinden yâ Resûl-allah mes’udum;
Günâhım çoksa da, aslâ bulunmam âh ü zâr üzre.
Sen ol peygamber-i âhir zamansın ki mûrad etsen;
Olur aff-ı umumi âhirette ehl-i nâr üzre...”²⁶⁹⁶ (Kıt’a)*

Mahşerde Hz. Muhammet’in ümmetine şefaati edeceğine inanan bir diğer şair ise, Mehmed Celâl’dir. Kendini bir mücrim olarak gören Mehmed Celâl, işlediği günahları mahşerde görecektir olan kalplerin dehşete kapılacağını belirtir. Şayet Hz. Muhammet’in şefaatiinden mahrum kalacak olursa, cehenneme layık kimselerin dahi, kendi işlediği günahlar karşısında nefret edeceklerini belirterek endişeye kapılır, fakat şefaatten asla ümidini kesmez.

*“Eyâ Habîb-i Hudâ, mücrimim, güneşkârım,
Kulûba dehşet ü haşyet gelir günahımdan.
Beni şefâatinin vâyedârı etmezsen,
Cehennemîlere nefret gelir günahımdan.”²⁶⁹⁷ (Kıt’a)*

Evrenin meydana gelişini açıklayabilmek için, sudûr nazariyesine yönelen Nâbîzâde Nâzım, evrenin Allah’tan kaynaklanan nurun çeşitli katmanlar hâlinde sudûr ederek, kaynağından uzaklaştıkça kesifleşmesi sonucu şekillendiğini kabul eder. Mevzubahis sudûr faaliyeti esnasında Allah’tan taşan ve ilk katmanı meydana getiren nurun, diğer bir ifadeyle kendinden taşan nurlardan çok daha parlak ve Allah’a en yakın nurun Allah’ın gölgesi olduğunun altını çizer. Böylelikle aşağıya doğru taşan her nur katmanının kendinden üstteki katmana göre daha karanlık, kendinden alttaki katmana göre, daha aydınlık bir yapıda olduğunu belirtir. Ayrıca Allah’tan taşan ilk nurun Hz. Muhammet olduğuna dair inanca da göndermede bulunarak, bir bakıma evrenin meydana geliş sebebini, yaratılmışların ilki olan Hz. Muhammet olarak görür.

*“Bahşâyiş-i kudretim müberhen
Feyzimle avâlim oldu rûşen.*

²⁶⁹⁶ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 324.

²⁶⁹⁷ M. Fatih Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl Hayatı Görüşleri Şiirleri*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995, s. 111.

*Benden yaradıldı Fahr-i Âlem.
 Lâyık dü-cihâna fahr edersem!
 Ben sâyesiyim vücûd-ı Hakk'ın
 En parlağıyım şühûd-ı Hakk'ın
 Revnâkda sûret-i cemâlim
 Sûretde revnak-ı kemâlim”²⁶⁹⁸ (Nûr)*

Evrenin Allah'tan taşan nur aracılığıyla meydana gelmesine rağmen, evrene kaynak teşkil eden Allah'ın özünü neyin teşkil ettiğinin bilinemeyeceğini vurgulayan Nâbîzâde Nâzım, sadece Allah'ın bütün evrene yayılmış aşkın bir unsur olduğunun altını çizer. Ayrıca kâinattaki sabit gök cisimlerinin Allah'a duydukları aşk ile yerlerinde durdukları gibi, hareketli gök cisimlerinin de yine Allah aşkıyla belirli yörüngelerinde döndüklerini beyan eder. Genellikle sabit gök cisimlerinin güneşler olduğunu belirtmek suretiyle, söz konusu güneşler etrafında toplanmış sabit ve hareketli gök cisimlerinden bahsetmek suretiyle pek çok galaksinin varlığına işaret eden şair, galaksilerin meydana gelebilmesi ve düzenlerini sürdürebilmeleri için merkezde yar alan güneşlerin ısı ve ışık saçmakla kalmayıp, çekim kuvveti meydana getirdiklerine de değinir. Ancak bu güneşlerin ısı ve ışık saçmak, çekim kuvvetiyle kendi galaksilerini bir arada tutmak gibi fonksiyonlarını kendi kendilerine değil, Allah'ın lütfuyla gerçekleştirdiklerine bilhassa işaret eder.

*“Aşkınla döner zemîn ü ecrâm
 Lûyfunla güneşler eyler ârâm!
 Mevcûdsun semâda, yerde
 Gündüzde leyâlî ü seherde!
 Sen fikr-i muhit-i cümle âlem
 Mâhiyyetin olmasın mı mübhem?”²⁶⁹⁹ (Nûr)*

Allah'ın yaratmakla kalmayıp, işleyişi için değişmez kanunlar belirlediği evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişine dair hakikatlerin ise, pozitif bilimlerin aracılığıyla tespit edilip, öğrenildiğini savunan Nâbîzâde Nâzım, bilim uğruna Tanrı'yı, Tanrı uğruna da bilimi göz ardı etmez. Tam aksine bilimi Allah'ın meydana getirdiği, sevk ve idare ettiği evrenin tanınması için bir araç olarak değerlendirir. Böylelikle bilim ile inancı bir potada

²⁶⁹⁸ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 66.

²⁶⁹⁹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 66.

eritmeyi başaran Nâbîzâde Nâzım, gerek gökyüzünün, gerekse yeryüzünün bilimsel düzeyde araştırılmasıyla evrene dair bilinmezlerin idrak edilebileceğine işaret eder. Bu doğrultuda Kopernik ve Galileo gibi astronomların keşifleriyle Güneş merkezli evren modelinin keşfedildiği gibi, Dünya'nın kendi etrafında ve Güneş etrafında döndüğünün de anlaşıldığına değinir. Aynı doğrultuda yeryüzünün incelenmesiyle de yaratılışa dair ipuçlarının elde edilmeye başlandığını belirtir. Dünya'nın yüzeyini dolaşan araştırmacıların binlerce hakikat keşfedebileceği kanaatindeki şair, bulunacak her bilimsel delil niteliğindeki unsurda binlerce bilginin gizlendiğine inanır. Hatta dağ, tepe, ova, vadi ve delta gibi yeryüzü şekillerini, Dünya tarihinin okunabileceği birer taş levha olarak değerlendirir.

*“Kopernik, Galile gibi hep dühât
Sübût-ı hakikatde etdi sebât!
Ne nahcîr-gîr kuyusun ki sen
Düşer dâmına her vücûda gelen.”²⁷⁰⁰ (Dehr)*

Fen bilimleriyle meşgul olan kimselerin evrene dair hakikatlere vâkıf olacağına değinen Nâbîzâde Nâzım, bilimsel araştırmalar aracılığıyla evrenin nasıl meydana gelmiş olduğunun yanı sıra, evrendeki işleyişin de aydınlatılmaya çalışıldığına işaret eder. Bu doğrultuda uzayın her metresini ölçmeye çalışan ve tabiat kanunlarını birer birer tespit etmeyi amaçlayan araştırmacıların keşfedip, insanlığa sundukları bilgiler üzerinden evreni tanıtmaya çalışır. Nâbîzâde Nâzım'a göre, evrenin merkezinde ısı ve ışık kaynağı olarak Güneş yer alır. Güneş, kütle çekim kuvvetiyle çevresine topladığı gök cisimlerinin yerlerinde sabit kalmalarını veya hareketlilerse yörüngelerinden çıkmamalarını sağlar. Gök cisimleri arasındaki boşluklar ise, şeffaf yapıdaki ağırlığı bulunmayan esîr adlı maddeyle dolu durumdadır. Ayrıca tüm gök cisimleri, Güneş'in bünyesinden kopmuş parçaların çekim kuvvetiyle bir araya toplanıp, sıcaklığın tesiriyle gerçekleşen yoğunlaşma, katılaşma ve seyrelme gibi fiziksel süreçler sonucunda şekillenmişlerdir.

*“Bilir fenn ile perveriş-yâb olanlar
Ne kuvvetle gelmiş vücûda cihânlar;
Ne der ihtirâz- esîre müessir
Eden müştail-i merkez-i devri kimdir;*

²⁷⁰⁰ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 82.

*Nasıl münfekk olmuş o âteş-feşândan
(...)*

Fezâ metre metre mesâha olunmuş

Makadîr-i icrâ-yı âlem bulunmuş

Bilinmiş nedir âlemin nizâmı

Nedir müstedâm eyleyen intizâmı.

Tekâsüf, tahalhul ne icâb ederler

Temeyyü' tasallüb ne işrâb ederler."²⁷⁰¹ (Kerâmât-ı İrfân)

Evreninin bir kez meydana geldikten sonra, hep aynı şekilde ve aynı unsurlarla varlığını devam ettirmediğini, tam aksine meydana geliş sürecindeki oluş ve değişimin hız kesmeden hâlihazırda da devam ettiğini ve edeceğini düşünen Nâbîzâde Nâzım, sınırsız evren modelini kabul eder. Dolayısıyla merkezden tüm yönlerde doğru eşit miktarda yayılan evrenin dışından söz edilemeyeceğine değinir. Bu bakımdan mevzubahis sınırsız küreye dışarıdan herhangi bir unsur dâhil olamayacağı gibi, evrenden dışarıya bir zerre dahi çıkamaz. Nâbîzâde Nâzım'a göre, evrendeki tüm varlıklar en küçük yapı taşı olan zerrelere, diğer bir ifadeyle atomlardan meydana gelirler. Varlıklar, döngü hâlinde işleyen oluş, değişme ve yok oluş prensibi dâhilinde, zamanla dağılıp atomlarına ayrılırlar. Dağılan atomlar ise zamanla fiziksel süreçler aracılığıyla bir araya toplanmak suretiyle yeni bazı varlıklar meydana getirirler.

“Yoktur sebât: Hep değişir her cihân döner

Sönmüşler iştiâl bulur her yanan söner

Olmak için vücûda gelir cüz'ü-i bî-hayât,

Doğmak için helâke gider cirm-i zî-hayât!

Âlem kocar, terâvetini iktisâb eder

Gâh dinlenir, gâh koşar muttasıl gider

Zerrât, ki durmada hadd-i vücûdda,

Devr eder dâire-i bî-hudûdda!”²⁷⁰² (Edmon Harkor/Lâ-yetegayyer)

Evrenin yaratılış sebebinin, tasavvufî düşünce sisteminde belirtildiği gibi, Hz. Muhammet olduğunu beyan eden Fâik Reşâd, nur boyutunda da olsa, eğer yaratılmış ilk

²⁷⁰¹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 141.

²⁷⁰² Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 141.152.

varlık olarak Hz. Muhammet varlığa gelmeseydi, Allah'ın felekleri, diğer bir ifadeyle evreni meydana getirmeyeceğine dayalı hadise telmihte bulunur. Buna ilaveten yaratılışın nasıl gerçekleştiği mevzuunda ise, sudûr nazariyesine yönelen şair, Allah'tan taşan ilk nur olarak Hz. Muhammet'i görmekle kalmayıp, yaratılışın onun için ve onun aracılığıyla devam ettiğini kabul eder. Dolayısıyla evrenin meydana geliş amacını, Hz. Muhammet'in de sonuç itibarıyla bir insan olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanla özdeşleştirdiği kolaylıkla fark edilir.

“Mazhar-ı levlâksin halk oldu nûrundan semâ

Buldı teşrif-i vücûdunla şeref rûy-ı zemîn

(...)

Evvel-i mahlûk iken bilmem ne hikmetdir ki sen

Sonra geldin intihâ buldı seninle mürselîn”²⁷⁰³ (Na't-ı Nebî)

Evrendeki düzenin ebediyen devam devam etmeyeceğini bilmekle kalmayıp, kıyametle birlikte gerek kâinatın, gerekse hayatın topyekûn son bulacağına işaret eden Fâik Reşâd, dünya hayatının makam, mevki, şöhret ve servet gibi çeldirici unsurları nedeniyle insanın çoğu zaman ahireti, mahşer gününü ve Allah'ı unuttuğuna değinir. Hatta insanın yakın çevresinden biri ölmediği müddetçe, kendinin de günü geldiğinde öleceği hakikatini bile hatırlamadığına dikkat çeker. Oysa tüm insanlığı dehşete düşürecek kadar tesirli bir sonun, diğer bir ifadeyle kıyametin ve ardından mahşer gününün muhakkak geleceğini bilhassa vurgular.

“İdüp işgâl dünyânın mansıb u câhı

Unutdirmiş bize ukbâyı rûz-ı haşrı Allâh'ı

Nedir bizde bu gaflet böyle nâ-dânî vü güm-râhî

Gidüp bizde birin terk itmedikçe bilmeyiz gâhî

Nasıl hengâme-i rûz-ı kıyâmetdir mezâristân”²⁷⁰⁴ (Tahmîs-i Gazel-i Ekrem Beg)

Fâik Reşâd, kıyamet gününün yaklaştığını insanlara haber verecek bazı alametleri şiirine taşımayı da ihmal etmez. Söz gelimi göğe çekilip, kıyamete yakın bir zamanda Hz. İsa'nın kurtarıcı olarak yeryüzüne tekrar intikal edeceğine yönelik Mesih inancını merkeze alır. Elbette Mesih'in yeryüzüne inmeden önce, insanları inançlarından saptırıp,

²⁷⁰³ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 123.

²⁷⁰⁴ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 156.

onları kötülüğe teşvik edecek Deccal'ın peygamberlik veya Tanrılık iddiasıyla ortaya çıkacağına dair inancı da göz ardı etmez. Bu doğrultuda Mesih ile Deccal arasında yaşanacak, fakat Mesih'in kazanacağı büyük mücadeleye göndermede bulunur.

“Ehl-i tecerrüd ol irişsün başın göge
Cây-ı Mesîh-i Meryem 'i gör kim semâdadır”²⁷⁰⁵ (Gazel)

“Rakîbi görseniz elbette dirsınız acebâ
Beşer mi yoksa bu Deccâl'e merkeb olur”²⁷⁰⁶ (Gazel)

Mahşer günü geldiğinde, tıpkı her sonbaharda ölüp, ilkbahar mevsiminde tekrar canlanan tabiat gibi, tüm ölülerin yeniden bedenlenmek suretiyle dirileceklerini ve yargılanacakları alana doğru yöneceklerini belirten Fâik Reşâd, büyük mahkemenin ardından insanların cennet veya cehenneme gönderileceğine değinir. Ancak günahları ne kadar çok olursa olsun, Hz. Muhammet'in ümmetine mensup kişilerin ümitsizliğe kapılmamaları gerektiğine de işaret eder. Zira Cenâb-ı Hakk'ın sevgili kulu olan İslam peygamberinin ümmetine şefaathçi olması üzerine günahkârların mahşerde Allah tarafından affedileceğine inanır.

“Böyle bir peygamber-i zî-şâna ümmetken Reşâd
Çekme gam asla ne rütbe olsa isyânın ziyâd
Lutfına ihsânına eyle kaviyyen i'timâd
Afv ider elbet be-hakk-ı müctebâ Rabbü'l-ibâd
Şâfi-i rûz-ı kâiyâmetdir habîb-i kibriyâ
Müşfik-i ahvâl-i ümmetdir habîb-i kibriyâ”²⁷⁰⁷
(Medhiyye-i Müseddes Berây-ı Cenâb-ı Resûl-i Akdes)

Evrenin yaratılışı, varlığını sürdürmesi ve yok oluşu mevzuunda İran mitolojisine yönelen Hüseyin Dâniş, evrenin meydana geliş serüveninde ışıık (aydınlık) âlemini egemenliği altında bulunduran Ahura Mazda (Hürmüz-Yezdan) ile karanlık âlemini egemenliği altında tutan Ehrimen arasındaki mücadeleye odaklanır. Başlangıç itibarıyla, henüz iyilik ve kötülükle özdeş Ahura Mazda ile Ehrimen'in birbirlerinden ayrı oldukları

²⁷⁰⁵ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 180.

²⁷⁰⁶ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 184.

²⁷⁰⁷ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 169.

birinci periyodun ilk dönemleri esnasında, yedi aşamadan müteşekkil bir yıllık zaman zarfında, Dünya'nın Ahura Mazda tarafından yaratıldığına işaret eder. Her biri üçer bin yıl sürecek üç periyot boyunca varlığını sürdüreceği düşünülen Dünya'nın ikinci üç bin yıllık periyodunda ise, iyilik ve kötülüğün bir arada ve çatışma hâlinde Dünya'ya hükmedeceklerine veya Dünya'da varlıklarını sürdüreceklerine değinir.

*“Zevrak-ı fikr-i beşer gark-ı şer ü şûriş iken,
Her yeri sarmış iken velvele-i Ehrimen,
Yükselirken kabarıp gayz ile deryâ-yı fiten,
Püskürürken kader âfâka şerâr-ı şiven,
Gösterip nuru, dedin: Nûr-ı perestiş-gehtir;
Meş'al ü kâ'id-i her gâfil ü her gümrehtir.
Berk-i hâtifden alıp şûle-i âteş-gedeyi,
Bürüdün perteve edvâr-ı cehâlet-zedeyi,
Silerek nâsiyelerden eser-i müfsideyi,
Doğru minhâca çıkardın milel-i güm-şüdeyi,
Fer-i “Yezdân” ile sahrâyı gülistân ettin,
Mülk-i fîrûzî-i “Eherîmen”i vîrân ettin.”²⁷⁰⁸ (Zerdüş)*

Hüseyin Dâniş, İran mitolojisinde belirtildiği gibi, Dünya'nın son üç bin yıllık periyodunda, kötülüğün gitgide azalarak kaybolacağı, sonuç itibarıyla Ehrimen'in giriştiği mücadeleyi kaybetmek suretiyle yok olacağını vurgular. Böylelikle mutlak anlamda iyiliğin hüküm sürdüğü ilk olgunluk dönemine geri dönüleceğinin altını çizer. Toplamda dokuz bin yıl sürecek olan zamanın sonunda ise, geçmişte ölmüş tüm insanların tekrar dirileceği ve hazırlanan ölümsüzlük iksirinin tüm insanlar tarafından içilmesinin ardından, iyiliğin hüküm sürdüğü sonsuz hayatın başlayacağı kıyamet gününe göndermede bulunur.

*“Hayr u şer çarpışarak böyle gider tâ mî'ad,
Bir gün Ehrîmen'i Yezdân eder emre münkâd
O zamân zâhir olur kimde imiş isti'dâd;
Fevz ü ikbâl-i cihân dem-be-dem artık müzdâd
Olur, endişe-i def'-i gam-ı ferdâ kalmaz;*

²⁷⁰⁸ Tiken, Hüseyin Dâniş Kârvân-ı 'Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler, s. 128-129.

Kimse bir dğerinin hakkını cebren alamaz.”²⁷⁰⁹ (Zerdüş)

Medeniyet tarihine geçmiş en mühim ve kıymetli eserlerden biri olarak değerlendirdiği *Avesta*’yı halkın canı gibi saklaması gerektiğini düşünen Hüseyin Dâniş, esere verdiği kıymet münasebetiyle evrene dair düşüncelerini beyan etmek üzere *Avesta*’dan yararlanır. Elbette Zerdüş’ün gündeme getirdiği inanç eksenli mitolojik anlatılara iman ettiği söylenemeyecek olan şair, yine de anlatının meydana gelebilmesi için gerekli olan derin düşünce ve geniş muhayyileyi takdir etmek üzere, şiirlerine taşımayı gerekli görür.

2.2.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri

Maddeden müteşekkil varlık âleminin vahdet prensibi dâhilinde meydana geldiğini ve böylelikle varlığını sürdürebildiğini düşündüğü için, uyum içerisindeki bütün varlıklar tarafından Allah’ın yüceliğinin belirtildiğine değinen Ali Kemâl, cansız varlıklarda da kendilerine mahsus birer ruhun mevcut olduğuna işaret eder. Yetilere dayalı ruh hiyerarşisinin ilk basamağını teşkil eden cansız cisimlere ait ruhun, sadece sirayet ettiği varlığın mevcudiyetini sürdürebilmesini sağlayan bir ruh çeşidi olduğuna göndermede bulunur. Dolayısıyla vahdet prensibi gereği, herhangi bir varlığın sadece şekline değil, aynı zamanda bünyesindeki maddeye de Allah’ın kaynak teşkil etmesiyle aynı doğrultuda, cismin madde ve form bütünlüğüne dayalı varlığını sürdürebilmesini sağlayan ruhunun da yine Allah’tan kaynaklandığını vurgular.

“Semâ tevhid içinde arz, imtisâl eyler

Bütün efvâh ise tekbir-i hakla iştigâl eyler

Ne dem ki rûh-ı eşyâ fikrime best-i meâl eyler

Bu vahdet-gâhta gönlüm seninle hasbihâl eyler”²⁷¹⁰

(Sonbahâr Yahud Bir Sûr-ı Tabî)

Çevresini kuşatan her varlığı ayrı birer sanat eseri olarak değerlendiren Menemenlizâde, eserleri ortadayken sanatkârın varlığını inkâr etmenin büyük bir hata olacağının altını çizer. Dolayısıyla varlıkların tesadüfen meydana gelmiş olamayacağını savunan şair, her biri olabilecek en mükemmel şekilde varlık kazanmış cisimlerin Allah

²⁷⁰⁹ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 129.

²⁷¹⁰ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 26.

tarafından yoktan var edildiğini kabul eder. Bu doğrultuda mutlak manada varlık sahibi konumundaki Allah’la kıyaslandıklarında, Allah haricindeki tüm varlıkların aslında mecazen var olduklarını, diğer bir ifadeyle yok olduklarını ileri sürer.

“Her cânibe baksam görürüm san’at-i Hakk’ı
Her san’atı göstermededir kudret-i Hakk’ı
Câiz mi ki inkâr ederler hazret-i Hakk’ı
Kabil mi tesâdüf ede icâd-ı avâlim
Mümkiin mi ki halk eyleye bir san’at-i Hakk’ı”²⁷¹¹ (Vahdâniyyet-i Rabbâniyye)

“Kalb-i hassas denince Allah
Mâsivallahı ferâmûş eyler
Aşinâ-yı hükm olundukça kişi
Hayreti kendini hâmûş eyler”²⁷¹² (Birkaç Kıt’a)

Maddi âlemi hilkatle meydana gelmiş eserlerin toplamı olarak değerlendiren İsmâil Safâ, söz konusu eserleri ibret nazarını kendi üzerlerine toplayan, diğer bir ifadeyle insana ders verecek nitelikteki unsurlar olarak görür. Bu bakımdan vahdet-i vücûd dâhilinde mevcudiyet kazanan varlık âlemine yayılmış çokluğun ardındaki birliğe odaklanır. Çokluğu açıklayabilmek üzere, tabiatta görülen zıt unsurların bir arada faaliyet göstermesini merkeze alan şair, tüm zıt unsurları asıl itibarıyla varlık ile yokluktan ibaret iki kategori altında toplar. Böylelikle varlık ile yokluğun ahenk içerisinde faaliyet yürütmesini vahdet prensibiyle özdeşleştirir.

“Bütün âsâr-ı hilkat câlib-i enzâr-ı ibrettir,
Tıbâ’-i nâsa dikkat mûcib-i tehzîb-i sîrettir.”²⁷¹³ (Ahlâk)

“Kalup mevkûf-ı vahdet bakındım hayli müddet
Sahârîye, cibâle, semâvâta, bihâra.
Sukût u savt hem-dem, zalâm u nûr tev’em,
Kimi bâdî-i ekdâr, kimi bâ’is-i mesâre;

²⁷¹¹ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 293.

²⁷¹² İnci Enginün-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, I/204.

²⁷¹³ İsmâil Safâ, *Mensiyât*, s. 56.

*O âheng-i umuûmî benim matbû’-ı kalbim,
O âheng-i umuûmî ki tâbî Kirdgâr’a”²⁷¹⁴*

(Kızıl Toprak Yâhût Bahârdan Bir Yaprak)

Algılanabilen, diğer bir ifadeyle maddeyle şekillenmiş varlıkların görülemeyecek kadar küçük zerrelere, yani atomların birleşiminden meydana geldiğini kabul eden İsmâil Safâ, mevcut atomlar toplamının sınırsız ve sonsuzluğu ispatladığı üzerinde durur. Maddenin en küçük yapı taşı olarak tabiattaki atomların, herhangi bir şekil gözetilmeksizin, bir araya toplandığında son derece büyük bir madde yığını meydana getireceği muhakkaktır. Ancak mevzubahis yığın veya heyula ne kadar büyük olursa olsun, yine de maddi olması münasebetiyle belli bir sınır dâhilinde kalacaktır. Dolayısıyla İsmâil Safâ’nın atomların toplamından sonsuzluk ve sınırsızlığa ulaşması ilk bakışta son derece manasız görünmektedir. Ancak şair, maddenin sınırsız ve sonsuz olduğunu iddia etmek yerine parça-bütün, küll-cüz veya tümel-tikel ilişkisine yönelmek suretiyle, bütünden alınan herhangi bir parçanın ait olduğu bütünün tüm niteliklerini yansıttığına işaret etmeye çalışır. Söz gelimi, bir damla suda yeryüzünün büyük kısmını kaplayan okyanusların maddi niteliklerinin tespit edilebileceğini vurgular. Bu bakımdan bir atom üzerinden de bütün kâinatın tanınabileceğine göndermede bulunur. Böylelikle Rutherford’un atom modeline yönelmekle kalmayan şair, atomdan kâinata, kâinattan da âlemin yaratıcına ulaşarak, bir atomun görülemeyecek kadar küçük yapısı ve sınırları aracılığıyla sınırsız ve sonsuz olanı ispat etmeyi uygun bulur.

“Manzûrum olan hey’et-i mecma-i zerrât

Bir nâ-mütenâhiliği etmektedir isbât

(...)

Bir cüz’e bakıp külli nasıl eylerim inkâr?

Bir katre eder fikrime ummânları ihtâr”²⁷¹⁵ (Tehlîl)

Zaman içerisinde yokluktan varlığa gelip, tekrar yok olmaya doğru ilerleyen varlıkların durmaksızın süren değişime tabi olduklarını belirten Abdülhalim Memduh, genel anlamda varlığın sonunun yokluk bulutuna dönüşmek veya yokluk bulutuna geri dönmek olduğunu belirtir. Bu bakımdan geçmişten bugüne değişimden bağımsız hiçbir varlık olmadığını savunarak, gelecekte de mevzubahis değişimin durmaksızın süreceğine

²⁷¹⁴ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 56.

²⁷¹⁵ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 52-53.

işaret eder. Ancak her varlığın mevcudiyet kazandıktan sonra, giderek yok olmaya doğru evrildiği gerçeğinden yola çıkmak suretiyle, varlığa ilişkin sonun tetkik edilmesi durumunda, bir tereddütle karşılaşıldığına değinir. Zira varlığın yok olmakla son bulmadığına, diğer ifadeyle yokluğa dönüşmekle sonun gelmediğine değinir. Hatta yokluğu merkeze alarak, yokluk durumunun bir son teşkil etmemesi münasebetiyle sonun sonunun bir türlü gelmediğini vurgular. Abdülhalim Memduh, söz konusu düşünceleriyle, varlığın dağılması sonucunda, formunun soyut varlıklar toplamını ifade eden yokluk bulutuna karışarak varlığını sürdürdüğünü, yapısındaki maddenin ise, tabiata karışıp yeni bir varlığın bünyesine dâhil olmak üzere maddi âlemde varlığını sürdürdüğünü düşünür.

“Munkalibdir ebr-i nâbüdiye peydânın sonu

Bir tereddüd arz eder tedkîki eşyânın sonu

Evvel ü âhirde bir rengi selâmet görmedim

Gelmiyor pââyân ile hayfâ ki pââyânın sonu”²⁷¹⁶ (Ekrem Bey’e Nazire)

Gerçek anlamda kesin veya mutlak bir yokluğun mevcut olmadığını savunan Abdülhalim Memduh, aslında yokluğu zât-ı hakikatle, yani Allah ile özdeşleştirerek, varlığın kendinden türediği ve yine ona döndüğü asli bir kaynak olarak değerlendirir. Mana veya öz itibarıyla varlığa geliş ve yok oluş sürecini Allah’tan gelip, yine Allah’a dönmek olarak gören şair, söz konusu sürecin zahiri boyutta ise, tabiat kanunlarıyla işlediğinin düşüldüğüne değinir. Böylelikle varlığı madde ve mana, kabuk ve öz, madde ve form birlikteliği olarak ele alan şair, yokluğun her bir cismin bünyesindeki soyut tarafı, varlığın ise yine her bir cismin bünyesindeki somut tarafı ifade ettiğine göndermede bulunur. Bu doğrultuda yokluğun yalnızca Allah’ın gerçekleştirdiği yaratma faaliyetini temsil ettiğini, varlığın da tabiat kanunlarını temsil ettiğini ileri sürer. Ancak yokluktan varlığa geliş ve yine yokluğa dönüş serüvenini bir bütün olarak değerlendirdiğinden, tabiat kanunlarının da yine Allah’tan kaynaklandığını kabul ederek, görünenin ötesindeki görünmeyen unsura işaret ederek, yokluğun aslında mutlak anlamda varlığı belirttiğinin altını çizer.

“Sun ’-ı hayret bahşını zât-ı hakikat gösterir

Suretâ amma ki kanûn-ı tabiat gösterir”²⁷¹⁷ (Rü’yet)

²⁷¹⁶ İnal, *Son Asır Türk Şairleri I-IV*, II/940.

²⁷¹⁷ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 303.

Yokluk içerisinde asıl var olan mutlak varlığın Allah olduğunu savunan bir diğer şair ise, Nâbîzâde Nâzım'dır. Küll-cüz ilişkisi dâhilinde, varlık âlemindeki son derece büyük ve görülemeyecek kadar küçük tüm varlıkların aslında Allah'ın sonsuz niteliklerinin ufak veya sınırlı birer numunesi olduğunu düşünen şair, Allah karşısında varlığın sınırlı ve sonlu yapıda olduğunu kabul eder. Aynı doğrultuda herhangi bir varlık kategorisinden alınan bir parçanın da o varlık kategorisinin bütün özelliklerini yansıttığı kanaatindedir. Söz gelimi, bir damla suyun, bünyesinden koptuğu büyük bir okyanusun tüm niteliklerini taşıdığı görüşündedir. Hatta varlıkların atomlardan meydana geldiğini bilimsel keşifler doğrultusunda benimseyen Nâbîzâde Nâzım, Rutherford tarafından geliştirilecek atom modelini anımsatacak şekilde, her bir atomun içerisinde âdeta kâinatın gizlendiği düşüncesini ileri sürer.

“(Yokluklar içinde var olan) var
Varlıkda addim olan mı yokdur?”²⁷¹⁸ (Hasta)

“Bir damla su bahr-ı bî-gerândır
Her zerre nazarda bir cihândır”²⁷¹⁹ (Tahmîd)

Maddi âlemi dolduran veya çevresini kuşatan varlıklardaki değişimi de göz ardı etmeyen Nâbîzâde Nâzım, görünen dünyada bakilik, ebediyet ya da sonsuzluk sahibi herhangi bir varlığın mevcut olamadığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle meydana gelmiş ve gelecek her varlığın, zaman dâhilinde değişip, yok olacağı gerçeğine dikkat çeker. Dolayısıyla hâlihazırdaki her varlığın aslında fâniliği ifade ve ispat ettiği kanaatindedir. Bu bakımdan zaman ve mekânla sınırlı maddeden müteşekkil her varlığın sonuç itibarıyla yokluğa varacağının muhakkak olduğu düşüncesindedir.

“Bu âlemde var mı bekâdan eser,
Hakikat, bakın, var mıdır hiç bekâ?
Her eşyâ fenâya delâlet eder,
Her âsârı dehrin fenâ mutlaka!”²⁷²⁰ (İnkılâb)

²⁷¹⁸ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 125.

²⁷¹⁹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 63.

²⁷²⁰ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 45.

Topyekûn varlık âleminin ve varlık âlemindeki müstakil varlıkların gerçek anlamda mevcut olmayıp, zihinsel birer tasarım olduğunu iddia ederek, Batı filozoflarından Gorgias, Berkeley ve Schopenhauer gibi filozofların düşüncelerini hatırlatan Fâik Reşâd, aynı zamanda varlık âleminin bir hayalden ibaret olduğunu ileri sürerek, tasavvuf felsefesine yönelir. Böylece varlık âleminin gelip geçici olduğunu vurgulamaya çalışan şair, maddi dünyada etkin rol oynayan zaman unsuru dâhilinde her şeyin bir gün mutlaka varlığını kaybedeceğine, diğer bir ifadeyle her şeyin geçici şekilde mevcudiyet kazandığına işaret eder. Zamanı ise geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç kısma ayırarak, geçmişin artık mevcut olmadığı gibi, geleceğinde henüz mevcudiyet kazanmamış olması nedeniyle, şimdiki zamanın kıymetinin bilinmesi gerektiğine değinir.

*“Tasavvurdan ibarettir bu âlem
Tahayyülden kinâyettir bu âlem”²⁷²¹ (Bahâr)*

*“Mâziye esef fâ’ide vermez ey dil
Kıl hâlinin ıslahına dâ’im gayret
Der-pîş idüp erbâb-ı nazar mâziyi
Âtî için eyler anı ders-i ibret”²⁷²² (Rubâî)*

Canlı cansız tüm varlıklar üzerindeki tesiri nedeniyle, asıl unsur olarak zamanı ön plana çıkaran Nigâr Hanım da zamanın durmaksızın şimdiden geleceğe doğru akmakta olduğunu vurgular. Bu akış içerisinde tüm varlıkların değişime uğradıklarına göndermede bulunur. Böylelikle sürekli ilerleyen zaman dâhilinde, bir andan diğerine doğru ilerlenirken, geride bırakılan anın geçmişe karıştığına dikkat çekerek, geçmiş zamanı veya maziyi hatırlanabilen, fakat cismi olmayan bir mevcudiyet olarak tanımlar.

*“Ey geçen yıllar, benim âlâmımı tez-kâr etdin,
Lütfunuzdan isti’âne etmeğe geldim bugün;
Lâ’yu’ad derd-i dilim ihlâfıma ihtâr eden,
Gördünüz siz çektiğim âlâm u ahzânı bütün.
Ey senin, ebkemsiniz; mazi midir yâ isminiz?
Yâdınız var da sizin yokdur demek ki cisminiz.*

²⁷²¹ Avcı, Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası, s. 149.

²⁷²² Avcı, Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası, s. 222.

*Sahife-i tarihe mi mekrum ancak resminiz,
Eyleyim men-i ba'de evvel kânun ben de imtisâl:
Hâme-i nâcizim olsun tercümân-ı bi-hemâl.*"²⁷²³ (Takvim)

Varlık âlemini ve bu âlemde mevcut varlıkları kimi zaman nihilist bir bakış açısıyla değerlendiren Hüseyin Dâniş, zemin ve zamanı hiçlikten ibaret görüp, mevcudiyetin her an itibarıyla hiçliğe doğru ilerlediğini belirtir. Hatta günü geldiğinde topyekûn dünyanın kargaşa ve uğraşlarının aslında hiçliğin ta kendisi olduğunun anlaşılacağına işaret eder.

*"Zemin hîcî, zamân hîcî, hayâtım ân-be-ân hîcî,
Görürsün bir gün olmuştur heyâ-hûy-ı cihân hîcî!"*²⁷²⁴ (Ömr-i Beşer)

Cansız varlıkların durmaksızın değişmek suretiyle dağılmaya tabi olduklarının altını çizen Hüseyin Dâniş, dağılıp zerrelere ayrılan varlıkların yeni bir varlığı meydana getirmek üzere tabiata karıştıklarını kabul eder. Yeryüzündeki varlık dengesinin de bu şekilde sağlandığı kanaatindedir. Zira varlığa gelmiş her varlığın ebediyen mevcudiyetini sürdürmesi durumunda, yeni varlıkların açığa çıkabilmeleri için yapılarını teşkil edecek maddenin bulunamayacağına göndermede bulunur. Şayet yeni varlıkların bünyelerini şekillendirecek yeterince madde bulunsa dahi, bu defa da varlığa gelen her varlığın ebediyen mevcudiyetini koruması durumunda, varlık fazlalığının oluşacağına, diğer bir ifadeyle zeminin veya mekânın yeterli gelmeyeceğine işaret eder. Dolayısıyla varlığa geliş, değişme ve yok oluş sürecinin durmaksızın devam etmesini, varlık dengesini koruyan en temel prensip olarak görür. Aynı kanunun canlı varlıklar açısından da geçerli olduğunun bilhassa altını çizme gereği duyar.

*"Gubâr-ı üstühânımdan düşünce hâke bir rîze,
Bu te'sîr-i mahv ile olur bir verd-i dûşîze.*

*Bu erteng-i nefâ'isde yed-i risâm-ı reng-âmîz,
Bozar şekl-i herem-dîdi: bu bir kânun-ı ye's-engîz.
(...)*

*Solup ber-bâd olan hattâ küçük bir lâle-i hod-rû,
Döker etrâf-ı vâdiye hazîn bir nefha-i dil-cû.*

²⁷²³ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 184.

²⁷²⁴ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı 'Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 85.

(...)

Mümâss-ı mevt olan şeylerde bir ma'nâ hüveydadır:

Ya bir hiss-i temennidir, ya bir feryâd-ı şekvadır.

Bu esbâba menûl olmuş bekâ-yı unsur-ı mevcûd,

Düşünce rahme bir nutfе, olur bir dîgeri nâ-bûd.

Tekevvünden gelen şeyer harâb olmkla ka'imdir;

Teselli bundadır yalnız: Hayât-ı fikr dâ'imdir."²⁷²⁵ (Medlûl-i Hayât)

Hüseyin Dâniş, canlı varlıklardan yola çıkarak, düşünebilme yetisine sahip yegâne varlık olarak insanın, canlılar arasındaki dengenin korunabilmesi için işleyen doğum ve ölüm döngüsü karşısında, sadece hayatın veya canlılığın devam ettiği ve edeceği düşüncesiyle teselli bulabildiğini savunur. Zira doğan her insan, mevzubahis denge gereği bir gün ölmesi gerektiğinin bilincindedir. Çünkü varlığa gelmesi bir sebebe, diğer bir ifadeyle doğurucu unsurlara bağlı olan canlı varlıklarda, türün devamı için bir nutfе veya tohum rahme düştüğünde, aynı türden yeni canlıların doğması için hayattakilerden bazılarının ölmesi veya yok olması zaruridir. Aksi hâlde popülasyonun sınırları zorlanacak, korunması gereken denge kaybolacak ve böylelikle türlerin devamlılığı tehlikeye düşecektir.

2.2.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değerlendiren Ahmed Râsim, insanın soyut tarafını ruhun, somut tarafını ise, bedenin meydana getirdiğini düşünür. Ruhun metafizik âlemden kaynaklandığı fikrinden yola çıkarak, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun kaynağına, diğer bir ifadeyle metafizik âleme geri döneceğine işaret eder. Bedenin ise, canlılığını sağlayan ruhtan ayrıldıktan sonra, fiziksel âlemde işleyen kanunlar gereği, dağılıp tabiata karışacağına değinir.

“Ruhum çekildi secdegeh-i Rabb-i izzete;

Cismim bu yerde kaldı gam-ı ıftirak ile

Zahir değil mi fatihaya, minnetim benim?

²⁷²⁵ Tiken, Hüseyin Dâniş Kârvân-ı 'Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler, s. 81-82.

Lütfet, bu lütfâ muntazırım iştiyak ile!”²⁷²⁶

İnsan ömrünün sınırlı ve sonlu olduğunun altını çizen Ali Kemâl, yaşarken âdeta nasıl geçtiği anlaşılmayacak kadar hızla akan zaman nedeniyle, ömrün şimdiden önceki kısmının yok olduğunu, gelecek kısmının ise sınırlı olduğunu vurgular. Bu doğrultuda hayat sefasının sonsuza kadar süreceğinin zannedilmemesi gerektiğini hatırlatır. Ayrıca gam artıran dünya hayatının zevk saçan bir gül bahçesi sanılmaması gerektiğine de değinir. Zira ezelde belirlenmiş kaderi nedeniyle insan, başına geleceklerden habersiz olduğunu bilmeli ve hayatta karşılaşacağı iniş ve çıkışlara hazırlıklı olmalıdır.

“Zulmet yine zulmet, buna lâyük mî bu can âh?

Mâzisi hemân yok gibi, müstakbeli mahdûd!”²⁷²⁷ (Mersiye)

“Bâkî sanarak safâ-yı cânı

Yâd eyledim hazin zamanı

Heyhat bu gam-feza cihânı

Gülşen-i zevk-bâr sandım”²⁷²⁸ (Sünûhât)

“Fakat her günü tehdîd eden sihâm-ı kader

Ne varsa neşve-i sevdâda hepsini yenerek

Bakın nekâis-i fi’l-i beşer budur diyerek

Dolaştırır bizi mahkûm eder gider hayfâ

Çeker mehâlîke ömrü yed-i muhibb-i kazâ.”²⁷²⁹ (Yâreler)

Ali Kemâl, bilinmezlikten ibaret hayat yolunda ilerleyen insanın belli başlı mevzular üzerine düşünmesini zaruri bulur. Söz gelimi, insan nasıl meydana geldiğinin yanı sıra, varlığa geliş amacının ne olduğunu kavramaya çalışmalıdır. Hatta akıbetinin ne olduğunu da bilmeli ve ona göre davranmalıdır. İnsanlığın hâline bakarak, söz konusu mevzular üzerine kafa yorulmadığı kanaatine varan Ali Kemâl, gerek bireysel olarak insanın, gerekse topyekûn insanlığın gaflet içerisinde olduğuna karar verir.

“Nedir bu halkın ilahi murad-ı maksudu?

²⁷²⁶ Reşad Ekrem Koçu, *Ahmed Rasim-Ahmed Refik*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2017, s. 97

²⁷²⁷ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 49.

²⁷²⁸ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 40.

²⁷²⁹ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 42.

Nedir bu cam-i gafirin şu ömrden sûdu?

Nedir aceb, ne ararlar ne nûr beklerler?

Nedir merâm-ı tevakkuf nedir ümid-i sefer?

(...)

Bu zümreden mamafih var mıdır bir ferd

Ki bilsin âh nedir akıbet bu hikmet ü derd

Bütün cevâb şu müşkül su'âle hayrettir

*Hülâsa hâl-i beşer kesîf bir gaflettir*²⁷³⁰ (Saint-Pierre Kilisesinde)

Akıl sahibi olması münasebetiyle insanı varlık hiyerarşinin zirvesine konuşturarak Menemenlizâde, insanın düşünce yordamıyla ölçüp, biçip, tartarak hareket etmesi gerektiğinin altını çizer. Akıl ve idraki âdeta bir mucize olarak değerlendiren şair, insanı, öncelikle kendinden yola çıkmak suretiyle, bütün evrene açılacak şekilde kendini ve çevresini kuşatan varlıkları ve topyekûn evreni keşfetmekle mükellef görür. Böylelikle hilkatın idrakine varacak olan insan tarafından, varlığa gelişin tesadüfle izah edilmeyeceğinin kavranacağına değinir.

“Bir kere düşün eyleyip insâf ile mizân

Hayrette akl-ı beşer olmaz mı bu ekvân

Bir mucize-i fikrete mâlik iken insân

Keşf eyleyebilmezse kendini hâlâ

*Lâyık mı tesâdüf denile Hâlik-ı ekvân*²⁷³¹ (Vahdâniyyet-i Rabbâniyye)

İnsanın Allah tarafından imtihan edilmek üzere dünyaya gönderildiğini düşünen Menemenlizâde, imtihanın genellikle sıkıntı, cefa ve belada düğümlendiğinin altını çizer. Bir bakıma insanın başına gelen felaketlere tahammül ettiği oranda imtihanı başarıyla geçebileceğine göndermede bulunan şair, insanın âcizliği nedeniyle kimi zaman karşılaştığı zorluklara sabır gösteremeyip, isyana sürüklenebileceğine de işaret eder. Hatta belanın haricinde bir imtihan metodunun niçin mevcut olmadığını sorgular.

“İmtihan eylemekse maksad-ı Hak

Bana çektirmeden bu rütbe eza

Sürmek elzem mi ömrüme mutlak

²⁷³⁰ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 25.

²⁷³¹ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 293.

*Yetişir gayrı imtihan-ı belâ*²⁷³² (Feryat)

Dünya hayatını geçici ve kötü olarak nitelendiren Menemenlizâde, hayata gözlerini açan her insanı türlü musibetlerin beklediğini vurgular. Hayat yolunun inişli ve çıkışlı olduğunun altını çizerek, ufak bir baht açıklığının ardından muhakkak felaketlerin geleceğini belirtir. Hiç kimsenin tüm ömrü boyunca mutlu ve mesut olamayacağını dile getirir. Doğan her insanın güzelliği, tazeliği, parlaklığı arttıkça ıstırabının da aratacağını ileri sürer. Diğer bir ifadeyle Menemenlizâde, insanın çocukluktan gençliğe ve yaşlılığa doğru ilerledikçe yükünün de aynı oranda aratacağı kanaatindedir.

*“Ninni! Uyu ey safa-yı cânım
Perverde-i şefkat-i cenânım
Ninni! Uyu kim cihan fenâdır
Encamı hayatın iptilâdır
Sunmuş sana câm-ı neşe dünya
Bir gün gelecek humar amma
Ninni! Bunu sanma her zamandır
Ninni! Çocuğum felek yamandır
Her dem bu müsaadeyle âlem
Etmez seni bî-kuyûd u hurrem
Ettikçe tezâyüd âb u tâbın
Artar o kadar da ıstırabın
Bin türlü kuyûdu hazanın
Âsârını gösterir hazanın
Ninni! Çocuğum ki baht-ı nâ-sâz
Elbet edecek cefaya âgâz
Her kim ki gelir cihana elbet
Âmâc eder ânı bin müsîbet*²⁷³³ (Ninni)

Tüm meşakkatlerine rağmen, hayatın son anına kadar yaşanmasını zaruri gören Menemenlizâde, bu doğrultuda ölümün sadece ecel yordamıyla gerçekleşmesi gerektiğini savunur. İnsanın üzüntü, elem ve kederden kurtulmak arzusuyla kendi hayatına son vermesini asla tasvip etmez. Zira mülkiyeti Allah'ta kalmak şartıyla insana emanet

²⁷³² Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/203.

²⁷³³ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/204.

edilmiş ruhun bedenden sadece eceli geldiği zaman ayrılabilceğine değinir. Dolayısıyla kişinin kendi iradesiyle hayatına son vermesini, açık şekilde bir cinayet olarak değerlendirir. Ölümü ise gayet sert, haşın ve şiddetli bir yüz veya simaya sahip, ağırbaşlı ve ciddi bir insana benzeten Menemenlizâde, kişileştirerek sunduğu ölüm karakteri karşısında insanların endişeye kapılıp, telaşlandıkları, hatta korktukları üzerinde durur. Bu korkunç karakterin hayatla alay ederek, hayatın sahip olduğu gururu yerle bir ettiğini vurgular.

“*Rûh bizde vedâ-ı haktır
Anı ifnâ hıyanet etmektir
Havf ile gamdan intihar etmek
Bence arz-ı cinayet etmektir*”²⁷³⁴ (Kıt’a)

“*Memât o çehre-i tündiyle pür-vakar ü mehîb,
Ezer gurur-ı hayâtı, ederdî istihza:
Bu hâle karşı bütûn, zî-hayatlar mebhût
Dururduk ağlayarak nazra ber-zemîn-i sükût*”²⁷³⁵ (Mersiye Olacaktı)

Allah’ın insanı kendi suretinden yaratmış olduğuna işaret eden hadise öykünerek, insanı Allah’ın varlığının en önemli delili kabul eden İsmâil Safâ, en mükemmel şekilde yaratılmış olduğu için insanı diğer varlıklardan ayırır. Ayrıca insanın yaratılış itibarıyla sahip olduğu akıl, düşünme, karar verme ve kararlarını eyleme dönebilme gibi vasıfları nedeniyle de diğer varlıklardan üstün olduğunu kabul eder. Hatta yaratılmışların en şerefli olarak insana işaret etmek suretiyle insanı, varlık hiyerarşisinin zirvesine yerleştirir. Ancak insanın diğer varlıklardan açık ara üstün vasıflarını iyilik uğruna kullanabileceği gibi, kötülük uğruna kullanabilme potansiyelinin de her zaman var olduğunu bilhassa hatırlatma gereği duyar.

“*Zâtım benim ey zâtına hüccet olan Allâh!
Ey varlığı varlık ile müsbet olan Allâh!*”²⁷³⁶ (Tehlîl)

“*Beşerdir en ziyâde müs’taid nîk ü bed-i mahlûk,*

²⁷³⁴ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/204.

²⁷³⁵ Necat Birinci, *Menemenlizâde Mehmed Tahir*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 160.

²⁷³⁶ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 52.

Müsâvîsi mezayâsı kadar şâyân-ı hayrettir.
Redâ'ette denâ'ette uluvv-i azm u himmette
O fevkal-âde isti'dâd anunçün dâd-ı fitrattır.
 (...)
 Kimi insanların nâfi', kimi me'lûf-ı şirrettir.
Fakat insân -ki hayvânâta fâ'ik halk olunmuştur-
Evet insân -ki ekmeldir, şeref-mend-i basirettir-
Umûma sûd-bahş olmakla kesb-i menfa'at eyler,
Vücûh-ı intifa'ın eşlemi zîrâ bu sûrettir!"²⁷³⁷ (Ahlâk)

İsmâil Safâ, en şerefli mahlûk olarak yaratılmış insanın her biri ayrı birer lütuf olan üstün meziyetlerini kötü yönde kullanmaması gerektiğine değinir. Habislik, kötülük, alçaklık olarak nitelendirilen mevzulara kafa yormayı insan aklı için bir değer yitimi, alçalma veya düşme şeklinde ele alan şair, aşağılık ve bayağılık durumunu hiç kimsenin kabul edemeyeceği veya sırf insan olması münasebetiyle insanın kendine yakıştıramayacağı kanaatindedir. Bu bakımdan İsmâil Safâ, insana aklı doğrultusunda hareket etmek suretiyle iyi, doğru, güzel ve faydalı olana yönelmeyi tavsiye eder. Zira insanın sahip olduğu vasıfların boşuna değil, söz konusu hasletlere yönelmesi için kendine verildiği veya doğru ile yanlış ayırt edebilmesi için insana lütfedildiği düşüncesindedir.

"Hebâsetler düşünmek akl için züldür tenezzüldür
O cevher çünkü bir bahşâyış-i ulvi-i kudrettir.
Denâ'et vasfını hattâ denîler de kabul etmez;
Bu hâlet lâ-cerem ulviyyet-i rûha işârettir."²⁷³⁸ (Ahlâk)

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın ruhu aracılığıyla ulvi âleme, bedeni aracılığıyla da maddi âleme bağlı olduğunu belirten İsmâil Safâ, sırası geldiğinde bedeniyle buluşup, dünya hayatına başlayacak olan ruhların ezelde yaratılmış olduklarına ve ulvi âlemde beklediklerine işaret eder. Dolayısıyla insanların ruhları bakımından yaşıt olduklarını düşünen şair, insanların önceden belirlenmiş sıraları doğrultusunda dünyaya geldiklerini kabul eder.

²⁷³⁷ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 57.

²⁷³⁸ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 58.

“Onlar kimi erken kimi geç gelmesi me’ûl,
Onlar ki bugün bizce hüviyetleri meçhul.

Meçhul ebediyyen,

Onlar ki heyûlâ gibi âtîde, uzakta

Eşkâli muayyen

Onlar ki şu bizler gibi bir gün doğacak da

Bizler gibi bir lahzâ misafîr kalacaklar.

Bir zevk alacaklar...

Bizden daha çok anlayacak arzı, semayı.

Elbette beğenmez olacak: Biz kudemayı!

Yârab şu hitaba

Eylerse heves yüz seneden sonra hafidim

Şi’riyle cevaba:

Kabrimde yosun bağlayacak seng-i sefidim

Düşsün yere! Olsun tarafımdan bu, perişan

Son secde-i şükran.”²⁷³⁹ (Ahlâfa)

İsmâil Safâ, maddenin aksine, sınırsız ve sonsuz yapıya sahip olduğu için ruhun beden tarafından sınırlandırıldığı yetmezmiş gibi, bir de varlık âleminin sınırları nedeniyle daralıp bunalacağı üzerinde durur. Ruhun bedenle yaşadığı çatışma nedeniyle, insanın kendine sonsuzluğu ifade eden gökyüzüne yönelerek, orada yeni âlemler arayıp, o âlemlere gitme isteği duyacağına değinir. Hatta insanın gökyüzünde parıldayan çeşitli gök cisimlerinin başka âlemler teşkil ettiklerini düşünmekle kalmayıp, onların bu dünyadan daha farklı ve özgürlük vadeden âlemler olduğuna dair hayaller kuracağını vurgular.

“Onlarda bize mesâkin olsa

İnsan oralarda sâkin olsa

Görsem o avâlim nasıldır

Mutlak burası gibi değildir”²⁷⁴⁰ (İstiğrak)

²⁷³⁹ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 18.

²⁷⁴⁰ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 21.

Ruh ve beden çatışmasından kaynaklanan bir diğer problemin ise, ruhun yetkinleştirilmesi noktasında dünyaya sırt çevirmek ile bedenin maddi isteklerine kapılmak suretiyle gaflete düşmek olduğunu fark eden İsmâil Safâ, mevzubahis iki uç nokta arasında bir denge tesis etmeye çalışır. Öncelikle insanı yücelten en temel unsur olarak ruhun bir yana bırakılmaması, onun hayat boyunca yetkinleştirilmesi veya kemâle erdirilmesi gerektiğini savunur. İnsanın nefsini ıslah etmesini, dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren uzaklaşmaya başladığı muhtevasına geri dönebilmesi veya ona uygun davranabilmesi için zaruri görür.

“Bütün âsâr-ı hilkat câlib-i enzâr-ı ibrettir,

Tıbâ’-ı nâsa dikkat mûcib-i tehzîb-i sîrettir.

(...)

Nedâmettir kusûrundan hicâb eylerse bir âdem,

Salâh-ı nefse isti’dâd yine â’id beşârettir.”²⁷⁴¹ (Ahlâk)

“Umûmîdir safâ nâsıhlık isti’dâdı âlemde,

Hüner, evvelce kendi nefsinin ıslâhı gayrettir.”²⁷⁴² (Ahlâk)

Ruhunu yetkinleştirmektense, bedeninin zenginlik, makam, eğlence gibi sonu gelmez isteklerine kapılan ve bu doğrultuda yaşamayı tercih edenlerin aslında gaflete düştüklerini ileri süren İsmâil Safâ, gafleti hayatın kadrini ve kıymetini unutturan bir unsur olarak tanımlar. İnsanın itibar ve servet sahibi olmak, menfaatleri doğrultusunda hareket etmek gibi isteklerini son derece makul karşılayan şair, bu türden isteklere tamamıyla sırt çevirmeyi doğru bulmaz veya imkân dâhilinde görmez. Fakat bu arzuların insanı gaflete düşürmesini, hatta diğer insanlara zarar verme boyutuna ulaşmasını da asla kabul etmez. Tam aksine servet, mevki ve menfaatin tüm insanlığın fayda sağlayacağı veya istifade edeceği şekilde geliştirilmesini doğru bulur.

“Büyüklük meyli ebnâ-yı beşerde pek tâbi’idir.

Buna bürhân-ı bâhir ârzû-yı hüsn-i şöhrettir.

Bütün ef’âle sâik nef’-i zâtîdir ki her meslek

Anı te’mîn için bir âlet olmaktan ibârettir.

²⁷⁴¹ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 56.

²⁷⁴² İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 58.

O meslekler içinde halka hidmet var, mazarrat var;

(...)

Sefâhattir hayâtın intifâsı neşve hâlinde,

Bekâ-yı rûhdur ki çehreye aksi şetârettir!

Unutturmaktadır gaflet hayâtın kadrini akla,

Anınçundür ki pek çok ezkiyâ mecbûr-ı işrettir!”²⁷⁴³ (Ahlâk)

İsmâil Safâ, ruhun kemâle erdirilmesi ile beden maddi istekleri arasındaki dengenin sağlanabilmesi için maddi boyutta kanaat ve gayreti ön plana çıkarırken, manevi boyutta dünya hayatının sınırlı ve sonlu olduğuna işaret eder. Kanaati en yüce davranış biçimi olarak değerlendiren şair, insanın kendinden kötü durumdaki insanlara bakarak, hâline şükretmesi gerektiğinin, kendinden daha iyi durumdaki insanlara bakarak da daha çok çalışıp, arzularına ulaşmak için gayret göstermesi gerektiğinin altını çizer. Ancak maddi düzeyde mevzubahis felsefeye göre hareket ederken, insanın dünya hayatına fazlaca bağlanmamasını tavsiye eder. Zira insanın hayata gözlerini açtığı andan itibaren ölüme doğru ilerlediğini belirtir. Bu doğrultuda hızla akıp geçen ömrün bir gün muhakkak son bulacağını bilhassa vurgular. Böylelikle insanın dünya hayatı esnasında yaşayabileceği saadeti; kemale erişmek, sağlıklı yaşamak ve yeterince maddi imkâna sahip olmaktan ibaret üç unsurdan ibaret görür.

“Müreçâhdır kanâ’at her zamân her türlü ikbâle,

Bakıp mâdûna insân dâ’imâ şükr etmeli hâle.

Tekâsül aybdır inşana her meslekte, her yerde;

Çalışmaktır medâr-ı mazhariyyet cümle âmâle.”²⁷⁴⁴ (Fazîlet)

“Sür’atle geçer şebâbtır bu

Ru’yâ gibidir bu hâbtır bu

Sür’atle geçer hayât-ı âdem

Cûlar gibi hâdisât-ı âlem

Bir âlem-i pîç-ü-tâbdır bu!

(...)

Rağbet niçün eyleriz hayata

²⁷⁴³ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 57-58.

²⁷⁴⁴ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 55.

*Müncer oluyor sonu memâta
Vardı pederim de vâlidem de
Onlar nerde bugün? Ademde!”²⁷⁴⁵ (İstiğrak)*

*“Sa’âdet muhtelif üç hâli cem etmekle hâsıldır,
Sa’âdet nâ’iliyettir kemâle, sıhhate, mâla.”²⁷⁴⁶ (Fazîlet)*

Ruh ve beden birlikteliğinin, diğer bir ifadeyle hayatın ölümle birlikte son bulacağını hatırlatan İsmâil Safâ, bedenden ayrılan ruhun ebediyen varlığını devam ettirecek olmasına karşın, toprağa verilen bedenın çürüyüp dağılacağına işaret eder. Ölümle yaşam arasındaki sınırı temsil etmesi bakımından mezarlıkları ölümü hatırlatan mekânlar olarak değerlendiren şair, bedenın mezarda çürüyerek toprağa karışması ve yok olması münasebetiyle insanın asıl önemli bileşeninin ruh olduğuna kanaat getirir. Bu doğrultuda bedenden ayrılan ruhun yok olmayıp, diğer âlemde varlığını sürdüreceğinin altını çizer. Ayrıca diğer âlemin cennet ve cehennemden müteşekkıl bir âlem olduğuna göndermede bulunur.

*“İnsan ne için fakat o aklın
Her hükmüne i’timâd eder de
Bir şey düşünür hilâf-ı hikmet.
Evhâma düşen, kalır hatarda?
Aklım meselâ diyor ki vicdân
Hem-hâl-i cemâddır şu yerde!
Ecsâm bütün tefessüh eyler,
Ervâh ise âlem-i diğerde.”²⁷⁴⁷ (Selâmî’nin Vâlidesi İçin Mersiyesidir)*

*“Merhabâ ey garîb kabristân!
Merhabâ ey cihân-ı tenhâyî!
Eyliyorsun fenâ-yı dünyâyı
Bir lisân-u sükût ile i’lân”²⁷⁴⁸ (Makbere-i Mâderde Bir Nevha-i Yetîmâne)*

²⁷⁴⁵ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 19-20.

²⁷⁴⁶ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 55.

²⁷⁴⁷ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 87.

²⁷⁴⁸ İsmâil Safâ, *Mensiyyât*, s. 97.

İnsanın ömrü boyunca fen ve hikmete yönelmesi gerektiğini düşünerek, hayatın en temel gayesinin hakikati aramak olduğunu ileri süren Beşir Fuad ise, bilim ve felsefeye gönül vermiş kimselerin dâhileri takip etmeleri veya onların yolundan gitmeleri gerektiğine işaret eder. Bu yolda ilerleyen kimseleri ayıplayan, kınayan ve tariz edenlerin cahil ve bilgisiz kişiler olduklarını belirtir. İlim, irfan ve ilerlemenin yolunu kesmeyi son derece yanlış bir tutum olarak değerlendiren Beşir Fuad, yol kesmenin sadece haydutlara yaraşır bir davranış olduğunu ileri sürerek, her haydutun akıbetinin ise, mahrumiyet olduğunun altını çizer.

*“Ey muhibb-i fenn ü hikmet peyrev ol dühhâta sen
Ta’n ü ta’rîz eyleyenler bil ki nâdandır bütün*

*Rehzen-i feyz ü terakkî olmadan sen kıl hazer
Yol kesen haydutların encâmı hırmandır bütün”²⁷⁴⁹ (Gazel)*

İnsanı diğer varlıklardan ayırıp, varlık hiyerarşinin zirve noktasına taşıyan en temel unsurun yaratılış itibarıyla kendine bahşedilmiş akıl olduğunu ifade eden Abdülhalim Memduh, insanın anlaşılması güç mevzuları dahi düşünce ve idrak yordamıyla kavrayabilmesini sağlayan akıl ile donatıldığı için şükreder. Ancak insanın her bakımdan mükemmel bir varlık olmadığının, diğer bir ifadeyle aslında âciz bir varlık olduğunun altını çizmekten de geri durmaz. Zira ruhu bakımından metafizik âleme bağlı olan insanın sınırsız ve sonsuz nitelikteki ruhunun önce bedenine, bedeni aracılığıyla da varlık âlemine hapsedildiğini belirtir. İnsan açısından maddi boyutta var olmayı zaman ve mekânla sınırlandırılmışlık olarak değerlendiren şair, böylelikle ruhun asli niteliklerini kaybetmek zorunda kaldığını savunur. Böylelikle insanın var oluşunu, ruhu maddeye bağlanmaya iten kanlı bir tahrik olarak değerlendirir.

*“Ey fikr! Ne demdir beni etmekte i’lâ!
Heyhat!..... dirigâ!
Encüm gibi beynimde yarattın nice dünya!
Ey tâk-ı muallâ!...
Ben müstaid-i keşf-i serâir yaratıldım;
Sad hamd ü teşekkür!*

²⁷⁴⁹ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 199.

Efsus ki aczim olarak tev'em ü peydâ,

Zulmette o feyfâ!

İlcâ-yı zamandır eden amma yine tahrik;

Tahrik! Ne kanlı!"²⁷⁵⁰ (Müstezat)

Ruhun kendi iradesiyle bedenlenerek dünyaya gönderilmediğini ileri süren Abdülhalim Memduh, insanın dünyaya gelmesini âdeta bir fırlatılmışlık olarak ele alır. Bu bakımdan ruhun sürekli sıra hasreti çekerek dünya hayatına devam etmek zorunda olduğuna dikkat çeker. Varlık âlemindeki hemen her durum ve olayı ruha yönelik bir eziyet olarak gören şair, ruhun maddi âlemden edindiği her izlenim ve algının da ruha ayrı birer yük teşkil ettiğini düşünür. Dolayısıyla ruhun bir an evvel bedeninden sıyrılıp, yükselmek suretiyle varlık âlemini terk etmek istediğini veya her an bu istekle varlığını sürdürdüğünü vurgular. Aslında ruhun en temel isteğinin henüz bedenlenmeden önceki yokluktan ibaret varlığına geri dönmek olduğunu ifade etmeye çalışan şair, yokluğu tam anlamıyla bir kurtuluş veya özgürlük şeklinde nitelendirir.

“Bilmeden geldik bu pür-gam-ı âleme nâçâr hayf

Mehdden lahde gidince ağlamakmış kâr hayf

Ben beni ta'zîb ü tağrib etmeyen hâl görmedim

Kâinâtı gösteren hissim dahi bir bâr hayf"²⁷⁵¹ (Naziredir)

“Uç uç da denî cihânı terk et

Yüksel ki cihân sefil-i dündür

Rağbet ona âdetâ cünundur

Çık arşa bu hâkdânı terk et!"²⁷⁵² (Verem Bir Kız)

“Feyz ü rahattır adem haf u memâtın rağmına

Ben necâtı onda gördüm her necâtın rağmına"²⁷⁵³ (Gazel)

²⁷⁵⁰ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/201.

²⁷⁵¹ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 303.

²⁷⁵² Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 297.

²⁷⁵³ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 303.

Abdülhalim Memduh, hayatı genel itibarıyla elem, keder, sıkıntı ve eziyet olarak değerlendirip, kurtuluşun yok olmakla veya ölmekle gerçekleşeceğini savunur. Yaşamının ölmekten daha zor olduğunun altını çizmesine rağmen, insanın ölümü yakınlaştırmaya çalışmasını, diğer bir ifadeyle intiharı kabul etmez. Kişi her an itibarıyla yaklaştığı ecelini de beklese, kendi iradesiyle hayatına son da verse, en nihayetinde öleceğini belirtmesine veya her iki ihtimalin de aynı sonuca varacağını düşünmesine rağmen, intiharı bir âcizlik göstergesi olarak kabul eder.

*“Bu iftirâk-ı maddîye tahammül,
Bende fevkalâde bir şey tahayyül!
Tahammül etmez de ne yaparsın ya?
Hebâ-yı vücudla değil mi rehâ?
Kendini öldürmek değil mi sonu?
Lâkin aklen tasvîb edemem bunu!
Yaşamak ölmekten güç gelir bana!
Her dakika ölmek çünkü evvel belâ!
Ben yine ölmüş addolurum.”²⁷⁵⁴ (Bedriye)*

*“Haydi bir şey yapayım farz-ı muhâl
Maksad kâbil mi o dem istihsâl?
Kendini öldürmek aczden gelir!
Lâkin ne yapmalı zayıfsa tedbir.”²⁷⁵⁵ (Bedriye)*

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, bir başka deyişle ölümün ardından öte âleme intikal edeceğini düşünen Abdülhalim Memduh, öte âlemi ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennemden ibaret görür. Bilhassa insanı dehşete düşürmesi bakımından cehennemi tasvir etmeyi tercih eden şair, cehennemi bir ateş denizi olarak nitelendirir. Her yanı ateşle kaplı bu ateş denizinde sayılamayacak kadar çok insanın yüzdüğüne işaret eder. Abdülhalim Memduh, cehennemi akıl almaz bir ceza mekânı olarak ön plana çıkarmasına rağmen, mutlak adil ve merhamet sahibi Allah’ın asla insanlara zulmetme gayesi

²⁷⁵⁴ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 287.

²⁷⁵⁵ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 286.

gütmediğinin altını çizer. Zira insanın hayatı boyunca gerçekleştirdiği eylemlere işaret ederek, insanın cehennemi kendi iradesiyle tercih ettiğini vurgular.

*“Yâ Rabbi nedir bu âteş ummânı
Ki yakmada milyonlar ile cânı
Pek derin, pek büyük bir belâ! Âteş
Her yerde âteştir bu yerde eş!
Âteş deryâsında insan yüzüyor!”²⁷⁵⁶ (Bedriye)*

*“İlahi n’ola bu belâ! Cehennem!
Yâni makarr-ı tabî-i âdem!
Hâşâ! Sümme hâşâ! Allah âdildir!
Adli ancak kendine muâdildir
Bir mahkeme-i âdil böyle olmaz
Akıl hiçbir vakit bu hâli bulmaz.”²⁷⁵⁷ (Bedriye)*

*“İrâdemizdedir bizim cehennem
İrâdesiyle ukab bulur âdem!
Allah’a isnâd-ı mezâlim olmaz.
Dünyayı yapan âdil zâlim olmaz.”²⁷⁵⁸ (Bedriye)*

Yeryüzündeki insanlık tarihini yaratılmış ilk insan çifti olan Âdem ile Havva’yla başlatan Şair Eşref, dünyaya gözlerini açmış ve açacak tüm insanlara ait ruhların ezelde Allah tarafından yaratılmış olduğu inancına tabidir. Ruhların ezelden beri var olup, ruhlar âleminde beklediklerinin savunan şair, ruhların bedenlenme sıraları geldikçe, diğer bir ifadeyle önceden belirlenmiş doğum sıralarına göre, yeryüzündeki insan çiftlerinin vesilesiyle varlık âlemine intikal ettiklerini düşünür. Bu bakımdan tüm insanların aslında ruhlar âlemindeki varlıkları açısından yaşıt ve birbirlerine aşına olduklarına, fakat doğdukları andan itibaren bu aşinalığı hatırlayamadıklarına göndermede bulunur.

“Âlem-i ervahda ben küt’a söyledim o gün,

²⁷⁵⁶ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 286.

²⁷⁵⁷ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 286-287.

²⁷⁵⁸ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 287.

Ol zamanlar yeryüzünde yokdu ‘Hassân’ ın adı.

Öyle kim hattâ Züleyhâlar, Mesîhâlar değil,

Ortada yokdu o günlerde bu dünyânın adı.

Yok mudur bir kimse ervâh-ı ezelden âşinâ,

Evvelâ konmuş nasıl Âdem’le Havvâ’nın adı.

Kim komuş evvel zamanda bunların esmâsını.

Dendi mi birden çıkar meydâna Sübhânın adı.”²⁷⁵⁹

(Tercüman-ı Millet Yahut Kaside-i Hürriyet)

“Devr-i Âdem’den beri ahvâl-i âlem böyledir,

Zulm ile bir memleket yoktur ki viran olmamış.

Zülf-ü yârı târûmar eyler dokunsa rüzigâr,

Hangi cemiyet bu âlemde perişan olmamış.”²⁷⁶⁰ (Kıt’a)

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın asli unsurunun ruh olduğunu düşünen Şair Eşref, ruhun yetkinleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Hayatın bir gün son bulacak olmasına rağmen, ruhun ebediyen yaşayacağını altını çizen şair, bedeninin maddi isteklerine yönelmektense, ruhun arındırılmasına yönelmeyi daha doğru bulur. Manevi boyutta iyi, doğru ve güzele erişmeye çalışmak yerine, maddi istek ve arzularının peşinden koşan insanın, nefsin yedi mertebesinde en alt basamağı teşkil eden nefs-i emmârenin esiri olmaktan kurtulamayacağına değinir. Böylece insanın şehvet, günah ve kötülüğe saplanıp kalacağını bilhassa vurgular. Nefse gem vurmak suretiyle arındırılmış ruhtan ise, tıpkı berrak bir membadan taşan suyun da berrak olacağı gibi, temiz eylemler zuhur edeceğine değinir.

“Müberrâyım sevâbdan, âdet ettim cürmü hemvâre,

Hezâr efsûs, oldum ben esîr-i nefs-i emmâre,

²⁷⁵⁹ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 360.

²⁷⁶⁰ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 341.

*Figan, kim göz göre sevkeyledim ben kendimi nâre,*²⁷⁶¹

(Defter-i Amâl Yahut İtirâf-ı Cürm)

“Örnek ol oğlum (Franklin) den temizle ruhunu,

İntizah ettikçe çünkü ruh pür ezvak olur.

Bir mutahhar ruhtan ef'al-i pâk eyler zuhûr,

*Saf membadan akan su bittabi berrak olur.*²⁷⁶² (Kıt'a)

İnsan hayatının sınırlı ve sonlu olduğunu her fırsatta hatırlatma gereği duyan Şair Eşref, insanın ebedî tarafını teşkil eden ruhun aksine, beden sonradan ruha eklenmiş bir araz olarak değerlendirir. Dolayısıyla insanı, zengin olup boynuna değerli mücevherler de taksa, fakir kalıp boynuna ipler de bağlasa ölümden ibaret aynı akıbetin beklediğini belirtir. Bu doğrultuda servet, itibar ve yücelik gibi maddi dünyaya ilişkin unsurlara sahip olursa dahi, mevzubahis unsurları insanlığın menfaati için kullanmayı tavsiye eder. Zira bu dünyaya ait bütün unsurların, bu dünyada bırakılacağına göndermede bulunarak, elde edilebilecek en büyük kıymetin, bedenden ayrılırken yeterince arınmış ve yetkinleşmiş ruh olduğuna işaret eder.

“Zengin ol, ikba-yi nâm ile fazilet gösterip,

Ruh bâkidir, beni âdem için tendir araz;

Serveti icrâ-yı insaniyete bir âlet et.

*Cem-i mal etmekten ifâyı vazâiftir garaz.*²⁷⁶³ (Kıt'a)

“Sen ister boynuna ip tak, diler cevherli kordon tak,

Bu dünyadan nasibin en nihâyet bir avuç toprak,

Bekaası var mı dehrin dîde-i im'ân ile bak,

*Nice ma'mûre-i âlem harabezâre dönmüştür.*²⁷⁶⁴ (Tasvir-i Ahvâl)

Dünya hayatının sonlu olmakla kalmayıp, aynı zamanda kötü olduğunu savunan Şair Eşref, dünyaya fazlaca bağlanmayı pek de mantıklı bulmaz. Çünkü dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren insanın türlü keder, eziyet ve cefaya katlanmak zorunda

²⁷⁶¹ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 320.

²⁷⁶² Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 348.

²⁷⁶³ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 349.

²⁷⁶⁴ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 283-284.

kalacağına değinir. Ancak insanın düştüğü bu durum için yaratılışı, dünyayı veya hayatı suçlamaktansa, insanları sorumlu görmeyi tercih eder. Dolayısıyla dünyayı ve hayatı, bilhassa hırslarına yenik düşen insanların kötüleştirdiği üzerinde durur.

*“Cihâna geldiğim günden beri pek çok cefâ gördüm,
Ezildim bâr-ı gam altında, bin türlü ezâ gördüm,
Değil bigânelerden, âşinâlardan belâ gördüm,
Vücûdum âlem-i sıhhatte bir bîmâra dönmüştür.”*²⁷⁶⁵ (Tasvir-i Ahvâl)

Şair Eşref, her insanın hayatı boyunca söz ve davranışlarının, hatta eyleme dökmediği niyetlerinin dahi Kirâmen Kâtibîn adlı iki melek tarafından amel defterine kaydedildiğini hatırlatarak, öncelikle kendi amel defterini âdetâ insanlığa sunmak üzere, hatalarını itiraf etmeye başlar. Böylece kimsenin göze alamayacağı kadar büyük bir cesaret sergilediğini düşünen şair, aslında dünyanın kötüleşmesine yol açan insanların hemen hepsinin günahkâr olduğunu, fakat bunu kendilerine dahi itiraf etmekten çekindiklerini ileri sürer. Diğer bir ifadeyle kendinden yola çıkarak, bütün insanlığı değerlendirmeye çalışır.

*“Okuyup defter-i âmâlimi mahzun olma,
Deme, tâdad-ı maâsıyla bu bir âr etmez;
Cimlesi ben gibidir eşref-i mahlûkatın,
Fakat isyânını Eşref gibi izhâr etmez.”*²⁷⁶⁶ (Defter-i Amâl Yahut İtirâf-ı Cürm)

Kendi günahlarını itiraf ederken, aslında insanlığa yönelik eleştiriler sunmaya çalışan Şair Eşref, ibadet eden insanlar arasında bulunduğunu, hatta görünüş itibarıyla ibadet de ettiğini, fakat kendi iç dünyasına münafıklığın, ikiyüzlülüğün hâkim olduğunu beyan eder. Diğer bir ifadeyle ibadet etmesine rağmen, inanan bir insanın davranması gerektiği gibi davranışlar sergilemediğini, yani ibadeti içselleştiremediğini belirtir. Bu doğrultuda, günahsız bir dakika dahi geçirmedeğini ifade ederek, kendine tahsis edilmiş Kirâmen Kâtibîn’i işlediği günahları kaydetme noktasında bir an olsun boş bırakmadığını dile getirir. Daha da önemlisi, işlediği günahlar karşısında, büyük günahların dahi günah olduklarına utanacaklarının altını çizer.

“Cemâatle bulundum, bâzı ben de iltihak etdim,

²⁷⁶⁵ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 283.

²⁷⁶⁶ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 320.

*İbâdet eyledim sûretde, sîretde nifâk etdim,
Günah etmek için Şeytanla güya ittîfak etdim
(...)
Günahsız bir dakika geçmedi vakt-i hayatımdan,
Uyandırdım Kerâmen Kâtibiyn'i seyyi'âtımdan,
Günah olduğuna nâdim günahlar da sebâtımdan*"²⁷⁶⁷

(Defter-i Amâl Yahut İtirâf-ı Cürm)

Dış görünüş itibarıyla kendinin de masum bir insan gibi görünmesine rağmen, iç dünyası bakımından şeytana mahkûm olduğunu kabul ve itiraf eden Şair Eşref, işlediği bazı günahlar nedeniyle şeytandan daha zeki olduğunu saklamaz. Hatta günahların sergilendiği bir sergi açılrsa, kendi işlediği günahlar karşısında şeytanın dahi şaşıracağını, hayranlıkla alkışlayacağını beyan eder. Şair Eşref, söz konusu düşünceleriyle, aslında insanın günah noktasında sadece şeytanı suçlamasını veya insanın bile isteye işlediği günahlara şeytanın sebep olduğunu ileri sürerek, kendini masum göstermeye çalışmasını eleştirir.

*“Bakılsa vâkıâ sûretde bir insân-ı mâsûmum,
Hakıyatde fakat her veçhile Şeytâna mahkûmum,
Hemân ben bâzı mebhaslerde Şeytândan da mezmûmum
(...)
Açılrsa bir menâhi sergisi, bilfarz-ı vettakdir,
Edilse sergide ancak benim etdiklerim teşhir,
Temâşâ eylese iblis-i pür telbis eder takdir!”*²⁷⁶⁸

(Defter-i Amâl Yahut İtirâf-ı Cürm)

Dünya hayatının sonlu ve kötü olmasına rağmen, gerek bireysel ihtiyaçları, gerekse insanlığın ihtiyaçları doğrultusunda azimle çalışmak gerektiğini ileri süren Şair Eşref, öncelikle kişinin şahsi ihtiyaçlarını karşılaması için gayret göstermesini zaruri bulur. Aksi takdirde ihtiyaçların pençesinde mahvolarak, ölüme mahkûm olunacağını vurgular. Kişisel ihtiyaçlarını karşılamakla mükellef olan, hatta bu uğurda rekabeti göze alması gereken insanın şahsi ihtiyaçlarını giderdikten sonra, tüm insanlığın ihtiyaçlarına yönelik çaba sarf etmesi gerektiğinin altını çizer. Zira ilk insandan bu yana, insanlığın

²⁷⁶⁷ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 320-321.

²⁷⁶⁸ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 321-322.

ihtiyaçlarına çare bulmayı görev edinmiş insanlar olmasaydı, insanlık tarihinde en ufak bir teknik ilerlemenin gerçekleşmeyeceğini savunur. Dolayısıyla ihtiyaç denen zaruretin elindeki yelpaze olmasaydı, ilerleme veya gelişme ocağındaki alevlerin hâsıl olmayacağına işaret eder. Aynı doğrultuda ilerleme denen çocuğun, ihtiyaçların kucağında büyüüp geliştiğini kabul eder.

*“Aç kalır âdem rekabet iktidârı olmasa,
Azme hâil bir diken varsa bu yolda bulmalı,
Ya müyehha olmalı oğlum rekabet çengine
Ya zaruret pençesinde mevte mahkûm olmalı!”²⁷⁶⁹ (Kıt’a)*

*“Elinde ihtiyacın olmamış olsaydı yelpâze,
Alevler hâsıl olmazdı terakkinin ocağında;
Çoğaldıkça belâ-yı ihtiyaç artar çalışmak ta
Büyür tulf-ı terakki ihtiyâcatın kucağında...”²⁷⁷⁰ (Kıt’a)*

İnsan ömrünün zaman bakımından ne kadar uzun veya kısa olduğuna bakmaksızın, insanın hissettiği oranda yaşadığını savunan Şair Eşref, yaşadığı hayatı somut düzeyde hissetmeyenlerin âdeta rüyada olduklarının altını çizer. Bu bakımdan insanın yaşadığını hissetmesi gerektiğine inanan şair, böylelikle hayatın hızla geçen kısa bir serüven olmadığının idrak edilebileceğine göndermede bulunur. Fakat hayatın her hâlükârda ölümle noktalanacağını hatırlatmaktan da geri durmaz. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun ebediyen varlığını sürdüreceği öte âleme intikal ederken, bedeninin toprağa verildiğini belirtir. Mezarına konan insanın Münker ile Nekir adlı sorgu melekleri tarafından sorgulanacaklarını kabul eder. İnsanı ahiret hayatında ise, ödül olarak tükenmez nimetleriyle cennetin, ceza olarak da kızgın topuzlarla günahkârlara vuracak zebanilerle dolu ateş diyarının, yani cehennemin beklediğine işaret eder.

²⁷⁶⁹ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 348.

²⁷⁷⁰ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 348.

“Ömrü hissetmeyenin rüyadır,
Hisseden huld-i hakikatte yaşar;
Ka’rına, meddine bakma ömrün,
Kişi hissettiği nisbette yaşar...”²⁷⁷¹ (Kıt’a)

“Bugün kırk yaşına girdim de hâlâ bir sevâbım yok.
Günahkârım, kefinden gayrı vallâhî hicâbım yok,
Sükûtdan başka, ölsem münkirine bir cevâbım yok,”²⁷⁷²

(Defter-i Amâl Yahut İtirâf-ı Cürm)

“Kızıp kızgın topuz vurdukça düzahta zebâniler,
Ola hâkan-ı sâbık handezen firdevsi âlâdan.
Beşiktaş’tan çıkardım bir-ayu-yazdım bu tarihi;
Hasan Paşa cehennem oldu gitti dâr-ı dünyadan.”²⁷⁷³

(Beşiktaş Muhâfızı Cellâd-ı Şehir Hasan Paşa’nın Vefâtına Tarih)

Genel anlamda tarihi insanlığın kat ettiği yolu aydınlatan bir ilim olarak değerlendiren Mehmed Celâl, tarih biliminin en temel vasıflarından birinin, geçmişte yaşamış meşhur insanlar ve onların gerçekleştirdikleri faaliyetler hakkında bugünün insanına bilgi vermek olduğunu kabul eder. Bu nedenle tarihi bir bakıma ibret aynası olarak nitelendirir. Zira mevzubahis aynada var oluşundan bugüne insanın veya daha genel bir ifadeyle insanlığın yaşadığı hâllerin yansıdığını düşünür. Dolayısıyla gerçeği ifade eden tarihle efsanelerin karıştırılmaması gerektiğini savunarak, akli başında kimselerin tarihten ders almaları gerektiğine işaret eder.

“Âlemi târîh tenvîr eyliyor
Dehre izhâr-ı meşâhir eyliyor

Olsa lâyık nâmı mir’âtü’l-’iber
Müncelîdir onda ahvâl-i beşer

²⁷⁷¹ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 349.

²⁷⁷² Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 320.

²⁷⁷³ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 292-292.

*Benziyor her hayfı bir dür-dâneye
Yok hilâfı benzemez efsâneye*

Hayli âlem gösterir bir âdeme

*İbret-efzâdır ukûl-i âleme*²⁷⁷⁴ (Yavuz Sultân Selîm-i Evvel Yâhud Âfitâb-ı Satvet)

Mehmed Celâl, tarih bilimi aracılığıyla kayda geçirilmiş metinlerden yola çıkarak, insanlık tarihinin başlangıcına ilk insan çifti olarak Âdem ile Havva'yı konuşlandırır. Diğer bir ifadeyle insanlık tarihini Âdem ile Havva'nın yeryüzüne indirilmesiyle başlatan Mehmed Celâl, insanlığın bugün itibarıyla âdeta ikinci dönemini yaşadığını iddia eder. Zira insanlık tarihi açısından Nuh tufanını bir dönüm noktası olarak kabul eden şair, yeryüzünden silinmenin eşiğine gelmiş insanlığın Nuh ve beraberindekiler aracılığıyla yok olmaktan kurtulduğunu kabul eder.

“Gösterir devr-i Âdem'den beri

Dehri teshîr eyleyen askerleri

(...)

Eski bir âyinedir dehşet-nisâr

*Gösterir tûfân-ı Nûh'u âşikâr*²⁷⁷⁵ (Yavuz Sultân Selîm-i Evvel Yâhud Âfitâb-ı Satvet)

İnsanın topraktan yaratılmakla kalmayıp, ömrünün sonunda yine toprağa döneceğine değinen Nâbîzâde Nâzım, ölümle birlikte insan bedeninin toprağa karışacak olmasına rağmen, ruhun ahiret hayatına intikal ederek, ebediyete erişeceğini savunur ve dünya hayatında elde edemediği saadeti ahirette yakalamayı ümit eder. Zira dünya hayatının gam, keder ve üzüntüden ibaret olduğunu yaşayarak idrak eden şair, hemen herkesin zalim feleğin elinde birer oyuncağa dönmüş olduğunu vurgular. Zaman ve mekân dâhilinde âcizlik yaşayan kandırılmış insanın çaresiz şekilde kurtuluşa erişeceği günün hasretiyle yaşadığına inanır.

“Hâke düştü hâk idi zâten benim

*Bir zaman elbette kalmaz medfenim.*²⁷⁷⁶ (Mezâr Taşı)

²⁷⁷⁴ Mehmet Arslan, *Mehmed Celâl'in Manzum Târihleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015, s. 177-178

²⁷⁷⁵ Arslan, *Mehmed Celâl'in Manzum Târihleri*, s. 178.

²⁷⁷⁶ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 96.

“Dünyâda me’yûs oldumsa bârî.
Ukbâda olsun şâd eyle yâ-Rabb!”²⁷⁷⁷ (Şarkı)

“Ne ilâhî bu dert hîç-â-hîç,
Beşere yâr olur dünyâ hiç?
Nice bî-çâre dert ile düşkün,
Nice kudretliler bu dehre zebun!
Kurtuluş var mı âyâ hiç,
Hangi âdemde guşadan sâlim?
Herkesi hisse-yâb eder zâlim!
(Gölgesinden nasıl kaçara âdem?)
Derd ü gussa bizimledir her ân.
Bütün herkes ‘felek!’ diye küsükn,
Bütün âlem bu dehre pek mağbûn,
Yine ikbâle sa’y eder her dem!”²⁷⁷⁸ (Tesâdüf-i Ziyâret)

Bütün âcizliğine ve kötü talihine rağmen insanın gerek ferdi, gerekse içtimai saadete kavuşmak arzusuyla çalışıp çabaladığının altını çizen Nâbîzâde Nâzım, istemsizce veya kandırılarak yeryüzüne gönderilen insanın büyük bir gayret sergilediğine değinir. Hatta ilkel dönemlerden bu yana yaşanan ilerlemenin de bu gayretin neticesinde elde edildiğini savunur.

“O mazlûm, o hâil-i bedâatte insân
Ne vahşet, ne zillette olmuşsa pûyân,
Nasıl bî-tekellüm gezer serseriyse
Meziyyât ü idrâkden hep beriyse,
Bize bildirir, bî-tehâlûf, sahîhan
Lisân-ı beyân-ı terakkî fasîhan!”²⁷⁷⁹ (Kerâmât-ı İrfân)

Nâbîzâde Nâzım, “Hasta” başlıklı şiirinde, hastalık nedeniyle son bulmaya yaklaşan hayatı merkeze alarak, diğer bir ifadeyle hastalıktan ötürü son derece yaklaşmış ölümü varlık ile yokluk hâlleri arasında bir eşik kabul ederek “hayat”, “mevt”, “adem” ve

²⁷⁷⁷ Kalkan, Nâbîzâde Nâzım Şiirleri, s. 55.

²⁷⁷⁸ Kalkan, Nâbîzâde Nâzım Şiirleri, s. 34.

²⁷⁷⁹ Kalkan, Nâbîzâde Nâzım Şiirleri, s. 140.

“vücûd” gibi asıl itibarıyla varlık ve yokluğa dair unsurları kendi aralarında tartışır. Söz konusu münakaşaya “mütefekkir”, “mütehayyir”, “müte’accib”, “müstağrik”, “mütenebbih” ve “mütekarrir” gibi, insanın belli durum ve olaylar karşısındaki duygu ve düşünce durumlarını da dâhil eder. Böylelikle bahsi geçen zihinsel ve duygusal durumların da varlık ile yokluğa dair kanaat belirtmelerine imkân verir. Söz gelimi, mütefekkir, “*bir zulmet içinde bin tecellî*” görür. Diğer bir ifadeyle karanlığın içerisinde binlerce yansımaya vâkıf olur. Mütehayyir de yokluktan varlığın, yani maddenin nasıl hâsıl olduğuna hayret eder. Müteaccib ise, varlık âleminde, diğer bir ifadeyle oluş hâlindeki varlıklar bütününe ne kadar garip hâller ve tavırlarla karşılaştığını ileri sürer. Varlıklarda gözlemlenen bozulma ve dağılmaya dikkat çeker.

“Mütehayyir

(Yokluklar içinde var olan) var

Varlıkda addim olan mı yoktur?

Müte’accib

Âlem ne kadar garibü’l-etvâr

Nâkızlara iktirân mı yoktur?”²⁷⁸⁰ (Hasta)

Şiirin devamında sınırlı ve sonlu varlıklardan müteşekkil fiziksel âlemin ruhun sınırsızlığı ve sonsuzluğu ile tezat oluşturduğunu fark eden müstağrik, varlık âleminde kendi varlığı nedeniyle yorulduğundan, istirahat zamanının ne zaman geleceğini sorgular. Böylelikle varlıklardan oluşan fizik âleminden bağımsız metafizik bir âleme kapı aralayan şair, insanın hayatı boyunca, yani maddi varlığı esnasında sürekli zahmet çektiğine ve varlığının beraberinde getirdiği yükün altında ezildiğine değinir. Hatta yorgun ve bitkin hâle gelen insanın nasıl iyileşeceğini, yükünden arınacağını veya rahatlayacağını merak eder.

“Müstağrik

Gelmez mi zamân-ıistirâhat?

Kâfi mi değil bu renc ü mihnet?

Bulmaz mı alil olan ifâkat?”²⁷⁸¹ (Hasta)

²⁷⁸⁰ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 125.

²⁷⁸¹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 126.

İnsana gerek inanç sistemleri, gerekse felsefî düşünce sistemleri aracılığıyla verilen öğütler sayesinde aklı başına gelen ve varlığa böylesine geniş bir arka plan kültürüyle bakmaya başlatan mütenebbih, Nâbîzâde Nâzım'ın insan açısından ölüm, madde açısından dağılıp yok olma ile yokluk arasındaki farkı gün yüzüne çıkarmasına yardımcı olur. Nâbîzâde Nâzım'a göre ölüm, yokluk olmadığı gibi, tam aksine insanın varlığı açısından yeni bir başlangıcı, intikal edilecek yeni, farklı veya metafizik bir âlemi ifade eder.

“Mütenebbih

Heyhât! Ey zavallı gafil!

-Gayet- Lûgati değil mi mühmel?

Bir şu'le ki oldu şimdi âfil

Bir kerre daha sönüktü ol.

Sen mevti adem mi zannedersin?”²⁷⁸² (Hasta)

İşte bu noktadan itibaren varlık ile yokluk arasındaki eşiği temsil eden mevt, yani ölüm aracılığıyla varlığı belirten vücut ile yokluğu belirten adem arasında bir çekişme başlar. Söz konusu düşünceleri akıl sahibi tek varlık olarak insanın üretip, dile getirebileceği göz önünde bulundurulduğunda, şair tarafından varlık ile yokluk insan üzerinde temellendirilip, bütün varlıkları kapsayacak şekilde, mevzubahis iki unsurun kendilerini ifade edebilmelerine imkân sunulur. Nâbîzâde Nâzım açısından ölüm, elbette yok oluş değildir. Fakat maddi varlığın somut düzeyde sona ermesidir. Aksi takdirde maddi düzeyde var olmamalarına rağmen, var oldukları kabul edilen vehme dayalı varlıkların mevcudiyetleri kabul edilmeyecektir. Zira bu türden varlıklar sadece ölümden sonra algılanabilir hâle gelecek varlıklardır.

“Mevt

Benden alıyor vücudu ma'dûm

Sûret buluyor vücûd-ı mevhum!”²⁷⁸³ (Mevt)

Nâbîzâde Nâzım'ın düşünce sistemine göre yokluk, varlığın negatif hâli, varlığı âdeta atmosfer gibi saran, kuşatan bir unsurdur. Somut varlığını kaybeden her unsur,

²⁷⁸² Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 126.

²⁷⁸³ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 127.

yokluğa sığınır. Diğer bir ifadeyle maddi varlığını yitiren her varlık, yoklu dâhilinde yeni ve soyut düzeyde bir varlık elde eder.

“Adem

Ben cev-v-i hayât-ı müsteârım

Bî-çâre vücûda mültecâyım!

Gel sîneme iltifât-kârım

Pâ-beste-i ukde-i recâyım.”²⁷⁸⁴ (Hasta)

Varlık âleminde daralıp bunalan insanın yokluğu arzulaması ve yokluğun insanı kendine davet etmesi karşısında, varlığın da kendi cazibesini ileri süreceğine değinen Nâbîzâde Nâzım, insanın yaşadığı ikilemden varlığın veya var olmanın cazibesine kapılarak kurtulabileceğini ileri sürer. Bu doğrultuda insanın varlık hâlerinden mümkün olduğunca ayrılmaması gerektiğine işaret eder. Böylelikle şair, varlığın insan üzerindeki tesirini bağılıktan ibaret görür. Zira yok olmanın kolay ve kıymetli olmadığını savunur.

“Gel gel bana ey zavallı insân!

Ölmek sana hiç olur mu âsân?

Kıymetli hayâta iltifât et

Bin yıl yaşa ol zaman vefât et.”²⁷⁸⁵ (Hasta)

İnsanı yaratılıştan sahip olduğu akıl sayesinde düşünebilmesi ve düşündüklerini gerek dile getirebilme, gerekse eyleme dökebilme noktasında, bedeninin son derece elverişli ve yetkin olması münasebetiyle diğer canlılardan ayıran Fâik Reşâd, insanın olabilecek en mükemmel şekilde yaratıldığını kabul eder. Şayet Tanrı tarafından insanoğlu yaratılmamış olsaydı, insan eliyle mamur hâle gelmiş dünyanın âdeti bir viraneye benzeyeceğini ileri sürer. Aynı doğrultuda, yeryüzünü süsleyen ve hatta canlandıran akla dayalı keşif ve icatların hiçbirinin gün yüzüne çıkamayacağını belirtir. İnsanın canlı ve cansız tüm varlıklara hükmetme kudret ve kabiliyetine sahip olduğunu düşünen şair, insanın bu yetkiyi veya hakkı, yaratılmış bütün varlıkların kendi hizmetine sunulmuş olmasından aldığına inanır.

“Halk itmemiş olsaydı benî Âdemi Mevlâ

²⁷⁸⁴ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 127.

²⁷⁸⁵ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 128.

Vîrâneye benzerdi şu ma'mûre-i dünyâ

Efkâr-ı beşerdir iden îcâd-ı bedâyi'

Âsâr-ı beşerdir küreyi eyleyen ihyâ

Ol mertebe bir kudrete mâlik ki ser-â-ser

Zî-rûha cemâdâta ider hükmini icrâ

Fermânına tâbi' ne kadar var ise ecsâm

*Ahkâmına beste ne kadar var ise eşyâ*²⁷⁸⁶ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer 1)

İnsanın yaratılışına dair tespitlerini sunarken, insan türünün üreyip çoğalabilmesi için kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cins olarak yaratıldığına göndermede bulunmayı da ihmal etmeksizin, kadın ile erkeği denk veya birbirini tamamlayan iki cins olarak gören Fâik Reşâd, sonuç itibarıyla insanı maddi âlemdeki varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşlandırır. Ayrıca insanın bu kadar meziyet, kuvvet ve kudrete sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanı yaratan Tanrı'nın nasıl ve ne derece üstün meziyetlere sahip olduğunun asla idrak edilemeyeceğini belirtir. Böylelikle varlık hiyerarşisini tam anlamıyla şekillendiren şair, insanın Tanrı'dan alt, fakat diğer varlıkların hepsinden üst basamakta yer aldığı altını çizer.

“Cehldir isnâd-ı noksân-ı dirâyet nisveye

*Yoksa Hâlık yek-nesak halk eylemiş merd ü zenî*²⁷⁸⁷ (Gazel)

“İnsan bu kadar mu'cizeye kâdir olunca

*Ya kudret-i Hâlık ne kadar olmalı a'lâ*²⁷⁸⁸ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer 1)

“Mahlûkı olunca bu kadar kudrete mâlik

*Ya kudret-i Hallâk nedir itmeli hulyâ*²⁷⁸⁹ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer 2)

²⁷⁸⁶ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 122.

²⁷⁸⁷ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 215.

²⁷⁸⁸ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 122.

²⁷⁸⁹ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 123.

Fâik Reşâd, insanın diğer canlılardan üstün meziyetleri bulunmasına rağmen, âciz taraflarının varlığına da dikkat çeker. İnsanın bilhassa zaman ve mekânla sınırlı olduğunu vurgulayan şair, ezelde Allah tarafından belirlenmiş ve zaman içerisinde gerçekleşen kaderi insanın değiştiremeyeceğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle insanın gelecekte başına neler geleceği hakkında bilgi sahibi olmaksızın, çaresiz kadere rıza göstermek zorunda kaldığını ifade eder.

“Çâre ne böyle imiş hükm-i kader
Kadere herkes itâ’at eyler”²⁷⁹⁰ (Câvîd)

“Beşer kim intihâ-yı fikreti peyvestedir acze
Neler tevlîd ider âtîde ahkâm-ı kader bilmez”²⁷⁹¹ (Şathiyyât)

“Ebnâ-yı beşer tâbi’-i ahkâm-ı kazâdır
Kimse yakasın kurtaramaz anın elinden”²⁷⁹² (Gazel)

Tamamen kaderci bir tutuma yönelip, insan iradesini bir yana bırakmak suretiyle, insanın başına gelenlerden sadece kaderi sorumlu görmeyi yanlış bulan Fâik Reşâd, insanı doğru yoldan uzaklaştıran, delalet düşüren unsurun nefsin hükmü altında gerçekleştirilen tercihler olduğunu dile getirir. Nefsin ise, safahata son derece meyyal olduğunu bilhassa hatırlatma gereği duyar. Bu nedenle insanın düştüğü kötü durumlardan kaderin, feleğin bahtın veya şeytanın değil, tam aksine bizzat insanın sorumlu olduğunun altını çizerek.

“Beni izlâl eden nefsimdir ancak
Dimem şeytân yanıltı şâh-râhım
(...)
Sefâhat perdesi çeşmim kapatmış
Nasıl geçmekde görmem sâl ü mâhım”²⁷⁹³ (Münâcât)

²⁷⁹⁰ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 143.

²⁷⁹¹ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 190.

²⁷⁹² Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 206.

²⁷⁹³ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 121.

“Dimem bu mihnete baht-ı siyâhdır bâ’is
Mücerred işlenilen bir günâhdır bâ’is”²⁷⁹⁴ (Gazel)

Nefsin yetkinleştirilmesi noktasında maddi istek, arzu ve heveslerden uzaklaşmak suretiyle, asketik yaşam tarzına yönelmeyi gerekli gören Fâik Reşâd, fazlaca servet, mal, mülk, şöhret gibi unsurların beraberinde çeşitli sıkıntılar getirdiğine değinir. Diğer bir ifadeyle dünya hayatında saadete ulaşmak isteyen kimselere gelip geçici dünya nimetlerine bağlanıp kalmamalarını tavsiye eder.

“Tagayyür nâ-pezîr bûd u nâ-bûd alâ’ikdir
Güzel bir hâl görmem hâl-i dervîşânedan gayrı”²⁷⁹⁵ (Gazel)

“O kim dervîşdir re’yimce bir sâhib-sa’âdetdir
Egerçi mâlî yokdur hırka-i peşmînedan gayrı”²⁷⁹⁶ (Gazel)

Fâik Reşâd, insan hayatının sonlu olduğunun en somut göstergesi olarak, âdeta ahiretin bu dünyadaki nişanelerine, yani mezarlıklara yönelir. Açık gerçeği göremeyen, gaflete düşmüş kimselerin mezarlıkları gam ve kasvet diyarı şeklinde nitelendirdiklerine değinen şair, mezarlıkların kuru taşlar ve topraktan ibaret mekânlar zannedilmemesi gerektiğini dile getirir. Sadece basiret sahiplerinin mezarlıklardaki derin anlamı kavrayabileceklerini savunur. Zira kalp gözüyle maddenin ardında gizlenen manayı görmeye ve idrak etmeye çalışanların mezarlıkları ders çıkarılacak, ibret alınacak mekânlar olarak gördüklerini vurgular. Bu doğrultuda mezarlıkları irfan ve hikmete ev sahipliği yapan mekânlar olarak nitelendirir.

“Sanır erbâb-ı gaflet dâr-ı kasvetdir mezâristân
Kurı bir taşla topraktan ibâretdir mezâristân
Ülû’l-ebşâra ammâ cây-ı dikkatdir mezâristân
Hüküm bînâna bir divân-ı ibretdir mezâristân
Büyük bir mekteb-i irfân u hikmetdir mezâristân”²⁷⁹⁷ (Tahmîs-i Gazel-i Ekrem Beg)

İnsanın varlığa bürünmek suretiyle neden dünyaya geldiğini, hayatın neden sonlu olduğunu ve ömrün neden yokluğa gark olmakla son bulacağını merak eden Nigâr Hanım,

²⁷⁹⁴ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 176.

²⁷⁹⁵ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 213.

²⁷⁹⁶ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 214.

²⁷⁹⁷ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 155-156.

bu mevzular üzerinde düşünmenin çoğunlukla caiz olmadığını belirtmesine rağmen, yine de insanın varlık anlamını sorgulamaktan kendini alamaz. Ancak sorduğu tüm sorulara cevap olarak, sadece Tanrı'nın irade ve emriyle yaratılan, hayat süren ve sonunda ölen insan tarafından Tanrı'ya ait takdirin mutlak düzeyde anlaşılmasının imkân dâhilinde olmadığını ileri sürer.

*“Eylemişken harekât ile şebâbı imrâr
Niçün oldum bu sükûnetli hayâta düşâr?
Yâd-ı mâzi oluyor câlib-i hüzn ü ekdâr;
Bu tefekkürler eder de beni benden bizâr
Sorardım hep sebep-i hilkatimi bittekrâr
Beni var eyleyen ol kuvvete, giryân olarak.”²⁷⁹⁸ (İnfi’âl)*

*“Bugün vücûd nedendir, yârın neden yokluk?
Hayâta bâ’is olan bu nefes nedir acaba?
Bunu düşünmede câ’iz değil denir çokluk,
Kabâhat olmasa da anlaşılmaz emr-i Hüdâ”²⁷⁹⁹ (Vâlidem)*

Allah'ın takdirinin tam anlamıyla idrak edilemeyeceğini belirtmesine rağmen, yine de mevzubahis konulara dair merakını bir nebze olsun giderebilmek ümidiyle varlık âlemini gözlemleyen Nigâr Hanım, dikkatini varlık ile yokluğun düğümlendiği veya iç içe geçtiği mezarlıklara yöneltir. Son derece sakin mezarlıklarda âdeti bir mahşer gördüğünü iddia eden şair, varlıkta gizlenen sırları idrak edebilmenin mümkün olmadığı bir kez daha anlar. Fakat mezarlıklardan edindiği izlenimlerle insanın teselli bulabileceği bir dayanak keşfeder. Nigâr Hanım'a göre varlık, yokluk ve sonsuzluk gibi unsurların hepsi, aslında aşka dair veya aşka ilişkin mevzulardır. İnsan ise, aşksız dünyaya tahammül edemez ve hayat süremez. Zira aşk, Tanrı'nın insan gönlüne yansıyor, gönlü aydınlatan ve ferahlatan parıltıdır.

“Mahşer gibidir bana nümâyân bağzen sâkin duran mekâbir...

Der-piş te’emmül etdim ama idrâk olunmuyor serâ’ir!

²⁷⁹⁸ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 197.

²⁷⁹⁹ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 274.

Varlık, yoklu; bekâ u hande fikrim bu ki hepsi aşka dâir

Ansız yaşamaz cihânda insân dillerde o lem'a-i Hudâdır.”²⁸⁰⁰ (Te'amül)

İnsan ömrünün sınırlı ve sonlu olduğunun altını çizmek üzere, zamanın hızla akıp geçmesindeki temel maksadın yanı sıra, yarınlardan beklenebilecek yegâne gerçeğin ölüm olduğunu hatırlatan Nigâr Hanım, ölümü her canlıyı bekleyen mutlak son olarak nitelendirir. Doğduğu andan itibaren her an veya her nefeste ölüme doğru ilerleyen insanın dünya hayatında başına gelen türlü cefaları ise, ömrü tüketme noktasında zamana yardımcı olan unsurlar olarak ele alır.

“Nedir mürûr-ı zamân maksadı temennâdan?

Ne bekler âh bilsem vürûd-ı ferdâdan

Bugün yarın diye hep beklenen cihânda memât

Netice dehrde her ferd için budur heyhât”²⁸⁰¹ (Zucret)

“Günde bin derd ü meşakkat birbirin ta'kîb eder

Bu ne hâlettir ki yârab cismimi tahrîb eder

Haftalar aylar geçer bense firâş içre esîr

Cism-i pür-dağım bir anda bin mihen ta'zîb eder.”²⁸⁰² (Esna-yı Dâ)

“Bütün bir ömr-i hazinin şu aks-i feryâdı

Tanîn-âver olur kâ'inât üstünde:

Bu gizli ye's ü elemeler hayât üstünde

Kemirmek üzere durur ömrü, işte mu'tâdı.”²⁸⁰³ (Izdırâb)

Nigâr Hanım, dünyayı insanın elem, keder, sıkıntı ve meşakatlere gark olduğu bir mekân olarak değerlendirir. Dolayısıyla insanın dünya hayatı boyunca mutlak anlamda saadete erişemeyeceğini savunur. Bu nedenle insanın kendini çaresiz hissettiği dönemlerde ölümü bir kurtuluş olarak görebileceği üzerinde durur. Hatta insanın kendi isteğiyle bir an önce ölmeyi arzulayabileceğine değinir. Ancak ölümün, ölüme yaklaşıldıkça pek de arzulanır bir tarafının olmadığını fark edileceğine işaret eder. Diğer

²⁸⁰⁰ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 74.

²⁸⁰¹ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 116-117.

²⁸⁰² Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 67.

²⁸⁰³ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 199.

bir ifadeyle insanın yaşlandıkça ölümün daha geç gelmesini isteyeceğine değinir. Sadece yaşlanmanın etkisiyle değil, aynı zamanda insanın iç dünyasının veya duygu durumlarının da sürekli değişmesi nedeniyle, şimdi ölmeyi isteyen insanın, kısa müddet sonra yaşama arzusuyla dolabileceğini hatırlatır.

“Felekde yok mu aceb yoksa ben mi bulmuyorum
Vefâ ile mütehâllik bir ehl-i hâl-i rahîm?
Bitirdi de beni, hâlâ halâs olmuyorum
Bu intizâr-ı mü’ebbed, bu intizâr-ı elîm!...”²⁸⁰⁴ (İnfirâd)

“Cihânda matlabım ancak memât idi evvel
Bugünkü hâl ise red etmede onu (-----)
Hayâtı kendi rızâm ile şimdi terk etmek
Görünmüyor bana pek hoş ne bu tagayyürler
Gönülde, hâlde, kalb-i beşerde, âlemde”²⁸⁰⁵ (Son Bahâr)

Akla sahip olmanın gurur sarhoşluğunu yaşayan insanın kendini diğer canlılardan üstün tutarak gaflete düştüğünü savunan Hüseyin Dâniş, insanın aslında biraz su ve biraz topraktan yaratılmış olduğunu hatırlatır. Bu bakımdan insanın mağrurlanmasının boşuna olduğunu iddia eden şair, güzellikte bir kelebeğin insandan çok daha üstün olduğunu, karınca ve arı gibi canlı türlerine de çalışkanlıkta insanın asla yetişemeyeceğini belirterek, zirvesine insanın konuşlandırıldığı bilindik varlık hiyerarşisini yerle bir eder.

“Âdemizâde! Nesin, bir avuç âb u gilsin;
Seni bin kerre güzellikte geçer bir kelebek;
Bak karıncayla arı pek sana fâ’ik, hem pek;
Lâkin, eyvâh ki sen mest-i zekâ, gâfilsin.”²⁸⁰⁶ (Âvân-ı Gaflet)

İnsan ömrünün sınırlı ve sonlu olduğundan yola çıkarak, ebediyetle mukayese edildiğinde insan ömrünün aslında bir andan ibaret olduğu gerçeğinin anlaşılacağını belirten Hüseyin Dâniş, eninde sonunda hayatın ölümle noktalanıp, bedeninin toprağa karışacağını altını çizerek, Ömür denilen sayılı günlerin ise, genellikle gönüldeki istek ve

²⁸⁰⁴ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 186.

²⁸⁰⁵ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 145.

²⁸⁰⁶ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 159.

arzuların gerçekleşmesini ümit ederek geçip gittiğine değinen şair, bir bakıma gerçekleşmemiş emeller toplamı olarak gördüğü hayatı musibetli havası, illetli suyuyla başlangıcı ve sonu meçhul yorucu bir yol olarak nitelendirir.

“Varlığın bir demi aşmaz ebediyyette senin;
Var mı bir ecri düşün bunca gumûm u mihenin
Ki taşırsın onu ahlâfına menzil menzil?
Haydi, gir kâfileye, çünkü revândır mahmil?”²⁸⁰⁷ (Âvân-ı Gaflet)

“Olacak et, kemik, çamur, kerpiç,
Buysa pâyyân-ı ömr hîçtir hîç!”²⁸⁰⁸ (Vâlideme)

“Geçer eyyâm-ı ma’dûdem emel-cûyân-ı müsta’cel,
Geçince nevbet-i âbâ, doğar ebnâ-yı müstakbel.”²⁸⁰⁹ (Medlûl-i Hayât)

“Nasıl bir râh-ı müt’ibdir ki mebde, müntehâ meçhul,
Hevâsı nikbet-âlûde, miyâhı fâsid ü ma’lûl.”²⁸¹⁰ (Ömr-i Beşer)

Hüseyin Dâniş, hayatın her ne kadar elem, keder ve zahmetle dolu olmasına karşın, insanın da ümitle dolu olduğunu hatırlatır. Gerçekleşmesini ümit ettiği arzuları sayesinde hayata tutunmayı başaran insanın zor koşullara rağmen, sürekli var olmaya meylettiğini vurgular. Düşüp kalkarak ilerlediği hayat yolunda, ümitlerine kavuşabilme arzusuyla durmaksızın çalışıp çabaladığına işaret eder.

“Bir mel’abedir bu ömr-i nâ-kâm

Mât olmak ile biter ser-encâm”

(...)

Eyvâh, fakat, ümîd vardır,

Dilde emel-i cedîd vardır;

²⁸⁰⁷ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 159.

²⁸⁰⁸ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 154.

²⁸⁰⁹ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 80.

²⁸¹⁰ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 84.

*İnsânda hayâta meyl vardır,
Âmâla ümîd-i neuyl vardır.*

*Durmaz, çalışır, düşer ve kalkar,
Ârâm u huzuru kabre saklar;”²⁸¹¹*

(Eski Dostum ve Üstâdım Abdülhak Hâmid Beyefendiye)

İnsanın hayatı boyunca türlü zahmetlere katlanmasını sağlayan en temel ümidinin ise, yok olup gitmektense, ebediyen var olmayı istemesi olduğunun altını çizer. İnsanın sonsuza dek var olma isteğinin öncelikle ömrün son bulmamasını istemesiyle tezahür ettiğini belirten şair, ömrünün sınırlı olduğunu bilen insanın ne kadar yaşarsa yaşasın, daha fazla yaşamak isteyeceğine göndermede bulunur. Zira ölümü âdeti bir yok oluş veya silinip gitme olarak değerlendiren insan açısından, ölüm denen hakikatin nefret uyandıran bir hakikat olduğunu vurgular.

*“İstemez inkızâ-ı ömrü beşer,
Emel-i hâsı imtidâd-ı hayât;
Çeker âlâmı ölmek ister,
Nefret-engîzdir likâ-i memât.”²⁸¹² (İnsan Endîşesi)*

Çaresiz ömrünün son bulacağını veya bir gün muhakkak öleceğini fark eden insanda, ebediyen var olma isteğinin bu defa da kalıcı eserler bırakmak suretiyle sonsuza kadar hatırlanmak boyutuyla tezahür ettiğini belirten Hüseyin Dâniş, insanın geride eserler bırakmak için durmaksızın çabalamasını ebediyet arzusuyla özdeşleştirir. Hatta insanların gösterişli yapılar hâline getirilen mezarlarını da yine insanın sonsuza dek var olma isteğinin bir yansıması olarak değerlendirir. İnsanlık tarihinde çeşitli medeniyetler tarafından uygulanan bedeni mumyalama faaliyetini de yine insanın ebediyen var olma arzusunun bir sonucu olarak görür.

*“Eyler ötesinde de lühûdun
Âsârını cüst-cû hulûdun;*

²⁸¹¹ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 65.

²⁸¹² Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 83.

Tevlîd ederek bekâ-yı isme,

Tahnîd ederek bekâ-yı cisme,”²⁸¹³ (Eski Dostum ve Üstâdım Abdülhak Hâmid Beyefendiye)

İnsanın ebedî var oluşı ancak ölümden sonra kavuşacağına inanan Hüseyin Dâniş, kabre konulan ölünün sorguya çekilmesini farklı bir şekilde tasvir eder. Şaire göre, ölü kabre konulduktan hemen sonra, gök yarılır ve birkaç anlı şanlı melek yeryüzüne inerek, mezardaki ölüyü tetkik etmeye başlarlar. Ölüyü koklamaya başlayan meleklerden ölünün gözünü koklayanı, ölünün mahreme baktığını anlar ve üzülür. Ölünün elini koklayan melek, ölünün hayattayken elini harama uzattığını anlar. Ayağını koklayan melek, onun hak yoldan ayrıldığını fark eder. Dilini koklayan melek ise, yalan ve riyadan izlere rastlar.

“İndiler hâke kabri yokladılar,

Ölüyü açtılar ve kokladılar.

Gözünü koklayan bir âh etti;

Dedi: nâ-mehreme nigâh etti!

Elini koklayan ferîşte-i nâz

Dedi: etmiş elin harâma dırâz!

Ayağın koklayan da, vâ-esefâ,

Dedi: ayrıldı râh-ı Haktan pâ

Etiler sonra lisânını şem;

Buldular onda da riyadan sem.”²⁸¹⁴ (Bir Sergüzeşt)

Kabrine konulmuş ölüyü yeterince tetkik ettiklerine kanaat getirdikten sonra, onun hâlinden hoşnut olmayan melekler, karşılaştıkları durumu anlatmak üzere, Allah’a doğru seyre başlarlar. Ancak melekler Arş’a diğer bir ifadeyle Allah’ın yanına varmak üzerelerken, gökten bir ses işitirler. Duydukları ses, tekrar mezara dönüp, ölünün kalbini

²⁸¹³ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 66.

²⁸¹⁴ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 160.

tetkik etmelerini emreder. Bunun üzerine melekler, tekrar mezara yönelip, ölünün kalbini incelemeye başlarlar.

*“Varmadan ol melekler arşa, Hudâ
Eyledi onlara bu yolda nidâ:*

*-Kalbin esrârı var, bilir misiniz?
Yoklayın, haydi, bir de kalbini siz.*

*Bir daha ol ferîşteler hâke
Geldiler sırr-ı vahyi idrake,”²⁸¹⁵ (Bir Sergüzeşt)*

Ölünün kalbini tetkik eden melekler, tevhidin, diğer bir ifadeyle Allah’ın varlığı ve birliğine imanın kokusunu alırlar. Böylece neşeye kapılan melekler, görevlerini tam anlamıyla yerine getirdiklerine emin olduktan sonra, Allah’ın huzuruna geri dönmek için yükselmeye başlarlar. Böylelikle ölü, hayattayken çeşitli günahlar işlemiş olmasına rağmen, kalbinin temizliği ve saflığı nedeniyle Allah tarafından affedilir.

*“Açtılar sadrı, kalbi dinlediler,
Bûy-ı tevhîd vardı... İnlediler.*

*Geldi, fi’l-hâl, vahy-i hazret-i Hak,
Müjde-i lutf-ı Vâhib-i mutlak;*

*-Ki zünûb işlemişse ger a’zâ,
Ol zünûbu bağışlıyor Mevlâ*

*Kalbinin safvet ü nezahetine,
Bakmıyor zenbinin kerahetine.”²⁸¹⁶ (Bir Sergüzeşt)*

Hüseyin Dâniş, bedeninin mezara konulduktan sonra sorgu-suale çekilip, şayet iman sahibi bir kimseyse, günahlarına rağmen Tanrı tarafından affedileceğini ileri sürerek, sadece insanın Allah’tan ümit kesmemesini tavsiye etmekle kalmaz, aynı zamanda

²⁸¹⁵ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 160-161.

²⁸¹⁶ Tiken, *Hüseyin Dâniş Kârvân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, s. 161.

ölümün mutlak manada bir yok oluş olmadığını da ileri sürer. Böylece insanın ebediyen ahirette var olabileceğinin altını çizen şair, ölümün bir son değil, tam aksine yeni ve sonsuz bir başlangıç olduğunun bilhassa altını çizer.

2.2.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri

Vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde, varlık âleminin Allah'tan taşan veya yansıyan nur aracılığıyla meydana geldiğini kabul eden Ali Kemâl, her an itibarıyla varlıktan yokluğu gidip, yine varlığa gelmekte olan âlem aracılığıyla, mümkün varlıklar üzerinden Allah'ın zorunlu varlığını ispatlar. Bu bakımdan her an tazelenen yaratılış sayesinde varlığa gelen maddi âlemi seyrederken, aslında yaratılışı, dolayısıyla da Allah'ın kudretini izleyen insanın ne kadar çabalarsa çabalasın, Allah'ın kudretini eksiksiz şekilde idrak edip, dile getirebilmesini imkânsız bulur.

“Öper her mevce-i zer-pâş pâ-yı kudret-i Hakkı

Görür enzar hayretle likâ-yı kudret-i Hakkı

Değil takdir-i kabil i 'tilâ-yı kudret-i Hakkı

Kemâl-i şevk ile seyret safâ-yı kudret-i Hakkı

Bu cûşâcûş-ı fîtratta olu peydâ ve nâ-peydâ

Hemân bir ma'kes-i ulyâsıdır bu levha-i garrâ”²⁸¹⁷

(Sonbahâr Yahud Bir Sûr-ı Tabîî)

Zerrelerine varıncaya kadar, yeryüzünde ve gökyüzündeki bütün varlıklarda Allah'ın nurunun aşikâr olduğunu düşünen Menemenlizâde de varlık âleminin Allah'tan yansıyan nur aracılığıyla şekillendiğini savunur. Dolayısıyla hâlihazırdaki tüm varlıkları, Allah'tan yansıyan nurun somutlaşmış hâlleri olarak değerlendiren şair, varlık âlemindeki insanın aslında Allah'tan başka bir şey görmediği veya daha genel bir ifadeyle, Allah'tan başka bir şey algılamadığı kanaatindedir. Zira Allah, kâinatın her noktasına, varlıkların her zerresine ve bilhassa insan kalbine yayılmak suretiyle varlığa nüfuz etmiş vaziyettedir. Nuru aracılığıyla evrene içkin nitelikteki Allah, böylelikle her yer ve zamanda hazır ve nazır durumdadır.

“Her zerre-i mahlûku eder nurunu izhar

²⁸¹⁷ Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, s. 26.

Her yerde bana zâhir olur Hazret-i Allah”²⁸¹⁸ (Birkaç Kıt’a)

“Zeminde, asümanda, kalbde her yerde pinhandır.

(...)

O pinhandır ki, hayret-bâr olur efkâra âsârı

O pinhandır ki, tenhâlarda meşgul eyler efkârı;

O pihândır ki, hükmü zâti her sûya olur sâri

Âyândır âsümânda hâkda encümle envâri;

O pinhandır ki, Hallâk-ı cihandır, Hazret-i Bârî.”²⁸¹⁹ (Bir Yerde)

Menemenlizâde, Allah’tan taşan nur yordamıyla evrenin meydana geldiğini savunmak suretiyle, şayet Vâcibü’l-Vücûd olarak Allah var olmasaydı, kâinatın da var olmayacağı prensibine göndermede bulunarak, Allah’ın varlığını ispatlamış olur. Ancak nurun Allah’tan bilinçsiz ve istemsiz şekilde yansımış ve yansımakta olmadığını da altını çizme gereği duyar. Zira Menemenlizâde’ye göre Allah, kendi sonsuz aklıyla evreni tasarlayıp, yine sonsuz irade ve yaratma kabiliyetiyle evreni yoktan meydana getirmiştir. Böylelikle Allah’ın varlığını kozmolojik delillerden hudûs delilinin yanı sıra, teleolojik argümanlardan ihtira, hikmet, irade ve sanat gibi delillerle de ispatlamış olan şair, aynı zamanda evrenin kendiliğinden veya amaçsız şekilde var olmadığını da belirtir. Çünkü Allah’ın boşuna eğlenen yahut kendini oyalayan bir yaratıcı olarak düşünülmemesi gerektiğinin bilhassa altını çizer.

“Yok kudretinin san’atinin haddi ilahî

Derk eylemez akl-ı beşer onu kemâhi

Lâyık mı değil dense eğer Hakk’a ki lâ-hi

Ol kudrete nisbetle bu âlemleri icâd

Bir levh kalır aynı evâmîrle nevâhî”²⁸²⁰ (Vahdâniyyet-i Rabbâniyye)

Canlı ve cansız tüm mahlûkatı, Allah’ın varlığını ispatlayan açık birer delil olarak gören İsmâil Safâ, soyuttan somuta doğru ilahi kuvvetler ve mücerret varlıklar âleminde maddi âlemdeki zerrelere kadar topyekûn kâinatın bizzat Allah tarafından yaratılmış olduğunu vurgular. Bu doğrultuda, çevresini kuşatan varlıklar üzerinden Allah’ın

²⁸¹⁸ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, I/204.

²⁸¹⁹ Birinci, *Menemenlizâde Mehmed Tahir*, s. 152.

²⁸²⁰ Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, s. 293.

niteliklerini sıralamaya başlayan şair, cansız cisimlerin Allah’a ait yücelik ve azameti (Celâl), hayranlık uyandıran renk, koku ve şekilleriyle çiçekler başta olmak üzere, tüm bitkilerin yine Allah’a ait güzellik ve rahmeti (Cemâl) ifade ettiğini vurgular. Hatta gökyüzüne uzanan ağaçların âdetâ kelime-i tevhidi, diğer bir ifadeyle Allah’tan başka ilahın bulunmadığını temsil ve beyan ettiğini ileri sürer. Engin denizleri de duyularla algılanamayan ruhlar, ilahi kuvvetler ve soyut varlıklar âleminin yeryüzündeki aynası olarak görüp, yüce dağlar ve tepelerin ise, Allah’ın her şeyin üstünde olan büyüklüğü, kudreti ve ululuğunu (Ceberût) temsil ettiğine değinir.

“Zâtım benim ey zâtına hüccet olan Allâh!

Ey varlığı varlık ile müsbet olan Allâh!

(...)

Sensin getiren gördüğüm eflâkı vücûda,

Sensin beni meyyâl kılan hâk-ı sücûda.

(...)

Ecrâm birer zerre-i zî-şân-ı celâlin;

Ezhâr ise evrâk-ı perîşân-ı cemâlin.

Ebhâr, merâyâ-yı fezâ-yı melekûtun,

Kühsârlar âsâr-nümâ-yı ceberrûtun

Eşcârda kuşlar ediyor nâmını tebcîl.

Eşcâr ki ervâha olur minber-i tehlîl.”²⁸²¹ (Tehlîl)

Ulûhiyetin, diğer bir ifadeyle Allah’ın yüceliği veya ilahlığının tam anlamıyla idrak edilemeyeceğini savunan İsmâil Safâ, doğmamış ve doğrulmamış hâlde, kendi varlığını sadece kendine borçlu olan Allah’ın ezeli ve ebedî olarak var olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda her türden istek ve ihtiyacı karşılayabilecek sonsuz kuvvet ve kudrete sahip yegâne yaratıcının kendinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayacak kadar yetkin olduğunu vurgular.

“İdrâk-ı ulûhiyyetine var mıdır imkân?

²⁸²¹ İsmâil Safâ, *Mensiyât*, s. 52-53.

Aklın daha mâhiyyetini bilmiyor insân.

Bî-vâlid ü mevlûd-ı vücûd-ı samedîsin;

Allâh! ehadsın, ezelîsin, ebedîsin!.”²⁸²² (Tehlîl)

Varlık âleminin ve bu âlemde mevcut tüm varlıkların Allah’tan gelip, yine Allah’a döneceğini belirten Abdülhalim Memduh, kâinatı yaratmakla kalmayıp, onu sevk ve idare eden yegâne kudretin sadece Allah olduğunu kabul eder. Kâinatı dolduran sayılamayacak kadar çok ve çeşitli varlıkların her birini, Allah’ın ayrı birer eseri olarak gören şair, böylece mevzubahis varlıkları, Allah’ın varlığı ve birliğini şüphe götürmez şekilde ispat eden birer delil olarak değerlendirir.

“Bu kevn ü mekân hep sana âid sana râci

Bânisi bu âlemlerin hep sensin İlahî!

Her bir eserin varlığa olmada bürhân

Sen bunca berâhin ile rûşensin İlahî!”²⁸²³ (Tevhid)

Kâinatın Allah tarafından yoktan var edildiğini savunmakla kalmayan Şair Eşref, Allah’ın dilemesi durumunda, topyekûn kâinatın bir anda yok olabileceğini de hatırlatır. Zira Şair Eşref’e göre, Allah’ın yaratıp, sevk ve idare ettiği evren, koşulsuz şartsız yaratıcısının hükümlerine tabidir. Daha genel bir ifadeyle Allah, kendi mülkü konumundaki evrene mutlak manada egemen olan yegâne kudrettir.

“İlâhi cümle mahlûkatı yoktan var eden sensin,

Yine emrinle hepsi, mahv olursa gam mı bir hızdan,

Olur her hükmüne insanlar ister istemez râzı,

Diler öldür bizi hızdan, diler kuyruklu yıldızdan.”²⁸²⁴ (Kıt’a)

Şair Eşref, doğrudan görülemeyen veya algılanamayan Allah’ın isim ve sıfatlarının bir bütün teşkil ettiği zât mertebesinde ulûhiyet mertebesine tecelli ederken, birbirinden ayrıldıklarına göndermede bulunur. Ulûhiyet mertebesinde birbirlerinden ayrılan her biri sonsuz düzeydeki isim ve sıfatlarını, biri Allah’ın lütfedici niteliklerini, diğeri ise kahredici niteliklerini karşılayacak şekilde, cemâl ve celâlden ibaret iki ana kategoride

²⁸²² İsmâil Safâ, *Mensiyât*, s. 53.

²⁸²³ Kolcu, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, s. 305.

²⁸²⁴ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 332.

ele alır. Söz konusu iki kategoriyle işaret ettiği, Allah'ın sayılamayacak kadar çok niteliklerinin ise, gerek varlık âlemindeki, gerekse ahiretteki varlıklara yansıdığını veya bu varlıklarla algılanabilir hâle geldiğini ileri sürer.

*“Ulûhiyet iyandır âlem-i suğrada, ukbâda
Cemâliyle celâli, rû-nümâdır cümle eşyada,”*²⁸²⁵ (Niyâz)

Nâbizâde Nâzım ise, insanın akıl ve duyulardan ibaret en temel bilgi edinme araçlarından yararlanarak, Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayabilmesine, hatta Allah'ın yapısı ve nitelikleri üzerine düşünmesine rağmen, Allah'ı tam anlamıyla idrak edemediğinin altını çizer. Kendi varlığını kendinden almak suretiyle, diğer tüm varlıkları yaratma kudretinin insan aklını hayrete sürüklediği üzerinde duran şair, buna ilaveten Allah'ın yarattığı hiçbir varlığa benzememesi ve duyularla algılanamaması nedeniyle, insanın Allah'ı bilme noktasında iyiden iyiye acze düştüğü kanaatindedir. Söz konusu âcizliği *“Len terânî!”* ifadesini şiirine taşıyarak, A'râf suresinin 143. ayetine göndermede bulunmak suretiyle bilhassa belirginleştirmeye çalışan Nâbizâde Nâzım, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını hatırlatma gereği duyar. Bilindiği gibi Hz. Musa, Tûr dağına gelip, Allah'ın sesini işittiğinde, emin olabilmek için Allah'ı görmek de ister. Allah ise, kendini asla göremeyeceğini Hz. Musa'ya belirtir. Allah görülememesinin sebebini açıklamak üzere, karşısında duran dağı kastederek, o dağa tecelli edeceğini ve dağ tecelliye dayanabilirse, Hz. Musa'nın da kendini görebileceğini söyler. Ardından Allah'ın tecelli ettiği dağ, o an itibarıyla paramparça olur.

*“Fehm etmedi künhünü hured âh
Sun'un ne veleh-resân ey Allah!”*²⁸²⁶ (Tahmîd)

*“Sinemde nedir bu âteşin nûr,
Musâ'ya bu mu tecelli-i Tûr?*

*Bir nûr kaplamış cihânı,
Gûşumda sadâ-yı 'Len terânî!' ”*²⁸²⁷ (Tahmîd)

²⁸²⁵ Yücebaş, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, s. 374.

²⁸²⁶ Kalkan, *Nâbizâde Nâzım Şiirleri*, s. 63.

²⁸²⁷ Kalkan, *Nâbizâde Nâzım Şiirleri*, s. 64.

Ezelî ve ebedî şekilde var olan Allah'ın nasıl mevcudiyet kazandığını, yapısını, şeklini ve bünyesini neyin teşkil ettiğini bilmenin imkân dâhilinde olmadığını belirten Nâbizâde Nâzım, bütün çaresizliğine rağmen, insanının yine de Allah'ı bilmeye çalışmaktan geri durmadığına değinir. Bu noktada duyu verileri üzerinde akıl yordamıyla düşünmekten ziyade, keşfe yönelmeyi daha uygun bulan şair, mutasavvıfların bilgi edinmek üzere başvurdukları seyr ü sülûku anımsatan bir metoda işaret eder. Dolayısıyla anlayışlı ve çabucak kavrayan insan zihninin âdeta göğe yükseltilmesini gerekli görür. Fikrin yücelere taşınmasına veya yükseltilmesine rağmen, yine de Allah'ın tam anlamıyla idrak edilemeyeceğini savunan şair, yetersiz de olsa, bu türden bir çabayla insanın Allah'a ilişkin bazı hakikatleri kısmen kavrayabileceğini ifade eder. Söz gelimi yükselişi esnasında insan zihninin bütün kâinatın Allah tarafından yaratılıp, sevk ve idare edildiği, çokluk ve çokluğun beraberinde getirdiği karmaşa içerisindeki birliğin ne gibi niteliklere sahip olduğu gibi temel hakikatleri belli ölçüde anlayabileceği üzerinde durur.

“Mümkün değil ibtidânı bulmak

Bir gayet-i ihtivânı bulmak.

Yükseldi sana bu fikr-i derrâk

Yâ Rabb! Olunur musun sen idrâk?”²⁸²⁸ (Tahmîd)

“Ey kûnhünün vukufuna imkân bulunmayan!

İnkâra yeltenen seni söyler yemân yalan.

Kıl müstecâb da 'vetimi Hâlık'im benim

Emrinle hâk ü mahv olacak şüphesiz tenim,

Âdem sanır ki gökte arasa seni bulur

Esrâr-ı zât u hikmetine âşinâ olur;

Ama yine tenezzül edince vücûduna

Kani' olur senin o anda vücûduna.”²⁸²⁹ (Alfred Dumas'a)

Nâbizâde Nâzım, yükselme yordamıyla yücelen insan zihninin Allah'ı idrak etmeye çalıştıktan sonra, tekrar kendi vücuduna döneceğini belirtir. Böylece Allah'a ilişkin belli bir bilgi düzeyine ulaşmayı başaran insanın, artık Allah'ı tam anlamıyla idrak

²⁸²⁸ Kalkan, *Nâbizâde Nâzım Şiirleri*, s. 63-64.

²⁸²⁹ Kalkan, *Nâbizâde Nâzım Şiirleri*, s. 102.

edemeyeceğini kabul etmek suretiyle, belki de en temel hakikate erişmiş olacağını ileri sürer. Ardından insanın kendi yetilerinin el verdiği ölçüde Allah'ı idrak edebileceğini, bunun ötesine ise, asla geçemeyeceğini kabulleneceğine işaret eder. Bu noktadan itibaren insanın Allah'a dair daha doğru kanaatlere sahip olabileceğini düşünen şair, mevzubahis seyirden sonra insan tarafından Allah'ın varlığı ve birliğinin ispat edilmeye çalışılıp, hangi niteliklere sahip olduğu üzerinde fikir beyan edilmesini daha doğru ve mantıklı bulur.

Allah'ın varlığını ispat edebilmek için, bilhassa varlıklardan yola çıkmayı uygun bulan Nâbizâde Nâzım, tüm varlıkların kendilerini yaratan Allah'ın varlığını şüphe götürmez şekilde ispat ettiği üzerinde durur. Hatta varlıkları meydana getiren zerrelere dahi, Allah'ın mükemmelliğinin, yüceliğinin ve kudretinin açıkça görülebileceğinin altını çizer. Ayrıca varlık âlemindeki şaşmaz düzenin de yine Allah'ın varlığının belirgin bir delili olduğunu vurgular. Sadece maddeden müteşekkil ve ışık sayesinde görülebilen varlıklar aracılığıyla Allah'ın varlığını dillendirmekle kalmayan şair, aynı zamanda maddeden bağımsız ve karanlık bir ortamda dahi, varlıklar aracılığıyla Allah'ın varlığının ispat edilebileceğini savunur. Zira Allah tarafından, bünyelerinde madde bulundurmayan, diğer bir ifadeyle soyut yapıdaki bazı varlıkların da yaratılmış olduğunu özellikle hatırlatır.

“Her zerrede rû-nümûn kemâlin

Keyfiyyet-i kudretin ü celâlin

İsbât eyliyor mükevvenâtın

Bin hüccet ile vücûd-ı zâtın

Zulmette de kudretin pedîdâr;

Mevhûm denilen vücûdlar var.”²⁸³⁰ (Tahmîd)

Allah'ın nitelikleri noktasında ise, her bakımdan sonsuzluğu ön plana çıkarmayı tercih eden Nâbizâde Nâzım, sonsuz düzeyde bilgi sahibi olan Allah'ın önce evreni tasarlayıp, daha sonra bu tasarımı doğrultusunda kendi sonsuz yaratma kabiliyetiyle evreni yoktan meydana getirdiğini savunur. Ayrıca evreni yaratmakla kalmayan Allah'ın

²⁸³⁰ Kalkan, *Nâbizâde Nâzım Şiirleri*, s. 63.

yine sonsuz iradesiyle evrende tesis ettiği düzeni sevk ve idare ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla Allah'ın aşkın bir kudret olarak evrene hükmettiği, içkin bir kudret olarak da tüm evrene nüfuz ettiği, onu kuşattığı düşüncesindedir.

*“Âlemlere hükm eden müessir
Bir cilve-i sun’-ı kudretindir.*

*Yâ Rabb! Ne muhît-i kibriyâsın,
Bahşende-i feyz-i i’tilâsın!”²⁸³¹ (Tahmîd)*

*“Bin hamd o Hudâ’ya râygândır
Kim hükmü ‘müvecceh’-i cihandır.
‘Teşkîl’ ile bunca kâinâtı,
‘Tadvîr’ kılar ‘müvelledatı’
Bin ‘şekl’-i garîb içinde akla
Bir ‘mihver-iirtisâm’ vermiş;
Şûrişler içinde akl ü nakle
Bir hey’et-i ‘intizâm’ vermiş.”²⁸³²*

(Bir “Hendese-i Resmiyye” Kitâbına Mukaddime)

Allah'ın duyularla algılanamaması mevzuunu çözüme kavuşturmak üzere, Musa'nın Tûr dağı yakınlarında Allah ile konuşup, onu görme isteği üzerine yaşanan olaya göndermede bulunan bir diğer şair ise, Mehmed Celâl'dir. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine, Allah'ın Tûr dağına tecelli ettiğini ve dağın bu tecelliye dayanamayıp, yerle bir olduğunu hatırlatan şair, dağ gibi son derece dayanıklı bir varlığın dahi Allah'ı görmenin şiddetine dayanamazken, insan bedeninin Allah'ı görmenin ağır yükünü asla taşımayacağını altını çizer.

“Bir de Mûsâ gösterir pek ser-firâz

‘Len-terânî’ nâzına etmiş niyâz”²⁸³³ (Yavuz Sultân Selîm Yâhud Âfitâb-ı Satvet)

Allah'ın sahip olduğu sıfatlardan bilhassa Rahmân ve Rahîm sıfatlarına yönelmek suretiyle, Allah'ın varlığını teleolojik delillerden inayet delili aracılığıyla ispatlamayı tercih eden Fâik Reşâd, merhametlilerin en merhametlisi olarak nitelendirdiği Allah'ın

²⁸³¹ Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 62.

²⁸³² Kalkan, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, s. 162.

²⁸³³ Arslan, *Mehmed Celâl'in Manzum Târihleri*, s. 178.

yarattığı tüm varlıklara merhametle yaklaştığını vurgular. İhsanının sonu ve sınırı bulunmayan Allah tarafından varlık âleminin, içerisinde yaşam sürecektir canlıların duyabilecekleri tüm ihtiyaçları karşılamakta güçlük çekmeyecekleri şekilde tesis edildiğine işaret eder. Ayrıca kullarını işitip, onların isteklerini kabul eden Allah'ın yaratma faaliyetinden sonra, yarattıklarına sırt çevirmediğini, tam aksine onları koruyup kolladığını, onlara lütufta bulunarak arzularını yerine getirdiğini belirtir.

*“İlâhî erhamısın râhimînin
Kemâl-i rahmine yok ıstibâhım”*²⁸³⁴ (Münâcât)

*“Hâcetim ma'lûmdur senden husûlin isterim
Kâdiyü'l-hâcâtsın yok intihâ ihsânına”*²⁸³⁵ (Dîger)

*“Vele ki olmasun ey dil bu mansıb u bu ma'âş
İder mi âkil rızık için cihânda telâş
Cenâb-ı Hâlık-ı âlem kefil-i rızkıdır
Virir sana nerede olsa bir doyumluk aş”*²⁸³⁶ (Rubai)

Allah'ın varlığına ve birliğine inansın ya da inanmasın tüm insanların Allah'a muhtaç olduğunu kabul eden Fâik Reşâd, aynı doğrultuda güçlü veya zayıf tüm hayvanların, daha genel bir ifadeyle, canlı veya cansız tüm varlıkların tıpkı insan gibi, Allah'a muhtaç olduğunun altını çizer. Dolayısıyla minnet ve şükranın sadece Allah'a yaraşır olduğunu dile getirmekle kalmaz, ibadete layık yegâne unsurun da yine Allah olduğunu bilhassa vurgular.

*“İnsân ana muhtâc gerek mü'min ü kâfir
Hayvân ana muhtaâc gerek ez'af u akvâ*

*Minnet ana şayeste vü şükrân ana mahsûs
Tâ'at ana çesbân u ibâdet ana ahrâ”*²⁸³⁷ (Kudret-i Hâlık ve Acz-i Beşer)

²⁸³⁴ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 121.

²⁸³⁵ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 121.

²⁸³⁶ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 221.

²⁸³⁷ Avcı, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, s. 122.

Kâinattaki tüm varlıkları, Allah'ın her biri sonsuz düzeydeki niteliklerini yansıtan veya görünür kılan birer delil olarak değerlendiren Nigâr Hanım, yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkil Dünya'dan, bütün evrene doğru açılan bir perspektifle varlık âlemini Allah'ın vasıflarının yazılı olduğu bir kitaba benzetir. Allah'ın topyekûn kâinatı ve kâinatta mevcut durumdaki müstakil varlıkları yoktan meydana getirdiğini kabul ederek, teleolojik deliller arasındaki ihtira deliline yönelen şair, Allah'ın yoktan var etmeye dayalı örneksiz yaratabilme kudretine odaklanmak suretiyle, yaratılmış canlı ve cansız tüm varlıklarda, yaratıcıya ait yüceliğin açıkça görülebileceğini savunur.

*“İlahdır cihânda benim iltica-gâhım
Tekdir o çünkü dâfi derd u azabdır
Deryâ, semâ, vücûd-ı beşer, bir çiçek bile
Hep iktidâr hakkı mübîn-i kitâbdır”*²⁸³⁸ (Ye's-i Muhabbet)

*“Yokdan beni var eden Hüdâ'ya
Gam çekmeğe mi yarattın âyâ?
Mevcûdsun ey ilah mevcûd
Her şeyde celâletinle meşhûd”*²⁸³⁹ (Heyhat! Dirig!)

Allah'ın nitelikleri mevzuunda, yaratma kabiliyetinin yanı sıra, yegâne ilahın sonsuz bilgi sahibi olduğuna da dikkat çeken Nigâr Hanım, Allah'ın her bakımdan mutlak ve yetkin olduğuna göndermede bulunur. Ayrıca Allah'ın kullarına merhametle yaklaşp, onları gördüğü ve işittiğine değinir. Böylelikle kullarını muhafaza etmekle kalmayan Allah'ın lütfetmek suretiyle insanların istek ve arzularını yerine getirdiği üzerinde durur. Hatta mutlak adil olan Allah'ın kimseye zulmetmeyeceği gibi, mazlumların hakkını da kimsede bırakmayacağını altını çizer.

*“Sabr ile ister isen hüsn-i mekânet
Sabir kulunu çünkü sever kâd'il hâcât
Ka't eyleme ümidini zinhar Hüdâ'dan
Dünyâda ve ukbada odur şâh-u kemâlât
Emr etmemiş olsa idi eğer Hâlık-ı âlim*

²⁸³⁸ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 69.

²⁸³⁹ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 125.

Feyz almaz idi âb ile ezhâr u nebâtât
Mümkün mü ki takdîr oluna kader-i cemîlî
Evsâfını zikr etse de eşyâ vü cemâdât
Mazlûmları dilşâd edici şâh-ı cihândır
Her köşede her bir şey eder vahdetin isbât
Hemcinsine gadr etmemeli dâr-ı fenâda
Helâk ediyor zulmedene kahr u mücâzât
Bir ferde Nigâr eylemiyor halini izhâr
Sen merhamet eyle ona ey mecma-ı gââyât”²⁸⁴⁰ (Vecd)

Nigâr Hanım, Allah’ın ezelde belirlemiş olduğu kaderin insana neler yaşatacağının önceden bilinmesi imkân dâhilinde olmadığından, insanın başına gelen müspet veya menfî her durumun aslında Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini düşünür. Bu doğrultuda bilhassa düştüğü kötü durumlar karşısında insana sabır gösterip, asla Allah’tan ümidini kesmemeyi tavsiye eder. Zira insanın sınırlı bilgisiyle hayır gibi algıladığı durumların aslında şer, şer gibi algıladığı durumların da aslında hayır olabileceğine göndermede bulunur. Dolayısıyla insanın yegâne sığılabilecek limana, diğer bir ifadeyle Allah’a sığınıp, ona teslim olmak suretiyle, Allah’ın iradesinin her şeyin üzerinde olduğunu kabul etmesinin en doğru tutum olacağını ileri sürer.

²⁸⁴⁰ Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, s. 67.

2.3. SERVET-İ FÜNÛN ŞİİRİNDE VARLIK VE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

2.3.1. Varlığa Dair Bilgi Edinme

İnsanın dünyaya sadece şöhret ve servet kazanıp, rahat bir hayat sürmek için gönderilmediğini düşünen Tevfik Fikret, insanın hayatı boyunca hakikati araştırması gerektiğine değinir. Tıpkı defineler gibi, hakikatlerin de aranmadan bulunamayacağına işaret eden şair, insanın sefa sürmek üzere değil, hakikati bulmak için varlık kazandığına inanır. Ayrıca hakikatlerin de ancak aranarak bulunabileceği prensibinin eski veya köhne bir hikmet olarak görülmesine şiddetle karşı çıkar. Şayet köhneleşmiş gibi görülmeye başlanan bu hikmete gönül vermiş kimseler olmasaydı, hâlihazırdaki keşif ve icatların hiçbirinin gerçekleşmeyeceğinin altını çizer. Dolayısıyla insanlığın da hakikatleri bulmak yerine, kolayca elde etmek istediği rahatlığı kendine sunan teknik imkânların hiçbirine kavuşamayacağını ifade eder. Gerçek şeref ve şanın ise, fen yordamıyla tespit edilen ve insanlığın menfaati için kullanılan hakikatlere ulaşılarak elde edilebileceğine inanır. Söz gelimi, Norveçli bilim adamı Fridtjof Nansen, 1895 yılında Fram adlı gemisi ile Kuzey Kutbu'nu keşif seyahatine çıkmasaydı, diğer bir ifadeyle köhne zannedilen mevzubahis hikmete gönül vermeseydi, insanlığın Kuzey Kutbu hakkında hiçbir fikrinin olmayacağını bilhassa vurgular. Yalnızca rahat yaşamayı şiar edinmiş kişilerin, hakikati bulmak üzere türlü meşakklere katlanan kişiler karşısında, sadece hayret ve hayranlık duymakla yetinmek zorunda kalacaklarını ifade eder.

“Cihân-ı fende büyük bir şeref, büyük bir şân;

Evet, yarın diyecekler ki: ‘Duydunuz mu, filân

Firâz-ı kutba su’ûd eylemiş, bu isti’lâ

Nasîbi olmadı âlemde kimsenin el’ân...’

-Ne boş tama! Bu tehâlûk revâ mı şöhret için?

-Gelir mi âleme insan ya sâde râhat için,

Aranmadan bulunur mu defîne-i âmâl?..

*‘Şu köhne hikmete bak!’ dersiniz; fakat insâf,
Bu köhne hikmeti Nansen edeydi istihfâf
Fram bugün ne olurdu?.. Bir ihtimâl-i muhâl!’²⁸⁴¹ (Kutba Doğru)*

Hakikati aydınlık, hakikate erişmeyi ise aydınlanmayla özdeşleştiren Tevfik Fikret, buna karşılık hakikatten mahrum kalmayı, diğer bir ifadeyle cehaleti de karanlık ile özdeşleştirir. Bilim, felsefe ve sanatı gerekli görmeyenlere veya bu unsurların insana ne fayda sağlayacağını hâlâ idrak edememiş kimselere bilim, felsefe ve sanatın herhangi bir faydası yoksa bile, cehaletin ne gibi bir fayda sağlayacağını soran şair, aydınlanmayı zaruri bulur. Pozitif bilimler ve pozitif bilimlerle ispatlanmış hakikatlere uzanan yolda insana rehberlik eden felsefi düşünceye yönelmediği müddetçe, insanın âdeta kabir karanlığında kalacağını belirtir. Böylece gark olduğu karanlık içerisinde insanın yolunu dahi bulamayacağına işaret ederek, kişinin ne kendi varlığını, ne de çevresini kuşatan varlık âlemini anlamlandıramayacağını savunur. Dolayısıyla bilgisizliği nedeniyle kendi varlığından sıkılmaya başlayacak olan insanın varlıkları da sadece birer yoğunluktan ibaret görmeye başlayacağını altını çizer. İnsanın felsefi düzeyde düşünebilmeyi başarıp, bilimsel hakikatlere vâkıf oldukça karanlıktan kurtulabileceğini savunan şair, bir ihtiyaç olarak değerlendirdiği inanmayı, kesif karanlık içerisindeki ışıkları bir yol olarak tasvir etmek suretiyle, kendi epistemolojik sistemine ruhsal faaliyetleri de dâhil etme gereği duyar.

*“Soruyorsunuz, soruyorsunuz,
Mütemâdiyen, mütemerriden:
Bize hikmetin ne gereği var?
Bize san’atın ne lüzûmu var?*

*Hadi san’atın da lüzûmu yok,
Bize hikmetin de lüzûmu yok;
Fakat anlatılsa da anlasak:
Şu cehâletin ne lüzumumu var?’²⁸⁴² (Hakikat Her Zaman Hakikattir)*

²⁸⁴¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004, s. 435.

²⁸⁴² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 660.

“Karanlık: Her taraf, her şey karanlık, bir hazîn yeldâ!

Karanlık: Fehm ü dâniş, akl ü istihrâc hep müzlim;

Bütün ruhumda mü'zic bie cemâdiyyet olur nâ'im,

Kesâfetten ibârettir bir tecelli arz eder eşyâ,

Hakikat zâhir olmaz dîde-i idrâke bir zerre...

Bu vehm-âlud bir zulmet ki benzer zulmet-i kabre:

İnanmak... İşte bir şeh-râh-ı nûrânî o zulmette.”²⁸⁴³ (İnanmak İhtiyacı)

İnsanın bilgi edinme sürecinde duyularından, duyularıyla edindiği algılar üzerine düşünüp fikir üreten aklından ve akıl yordamıyla geliştirilmiş pozitif bilimlerin teknik imkânlarından yararlandığını belirten Tevfik Fikret, mevzubahis unsurların bilgi edinme ve üretme sürecinde etkin rol oynamalarına rağmen, tam anlamıyla yeterli olmadıklarını ileri sürer. Anlama faaliyetinin fikre veya akla ilişkin olduğunu kabul etmesine karşın, duyma faaliyetinin ya da duyumun ise, ruha ilişkin olduğunu düşünen şair, böylece ruhu da bilgi edinme araçları arasına dâhil eder. Dolayısıyla bilgiyi biri maddi şekilde algılanabilen ve ispatlanabilen fiziksel düzey, diğeri ise ruhsal duyumlarla ulaşılabilen metafiziksel düzey olmak üzere iki ayrı kategoride ele alarak, mutlak bilginin bu iki kategorinin toplamından hâsıl olacağını iddia eder.

“Anlamak fikre â'id olsa bile,

Duymak elbette rûha râci'dir,

Rûh duymazsa bil ki zâyî'dir.”²⁸⁴⁴ (Musâhebe-i Edebiyye)

Bilgi edinme sürecine ruhu dâhil edip, ruhsal duyumları önemsemek suretiyle, mutlak bilgiye uzanan yolda zanlara da kapı aralayan Tevfik Fikret, gerek ruh gerekse akıl yordamıyla ulaşılan zanların veya sanıların, bütün ilim kollarını yahut farklı bilimsel disiplinleri kapsadığını kabul eder. Zira fen bilimleriyle ispatlanmış, şüphe götürmeyecek kadar kesin bilgilere ulaşma yolunda atılacak ilk adımın zanlardan ibaret olduğunu vurgular. İnsanın ruhu ve duyuları aracılığıyla elde ettiği duyumlardan yola çıkarak, belli başlı zanlar ürettiğini düşünen şair, bu zanların doğru olup olmadıklarının ispatlanması durumunda bilimsel bilgiye ulaşılabileceğini savunur. Dolayısıyla bilgi elde etme sürecinde, zanların bir yana bırakılmaması gerektiğine bilhassa değinir. Çünkü zannın bir yönüyle

²⁸⁴³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 421.

²⁸⁴⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 177.

kesin bilgiyi veya ilimi, diğer yönüyle de yakînin zıttı olarak kesinleşmemiş kanaati temsil ettiğinin farkındadır.

Tevfik Fikret, bir emareden hâsıl olan kanaat anlamındaki zannın hâsıl olduğu emarenin güçlü olması durumunda ilme varırken, emarenin zayıf olması durumunda vehim sınırını aşamayacağı kanaatindedir. Bu bakımdan zannın bir yanında ilim, diğer yanında ise cehlin bulunduğunu bilir. Diğer bir ifadeyle zannı mutlak bilginin aksini mümkün görme boyutuyla ele alarak, zannın şüpheyi yer bırakmayacak kadar kesin şekilde, doğruluğu ispatlanırsa bilim, yanlışlığı ispatlanırsa cehil olduğunun anlaşılacağına işaret eder. Söz gelimi bir avuç suda bütün semanın bulunduğunu iddia eden Tevfik Fikret'in ilk bakışta kendine ait bir zannı ileri sürdüğü düşünülebilir. Fakat suyun yapısı ve bileşenleri ile semanın yapısı ve bileşenleri tetkik edilip, birbirleriyle mukayese edildiğinde, söz konusu iki unsurun parça-bütün, küll-cüz veya tümel-tikel ilişkisi dâhilinde birbirlerini karşıladıkları anlaşılabilir ve böylelikle şairin zannı, bilimsel bir hakikate dönüşür.

Tevfik Fikret'in mevzubahis epistemolojik düşünceleri, elbette mensubu olduğu panteist dünya görüşüyle de yakından alakalıdır. Zira insanın da bir parçası veya ufak bir örneği olduğu, kendi canlılığını kendinden alan tabiata dair gerek ruhu gerekse bedeniyle birtakım duyular elde edip, sanılar üretmesi gayet doğaldır. Çünkü insan, pozitif bilimlerle ispatlayabildiği hakikatlerin maddi düzeyde var olduğu veya hüküm sürdüğü tabiattan gelip, onunla var olup, yine ona dönmektedir. Bu bakımdan insanın varlık âlemine dair zanları, bir bakıma kendine ilişkin iddialardan ibarettir. Dolayısıyla insanın kendine dair hükümler vermesi için, sadece fen bilimlerinin deneylerine ihtiyaç duymak zorunda değildir. Fakat bir zannın kesin veya sahih bilgi olup olmadığının tescillenmesi noktasında, elbette pozitif bilimlerin rolü göz ardı edilemez. Böylelikle epistemolojik düşüncelerini şekillendirirken, ruhsal ve bedensel duyumlardan yola çıkıp, zanlara ulaşan ve bilgi edinme serüvenini pozitif bilimlerle neticelendiren Tevfik Fikret, fennin bir gün kara toprağı altına çevirebilecek kadar kudretli olduğuna inanır. Hatta bu inancını kendi inanç sisteminin amentüsü arasında zikretmeye de bilhassa özen gösterir.

“Diyorsunuz ki: Zunûnun fûnûna tercihi

Değil muvafık-ı akl u hakikat ü hikmet;

Güzel bu zannınız ammâ; zunûna teşbîhi

*Neden sayılmalı şi'rin muvafık-ı nasfet.
Bugün hakikat-ı fen bizce bizce şi're dâhildir,
Zünûn buyurduğunuz şey fûnûna şamildir...
Şu havz-ı pâke bakın, bir avuç sudur mahdûd;
O bir avuç suda lâkin bütün semâ meşhûd..."²⁸⁴⁵ (Musâhebe-i Edebiyye)*

*"Bir gün yapacak fen şu siyâh toprağı altın,
Her şey olacak kudret-i irfânla... inandım."²⁸⁴⁶ (Halûk'un Âmentüsü)*

Zandan bilime uzanan yolda, en temel aracın filozofik düşünce olduğunu savunan Tevfik Fikret, öncelikle bir filozofun nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğine değinir. Bu doğrultuda filozofların genel kabulleri sorgulamaksızın kabul etmemeleri gerektiğini düşünerek, toplum tarafından dışlanmak pahasına, hemfikir olunmuş görüşlere karşı çıkabilme veya onların aksini iddia edebilme kuvvet ve kabiliyetine sahip olmalarını zorunlu bulur. Hakikati arama tutkusuyla çoğu zaman toplumun gittiği yoldan ayrılmayı göze alabilecek derecede ısrarlı olması gereken filozofların, toplum tarafından genelde delilikle itham edileceklerine işaret eder.

*"Pür-tehekküm soruyorlardı: - Niçin herkesten
Ayrı durdun? Ne için istenilen, titrenilen,
Koşulan şeyleri tahkir ederek, çiğneyerek
Âlemin zıddına, pür-çîn ü tâb, bir meslek
İhtiyâr etmeye mecbûr oldun?*

*Ne için? Söyle, tecerrüdde ne lezzet buldun?
Neydi sevk eyleyen âmâlini bî-hûde yere
En çetin yollara, en huşk u haşîn sadmelere?
Neydi rûhunda o illet ki muharriş, müzmin?
Doğruluk, hubb-ı hakikat mı?... Fakat sen delisin!"²⁸⁴⁷ (Hakikatın Yıldızı)*

Toplum ile filozof arasında yaşanması neredeyse kesin çatışmayı belirginleştirmek üzere, toplumun filozof karşısında takınacağı müşterek tavra yönelen Tevfik Fikret,

²⁸⁴⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 149.

²⁸⁴⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 542.

²⁸⁴⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 558.

toplumun filozofu kendine aykırı ve zararlı bir unsur olarak göreceğinin altını çizer. Zira toplumun, hiç kimse bilip anlayamazken veya herkes yanlışla bağlanmışken, filozofun tek başına doğruyu idrak edebilmiş olduğuna ihtimal vermeyeceğini belirterek, insanlar tarafından şiddetle eleştirileceğine, hatta filozofun mensubu olduğu toplumda asla yer edinemeyeceğine göndermede bulunur.

“-Evet, sen bir delisin!

*Bütün insanlar akılsız, bütün âlem miskin,
Bütün efrâd-ı beşer kör de şu dünyâda gören;
Anlayan bir senin aklın mı? Neden, söyle, neden
Herkesin gittiği yoldan
saptın?
Herkesin yıktığı evhâmı hakikat yaptın,
Tapiyorsun?*

*O, mu'annid, mütegâfil,
bakıyor,
Sanki bir heykel...*

-Evet, sen delisin,

*hem mağrur
Ve muzır bir delisin; haddini aştın, artık
Seni içmâz edemez, hazmedemez insanlık...
Ve bütün kafîle taşlarla mücehhez, mahmûm,
Etiler 'Hak!' diyerek
Hakka hücûm.”²⁸⁴⁸ (Hakikatın Yıldızı)*

Platon ve Hegel gibi Batı felsefesine damga vurmuş filozoflar aracılığıyla bir filozofun nasıl düşünmesi gerektiğine ışık tutmayı da ihmal etmeyen Tevfik Fikret, filozofun ruhu ve duyuları aracılığıyla varlık âleminden edindiği izlenimler üzerinde yoğunlaşıp, akıl yordamıyla varlığa dair hükümler vermesini zorunlu bulur. Bu doğrultuda madenlerden bitkilere, hayvanlara, insana ve hatta Tanrı'ya doğru yükselen

²⁸⁴⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 559.

varlık hiyerarşisini meydana getiren her bir varlık kategorisini dikkatle incelemeyi gerekli görür. Böylelikle araştırma, bulma ve açıklamaya kendini adanmış filozof tarafından, görünenin ardında gizlenen derin manaların ve yaratılışa ait sırların çözülebileceğine işaret eder.

“Bir iltimâ’-ı hakikat mı? – Yoksa bir muğlak,
Nühüfte nükte-i hilkat mı? – Bilmem, Eflâtun,
Hegel de bilmiyor... Onlar ki râz-ı ekvânı,
Ledünn-i hilkat süzmüş; bütün hudûd-ı şu’ûn
Avuçlarında; fezâ gözlerinde; inşanı,
Nebâtı, ma’deni hayvânı belki Yezdân’ı
Didiklemiş; ve bugün – doğru yanlış – efkâra
Hitâb eden ne kadar şey tasavvûr eylersen
Hemân umumunu tahkike, keşf ü izhâra
Muvaffak olmak için akli reh-nümûn ederek
Peyinde mahşer-i pehnâ-yı müdrikâtı gerek
Cerî adımlar atab bir nazar, gerek dalgın
Ve muhteriz yürüyen bir fikirle seyretmiş,”²⁸⁴⁹ (Hüsn ü Ân Nedir)

İnsanlık tarihi boyunca, gelmiş geçmiş tüm insanların sayısına kıyaslandığında, filozofların sayısının gayet sınırlı olduğuna göndermede bulunan Tefik Fikret, herkesin filozof olmasını elbette beklemez. Fakat hayata gözlerini açan her insanın durup dinlenmeksizin, büyük bir gayretle bilginin peşinde koşmasını zaruri bulur. Hakikati sadece gerçek anlamda arayanların bulabileceğine inanan şair, hakikate ulaşmakla mükellef gördüğü insana, karşılaşılabilmesi için tüm güçlüklerle göğüs gererek, bitmek bilmez bir arayış içerisinde olmasını öğütler. Zira bir anda ve kolaylıkla vâkıf olunması mümkün olmayan hakikate uzanan yolun, son derece zorlu ve çetin bir yol olduğunun altını çizer. Dolayısıyla bu yolda kimi zaman düşecek, kimi zaman çeşitli engellerle karşılaşacak, kimi zaman da çaresiz kaldığını hissedecek insanın asla vaz geçmemesi gerektiğine işaret eder. Çünkü insanın hakikat yolunda aklın rehberliğine ihtiyaç duymakla kalmayıp, sabır ve gayretin yoldaşlığıyla mesafe katedebileceğini savunur.

²⁸⁴⁹ Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 646-647.

“Sen bu menhelde kalma, sıçra, atıl,
 Bir ziyâ kârbânı bul ve katıl.
 Gez, dolaş, kâ'inât-ı efkârı,
 -Dâ'imâ önde, dâ'imâ yukarı!-

Pür-tehâlük, hayât ü kuvvetten
 Ne bulursan bırakma: san'at, fen,
 İ'timâd, i'tinâ, cesâret, ümîd,
 Hepsi lâzım bu yurda, hepsi müfîd...
 (...)

Koşan elbet varır; düşen kalkar;
 Kara taştan su damla damla akar,
 Birikir, sonra bir göl olur;
 Arayan hakkı en sonunda bulur...”²⁸⁵⁰ (Halûk'un Vedâ'ı)

Tevfik Fikret'in hakikate erişme mevzuunda gerekli gördüğü bir diğer unsur ise, yükselmedir. Mutlak bilginin göğün en yüksek noktasında yer aldığını düşünerek, insanın yükselebileceği en yüksek noktaya kadar yükselmek suretiyle, mutlak bilgiyi elde edebileceğini ileri sürer. Âdeta bir kuş misali yükselmeyi arzulayıp, yükseldikçe de daha yükseklerle varmayı amaçlayacak veya yükselmeye doymayacak insanın alnı semalara varıncaya kadar yükselirken, yükseldiği oranda bilgi düzeyinin de artacağını ileri sürer. Söz konusu düşünceleriyle İslam dinindeki Miraç hadisesi, Budizm'deki Nirvana veya tasavvuf felsefesindeki seyr ü sülûku hatırlatan şair, mistik ve metafizik bir deneyimi gerekli görmeksizin, yükselme ile bilgi düzeyinin artmasını özdeşleştirir. Diğer bir ifadeyle insanın kendi sınırlarını zorlaması ve hatta aşması durumunda mutlak bilgiye ulaşabileceğini belirginleştirmek üzere yükselme metaforuna başvurur.

“Yükselmeli, dokunmalı alnın semâlara;
 Doymaz beşer dedikleri kuş, i'tilâlara...
 Uğraş, didin, düşün, ara, bul, koş, atıl, bağır;
 Durmak zâmanı geçti, çalışmak zamanıdır!”²⁸⁵¹ (Ferdâ)

Zanların bilime dâhil olduğunu, hatta hemen her bilim dalının kendine mahsus zanlar üzerinde yükseldiğini iddia eden bir diğer şair ise, Cenab Şahabeddin'dir. Zannın

²⁸⁵⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 546-547.

²⁸⁵¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 565.

bir tarafıyla ilme, diğer tarafıyla cehle açıldığının fark ve bilincinde olan Cenab Şahabeddin, pozitif bilimlerin dahi zanlara dayalı olması münasebetiyle, insanın mutlak bilgiden ziyade, varsayımlarla kısmen kanıtlanmış veya öyle olduğu genel kabul görmüş zanlara sahip olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda epistemolojik düşüncelerini şekillendirirken, bilinmezliği ön plana çıkarmayı tercih eden şair, en müspet bilimlerin dahi açıklayamadığı bazı mevzuların bulunduğuna işaret etmekle kalmayıp, müspet bilimlerdeki kesinliği kabul edilmiş hususların da yine birer zan veya ön kabulden ileri gitmediğine kanaat getirir.

Söz gelimi, sonsuz uzayın niteliklerini sayıp, onu tarif etmeye cesaret edebilen bir astronom tarafından zerrelerin, diğer bir ifadeyle atomların nasıl birleştiğinin veya birleşme şartlarının tam anlamıyla açıklanamayacağını belirtir. Aynı doğrultuda, uzaya vâkıf olduğunu düşünen bir gökbilimcinin topyekûn kâinattan bahsedebilirken, kâinatta mevcut küçücük bir varlık olarak insandan bihaber olduğunun altını çizer. Üstelik kendisi de bir insan olan gökbilimcinin, insana canlılık veren ruhun gerek yapısı ve niteliklerini, gerekse nereden gelip nereye gittiğini izah edemeyeceğine değinir. Dolayısıyla evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişini ayrıntılarıyla bildiğini iddia edebilen bir bilim adamının yanı başındaki atomlardan müteşekkil varlıkları, hatta kendi bedenini dahi tam anlamıyla tanıyamamışken, uzaya dair nasıl fikir yürütebildiğini oldukça yadırgayan şair, farklı bilim dallarının aslında müşterek mevzular etrafında toplanmaları gerekirken, birbirlerinden niçin ayrıldıklarını anlamlandıramaz.

Temel amacı, bilimi değersizleştirmek veya gereksiz görmek olmayan Cenab Şahabeddin, bilimin varlığı merkeze alması nedeniyle, belli bir noktaya kadar şubelere ayrılmaması gerektiğine işaret etmeye çalışır. Bu doğrultuda evrenin nasıl meydana geldiği, onun bünyesindeki canlı-cansız tüm varlıkların nasıl şekillendiği, varlığın nasıl devam ettiği ve yine varlığın nasıl son bulacağı gibi mevzuların aslında her bilim şubesinin ortak konusu olduğuna göndermede bulunur. Dolayısıyla mevzubahis soruları daha kuşatıcı bir bilim olarak gördüğü felsefeye yöneltme gereği duyan şair, tarihsel süreç boyunca felsefenin bu sorular karşısında öncelikle zanna dayalı cevaplar verdiği, pozitif bilimlerin gelişmesiyle birlikte de merak eden insanı ilgili fen şubesine yönelttiği üzerinde durur. Örneğin felsefeye madde ve maddenin yapısı sorulduğunda, fizik ve kimya gibi bilim dallarına yöneldiği gibi, insana dair sorular sorulduğunda ise tıbbi

yöneldiğini fark eder. Ancak pozitif bilimlerde de teknik imkânlardan yararlanılmasına rağmen, zanlardan yola çıkıldığını göz ardı etmez.

*“Fezâ-yı nâ-mütenâhiyi vasfa cür’et eden
Bilir mi zerrelerin şart-ı ittihâdı nedir?
Bilir mi da ’vâ-yı irfân-ı her hakikat eden
Azîz ruhumuzun mebde’ ü miâdı nedir?*

*Sorulsa zerreye kuvvet nasıl olur ârız
Cevabı felsefenin bir hayâl-i fennîdir;
Sorulsa tıbbâ nedir fark-ı sâlim ü mârız
Sayar döker bize birçok araz ki zannîdir.”²⁸⁵² (Meçhuller)*

Cenab Şahabeddin, pozitif bilimler aracılığıyla şüpheyi yer bırakılmaksızın ispat edildiği düşünülen hakikatleri değerlendirmek üzere, en kesin yargılara sahip olduğu kabul edilen matematiğe yönelir. Ancak matematiğin özünü teşkil eden sayı sistemlerinin somut düzeyde varlıklar olmadığının altını çizerek. Daha açık bir ifadeyle sayıların aslında var olmadığını, sadece birer kabulden ibaret olduğunu vurgular. Böylece matematiğin en kesin işlemlerinin dahi, gerçekte birer zandan öteye geçmediğini ileri sürer. Sayılardan yararlanarak, madenin boyutlarını ölçüp biçen geometride de benzer bir işleyişin hüküm sürdüğüne işaret eder. Hatta soyut düzeyde bahsedilen geometrik şekillerin maddeden bağımsız hâlde mevcudiyetlerinin bulunmadığını belirterek, geometrinin de zanlara dayalı olduğunu kabul eder. Aynı doğrultuda kimyanın bileşik yapıdaki varlıklar bir yana, basit yapıdaki varlıkların dahi, hangi elementlerden nasıl ve neyin tesiriyle meydana geldiklerini mutlak düzeyde açıklayamadığı için, zanlardan yararlanarak hüküm verdiğini ifade eder. Dolayısıyla farz etmeye dayalı, spekülasyon niteliğindeki varsayımlara nasıl fen denilebildiğini sorgular.

*“Mugâletât-ı riyâziyye eyliyor isbât
Ki hendeseyle hisâbın da gâyeti zandır.
Çıkarsa vâdi-i zanna reh-i bedihiyyât
Nasıl denir faraziyat-ı sırfaya ’fendir;’*

²⁸⁵² Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, (Haz. Mehmet Kaplan vd.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 110.

*Besâiti sayamaz ilm-i köhne-i kimya;
Kuvâyı fark edemez sâl-hürde hikmetler;
Bilinmiş olsa da farzen hakâyık-ı eşyâ
Kalır bize yine metbû'umuz hakikatler!"²⁸⁵³ (Meçhuller)*

Bilime dair mevzubahis görüşleriyle aslında iki temel hakikati gün yüzüne çıkarmaya çalışan Cenab Şahabeddin'in üzerinde durduğu hakikatlerden ilki, varlık âlemine dair bilinebilecek bütün bilgilere vâkıf olursa dahi, insanın tabiat karşısında yine de çaresiz kalacağıdır. Tabiatta gizlenen tüm sırların çözülmesi durumunda bile, tabiat kuvvetlerine karşı konulamayacağıdır. Söz gelimi, insan havaya dair bilinebilecek tüm bilgilere erişmiş olsa da, kopacak bir fırtınaya karşı koyamayacak, onun kuvveti karşısında direnemeyecektir. Şairin işaret ettiği ikinci hakikat ise, bilimler ne kadar gelişirse gelişsin, bilinmesi gereken yeni bilinmezlerin hâsıl olacağıdır. Bilgi edinme serüveninin sonsuz bir serüven olarak gören Cenab Şahabeddin, tıpkı Sokrates gibi, bilinebilecek en temel bilginin, insanın aslında hiçbir şey bilmediğini kabul etmesi olduğuna göndermede bulunur. Zira insanın bildiklerini bilmedikleriyle kıyasladığında, aslında hiçbir şey bilmediğini veya daha bilinmesi gereken pek çok meçhulün var olduğunu fark edeceğinin altını çizer. Hatta cahilliğini fark ve idrak eden insanın belki de bu hikmet sayesinde kurtuluşa erebileceğini vurgular.

*"Bilinmiş olsa da hakkıyla ilm-i cevî-i hevâ
Bulur muyuz kopacak girdibâda bir çâre?
Bütün mebâhis-i ruhun bilinmesi acaba
Verir mi tesliye bir feylesof-ı gam-hâre?"*

*Zunûn-ı bî-ser ü benle beni avutturma
Îlâhî, ben kalayım tâ ebed bu zulmette!
Înâyet eyle bana cehlîmi unutturma
Felâh-yâb olurum belki ben bu hikmette!"²⁸⁵⁴ (Meçhuller)*

İnsanın bilgi edinme sürecinde, filozofik düşüncenin son derece önemli olduğunu bilen Cenab Şahabeddin de bir filozofun nasıl davranması ve düşünmesi gerektiği

²⁸⁵³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 110.

²⁸⁵⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 110-111.

mevzuuna duyarsız kalmaz. Filozofun toplumsal baskıdan çekinmeksizin, genel kabulleri sorgulaması ve doğru bildiği yoldan ne pahasına olursa olsun ayrılmaması gerektiğini düşünen şair, söz konusu düşüncelerini örneklendirmek üzere, Kinik okulun en önemli temsilcilerinden Diogenes (Diyojen)’i şiirine taşır. Bilindiği gibi çıplak hâlde bir fıçının içinde yaşamayı tercih edip, kendini bir köpek olarak tanıtan Diogenes, gündüz vakti elinde taşıdığı feneri insanlara tutarak, dürüst bir insan aradığını söyleyen bir filozoftur. Bilgiye insanı daha erdemli hâle getirdiği için önem veren Diogenes, erdemi ise kişinin mutlak anlamda özgürleşmesi olarak değerlendirir. Bu bakımdan tüm gelenek ve göreneklere insanın özgürlüğünü kısıtladığı için karşı çıkan filozof, insanların toplumsal kuralların arkasına sığınmak suretiyle ikiyüzlü davranışlar sergilediklerini iddia eder. Cenab Şahabeddin de işte bu bakış açısı nedeniyle, diğer bir ifadeyle Diogenes’i insanlara ahlak veya etik bakımından riyakâr davrandıklarını yüzlerine vurma cesaretini gösterebilmesi nedeniyle ön plana çıkarır.

*“Ey kahkahayla eyleyen âfâka i’tirâz,
Bir boş fıçıyla oldu tefelsüflerin ecîr;
Uryânî-i sefaletine ettin ittihâz
Âyîne-i tehekkümü bir ma’kes-i münîr.*

*Açtın o köhne dîde-i ühkûme-kârını,
Gösterdin âdemiyyete bir deste-i sihâm;
Ettin dehâ-yı mudhik-i zehr-âbe-dârını
Pîşânî-i muâşire bir tîğ-ı intikam.*

*Açtın bütün maâyibini rûh-ı âdemin;
Bir fikr-i bî-hayâ ile koştun fezâile;
Dendân-ı pür-riyâsına ahlâk-ı âlemin
Bir kalb-i âhenîn ile ettin mukabele.”²⁸⁵⁵ (Diyojen’e)*

Erdemi özgürlükle, özgürlüğü ise hayatın en temel gayesi olarak gördüğü mutlulukla özdeşleştiren Diogenes, mutluluğun ancak maddi ihtiyaçların en aza indirilip, insanın kendi kendine yetmesiyle elde edilebileceğini savunur. Dolayısıyla tabiatta

²⁸⁵⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 202.

herhangi bir kıymeti bulunmayan mülk, para, şöhret gibi unsurlardan uzak durulması gerektiğini savunur. Zira mevzubahis unsurları, insanın mutluluğa ulaşmasına engel olan birer bağ olarak görür. İnsanın tüm bağlarından sıyrılıp, tabiatın içinde ve ona uyumlu şekilde yaşaması gerektiğine işaret eder. Böylelikle insanın tabiattan doğru bilgiler edinip, erdemli hâle geleceğini ve sonuç itibarıyla mutlu bir hayat süreceğini kabul eder. Cenab Şahabeddin de Diogenes’i bilhassa tabiata yakınlığı ve tabiattan edindiği doğru bilgilerle cehaleti eleştirmesi bakımından, diğer bir ifadeyle bilgi edinebilmek için en doğru metodu kullandığını düşünmesi münasebetiyle şiirine taşır.

“Bir gûşmâl-i kakhaha-perverdi felsefen,
Tezyîf-i humk u hicv-i gurur oldu maksadın.
Dîdâr-ı kizb ü cehle tükürmekti sence fen;
Zannımca fenn ü hikmeti yalnız sen anladın.

Esvât-ı arza karşı sen etmiştin i’tiyâd
Bess ü şikâyet etmeği âlâm-ı sem’den;
Ric’at ederdi ye’s ile emvâc-ı intikâd
Seng-i raşin-i ömrüne oldukça cebhe-zen.

İşkâta yetti hep nakarât-ı belâheti
Müdhiş tebessümündeki ma’nâ-yı bî-nazîr;
Alkışladın safîr ile lu’b-ı tabîati
Mîrâsın oldu sahne-i a’sâra bir safîr!”²⁸⁵⁶ (Diyojen’e)

Hakikati nur ile özdeşleştirip, Arş’a konuşturarak Süleyman Nesib, insanoğlunun var olduğu günden bu yana, ruhu aracılığıyla yerde ve gökte hakikati aradığına işaret eder. İnsanoğlunun ilk insandan beri süregelen hakikat arayışı esnasında kimi zaman ufak bir kıvılcımla ümitlendiğini, fakat ümitlerinin çok geçmeden hüsrana dönüştüğünü belirten şair, hakikatin insanlık tarihi boyunca sürekli muhteşem örtüsünün altında gizli kaldığına değinir. Asıl itibarıyla hakikati Tanrı’dan ibaret görmekle kalmayıp, hakikate ulaşabilmek için mistik ve metafizik bir arayışın gerekliliğine işaret eden Süleyman Nesib, fiziksel âlemin duyular ve akıl yordamıyla tetkik edilmesi durumunda bilgi

²⁸⁵⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 202-203.

edinilebileceğini, ancak mutlak düzeyde hakikate erişilemeyeceğini kabul eder. Zira hakikatin metafizik âlemden mevcut olduğunu savunan şair, ruh yordamıyla maddeden manaya yükselmeyi başaran kişilerin hakikati kavrayabileceğini iddia eder.

*“Yıllarca hakikat diye rûh-ı beşerîyyet
Bir nûr aramış ka’r-ı semâvât u zemînde...
Yıllarca, asırlarca... Fakat nûr-ı hakikat
Kalmış yine zîr-i tutuk-ı muhteşeminde.*

*Bir lema-ı ümit ile bazen şeb-i efkâr
Yanmış ve tutuşmuş gibi... Derken yine sönmüş
Çarpışmış ezelden beri imân ile inkâr,
Varlık bile, vicdân bile bir hiçliğe dönmüş.”²⁸⁵⁷ (Hakikat)*

Süleyman Nesib, asırlar boyunca gark olduğu karanlık nedeniyle iman ile inkâr arasında bocalayan insanın, nefsinde aşıkâr olmasına rağmen, sürekli arayıp bir türlü bulamadığı hakikati aklından ziyade, nefisine veya kalbine yönelerek bulabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla epistemolojik düşüncelerini fizikten metafiziğe doğru yükselen iki katman hâlinde tanzim eden şair, insanın fiziksel düzeyde duyuları ve aklı aracılığıyla bilgi edinebilirken, metafizik düzeyde ise ruhu ve kalbi aracılığıyla bilgi elde edebileceğini iddia eder. Bu bakımdan insanın hakikatin arşına her zaman yükselebileceğini, diğer bir ifadeyle hakikatin kapılarının insana her zaman açık olduğunu belirterek, hakikate yükselmeyi başaran insanın mutlak anlamda aydınlanacağına inanır.

*“Ey zulmet-i âsâr ile güm-râh olan insan!
Ey kardeşim, ey kalb-i elem-dîde vü mecrûh,
Gel! Arş-ı hakikat sana, her dem sana meftûh...*

*Gel nûr-ı hakikat sana, her dem sana tâbân...
Gel kendine bak! İşte hakikat sen o, varsın;*

²⁸⁵⁷ Salim Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1999, s. 344.

Nefsinde bedîdar o hakikat ki ararsın!”²⁸⁵⁸ (Hakîkat)

Varlık âlemine dair maddi düzeyde bilgi edinme mevzuunda ise, fen bilimlerine işaret eden Süleyman Nesib, pozitif bilimlerde önce Avrupa ve Amerika’nın, daha sonra Japonya’nın büyük bir ilerleme kaydettiğine değinir. Aynı ilerlemeyi kendi ülkesinden de bekleyen şair, fende ilerleyen milletlerin tabiat kuvvetlerinden diledikleri şekilde istifade edebildiklerini vurgular. Fen yordamıyla varlık âlemini meydana getiren toprak, hava, su ve ateşten ibaret dört temel elementin tüm ayrıntılarıyla bilinmesi gerektiğine dikkat çekerek, tabiata ancak ve ancak tabiatı meydana getiren unsurların tanınmasıyla hâkim olunabileceğinin altını çizer.

*“İlm-i fende ilerlemiş Avrupa
Amerika, sonra Japonya çıkmış.
Tabîatın bütün zenginliğini
Ele almış onlardaki çalışış.*

*Bugün onlar tabîatın ne kadar
Kuvvetleri varsa hâkim hepsine:
Toprak, hava, su, ateş hep onların
Elinde bir oyuncak, bir makine!”²⁸⁵⁹ (Çocuklara)*

Hakikati Tanrı ile özdeşleştirmek suretiyle, bilinebilecek ve bilinmesi gereken en gerçek bilginin aslında Tanrı’ya dair bilgi olduğunu savunan bir diğer şair ise, Ali Ekrem Bolayır’dır. Hakikatin özü itibarıyla Tanrı’yı temsil ettiğini ileri sürmek suretiyle, hakikati insanlığa hayat veren en faziletli ve üstün unsur olarak gören şair, hakikati nurdan daha parlak, yüce ve izzetli yaratıcının sonsuz ışığı olarak tasvir etmeyi uygun bulur. Bu doğrultuda hakikatin tıpkı Dünya’yı aydınlatan Güneş gibi, bütün varlık âlemini aydınlattığı, hatta varlıkları meydana getirdiği üzerinde durur. Durum böyle olunca, hakikatin duyular aracılığıyla kolayca algılanabileceği düşüncesi hâsıl olabilir. Ancak Ali Ekrem’e göre, hakikatin algılanmasına ve idrak edilmesine mani olan bazı engeller vardır. Söz konusu engellerin başında, insanın da özü itibarıyla bir parçası olduğu hakikatten kopup, maddi düzeyde varlık kazandıktan sonra, bedenindeki sınırlı duyuları ve aklının

²⁸⁵⁸ Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 344.

²⁸⁵⁹ Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 331-332.

sınırsız düzeydeki hakikat karşısında çaresiz kalması gelir. Hakikate erişme yolundaki bir diğer engel de doğduğu andan itibaren insanın dünyaya gözlerini açmadan evvel bünyesinde bulunduğu hakikati unutmaya başlamasıdır. Ayrıca hakikatin yegâne olmasına rağmen, insanın varlık âleminde çoklukla karşılaşması da insanın hakikati kolayca idrak etmesine engel teşkil etmektedir. Ancak Ali Ekrem'in epistemolojik düşünceleri açısından, hakikat hangi şekle girse, hangi renge bürünse, yine de hakikattir. Hakikati idrak edebilmek ise, büyük bir dikkat gerektirir. Diğer bir ifadeyle hakikate erişmeyi isteyen insan, varlık âlemini dikkatle tetkik etmek zorundadır.

*“Hakîkat rûhdan efdal hayât-ı âdemiyyettir,
Hakîkat nûrdan parlak ziyâ-yı rabb-i izzettir;
Hakîkat bir güneştir, nûrunu setr etse de eşyâ,
Nihâyet çeşme zâhirdir, âna hâil-i muvakkattir.
(...)
Hakîkat hangi şekle girse, hangi rengi kesb etse,
Hakîkattir; fakat derk eylemek muhtâc-ı dikkattir.
Odur Fir'avn'ı Musa'nın elinde mahveden kudret,
Eden vâsıl Mesîh'i arş-ı âlâya o kudrettir.”²⁸⁶⁰ (Hakîkat)*

Ali Ekrem, hakikatin var olmaması durumunda, topyekûn varlık âleminin de var olmaması gerektiğini iddia eder. Daha genel bir ifadeyle canlı ve cansız tüm varlıkları hakikatin varlığı açısından birer delil olarak gören şair, diğer tüm varlıklar gibi, hakikat var olmasaydı, insanlığın da var olmayacağı üzerinde durur. Dolayısıyla varlığı meydana getiren asıl varlık olarak hakikate yönelen şair, insan da dâhil olmak üzere, tüm varlıkların mevcudiyetlerini hakikate borçlu olduğunu belirtir. Ayrıca hakikatin var olmaması durumunda, hayatın hiçbir anlamının kalmayacağını savunur. Bu doğrultuda hakikati, genel bir mutluluk, değişmez bir saadet olarak tanımlar. Hatta hakikati inkâr edebilme kabiliyetini dahi, hakikatin mutlak varlığını ispatlayan açık bir delil olarak değerlendirir. Zira Ali Ekrem, var olmayan herhangi bir unsurun inkâr da edilemeyeceğinin altını çizer.

*“Hakîkat olmasa, insânlık olmaz, zevkimiz kalmaz:
Umûmî bahtıyarıdır, değişmez bir saadettir!*

²⁸⁶⁰ Merve Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018, s. 70-71.

*Onunla bir edîbin hâmesinden rûh olur cari,
Onunla bir hâkimin fikri pür nûr-ı hidâyettir*

*Kim “Bilmem” demiş inkâr için ol şems-i pür nûru,
Vücûd-u hakka bizde kudret-i inkâr hüccettir.
Kimi cibrîlini en doğru mezhep addedip gitmiş,
Kimi zannetmiş ki hâlik-i eşyâ tabiattır!”²⁸⁶¹ (Hakîkat)*

Hakikatin insanlık tarihi boyunca, farklı inanç ve düşünce sistemleri aracılığıyla kimi zaman çeşitli metafizik unsurlarla, kimi zaman tabiatla özdeşleştirildiğine dikkat çeken Ali Ekrem, birbirlerine aykırı düşüncelerin Tanrı’yı hükümsüz hâle getirmediğini ifade eder. Tam aksine karşıt düşünce ve inançların çarpışmasından hâsıl olacak fikir şimşeklerinin ışıyla insanlığın aydınlanacağını düşünür. Buna ilaveten şüphenin de hakikate erişme mevzuunda önemli bir faktör olduğunu belirtir. Zira şüphenin insanı sorgulamaya teşvik edeceğine inanan şair, insanın doğruluğunu tartışmadan kabul ettiği veya kendine sunulmuş dogmatik bilgiler aracılığıyla asla hakikate ulaşamayacağı kanaatindedir.

*“Ukûlün ihtilâfı hakkı ibtâl eylemez, zîrâ
Tehâlîf bir tesâdümdür ki berk-i nûr-u rahmettir.
Donuk bir şebnemi tenvir eden bir şu’le-i bî-tâb
Bize isbât-ı hakta bir ziyâ-yı sermediyettir.”²⁸⁶² (Hakîkat)*

*“Şüphe şüphe... İşte en son fikri insâniyetin
Şüphedir feryâd eden savtında mâsumiyetin,
Şüphedir meşhûd olan veçhinde pîr-i hikmetin,
Şüphedir hatta iyân-ı nûrunda şems-i fitratın!”²⁸⁶³ (İsti’dâd)*

İnsanın metafizik âlemi bilme imkânı bulunmadığından, bilgi edinme noktasında fiziksel âleme yönelmesi gerektiğine işaret eden Hüseyin Suat Yalçın, duyularla algılanıp, akıl yordamıyla idrak edilebilen fiziksel âlem ile algılanamayan ve dolayısıyla idrak da edilemeyen metafizik âlemi ne kadar bilinebilecekleri bakımından mukayese eder.

²⁸⁶¹ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 71-72.

²⁸⁶² Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 72.

²⁸⁶³ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 121.

Böylece fizikötesinin insan tarafından idrak edilemeyeceği sonucuna varan şair, metafizik âlemi yokluk olarak nitelendirme yoluna gider. Bu doğrultuda *Ahirette Bir Gün* başlıklı manzum tiyatro eserini kaleme alırken, yokluğu isme sahip olmasına rağmen, yeri yurdu olmayan, şekli şemali bulunmayan bir unsur olarak tanımlamakla kalmaz, insanın yokluğu ne kadar çabalarsa çabalsın bilemeyeceğinin altını çizer.

“Adem mi? Ne demek? Bu bühthan, bühthan!

Ademin yerini bilir mi insan?

Demek aklı sıra olacak ma’kul,

Ademin ismi var kıt’ası meçhul.”²⁸⁶⁴ (Ahirette Bir Gün)

Hüseyin Suat, var oluşun metafizik boyutunu inkâr etmeksizin, insanın bilgi edinme noktasında imkânsızın peşinde koşmaktansa, mümkün olana yönelmesi gerektiğine değinerek, insana fiziksel âleme yönelmeyi tavsiye eder. Böylelikle insanın sürekli mucize beklemek yerine, bilgi edinmek ve bilgiyle doğru orantılı şekilde fazilet sahibi olmak suretiyle kurtuluşa erebileceğine inanır. Diğer bir ifadeyle insanı kurtarabilecek yegâne kurtarıcının yine insanın kendisi olduğuna göndermede bulunur.

“Gördün mü Safderim, ne çok isteyen!

Fazilet peşinden koşan kimse yok,

Habaset bekleyen ne kadar da çok.

Atınız dünyaya bir habis daha,

Müstecab olmadı deyiniz dua

Bağırın bir daha işitsin âlem,

Hakikat bilinsin, kalmasın mübhem,

Herkesin kendisi kendinin eğer

Mürşidi olursa, kurtulur beşer.

Bekleyip durmasın figan edenler,

Kalmadı ne Mehdi, ne de Peygamber.

İbadet edenler Mabudu bilsin,

Kalbinden nifakı, şıkakı silsin.

Mucize yuvası değil semavat,

²⁸⁶⁴ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, İstanbul Halk Basımevi, İstanbul 1943, s. 81.

Bekleyen delidir ademden hayat.”²⁸⁶⁵ (Ahirette Bir Gün)

İnsanın yegâne bilgi üretme ve edinme aracının akıl olduğuna işaret eden Hüseyin Suat, *Ana Karnında Son Gece* başlıklı manzum tiyatrosunda ise, bir karakter olarak okurla buluşturduğu dimağı (akıl-beyin) konuşturmak suretiyle, aklın niteliklerinden bahseder. Bu doğrultuda var oluş açısından, Tanrı’dan sonraki en önemli veya vazgeçilmez unsur olarak aklı ön plana çıkaran şair, dimağa kendini tanıttırmak üzere, “*Hüda birse, ben de ikincisiyim*” sözlerini söyler. Tanrı’nın yaratma kudretine karşılık, aklın da keşfetme ve tasarlama kabiliyetlerinin bulunduğu dikkat çeken Hüseyin Suat, varlık âlemindeki yegâne üstadın akıl olduğunu vurgular. Ayrıca bildiklerinden yola çıkarak, bilinmeyenleri keşfedebilme yetisine sahip aklın zamanla daha birçok bilinmezi çözebileceğine değinir. Bu bakımdan aklın karanlığı aydınlatan bir nur olduğunun bilhassa altını çizer.

*“Hayâtı âlemin bir incisiyim,
Hüda birse, ben de ikincisiyim.
Benimdir bu zemin, benimdir cihan,
Senin ismin ancak bir zıllı nihan.
Her şeyi keşfeden, var eden benim,
Deha şehperimdir, zekâ gülşenim.
Bu zeminde benim yegâne üstad,
Beşerîyyet bana eder istinad.
Bak neler bulacak, soracak daha,
İçimde yaşayan ateşli zekâ.*

(...)

*İki kere iki dört eder dedim,
Bununla zemini semayı bildim.
Malûmla meçhulü arar bulurum,
Açarım zulmeti ben, öyle nurum.”²⁸⁶⁶ (Ana Karnında Son Gece)*

Bilgi edinme mevzuunda filozofik düşüncüyü son derece önemseyen Faik Ali Ozansoy, bazı filozofları ve kullandıkları metotları bilhassa şiirine taşımaya özen gösterir. Söz gelimi, Zenon’un dikkatle tabiatı gözlemleyerek bilgiye ulaştığına değinir.

²⁸⁶⁵ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 100.

²⁸⁶⁶ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 109-110.

Sokrates'in de bilginin doğuştan geldiğine inanıp, dünyaya gözlerini açmasıyla birlikte insanın unutmak zorunda kaldığı bilgileri tekrar hatırlayabilmesi için, derin düşünceye yönelmesi gerektiği iddiasına göndermede bulunur. Platon'un ise, biri gündelik hayatın ve duyuların konusu olan maddi dünyaya dair, diğeri hakikatin ve zihnin konusu olan gayrimaddi dünyaya dair iki katmanlı bilgi anlayışına işaret eder. Çeşitli filozofların adları ve epistemolojik metotlarını şirinde zikretme gereği duyan şair, bu tavrıyla aslında insanın bilgi edinebilmesi için, tıpkı bir filozof gibi düşünmeye önem vermesi ve çaba sarf etmesi gerektiğini belirtmeye çalışır.

“Zenon murâkebe, Sokrat tefekkür, Eflâtun
Tahayyülât-ı medîdeyle hüsn-i lâhûtun
Hayâl-i şî'rine îsâl-i fikret eylerdi”²⁸⁶⁷ (Safo)

İnsanlık tarihi boyunca, bilgi edinme yolundaki en önemli adımların filozoflar tarafından atıldığını kabul eden bir diğerk şair ise Celal Sahir Erozan'dır. Herakleitos, Zenon, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Batı felsefenin kurucu filozoflarını şiirine taşıma gereği duyan şair, bilginin tarihsel süreç bakımından, duyuları ve akıllarından başka hiçbir teknik imkâna sahip olmayan mevzubahis filozofların gayretleri üzerinde yükseldiğine işaret eder. Diğerk bir ifadeyle, tüm imkânsızlıklara rağmen bilginin peşinde koşan İlk Çağ filozoflarının bilim tarihine kazandırdıkları ve insanlığın hizmetine sundukları fikirlerin bugün dahi insanlığa yol gösterdiğini vurgular.

“Aristo, Sokrat, Eraklit, Zenon ve Eflâtun
Ki her biri beşere cedd-i akl u iz'andır”²⁸⁶⁸ (İstanbul İçin Meb'us Namzetlerim)

İlk Çağ'dan itibaren felsefe tarihine katkıda bulunmuş tüm filozofları, insanlığın akıl ve izan yönünden müşterek ataları olarak kabul eden Celal Sahir'in diğerk bazı Servet-i Fünûn şairleri gibi, şiirleri esnasında çeşitli filozofların adlarını anması, aslında sebepsiz değildir. Çeşitli filozoflara gerek felsefe sistemlerine göndermede bulunmak, gerekse adlarını anmak suretiyle şiirlerinde yer ayıran şairler, bahsettikleri filozofların düşüncelerine vâkıf olduklarını belirtmekle kalmayıp, okurlarında da felsefeye dair merak uyandırmaya çalışırlar. Zira insanın bilgi edinme ve üretme sürecinde felsefenin önemli

²⁸⁶⁷ Sevim Karabela, *Fâik Âli Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s. 324.

²⁸⁶⁸ Nesrin Tağızade Karaca, *Celal Sahir Erozan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 125.

bir rolü olduğuna inanan şairler, insanların felsefeye yönelip, çeşitli düşünce sistemleri hakkında bilgi edinmelerinin yanı sıra, nasıl düşünceleri gerektiğini öğrenmek suretiyle fikri bakımdan yükselmelerini ve böylelikle aydınlanarak, özgün fikirler üretmelerini arzu ederler.

2.3.2. Evrenin Meydana Gelişi, Yapısı, İşleyişi ve Kıyamet

Tevfik Fikret, evrenin oluşumu mevzuunda, yeryüzünden gökyüzüne doğru genişleyen bir perspektifle tabiatı gözlemleyerek, görebildiği tüm varlıkların nasıl ve hangi kuvvet tarafından meydana getirildiğine dair sorular sormakla işe başlar. Ardından kimi sabit, kimi hareketli gök cisimleri arasındaki kusursuz düzenin nasıl tesis edildiğinin yanı sıra, parlak gök cisimlerinin ışıklarını nereden veya kimden aldıklarını merak eder. Sorduğu sorularla, aslında gerek yapısı, gerek düzeni, gerekse işleyişi bakımından mükemmellik sergileyen kâinatın tesadüfen veya kendiliğinden meydana gelemeyeceğine işaret etmeye çalışan şair, vicdani bir sorgulama neticesinde evreni meydana getiren yüce, kutsal ve tertemiz nitelikte yaratıcı bir kudretin, diğer bir ifadeyle “kudret-i külliye”nin var olduğunu kabul ve beyan eder.

“Ey nazîr ü şerîksiz ma’bûd
Kim bu ekvâna verdi böyle vücûd
Şebi revnâk-pezîr eden kimdir
Mâhı cism-i münîr eden kimdir
Göğe bu ahterânı kim saçmış
Ya bu şeh-râh-ı feyzi kim açmış
Cümlesi sun’u dest-i kudretinin
Bizlere bir yegâne âtîfetin”²⁸⁶⁹ (Tevhîd)

“Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh,
Kudsî ve mu’allâ, ona vicdânla inandım.”²⁸⁷⁰ (Halûk’un Âmentüsü)

Önceleri veya şiirinin erken dönemlerinde yaratıcı kudretin Tanrı olduğuna inanmasına rağmen, şiirinin ilerleyen dönemlerinde var olmasını zorunlu bulduğu yaratıcı

²⁸⁶⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 28.

²⁸⁷⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

kudretin “*rûh-ı kâ’inât*” veya “*rûh-ı tabî’at*” olduğunu ileri süren Tevfik Fikret, şiir serüveni esnasında, tevhit inancından panteizme doğru kayar. Bu bağlamda Tevfik Fikret, evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişinde aktif rol oynayan, kâinata içkin ve bütün varlıkların bünyesinde bulunan müşterek bir ruhun var olduğunu belirtir. Dolayısıyla kendinden yola çıkmak suretiyle, insanoğlu da dâhil olmak üzere, çevresini kuşatan canlı ve cansız tüm varlıkları, Dünya’yı ve diğer gök cisimlerini, hatta topyekûn kâinatı cihanşümul ruhun maddi tezahürleri olarak değerlendirme yoluna gider. Tanrı, tabiat ve insanı birbirinden ayrı unsurlar olarak değerlendirmeyen şair, mevzubahis evrensel ruhun tüm varlıkları kendi bünyesinden meydana getirdiği için, onlara sirayet etmekle kalmayıp, mevcudiyetlerini sürdürmelerine de imkân verdiğini ifade eder. Hatta Dünya’daki doğal dengenin yine evrensel ruh tarafından kontrol edildiğini belirtmekle kalmaz, bütün kâinatın da yine içkin karakterdeki evrensel ruh tarafından sevk ve idare edildiğinin altını çizer.

“Ooh, gel...*Rûh-ı tabî’at* gibi mahmûr u hamûş,
 Bu vefâsız gecenin koynunda
 Kalalım bir ebedî sâniye dalgın, bî-hûş...
 Kim bilir, belki de son leyle-i sevdâmızdır;
 Bunda her lahza, biraz ömr-i sa’âdet sayılır.”²⁸⁷¹ (Leyl-i Vedâ)

“Yok bulandırmasın âlûde-i zulmet bu nazar
Rûh-ı ma’sûmunu, ey mâ’î deniz;
Âh, lâkin ne zarar;
 Ben bu gözlerle mükedder, âciz,
 Sana baktıkça teselli bulurum, aldanırım;
 Mâ’î bir göz elem-i kalbime ağlar sanırım...”²⁸⁷² (Mâ’î Deniz)

“En canlı âletin; odur ilkâ-yı rûh eden
 “Eşbâh-ı mümkünâta senin kudretinle, sen
 “Bî-şübhe kendi kendine bir âlem-i bedî,
 “Bir âlem-i şu’ûn u bedâyi’sin... Ey hayât,

²⁸⁷¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 371.

²⁸⁷² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 409.

“*Ey rûh-ı kâ’inât,*

“*Takdîs edin: Beşer*

“*Takdîse müstehaktır; odur Rabb-i hayr ü şer,*

“*Rabb-i mümkinât!*”²⁸⁷³ (Gökten Yere)

Kâinatı meydana getirmenin yanı sıra, sevk ve idare eden evrensel ruhun ezeli şekilde var olduğunu kabul ettiğinden, evrenin de ezelde meydana gelemeye başlayıp, hâlâ tekâmül yordamıyla değişip geliştiğini düşünen Tevfik Fikret, söz konusu evrensel ruhun var olduğu müddetçe, evrenin de var olamaya devam edeceğini savunur. Diğer bir ifadeyle kâinatı, evrensel ruhun kendini serimlemesi olarak değerlendirdiğinden veya evreni evrensel ruhtan ayrı görmediğinden, kâinatın evrensel ruha koşut olarak ezeli ve ebedî şekilde mevcudiyetini sürdüreceğine değinir. Bu bakımdan her an itibarıyla evrensel ruhun tekâmül etmesi sonucu yaratılışın sürekli tazelendiği ve böylelikle varlık âleminin değişip geliştiği üzerinde durur.

“*Fıtratta tekâmül ezelîdir; bu kemâle*

Tevrât ile, İncil ile, Kur’ânla inandım.”²⁸⁷⁴ (Halûk’un Âmentüsü)

“*Bilirim: Bir nefeste bir demde*

Koca bir kâ’inât-ı zinde doğar;

Canlanır bir hayât, bir hilkat.”²⁸⁷⁵ (Kendi Kendime)

“*Bekâ-yı aşkını gâhî teemmül eyler de*

Derim: ‘Fenâ bulmaz, kâ’inât bâkîdir!’

Seninle katlanırım ben bu çâresiz derde,

Derim o şevk ile hatta: ‘Hayat bâkîdir.’”²⁸⁷⁶ (Eş’âr-ı Muhabbetten)

Kâinatın topyekûn dağılıp, maddi düzeyde varlığın ve hayatın son bulacağı bir kıyamet tasavvurunu doğru bulmamasına, diğer bir ifadeyle evrenin ve hayatın son bulmayacağını düşünmesine rağmen Tevfik Fikret, insanlığın aydınlanmasına, içine düştüğü kötü durumdan kurtulmasına ve hak ettiği düzeye yükselmesine imkân verecek

²⁸⁷³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 574.

²⁸⁷⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

²⁸⁷⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 318.

²⁸⁷⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 213.

bir yaratılış devriminin gerçekleşeceğine gönülden inanır. İnsanlığın hâlihazırdaki durumunu kan ve vahşetle tasvir eden şair, insanoğlunun hırs, kin, ihtiras, şehvet ve bencillik gibi olumsuz hasletlerin tesiriyle iyilikten uzaklaşıp, kötülüğe yöneldiğine dikkat çeker. Böylece insanların korkuya, karanlığa, cehalete, esarete ve hatta ölüme mahkûm olmak zorunda kaldıklarına değinir. Bu doğrultuda insanlığın kendi kendini sıkıntı, elem, keder ve ıstıraba sürüklemekle kalmadığına işaret eden şair, tabiatın da insanoğlunun kötüye gidişine paralel olarak, bozulmaya başladığının altını çizer.

“Hep devrilen ümîd ü teselli, zekâ, sebât!

Hep leyl ü hevl; uzak ve yakın hep şikâk u şûr;

Hep cevl ü gayz u levs... Acı hengâme-i nüşûr!

Hep kar ve korku; sonra ne bir çit, ne bir yuva;

Bî-çâre kuşlar, önleri ıssız, bahîl ova!

Sâhil dikenli bir uçurum; sonra teknesiz

Cankurtaran, sükûn ve liman bilmeyen deniz!

Balkan, yamaç, bütün hatar-engiz, adem-penâh;

Kartallarında pençe, kanat hep kızıl, siyâh!

Gök dâimâ bulutlu, güneş dâimâ nihân;

Bir kanlı hat dudakları ufkuni şerer-feşân!

Hep samt u ra’şe; saklı bu vâdî-i müzlimin

Her hatvesinde şübheli bir hufre, bir kemîn!

Hep samt u ra’şe; kaynaşiyor canlı gölgeler;

Bir mahşer-i cünun gibi, pür-cûş u bî-haber!”²⁸⁷⁷ (Rübâbın Cevâbı)

²⁸⁷⁷ Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 653-654.

*“Hak kavînin, demek şeririndir;
 En celî hikmet: ezmeyen ezilir;
 Her şeref yapma, her saâdet pîç;
 Her şeyin ibtidâsı, âhiri hiç;
 Din şehîd ister, âsümân kurban;
 Her zaman her tarafta kan, kan, kan!...”²⁸⁷⁸ (Târîh-i Kadîm)*

İnsanlığın, İran ve Yunan mitolojilerinde belirtilmekle kalmayıp Hinduizm, Caynizm ve Sihizm’den ibaret inanç sistemlerinde de işaret edildiği gibi, âdeta Altın Çağ’ını geride bıraktığına göndermede bulunan Tevfik Fikret, insanlığın yaratıldığı günden bu yana gitgide iyiden kötüye doğru seyir sergilediğine göndermede bulunur. Bu yüzden tıpkı bahsi geçen mitolojiler ve inanç sistemlerindeki gibi, insanlığın tekrar Altın Çağ’ına döneceği bir yaratılış devriminin gerçekleşeceği güne dair beklenti içerisine girer. Hatta bu beklentinin sadece kendinde hâsıl olmayıp, bütün insanlıkta mevcut olduğunu bilhassa vurgular.

*“Beşerin köhne ser-güzeştinden
 Bize efsâneler terennüm eden,
 Bizi âbâ-i bî-vücûdumuzun
 Cevf-i mâzide bir siyah ve uzun
 Gece teşkil eden hayâtından
 Ninniler ihtirâ edip uyutan;
 Bize en doğru, en güzel örnek
 Diye evvel zamânı göstererek
 Gelecek günlerin geçen geceden
 Farkı yok, hükmü yok zehâbı veren;
 Ve cebininde altı bin yıllık
 Buruşukluklarla şübheler karışık;
 Seri mâiye, yâni rû ’yâya
 Pâyı âtlâ denen heyûlâyâ
 Sürünen heykel-i kadîd...”²⁸⁷⁹ (Târîh-i Kadîm)*

²⁸⁷⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 640.

²⁸⁷⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 639.

“Hep samt u râşe; sanki, tebeh-kâr-ı ma’siyet,
 Milyonla teşne bekliyor âb-ı mağfiret!
 Hep samt u ra’şe; gizli bir âvâz-ı muzdarib
 Yükselmek istiyor gibi... Rûhum bu nâ-şekîb
 Âvâz-ı ruhu duydu, ve ürperdi nâgehân...
 Sensin, sen, ey rübâb-ı hamûşum, bu haykıran!”²⁸⁸⁰ (Rübâbın Cevâbı)

“Yırtılır, ey kitâb-ı köhne, yarın
 Medfen-i fikr olan sahifelerin.
 Bunu kimden fakat ümîd edelim,
 Bu azîm inkılâb-ı hilkatî kim,
 Hangi kuvvet taahhüd eyleyecek?”²⁸⁸¹ (Târîh-i Kadîm)

Tevfik Fikret tarafından, insanlığın içine düştüğü çukurdan kurtulup, tekrar yükselmesi için beklenen yaratılış devrimini kimin gerçekleştireceği tam olarak kestirilememesine rağmen, şairin düşünce sistemine dikkat edildiğinde, söz konusu devrimi evrensel ruhun gerçekleştireceği düşünülebilir. Bu doğrultuda evrenin dağılıp, hayatın ve dolayısıyla insanoğlunun yok olacağı bir kıyametten söz etmeksizin, insanlığın ilk olgunluk dönemine geri döneceği bir gün dönümünden bahseden şair, insanlığın ve tabiatın döngüsel olarak sürekli iyiden kötüye doğru gideceği ve âdeta bir devrim ile tekrar iyiye kavuşacağı sonu gelmez bir döngüden bahseder. Ancak mevzubahis döngünün zaman açısından belli periyotlarla değil, insanoğlunun iyi ile kötü arasındaki tercihlerinin hangi yönde yoğunlaştığına göre gerçekleşeceğinin altını çizer.

Tevfik Fikret, kendi kıyamet tasavvurunu daha açık şekilde ifade edebilmek ve doğruluğunu destekleyebilmek için semavi dinlerin kıyametle ilişkili olarak ortaya attıkları bazı unsurlardan yararlanma yoluna gider. Söz gelimi, insanlığın hâlihazırdaki kötü durumunu kapsayan hayatı mezar ömrüyle özdeşleştirir ve toprağın üzerinde yaşanan kabir hayatının ardından aydınlık bir kıyametin geleceğine inanır. İnsanoğlunun kin ve nefretle hareket etmesini mahşerle denk tutar. Hayat yolunda atılan her adımı bir çekişme olarak nitelendirip, yaşanan hayatı sırat köprüsüyle bir görerek, duraksamadan ve düşmeden yaşamanın imkânsız olduğuna, kimsenin kimseye yardım elini

²⁸⁸⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 654.

²⁸⁸¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 642.

uzatmadığına işaret eder. Dolayısıyla aslında beklenen kıyametin içerisinde yaşanan zaman dilimde kopmakta olduğuna göndermede bulunur.

“*Elbet şu mezâr ömrünü bir haşr-i ziyâ-hîz
Ta’kîb edecektir, buna îmânla inandım*”²⁸⁸² (Halûk’un Âmentüsü)

“*Her hatve bir musâra’a, bir kahr u gâ’ile;
Her yol Sırât’a eş: Ne tavakkuf, ne düşmeden
“Geçmek ümîdi var... Kimi tutsun fakat düşen?”*”²⁸⁸³ (Resminin Karşısında)

Evrensel ruhun tesiriyle insanın tabiata uygun şekilde yaşamaya başlayıp, aklın rehberliğinde kendine yaraşır davranışlar sergilemesiyle yaratılış devriminin, diğer bir ifadeyle hayat ve varlık son bulmaksızın kıyametin vuku bulacağına inanan Tevfik Fikret, gerçekleşmesini beklediği kıyametin ardından insanoğlunun gerçek anlamda özgürleşeceğini savunur. Meydana gelecek yeni düzen dâhilinde savaşlar ve istilalar yaşanmayacağı gibi, zorba yöneticiler de bulunmayacağı için esaretin son bulacağını ileri sürer. Dolayısıyla insanoğlunun Tanrı da dâhil olmak üzere, hiçbir otoritenin baskısı altında kalmaksızın özgür, güvenli ve saadet dolu bir yaşam süreceğini belirtir. Ayrıca insanın kötü gidişatı nedeniyle sürekli kendinden uzaklaşan hakikate de mutlak düzeyde vâkıf olabileceğinin altını çizer. Daha genel bir ifadeyle insanın mutlak düzeyde sonsuzluk, saadet ve bilgi arzusunun dinlerde ileri sürülen kıyametin ardından intikal edilecek ahirette değil, tam aksine içerisinde yaşadığı âlemde de giderilebileceğini ifade eder.

“*Bu tasavvur dühûr-ı âtiyeye;
İşte hürriyet-i hakîkiyye:
Ne muhârib, ne harb ü istilâ;
Ne tasallut, ne saltanat, ne şekâ,
Ne şikâyet, ne zulm ü istibdâd;
Ben ben’im, sen de sen; ne rab, ne ibâd!*”²⁸⁸⁴ (Târîh-i Kadîm)

²⁸⁸² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 542.

²⁸⁸³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 555.

²⁸⁸⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 642.

“Yükseldi nâsiyen yine ulvî bulutlara.
 “Fâniyetin ve gayet-i aczinle kapkara
 “Bie leyl-i iştibâhın içinde sönük, alil
 “Birkaç şuaı reh-ber edip sırr-ı hilkati
 “Tahkîka yol bulan nazarın her hakikati
 “Bir gün bedâheten görecektir. Ve bî-delîl
 “Artık yolunda gitmeye kâdirsın. Âsümân
 “Kâfî, dehânı etti asırlarca imtihân”²⁸⁸⁵ (Gökten Yere)

Evrenin meydana gelişi, sevk ve idaresi mevzuunda “rûh-ı kâ'inât” veya “rûh-ı tabî'at” fikrine yönelen bir diğer şair ise, Cenab Şahabeddin'dir. Tevfik Fikret ile aynı doğrultuda ilerleyerek, evrene içkin yaratıcı bir kudretten söz eden Cenab Şahabeddin, Tevfik Fikret'ten farklı şekilde, mevzubahis evrensel ruhun doğrudan Tanrı olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle evrenin yaratılışı ve idare edilmesi açısından panteist boyutta bir Tanrı tasarımı geliştirir. Bu doğrultuda sınırsız ve sonsuz evren modeline yönelmek suretiyle, kâinattaki tüm varlıkları Tanrı'nın kusursuz birer eseri olarak nitelendirir. Ayrıca Tanrı'nın yerküreyi çamurdan yarattığının veya şekillendirdiğinin altını çizer. Ancak Tanrı'yı evreni yaratıp, bir kenara çekilen veya evrenden aşkın hâlde onu sevk ve idare eden bir unsur olarak görmez. Tam aksine topyekûn kâinatı, Tanrı'nın ve sahip olduğu kudretin aşikâr olmuş veya açığa çıkmış hâli olarak değerlendirir. Tabiatın ruhu olarak nitelendirdiği evrene içkin durumdaki Tanrı'yı ezelî ve ebedî boyutta sönmez bir ateşe benzeten şair, tüm unsurlarıyla kâinatı ise, bu ateşin içinde yanan varlıklar toplamı olarak görür. Diğer bir ifadeyle nasıl ki ateşin, bünyesinde yanan varlıklardan ayrı bir varlığı söz konusu değilse, yani ateş ile yanan maddeler müşterek bir varlık meydana getiriyorlarsa, tıpkı bir ateş gibi, Tanrı ile evrenin de birbirinden ayrı varlıklara sahip olmadıklarını ileri sürer.

“Bakın bir kuş temâşâ-yı tabîatle mübâhîdir
 Lisân-ı hâli der: ‘Bak bak şu gökler, lâ-tenâhîdir.
 Bu yıldızlar, bu zulmetler bütün sun’-ı İlâhîdir.’
 Füyûzât-ı İlâhîyi nasıl ta’dâd eder bir kuş!”²⁸⁸⁶ (Bir Dağdan İnerken)

²⁸⁸⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 573-574.

²⁸⁸⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 46.

“Dinliyorken âlemin âhengini
 Seyre daldım kâinatın rengini
 Serteser âlem tezeyyün eylemiş
 Kudret-i Mevlâ tebeyyün eylemiş”²⁸⁸⁷ (Tahassür)

“Ta’n ü tercîm eder dâd-ı Hudâ
 Küre üstünde, kirlilikle bizi?
 Küreyi kim çamurdan etti binâ?
 Kim çamurdan yarattı kalbimizi?”²⁸⁸⁸ (Münâcât I)

“Sen misin, Hâlik’ım, o sönmez ateş
 Ki cihân dâima içinde yanar?
 Gökte gündüz senin gözün mü güneş?
 Gece gözyaşların mı yıldızlar?”²⁸⁸⁹ (Münâcât IV)

Kâinatta mevcut canlı ve cansız tüm varlıkların bünyesinde “rûh-ı kâ’inât” veya “rûh-ı tabî’at”tan, diğer bir ifadeyle evrensel ruhtan bir parça bulunması münasebetiyle, her varlığın âdetâ canlı olduğunu düşünen Cenab Şahabeddin, varlıkların söz konusu evrensel ruhtan gelip, yine ona döneceklerini iddia eder. Bir başka deyişle tüm varlıkların, yaratıcı güç olarak tanrılaştırdığı tabiatın gelip, yine ona döneceklerini belirtir. Ayrıca yetileri nedeniyle varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşturıldığı insanı, en yetkin varlık olarak kabul etmekle kalmayıp, insanın sadece bedeniyle değil, aynı zamanda ruhuyla da tabiatın bir parçası olduğunu belirterek, insanın tüm tabiatı kendi bünyesinde taşıdığını ileri sürer. Böylelikle Tanrı, tabiat ve insanı bir bütün olarak gören şair, varlığa odaklanarak varlığa geliş, değişme ve yok oluş süreçlerini de tabiatın bir bütün hâlindeki olağan işleyişi olarak değerlendirir.

Cenab Şahabeddin, evrensel ruh sayesinde mevcudiyet kazanan veya varlığa gelen tüm varlıkların belli bir müddet mevcudiyetlerini sürdükten sonra, gerek bünyelerindeki maddi unsurlar bakımından, gerekse ruhları bakımından tekrar tabiata karışacaklarını kabul eder. Mevzubahis döngünün ise, sonsuza dek süreceğine inanır. Dolayısıyla

²⁸⁸⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 51.

²⁸⁸⁸ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 222.

²⁸⁸⁹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 254.

evrensel ruhun ezeli ve ebedi şekilde, diğerk bir ifadeyle sınırsız ve sonsuz varlığına paralel olarak, evrenin de asla yok olmayacağına kanaat getirir. Bu doğrultuda tabiatın sürekli yenilenerek, daima genç ve zinde kalacağına işaret eden Cenab Şahabeddin, yaşamayı veya var olmayı hem bir vazife, hem de en temel hak olarak görür. Hatta bunun aksini iddia eden hiçbir felsefe ya da inanç sistemini güvenilir bulmayacağını belirtmek üzere, tabiatın yok olmayacağı prensibini yegâne gerçek felsefe ve inanç sistemi olarak kabul ettiğinin altını kalın hatlarla çizer.

“Öttükçe kaval, rûh-ı tabîat

Bir şevk-i tahassürle gülümser...

Her şey, bütün eşyâ onu dinler

Meşhûn-ı meserret...”²⁸⁹⁰ (Kaval Sesi)

“Bütün ezhârı koklarım birden;

Bendedir her bahârın esrârı;

Taşırım bir küçük güneş gibi ben

Ke’s-i kalbimde rûh-ı eşcârı.

Ben o bî-vâye-i bürehne-tenim

Ki bendedir yerin göğün sûru,

Dağların cebhe-i gururu benim,

Benim ufku hazîne-i nuru...”²⁸⁹¹ (Derviş)

“Onca birdir doğurmak, öldürmek;

Sem’ine bir gelir figân ü sükût:

Aynı bezden biçer kefen, gömlek

Aynı daldan yapar beşik, tâbut!”²⁸⁹² (Tabîat)

²⁸⁹⁰ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 212.

²⁸⁹¹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 234.

²⁸⁹² Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 367.

“*Mezhebim hüsn ü kuvvet almaktır
Dâimâ genç olan tabiatten;
‘Yaşamak hem vazife, hem haktır’
Anlamam başka dîn ü hikmetten!’*”²⁸⁹³ (Derviş)

Cenab Şahabeddin, evrenin kusursuz işleyişine odaklanarak, gerek gökyüzünde bulunan varlıklar arasındaki mükemmel dengeyi, gerek gökyüzü ile yeryüzü arasındaki uyumu, gerekse yeryüzünde bulunan unsurlar arasındaki düzeni, Pythagoras ve Konfüçyüs ile aynı doğrultuda, müzikal boyutta bir ahenkle açıklamaya çalışır. Tabiattaki unsurların hareketlerini, birbirlerine göre durumlarını ve orantılı dağılımlarını belli ses perdeleri dâhilindeki notaların ölçülü şekilde birleşmeleri sonucu açığa çıkan ahenkle özdeşleştiren şair, topyekûn tabiatı âdeta mükemmel bir müzik bestesine veya eşsiz bir armoniye benzettir. İnsanın da bu melodiye kulak verip, ona uyum sağladıkça, gitgide daralan çerçevede evreni, hayatı ve kendini anlamlandırabileceğini savunur.

“*Ey dağların en sâf ü tabî nakarâtı,
Tekrîr-i sürûdunla ağaçlar
Cûlar gibi çağlar!
Dağlardan akan çeşmelerin hoş nagamâtı
Eyler seni, ey bâd-ı tabiat,
Dağdan dağa davet!
Ey zezeme-fermâ-yı ser-âheng-i sahârî
Her sûdan edersin dil ü cânê
Îsâl-i terâne!
Senden alır elhânını ebhâr ü mecârî;
Her sahile bir neş’e verirsin,
Bir ses getirirsin...*”²⁸⁹⁴ (Riyâh-ı Leyâl)

Evrenin yıkılıp, hayatın topyekûn son bulacağı bir kıyamet senaryosu çizmektense, yeryüzünün insana mesken olduğu müddetçe, yeryüzünden semaya ıstırapın feryat, haykırış ve iniltiden ibaret nağmelerinin yükseleceğine değinen Cenab Şahabeddin, insanoğlunun niçin ıstırap çektiğini ve bu ıstırapın ne zamana kadar devam edeceğini

²⁸⁹³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 234.

²⁸⁹⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 133.

sorgular. Bu doğrultuda göğün temizliği ve saflığına karşılık, yeryüzünün insan tarafından suç ve günah ile lekелendiğini ileri süren şair, gelecekte bir gün gök testisinin arındırıcı nitelikteki suyunun akacak bir yol bulup, yeryüzünü ve dolayısıyla insanoğlunu arındıracağına inanır.

“Zemîn cism-i insâna oldukça mesken,
Çıkar âsümâne bütün yeryüzünden
Enînler, bükâlar, figânlarla elhân!”²⁸⁹⁵ (Elhân-ı Nalân)

“Ne için ağlamada âlem-i insâniyyet?
Daha kaç yıl sürececek mâtem-i insâniyyet?
Diye göklerden eder serv dem-â-dem pürşiş!”²⁸⁹⁶ (Serviler)

“Doludur afv ile sebû-yı semâ
Cürm ile pür-lekeyse rûy-ı zemîn;
Aç sebû-yı semâyâ bir mecrâ
Beşeriyet bütün tezmizlensin”²⁸⁹⁷ (Münâcât I)

Süleyman Nesib ise, kâinata içkin vaziyetteki evrensel ruh nedeniyle ezeli ve ebedi şekilde var olmuş ve olacak evren dâhilinde, döngüsel bir takım hareketler bir yana bırakılırsa, herhangi bir değişikliğin meydana gelmediğini ve gelmeyeceğini savunur. Diğer bir ifadeyle, insanın sürekli değişmesine, hatta sınırlı ve sonlu bir hayat sürmesine rağmen, evrenin sonsuz düzeyde mevcudiyet sahibi olduğunun altını çizer. İnsan da dâhil olmak üzere, canlı ve cansız tüm varlıkları kendi bünyesinden meydana getiren ve onların yapılarında bulunan evrensel ruhun sonradan mevcudiyet kazanmadığını düşündüğü için, evrenin de sonradan meydana gelmediğini düşünen şair, evrensel ruhun ölümsüz olduğunu düşündüğünden, evrenin de sonsuza dek varlığını sürdüreceğini kabul eder. Evrenin tekâmül yordamıyla değişip geliştiği fikrine de katılmayan Süleyman Nesib, evrenin hep aynı kaldığının altını çizer. Ancak yeryüzündeki canlı ve cansız varlıkların meydana geliş, oluş, değişme ve yok oluşa tabi olduklarını kabul etmek suretiyle, söz

²⁸⁹⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 145.

²⁸⁹⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 260.

²⁸⁹⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 222.

gelimi insanın gerek ruh, gerekse bedeni bakımından evrensel ruhun bünyesinden meydana gelip, yine ona döneceğine işaret eder.

“Sonra bir şey ki rûh-ı eşyanın
Sanki fevkinde mest ü sâirdir.
Sanki bir mâhtâb-ı hülyânın
Gölgesinden düşen serâirdir...”²⁸⁹⁸ (Yalnız Sen)

“Aldandığım yeter size, aldandığım yeter,
Ey sen nasılsan öyle duran köhne kâinât,
Ey sen de her zaman değişen hod-sitâ beşer!”²⁸⁹⁹ (İhtiyâc-ı Sükûn)

Evren mevzuunda, panteizm ile vahdet-i vücûd öğretisi arasında bir noktada durmayı tercih eden Süleyman Nesib, insanın varlığı zorunlu yegâne hakikatin bünyesinden kopup, varlık âlemine geldiğinde, karşılaştığı çokluk ve hayatın kargaşası nedeniyle ruhsal boyutta yakından tanıdığı hakikatten uzaklaşmaya başladığının altını çizer. Diğer bir ifadeyle bedenlenen ruhun aslını unutmak suretiyle, varlık âlemine meyletmeye başladığına göndermede bulunur. Dolayısıyla bedenın hakikati idrak etmeye bir engel teşkil ettiğini vurgular. İnsanın bedensel istek ve arzularından sıyrıldıkça hakikati daha açık şekilde idrak edebileceğini belirten şair, böylece varlık ile yokluğun ne olduğunun anlaşılabilirliğini savunur. Böylece yokluktan varlığa gelişi ve varlık âlemindeki çokluğu, Allah’ın zât mertebesinden sonra tüm ilahi isim ve sıfatlarıyla tecelli ettiği ilk mertebe olan ulûhiyet mertebesinin bir cilvesi veya yansıması olarak değerlendirir. Bu doğrultuda, kâinatı Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak gören şair, birer dış görünüş veya şekilden ibaret olmak üzere, çokluk sergileyen varlıkların ardında vahdetin gizlendiğini ileri sürer.

“Niçin, niçin mi diyordun şudur hakikât ki
Beşer zuhûl ediyor muktezâ-yı hissiyet...
Vücûdî şâhit iken kudret-i muazzamaya
O kendi kendini inkâra eyliyor cüret...
Fakat fenaya düşünce vücut, ruhundan

²⁸⁹⁸ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 367.

²⁸⁹⁹ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 321.

Yavaşça sıyrılıyor hep kesâfet ü zulmet.

Kitâb-ı âlemi rüyetle haddizatında

Nedir ki anlıyor artık bu safhâ-ı kesret.

Suâlinin şu cevabı: Demek muvâfıktır.

Hayât ile ademe cılve-i ulûhîyet.

(...)

Demek hayât u adem hepsi, hepsi bir cılve,

Mükevvenât demek hepsi, hepsi bir suret...

Cihân demek ezeli sahne-i tecellîyât,

Tebeddül eyleyen ancak demek ki bir heyet...’’²⁹⁰⁰ (Tevfik Fikret’e)

Kâinatın niçin yaratıldığını ve varlık sebebini sorgulamak suretiyle, bilhassa mutasavvıfların ileri sürdükleri aşk prensibine yönelen Ali Ekrem, yeryüzünden gökyüzüne doğru genişleyen bir perspektifle varlık âlemini gözlemlemeye başlar. Böylelikle çevresini kuşatmış hâldeki doğayı meydana getiren en temel unsurun toprak olduğunu fark eder. Bu doğrultuda toprağı verimliliğı veya doğurganlığı münasebetiyle bir ana olarak nitelendiren şair, toprak da dâhil olmak üzere, bütün doğada belli başlı ve şaşmadan işleyen bir döngünün hüküm sürdüğünü tespit eder. Ardından tabiattaki en temel kanununun varlığa geliş, değişme ve yok oluş döngüsü olduğuna kanaat getirerek, hayat ile ölüm veya varlık ile yokluğun birlikte ve dengeli şekilde faaliyet yürütmesiyle gerek evrenin, gerek Dünya’nın, gerekse doğanın varlığını sürdürdüğüne işaret eder. Elbette çokluğun gözlemlendiğı evrenin sadece meydana gelişi açısından değil, aynı zamanda evrendeki dengeli işleyişin sevk ve idare edilişi noktasında da çokluğun ardında gizlenen birliğin, diğeri bir ifadeyle Tanrı’nın aktif rol oynadığını kabul ve beyan eder.

“Şimdi ben anlamam nedir sebebi

Kâinatın? Hayâta yâ Rabbi

Ne için mevdi eyledin takdir?

Ne içindir şu feyz-i âlem-gîr

²⁹⁰⁰ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliğı-Şiirleri, s. 312.

Ki insanlarda aşk olur nâmı?

*İşte gördük ki aşkın encâmı*²⁹⁰¹ (Tâir-i İlâhî'nin İnen Canı)

“Tatlı güneş okşar toprak anayı,

Bahar olur yerde biter ekinler;

Zümrüt suyu sanki gökten cûş eder,

Yeşil yeşil deniz yapar tarlayı.

Rüzgâr eser, dalgalanır tarlalar,

*Menevişli ipek ırmak parıldar.*²⁹⁰² (Ekinler)

“İşte kânun-ı hayât: en küçük bir hayvan

Kendini bir koca mevtâ ile infâk ediyor,

*Nehr-i dünyâda ölü, canlı berâber gidiyor!*²⁹⁰³ (Martı)

Kâinatın sonsuza dek varlığını sürdürmeyeceğine inanan Ali Ekrem, kıyametin kopmasıyla birlikte evrenin dağılıp, hayatın topyekûn son bulacağına işaret eder. Kıyamet mevzuunda doğrudan *Kur'ân-ı Kerîm*'de belirtilen kıyamet tasavvurunu benimseyen şair, bilhassa ölüm sonrası ahiret hayatının varlığını ispat noktasında kıyamet, öldükten sonra tekrar dirilme ve hesap vermek için toplanma konularına değinen Nebe' suresine yönelir. Mevzubahis surenin özellikle 18. ayetinde geçen “*Bu, sûra üfürüleceği gün gerçekleşir ve siz bölük bölük gelirsiniz.*” ifadesine göndermede bulunan Ali Ekrem, kıyametin habercisi olan Sûr'a ilk üflendiğinde evrenin yerle bir olacağı ve hayatın son bulacağını öne sürer. Ardından Sûr'a ikinci kez üflendiğinde ise, gelmiş geçmiş tüm insanların dirilerek topraktan çıkıp, hesap vermek üzere Allah'ın huzurunda toplanacaklarını belirtir. Söz konusu yüce mahkemede Hz. Muhammet'in inananlara şefaatçi olacağının da altını çizen şair, adil bir yargılamanın ardından insanları ödül olarak cennetin, ceza olarak cehennemin beklediğine değinir.

“Şefâat şîârındır olurken belâ feşân

'Fe te'tûne efvâcen' meâli dem-i cezâ

(...)

²⁹⁰¹ Ali Ekrem Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, (Haz. M. Kayahan Özgül), Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2013, s. 59.

²⁹⁰² Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, s. 422.

²⁹⁰³ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, s. 137.

Resûl-i ezel-vecâi şefîâ, mübeşşirâ!

*Habîb-i Hüdâ kalbâ, kerîmâ, Muhammedâ!”*²⁹⁰⁴ (Tâir-i İlâhî)

“İhtirâz et haktan ey kâtil, teemmül eyle kim

*Ahrette rûhumun rûhunla kan da’vâsı var!”*²⁹⁰⁵ (Var)

Evrenin meydana gelişi mevzuundaki düşüncelerini aktarabilmek için *Ana Karnında Son Gece* başlıklı manzum tiyatrosunda metafizik bir kahraman olarak zamanı konuşturan Hüseyin Suat, ezelden beri gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olan yaratılış macerasının yegâne tanığı konumundaki zamanın dilinden evrenin meydana gelişini anlatır. Bu doğrultuda zaman, varlık âlemi meydana gelmeden önce yaratılmış bir unsur olarak kendini tanıtır. Evren teşekkül etmeden veya yaratılmadan evvel Tanrı’nın izni ve emriyle meydana gelmiş olan zaman, yaratılmışların ilki olarak âdeta yokluğun bekçisi durumundadır. Yaratılışa tanıklık edecek olan zaman, kendisini de yaratan unsuru zamanın da zamanı, fakat zamanı bilinmeyen, gizlinin de gizlisi, fakat gizliliği bilinmeyen bir kudret olarak tanımlar. Dolayısıyla ilk yaratılmış varlık olarak zaman da mevzubahis niteliklere sahip yaratıcı gücün kim veya tam olarak ne olduğunu bilmediğini ifade eder.

Zaman, varlığına işaret ettiği yaratıcı kudretin nasıl adlandırılması gerektiğine dair kesin bir kanaat belirtmemesine rağmen, onun kendi varlığını kendinden alan bir kudret olması münasebetiyle, ne kadar geriye gidilirse gidilsin, ondan evvel var olmuş bir unsurla karşılaşamayacağına işaret eder. Ardından karanlık bir duman hâlindeki yokluğun müthiş bir ateş tufanıyla kaplandığına şahitlik eden zaman, erimiş vaziyetteki bu ateşin bünyesinde evreni meydana getirecek bütün unsurların karışık hâlde bulunduğu altını çizer. Söz konusu ateş selinin gitgide soğuyup katılaşarak evreni meydana getirecek tüm unsurları gün yüzüne çıkardığını ifade eder.

“Bu varlıktan evvel, çok evvel vardım,

Yokluğu bekleyen bir türbedardım.

Bir dumandı her şey, karanlık duman,

Fakat ben mevcuttum hatta o zaman.

²⁹⁰⁴ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 113-114.

²⁹⁰⁵ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 81.

*O zaman dedim, bak gülmeyin bana,
 Beni de yaratmış biizni Hüda.
 Zamanın zamanı, zamanı meçhul,
 Nihanın nihanı, nihanı meçhul.
 Bu kimdir bilemem, sormayın, zira
 Ne dersiniz deyin O'dur müntehâ...
 Ne ateşli tufan, ne tufan ateş
 İçinde eridi, nur olan güneş.
 Elimde yetiştirdi büyüdü âlem,”²⁹⁰⁶ (Ana Karnında Son Gece)*

Evrenin sevk ve idaresi mevzuunda ise, kâinatı meydana getiren kudretin aşkın bir kudret olarak âlemi kaderine terk etmediğini savunan Hüseyin Suat, “*rûh-ı kâ'inât*” olarak adlandırdığı yaratıcı kudretin evrene içkin vaziyette, evreni sevk ve idare ettiğini vurgular. Üzerinde durduğu evrensel ruhun algılanamaması nedeniyle, ilk bakışta evrendeki işleyişin başıboş şekilde, kendiliğinden ve bilinçsizce gerçekleştiğinin düşünülebileceğine işaret eden şair, yaratıldıkları günden bu yana kimi hareketli, kimi sabit gök cisimleri arasındaki mükemmel dengenin bir an olsun sarsılamamasını tesadüfle açıklayabilmenin imkânsız ve son derece mantıksız olacağına değinir. Dolayısıyla evrensel ruhun bir an bile durup dinlenmeden, tıpkı bir saatin çarklarını ölçülü şekilde idare eden rakkas veya sarkaç gibi evrenin işleyişini düzenlediğinin veya kontrol altında tuttuğunun altını çizer.

*“Bakıp ahvali dünyaya, dedim, halkı cihan sersem,
 Zemin sersem, zaman sersem, bütün kevnî mekân sersem.
 (...)
 Bırakmıştır tabiat keştii dünyayı ummanda
 Kışında ser dümen sersem, başında badıban sersem.
 (...)
 Döner leylü nehar âvare bir meydana zülmette,
 Kamer sersem, güneş sersem, süreyya, kehkeşan sersem.*

²⁹⁰⁶ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 104-105.

*Hayır, her şey yerinde, devrede âlem, cihan mes'ut,
Bugün zanneylerim ben Gâveî ahir zaman sersem.”*²⁹⁰⁷ (Bugün Bende Beyan Sersem)

*“Sallanır rakkası mikyas üzre ruh-ı kâinat,
Dinlemez bir ninniye asla onun kehvaresi”*²⁹⁰⁸ (Biraz Da Fânîlik)

Evrenin sınırları hususuna da kafa yormayı ihmal etmeyen Hüseyin Suat, tek evren anlayışı ile çoklu evren anlayışı arasında gelgitler yaşar. Şayet bir tek evren mevcutsa, bu evrenin sınırsız olup olmadığına karar veremez. Hatta bir tek evrenin var olduğu kabul edildiğinde, bu evrenin sınırsız mı olduğu, yoksa merkezden çevreye doğru her yönde eşit olarak yayılıp, belli bir küre meydana getirdikten sonra, küresel evrenin sınırlarının dışında kalan kısımda yokluğun veya hiçliğin mi mevcut olduğu noktasında kararsız kalır. Çoklu evren anlayışına yöneldiğinde ise, bir evrenin bitişi yerde, o evrenin sınırlarını kuşatacak şekilde kendine bitişmiş daha birçok evrenin mevcut olup olmadığını tartışır. Çoklu evren anlayışının beraberinde sonsuz miktarda evrenin mevcut olması problemini getirdiğine dikkat çeker. Evrenin sınırları mevzuunda kesin bir yargıya varamayan Hüseyin Suat, evrenin zaman bakımından sonlu olup olmadığı mevzuunda da kesin bir kanaat belirtmez. Gelecekte bir gün gerçekleşecek kıyametle birlikte evrenin ve hayatın son bulup bulmayacağı konusunda kararsız kalır. Hatta hayatın varlık âlemindeki sonunun ardından ahiret hayatının başlayıp başlamayacağını sorgular.

*“Hangi eflâki tahayyüldür acep hiçin ucu,
Bir feza diğer fezanın revzeni nezzaresi.”*²⁹⁰⁹ (Biraz Da Fânîlik)

*“Söyle ey Tanrım, hakikat ruzü ferda var mıdır?
Biz bu dünyadan usandık, başka dünya var mıdır?
Hak yolunda kahrolan bîçare hâlâ var mıdır?
Varsa şayet doktor olmuş bir budala var mıdır?”*²⁹¹⁰ (Söyle Tanrım)

²⁹⁰⁷ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 50-51.

²⁹⁰⁸ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 73.

²⁹⁰⁹ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 73.

²⁹¹⁰ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 61.

Âlemlerden bahsetmek suretiyle çoklu evren modeline yönelen Faik Ali, çeşitli âlemlerden müteşekkil kâinatın müşterek bir ruhun yayılımından meydana geldiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle evrenin “*rûh-ı kâ’inât*” veya “*rûh-ı tabî’at*”tan kaynaklandığını vurgular. Evrende mevcut tüm varlıkların bünyelerindeki maddi unsurların söz konusu evrensel ruhtan açığa çıktığını düşünmekle kalmayan şair, büyük veya küçük, canlı veya cansız her bir varlığın bünyesinde yine evrensel ruhtan kaynaklanan ve onunla irtibat hâlinde olan birer ruh olduğunun da altını çizer. Böylece tabiatı tanrılaştırma yoluna gitmeyi tercih eden şair, diğer Servet-i Fünûn şairleri gibi, panteizme varır. Tanrı, tabiat ve insanı birbirlerinden ayrı unsurlar olarak görmeyen Faik Ali, gerek bir bütün olarak evrenin, gerekse müstakil varlıkların ve hatta insanın varlığa geliş, değişme ve yok oluş süreçlerinin evrene içkin âlemşümül ruh tarafından kontrol edildiğini ileri sürer. Dolayısıyla evrensel ruhu, ondan gelip, onunla var olunan ve yine ona dönülen bir unsur olarak ön plana çıkarır.

*“İntâk için, ilhâm için inmiş yaşıyorken,
Ey rûh-ı avâlim gibi esrâr ile meşhûn
Binlerce asırdır neye susmuş duruyorsun?”*²⁹¹¹ (İstifhâm-ı Bî-Sûd)

*“Rûh-ı ismet-karîn-i eşyâda
Saklı hüsn ü hayâl-i pür-hissin
Bu karanlık muhît-i hülyâda
İncilâ eyleyen hakîkatsin.”*²⁹¹² (Hayâl-i Müşahhas)

*“Samedânî, büyük tabiat ana,
Ona meftûn, sığınmadan memnun,
Bir küçük ruha dâye olmuştu:
Tâ çocukken bütün hayâlîm onun
Gizli telkinleriyle dolmuştu.”*²⁹¹³ (Ömrümün Sâde Bir Muhâsebesi)

²⁹¹¹ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 330.

²⁹¹² Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 366.

²⁹¹³ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 564.

“*Ve bâzı kerre hayâlin ve hiss ü fikrin bir
Suûdu, vüs 'at ü ulviyyetiyle biz hattâ
Tabîatız ve tabîatta büsbütün bizdir*”²⁹¹⁴ (Müstesnâ Geceler)

Faik Ali, kâinatta gözlemlediği mükemmel dengeyi ise, tıpkı Pythagoras ve Konfüçyüs gibi, müzikal boyutta bir ahenkle açıklamayı tercih eder. Bu doğrultuda sadece evreni teşkil eden gök cisimleri arasında değil, aynı zamanda yeryüzü unsurları arasında da âdeta bir melodiyi meydana getiren notalar arasındaki uyuma benzer bir uyumun mevcut olduğuna değinir. Böylece evrenin işleyişini kusursuz bir melodiyle özdeşleştiren şair, yeryüzü ve gökyüzünü ezelî bestekârın bir bestesi olarak değerlendirmekle kalmaz, gök kubbe dâhilinde durmaksızın ilahi nağmelerin açığa çınladığına işaret eder.

“*Bir şi'r olur... Bir şi'r-i perîşân ve her şiir
Eşyânın istihâle-i aheng-i mübhemi,
Hilkatle, rûh u râz-ı tabîatle dâimî
Rûhun müşâfehât u te'âtî-i hissidir.*”²⁹¹⁵ (Hasbihâl)

“*Zîr ü bâlâda bestekâr-ı ezel
Okuyor bir surûd-ı nûr-ı emel,
Ma'bed-i aşk olan bu kubbede gel
Nağme-i kibriâyı dinleyelim.*”²⁹¹⁶ (Biraz Mûsikî)

Güneş merkezli evren anlayışına işaret ederek, Dünya da dâhil olmak üzere, tüm gök cisimlerinin Güneş'in çekim kuvvetinde olduğuna dikkat çekerek, evrene dair görüşlerini belirtmeye başlayan Celal Sahir, Dünya'nın Güneş etrafında ve kendi etrafında döndüğünü belirtir. Böylelikle yeryüzünde gündüz ve gecenin oluştuğuna işaret eder. Ayrıca yine Güneş'in çekim kuvvetiyle sabit gök cisimlerinin yerlerinde durduklarının yanı sıra, hareketli gök cisimlerinin de aynı çekim kuvvetinin tesiriyle belli yörüngelerde sabit hızlarla devrettiklerini vurgular.

²⁹¹⁴ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 373.

²⁹¹⁵ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 445.

²⁹¹⁶ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 510.

“-Bana anlat, nedir bu mâvi semâ?

-Fikr-i insan yetişmeyen yüksek,

Muhteşem bir mesire ecrâma.

-Ya ufuklarda parlayan şu güneş?

-Dâimâ karşısında devr ederek

Arzı teshin eden büyük bir ateş.”²⁹¹⁷ (Ufku Karşısında)

“Seyyârelerle sâbiteler şeb, seher, şafak,

Her şey, bütün güzelliği rûh-ı tabîatin

Giryân değil mi? Sevgili şair, semâya bak!...”²⁹¹⁸ (Gecelere)

Gökyüzüne odaklanarak, kimi sabit kimi hareket eden irili, ufaklı ve parlak gök cisimlerinin nasıl meydana geldiklerini, aralarındaki dengenin hangi kuvvet tarafından tesis edildiğini sorgulayan Celal Sahir, kâinat mevzuunda Servet-i Fünûn şairlerinin hemfikir oldukları “rûh-ı tabî’at” fikrinde karar kılar. Bu doğrultuda genel olarak evreni, gök cisimlerinin dolaştıkları bir mesire yeri olarak tanımlayan şair, söz konusu mesire yerini ve bu mesire yerinde huzurla varlık süren gök cisimlerini ise, rûh-ı tabîatin tüm mükemmelliğiyle kendini açığa vurması olarak değerlendirir.

2.3.3. Maddenin Yapısı ve Nitelikleri

Maddi düzeyde var oluşu, diğer bir ifadeyle maddeden müteşekkil varlıkları oldukça geniş bir perspektifle, farklı felsefi düşüncelerden yararlanarak değerlendirmeyi tercih eden Tevfik Fikret, belli bir düşünce sistemine bağlanıp kalmaktansa, hemen hepsine şüpheyi yaklaşmayı gerekli gördüğü farklı felsefi sistemler üzerinden, varlığa dair çeşitli ihtimallere kapı aralar. İnsanın hakikatle aydınlanabilmesi için, farklı düşünceleri sorgulamaksızın ve yanlışlıklarını kesin delillerle ispatlamaksızın reddetmemesi gerektiğini düşünen şair, öncelikle yokluğun da var olabileceğine işaret eder. Böylelikle maddeye dair düşüncelerini şekillendirirken, maddi âlemin ötesinde metafizik bir âlemin de var olabileceği ihtimalini es geçmez. Zira maddî âlemdeki varlığa

²⁹¹⁷ Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1986, s. 451.

²⁹¹⁸ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 157.

geliş, değişme ve yok oluş sürecini göz ardı etmeyen Tevfik Fikret, hâlihazırda mevcut olan bir varlığın yok olacağı gibi, zaman dâhilinde şimdi mevcut olmayan yeni bir varlığın gelecekte vücut bulacağı gerçeği üzerinde durur. Dolayısıyla ilk bakışta, varlığın yokluktan gelip, sonuç itibarıyla yine yokluğa döndüğünün düşünülebileceğine işaret eder.

*“İştibâh... İşte töhmetim! Ne zarar?
Şübhe bir nûra doğru koşturur,
Hakkı tenvîr ukûl için haktır.
Kim bilir, belki adem mevcûd,
Belki ukbâ da var; fakat bu vücûd
Sun’u olmakla sâni’-i ebedin
Neye olsun esîri bin derdin?
Ne için yoktan, eyleyip icâd
Vermek ancak zevâle isti’dâd?”²⁹¹⁹ (Târîh-i Kadîm)*

Yokluk var olsa bile, onun varlığının ne maddi, ne de ruhsal boyutta bir varlık olamayacağını altını çizen Tevfik Fikret, bu doğrultuda ex nihilo, diğer bir ifadeyle yokluktan veya yoktan varlığa gelme tarzında bir yaratılışı ve mutlak anlamda bir yok oluşu kabul etmez. Dolayısıyla hiçten hiçbir şey çıkmayacağı prensibine yönelen şair, yokluğun varlığını, ancak ve sadece soyut suretler toplamından ibaret görür. Zira her varlığın bünyesinde bulunduğunu kabul ettiği ruhun ve varlığı şüphe götürmeyecek derecede kesin maddenin tabiattan gelip, yine ona döndüğünü açıkça belirtir. Diğer bir ifadeyle ruh ve maddeden müteşekkil her bir varlığın gerek ruhunu, gerekse maddesini tabiattan aldığı gibi, zaman dâhilinde dağılmak suretiyle yine tabiata teslim ettiğini kabul eder. Bu bakımdan yokluğun varlığı için, sadece varlıkların soyut suretlerinin kaldığına göndermede bulunur. Söz konusu düşünceleriyle Platon’un idealar âlemi ile fenomenler âleminden ibaret ontolojik düşüncelerine yaklaşan şair, böylelikle yokluğun var olduğu kabul edilecek olursa, onun yalnızca varlıklara ait soyut suretler (şekiller) toplamı olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular.

²⁹¹⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 644.

“*Hakikat... Âh hakikat! Onun zılâlinden*
“Vücûda gelmişe benzer hayât, rûh, zekâ.
“Ne der güzelliği ta’rif ederken Eflâtun:
“Güzel, hakîkatin enmûzec-i letâfetidir...
“Bu söz, bu işte hakikatlerin hakikatidir.”²⁹²⁰ (Zekâ)

Tevfik Fikret, varlık mevzuunda ne kadar geniş ve farklı fikirlere açık bir perspektiften düşünülürse düşünölsün, her bir varlığın ruh, madde ve soyut suretten müteşekkil üç bileşenden meydana geldiğinin kabul edilmesi gerektiğine değinir. Varlık âleminde maddeden münezzeh soyut bir formun mevcut olmasını imkânsız bulduğundan, söz konusu üç unsurdan sadece soyut suretlerin varlık âleminin veya tabiatın dışında, yani tabiattan aşkın durumda bulunabileceğine kısmen ihtimal verir. Zira bu türden soyut suretlerden müteşekkil bir âleme ait mevcudiyetin ancak yokluğun var olduğunun ispat edilmesiyle kabul edilebileceğine göndermede bulunur. Böylece ruhun temsil ettiğı metafizik ile maddenin temsil ettiğı fiziğı hâlihazırdaki varlık âleminde, yani kâinatta bir araya toplayan Tevfik Fikret, “*rûh-ı kâ’inât*” veya “*rûh-ı tabî’at*” sayesinde ezelî ve ebedî olarak varlık kazanmış olan maddenin, yine evrensel ruhun içkin tesiriyle bir araya toplanması sonucunda varlıkların meydana geldiğini savunur.

Tevfik Fikret, her bir varlığın evrensel ruhun içkin hâlde bulunduğu dört temel elementin, yine evrensel ruhun faaliyet göstermesi sayesinde çeşitli oranlarda karışmalarıyla ortaya çıktığını ileri sürer. Aynı doğrultuda evrensel ruhtan aldıkları kuvvetle mevcudiyetlerini sürdüren varlıkların zamanla dağılarak, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere tabiata karıştıklarını vurgular. Ayrıca mevzubahis elementlerden belli bir miktar alınıp, dikkatle incelendiğinde, parça-bütün veya tikel-tümel ilişkisi dâhilinde, ufak bir miktarın bütüne ait niteliklerin tamamını yansıttığının fark edileceğine değinir. Söz gelimi, bir avuç suda tüm semaya ait niteliklerin bulunduğunu, dolayısıyla elementlerden alınacak ufak bir numunenin, o elementin baskın olduğu varlık kategorisinin tamamını temsil ettiğini belirtir.

“*Şu havz-ı pâke bakın, bir avuç sudur mahdûd;*
O bir avuç suda lâkin bütün semâ meşhûd...”²⁹²¹ (Müsâhabe-i Edebiyye)

²⁹²⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 273.

²⁹²¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 149.

Tabiatı doğal bir dersane, tabiatıta mevcut her varlığı da birer yaratılış kitabı olarak değerlendiren Tevfik Fikret, ezelî ve ebedî şekilde varlığını sürdürecektir tabiatındaki varlıklar açısından tespit edilebilecek en temel hakikatin varlığa geliş, değişme ve dağılma olduğunun altını çizer. Canlı ve cansız tüm varlıkların tabiatın aksine, sınırlı ve sonlu düzeyde mevcudiyet sahibi olduklarını düşünen şair, hiçbir varlığın ebediyen var olamayacağı gerçeğine işaret eder. Varlıkların dört temel elementten, elementlerin de zerrelere veya atomlardan oluştuğunu kabul eder. Asıl itibarıyla zerrelere birleşme ve dağılma kuvvetini veren unsurun ise, evrensel ruh olduğunu düşünür. Ancak farklı teorilere kapı aralamak adına, söz gelimi varlığı meydana getiren zerrelere insan düşüncesiyle harekete geçtiğine, hatta varlıkları ve dolayısıyla varlık âlemini insan fikrinin tanzim ettiğine değinir. Bahsi geçen düşüncesiyle, Schopenhauer'ın tasarım olarak dünya teorisini hatırlatmakla kalmayan Tevfik Fikret, aynı zamanda Berkeley'in insan zihninden bağımsız olarak, kendi başına mevcut durumda maddi bir tözün mevcut olmadığı iddiasını da hatırlatır.

“‘Her şey biter’ diyorlar...Evet; her çiçek solar,
Her çehre bir hayâlet olur, her nazar söner;
Sürmez – yazık! – hayât-ı garîbâne-i beşer
Bir emel kadar.”²⁹²² (Subhiye’cik İçin)

“Bu ta’lîm-geh-i tabî’ide
İşte etfâl-ı hande-zâr-ı çemen
Hep varak-hân-ı ders-i hilkattir.”²⁹²³ (Oku Dilber Çocuk...)

“Ölmek hayâtı tazelemektir: Biz ölmek
Efkâr ölür; hayât-ı beşer şahs-ı fikretin
Bir cümle-i tekâmülü... Her fikr, müşterek
Bir sadmedir, onunla kımıldar be hey’etin
Zerrât-ı bî-nihâyesi, zerrât-ı nâ’imi;
Kevnin, hulâsa, fikr-i beşerdir munazzimi.”²⁹²⁴ (Mâzî... Âtî)

²⁹²² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 89.

²⁹²³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 200.

²⁹²⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 463.

Tevfik Fikret, tabiatta hüküm süren sürekli değişmeye tahammül edemeyen insanın teselli bulmak amacıyla tasarladığı aşkın, değişmez ve mutlak düzeyde varlığını sürdürecektir metafizik âlem tasavvurunu yıkması nedeniyle, varlık mevzuunda kimi zaman nihilizme de yönelir. Metafiziği bir yana bırakmak veya metafiziğin varlık âlemine içkin olduğunu kabul etmek suretiyle sadece maddi âlemle baş başa kalan şair, gözlemlediği sürekli değişme hâlinin tesiriyle varlığın bilinemeyeceğini, bilinse dahi aktarılamayacağına işaret eder. Zira sürekli değişen varlığa dair edinilecek her bilginin bir sonraki an itibarıyla geçerliliğini kaybedeceğine göndermede bulunur. Bu bakımdan hakikatin mutlak düzeyde elde edilemeyeceğinden yola çıkan şair, nihilist filozoflarla aynı doğrultuda hiçbir varlığın gerçek olmadığı sonucuna ulaşır. Böylece Tanrı da dâhil olmak üzere metafizik unsurları yanı sıra, maddeden müteşekkil fiziksel varlıkların da aslında mevcut olmadıklarını iddia eder. Böylelikle bilginin imkân dâhilinde olmadığını ileri sürdüğü gibi, iradenin özgürlüğünü, ahlakı ve tarihin mutlu sonunu da reddetme yoluna gider. Sonuç itibarıyla gerek yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkil tabiatı boşluktan ibaret görmekle kalmaz, kalp ve vicdanın da boş olduğunu ileri sürerek, varlığa dair nihilist bir bakış açısı geliştirir.

“Bütün boşluk: Zemîn boş, âsümân boş, kalb ü vicdân boş:

Tutunmak isterim, bir nokta yok pîş-i hasârımda.

Bütün boşluk: Döner bir hîcî-i mûhiş civârımda;

Döner beynim berâber; ihtiyârım, sanki bir ser-hoş,

Düşer, lağzîde-pâ her sâha-i ümmîde bir kerre...

Bu yalnızlık, bu bir gurbet ki benzer gurbet-i kabre;

İnanmak... İşte bir âğûş-ı rûhânî o gurbette.”²⁹²⁵ (İnanmak İhtiyacı)

Tabiatta gözlemlediği değişimin zaman dâhilinde veya zamanın hükmü altında vuku bulduğu gerçeğini de göz ardı etmeyen Tevfik Fikret, zamanı geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandan müteşekkil, durmaksızın işleyen bir unsur olarak ele alır. Aslında değişmez nitelikteki belli birimlerden oluşan zamanın insan tarafından sürekli değişen ruh hâllerinin tesiriyle göreceli şekilde algılanabildiğinin de altını çizen şair, insanın mutlu olduğu bir anda zamanın daha hızlı geçtiğini hissedebileceğine işaret eder. Böylece insan tarafından bu mutlu anın donuklaşmasının veya ebediyen sürmesinin arzu

²⁹²⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 421.

edilebileceğine değinir. Elbette ebedî bir anın söz konusu olamayacağını gayet iyi bilen Tevfik Fikret, geçen her an itibarıyla bir önceki anın geçmişe karıştığını vurgular. Geçmiş ölü bir gölge olarak nitelendiren şair, geçmişin somut düzeyde mevcudiyete sahip olmadığının altını çizer. Şimdiki zamanı da üzerine yeni şeyler yazılabilecek beyaz bir sayfa olarak değerlendirir. Gelecek zamanı ise, âdeta anne karnındaki bir cenin olarak nitelendirir. Dolayısıyla gelecek zaman da henüz somut bir varlığa bürünmediğinden veya realiteye dönüşmediğinden, eldeki yegâne gerçeğin şimdiki zamandan ibaret olduğunu belirtir. Bu nedenle artık geri gelmesi imkânsız geçmişe takılıp kalmaktansa, anın kıymetinin bilinmesini tavsiye eder. Aynı doğrultuda, henüz bir realite değil, sadece bir ihtimal veya potansiyel teşkil eden gelecek zamana odaklanmak yerine, yine aktüel olana, yani şimdiki zamana gereken kıymetin verilmesi gerektiğini savunur.

*“Mâzî... O şimdi gölge iken şimdi zî-hayât
Bir cism olan; o şimdi ölen, şimdi canlanan
Mevcûd; evet, o dalga, o girdâb-ı hâtırât
İnsan için nedir?... Evet, insan ki doğmadan
Ölmekle uğraşır, ve bu takdire katlanır,
Mâzîde bir ta’ayyünü hâ’iz midir?... Hayır.”²⁹²⁶ (Mâzî... Âtî)*

*“Bugün önümde açılmış duran şu yaprağına
Bugünkü ömrümü kaydetmek isterim; ferdâ,
O bir cenin ki bugünden tevellüd eyleyemez.
Nasıl şu hâlimi âtiye eylerim ki fedâ
Geçen şü’ûn-ı hayâtım teceddüd eyleyemez?...”²⁹²⁷ (Yarın)*

Şimdiki zamanın önemini vurgulamasına rağmen, bir bütün teşkil etmeleri bakımından geçmiş ve geleceğin de son derece kıymetli olduğunu belirtmeyi ihmal etmeyen Tevfik Fikret, gerçekleşmesi şart olan değişimin vuku bulabilmesi için zamanın durmaksızın işleyişini zaruri bulmakla kalmaz, ona uyum sağlamayı da gerekli görür. Zira sürekli aynı anda veya geçmişte yaşamının mümkün olması durumunda, yenilenmenin imkânsızlaşacağına değinir. Böylece durgunlaşacak olan varlığın canlılığını ve dinamizmini yitireceğine, silik ve sönük bir hâl alacağına işaret eder. Gelecek zamanın

²⁹²⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 463.

²⁹²⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 417.

varlığa kazandıracakı dinamizm için geçmişin silinmesini gerekli gören şair, geçmişin mutlak anlamda yok olmadığının da altını çizer. Çünkü geçmiş, şimdinin elinden tutup, sabırlı bir yol gösterici gibi geleceğe doğru götüren bir rehber olarak değerlendirir. Geleceği aydınlık bir ufuktan ibaret gören Tevfik Fikret, zamanın sabırlı, ağır veya sıçrama yaşamaksızın devam eden istikrarlı akışının gerek varlık âlemi, gerekse insan açısından en doğru ve uygun akış olduğunun altını çizer.

*“Mâzîde kâbil olsa ta’ayyün, bekâ, sübût,
Âtî nasıl hayâl edilir?... Bir zekâ-şiken
Durgunluk ihtinâk-ı melûliyle pür-sükût,
Ancak tenebbüt eyleyen, ancak pinekleyen,
Mensûh u münhasıf, mütenahni, ateh-likâ
Bir varlık... İşte çehre-i mâzî-i zî-bekâ.*

*Mâzî, o bir mu’allim, o bir pîr, o bir peder,
Hâlin tutup sinirli elinden, ağır, sabûr,
Âtiye doğru yedmelî... Âtî, o pür-seher
Bir ufuk-ı muhtecib ki füyûzâta mehd-i nûr,
Efkâr için sipîhr-i te’âlî bilinmeli;
Âtî çıkınca ortaya mâzî silinmeli!”²⁹²⁸ (Mâzî... Âtî)*

Tabiatın “rûh-ı kâ’inât”tan açığa çıkmış dört temel elementten müteşekkil madde ile maddenin bünyesine yayılmış vaziyetteki evrensel ruhtan meydana geldiğini savunan Cenab Şahabeddin, evrensel ruhun biçimsiz maddeyi şekillendirerek, varlıkları meydana getirmesini, evrensel ruhun birbirine zıt kuvvetlere sahip olup, bu kuvvetlerle faaliyet göstermesiyle açıklar. Daha açık bir ifadeyle, “rûh-ı kâ’inât”ın kendini maddî düzeyde toprak, su, ateş ve hava olarak serimlerken, soyut düzeyde ise söz konusu dört temel elementin şekillenmesini sağlayan zıt kuvvetler olarak serimlediğinin altını çizer. Mevzubahis düşünceleriyle Pythagoras, Herakleitos ve Tao gibi düşünürlerin fikirlerine yaklaşan Cenab Şahabeddin, bir bakıma “rûh-ı kâ’inât”ı, dört temel elementi meydana getirmekle kalmayıp, onları çeşitli oran veya miktarlarda birleştirmek suretiyle müstakil varlıkları şekillendiren zıt kuvvetler toplamı olarak da değerlendirir.

²⁹²⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 464.

“Bize düşmen ateş, su, hâk ü hevâ?
 Ömrümüz bir hatarlı, kanlı tarik;
 Bizi bekler o yolda bî-pervâ
 Feyezân, zelzele, kasırğa, harîk...”²⁹²⁹ (Teâvün)

“Destinde erir, birleşir ezdâd ile ezdâd!
 Rahmin bir ucunda gazabın diğer ucunda
 Âlemde irâdenle doğar nağme vü feryâd!”²⁹³⁰ (Tevhîd)

Cenab Şahabeddin, ezelî ve ebedî şekilde varlık sahibi olan “rûh-ı kâ’inât”tan kaynaklanmaları münasebetiyle hem dört temel elementin, yani maddenin, hem de zıt kuvvetlerin, yani ruhların da ezelî ve ebedî olarak var olduklarını ve olacaklarını savunur. Diğer bir ifadeyle tabiatın değişme sayesinde sürekli yenilenerek, ebet müddet mevcudiyetini sürdüreceğine işaret eder. Buna karşılık, tabiattaki müstakil varlıkların da sürekli değişime tabi olmalarına rağmen, tabiatın aksine yenilenmek üzere değil, yok olmak üzere menfî yönde değiştiklerini vurgular. Bir başka deyişle, tabiatın sürekli zinde kalabilmesi için müstakil varlıkların durmaksızın varlığa gelme, giderek bozulma ve dağılma döngüsünden ibaret bir değişime tabi olduklarını dile getirir. Bu bakımdan her varlığın sadece bünyesinde taşıdığı madde bakımından değil, aynı zamanda ruhu bakımından da tabiattan gelip, yine tabiata döneceğini belirtir. Ayrıca her bir varlığın meydana gelip, belli bir müddet mevcudiyetini sürdürdükten sonra, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere dağılmasının ise, saniyelerin birleşiminden müteşekkil, durmaksızın işleyen zaman dâhilinde gerçekleştiğine bilhassa değinir.

“Tabîat der ki:
 Dâimâ tâze, dâimâ güzelim!...
 Değişen sensin ey küçük fânî.”²⁹³¹ (Tabîat)

“Kaya, hayvan, beşer, çiçek, yaprak,
 Yaşarız düşmek üzre hep hâke!

²⁹²⁹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 223.

²⁹³⁰ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 371.

²⁹³¹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 368.

*Neye solmaktadır ölen şeyler
Ölüyorken niçin solar güller, yerde*

*İnsanın rengi, yaprağın rengi!
Ölen eşyâda istemez elvân”²⁹³² (Hazân)*

*“Birleştirecek sâniyeyi sâniyelerle
Verdin sıfât-ı nâ-mütenâfiyi zamâna!”²⁹³³ (Tevhîd)*

Tabiattan aşkın düzeyde ve değişmez nitelikte mutlak bir metafizik âlem anlayışını yıktığı için, fiziksel âlemle kendini sınırlayan Cenab Şahabeddin, tabiattaki sürekli değişimin yanı sıra, varlıklar açısından sınırlı ve sonlu bir var oluş tarzıyla yüzleşmek zorunda kalır. Böylece varlığa dair değişmez veya mutlak bilginin imkânsızlığıyla birlikte, kalıcı bir varlıktan da söz edilemeyeceğinin farkına varan şair, giderek nihilizme doğru sürüklenir. Sonuç itibarıyla aklı, kalbi ve âlemi boşluktan ibaret görmeye başlar. Böylelikle varlıkların mevcudiyetlerini inkâr etme, diğer bir ifadeyle varlığın aslında mevcut olmadığını iddia etme yoluna gider.

*“Boş fıkır ile, boş kalb ile, boş âlem içinde
-Müstağrak-ı gaşy ü yakaza, mürde vü zinde-
Bir nâ-mütenâhiliğe olmuş gibi mâlik,
Bir sâniye bir nez’-i müzehheble geçirdik...
Bir vecd-i semâvî ile, bilmem ki, habersiz
Sath-ı küreden yükseliyor muyduk o dem biz?
Bilmem düşüyor muyduk açık bir uçurumdan,
Sergeşte-i hummâ-yı emel nâim ü sekrân?...”²⁹³⁴ (Unutulmayan Sâniye)*

Varlık ile fiziği, yokluk ile de metafiziği kast eden Süleyman Nesib, varlıkların yokluktan varlığa gelip, tekrar yokluğa döneceklerinin altını çizerek. Bu bakımdan tıpkı madeni bir para veya madalyonun bir yüzünün algılanması durumunda, diğer yüzünün algılanamamasına rağmen, görülen yüzün görülmeyen tarafın muhakkak var olduğunun şüphe götürmez bir delili olarak kabul edilmesi gibi, varlığın mevcudiyetinin de yokluğun

²⁹³² Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 441-442.

²⁹³³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 370.

²⁹³⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, 178.

var olduğuna açık bir delil teşkil ettiğini düşünür. Böylelikle gerek fen bilimleri, gerekse felsefe aracılığıyla hakikat olarak nitelendirilen varlık üzerinden yokluğun da bir hakikat olduğunu ispatlar.

Varlığın meydana gelebilmesi için mutlak bir sebebin bulunması gerektiği fikrine yönelerek, varlığın var olabilmek için kendine sebep teşkil edemeyeceği prensibinden yola çıkan Süleyman Nesib, varlığın meydana gelmesine imkân verecek nitelikte yetkin bir sebep arayışına girer. Sebep-sebepli zincirinin geriye doğru götürülmesi durumunda, muhakkak belli bir başlangıç noktasının bulunması gerektiğine dikkat çeken şair, aradığı ilk sebebin sebepsiz meydana gelmesini veya kendi kendine sebep olmasını zaruri görür. Böylece var olabilmek ve varlıkları meydana getirebilmek için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayacak kadar yetkin yegâne sebebin, yoklukla özdeşleştirdiği Tanrı olabileceğini vurgular.

*“Hakîkattir evet her şey bu hiç-sitân-ı hestîde
Hakîkattir ki hep bir gâye-i ulviye illettir
Hakîkat olmasa zihn-i beşerde yer bulur muydu
Bu fennen hikmeten isbât olunmuş bir bedâhettir
Hakîkattir derim yokluk varlık nasıl hakikatse
Bugünkü varlığım çünkü o yokluktan işaretir”²⁹³⁵ (Kasîde)*

Süleyman Nesib, içinde yaşadığı zaman dilimi itibarıyla, pozitif bilimlerdeki gelişmeler ve pozitivist düşünce sistemi aracılığıyla tabiattaki tüm varlıkların sadece maddeden ibret görülmesine itiraz eder. Cansız, hissiz ve iradesiz maddenin nasıl kendi başına varlık âlemini ve bu âlemdeki çeşitli varlıkları şekillendirebildiğini sorgular. Ardından topyekûn tabiatın meydana gelebilmesi için gerekli yetilere sahip olmayan maddenin tabiatı kendi kendine şekillendiremeyeceğine kanaat getirir. Ayrıca yine mevzubahis yetilere sahip olmadığı için, sadece madde üzerinden tabiatta durmaksızın gerçekleşen varlığa geliş, değişim ve yok oluş süreçlerinin de izah edilemeyeceğini vurgular. Diğer bir ifadeyle, maddeyi şekillendirecek ve tabiattaki işleyişi sağlayacak canlı, hissedebilen ve irade sahibi soyut bir cevherin var olması gerektiğine değinir. Bu doğrultuda tabiattaki canlılığın tabiata içkin durumdaki Tanrı’dan kaynaklandığının altını bilhassa çizme gereği duyar. Çünkü fen bilimleriyle meşgul olan araştırmacılar

²⁹³⁵ Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 421.

tarafından, madde merkeze alınmak suretiyle, mevzubahis soyut cevherin görmezden gelinmesini yadırgar. Maddenin incelenmesine ve ona dair bilinmeyenlerin tespit edilmesine asla kaşı çıkmayan Süleyman Nesib, sadece metafiziğin, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın devre dışı bırakılmasını kabullenemez.

*“Bugün cihâna diyor ki fûnûn u mevcûde
Beşer, düşünmeyiniz, maddeden ibârettir
Fakat o madde nasıl böyle feyz-yâb olmuş
Evet o madde ki bî-hiss ü bî-irâdetdir
Düşün, düşünme demem, sâde hükme kalkışma
Deme düşüncelerim lâzım-ı kanâattir.
Nedir o madde ki teyîde say edersin sen
Vücûdu hangi hakikatle söyle müsbettir
Değil midir o senin kendi zâde-i vehmin
Bu sence var ise miftâh-ı ser-i hilkâttir.
Yegâne vâsıtaadır hadisâtı tefsire
Demek ki hıdmeti bir maksada vesâtettir
Bu maksada erişilmez mi başka sûretle
Niçin bu vâsıta mutlak karîn-i sıhhattir.”²⁹³⁶ (Kasîde)*

Tanrı'nın veya “rûh-ı kâ'inât”ın varlığını kabul etmenin fen ve felsefeye aykırı bir durum teşkil etmeyeceğini belirten Süleyman Nesib, sanılanın aksine fizik ile metafiziğin bir potada eritilmesiyle hakikate ulaşılabileceğini savunur. Bu doğrultuda yaratılışın başlangıcının açıklanamadığına işaret ederek, yaratılış kilidinin anahtarının Tanrı olduğunu ifade eder. Ayrıca tabiata içkin Tanrı'nın var olduğunun kabul edilmesiyle tabiattaki işleyişin cansız, hissiz ve iradesiz madde tarafından gerçekleştirildiği yanılgısından da kurtulma imkânının bulunacağına değinir. Zira fen ehli tarafından maddeye atfedilen veya maddenin kendiliğinden sahip olduğu düşünülen kuvvetlerin, aslında maddenin bünyesine yayılmış hâldeki Tanrı'dan kaynaklandığının anlaşılacağına işaret eder.

“Senin tefekkürü gark olduğun şu mevcûdât

²⁹³⁶ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 419.

Vücûd-ı hâlıkı söylere birer bedâhettir

Bu kâinâtı evirip vücûda atfetmek

Neden mugâyir-i fen ü helâk-i hikmettir

Derim ki fen ile kâbil mi söyle ibtâli

Senin o maddeye bahşettiğin bu kuvvettir

Benim lisân-ı şeriatle bildiğim Mevlâ

Muhit-i âlem olan bir fezâ-yı kudrettir

Bütün hasâis-i rûhiye ve tabiiye

O kudrete müteferri birer meziyettir

Müessiri odur ancak bütün âsârın

Vücûda aslolan elbette cevheriyettir”²⁹³⁷ (Kasîde)

Birlik ve çokluk mevzuuna yönelmek suretiyle, birliğin sadece metafizik âlemde aranmasını doğru bulmayan Ali Ekrem, fiziksel âlemde de çokluk sergiliyormuş gibi algılanan varlıklar arasında birliğin hüküm sürdüğünü vurgular. Vahdetin sadece metafizik âlemde var olduğunu düşünmenin veya kabul etmenin insanı realiteden uzaklaştırıp, hayallere mahkûm edeceğini belirtmekle kalmaz, insanı ruhsal boyutta sonu gelmeyen bir ayrılık ve gurbet hissiyle yaşamak zorunda bırakacağını vurgular. İnsanın maddi âleme odaklanarak, somut düzeyde çokluk sergiliyormuş gibi görünen tabiattaki birliğin veya vahdetin farkına varması gerektiğine değinen şair, zerrelere müteşekkil varlık âleminde tek bir zerrenin dahi başıboş veya bütünden ayrı ya da müstakil bir varlığa sahip olmadığının altını çizer. Bu doğrultuda varlık âlemini, “rûh-ı kâ’inât”tan kaynaklanan çarpıntı veya titreme gibi kuvvetlerin tesiriyle zerrelere varlıkları meydana getirebilmek için bir araya toplandıkları mekân olarak değerlendirir.

“Bu kadar mest-i vahdet olmayınız,

Bakınız kâinâta, bir yalnız

Zerre meşhûd olur mu? Pür-helecân

Bir firâş-ı visaldir bu cihân!

²⁹³⁷ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 419-420.

*Pek hayâlîsiniz, biraz maddî
Olunuz; yoksa ruhumuz ebedî*

*Firkatin ka’r-ı muzliminde kalır!
Sizi âlem-i cenâh-ı leyle alır,*

*Uçurur lâtenâhi-i ademe!
Bakınız bir şu feyz-i debdebeme,”²⁹³⁸ (Tâir-i İlâhî’nin İrşâdı)*

Tabiattaki her varlığın sınırlı ve sonlu düzeyde mevcudiyet sahibi olduğunu düşünen Ali Ekrem, varlığa gelmiş her varlığın belli bir müddet varlığını sürdürdükten sonra, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere, dağılıp tabiata karışacağını ifade eder. Bu bakımdan varlığın, somut düzeyde algılanabilmesi mümkün olmamasına rağmen, ezeli ve ebedî şekilde varlığı ve işleyişi şüphe götürmez derecede kesin olan zaman unsuruyla kuşatıldığını dile getirir. Zamanı teorik olarak geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmak üzere üç kesite ayıran Ali Ekrem, aslında zamanın bir bütün teşkil ettiğini vurgulamak amacıyla, geçmiş ezelden bugüne çekilip uzatılmış bir gölge olarak nitelendirir. Geleceği de ebetle dolu, fakat bugünden bilinemeyecek kapalı bir kutu yahut bir mezar olarak ele alır. Şimdiki zamanı ise, saadet gibi bir türlü donuklaştırılamayan, bütüne yayılamayan veya sürekli yaşanamayan bir yoksunluk olarak değerlendirir. Bütünlük içerisinde zamanın nasıl işlediğini belirtmek veya somutlaştırmak amacıyla zamanı mecazi boyutta kesitlere ayırma gereği duyan Ali Ekrem, zamanın her bir kesiti için çeşitli benzetmelere başvurma gereği de hisseder. Söz gelimi geçmiş gölge, şimdiki zamanı yokluk, geleceği ise kapalı bir kutu veya mezarla özdeşleştirir. Ali Ekrem, mevzubahis benzetmeleriyle ezeli ve ebedî nitelikteki zamanın durmaksızın akışını ön plana çıkarmakla kalmaz, canlı ve cansız tüm varlıkların zamana tabi ve dâhil olmalarına rağmen, zamanın asla somut düzeyde algılanamaz bir unsur olduğunun da altını kalın hatlarla çizer.

*“Ümid cihândan da büyük zevk ise mahdûd,
Her saati ömrün emel-efzâ, elem-efzûd,
Mâzi mütevâli, ezeli sâye-i memdûd,
Müstakbel ebedle dolu bir makber-i mesdûd,*

²⁹³⁸ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 35.

*Hâl ise saadet gibi, rahat gibi mefkûd,
'Feryâd-ı ezin nev' vücut adem-alûd!'"²⁹³⁹ (Feryâd!)*

Varlığı kuşatan bir unsur olarak zamanı değerlendirmeyi ihmal etmeyen bir diğer şair ise, Hüseyin Suat'tır. *Ana Karnında Son Gece* başlıklı manzum tiyatrosunda zamanı konuşturarak, zamanın ağzından zamana dair düşüncelerini aktaran şair, kâinatın meydana gelmesinden önceki yokluk hâlinde dahi, zamanın mevcut olduğunu kabul eder. Yaratılmışların ilki olarak zamana işaret etmek suretiyle, zamanın ezelde işlemeye başlayıp, sonsuza kadar işleyişine devam edeceğini vurgular. Diğer bir ifadeyle zamanın başlangıcının ve sonunun bulunmadığına işaret eder. Ezelden ebede uzanan durmaksızın akışı temsil eden zamanın işleyişi nedeniyle daima tazelendiğini, hiç eskimediğini ve hep zinde kaldığını belirtir.

*"O kadar eskiyim ki bu kâinatta.
Âcizdir sinnimi adet isbatta
Milyarla senedir yürür giderim,
Tayin etmemiş son durak yerim.
Daima tazeyim, daima yeni,
Görenler ihtiyar zanneder beni."'²⁹⁴⁰ (Ana Karnında Son Gece)*

Varlık ile yokluğu var oluşun iki zıt kutbu olarak ele alan Süleyman Nazif, yokluğa dair kanaat belirtmek isteyen her insan gibi, varlık âleminin bünyesinde bulunarak yokluğu değerlendirir. Yokluğu ürkütücü bir durum veya hâl olarak tasvir etmeyi uygun bulan şair, yokluğu karanlık, dalgali ve hırçın bir denizle özdeşleştirir. Hatta kızgınlığının artması durumunda, varlığı kuşatan bu hırçın denizin topyekûn varlık âlemini kaplayıp, bir anda yok edebileceğine de göndermede bulunur.

*"Neşreder kasvet ü vahşet denizin eşkâli...
-Habsi ağışuna almış bu hisar-ı mâyi'-
Ademin bir mütemevviç, mütehevvir hâli,
Her ümidim olur âfakı içinde zâyi'."'²⁹⁴¹ (Malta Geceleri)*

²⁹³⁹ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, s. 85.

²⁹⁴⁰ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 105.

²⁹⁴¹ Süleyman Nazif, *Malta Geceleri, Fırak-ı Irak ve Galiçya*, (Haz. İhsan Erzi), Tercüman Yayınları, İstanbul 1979, s. 111.

Tabiata içkin soyut bir kuvvetin şekilsiz maddeyi meydana getirmekle kalmayıp, maddenin içinde faaliyet yürütmek suretiyle gerek tabiatı, gerekse tabiatın bünyesindeki varlıkları şekillendirdiğini kabul eden Faik Ali, varlığına işaret ettiği soyut kuvvetin nasıl ve neyle meydana geldiğinin ise, bilinemeyeceğini vurgular. Bu doğrultuda tabiatta çokluk sergiliyormuş gibi algılanan çeşitli varlıkların, aslında özleri itibarıyla bir olduklarının altını bilhassa çizer. Zira tüm varlıkların sadece ruhları bakımından değil, aynı zamanda maddeleri bakımından da “*rûh-ı kâ'inât*” veya “*rûh-ı tabî'at*” olarak nitelendirilen içkin kuvvetten kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla ufak bir taş parçasıyla insanı birbirinden ayrı varlıklar olarak görmeyen şair, çerçeveyi daha da genişleterek, işaret ettiği taş parçasında topyekûn varlık âleminde ait tüm niteliklerin gizlendiğine değinir. Böylelikle parça-bütün veya tikel-tümel ilişkisi dâhilinde, tabiattan alınacak ufak bir numunenin kendi bünyesinde tüm tabiatı taşıdığını kabul ve beyan eder.

“Bu leyl-i muzlim-i esrâr içinde gâiptir...

Bir asl-ı nâ-mütenâhî suverle eşkâle

Koyup irâe eden kuvvetin nasıl, neyle

Vücûda geldiği malûmumuz mu? Kuvvet bir,

Ve madde birdir esâsen... Bu kaldırımdaki taş

Bu neyse ben de oyum... Çok zamân olur ki bunun

Kadar kalır durumum mümtelî samt u sükûn.

*Bu taşta belki büyük bir cihân olan bir baş.”*²⁹⁴² (Tahayyür)

Tabiatı bir bütün olarak değerlendirdiği için çeşitli varlık kategorilerini kabul etmeyen Faik Ali, varlıkların söz gelimi büyük-küçük veya canlı-cansız şeklinde tasnif edilmesini doğru ve geçerli bulmaz. Birlik ve bütünlük sergileyen tabiattaki varlıkları sınıflandırmak üzere ileri sürülen her kategorinin sadece insan düşüncesinden kaynaklandığını iddia eder. Çünkü yaratılışın eserlerini nitelik ve nicelik bakımından ayırt etmeye yönelik kategorileri, birliği algılayamayan ve idrak edemeyen insan zihninin hatalı bir tutumu olarak ele alır. Tabiatın birlik sergilediği gerçeğini görüp, idrak etmek suretiyle, varlıkları kategorize etme hatasından sıyrılan insanın böylece en temel hakikate erişmiş olacağını savunan Faik Ali, tabiatta hüküm süren yegâne kanunun ise, değişme

²⁹⁴² Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 539.

olduğunu belirtir. İstisnasız her varlığın sınırlı ve sonlu bir mevcudiyete sahip olduğunu düşünen şair, gerek ruhu gerekse bedeni bakımından her varlığın tabiattan gelip, belli bir müddet varlığını sürdürdükten sonra, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere dağılıp, tabiata geri döneceğini ifade eder.

“Büyüktü, en küçük şey büyük... Hakîkatte
Ne varsa hepsi büyüktür. Bütün küçüklükler
Zuhûr eder yine bizden... Ve sun'ı-ı hilkatte
Küçük tasavvuru mahz-ı hatâ-yı fikr-i beşerdir.”²⁹⁴³ (Müstesnâ Geceler)

“Bu, azîzem, yegâne kânûndur.
Her şey, er geç, solar, susar... Yerine
Yeni bir zindegî-i hüzn ü sürûr,
Başka bir reng ü nağme kâim olur.”²⁹⁴⁴ (Bahçede)

Varlığın zamanla kuşatılmış olduğunu savunan Celal Sahir ise, ezelî ve ebedî şekilde işleyişini sürdüren zaman dâhilinde herhangi bir varlığın sonsuz zaman çizgisi üzerindeki ufak bir kesit boyunca varlığını sürdürebileceğine değinir. Diğer bir ifadeyle zamanın sınırsızlığının ve sonsuzluğunun karşısında varlığın sınırlı ve sonlu olduğunun altını çizer. Dolayısıyla varlık açısından sınırlı düzeydeki zamanın bir bakıma her an itibarıyla tükendiğine veya âdeta bir geri sayım şeklinde işlemek suretiyle tükeneneğine göndermede bulunur.

“O, her gün biraz daha uzaklaşır bizlerden
Uçarak havalardan, aşarak denizlerden
Kovalanır mı hiç o, bıraktığı izlerden?
Hayatın ayakları gider mi geri geri?”²⁹⁴⁵ (Geçmiş)

Başlangıçsız ve sonsuz düzeyde bir bütün teşkil eden zamanı, mecazi boyutta geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmak üzere üç kesite ayıran Celal Sahir, zamanın her an itibarıyla geri dönülmesi veya geri getirilmesi mümkün olmayan geçmiş hâline büründüğünü vurgular. Zamanın asla geriye doğru işlemeyeceğini, daima ileri doğru

²⁹⁴³ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 375.

²⁹⁴⁴ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 354.

²⁹⁴⁵ Karaca, *Celal Sahir Erozan*, s. 197.

gittiğini belirterek, çizgisel bir zaman anlayışı geliştiren şair, bu yaklaşımıyla zamanın durmaksızın akışını ön plana çıkarmaya çalışır. Elbette başta insan olmak üzere, her varlığın zaman bakımından sınırlı bir varlığa sahip olması münasebetiyle, zamanın durmaksızın ilerleyişini varlıkların gitgide kendi sonlarına doğru yaklaştıklarının açık bir habercisi olarak nitelendirir.

2.3.4. İnsanın Yaratılışı, Nitelikleri ve Ölüm

Tevfik Fikret, iman edebileceği yegâne hak dinin veya inanç sisteminin “*dîn-i hayât*” olduğuna kanaat getirirmeden önce, başta İslam olmak üzere, Yahudilik ve Hristiyanlığa ait kutsal metinlerinin müşterek şekilde bahsettikleri insanın yaratılış serüvenine inanma ihtiyacı duyar. Bu doğrultuda “*dîn-i hayât*” düşüncesine varıncaya kadarki süreçte, aldandığı telkinlerin ve kandiği inanç öğelerinin tesiriyle insanın din eksenli var oluş serüvenine dair bazı unsurları şiirine yansıtır. Söz gelimi, ilk insan konumundaki Âdem dahi yaratılmadan evvel, yeryüzünde hayat bulacak tüm insanların doğum sırası geldikçe bedenleriyle buluşacak ruhlarının ezelde Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna işaret eder. Bu bakımdan ruhsal boyutta tüm insanların yaşıt olduklarına dair inancı şiirine taşır.

“Sabâvetten, o cennetten beri çeşm-i âşinâyız biz;

Ezelden belki ruhum âşık-ı rûh-ı latîfindir.

Ne anlardım muhabbetten bekâdan âh ben sensiz?

Olurdum, kim bilir, hattâ safâ-yı aşkı da münkir...”²⁹⁴⁶ (Terennüm)

Yaratılmış ilk insan olarak Âdem’in ise, doğrudan Tanrı’nın eliyle topraktan yaratıldığına işaret etmekle kalmayan Tevfik Fikret, yine Âdem’in yalnız kalmaması için, onun vücudundan alınan bir parça yordamıyla Havva’nın yaratıldığına da göndermede bulunur. Âdem ile Havva’dan ibaret ilk insan çiftinin öncelikle cennette yaşadıklarını belirten şair, Havva’nın cennetteki yasaklı meyveyi yemesi ve ardından Âdem’e de yedirmesi münasebetiyle insanoğlunun cennetten kovulduğunu belirtir. Böylece yeryüzünde çoğalan insanoğlunun âdeta toprakta sürünerek, sürekli yitik cennetin özlemine çekmek zorunda kaldığına değinir. Tevfik Fikret, din yordamıyla kendine telkin edilen bu macerayı şiirine yansıtmakla kalmaz, yine dinle öne sürülen insanın

²⁹⁴⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 235.

yaratılmışların en şereflişi veya eşref-i mahlûkat olduğuna dair genel kabulü de şiirlerini kaleme alırken zikretme gereği duyar.

“Kim bilir, belki içinden biri âlâmınızın,
-Evet, âlâmınızın; çünkü elemden hâlî
Yaşayan yok... Buna bî-çâre beşer katlanıyor!-
Belki bir ma'kes-i nâcîzi olur; en âlî
Yaşayanlar bile hissetmede en müstahkar
Yaşayanlar gibidir... Aynı çamurdan bu yığın!”²⁹⁴⁷ (Kâri’lerime)

“-Tâ Rabbimizle gökteki hengâmeden beri
Biz dâ'imâ güneşte siyâh bir göz, en temiz
Vidânda gizli bir leke fark etmek isteriz;
Âsî biziz, biziz yine şâkî-i müfteri.”²⁹⁴⁸ (Hayâta Karşı Beşer)

“Makdûru bu zâten, kara toprakta sürünmek;
Toprak ona her şey; ona mesken, ona ekmek.
Ekmek, su, hayât onda bütün feyz ü nasibin;
Lâkin o hırsınla... sen, ey ravza-i gaybın
Matrûd-ı şeb-âlûdu, o hırsınla hayâtı
Zehretmedesin kendine; hırsın sademâtı
Îm'ânını sarsıp yıkıyor, artık elinden,
Artık ayağından ve başından ve dilinden
Kan serpiliyor, kan yağıyor, kan coşuyor, kan!”²⁹⁴⁹ (Hilâl-i Ahmer)

Tevfik Fikret, dünya hayatının sınırlı ve sonlu olmasına karşın, dinin vadettiği sınırsız ve sonsuz ahiret hayatını da görmezden gelmez. Topraktan gelip, yine toprağa dönecek olan insanın ölümle birlikte yok olmayacağı, tam aksine sonsuz düzeyde yeni bir varlık kazanacağı inancına dikkat çeker. Bu bağlamda mezarların dünya ile ahiret arasındaki bir eşik olarak değerlendirildiğine göndermede bulunur. Dolayısıyla mezarların genel kabule göre, dünya hayatının faniliğini temsil etmekle kalmayıp, ahiret

²⁹⁴⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 261.

²⁹⁴⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 553.

²⁹⁴⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 570.

hayatının da mutlak ve muhakkak olduğunu simgelediğine değinir. Elbette dinî perspektiften bakıldığında, sonsuz ahiret hayatında insanı ödül olarak cennetin, ceza olarak da cehennemin beklediğini vurgular.

“*Bak i’tibâr eyle zâ’ir, şu muhtasar kabrin
Fenâ-yı âleme dünyâ kadar delâleti var!*”²⁹⁵⁰ (Bir Çocuk Mezârı İçin)

“*Cevâb alır gibi oldum, içimde aynı sadâ
Tekerrür etti: “Yarın sen de bir avuç toprak
“Kesâfetiyle gelirsın bu sâye-gâha, bırak
“Esîr-i feyzini döksün ile’l-ebed Mevlâ!”*”²⁹⁵¹ (Köyün Mezarlığında)

İnsanın yaratılışı, mevcudiyeti ve ahiret hayatına dair dinin öne sürdüğü serüveni aslında eleştiriye tabi tutabileceği bir zemin hazırlamak üzere mısralarına taşıma gereği duyan Tefik Fikret, gündeme getireceği itirazlarla geliştireceği “*dîn-i hayât*” veya “*yaşamak dîni*”ne uzanan yolda, öncelikle din eksenli insan anlayışına karşı çıkarak yola koyulur. Bu doğrultuda ilk olarak merkezinde Tanrı’nın yer aldığı, cinler, melekler ve şeytan gibi yine soyut varlıkların bulunduğu, insan da dâhil olmak üzere diğer tüm varlıkların ondan gelip, yine ona dönecekleri ve fiziksel âleme tesir ettiği varsayılan metafizik bir âlem tasavvurunu bilhassa yıkmakla işe başlar. Böylece insanı daha maddi bir perspektiften incelemeye başlayan şair, din aracılığıyla tanınan nitelikte bir Tanrı’nın var olduğu ve yine dinle bilinen insanın yaratılış serüveninin gerçek olduğu kabul edilse bile, Tanrı’nın insanı topraktan var edip, zamanı geldiğinde yok edebileceği, fakat asla harap etmeyeceği düşüncesini ileri sürer.

“*Şeytân da biziz, cin de ne şeytân ne melek var;
Dünyâ dönecek cennete insânla, inandım*”²⁹⁵² (Halûk’un Âmentüsü)

“*Kim bilir, belki aslıdır toprak;
Onu bir muztarib çamur yapmak
-Ki mesâmâtı kanla, yaşla dolu-
Hangi hâin tesâdüfün işi bu?*

²⁹⁵⁰ Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 114.

²⁹⁵¹ Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 430.

²⁹⁵² Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

Bunu bir Hâlık irtikâb etmez,

Halk eden mahveder, harâb etmez!”²⁹⁵³ (Târîh-i Kadîm)

İnsanın ebedî vatanından, diğer bir ifadeyle cennetten kovulup, yeryüzüne indirilmesi ve böylece sefil bir hayata mahkûm edilmesi mevzuunda ise, Tanrı’yı keyfi davranmakla itham eden Tefik Fikret, âdeta sürgün hayatı yaşamak zorunda bırakılan insanın ilk insandan bu yana sürekli hata işlemeye meyyal olmasının yaratıcı tarafından nasıl önceden bilinemediğini sorgular. İlk insan çiftinin yasaklı meyveyi yiyerek, Tanrı’ya karşı geldikleri yetmezmiş gibi, yeryüzüne indirilip, çoğalmaya başladıklarında ise, henüz ilk çocuklarından Kabil’in kardeşi Habil’i öldürmesi üzerine insanoğlunun bugüne kadar devam edecek olan kan ve vahşete bulaştığına göndermede bulunur. Dolayısıyla yaratılışı itibarıyla insanın iyiden kötüye değil, kötüden daha kötüye doğru seyrettiğini vurgular. Böylelikle din eksenli yaratılış serüveninin kabul edilmesi durumunda, kötülüğün kaynağı olarak insanın değil, yaratılışın sorumlu tutulması gerektiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle insanın zaten özü itibarıyla kötü olarak yaratıldığına değinir. Durum böyle olunca, kötü olarak yaratılmış insanın yeryüzüne gönderildikten sonra, imkânsız olduğunu bilmesine veya bilmesi gerekmesine rağmen, Tanrı tarafından yükselmekle mükellef tutulmasını da anlamsız bulur. Hatta özünde kötülük bulunan insanın kendi yaratıcısı tarafından cezalandırılacak olmasını da asla kabullenemez. Zira şairin bakış açısıyla, insanın kötüye meyletmesindeki asıl sorumlunun yaratıcı Tanrı olduğu göz önünde bulundurulursa, insanın yine Tanrı tarafından cezalandırılacak olması şaire göre, son derece mantıksızdır.

“Hâbil ile Kabil, iki kardeş... Bize târîh

Kardeşliği bir sahne-i hûn-rîz ile telvîh

Etmekte ve enzâra o timsâl-i mehîbin

Bir hande-i la’net gibi mûhiş, gazab-âgîn

Binlerle tecellîsini sermektedir. İnsân

Mâsûm u melûm, âsim ü nâdim, vatanından,

Ulvî vatanından bu cedel-gâh-ı sefile

²⁹⁵³ Tefik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 645.

*Bir kahr-ı me'ebbedle ve bir nefy-i ebedle
Tağrîb edilirken, ona bir sayha-i gaybî
“Yüksel” demiş; ondan gelecek nesl-i garîbî
Hem zillete hem gayrete mahkûm eden, alçak
Bir hilkati yükselmeye tahrîs ile yormak,
Yormak ve yaşatmak dileyen Hâkim-i kakhâr,
İsyânına bir kanlı cezâ eylemiş ihzâr:*

*Evlâd-ı beşer mahvederek mahvolacaktır,
Her lahzâ bu vâdî-yi belâ kan dolacaktır!”²⁹⁵⁴ (Hilâl-i Ahmer)*

Yine cennetten kovulma mevzuunda kadının sorumlu tutulmasını da sadece insan zihninin bir ürünü olarak değerlendiren Tevfik Fikret, ilk günahı işleyen bir kadın olması münasebetiyle, bugün dahi kadınların her hatalarında hor görülmelerini son derece yanlış bulur. Cinsiyet gözetmeksizin yaratılışı itibarıyla insanoğlunu kötü olarak nitelendiren şair, insanın din aracılığıyla eşref-i mahlûkat konumuna konuşturulmasını da yine insanın kendini diğer varlıklardan daha üstün görme arzusuyla ilişkilendirir. Zira insanı pek de yüce, şerefli veya değerli bir varlık olarak görmez. Tevfik Fikret'e göre, küçük bir başa sahip olmasına rağmen, oldukça büyük bir karna sahip olan insan, çok yiyip az düşünür. Kalbi âdeta hırs ve kinin dipsiz ve karanlık kuyusudur. Hırs bir yana bırakılacak olursa, kalbin kalanı kan torbasından ibarettir. İnsan beyni acı çeken bir sinir aracı olmakla birlikte, beyin alındığı zaman insan vücudundan geriye çürük bir kap kalır. İnsanın gülüşü ise, sadece bir kas büzülmesinden başka bir şey değildir. Kısacası insan, gururla cilalanmış, doymak bilmeyecek derecede açgözlü, alçak emelleri olan, daima kirlenen, kirlendiği oranda kirleten, yıkan, deviren ve mahveden bir ten veya vücuttan ibarettir.

*“Bir ân-ı sahvin oldu mu, levh eyleriz... Sakın
İncinme kendi kendine, içlenme, ey kadın,
Mel'ûn eden de biz seni tel'în eden de biz!”²⁹⁵⁵ (Hayâta Karşı Beşer)*

²⁹⁵⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 569.

²⁹⁵⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 553.

“Ne diyordun bak: Âdem evlâdı
 Cânlı bir cîfe, bir yürür pıhtı.
 Salya, yâhûd yalan kusan bir ağız;
 Bir ta’azzuv ki kan, irin yalnız.”²⁹⁵⁶ (Cevâb)

Yaratılış itibarıyla kötü olan insanın elbette yaşamı boyunca sadece kötülük üreteceği gerçeğine odaklanarak, hayatın kötülükler toplamı hâlini almasının pek de şaşırılacak bir unsur olmadığına değinen Tevfik Fikret, din eksenli yaratılış öyküsüne inanıldığı takdirde, kendi iradesiyle dünyaya gelmeyen insanın Tanrı tarafından kötülüğün içine atılmış olacağını vurgular. Ayrıca istemsizce kötülüğün, yani hayatın içine âdeta fırlatılan insanın yaratılışı itibarıyla da mevzubahis kötülüğün bir parçası olacağı sonucuna ulaşır. Bu bakımından insanın gerek hayata gelme, gerekse öldükten sonra cehenneme gönderilerek cezalandırılma noktasında, kendi iradesi söz konusu olmadığından, Tanrı’dan hesap sorma hakkının doğacağına işaret eder. Hatta insan bedeninin ve bedenle dâhil olunan hayatın zaten bir cehennemi andırması münasebetiyle, ahiret hayatında ceza olarak insana takdim edilen ateş diyarına, yani müstakil bir cehenneme ihtiyaç kalmayacağını altını çizer.

“Mahlûk-ı eşrefin şu oyuncak mı târümâr?
 “Ey Rabb-i müntakim, bize lâzımsa bir vücûd,
 “Lâzım mı bir cahîm-i sefâlet ki bî-hudûd?
 “Varlık değil bu yokluğa bir rahne-i güzâr...
 “Elbet bunun da bir yeri var, bir hesâbı var
 “Levhinde; lâkin anlamamak, bilmemek azâb;
 “İnsân azâba katlanamaz bî-sebeb, sorar
 “Elbet sorar bu köhne muammaya bir cevâb...”²⁹⁵⁷ (Resminin Karşısında)

Dinin insanlığa sunduğu yaratılışla başlayıp, ahiretle son bulan serüvene inanmanın doğuracağı çelişkilere işaret etme ihtiyacı duyan Tevfik Fikret, insanın kendi putunu kendi yapıp, yine kendinin tapması gibi bir delaletin bulunması nedeniyle, dinin bir yana bırakılması gerektiğine işaret eder. Böylece din eksenli var oluş serüvenini gerekçelerini açıklayarak, tam anlamıyla devre dışı bırakan şair, kendi geliştirdiği ve

²⁹⁵⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 465.

²⁹⁵⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 555.

“*dîn-i hayât*” adını verdiği düşünce ve inanç sisteminin temel ilkelerini sıralamaya başlar. Yaşamak dinindeki Tanrı’nın evrene içkin hâldeki “*rûh-ı kâ’inât*” olduğunu belirten Tevfik Fikret, bu dinin kitabının ise, tabiat olduğunu beyan eder. Yaratılışın da ezeli ve ebedî tekâmülle gerçekleştiğini ileri sürer. Bu bakımdan insanın da tıpkı diğer varlıklar gibi “*rûh-ı kâ’inât*”ın tekâmül etmesiyle ortaya çıktığını ve diğer varlıklardan daha üstün veya alçak olmadığını, diğer bir ifadeyle varlıklar arasında herhangi bir varlık olduğunu kabul eder.

*“Anladım çünkü hakikat başka
Başka yoldan varılırmış Hakka.
Saydığın hârikalar, mu’cizeler
Birer efsun-ı zekâdır ki, beşer
Bî-tevakkuf açıyor sırlarını;
Mu’cizât ehli unutmuş yarını.
Muğfîl ü muğfel o Îsâ, Musâ;
Köhne bir kizb-i mutalsamdır asâ.
Beşerin böyle delâletleri var:
Putunu kendi yapar, kendi tapar.
(...)
Kitâbım sahn-ı tabîat kitâbı,
Bendedir hayr ü şerîn esbâbı.
Varırım böyle der-i markade dek,
Ba’s ü ukbâya mahal görmem pek.
Taşırım kalb-i şegaf-peymâda
Beşerin aşkını, âlâmını da.
Dîn-i hak bence, bugün dîn-i hayât!
Sen ne dersin buna, ey Molla Sîrât?..”²⁹⁵⁸ (Târîh-i Kadîm’e Zeyl)*

Evrensel ruhun kendi bünyesinden maddeyi türetip, o maddeye dâhil olarak içkin bir faaliyet yürütmesi münasebetiyle tüm varlıkların “*rûh-ı kâ’inât*”tan gelip yine ona döndüklerini düşünen Tevfik Fikret’in üzerinde durduğu “*dîn-i hayâta*”a göre, insan da diğer varlıklar gibi, gerek ruhu gerekse bedeni bakımından “*rûh-ı kâ’inât*”tan türer. Bir

²⁹⁵⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 664.

müddet varlığını devam ettirdikten sonra, ruhu tabiattaki müşterek ruha, bedeni de yine tabiata karışır. Dolayısıyla fiziksel âlemin ötesinde metafizik bir âlemin veya dünya hayatının ötesinde bir ahiret hayatının varlığı söz konusu değildir. Böylece var olan yegâne gerçekliğin görülen âlemden ibaret olduğunu belirten şair, iyilik ve kötülüğün kaynağını da insanda aramak gerektiğine işaret eder. İnsanoğlunu karşıtların karışımı olarak değerlendiren Tevfik Fikret, insanın iyilik ile kötülük, akıl ile delilik, şefkat ile zulüm gibi zıt ruh hâlleri ve davranış biçimlerinin her birine potansiyel olarak sahip olduğunun altını çizer. Ancak mevzubahis potansiyellerden çoğunlukla menfî olanları eyleme döktüğüne değinir. Zira geçtiği her yerde kanlı bir iz bırakan insanoğlunun sürekli ayrılık ekip, kin biçtiğini belirtir. Böylece zarar verenin de zarar görenin de en nihayetinde insan olduğunu vurgular.

*“Evlâd-ı beşer, işte şu uhlûta-i ezdâd:
İblîs ü melek, akl ü cünûn, şefkat ü bî-dâd.
Gayzın, garazın cümlesi magbûn-ı zebûnu,
Hep birbirinin düşmen-i cân, teşne-i hûnu.
Hep tefrika ettikleri, biçtikleri kep kîn;
Geçtikleri yerlerdeki iz bir hatt-ı hûnîn
Gıybet ve riyâ yüzlerinin tâb-ı nikâbı,
Kardeş kanı sâgarlarının köhne şarâbı.
Öldürme zafer, yıkma şeref, nehb ü heder şân;
Ma’rûf adı buğz ü sitemin adl ve... ihsân.”²⁹⁵⁹ (Hilâl-i Ahmer)*

Tevfik Fikret, “*dîn-i hayât*” anlayışını izah ederken metafizik âlemin var olmadığını ispatlamak suretiyle cennet ve cehennemden müteşekkil ahiret hayatını sadece teorik düzeyde saf dışı bırakmaz, aynı zamanda pratik anlamda da cennet ve cehenneme ihtiyaç duyulmaması gerektiğine işaret eder. Zira kötülüğe meyletmek suretiyle hayatı âdeta kendi kendisi için cehenneme çeviren insanın henüz hayattayken yeterince azaba maruz kaldığının altını çizer. Dolayısıyla ruh ve beden birlikteliği esnasında insanın zaten cehennemde bulunduğunu kabul eder. Hatta bu şekliyle yeryüzünü kaplayan cehennemin standart değil, insanlığın daha da kötüye giden davranışlarıyla doğru orantılı olarak, azabını gitgide daha da artıran bir cehennem meydana getirdiğine değinir.

²⁹⁵⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 570.

“İşte gayyâ-yı vücûd, işte o zulmet, o bataklık;
 Beşerin işte, pür-ümmîd ü heves, kıvranarak
 Ka’r-ı târında şinâh ettiği girdâb-ı ufûl...
 (...)
 Rûh-ı sâfi şeb-i a’ mâkına ettikçe nüzûl
 Çırpınır gayz u teneffürle; fakat bî-ârâm
 Edecektir bu nüzulüne ebedlerle devâm.”²⁹⁶⁰ (Gayyâ-yı Vücûd)

“Ey fecr-i hakikat, sana azdır bu tehassür;
 Âtî kılar ancak leme’âtınla tenevvür,
 Gülsün beşeriyet, şu cehennemleri söndür;
 Herkes ebedî neş’eli, herkes ebedî hür...”²⁹⁶¹ (Bir Güfte)

Tevfik Fikret’in insanlığa sunduğu “dîn-i hayât” sistemine göre, insanın cehenneme çevirdiği yeryüzü ve hayatın yine insan eliyle cennete dönüştürülmesi de mümkündür. İnsanın ötelelerde aradığı cennete ait unsurların tamamı aslında içerisinde yaşadığı tabiatta mevcut durumdadır. Fakat çevresini kuşatan imkânların farkına varamayan, farkına vardığı noktada ise, bencilce davranmaya yönelen insan, yeryüzü cennetinde âdeta cehennemi yaşamaktadır. Tesis etmeye çalıştığı düşünce sistemi dâhilinde insanın iyi, doğru, faydalı ve güzel olana yönelmesiyle birlikte, zaten cennet hayatı yaşayacağına inanan Tevfik Fikret, öte âlemde kavuşulmaya çalışılan cennet anlayışının hâlihazırdaki yegâne gerçek hayata hiçbir fayda sağlamayacağı kanaatindedir. Zira şair, var olmadığını iddia ettiği cennete, öldükten sonra zaten ulaşamayacak olan insanın mevcut olmayan veya hayalî bir şey için boşa çaba sarf etmesini gereksiz görür. Hatta insanın ahiretteki cennet arzusuna kapılıp, bu dünyaya sırt çevirmesinin, kötüye giden insanlığın ve hayatın iyiye evrilmesi noktasında hiçbir katkı sağlamayacağının altını çizer. Böylelikle insanın yegâne gerçek dünyada cenneti bulma veya tesis etme ihtimalinin tamamen yok olacağını ileri sürer.

“Toprağın cevher, suyun kevser, bahârın bî-hazân;
 İşte dünyâ: Bir eşin, bir benzerin yoktur, inan.
 Müşfik evlâdın bulur koynunda her gün, her zamân

²⁹⁶⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 339-340.

²⁹⁶¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 490.

Başka şefkât, başka ni'met, başka kuvvet, başka cân..."²⁹⁶² (Vatan Şarkısı)

Geliştirdiği “*dîn-i hayât*” öğretisi dâhilinde insanlığın kötünden iyiye veya düşüşten yükselişe evrileceği bir gün dönümünün gelecekte bir gün muhakkak yaşanacağını belirten Tevfik Fikret, ümit ettiği değişimin yaşanması için ilahi bir kurtarıcı veya kıyamet gibi doğrudan Tanrı'nın gerçekleştireceği bir müdahaleye kapı aralamaz. Tarih sahnesinde kurtarıcı olarak nitelendirilen pek çok kişinin rol almasına rağmen, insanlığın kötüye gidişinin bir an olsun durmadığının altını çizen şair, zaten ilahi unsurları devre dışı bıraktığından, kurtuluş vesilesini de fiziksel dünyada aramaya başlar. Mevzubahis arayışını somut unsurlar üzerinden yürüteceğini belirtmek üzere, su ve ışık gibi maddi öğelere yönelir. Bu doğrultuda saf ve temiz denizlerin bünyesindeki suları âdetâ göreve çağırarak, dalgalanıp taşmak suretiyle kirlenmiş durumdaki insanları temizlemesini arzular. Ancak maddi bir unsur olmasına ve arındırıcı bir işlevi bulunmasına rağmen, insanoğlunun temizlenmesinin sadece sudan beklenemeyeceğine işaret eder. Aynı doğrultuda ışığın da kendiliğinden insanoğlunu aydınlatmasını ümit etmenin nafile bir bekleyiş olacağına göndermede bulunur.

*“Sen ey semâya ma'kes-i reyyân olan deniz,
Kanlarla, lâşelerle bulanmaz miyâhını
Gönder, şu paslı çehreyi silsin; biraz temiz
Bir yüzle belki bir iki gün süslenip hayât,
İğrenmez âdemoğlunu gördükçe kâ'inât.
Gönder, şu dalgalar yıkasın şeyn-i hilkati...
Lâkin hayır, senin ne umurun? Bu hizmeti
Senden ne hakla bekliyorum?... Sen, güzel deniz,
Hissiz, vazîfesiz,”*²⁹⁶³ (Dün Gece)

*“Zulmet sönecek, parlayacak hakk-ı dırahşân
Birdenbire bir tâbiş-i Bürkânla, inandım.”*²⁹⁶⁴ (Halûk'un Âmentüsü)

İnsanlığın aydınlanması, arınması ve böylelikle yükselişe geçebilmesi için, çaba sarf etmesi gerektiğine değinen Tevfik Fikret, “*dîn-i hayât*” öğretisi aracılığıyla insana

²⁹⁶² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 489.

²⁹⁶³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 459.

²⁹⁶⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 543.

yol göstermeyi de ihmal etmez. Bu doğrultuda insanın aydınlanabilmesi için akıl yordamıyla hakikate erişmesini zaruri bulur. Ancak insanın bilgiye erişmesini yükselme için gerekli görmesine rağmen, yeterli bulmayan şair, insanın arınabilmesi için de hırs, kin, nefret ve bencillik gibi olumsuz hasletlerden uzaklaşması gerektiğine işaret eder. İşte bu noktada her ferde rol model teşkil edecek nitelikteki, biri Batı'dan diğeri ise Doğu'dan iki önemli figürü insanlığa sunan Tevfik Fikret, maddi düzeyde aydınlanmanın temsilcisi olarak Prometheus'u, manevi düzeyde arınmanın temsilcisi olarak da Budda'yı ön plana çıkarır.

Bilindiği gibi Prometheus, Yunan mitolojisinde ateşi Tanrılardan çalıp, cezalandırılmak pahasına insanoğlunun istifadesine sunan bir karakter olarak tanınmaktadır. Ateş ise, gerek aydınlatıcı bir unsur olarak epistemolojik bakımdan bilgiyle özdeşleştirilen bir öge olarak, gerekse insanlığın müşterek şekilde yararlanacağı önemli bir imkân olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tevfik Fikret, insanın sadece aydınlanması noktasında değil, aynı zamanda insanlığın ilerlemesi noktasında da son derece önemli bir unsurla anılan Prometheus'u bilinçli şekilde şiirine taşımaya özen gösterir. Zira Prometheus üzerinden, öncelikle insanın aklıyla hareket edip bilgi düzeyini artırmasını, diğeri bir ifadeyle aydınlanmasını, daha sonra da edindiği bilgilerden yararlanarak insanlığın menfaati için çalışmasını tavsiye eder.

“Müşâtâk-ı feyz ü nûr olan âtî-i milletin
Meçhûl elektrikçisi, aktâr-ı fikretin,
Yüklen getir – ne varsa – biraz meskenet-fiken,
Bir parça ruhu, benliği, idrâki besleyen
Esmâr-ı bünye-hîzini; boş durmasın elin.
Gör dâ'imâ önünde esâtîr-i evvelin
Gökten dehâ-yı nârı çalan kahramânını...
Varsın bulunmasın bilecek nâm ü şânını.”²⁹⁶⁵ (Promete)

“Akıl o büyük sâhirin i'câzı önünde
Bâtıl geçecek yerlere husrânla, inandım.”²⁹⁶⁶ (Halûk'un Âmentüsü)

²⁹⁶⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 543.

²⁹⁶⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 542.

Tevfik Fikret, manevi veya ruhsal boyutta arınma mevzuunda ise, herhangi bir Tanrı ve onun insanlara gönderdiği emir ve yasaklara ihtiyaç duymaksızın, kendi hayat tecrübeleri ve düşünceleri aracılığıyla şekillendirip insanlığa sunduğu rasyonel düzeydeki Budizm öğretisiyle tanınan Budda'yı ön plana çıkarır. Budda'nın insana birer yük teşkil ettiğini düşünmekle kalmayıp, insanı görünmez zincirlerle bağladığına işaret ettiği arzularından sıyrılmasını sağlayacak “Orta Yol” öğretisine göndermede bulunur. Tevfik Fikret, bilhassa yöneldiği Budda üzerinden, kendi “*dîn-i hayât*” öğretisine en yakın öğreti olarak gördüğü Budizm'i şiirine taşıma gereği duyar. İnsanlar arasında renk, ırk, cinsiyet ve sınıf ayrımı yapmaksızın herkesi eşit görüp, varlığı ve hayatı nedensellik ilkesi dâhilinde açıklamaya çalışan Budda'yı tıpkı Prometheus gibi, insanların örnek alması gereken bir figür olarak insanoğluna takdim eder. Böylelikle Budda'nın işaret ettiği şekilde bireysel çabayla aydınlanmayı, aydınlandıktan sonra hırs ve arzulardan arınarak zıt kutuplar arasındaki orta yolu bulmayı, sonuç itibarıyla da insana yaraşır şekilde davranmak suretiyle gerçek anlamda özgürlüğü elde etmeyi tavsiye eder.

“Büyük hakîkate bir vecd-i pür-tehâlikle

Koşardı; gözleri ufkun hafâ-yı sâfında,

Koşar giderdi hep âdetlerin hilâfında;

Bütûn sunûf onu ithâm ederdi körlükle.

Bu kör, zalâm-ı dehâ-perverinde bir gârın

Büyük hakîkati yıllarca iktinâh ederek,

Onunla yüzyüze yıllarca ıstibâh ederek,

Sounuda gördü nedir sırrı hep bu esrârın.

Bütûn şükûk o zamân karşısında devrildi,

Uyûn-ı gayzı kamaştırdı hep o körlükle;

Koşan sadâsına en mutma'in tehâlûkle

Sayıklıyor diye tezyîf eden esâfildi!”²⁹⁶⁷ (Buda)

“Toprak vatanım, nev-i beşer milletim... İnsân

İnsân olur ancak bunu iz’ânla, inandım.”

(...)

Ebnâ-yı beşer birbirinin kardeşi... Hulyâ!

Olsun, ben o hulyâyâ da bin cânla inandım”²⁹⁶⁸ (Halûk’un Âmentüsü)

Kendine özgü “*dîn-i hayât*” öğretisini insanlığa sunarken, sadece teorik boyutta ilkeler geliştirip, tavsiyeler vermekle kalmayan Tevfik Fikret, aynı zamanda insanın bu prensipleri hayatına nasıl tatbik edeceğine de değinir. Öncelikle hayatı yaşam ile ölüm, ümit ile karamsarlık, zenginlik ile fakirlik gibi zıt kutupların toplamı olarak tanımlayan şair, mevzubahis zıt kutuplardan hangisine nasıl ve niçin yönelmek gerektiğini açıkça belirtmeyi ihmal etmez. Söz gelimi, hayata bağlı olan veya yaşama arzusuyla dolup taşan bir kişiye, hayatın sınırlı ve sonlu olduğu gerekçesiyle itiraz edilebileceğini vurgular. Buna karşılık, hayatı önemseyen kişinin de ölümü hakikat olarak görüp, hayata sırt çevirmiş kişilere itiraz edebileceğini, hatta hangi felsefe veya inanç aracılığıyla ölüm arzusuna kapıldıklarını sorgulayabileceğini dile getirir.

“Soruyorum ki: Böyle hâk-âlûd

Bir hayâtın niçin mukayyedisin?

Hangi zevkiyle hangi hiss ü vücûd

Seni meşgûf-ı ömr eder ve niçin?

Ben de sorsam: Nasıl garâbet-i rûh

Böyle bir hırs-ı merk eder hâsıl?

Hangi hükmiyle hangi hikmet-i rûh

Sizi meshûf-ı mevt eder ve nasıl?”²⁹⁶⁹ (Bir Feylesofa)

Tevfik Fikret, elbette insanın sonsuza dek yaşayamayacağını farkındadır. Ancak bir gün muhakkak sonlanacak olmasına rağmen, ölümle kıyaslandığında fâni olsa bile

²⁹⁶⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 434.

²⁹⁶⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

²⁹⁶⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 191.

hayatın insana mutluluk verdiğini vurgular. Ayrıca yaşamanın insan açısından hem hak, hem de vazife olduğunun altını çizer. Hayatın hak boyutunu hiç kimsenin yaşama hakkının elinden alınmaması, herkesin eşit şartlarda ve dilediğince yaşamını sürdürmesi olarak değerlendirir. Hayatın vazife boyutunu ise, en temel haklarını adaletle elde etmiş olan insanın rahatlığın tesiriyle rehavete kapılmaması, tam aksine insanlığın menfaati için çalışıp çabalaması, diğer bir ifadeyle hayatını boşa harcamaması olarak değerlendirir.

“Bir velvele-i hayât-ı fânî...
Fânî bile olsa, mevte nisbet
Elbette hayât bir sa’âdet;!
Her subh-i safâsı kâ’inâtın
Bir cilve-i şevkidir hayâtın”²⁹⁷⁰ (Tulû’a Karşı)

“Dâ’im güşâdedir: Yaşamak hem vazîfedir,
“Hem haktır âdemoğluna. Herkes, küçük büyük,
“Mihmânıdır ribât-ı hayâtın; fakat bilir,
“Herkes bilir bugün ki, o mihmana bir çürük
“Me’vâ-yı bî-karâr olan âlem hakikaten
“Fânî de olsa hürmete, i’ân ü hürmete
“Lâyık bir âşiyân- pederdir. Düşünmeyen
“Teşbih eder şu varlığı boş bir seyâhate;”²⁹⁷¹ (Bir Kız Mektebi İçin)

İnsanın hayatı esnasında gelgitler yaşayacağı bir diğer karşıt durumun ise, ümit ile karamsarlık olduğuna dikkat çeken Tevfik Fikret, insanın hayat yolunda çoğu zaman ümidini kaybetmek suretiyle karamsarlığa kapıldığının altını çizer. Ancak yaşadığı tüm olumsuzluklara rağmen, insanın gelecek güzel günlerden ümidini kesmemesi gerektiğine işaret eder. Zira karamsarlığa kapılarak pes eden ve geri çekilen insanın kötü gidişatı durdurup, tersine çevirme noktasında hiçbir fayda sağlamayacağına değinir. Hatta ümidini yitirerek, hayata karşı eylemsizleşen insanın müspet yönde fayda sağlamak şöyle dursun, kötü gidişata çanak tutmuş olacağını bilhassa vurgular.

“Başka bir dest-i saht içinde elim;
Pek muhakkak, bu ibtihâl-i beşer...
Bana ömr-i alîl ü mün’failim

²⁹⁷⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 216.

²⁹⁷¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 567.

İki ağreb hüviyet arz eyler:

Biri dâ'im cenâh-ı gayretle

Evc-i â mâle yükselir gibidir;

Biri nevmid bir sükûnetle

Sönmek ister... Fakat değil kâdir.”²⁹⁷² (Mükedder)

Hayatın en temel gerçeklerinden birini teşkil eden varıl veya yoksul olmaktan ibaret iki zıt durum arasında ise, bencilleşmeksizin varıl olmayı gerekli gören Tevfik Fikret, elde edilecek servetin insanlara fayda sağlaması şartıyla son derece önemli olduğunu belirtir. Servet noktasındaki düşüncelerini daha açık şekilde belirtebilmek için, piyangodan büyük ikramiye kazanmış yoksul bir kişinin ikramiye kazanmadan önce varlık âlemine ve hayata bakış açısı ile ikramiye kazandıktan sonraki bakış açısını şiirine taşıyan şair, maddi imkânların insan üzerindeki tesirine odaklanır. Bu doğrultuda ikramiye kazanıp, bir anda zengin olan kişinin yoksulluk yılları boyunca, kendini karanlığa gark olmuş bir zavallı olarak nitelendirdiğine işaret eder. Ayrıca içine düştüğü karanlıkta çırpınmakla geçen ve hiçbir anlamı olmayan hayatının bir yığın toprağa dönüşmek suretiyle son bulacağını düşündüğüne değinir.

“İşte, derdim, bu; işte ömr-i beşer.

“Sen bu zulmette böyle çırpınarak

“Biteceksin, zavallı cism-i zelîl!

“Sen bu zulmette böyle müstağrak,

“Aynı bir torba, bir yığın toprak;

“Öyle toprak ki aç, susuz, cansız...”²⁹⁷³ (Büyük İkrâmiye)

Mevzubahis yoksul kişinin büyük ikramiyeyi kazanıp, maddi düzeyde rahata eriştikten sonra ise, hayatın ve varlık âleminin anlamını idrak etmeye başladığını belirttiğine dikkat çeken Tevfik Fikret, yarı aç yarı tok yaşayabilmek için durmaksızın çalışan ve harap düşen insanın varlığa herhangi bir anlam yükleyemeyeceğine değinir. Diğer bir ifadeyle belli imkânlara sahip olamayan insanın varlığa ve hayata dair

²⁹⁷² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 188.

²⁹⁷³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 440.

düşünebilecek kadar rahat olmadığından ya da düşünmesi gereken başka ve daha öncelikli şeyler olduğundan insanın bu durumda asla hakikate erişmeyeceğini ifade eder. Zira ikramiye kazanan kişinin de ekonomik açıdan rahata kavuştuktan sonra, evrenin yaratılış gayesine, varlıkta gizlenen hakikate ve hayatın anlamına odaklanabildiğine göndermede bulunur.

“Oh! Bak şimdi anlıyor gibiyim
 Kâ'inâtın lüzum-ı hilkatini,
 Gecenin, gündüzün hakikatini
 Neydi evvelki hâl-i münkesirim?
 Yarı aç bir hayât-ı pür-halecân;
 Gündüzün dâ'imâ harâb-ı ta'ab,
 Gece bir meyyitâne hâb-ı ta'ab,
 Ki bulur ızırâb ile pâ-yân...
 Buna katlanmışım, bakın, o zamân!
 Şimdi hatta inanmıyor fikrim,
 O kadar kahrolur mu hiç insân?...”²⁹⁷⁴ (Büyük İkrâmiye)

Aslı itibarıyla insanın bir parça çamurdan yaratılmış olmasına rağmen, onu diğer varlıklardan üstün kılan en temel özelliklerin yüzündeki güzellik, başındaki akıl ve gönlündeki muhabbet olduğunu ileri süren Cenab Şahabeddin, semavi dinlerin ileri sürdüğü, ilk insanın bizzat Tanrı'nın eliyle çamurdan şekillendirildiği inancına gönderme yapar. Yaratılmış ilk insan çiftinin önceleri cennette yaşadığı inancını da şiirine taşıyan şair, insanın hatası nedeniyle cennetten kovulup, ceza olarak yeryüzüne indirilmesinin veya atılmasının üzerinden altı bin yıl geçtiğine işaret eder. İnsanın var oluş serüvenine bu perspektiften bakıldığında, insanın hiçlikten yola çıkmak suretiyle varlığa geldiğinin ve ölerек tekrar âdetâ sıfır menziline yerleştiğinin kabul edilmesi gerektiğine değinir. Dolayısıyla hayatı, yokluk beldesinden başlayıp, yine yokluk diyarına varan bir seyahat esnasındaki yokluk güzergâhında birkaç kez yol değiştirmekten ibaret görür.

“Bir parça çamur ancak eder arz ona ihsân
 Sîmâda bahâ, serde zekâ, dilde muhabbet”²⁹⁷⁵ (Şâir)

²⁹⁷⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 441-442.

²⁹⁷⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 377.

“Beni attın arza ey âdil,
Cennetinden, cehenneminden uzak;
Bu karanlıkta, muğfel-i muğfil,
Yürüdüm rehberim zekâ olarak.”²⁹⁷⁶ (Münâcât 2)

“Ufk-ı eb’âdı geçmiyor sesimiz,
İnleriz gerçi altı bin senedir:
Gök sağır, yer sağır, hevâ dilsiz...
Mücrim-i âciziz biz, ey Kadîr.”²⁹⁷⁷ (Münâcât I)

“Gelir insan rihâl-i hîçîden,
Menzil-i sıfra yerleşir ölerək
Yaşamak: Belde-i ademde iken
İki üç kere yol değiştirmek!”²⁹⁷⁸ (Hayâl-i Hayât)

Yine din zaviyesinden bakıldığında, topraktan gelip, sınırlı bir yaşam sürdükten sonra, hayatı boyunca edindiği her şeyi geride bırakarak, tekrar toprağa döneceği düşünölen insanın asıl diyarının maddi dünya değil, ahiret olduğunun kabul edilmesi gerektiğine işaret eden Cenab Şahabeddin, din merkeze alındığında, dünya hayatındaki faniliğin ön plana çıktığını vurgular. Bu doğrultuda âdeta bir an gibi hızla gelip geçen veya ebedî ahiret hayatıyla kıyaslandığında, sadece ikinci vakti kadar kısa bir süreyi ifade eden dünya hayatı için ahiretin feda edilmemesi görüşünün insanlar arasında yayıldığını ifade eder. Hatta bedeninden ayrıldıktan sonra, yani ölümün ardından ahirete intikal edip, ebediyen varlığını sürdüreceğine inanılan ruhun cehennemle cezalandırılmaması veya tam aksine cennetle ödüllendirilmesi için, insanın dünya hayatına bağlanmaksızın, ahireti arzulanması ve ona göre yaşanmasının daha doğru bulunduğunu ima eder.

“Endişesi - o rişte-i lerzân-ı ömr ü merk - ,
Bir anda atlayıp beşiğinden mezarına
Eyler bütün havâdis-i asrı peyinde terk!”²⁹⁷⁹ (Belâ-yı Herem)

²⁹⁷⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 364.

²⁹⁷⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 222.

²⁹⁷⁸ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 283.

²⁹⁷⁹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 152.

“Bin türlü keder ederken îmâ
 Dünyaya vefâ tehi değil mi?
 Ezvâk u safâ tehi değil mi?
 Dünyada safâ elem-reşândır”²⁹⁸⁰ (Bir Kitâbe-i Seng-i Mezâr)

“Açıyor her tarafta bir zanbak,
 Gerden-i zanbakın senin nerede?
 Bir mezarlıkta bir avuç toprak:
 Yâdigârın budur bütün kürede...”²⁹⁸¹ (Mersiye)

“Destinde akar fikrimize felsefe, din, fen
 Birlikte yaşar dûzah u cennet avucunda
 Destinde erir, birleşir ezdâd ile ezdâd!
 Rahmin bir ucunda gazabın diğer ucunda
 Âlemde üirâdenle doğar nağme vü feryâd!”²⁹⁸² (Tevhîd)

İnsana dair din eksenli inanışları sırasıyla şiirine taşırken, bir yandan da içinde büyüyüp gelişen şüpheyi gem vuramayan Cenab Şahabeddin, böylelikle insanın din yordamıyla öğrenilen serüvenini tartışıp, bu serüvene itiraz edebileceği bir zemin hazırlamış olur. Öncelikle insanın altı bin önce cennetten kovulmasıyla başlayan ve durmaksızın devam etmek suretiyle bugüne kadar erişen düşüşünün hiç son bulmadığını belirtir. Dolayısıyla işlenen ilk günahın âdetâ makûs bir kader olarak insanlığa sirayet ettiğine ve bu yüzden insanoğlunun insanlık tarihi boyunca hiçbir zaman iyiye yönelmediğini belirtir. Böylece iyi, doğru ve güzel ne varsa, hepsinin göklerde kaldığını düşünen şair, yeryüzüne mahkûm edilmiş insanlık arasında daima kötülüğün hüküm sürdüğü ve sürmeye devam edeceği kanaatine varır. Böylelikle insanın tekrar yükselmesinin din ve dinin hükümlerini belirleyen Tanrı tarafından emredilmesini anlamsız bulduğu gibi, insan tarafından dinle işaret edilen yolda yürüyerek yükselebilmeyi arzulamanın da boş bir hayal olmaktan ileri gitmeyeceğini savunur. Zira

²⁹⁸⁰ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 55.

²⁹⁸¹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 225.

²⁹⁸² Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 370-371.

bugüne dek insanlar arasında yayılmış çeşitli dinlerin insanlığın kötüye gidişini durdurma veya iyiye yöneltme noktasında başarılı olmadığını iddia eder.

*“Hayattır bu seyâhat, beşerdir ol seyyâh,
Ki altı bin senedir eylemekte şedd-i rihâl,
Ki altı bin senedir aldatır serâb-ı hayâl!”²⁹⁸³ (Teşne-i Teb’)*

*“Gel çocuğum nâz ile
Göklere pervâz ile
Bil ne imiş âsmân
Gör ne imiş ulviyân
Çık meh ü kevkeblere
Bak güneşe, hâvere
Âlem-i a’lâyı gör
Bid’at-i Mevlâ’yı gör
Kudret-i Yezdân’ı gör
Sonra in insanı gör
(...)
Bak beşerin hâline
Gûş ver akvâline
Gör fiten-i âlemi
Gör hıyel-i âdemi
Anla nedir in ü ân
Meşreb-i nâsûtiyân”²⁹⁸⁴ (Bir Kırlangıç)*

Din aracılığıyla insanoğluna sunulan yaratılış serüvenine itirazlarını sürdürmeye devam eden Cenab Şahabeddin, insanın gerek maddi, gerekse manevi boyutta yaratılışı itibarıyla yükselmeye elverişli bir varlık olmadığını bilhassa vurgular. Dolayısıyla semavi dinlerin öne sürdüğü gibi, ilk insanın günah işlemesi nedeniyle yeryüzüne, yani toprağa indirilmekle cezalandırıldığı kabul edilirse, ilk insanın günahının henüz doğmamış olan insanları dahi kapsayacak şekilde, tüm insanlığa mâl edildiğinin kabul edilmesi gerektiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle masum ve henüz doğmamış insanların dahi,

²⁹⁸³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 113.

²⁹⁸⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 40-41.

cezalandırıldığı sonucunun ortaya çıktığına işaret eder. Bu bağlamda hayata gelmenin ve yaşamanın yerde bir sürünme mi, yoksa bir ilerleme, gelişme ve yükselme mi olduğuna karar verilemeyeceğini ileri sürer. Aynı doğrultuda her insanın yaratılışının bilinçli bir faaliyet mi, yoksa yokluğun karanlık meydanına açılan bir tesadüf mü olduğunun anlaşılamayacağını beyan eder.

“Merkezden uzak, gökten uzak, yerle mübâriz,
Yükselmeden, alçalmadan âciz...
Mücrim miyiz, ey âdil-i mutlak ne için biz
Üstünde şu hâkin bir esîriz”²⁹⁸⁵ (Şâir)

“Yaşamak - yerde bir sürüklenme,-
Bir terakkî mi, bir tevakkuf mu,
Yoksa meydân-ı muzlim-i ademe
Açılan bir reh-i tesâdüf mü?!”²⁹⁸⁶ (Hayâl-i Hayât)

Cenab Şahabeddin, dinin öne sürdüğü insanın yaratılış serüveninin tartışılabilir bir diğer yönünün ise, insanın eşref-i mahlûkat veya diğer varlıklardan üstün bir varlık olarak nitelendirilmesi olduğuna göndermede bulunur. Zira insanın yaratılmışların en şerefli olarak görülüp, insanın insan olmakla övünmesi veya gurur duyması durumunda, niçin durmaksızın düşüş yaşadığının hatırlatılabileceğini vurgular. Buna ilaveten, insanın sürekli düşmesine sebep olan en temel unsurun da aslında yaratılışı olduğuna değinir. Arınmış veya temiz bir unsur olarak görmediği topraktan yaratılmış olması münasebetiyle, insanın kötüye meyletme hâinden yaratılışın sorumlu tutulması gerektiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle, Tanrı’nın topraktan yarattığı insanın özünü teşkil eden unsurun, yani toprağın kötü olduğunun altını çizer. Böylelikle toprak üzerinden, insanın kötü olmasındaki en temel nedenin insanın mükemmel şekilde değil, kusurlu şekilde yaratılmış olduğuna göndermede bulunarak, üstü kapalı şekilde insanın düşüşünden Tanrı’yı sorumlu tutar. Ayrıca insanın yükselmeyi arzulaması ve hatta yükselmeye çaba sarf etmesine rağmen, bir türlü yükselmeyi başaramamasını da yine insanın yaratılışına bağlar.

²⁹⁸⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 376.

²⁹⁸⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 283.

*“Sana ref’ etmek isterim serimi,
Saçlarım bağlıdır fakat hâke:
Mihladın yumruğunla dizlerimi
Sen, ilâhi şu hâk-i nâ-pâke...*

*Beşerîyyetle müftehirken ben
Dediler: ‘Bir avuç çamur ceddin!’
Sana şekvâda haklıyım senden
Sen çamurdan bu abdi halkettin!’²⁹⁸⁷ (Münâcât 2)*

İnsanın semavi dinlerden öğrenilen yaratılış serüveni tartışıp, belli başlı noktalarda itirazlarını belirttikten sonra, söz konusu inanç sistemlerini bir yana bırakmayı tercih eden Cenab Şahabeddin, Tevfik Fikret tarafından geliştirilen Tanrı’sı “*rûh-ı kâ’inât*”, kitabı tabiat ve en temel doktrini yaşam olan “*dîn-i hayât*” öğretisine yönelir. Böylece insanın tabiattan geldiğini kabul etmekle kalmaz, hayatı hem vazife hem de hak olarak görmeye başlar. Dolayısıyla iyiliğin de kötülüğün de kaynağını insanda aramaya başlar. Tevfik Fikret’e öykünerek, “*dîn-i hayât*”tan başka bir inanç sistemi veya felsefe tanımadığını ileri sürerek, insanın ölüm sonrasında da gerek ruhu, gerekse bedeniyle tabiata karışacağını altını çizer.

*“Mezhebim hüsn ü kuvvet almaktır
Dâimâ genç olan tabiatten;
‘Yaşamak hem vazife, hem haktır’
Anlamam başka dîn ü hikmetten!’²⁹⁸⁸ (Derviş)*

*“Rûhum yaşasın rûh-ı benî nev’im içinde
Rûzgâr nasıl yabani otların tohumunu dağıtırsa
İnsanlara kalbim dağılsın zerre-be-zerre”²⁹⁸⁹ (Manzume Projesi)*

Vadet-i vücûd öğretisi dâhilinde insanın yokluktan gelip, yine yokluğa döneceğini ileri süren Süleyman Nesib, yokluğu genel anlamda tecellinin soyut mertebeleriyle, insan açısından daha özel anlamda ise, âlem-i ervâh veya mertebe-i ervâh ile özdeşleştirir. Tüm

²⁹⁸⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 365.

²⁹⁸⁸ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 234.

²⁹⁸⁹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 362.

yaratılmışların canlılıklarını ruhlarından, ruhların ise kaynağını Allah'ın isim ve sıfatlarının bir sentezi konumundaki ruhlar âleminde aldığına işaret eden şair, en yetkin ruha sahip olması münasebetiyle insanı diğer varlıklardan ayrı ve daha üstün bir konuma yerleştirir. Dolayısıyla insanı Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını en mükemmel şekilde yansıtan yegâne varlık olarak değerlendirir. Diğer bir ifadeyle insanı, Allah'ın isim ve sıfatlarının âdeta cisimleşmiş şekli olarak nitelendirir.

“Suâlinin şu cevâbı: Demek muvâfıktır.

Hayât ile ademe cılve-i ulûhiyet.

(...)

Cihân demek ezêlî sahne-i tecellîyât,

Tebeddül eyleyen ancak demek ki bir heyet...”²⁹⁹⁰ (Tevfik Fikret'e)

“Yaratan bir bizi, hilkât birdir,

Nev-i âdemdeki fitrat birdir.

Vatanı, milleti hakdır beşerin,

Hepimiz oğluyuz aynı pederin.”²⁹⁹¹

“Beşer ki câmi’-i azdâd-ı bî-nihâyettir

Kemâl-i hakka büyük bir kitâb-ı hikmettir.

Beşerde kudret-i Mevlâ bütün füyûzuyla

Mücessemen görülür sanki zât-ı kudrettir.”²⁹⁹² (Kasîde)

İnsanın maddi dünyaya gözlerini açmasıyla birlikte, derhâl aslından uzaklaştığına göndermede bulunana Süleyman Nesib, varlık âleminin çeldirici tesiriyle insanın ruhsal yetkinleşme yerine, bedensel istek ve arzularının peşinde koşmaya başladığına değinir. Sonuç itibarıyla bencilleşen insanın birlik ve bütünlüğe zarar verdiğinin altını çizer. Böylece aynı yaratıcı tarafından aynı yaratılışla var olduğunu ve aynı anne ile babadan çoğaldığını unutan insanoğlunun sevgi, saygı ve merhametle yaşamak yerine, birbirini ötekileştirmeye veya düşman olarak görmeye başladığını belirtir. İnsanlığın âdeta kudurmuş gibi silahlanarak, birbirine saldırdığını ifade eder. Kan dökmek suretiyle

²⁹⁹⁰ Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 312.

²⁹⁹¹ Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 310.

²⁹⁹² Durukoğlu, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, s. 419.

insanın kahraman olacağını zannettiğini bilhassa vurgular. Dolayısıyla insanın kendi kendine hayatı zindan ettiğini veya cehenneme çevirdiğini gözler önüne serer.

“Ah, yetmez mi hakk-ı kuvvetle
Senelerdir ki mahv olan canlar...
Sorarım ey zavallı insanlar
Yaşanılmaz mı hubb u şefkatle?..”²⁹⁹³ (Hilâl’in İlhamı)

“Bir âşûb-ı müselsel ki kıyâmet!..
Kudurmuş belki üç yüz milyon insan,
Cihân teyyâre, bomba, top, tüfek, kan...
Zekâ, vicdân mı... Miskinsin muhannes...
Hâyâ, nâmus... Alçaksın, mülevves...
Bugün insan mısın? İğrenç... Yık, yak,
Yarın bir kahraman nâmin muhakkak...
Sanırsın hepsi hortlak, hepsi cellât,
Ufuk, tek bir ışık yok, zulmet-abâd...”²⁹⁹⁴ (Tevfik Fikret İçin)

“Her gün yeni bir derd ile makhûr-ı sefalet,
Her gün yeni bir mevt ile bir parça ölürken
Afâk-ı ümidimde mülevven ve müzeyyen
Bir ruyet-i âtî ile titretir beşerîyyet.”²⁹⁹⁵ (Hakîkate Doğru)

İnsanoğlunun durmaksızın yaşadığı düşüşe kayıtsız kalamayan Süleyman Nesib, tıpkı kendini düşürdüğü gibi, yükseltme imkânının da yine insanın kendi elinde olduğunu vurgular. Birbiriyle çekişmek yerine, el ele verip yükselmeyi istemesi durumunda, insanoğluna hiçbir şeyin engel teşkil edemeyeceğini düşünür. Zira yükselmeyi arzulayacak insanın çok kıymetli ve son derece üstün bir yetiye sahip olduğuna işaret eder. İnsanın sahip olduğu akıl ile diğer varlıklardan ayrıldığını belirterek, aklın kavrama gücünü ifade eden zekâ sayesinde insanın bilgi üretilip, hafızasında muhafaza edebileceğini ve elde ettiği bilgileri ihtiyaç duyduğu her zaman iyi, doğru ve güzel olana

²⁹⁹³ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 317.

²⁹⁹⁴ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 330.

²⁹⁹⁵ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 345.

yönelmek için kullanabileceğini ifade eder. Ancak insanın akla gereken önemi vermediği, akla önem verdiği noktada ise, elindeki bu büyük imkânı müspet yönde kullanmadığı için insanoğlunu eleştirir.

“Bir vecd-i cünun-sâze düşüp el ele sıksak.
Yükseklere, yükseklere, yükseklere çıksak!
Hâkîlere mahsus olan âdetleri yıksak...
Yükseklere, yükseklere, yükseklere çıksak!”²⁹⁹⁶ (Şarkı)

“Nedir o şey ki deriz biz kuvâ-yı akliyye
Onunla da müterâkim olan ne kuvvettir
Nedir zekâ vü ferâset, nedir şu fikr ü hayâl
Nedir bu hâfıza kim zabt-ı fehme âlettir
Nedir o hârîka kim hakdân-ı pestîden
Çıkar semâlara cûyende-i hakikattir.”²⁹⁹⁷ (Kasîde)

İçinde yaşadığı dönem itibarıyla insanlığın durumuna bakıp kederlenen Süleyman Nesib, mevzubahis ruh hâliyle insanlık tarihinin kan ve vahşetle dolu olduğuna işaret ederek, gelecekte de ümidini kesmenin eşiğine gelir. Diğer bir ifadeyle geçmiş zamanın ve yaşadığı dönemin karalık olduğunu fark eden şair, gelecekte de herhangi bir umut ışığı göremez. Zira var olduğu günden beri, kötünden daha da kötüye giden ve ilginç tarafı en büyük kötülüğü kendi kendine eden insanoğlunun gelecekte de iyiye yönelmeyeceğine kanaat getirir. Böylece yeryüzüne iyilik, doğruluk ve güzelliğin hâkim olması noktasında, insanın aktif rol oynaması gerektiğini bilmesine rağmen, ne yazık ki insandan ümidini keser. Çünkü insanın adalet, medeniyet gibi ideal, fakat kimse tarafından uygulanmayan esaslar üzerinde temellendirip, sürekli kan dökerek tesis ettiği düzenin değişmesi için, metafizik boyutta bir yardım elinin artık insanlara uzanmasını arzular. Mevzubahis yardım elinin insanlara yanlış yaptıklarını fark ettirmekle kalmayıp, adalet ve medeniyet gibi boş sözlerle kendilerini kandırmamaları gerektiğini göstermesini, hatta insana nasıl insan olunacağını öğretmesini diler.

“Mâzî ebedî sahne-i pür-hûn-ı mezâlim;

²⁹⁹⁶ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 318.

²⁹⁹⁷ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 419.

*Hâl işte biraz süslü, fakat tıpkı o sahne;
Âtî bilelim ki o da mâzî gibi muzlim,
Âtî bilelim ki o da mâzî gibi köhne...*

*Artık yetiş ey dest-i kerem, dest-i rehâ-ver,
Anlat bize, ey nûr-ı hakikat, bizi kandır,
Anlat ki yalan, hepsi yalan, hepsi yalandır.*

*Anlat ki adâlet, medeniyet gibi sözler,
Derken yine kan, kan, yine hak nâmına kuvvet...
Artık yeter, insanlara insanlığı öğret.”²⁹⁹⁸ (Hakîkate Doğru)*

İnsanın varlığa geliş ve yok oluş serüvenindeki maksadı araştırırken, yaratılışa dair zihnindeki çeşitli sorulara yanıt bulmaya çalışan Ali Ekrem, topyekûn varlık âlemini ve varlık âlemindeki insanı tasavvuf sistemiyle anlamlandırabileceğine karar verir. Çözüm olarak tasavvufa varıncaya kadar, çeşitli şiirleri aracılığıyla insanı ve hayatı sorgulayan şair, öncelikle insana ve hayata dair en temel hakikatin ölüm olduğuna kanaat getirir. İnsanın sınırlı ve sonlu bir hayat sürdüğünü fark etmekle kalmayıp, hayat yolunda başına nelerin geleceğini bilmeden ilerleyen insanın çeşitli sıkıntılarla karşılaştığına da değinir. Böylece insanı gelecekte nelerin beklediğini bilmemesinin hayatta tuttuğuna inanmaya başlayan Ali Ekrem, yine de ölümün muhakkak olduğunu şüphe götürmez şekilde bilmesine rağmen insanın, hayata nasıl tahammül edebildiğine şaşırır. Üstelik ölümle sonuçlanacağı herkes tarafından malum olan hayatta, her an itibarıyla ölüme yaklaşırken insanın, hayat yolunda karşılaştığı sıkıntılara nasıl göğüs gerebildiğini de idrak edemez.

*“Üç beş sene seyretmek için mülk-i fenâyı
İnsân çıkıyor inleyerek bâr-ı kazâyı,
Varsa çıkacak rûhu da belki o bâlâyı!
Hiç bilmeyecekse dîl-i nâşâdı safâyı
Yokluk gibi varlık da niçin olmaya nâbud?
'Feryâd-ı ezin nev' vücut adem-alûd!”²⁹⁹⁹ (Feryâd)*

²⁹⁹⁸ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 345.

²⁹⁹⁹ Talmaç, Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri, s. 85.

*“Hayfa ki bilmemek yaşatır âdemiyeti,
Makberdir âdemin var ise bir hakîkati!”³⁰⁰⁰ (Zilâl-i İlhâm)*

Kendisi de en nihayetinde bir insan olarak Ali Ekrem, sürekli değişen varlık âleminde hiçbir varlığın ebediyen varlığını sürdüremediğine değinir. Karşılaştığı akışa ayak uydurma noktasında güçlük yaşayan şair, bir de bu dünyada âdeta misafir olarak bulunduğunu, diğer bir ifadeyle akışın tesiriyle durmaksızın sona yaklaştığını bilmesi nedeniyle bunalır. Böylece varlık âlemindeki mevcudiyetin vefasız bir varlık hâli olduğuna veya varlık âlemindeki hiçbir unsurda vefanın bulunmadığına kanaat getirerek, içinde yaşadığı dünyaya iyiden iyiye yabancılaşır. İnsanın dünyada bir gurbet hayatı yaşadığını düşünmeye başladığı noktada ise, sığınılabilir bir liman veya teselli bulunabilecek tek varlık türü olarak gördüğü insanlığa yönelmeye karar verir. Ancak çok geçmeden insana en büyük zararı yine insanın verdiğini fark eder.

Ali Ekrem, insanlığa sığınıp, teselli bulmayı beklerken, insanın kendi türünü sıkıntıya sokmasına, hatta kendi türünü sevmemesine rağmen, yine de insanlıktan bahsettiğini görür. İnsanın yaratıldığı günden bu yana kendi fitratını âdeta şeytan gibi zehirlediğini tespit eder. İnsanın hayır bir yana, sürekli şerre vasıta olup, sadece insanlığa değil, tüm tabiata zarar verdiğine değinir. Bu nedenle yaratılmış tüm varlıkların insan denen ağır bir yükü çekmek zorunda kaldığına işaret eder. İnsanın iyilikten bahsederken sürekli kötülüğe yönelmesi karşısında hayrete kapılan Ali Ekrem, insanın nefisini ıslaha gayret etmektense, diğer insanları eleştirmekle yetinip, yine de kötülük etmeye devam etmesini son derece anlamsız ve samimi yetsiz bulur. Durumu daha da ileri götürerek, insanın cennete gitmesi hâlinde, orada bulunan ne kadar huri ve melek varsa, hepsini günahkâr edebileceğinin altını çizer. Artık tutunabileceği bir dal kalmayan şair, böylelikle dünya hayatından iyice usanır.

*“Dünyâ o fenâ-ı hâne ki şeklinde bekâ yok;
Bir yer ki kibârında, sigârında hayâ yok;
Bir yer ki sürûrunda, serverinde safâ yok
Şemsinde, nücûmunda bile hâl-i vefâ yok;*

³⁰⁰⁰ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, s. 66.

Envârı içinde bize bir nûr-ı Hüdâ yok!

Billah şu düzah gibi dünyâdan usandım!”³⁰⁰¹ (Usandım)

“Cennete gitsek eğer -Hiç tereddüt etmem-

Ne kadar hûri, melek varsa günahkâr ederiz;

Hâsılı pek kötü yerde iyilik taslıyoruz.

Kötü olmakta gebersek bile ısrâr ederiz;

Nefsin ıslâhını hiç eylemez de himmet,

Böyle bin şi’r ile ef’âlini ikrâr ederiz...”³⁰⁰² (İnsânlar)

İstemsiz şekilde dünyaya gelen insanın hayatı esnasında bedbaht olduğunun altını çizen Ali Ekrem, topyekûn evrenin bünyesindeki insanları âdetâ birer canlı cenaze olarak nitelendirmek suretiyle, dünyayı henüz hayattayken insana mezar teşkil eden bir mekân olarak nitelendirir. İşin ilginç tarafının ise, kendi isteğiyle hayata gelmeyen insanın bedbaht bir hayat sürmesine rağmen, bir kez hayata gözlerini açtıktan sonra, asla hayattan vaz geçememesi olduğunu vurgular. Diğer bir ifadeyle varlığa gelen insanın ne pahasına olursa olsun, varlık âlemine ve hayata sıkı sıkıya bağlandığını belirtir. Dolayısıyla insanın tüm olumsuzluklarına rağmen, hayattan veya var olmaktan vaz geçemediğini, hayatın son bulmasından ise, son derece koktuğunu ifade eder.

“Bedbaht olarak gelince âdem,

Bir makber olan şu kâinâta;

Tesmîm-i vücûd olur müreccah,

Muhannetle imâte-i hayâta!”³⁰⁰³ (Kıt’a)

Üzerinde durduğu meselelerin halli için tasavvufa yönelmeyi tercih eden Ali Ekrem, tasavvufî unsurlarla örülü bir mesnevi kaleme alır. Türk edebiyatının son mesnevisi olarak nitelendirilen *Tâir-i İlâhî* (İlahi Kuş) adlı eserinde Ali Ekrem, insanlık tarihini sembolik bir anlatımla gözler önüne serer. Mevzubahis esere göre Tanrı, evreni yaratıp, henüz insanı yaratmadan önceki zamanlarda, yüzyıllar boyu yalnız başına varlığını sürdürdükten sonra bir gün *Tâir-i İlâhî*’yi yaratır. *Tâir-i İlâhî* adlı ilahi kuşu

³⁰⁰¹ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 248.

³⁰⁰² Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 165.

³⁰⁰³ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 96.

insanlığı veya insan aklını temsil etmek üzere eserinin ana kahramanı olarak seçen Ali Ekrem, yaratılışından kıyamete kadar insanlığın serüvenini mevzubahis ilahi kuş aracılığıyla veya onun gözünden özetler.

*“Cansızlığın a’ mâk-ı sükûtunda hafâ-pûş,
Milyonca asırdan beri yalnız yaşıyorken,
Bir gün yüce bir nefha-i can koptu ezelden,
Kutbun sevinip titredi ahfâr ü tilâli:
Bir Tâir-i Mevlâ-nazar ü sâika-mânâ
Bir devr-i muazzam yaparak oldu hüveydâ!”³⁰⁰⁴ (Tâir-i İlâhî’nin Zuhûru)*

Tâir-i İlâhî, Allah tarafından yaratıldıktan sonra, Dünya’ya doğru uçup, Allah’ın “Kün” (Ol) emriyle meydana getirdiği varlık âleminin üzerinde süzülerek, çeşitli katmanlardan müteşekkil gökyüzünden yere doğru yaklaşıp, büyük bir şevk ile yeryüzüne doğru atılmak suretiyle dağları, ovaları, denizleri, ormanları hayranlıkla seyrederek. Varlığın her zerresinde Allah’ın kudretini algılayan Tâir-i İlâhî, yaratıcının Bakara suresinin 117. ayetinde belirtilen “*Kün fe-yekûn*” emrinin ne anlama geldiğini idrak eder. Zira söz konusu ayete göre, Allah, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyin olmasını dilediğinde ona “Ol” der ve derhâl olur.

*“Kün emrinin âlem-i temessül
Titrer, titrer, eder tekemmül!”³⁰⁰⁵ (Âlem-i Misâl)*

Yeryüzünün üzerinde, Allah’ın meydana getirdiği unsurları hayranlıkla seyrederek bir müddet uçtuktan sonra arza konan Tâir-i İlâhî, ufukta göz alıcı bir levha görür. Levh-i Mahfûz’u temsil eden bu levhaya dikkatini yönelten Tâir-i İlâhî, çok geçmeden büyük bir hüzne kapılır. Zira karşısındaki levhadan yaratılıp, dünyaya gönderilecek insanoğlunun kıyamete kadar sürecektir serüvenini seyrederek. Böylece varlık âlemini dolaşırken birlikten çokluğun nasıl türediği noktasında hayrete kapılması yetmezmiş gibi, bir de insanoğlunun sahneye çıktıktan sonra yeryüzünde yaşanacaklar karşısında hayreti iyiden iyiye artar.

*“Derken koca bir levha-i garrâ
Ufkunda ayân oldu, o şeydâ*

³⁰⁰⁴ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 5.

³⁰⁰⁵ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 89.

Bir hâl ile ‘Buldum!’ dedi koştı;

Bir darbe-i şehbâl ile coştı!”³⁰⁰⁶ (Tâir-i İlâhî’nin Seyrânı)

Karşısındaki büyük levhayı seyrederek, insanlık tarihi boyunca insanoğlunun işleyeceği günahlara, yeryüzünde boy gösterecek kanlı vakalara vâkıf olan Tâir-i İlâhî, kapıldığı şaşkınlığın tesiri ve semadan aldığı emirler doğrultusunda yeryüzü ile gökyüzü arasında mekik dokumaya başlar. Ayrıca levhadan görüp, öğrendiklerini hiç de makul bulmadığından, kötüye meyledeceği bilinmesine rağmen, insanoğlunun niçin yaratılacağını sorgulamaya başlar. Diğer bir ifadeyle iyi, doğru ve faydalı olmayacaksa, var olmanın neden gerekli olduğunu düşünür.

“Hiç anlamamış, nedir bu âlem?

Kimdir olacak bu sırra mahrem?

Maksad ne? Niçin? Ne var? Nasıldır?

Âlem mi Hudâ’ya muttasıldır?

Hâlik mı cihâna müftekirdir?

Kesret olamaz, o şey ki birdir,

Vahdetse fakat nedir bu eşyâ?

Eşyâ ki cihan cihan muamma!...

Sırr-ı ezelî cenâb-ı Anka

Bin sırr-ı Hudâ ile hüveydâ”³⁰⁰⁷ (Âlem-i Misâl)

“Söyle yâ Rabbi nedir insanları

Kelbden alçak, yılandan sem-nisâr,

Sırtlanların tab’-ı eliminden denî

Eyleyen kanûn-ı beşer, ifrit-hâr?”³⁰⁰⁸ (Bürkân-ı Derd)

³⁰⁰⁶ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 12.

³⁰⁰⁷ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 93.

³⁰⁰⁸ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 146.

Tıpkı mutasavvıfların bilgi edinmek üzere başvurdıkları seyr ü sülûk metodundaki gibi, gökyüzüne yükselirken geçtiği katmanlar sayesinde Allah'ın irade ve niteliklerini fark etmeye başlayan Tâir-i İlâhî, çok geçmeden yaratılışın gayesini anlar. Böylece Allah'ın bilinmek istendiğini idrak eder. Mevzubahis mesnevisinde ilahi bir kuş aracılığıyla yaratılışın amacını açıklama gereği duyan Ali Ekrem, tasavvufun en temel prensibini teşkil eden “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahebtü en-u'rife fe'halaktü'l-halka li-ya'rifün*” hadisine göndermede bulunur. Hadiste vurgulanan “*Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve bilineyim diye âlemi yarattım*” prensibini şiirine taşıyan şair, böylelikle yaratılışın temel gayesini belirlemiş olur. Yine yaratılış mevzuunda mutasavvıflar tarafından aktif rol oynadığı düşünülen aşk unsurunu da mısralarına yansıtarak, doğrudan tasavvufî yaratılış nazariyesine yönelen şair, varlık âleminin şekillenmesi mevzuunda ise, doğrudan vahdet-i vücûd anlayışını benimser.

*“Mir'ât-ı hüsn-i Hak'tan olmaktadır hurûşan
Gavvâs-ı mevc-i vahdet, tâbân-lika sürûşan;
Her katre-i zuhurun mânâsı aşk-ı cûşân,
Her teşne-i muhabbet, âlem kadar perişân,
Bikr-i hayâl yâre olmuş harîm-i âguş,
Mevlâ bilinmek ister, hilkat olur ebed-pûş!*

*Minkar-ı gül-terâvet açmış tuyûr-ı mânâ,
Bezm-i eleste koşmuş efvâc-ı hüsn-i mutlak;
Tutmuş cihân-ı aşkı âheng-i 'mâ-arafnâ'
Her zerre-i tekevvün feryâd eder: 'ene'l-Hakk'
Artık mesel tezâhür etmekte... Şimdi ervâh
Doldurdu kâinâtı... Eyvâh, hilkat, eyvâh!”³⁰⁰⁹ (Âlem-i Misâl)*

Böylelikle evreni, evrenin bünyesindeki varlıklar arasında da kendini (Allah'ı) bilmeyi başarabilecek yegâne varlık olarak insanı yaratan Allah, ezelde yarattığı her ruha ayrı bir suret vererek, sırasıyla dünyaya gönderir. Elbette insan ruhu için bedenlenerek yeryüzüne gönderilmek, büyük bir düşüş anlamına gelir. Bu nedenle hayata gözlerini açan ruhlar, ağlayıp sızlar, sonsuzluktan veya asıl diyarlarından ayrıldıkları için memnun

³⁰⁰⁹ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 83.

olmazlar. Ancak hayata bir kez gözlerini açtıktan sonra, çok geçmeden dünyanın çeldirici etkisine kapılarak, varlığa bağlanırlar. Böylece insanın yeryüzüne inmesiyle birlikte, “*kanûn-ı fenâ*” da fezaya dolmaya başlar.

*“Kopmuş ezelin terâvetinden;
Aşkın ebedî bidâyetinden*

*Kopmuş ve dilinde feyz-i lâhût
Âtî gibi bir siyâh-ı nâsût*

*Devvâr bir ibtilâsı oldu!
Kanûn-ı fenâ fezâyâ doldu,*

*Pür-velelele ağlıyor bekayı!
Her hâtıra yâd-âşinâyı*

*Bin renc ile inliyor! Bu mahrum
Efvâc-ı elem, vücudu mevhûm”³⁰¹⁰ (Âlem-i Misâl)*

Lâhut âleminde ayrılmış, nâsut âlemine gönderildikleri için asıl diyarlarından ayrılmakla kalmayıp, sürekli sıla hasreti çekmek suretiyle gurbet hayatı yaşamaya mecbur kalacaklarını hisseden ruhların önce üzüntüye gark olduklarını belirten Ali Ekrem, çok geçmeden durumun tersine döndüğünün altını çizer. Zira varlığa temas ettiği andan itibaren aslını unutan ruhun bedensel istek ve arzularına yönelmesi nedeniyle, insanla buluşur buluşmaz yeryüzünde kargaşanın hâkim olmaya başladığına işaret eder. Ali Ekrem’in *Tâir-i İlâhî* adlı mesnevisinde belirttiği serüvende de yeryüzüne gönderilen ilk insan çifti, Âdem ile Havva’dır. Ayrıca mevzubahis ilk insan çifti aracılığıyla çoğalan insanlık, âdeta ikinci dönemini yaşamaktadır. Zira insanlık tarihine henüz insanoğlu yeryüzüne gönderilmeden önce tanık olan *Tâir-i İlâhî*’nin gördükleri arasında Nuh tufanı da vardır. İnsanlığın kötü gidişatı nedeniyle helak olduğu tufanın ardından, Nuh’un inşa ettiği gemiye binmek suretiyle kurtulan birkaç kişi aracılığıyla insanoğlu tekrar çoğalıp,

³⁰¹⁰ Bolayır, *Tâir-i İlâhî*, s. 84-85.

yeryüzüne yayılma imkânı bulmuştur. İnsanın yeryüzündeki serüveninin topyekûn son bulması ise, kıyametle birlikte gerçekleşecektir.

“*Sen o Havvâ-yı aşk-tev’emsin,*
Sen o yâr-i baîd-i Âdemsin”³⁰¹¹ (Mâhiyyet-i Sevdâ)

“*Kahhâr u ziyâdâr-ı ezel-rûh,*
Her kûşe-i vicdânına bir Nûh

Almış gidiyor, hâkim-i tûfân
Mebrûr-ı sefîne; onu Yezdân”³⁰¹²

“*Şefâat şîârındır olurken belâ feşân*
‘Fe te’tûne efvâcen’ meâli dem-i cezâ”³⁰¹³ (Taîr-i Îlâhî)

İnsanlığın Âdem ile Havva’dan türediğini kabul etmek suretiyle, insanın insan olarak ceddinin, diğer bir ifadeyle ilk insan çiftinin Âdem ile Havva olduğunu belirtmekte herhangi bir mahsur görmeyen Hüseyin Suat, insan da dâhil olmak üzere, tüm canlıların ortak atasının ise, büyük başlı bir solucan olduğunun altını çizer. Yaratıcı unsur olarak zamana odaklanarak, zamanın oğlu veya evladı diye nitelendirdiği büyük başlı solucanı canlıların ortak atası olarak ele alan şair, doğrudan evrime yönelmeyi tercih eder. Dolayısıyla Hüseyin Suat açısından Âdem ile Havva efsanesi, biyolojik açıdan oldukça yeni bir efsanedir. Daha açık bir ifadeyle insan, doğrudan Tanrı’nın eliyle topraktan yaratılıp, cennetten yeryüzüne indirilmemiş, tam aksine yeryüzünde gerçekleşen ve gerçekleşmekte olan evrim dâhilinde, tıpkı diğer canlılar gibi, ortak bir atanın doğal gelişmeyle çoğalması, çoğalırken de zaman ve zemine göre sürekli tekâmül ederek, değişip gelişmesiyle meydana gelmiştir. Bu bakımdan insan, hesap edilmeyecek kadar uzun süren bir evrim süreci içerisinde açığa çıkmış canlı türleri arasındaki herhangi bir türden ibarettir.

“*Elimde yetiştî büyüdü âlem,*
Henüz gelmemişti vücade Âdem.

³⁰¹¹ Bolayır, *Tâir-i Îlâhî*, s. 29.

³⁰¹² Bolayır, *Tâir-i Îlâhî*, s. 74.

³⁰¹³ Bolayır, *Tâir-i Îlâhî*, s. 113.

*Çalıştım durmadan, çalıştım durdum,
Nihayet bir fanî adam doğurdum.
Ne bir insandı bu, ne de hayvandı,
Kocaman kafalı bir solucandı.
Ceddinizin ceddi benim oğlumdur,
Âdem efsanesi: Zadıfittanbur.”³⁰¹⁴ (Ana Karnında Son Gece)*

Evrime yönelerek, semavi dinlerin ileri sürdüğü insanın yaratılış serüvenini bir yana bırakmayı tercih eden Hüseyin Suat, Âdem ile Havva kıssasını sadece bir efsane olarak değerlendirir ve bu efsaneye itirazlarını sürdürür. Söz gelimi, mevzubahis kıssayla kadının yaratılış itibarıyla hataya meyyal olduğunun veya kötü olduğunun belirtilmesine bilhassa karşı çıkar. Zira cinsiyet gözetmeksizin, kötülüğe meyletmış vaziyetteki insanoğlunun, yeryüzünde cennetten kovulmaya sebep olmuş ilk gûnahtan çok daha büyük günahlar işlemiş ve işlemekte olduğunun altını çizer. Bu doğrultuda insanın pek de eşref-i mahlûkat olamadığına değinen Hüseyin Suat, bilhassa maddi istek ve arzuları söz konusu olduğunda, insanın hak ve hukuk tanımaksızın ne kadar açgözlü olabildiğine işaret eder. Hatta insanın kendi menfaatleri doğrultusunda topyekûn tabiata zarar vermekle kalmayıp, kendi türüne, yani diğer insanlara dahi hayatı zindan ettiğini vurgular. Dolayısıyla insanın manevi boyutta yükselme veya yetkinleşme yerine, sadece maddi arzularını gereğinden çok daha fazlasını elde etmek suretiyle tatmin etmeye çalıştığını belirtir.

*“Sen kadından hâkim olursa cenneti dünyayı gör,
Bak nasıl mesut olurmuş Âdemi Havvayı gör.”³⁰¹⁵ (Kadınlar Hâkim Olursa...)*

*“Âdem gibi Havvanın olur herze vekili,
Aldanmış ise gafil olan danei dehre.”³⁰¹⁶ (Ziya Paşa Gibi)*

*“Her ne bulsak atarız gövdeye rahat ederiz,
Midenin keyfine, arzusuna hizmet ederiz.*

³⁰¹⁴ Efqayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 105.

³⁰¹⁵ Efqayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 18.

³⁰¹⁶ Efqayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 47.

*Öyle açgözlüdür insan denilen mahlûkat,
Sanmayın bulduğumuz şeyle kanaat ederiz.*

*Ot. Çiçek, yaş, kuru, et, herze, bağırsak, toprak,
Ekle salih diyerek hepsine rağbet ederiz.*

(...)

*Gerçi âlemde bugün eşrefi mahlûkatız,
Mide bahsinde fakat terki asalet ederiz.*

(...)

*Yenmedik nane mi kalmıştır, acep âlemde,
Biz bu batnı beşerin hazmına hayret ederiz.”³⁰¹⁷ (Bizki İnsanınız, Evet...)*

İnsanın var olduğu günden bu yana sürekli kötüye yönelmesi nedeniyle insana yaraşır davranışlar bütününü ifade eden insanlığın silindiğini, belki de hiç var olmadığını belirten Hüseyin Suat, bu bağlamda kadere iman etmenin de doğru bir tutum olmayacağını ileri sürer. Zira insanın hayatı yeterince çekilmez hâle getirmesi yetmezmiş gibi, bir de yaşanan sıkıntıların önceden Tanrı tarafından biliniyor olmasının kabul edilmesi durumunda, Tanrı’nın kötü olarak yarattığı insan ve hayat aracılığıyla kötülüğü arzuladığı veya kötülüğe imkân verdiği sonucunun gündeme geleceğine değinir. Çünkü insanın yaratılışı bakımından sahip olduğu fitratında gerek ferdî, gerekse beşerî saadeti tesis edebilmesini sağlayacak ulvi hasletlerin bulunmadığını düşünür.

*“Ne vefa, ne şifa, ne hatrı gönül,
Dosta düşman olduk her bahanedede,
İster ağla, ister meraretle gül,
İnsanlık kalmadı bu zamanede.*

(...)

*Açıldı herkesin elleri lerzan,
Doldu niyaz ile koca asüman,
Ne puttan, ne haçtan, ne de Tanrıdan
Faide vermiyor istianede.”³⁰¹⁸ (Bugünkü Beşer)*

³⁰¹⁷ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 51-52.

³⁰¹⁸ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 65.

“Varmış amma bir saadet, yerde mi, ya gökte mi?
Hep ararlar, hep tararlar, kendisi bir yanda yok.”³⁰¹⁹ (Eski Ağızla)

“Yıllarca bekledin, inledin gönül,
Murada ermedin cihan bağında,
Geçmedi bir turna, ötmedi bülbül,
Ömrümüz karardı hazan bağında,”³⁰²⁰ (Bir Nefes)

“Ebedî zevk ü safa, aşkı muhabbet yokmuş,
Âdemin bünyei kalbinde o takat yokmuş.

Varmış âlemde saadet denilen şey, lâkin
Onu bulmak gibi bir usreti mihnet yokmuş.”³⁰²¹ (Yokmuş)

Hayatta rahat, huzur ve mutluluk gibi, insanın durmaksızın arzuladığı hâllerin mevcut olmadığını, mevcut oldukları kabul edilse bile, ömür boyunca aranıp bir türlü bulunamadığını düşünen Hüseyin Suat, âlemi büyük bir değirmen taşına, insanı ise hesapsız buğday tanelerine benzetir. Mevzubahis değirmenin durmaksızın insan öğüttüğünün altını çizerek, dünyaya gelen insanın elem, keder ve sıkıntıdan nasibini aldıktan sonra, üzerinde yaşadığı toprağın altında çürümeye mahkûm olduğunu beyan eder. Diğer bir ifadeyle hayatı, en müreffeh şartlara sahip olunsa bile, ebedî saadeti tatmaksızın, sonuç itibarıyla gösterişsiz bir tahtırevana, yani tabuta konulup, toprağın bağrında çürümeye terkedilmekten ibaret görür.

“Çünkü âlem kocaman dişli bir değirmen taşıdır,
Ezilir altına kim düşse nihayet dağılır.

Bu değirmende insan sanki hisapsız buğday,
Öğütür hükmü kader binler ile tane her ay.

Üzerinde doğup eğlendiğin âsûde yerin,

³⁰¹⁹ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 62.

³⁰²⁰ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 63.

³⁰²¹ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 67.

Çürür altında etinle kemiğin, ince derin.

Böyledir, şekli hayat âlemi fanide, insan,

Koca bir debdebe, en sonra küçük tahtı revan.”³⁰²² (Tahtı Revan)

Hüseyin Suat, “*rûh-ı kâ’inât*” prensibini merkeze alarak, evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişi mevzuunda söz konusu evrensel ruhun bilinçli şekilde işleyişine işaret ederken, insanın varlığa gelişi, hayatı, hayatı boyunca karşılaştıkları ve ölümü hususunda ise, tesadüfe yönelmeyi tercih eder. Beşerî mevzuların tamamında en büyük ve temel sebep olarak tesadüfün kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeken şair, böylelikle insanın doğumu ve ölümü de dâhil olmak üzere, hayatı boyunca başına geleceklerin hepsinin önceden bilinmesi bağlamında kaderi tamamen devre dışı bırakır. Sonuç itibarıyla hayatı tüm unsurlarıyla birlikte tesadüfler toplamı olarak değerlendirmeyi doğru bulur. Bu denklem içerisinde insanın çalışıp çabalamasını veya gayret etmesini de mutlak anlamda bir çare veya yaşanacakları belli planlara oturtma noktasında bir çare olarak görmez.

“Tesadüf icabı denilse seza.

Ne olursa olsun tesadüftür hep,

Sebebi tesadüf en büyük sebep.

Görür anlarsınız bu zemin nedir,

Ne cidal içinde bir aşyanedir.

Didişmek, boğuşmak, yaratmak, yapmak,

Nihayet nasibin kazdığın toprak.

Gelenler görürler bu âkibeti,

Yakındır cihanda her uzak âti.”³⁰²³ (Ana Karnında Son Gece)

Belirli bir ölçü olarak kabul edilen kaderi bir yana bırakıp, insanın azim ve gayretinin de kendi başına fayda sağlamayacağını ileri sürerek, tesadüfe iyiden iyiye kapı aralayan Hüseyin Suat, böylelikle hayatın aslında şans faktörüne dayalı bir kumardan ibaret olduğunun altını çizer. Bu bağlamda hayattaki insanları iki bilinmez yöne sapmış iki tayfaya ayırır. Söz konusu iki tayfadan ilkinin bir kumar aleti olan rulete ümit bağladıklarını belirtir. İkinci tayfanın ise, camilerde ibadet ederek, Tanrı’ya ümit bağladıklarını vurgular. Böylece bazı insanların talihten servet umarlarken, bazı

³⁰²² Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 70-71.

³⁰²³ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 102.

insanların da gece gündüz ihtiyaçlarını gidermesi için Tanrı'ya yakardıklarını ifade eder. Ancak sadece şans oyunlarına bel bağlayanların değil, aynı zamanda Tanrı'ya yönelenlerin de bir bakıma kumar oynadıklarına işaret eder. Hatta piyango gibi, her ibadetinde bir kumar olduğunu ileri sürer. Çünkü piyangoda kişinin tesadüf icabı menfaat elde ettiği ve kazanmama ihtimalinin de bulunduğu gibi, Tanrı'ya inanıp, ona dua etmek suretiyle isteklerde bulunan kişinin de ellerinin boş kalma ihtimalinin her zaman mevcut olduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı'nın var olduğu ve duaları kabul ettiği şüphe götürmez derecede kesin olsa dahi, Tanrı'nın da tüm istekleri yerine getirmediği veya her isteneni derhâl kabul etmediği gerçeğinin altını çizerek. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendine sığınıp, bazı isteklerde bulunan insanların hepsinin değil, sadece bazılarının dualarını kabul edip, yerine getirdiğine değinir. Durum böyle olunca, ibadetin ve dolayısıyla Tanrı'nın da tıpkı kumarda olduğu gibi, sadece şanslı bir azınlığa menfaat sağladığına işaret eder.

“Sapmış âlem iki meçhul cihete,

Biri: Tayyareye vasi rulete,

Biri: Camide büyük mağfirete.

Kimi talihten, evet, servet umar,

Kimi Haktan dilenir leylü nehar,

Bunların bence bütün hepsi kumar.

Bence âlemde kumardır her şey,

Bir tesadüfle olursun bir bey,

Bir tesadüftür, evet, cünbüşü mey.

Bu hayat çünkü hakikatte kumar,

Her piyango, her ibadet de kumar,

Belki vuslat da, saadet de kumar.”³⁰²⁴ (Gâvenin Felsefesi)

Hüseyin Suat, Pascal'ın ileri sürdüğü, Tanrı'nın var olup olmadığına dayalı iki ihtimal arasında oynanacak kumarı şiirine taşır. Ancak Tanrı'nın var olduğu ihtimali kesin olsa dahi, kişinin Tanrı tarafından belirlenmiş emir ve yasaklara itaat edip, ona sığınması durumunda da müspet sonuç elde edip edemeyeceğinin iki zıt ihtimal gündeme getirdiğini belirterek, Pascal'ın kumarını bir adım öteye taşır. Hatta kimi zaman Tanrı'nın

³⁰²⁴ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 53.

var olmadığı seçeneğini bir yana bırakıp, var olduğu seçeneğini tercih etmek suretiyle, Tanrı'ya yönelip affedilmeyi diler. Bu doğrultuda ne kadar günahı varsa hepsinin silinmesini niyaz eder. Ancak şairin bu tavrı koşulsuz ve şüphesiz bir teslimiyet meydana getirmez. Zira oynadığı kumar esnasında aklı sürekli diğer seçeneklerin de mevcudiyetiyle meşgul olan Hüseyin Suat, affedilip edilmeyeceğinden emin olamaz. Aslında Tanrı'nın kulu olmanın Tanrı tarafından affedilmeyi sağlayacak yeterli bir sebep olduğunu düşünmesine rağmen, affedilmeme ihtimalinin her zaman var olduğunu bir türlü akıldan çıkaramaz. Bunun üzerine tüm ana ve alt ihtimalleri kapsayacak şekilde, Tanrı tarafından bağışlanıp bağışlanmamayı dikkate almaksızın, kendi varlığının kendine yettiğini beyan ve itiraf eder.

“Ne kadar günâhım varsa sil ya Rab!

Yeniden günahkâr olduğum yeter.

Bağışla cürmümü, bağışla bu şeb,

Bendei hak şiar olduğum yeter.

(...)

Dağıtırken elin herkese kasvet,

Taksimde derkenar oldum âkibet,

İstersen affetme, istersen affet,

Kendime kendi var olduğum yeter.”³⁰²⁵ (Gâvenin Kadir Duası)

Semavi dinlerin öne sürdüğü Tanrı tasarımı, kader inancını ve ahiret anlayışını terk edip, mevzubahis unsurların fiziksel âleme içkin olduğunun kabul edilmesi durumunda, insanın zihnindeki soru işaretlerinin ortadan kalkacağını düşünen Hüseyin Suat, sadece “*rûh-ı kâ'inât*”tan ibaret içkin ve ulvi bir unsur üzerinde durur. Böylece ölümün ardından insanı ödül olarak cennetin, ceza olarak da cehennemin beklediğini iddia eden ahiret anlayışını yıkar. Bu doğrultuda öncelikle insanın ölmeden evvel dünyanın tüm zevklerini tatması ve dilediği gibi yaşaması gerektiğine işaret eder. Kişinin yapmadıklarına pişmanlık duymayacağı bir ömür sürdükten sonra, gönül rahatlığıyla ölebileceğinin altını çizerek. Zira ölümün ardından bedeninin tabiata karışırken, ruhun da bünyesinden kaynaklandığı evrensel ruha geri döneceğini ileri sürer. İnsan ruhunun ondan gelip, yine ona döndüğü “*rûh-ı kâ'inât*”ı mutlak saadetin hüküm sürdüğü sonsuz

³⁰²⁵ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 67-68.

bir rahmet denizi olarak nitelendiren Hüseyin Suat, mevzubahis rahmet denizine intikal edecek insan ruhunun tüm günahlarından arınarak, saadetle varlığını sürdüreceğine inanır.

*“Anlatıp durma, hocam, biz bunu çoktan bildik,
Yerin altında da, üstünde de rahat yokmuş.*

*Hele dünyada iken peylediğin, beklediğin
O yeşil sâyeli, gül bahçeli cennet yokmuş.*

*Geberip gitmeden ezvakını sür dünyanın,
Kuru lâfmış kalanı başka hakikat yokmuş.”³⁰²⁶ (Yokmuş)*

*“Bu yerde uhuvvet, müsalemet var,
Ne fikri intikam, ne adavet var.
Rahmeti Rahmanın içindesiniz,
Temizler günahı bu rahim deniz.
Hepimiz işledik günahı az çok,
Günahın burada artık yeri yok.”³⁰²⁷ (Ahirette Bir Gün)*

İnsanın aslı itibarıyla lâhut âlemine mensup olduğunu kabul ederek, nâsut âlemine gönderilmesini bir düşüş olarak değerlendiren Süleyman Nazif, ezelde belirlenmiş kaderi doğrultusunda insanın yeryüzüne indirilmesini veya bedenlenerek dünyaya gömderilmesini âdeta bir fırlatılmışlık şeklinde nitelendirir. Hayatı boyunca söz konusu fırlatılmışlık hissini yaşamak zorunda kalan insanın, öz diyarından ayrılmanın verdiği keder nedeniyle yeryüzünde asla mutlu olmayacağını vurgular. Bu doğrultuda sonsuzluktan kopup, bedeniyle sınırlanan insan ruhunun, bir de varlık âleminin sınırlı yapısı tarafından kuşatılmasıyla birlikte iyiden iyiye sıkıştığını hissederek, varlık âlemiyle çatışmaya başlayıp, ondan nefret edeceğine değinir.

*“Yüzüne çehre-i hayat ağlar
Çünkü minnetle doğduğu yerden*

³⁰²⁶ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 67.

³⁰²⁷ Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 85.

*Kahr ile dest-i inîâl-i kader
 Çekip atmış bu hâk-ı pestîye
 Ona yalnız adem ümîd-âver
 Nefret eyler cihân-ı hestîye
 Bîemel bir garibdir mağmûm
 Düşünür... Gözlerinde eşk-i hüzn
 Ey beşer, ey misâl-i ye's ü gumûm,
 Düşünen ol garîb sensin sen!"³⁰²⁸ (Tesâvîr-i Beşer)*

Vatanından ayrılıp, önce bedenine, sonra da varlık âlemine hapsolan ruhun maddi âlemdeki serüveni boyunca kendini gurbette hissedeceğinin altını bilhassa çizen Süleyman Nazif, söz konusu durumun insan üzerindeki tesirine değinmeyi de ihmal etmez. Bu doğrultuda insanın bilmediği, fakat sürekli gerçekleşmesini istediği gizli bir ihtimalin peşinde koşarak yaşayacağını belirtir. Diğer bir ifadeyle insanın yaratılıştan aldığı, ancak idrak edemediği feyizlerle daima beklenti içerisinde ömür süreceğini ifade eder. Benzer şekilde insanın içerisinde yaşadığı dünyadan daha farklı ve mutlak anlamda huzur bulabileceği başka âlemler arayacağını vurgular. Hatta beklenti ve arayışlarının bir netice vermeyeceğini anladığı andan itibaren, çözüm olarak yok olup gitmeyi arzulayacağını beyan eder.

*"Bilir misin ki bugün ben seninle hemhâlim,
 Meşakk ü hayret içinde emellerim dolaşır,
 Semasını ararım başka âlemin dâim,
 Benim bu gözümden bu yer gurbet-i müebbeddir."³⁰²⁹ (Andre'ye)*

*"Onun melâli içinde boğuldu ümmîdim,
 Tevahhuş etmedeyim şimdi her hakikatten,
 Bir ihtimâl-i hafîye koşar gider dâim,
 Budur nasibi hayatın füyûz-ı hilkatten.*

*O ihtimâl-i hafînin zılâlidir şimdi
 Olan fezâ-yı hayâlimde ye's ile sâir,*

³⁰²⁸ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 60.

³⁰²⁹ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 57.

Fenâ içinde boğulmak, yok olmak ümmîdi

Benim bu varlığımın en güzel emelleridir!”³⁰³⁰ (Tekâsûf-i Âmâl)

Ruhsal boyutta insanın bir türlü intibak edemediği varlık âlemini hüznün meskeni olarak değerlendiren Süleyman Nazif, bu âlemin geçmişinin de geleceğinin de kederle dolu olduğuna işaret eder. Hatta dert ve musibet diyarı olarak nitelendirdiği dünyayı cehennemle, bu dünyada yaşanan hayatı da cehennem hayatıyla özdeşleştirir. Böylelikle insanın asıl diyarına dönme arzusunun daha da kuvvetlenmesini gayet olağan karşılar. Ancak dünyaya bir kez gözlerini açtıktan sonra, ölünceye kadar bu âleme tahammül etmesi gereken insanın iyiden iyiye ümitsizliğe kapılmasına duyarsız kalmaz. Bu doğrultuda insanın anbean ölüme yaklaştığını belirten şair, dünya hayatının sonlu olduğunun altını çizerek, insanın eninde sonunda asıl diyarına döneceğini müjdeler. Mevzubahis hakikate ait en büyük delilin ise, Güneş’in her gün doğup, her akşam batışı olduğuna işaret eder. Zira durmaksızın akan zamanın sınırlı ve sonlu insan ömrünün sürekli tükendiğini haber verdiğine değinir.

“Ah varlık - yüüsa me’vâdır

Hem ezel, hem ebed keder-zâdır!”³⁰³¹ (Gece)

“Eder likası şebabın ümitsiz hande,

Biter dakîkaları varlığın sönük, hâsir,

Cihan-ı derd ü mesâib olan bu dûzahda

Hayatımız da bizim bir yaşar cehennemdir.”³⁰³² (Andre’ye)

“O reh-neverd-i fenayım ki her tulû’ ve gurub

Verir peyâm-ı takarrub dem-i zevâlimden”³⁰³³ (Gazel)

Yaratılmış ilk insan çiftinin Âdem ile Havva olduğunu kabul etmekle kalmayıp, insanoğlunun ilk ataları konumundaki bu insan çiftinin gökyüzündeki vatanlarından, diğer bir ifadeyle cennetten işledikleri günah nedeniyle yeryüzüne indirildiklerine işaret eden Faik Ali, böylelikle insanoğlunun yeni diyarının dünya olduğunun altını çizerek,

³⁰³⁰ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 56.

³⁰³¹ *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 59.

³⁰³² *Büyük Türk Klasikleri*, C. 10, s. 57.

³⁰³³ Süleyman Nazif, *Malta Geceleri, Fırak-ı Irak ve Galiçya*, s. 125.

İnsanın cennetten kovulup, yeryüzüne indirilmesini insanlık açısından büyük bir düşüş olarak değerlendiren şair, insanoğlunun yeryüzündeki serüveninin altı bin asır, yani altı yüz bin yıl önce başladığını belirtir. Bu bağlamda gerek topyekûn insanlığa, gerekse bireysel olarak insana dünya hayatı boyunca düşen en temel görevin, tedricen ve istikrarlı şekilde yükselmek, yükseldikçe de kendi eliyle kaybettiği değeri tekrar kazanmak olduğunu vurgular.

“O yerde ben müterkib değil, mürâkibken
Siz oldunuz bana simâ nümâ-yı ulviyyet,
Zuhûr eder gibi bir âlem-i serâirden
Cenâb-ı Âdem’e Havvâ’yı bahşeden kudret”³⁰³⁴ (Rûyâ-yı Mesâ)

“Beşerin mehd-i âsumânîden
Bu makarr-ı sefil-i feryâda,
Ebedî mebde-i sükûtunda,
Hiss ü ruhıyla âşinâlık eden”³⁰³⁵ (Nağme-i Tesellî)

“Ömrün ey sermedî lezâizini
Bana hissettiren güzel fânî,
Altı bin asır hiss ü idrâkin
Bâr-ı mirâsı dūş-ı aczinde
Çırpınan rûh-ı tâ ebed zinde,”³⁰³⁶ (Da’vet)

“Oh, yüksel bu toprak alçaktır;
Yaşamak: Cezb-i rûh eden yüksek
Bir kemâl-i hayâle koşmaktır,
Böyle tedricen irtikâ ederek.”³⁰³⁷ (Selâm-ı Âşinâyî)

İnsanın nasıl yükseleceği mevzuuna açıklık getirmeye çalışan Faik Ali, öncelikle bireyin yükselmesiyle insanlığın yükseleceğine göndermede bulunmakla işe başlar. Çünkü fertlerin meydana getirdiği insanlığın bireysel çaba sarf edilmeden, diğer bir

³⁰³⁴ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 314.

³⁰³⁵ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 274.

³⁰³⁶ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 401.

³⁰³⁷ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 246.

ifadeyle kendiliğinden yükselmeyeceğinin bilincindedir. Bu doğrultuda insanlara yol gösterici olmayı hedefleyen şair, insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu idrak etmesi gerektiğine değinir. Ancak bu noktadan itibaren şair tarafından, insanın yaratılış serüveni bahsinde hem panteizmi hatırlatacak unsurların, hem de dinî-tasavvufi unsurların çeşitli şiirlere yansıtılmış olması münasebetiyle durum biraz çatallaşır. Dinî-tasavvufi perspektiften bakıldığında, insanın ruhu bakımından lâhut âlemine, bedeni bakımından da nâsut âlemine bağlı olduğunu kabul eder. Bu doğrultuda ruhların ezelde Tanrı tarafından yaratılıp, ruhlar âlemine konuşlandırıldıklarına, doğum sıraları geldikçe de kendi istekleri sorulmaksızın bedenlenerek, yeryüzüne gönderildiklerine işaret eder.

Duruma panteist perspektiften bakıldığında ise, insanın ruhu bakımından “*rûh-ı kâ'inât*” olarak nitelendirdiği içkin Tanrı’ya bağlı olduğunu, bedeni bakımından da fiziksel âleme bağlı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla ruhların ezelden bu yana âdeta yaratıcı ve canlılık verici nitelikte bir nefes olarak “*rûh-ı kâ'inât*”ın bünyesinde bulunduğunu, doğum sıraları geldiğinde ise, kendi istekleri gözetilmeksizin veya iradeleri söz konusu olmaksızın bir anne ve babanın vesilesiyle bedenlenerek dünyaya gözlerini açtıklarına göndermede bulunur. Böylelikle panteizm ile semavi dinlerin öne sürdükleri insanın yaratılış hikâyesini bir potada eriten veya panteizm ile İslam dinî ve hatta tasavvuf felsefesi arasında gelgitler yaşayan Faik Ali, ne olursa olsun evvela insanı maddi yönden, diğer bir ifadeyle bedeni açısından değerlendirmeye başlar.

Faik Ali, insanın hayata geldiği an itibarıyla aslını unutup, sadece maddi düzeyde varlık bulduğu süreç boyunca yaşadıklarını zihnine kaydetmeye başladığını vurgular. Böylelikle insanın yegâne var oluş zannettiği ruh ve beden birlikteliği esnasında, yalnızca bedeninin istek ve ihtiyaçlarına kapılarak, fiziksel âleme büyük bir tutkuyla bağlandığının altını çizer. Mevzubahis bağlılığı insan hayatının sınırlı ve sonlu olması nedeniyle pek de mantıklı bulmayan şair, hayattaki en temel hakikatin ölüm olduğunu dile getirme ihtiyacı duyar. İnsanın ne kadar yaşarsa yaşasın, muhakkak öleceğine ve bedeninin toprak altında çürüyeceğine işaret eder. Ancak insanın ölüm denen hakikati pek de sevimli bulmadığı gibi, ondan korktuğu gerçeğini de göz ardı etmez. Hatta ölümün tüm ürkütücülüğüyle her an ve her yerde varlığını hissettirmesine rağmen, insanın yine de dünyaya bağlanmayı tercih ettiğini belirtir. Daha da önemlisi, tüm unsurlarıyla fâni olan hayatın en mükemmel imkânlarla sahip olursa dahi, ölümle sona ereceğinin ve sahip olunanların hepsinin geride bırakılacağına herkes tarafından bilinmesine karşın, ölümün insanlar tarafından

kabullenilmediğini vurgular. Bu doğrultuda insanın yakın çevresindekileri kendi elleriyle toprağa vermesine rağmen, ölümü göz ardı ederek yaşamasını, bir gün kendinin de muhakkak öleceğini kabul etmemesini anlamlandıramaz. Diğer bir ifadeyle insanın herkes ölse bile, kendinin asla ölmeyeceğini düşünerek hayatına devam etmesini son derece yadırgar.

*“Bütün hakikat-i meşûmesiyle fikrimde
Mehîb-i heykel-i ikâz iken hayâl-i memât,
Duruken işte her an kahr u mahve âmâde
Hayât-ı âdemi binlerce ihtimâl-i memât,*

*Tecelliyât-ı tabîat, telezzüzât-ı hayât
Bu zindegâni-i fânide hep muvakkatken
Muhassenât u mehâsin, şuûn u mesnû'ât
Yalan ve yalnız ölüm en büyük hakikatken,*

*Fezâiliyle, güzellikleriyle, hep şu haşîn
Türâb içindeki birçok vücûd-ı muhteremin
Memât u defnini ben gözlerimle görmüşken,*

*Durup hakikat-i mevtin bu mutlakıyyetine
Tegâfûlümle, teâmîlerimle bigâne
Hayır hayır, diyorum, herkes ölmem ben.”³⁰³⁸ (İbtîlâ-yı Hayât)*

Yükselme mevzuunda insanın ölümü kabullenmek suretiyle, yok olup gidecek bedeninden ziyade ezeli ve ebedî şekilde varlığını sürdürecektir olan ruhuna yönelmesi gerektiğine inanan Faik Ali, insanları hayat denen çöle istemsiz şekilde gelip ona bağlanan ve durmaksızın yol almaya çabalayan fânî birer yolcu olarak değerlendirir. Bu bağlamda dünyayı da elem ve kederin yurdu veya yuvası olarak nitelendirir. Zira söz konusu dert sahnesinde insanı ufak bir mutluluğa karşılık, onlarca kederin beklediğine değinir. Üstelik bu âlemde hiçbir şeyin kalıcı olmadığını, sürekli değişerek yok olduğunu vurgular. Ayrıca insanın hayattayken mutlak anlamda saadete erişmeyeceği gerçeğinin

³⁰³⁸ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 244-245.

de altını çizer. Dolayısıyla insana maddi istek ve arzularının peşinden koştuktansa, sürekli var olmuş ve olacak bileşenini, diğer bir ifadeyle ruhunu yetkinleştirmeye çalışmasını tavsiye eder.

“Cihân içinde ölümden büyük hakikat yok;
Hayât çöllerinin bî-irâde, bî-ârâm
Birer seferber-i fânisiyiz; şebâb u garâm,”³⁰³⁹ (Bir Merhûme İçin)

“Mavtın-ı mâtem ü gamdır bu vefâsız âlem;
Ne bahârında bekâ var, ne tulûunda devâm...
Ummadık şeyle söner nûr-ı ilâhî-i garâm...
Bu küçük zevke mukâbil ne kadar der ü elem!”³⁰⁴⁰ (Hep Hiç)

Faik Ali, ileri sürdüğü tüm argümanlara rağmen, insanın dünya hayatından ibaret var oluşunun ötesinde veya maddi düzeyde varlığının öncesi ve sonrasında soyut bir var oluşun söz konusu olup olmadığı noktasında endişeler yaşayabileceğinin farkındadır. Bu nedenle önce ruhun varlığı ve niteliklerini, daha sonra da metafizik âlemin varlığı ve niteliklerini ispat etmeye girişen şair, insana canlılık veren asıl unsurun ruh olduğunu ve ruhun Tanrı veya “rûh-ı kâ’inât” ile parça-bütün ilişkisi içerisinde bulunduğuna değinir. Dolayısıyla ruhun Tanrı’dan gelip, bedenden ayrıldıktan sonra tekrar ona döneceğini beyan eder. Mevzubahis durumun en büyük delilinin ise, insanın henüz hayattayken hissedebildiği ruhsal duyumlar olduğunu belirtir.

“Tahassüâtı ve âmâli var ki Allâh’ın
Hübûb-ı nefha-i câvîdi onda hissedilir,
Bu işte rûhun ulûhiyyetinden, ervâhın
O rûh-ı nâmütenâhîye nisbetindendir.”³⁰⁴¹ (Tayf-ı Girîzân’dan)

İnsanın maddi düzeyde varlığa gelmeden önce mutlak anlamda yokluktan ibaret olmadığı gibi, öldükten sonra da mutlak anlamda yok olmayacağını ruhsal duyumları aracılığıyla hissedebileceğini savunan Faik Ali, ölümü bir tür yeniden doğuş olarak nitelendirir. Tanrısal zamanın ezelî ve ebedî olduğunu ileri süren şair, söz konusu

³⁰³⁹ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 250.

³⁰⁴⁰ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 451.

³⁰⁴¹ Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 516.

başlangıçsız ve sonsuz zaman içerisinde dünyaya veya maddi var oluşa ilişkin zamanın sınırlı ve sonlu bir kesit arz ettiğini vurgular. Dünyaya ilişkin zaman dâhilinde her insana ayrılmış hayat olarak da adlandırılan zamanın ise, çok daha kısıtlı bir zaman olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan ruhunun hayata gözlerini açmadan önce ve öldükten sonraki sonsuz zamana mensup olduğunu belirtir. Bu bakımdan insanın ruhu aracılığıyla yaratılışından önceki ve sonraki zamanı, diğer bir ifadeyle kapsayıcı durumdaki tanrısal zamanı ve bu zamanın sonsuzluğunu Tanrı'ya olan nispeti veya Tanrı'dan kaynaklanması münasebetiyle hissedebileceğini iddia eder. Bu bağlamda maddi âlemin her bakımdan sınırlı ve sonlu yapısı dâhilinde bunalan her ruhun geçmişi bu âlemin sınırları içerisinde bulunmayan bir gelecek arayışına gireceğini dile getirir. Böylece ölümü geleceğe doğmak veya ruhun kaynağını aldığı ezeli ve ebedi zamanın hüküm sürdüğü metafizik âleme geri dönmek şeklinde ele alır. Diğer bir ifadeyle ölümü, insanın dünyaya geldiği andan itibaren, soyut düzeyde yaşayıp hissettiklerini, geçici bir süreliğine somut düzeyde yaşayıp hissettikten sonra, tekrar soyut düzeyde yaşamaya ve hissetmeye dönüşü olarak nitelendirir.

“Benim zî-rûh câmid, pest ü bâlâ, hâzur u gâib

Bu âlemlere cûyâ olduğum mâzîsiz istikbâl

Muhît-i zulmetinden ruha eyler selam îsâl;

Evet ruhum diyor ki ölmek istikbâle doğmaktır.

(...)

Ölüm lâkin bir istikbâl-i bî-âtî midir, yoksa

O istikbâle matla'mı bir istikbâl-i diğerde

Cehennem nerde, cennet nerde, geçmiş ruhlar nerde,

Eğer ferdâ-yı insaniyyetin encâmı yokluksa

Niçin mâzî ezelden sonra îsâl-i selâm etsin,

Niçin âtî ebedden ruha irsâl-i peyâm etsin?”³⁰⁴² (Ölüm)

Tüm insanların müşterek bir kudretin elinde oyuncak olduğunu ve o kudretin emrettiklerini veya önceden belirlediklerini harfiyen yerine getirdikten sonra, yok olduklarını düşünen Celal Sahir, istemsizce dünyaya gelen insanın, iradesiz şekilde

³⁰⁴² Karabela, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, s. 340-341.

yaşadığının ve öldüğünün altını çizer. Hayatı da dünü bugüne, hatta yarına bağlayan, fakat müspet yönde değişme ve gelişme sergilemeyen kesintisiz bir akış olarak görür. Bu denklem içerisinde insanı ise, hayatın iyiden iyiye çekilmez bir hâl almasına yol açan temel etken olarak değerlendirir. Ancak insanın kendi iradesiyle hareket etmediği, diğer bir ifadeyle kendine biçilen rolleri yerine getirdiği düşüncesi göz önüne alındığında şairin, pek de hoşlanmadığı hayat ve hayat sahnesinde insan aracılığıyla meydana gelen menfi durumlardan bilhassa işaret ettiği kudreti sorumlu tuttuğu anlaşılır.

“Hepimiz bir kudretin elinde oyuncağız;

Ne derse yapacağız sonra yok olacağız!”³⁰⁴³ (Zenci Kız İle Başbaşa)

Celal Sahir’e göre, insanın içinden geçenlerle, ağzından çıkanlar çoğu zaman birbirini tutmaz. Yalana son derece meyyal bir varlık olarak insan, sürekli aldanıp aldatmak suretiyle ömür sürer. Dolayısıyla insanlar arasında sevgi, merhamet, iyilik ve dostluk gibi insana yaraşır hasletlerin mevcudiyetinden söz edebilmek son derece güçtür. Yaratılışı itibarıyla pek de iyi olmadığına kanaat getirdiği insanın genellikle servet ve şöhret gibi unsurların peşinde koştuğuna değinen Celal Sahir, mevzubahis unsurların hepsini insanı bağlayan veya esir eden birer zincir olduğunu belirtir. Gerçek anlamda hür olduğunu iddia edebilecek kadar cesur olan insanların ise, bu zincirleri kırmak suretiyle kendilerini ispat etmelerini zorunlu bulur.

“Bence hayat bir can sıkın bağlama

Dün bugünün eşi, bugün yarının.

Ne gülme değişik, ne de ağlama;

Her insan maymunu başkalarının

Bak etrafına bu yalan, o yalan;

Ayrı dil konuşur her dudakla iç;

Sen de aldan, aldat; biraz oyalan

Ne kazanıp, ne kaybedeceksin? Hiç...

³⁰⁴³ Karaca, Celal Sahir Erozan, s. 183.

(...)

Ne dostluk, ne aşk, ne para, ne şan...

Hiç biri ruha vermez bir teselli;

Hür kalbi esir etmeğe uğraşan

Bir zincir hepsinin uzanan eli...

Hürsen kır bu eli, zincirden boşan...”³⁰⁴⁴ (Buhran)

Celal Sahir, insanın mutlak manada özgür olabilmesi için, bedensel istek ve arzularından kaynaklanan bağlarını koparmak suretiyle, ruhunu yetkinleştirmesi gerektiğine işaret eder. Aksi takdirde insanların ruhu kör, vicdanı kör birer fosil olarak mevcudiyetlerini sürdüreceklerine değinir. Diğer bir ifadeyle insanı insan yapan veya insanı diğer varlıklardan ayıran akıl ve vicdan gibi yetileri kullanmaya davet eder. Böylelikle özelde insanın, genelde ise insanlığın yükselbileceğini veya hak ettiği değere kavuşabileceğini savunur. Çünkü şair, insanın hayatı boyunca elde ettiği maddi unsurların hepsinin aslında birer hiçten ibaret olduğunu fark ve bilincindedir.

“Hepimizin ruhu kör, vicdanı kör;

Hepimiz alçağız, hepimiz nankör;

Hepimiz bir insan müstehâsesi!”³⁰⁴⁵ (Feryâd)

“Hiçkırıyor, yeter artık, kulaklarım tıkansın...

Canımı al, Tanrım, hayat yüreğimi dağlıyor,

Günahlarım cehennemin alevinde yıkansın.”³⁰⁴⁶ (Son Dilek)

İnsanın ne kadar yaşarsa yaşasın, bir gün muhakkak öleceği gerçeğinin altını kalın hatlarla çizen Celal Sahir, bu bakımdan insanın henüz hayattayken yeterince arınmasını zaruri bulur. Arınabilmek için insanın ruhuna gereken özeni göstermesi gerektiğine değinen şair, şayet dünyada yetkinleşmek suretiyle arınmamış ruhların ahirette zaten arınacağına inanır. Zira ateşten müteşekkil cehennemin alevlerini günahları yıkayıp arındıran bir unsur olarak görür. Diğer bir ifadeyle cehennemi bir ceza mekânı olarak değil, alevleriyle insanı arındıran bir mekân olarak ön plana çıkarır.

³⁰⁴⁴ Karaca, *Celal Sahir Erozan*, s. 166.

³⁰⁴⁵ Karaca, *Celal Sahir Erozan*, s. 179.

³⁰⁴⁶ Karaca, *Celal Sahir Erozan*, s. 132.

2.3.5. Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri

Geliştirdiği ve “*dîn-i hayât*” ya da “*yaşamak dîni*” adını verdiği senkretik inanç sisteminin merkezindeki “*rûh-ı kâ'inât*” veya “*rûh-ı tabî'at*”tan ibaret panteist Tanrı tasarımına varıncaya kadarki süreçte, üç aşamalı bir yol kat eden Tefvik Fikret, söz konusu yolu *Târîh-i Kadîm'e Zeyl* başlıklı şiirinde açıkça tanıtır. Kendi yaşam tecrübeleriyle şekillendirdiği inanç sisteminin tüm ömrünü kapsayan üç aşamasından ilki esnasında Tefvik Fikret, İslam diniyle telkin edilen prensiplerin tesiri altındadır. İman ile kat etmeye başladığı yolun ikinci aşamasına geçtiğinde, rasyonel düşünceye yönelerek, iman unsurlarından şüphe etmeye ve onları gerçek dışı bulmaya başlar. Söz konusu yolun “*dîn-i hayât*” öğretisine varan üçüncü aşamasında ise, dini tamamen devre dışı bırakarak, akıl eksenli bir inanç sistemi ve dolayısıyla Tanrı tasarımı geliştirir.

Tefvik Fikret, gerek *Târîh-i Kadîm* başlıklı şiirinde topyekûn insanoğlunun var olduğu günden bu yana sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitivist aşamalardan geçtiğine göndermede bulunarak, gerekse *Târîh-i Kadîm'e Zeyl* başlıklı şiirinde bu aşamaları ferdi olarak da kat ettiğinin altını çizerek, Auguste Comte'un üç hâl yasasını hatırlatır. Diğer bir ifadeyle üç hâl yasasına öykünerek, kendi yaşam tecrübelerini tüm insanlığa genellemek suretiyle, aslında insanoğlunun tarihsel süreç boyunca müşterek bir ilerleme veya düşünsel evrim geçirdiğini vurgular.

İlerlediği yolun ilk aşaması esnasında İslam dinine sıkı sıkıya bağlı durumdaki Tefvik Fikret, Allah'ın varlığını ve birliğini belirtmek üzere kaleme aldığı tevhitlerinde, mutlak yaratıcı olarak gördüğü Allah'ın belli başlı isim ve sıfatlarını bilhassa ön plana çıkarma gereği duyar. Bu doğrultuda Allah'ı zâtının ve sıfatlarının mahiyeti idrak edilemeyecek kadar yüce anlamındaki Azîm, fiilen var olmakla kalmayıp mevcudiyeti ve ulûhiyeti gerçek olan anlamındaki Hakk, her şeyi kendi iradesiyle yaratan anlamındaki Hâlik adlarıyla mısralarına taşır. Allah'ın zâtına yönelik vasıflarını ön plana çıkaran mevzubahis isimlerinin yanı sıra, evren ve insanla olan ilişkisine yönelik, bağışlayan ve esirgeyen anlamındaki Rahmân, her şeyi gören anlamındaki Basîr ve her şeyi duyan anlamındaki Semî gibi isimleriyle anmayı ve yüceltmeyi de ihmal etmez.

Tefvik Fikret, makro ölçekte tüm insanlığın, mikro ölçekte ise kendi hayatının teolojik dönem olarak adlandırılabilir bu ilk döneminde, tıpkı insanlık tarihindeki gibi, Tanrı'nın varlığını ispatlama gayretinden de geri durmaz. Bu doğrultuda tamamen

mantıksal boyutta, topyekûn var oluş için üstün, her bakımdan mükemmel, sınırsız ve sonsuz bir varlığın var olması gerektiğini düşünmeye başlar. Ardından insan aklını kendine hayran ve çaresiz bırakabilecek yegâne unsurun sadece Tanrı olabileceğine kanaat getirir. Böylelikle Tanrı'nın varlığını ilk ve öncelikli olarak, ontolojik delil üzerinden ispat eder.

*“Bu ne hayret-fezâ sanâyi’dir
Bu nasıl dil-rübâ bedâyi’dir
Bu ne bî-hadd ü intihâ kudret
Bu ne bî-intihâ vü had hikmet
Kudretin akli etmede hayrân
Hikmetin zihni kılmada velhân
Ey nazîr ü şerîksiz ma’bûd
Kim bu ekvâna verdi böyle vücûd
Şebi revnak-pezîr eden kimdir
Mâhî cism-i münîr eden kimdir
Göge bu ahterânı kim saçmış
Ya bu şeh-râh-ı feyzi kim açmış”³⁰⁴⁷ (Tevhîd)*

Tevfik Fikret, Tanrı'yı öncelikle mantıksal boyuttaki ontolojik delille ispatlama gereği duymasına rağmen, Tanrı'yı tanıma ve bilme noktasında aklın çaresiz kaldığının da bilhassa altını çizer. Aklın çaresiz kaldığı noktadan itibaren Tanrı'nın, merkezi kalp, vasıtası ise ruh olan mükâşefe yöntemiyle bilinebileceğini savunur. Diğer bir ifadeyle kaynağını Tanrı'dan alan ruhun duyularla algılanamaz yapıdaki Tanrı'nın varlığı, birliği ve niteliklerini ruhsal duyumlarla kavrayabileceğine işaret eder. Böylece insanın bilgi edinme sürecine ruhu da dâhil eden şair, insanın ruhu aracılığıyla duyumlar edinebildiği Tanrı'dan muhakkak haberdar olabileceğini ve ondan alacağı nur sayesinde doğrudan aydınlanabileceğini ileri sürer.

*“İlâhî! Kalbler vardır ki aşkınla münevverdir,
İlâhî! Rûhlar vardır ki vaslınla mübeşşerdir.
Benim kalbim de, Yâ Rabb! Aşk ile ol nûra mazhardır.*

³⁰⁴⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 28.

Benim rûhum da neyl-i vashınla Yâ Rabb! Taleb-gerdir!”³⁰⁴⁸ (Tevhîd)

Tanrı’nın varlığı ve birliğini ispat noktasında sadece ontolojik delille yetinmeyen Tevfik Fikret, kozmolojik delillerden yararlanma gereği de duyar. Bu doğrultuda topyekûn evren ve evreni meydana getiren varlıklardan çevresini kuşatan tabiata, hatta tabiattaki canlı ve cansız varlıklara doğru daralan bir perspektifle, mevcut tüm varlık ve olayların Tanrı sayesinde meydana geldiğine değinir. Diğer bir ifadeyle mevzubahis varlık ve olayların aslında Tanrı’nın varlığı ve birliği açısından ayrı birer delil teşkil ettiklerini savunur. Çünkü Tanrı’yı, algılayabildiği tüm varlık ve olayların meydana gelebilmesi için, varlığı zorunlu varlık olarak değerlendiren şair, varlık âleminin Tanrı’dan taşan nur aracılığıyla mevcudiyet kazandığı kanaatindedir. Bu bağlamda Tanrı’nın, varlığını kendinden alan zorunlu, ezelî ve ebedî varlık olduğunun altını çizerek, tüm varlıkların ondan kaynaklandığına işaret etmek suretiyle, kozmolojik deliller arasındaki hudûs delilinden yararlanır. Ayrıca Tanrı’nın var olmaması durumunda, hiçbir varlığın meydana gelemeyeceğine göndermede bulunmak suretiyle, yine kozmolojik deliller arasındaki imkân deliline başvurur.

“Birsın ey bî-niyâz Hâlık bir!”

Olamaz akıl birliğin münkir

Bütün eşyâ güvâh vahdetine

Kim eder iştibâh vahdetine

Çağlayan şu şelâle-i mesrur

Ağlayan şu anâdil-i mahsur

Deşt ü kûh-sâr u bahr ü âb-ı revân

Hep cemâdât ve cümle-i hayvân

Hâsılı âlem içre mevcûdât

Hep şu ’ûnât cümle meşhûdât

Vahdetin söylemektedir her ân

Eyleyip işbu beyti vird-i zebân

‘Ki yekî hest hîç nîst cüz-i O

Vahdehû lâ-ilâhe illâ Hû”³⁰⁴⁹ (Tevhîd)

³⁰⁴⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 53.

³⁰⁴⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 28-29.

“Fusûl ü encüm ü ezhârdır, küh-sâr-ı âlîdir,
 Şühûd-i vahdetin kim bî-tenâhî, zî-tevâlîdir.
 Denir mi zâtını tevhîdden âsâr hâlîdir?
 Bu kesret-gâh nûr-ı vahdet-i zâtınla mâlîdir!”³⁰⁵⁰ (Tevhîd)

Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiş durumdaki Tevfik Fikret’in mevzubahis düşünceleriyle hem aşkın hem de içkin boyutta bir Tanrı tasarımı üzerinde durduğudur. Hayatının ikinci evresinden itibaren Tanrı’nın aşkın boyutuna itiraz edecek olan şairin “rûh-ı kâ’inât” veya “rûh-ı tabî’at” adını vereceği içkin Tanrı, şairin ilerleyeceği yolun bu ilk aşamasında aşkın boyutunu henüz korumaktadır. Bir başka deyişle şair, Tanrı’yı henüz kâinata yayılarak, ona canlılık veren ruhla özdeşleştirmemiş durumdadır. Çünkü Tevfik Fikret’in yekvücut ve canlı bir organizma olarak ele aldığı kâinatın âdeta kalbinden bütün damarlarına yayılarak, her köşesindeki canlılığı sağlayan ve kaynağını Tanrı’dan alan “rûh-ı avâlim” (âlemlerin ruhu)’in durmaksızın Tanrı’yı zikrettiğine ve titreyerek Tanrı’ya ibadet ettiğine değinir. Durum böyle olunca, şairin henüz Tanrı’nın aşkın boyutunu göz ardı etmediğini söylemek gayet mümkündür.

“Allâhü ekber... Allâhü ekber...
 Bir samt-ı ulvî: Kalb-i tabî’at,
 Bir samt-ı nâlân; Rûh-ı avâlim,
 Etmekte zikr-i Hallâkı dâ’im,
 Etmekte ra’şân ra’şân ibâdet.”³⁰⁵¹ (Sabah Ezanında)

Tanrı’nın varlığını ispat açısından teleolojik delillerden de istifade eden Tevfik Fikret, topyekûn evrenin ve bünyesindeki varlıkların kendiliğinden meydana gelmediğinin altını çizmekle işe başlar. Bu doğrultuda son derece büyük ve gözle görülemeyecek kadar küçük tüm varlıkların kudretli bir sanatkârın elinden çıkmış eserler olduğunu belirtir. Böylelikle teleolojik deliller arasındaki sanat deliline odaklanan şair, söz konusu eserlerin yoktan ve örneksiz olarak yaratıldığına göndermede bulunarak, ihtira deliline de başvurur. Ayrıca sonsuz yaratma kabiliyetine sahip sanatkârın yoktan

³⁰⁵⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 52.

³⁰⁵¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 422.

yaratma faaliyeti esnasında, sahip olduğu sonsuz bilgiden yararlanıp, bilinçli şekilde davrandığını ileri sürerek, Tanrı'nın varlığını hikmet ve irade delilleriyle de ispatlamaya özen gösterir.

*“Delîl-i bî-kerânî kudret-i ulviyenin, ebhâr;
Müessirsin ki te'sîrindir ancak mûcid-i âsâr;
Zihî te'sîr kim ekvân anın feyziyledir bîdâr;
Zihî kudret ki takdîrinde hâb-âlûd-i acz, efkâr!”³⁰⁵² (Tevhîd)*

Genel çerçevede insanoğlunun altı bin yıllık kadim tarihi incelendiğinde ise, evvel veya en eski zamanların en ideal zamanlar olduğunun düşünüldüğüne işaret eden Tevfik Fikret, tıpkı kendi hayatının ilk evresi gibi, insanlık tarihinin de ilk evresinin teolojik evre olduğuna göndermede bulunur. Mevzubahis ilk evre boyunca ileri sürülmüş Tanrı tasarımı odaklanıldığında eşi, benzeri ve ortağı bulunmayan, tüm eksikliklerden münezzeh, her bakımdan mükemmel, ezelî ve ebedî şekilde var olan, her şeye gücü yeten yüce bir Tanrı tasarımı geliştirildiğine değinir. Bu bağlamda Tanrı'nın yoktan var edebildiği gibi, vardan da yok edebileceğine, rızık dağıtıp umut aşıladığına, çaresizlere yardım ettiğine, her şeyi görüp, duyup, bildiği için var olmuş ve olacak her şeyden haberdar olduğuna, her yerde hazır ve nazır bulunduğu asırlar boyunca inanıldığının bilhassa altını çizer. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın teolojik evre boyunca, insanoğlu tarafından bahsi geçen niteliklerle vasıflandırıldığını vurgular.

*“Seni âbâ-ı dîn olanlardan;
Dinledim: Bî-şebîh ü bî-noksân,
“Hayy ü kayyum ü kâdir ü müteâl,
“Bâsîtu'r-rızk, vâhibü'l âmâl,
“Kâhir ü müntakim, alîm ü habîr,
“Zâhir ü bâtın ü semî ü basîr,
“Müstemendâna sâhib ü nâsır;
Zâtı her yerde hâzır ü nâzır...”
Diye vasf eyliyorlar. En parlak
Sıfatın “Lâ-şerîke leh”ken bak,”³⁰⁵³ (Târîh-i Kadîm)*

³⁰⁵² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 53.

³⁰⁵³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 643-644.

Hayatının aşağı yukarı ilk otuz yıllık bölümünü kapsayan teolojik dönemini “*İnanmak İhtiyacı*” (1897) başlıklı şiirini yazmak suretiyle geride bırakan Tevfik Fikret, bireysel olarak ikinci evreye, diğer bir ifadeyle metafizik döneme geçerken, geride bıraktığı dönemin muhasebesini yapar. Bu doğrultuda geride bıraktığı yıllar boyunca, kendisinin de Tanrı’nın varlığı ve birliğine inandığını, İslam dininin kutsal kitabı *Kur’ân-ı Kerîm*’i okuduğunu, Tanrı’ya secde ettiğini, cennet umuduyla dolup cehennemden çekindiğini belirtir. Hatta dua, namaz, oruç gibi İslam dininin temel gereklerini yerine getirmeye özen gösterdiğini bilhassa ifade eder. Bu aşamada nefisini dinine kurban ettiğini dile getiren şair, ömrünün ikinci aşamasında mevzubahis unsurların hepsini inkâr yoluna gittiğini beyan eder. Çünkü Tanrı’ya din yordamıyla değil, farklı bir usul veya yolla varılabileceğini fark eder. Tevfik Fikret’in bu türden bir aydınlanma yaşamasına sebep olan asıl unsur ise, insanlığı aydınlığa götürebilecek en temel ve yegâne unsur olarak değerlendirdiği şüphenin belirmesidir.

“Okudum ben de kitâb-ı gaybı,
 Dinledim ben de kitâb-ı gaybı;
 Ben de zâtın gibi câmi’ câmi’
 Dolaşıp Hâlık’a oldum râki’.
 -Şevk-i cennetle hayâlim meşgûl,
 Yüreğim havf-ı cehennemle melûl,-
 Ben de tırmandım ulu Tûbâ’ya,
 Ben de çıktım Mele-i a’lâ’ya;
 Ben de âşıktım ezân nağmesine,
 Ben de koştumdu o Allah sesine,
 Ben de tesbîh ü duâ, savm ü salât,
 Hepsini, hepsini yaptım heyhat!
 Çünkü telkinlere aldanmıştım;
 Kandığın şeylere hep kanmıştım;
 Bilmeden görmeden îmân ettim,
 Nefsime dînime kurbân ettim;
 Sevdim Allah’ı da, Peygamber’i de;
 O alay kaldı bugün hep geride.
 Anladım çünkü hakikat başka,

Başka yoldan varılırmış Hakka.”³⁰⁵⁴ (Târîh-i Kadîm’e Zeyl)

*“Şübhe bir nûra doğru koştur,
Hakkı tenvîr ukûl için haktır.”³⁰⁵⁵ (Târîh-i Kadîm)*

İçinde beliren şüphe nedeniyle ömrünün ilk aşaması boyunca inandığı unsurları kendi zihninde tartışmaya açan Tevfik Fikret, sorgulamadan inanmayı yanlış bir tutum olarak görür. İnsanın belki de kolayca yaşamak veya rahat etmek üzere sorgulamaksızın inanmayı tercih ettiğini düşünen şair, bir bakıma kendinin de kolayca kaçmayı tercih ettiğinden yıllar boyunca sorgulamadan iman ettiğini itiraf eder. Bu doğrultuda hakikate erişme çabası gütmeksizin yıllar boyunca yoku var, varı da yok bildiğini dile getirir. Ancak hayatının metafizik aşamasına geçer geçmez, daha önce sorgulama gereği duymadığı unsurları, mantık çerçevesinde birer birer tartışmaya açıp, mevzubahis unsurlardan uzaklaşmaya başlar.

*“Ben ki hepsinden iştibâh ederim,
Kime sorsam, diyor ki : “Yok haberim.”
Kim bilir, belki hepsi vehmiyyât,
Belki aldanmak ihtiyâc-ı hayât;
Kim bilir, belki hepsi doğru da, ben
Bî-haber kendi sehv-i hissimden,
Varı yok bilmek istedim, yoku var.
İştibâh... İşte töhmetim! Ne zarar?”³⁰⁵⁶ (Târîh-i Kadîm)*

Hayatının metafizik evresinde bilhassa dinle taktim edilen Tanrı tasarımını tartışmaya açmakla işe başlayan Tevfik Fikret, cennetteki insanın işlediği ufak bir hata nedeniyle şiddetli şekilde cezalandırılmasını dinle ortaya konan Tanrı tasarımıyla bağdaştıramaz. Diğer bir ifadeyle ilk insan çiftinin ufak bir hatası nedeniyle tüm insanlığın yeryüzüne mahkûm edilip, türlü sıkıntılarla baş başa bırakılmasını pek de adaletli bulmayarak, Tanrı’nın sonsuz merhamet ve adalet sahibi olduğu inancından uzaklaşır. Aynı doğrultuda, âdeti cezalandırılmak için istemsizce yeryüzüne gönderilen insanın hayatı esnasında yaptığı her hata nedeniyle Tanrı tarafından cezalandırılacak

³⁰⁵⁴ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 663-664.

³⁰⁵⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 644.

³⁰⁵⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 644.

olması münasebetiyle de Tanrı'yı “Rabb-i müntakim”, diğer bir ifadeyle intikam alan yaratıcı olarak nitelendirir.

*“Binlerle tecellîsini sermektedir. İnsân
Mâsum ve melûm, âsim ü nâdim, vatanından,
Ulvî vatanından bu cedel-gâh-ı sefile
Bir kahr-ı mü'ebbedle ve bir neyf-i ebedle
Tağrîb edilirken, ona bir sayha-i gaybî
“Yüksel” demiş; ondan gelecek nesl-i garîbi
Hem zillate hem gayrete mahkûm eden, alçak
Bir hilkati yükselmeye tahrîs ile yormak,
Yormak ve yaşatmak dileyen Hâkim-i kâhhâr,
İsyânına bir kanlı cezâ eylemiş izhâr:*

*Evlâd-ı beşer mahvederek mahvolacaktır,
Her lâhza bu vâdî-yi belâ kan dolacaktır!”³⁰⁵⁷ (Hilâl-i Ahmer)*

*“Her sayha-ı şikâyetin üstünde şîvenim.
“Dehşetle titreyip soracak: -İşte bî-karâr
“Bir heykel-i gubâr u şeb... Ey Rabb-i müntakim,
“Mahlûk-ı eşrefîn şu oyuncak mı târümâr?
“Ey Rabb-i müntakim, bize lâzımsa bir vücûd,
“Lâzım mı bir cahîm-i sefâlet ki bî-hudûd?”³⁰⁵⁸ (Resminin Karşısında)*

İntikam mevzuunun da dinle ileri sürülen Tanrı tasarımıyla bağdaşmadığını bilhassa dile getiren Tevfik Fikret, Tanrı'nın evreni yaratmakla kalmayıp, sevk ve idare ettiğine inanıldığı için, doğal afetlerden de Tanrı'yı sorumlu tutar. Hatta afetlerin insanlara ders verme amacıyla Tanrı tarafından gerçekleştirildiği kabul edildiğinde, durumun daha vahim bir hâl aldığı altını çizer. Zira insanlara ders vermeye çalışan Tanrı'nın afet gibi binlerce cana mâl olan son derece haşin bir metot kullanmasını Tanrı'ya yakıştıramaz. Ayrıca yeryüzünde gözlemlenen kavga ve çekişmelerden de yine Tanrı'yı mesul görmek suretiyle, kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'ya işaret eden şair,

³⁰⁵⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 569.

³⁰⁵⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 554.

inanılan vasıflarının aksine Tanrı'yı “*sâhib-i kâinat olan ceberût*” ifadesini kullanarak, zorbalıkla itham eder.

“Bir ihtilâc ile çırpındı, kırdı, yıktı... Keder

Ve korku yüzleri soldurdu; evler, âileler

Birer döküntü; kalanlar bütün ezik, kurâda;

Bir inkisâr-ı huşû en şerefli başlarda,

minâreler bile ser-

be-zemîn.

Beşer bu sadme-i meş'ûma böyle uğrar da

biraz tenebbüh eder:

biraz tenebbüh için bin belâ... Ne ders-i haşîn!”³⁰⁵⁹ (Zelzele)

“Sâhib-i kâinat... Evet, gerçek,

Sâhib-i kâinat olan ceberût,

O takarrüb-şiken likâ-yı samut,

O fakat aslı hep bu kavgaların”³⁰⁶⁰ (Târîh-i Kadîm)

Yine dinin insanlara tanıttığı Tanrı tasarımına göre eşi, benzeri ve ortağı bulunmaması gereken yegâne Tanrı'nın insanlar tarafından iman edilmiş farlı inanç sistemleri nedeniyle aslında pek çok ortağının bulunduğuna değinen Tevfik Fikret, iddiasını ispatlamak üzere, tarih sahnesinde boy göstermiş çeşitli dinlere odaklanır. Bu doğrultuda her farklı dinin kendine mahsus kudretli bir Tanrı'sının var olduğunu belirtir. Elbette her dinin kendi Tanrı'sını eşi, benzeri ve ortağı olamayan tek Tanrı olarak kabul ettiğini vurgular. Aynı doğrultuda farklı inanç sistemlerine ait birbirinden farklı Tanrıların her birinin kullarına ödül olarak cenneti, ceza olarak da cehennemi vaat ettiğinin altını çizer. Farlı Tanrıların hemen hepsinin insanları bir peygamber aracılığıyla kendinden haberdar edip, insanlardan sorgulamaksızın kendine iman etmelerini istediğine işaret eder. Hemen her Tanrı'nın insanlar üzerinde keyfi bir otorite kurmaya çalıştığına göndermede bulunur. Durum böyle olunca, hangi Tanrı'nın gerçek ve tek Tanrı olduğuna karar vermenin oldukça zorlaştığını veya imkânsız hâle geldiğini ima eder. Üstelik mutlak anlamda gerçek bir Tanrı varsa bile, o hakiki ve her şeye gücü yetebilen Tanrı'nın kendine

³⁰⁵⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 533.

³⁰⁶⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 642.

ortak olan diğer Tanrı adaylarına herhangi bir müdahalede bulunmamasını hayretle karşılar. Diğer bir ifadeyle kudretli zannedilen Tanrı'nın kendi otoritesini diğer tanrılık iddiasında bulunan unsurlara karşı korumaktan âciz olduğunu düşünür.

*“Sıfatın ‘Lâ-şerîke leh’ken, bak,
 Şu bataklıkta kaç şerîkin var:
 Hepsi kayyûm ü kâdir ü kakhâr,
 Hepsinin ‘Lâ-şerîke leh’ sıfatı,
 Hepsinin emr ü neyhi, saltnatı,
 Hepsinin bir sipihr-i ilhâmı,
 Hepsinin mihri, mâhı, ecrâmı,
 Hepsinin bir hafâ-yı mescûdu,
 Hepsinin bir bihişt-i mev’ûdu,
 Hepsinin bir vücûdu, bir ademi,
 Hepsinin bir nebiyy-i muhteremi,
 Hepsinin cennetinde hûrîler,
 Hepsinin tu’me-i cahîmi beşer;
 Hepsi halkından istiyor, makhûr
 İki büklüm bir inkıyâd-ı sabûr...”³⁰⁶¹ (Târîh-i Kadîm)*

Tevfik Fikret, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisinin de dinle belirtildiği şekilde işlemediği kanaatindedir. Zira kendisine yönelip, dua ve ibadet eden kullarını görmek ve işitmek suretiyle, onlara yardımcı olacağına inanılan Tanrı'nın aslında insanı kaderine terk etmiş olduğunu düşünür. Bu doğrultuda tüm sesleri Tanrı katına ileteceği düşünülen gökyüzüne seslenerek, hangi sesin Tanrı'ya ulaştığını ve Tanrı'nın bu seslerden hangisine kulak verdiğini sorar. Hatta sanılanın aksine kullarını görmeyen ve işitmeyen Tanrı'nın herhangi bir zorluk karşısında da kullarına yardım elini uzatmadığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle kullarının tüm yakarışlarına rağmen, Tanrı'nın insanoğluna karşı ilgisiz ve alakasız kalmayı tercih ettiğine değinir. Şayet Tanrı-insan ilişkisi dinle belirtildiği şekilde işleseydi, insanlığın içinde bulunduğu duruma düşmemesi gerektiği gibi, insanların ferdi boyuttaki ızdırapları da yaşamamaları gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Tanrı katına

³⁰⁶¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 644.

varmış ve Tanrı tarafından kabul edilmiş hiç değilse bir duanın var olduğunun ispatlanmasını ister.

*“İnleyen kubbe-i tehi! Söyle,
Söyle, sen her sedâya ma’kessin,
Şu heyâhay içinde hangi sesin
Aksi – fevkinde i’tilâ-fermûd
Olan – eyvân-ı Kibriyâ’ya suûd
Edebilmiş? Ve söyle hangi duâ
Müstecâb olmuş?.. Ey İlâh-ı semâ!”³⁰⁶² (Târîh-i Kadîm)*

Tevfik Fikret, biraz daha ileri giderek, insanlık tarihi boyunca bir kez olsun Tanrı’nın gidişata müdahale etmediğine göndermede bulunur. Bilhassa İslam diniyle öne sürülen mucize, tufan veya helak gibi durumların ise, hep geçmişte yaşanıp bittiğinin kabul edilmesini aldatıcı bulur. Çünkü kendi yaşadığı zaman dilimini kast ederek, hâlihazırdaki dönemde de insanların geçmişte Tanrı tarafından helak edilmelerine neden olan olaylar kadar büyük ve son derece kötü olaylar yaşanmasına neden olmalarına rağmen, Tanrı’nın herhangi bir müdahalede bulunmadığını belirtir. Bir başka deyişle geçmişte yaşananlara müdahil olma gereği duyan Tanrı’nın şimdiki zamanda niçin aktif rol oynamayı tercih etmediğini veya ilgisiz kaldığını sorgular. Böylelikle geçmişin somut şekilde ispatlanamayacağını veya bir daha geri gelmeyeceğini bilen insanoğlunun, gelecekte yaşanacak gelişmeleri de kestiremeyerek mucize, tufan veya helak gibi Tanrı’nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleştiğini iddia ettiği hadiseleri, aslında insan zihninin birer ürünü olarak değerlendirir.

Tevfik Fikret, insanın tarihsel süreç esnasında karşılaştığı belli başlı doğal olayları, kendi vehimleri doğrultusunda abartarak, din kisvesine büründürmek suretiyle gelecek nesillere aktardığını düşünür. Zira gelişen bilimin de yardımıyla insan zihninin büyülü birer ürünü konumundaki doğüstü durumların artık birer birer açıklanabilmeye başladığının altını çizer. Sonuç itibarıyla insanların inandığı dinlerin hepsinin yine insan tarafından üretilmiş olduğu kanaatine varır. Çünkü insanın kendi putunu kendi yapıp, ona tapmak gibi bir delaletin bulundugunu fark eden şair, gerek kilisede çan seslerini dinleyerek, gerek Kâbe’de tekbir seslerini işiterek, insanın aradığını bulamayacağını ifade

³⁰⁶² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 643.

eder. Hatta tüm inanç sistemlerini kapsayacak şekilde, sadece semavi dinlerdeki Allah'ın ve Şeytan'ın değil, aynı zamanda beşeri dinlerdeki Buda, Ehrimen ve Yezdan'ın da birer düzmece yahut korku veren birer kuruntudan ileri gitmediklerini beyan eder.

*“Saydığın hârikalar, mu’cizeler
Birer efsun-ı zekâdır ki, beşer
Bî-tevakkuf açıyor sırlarını;
Mu’cizât ehli unutmuş yarını.
Muğfil ü muğfel o Îsâ, Mûsâ;
Köhne bir kizb-i mutalsamdır asâ.
Beşerin böyle delâletleri var:
Putunu kendi yapar, kendi tapar.
Ara git deyrini, gez Kâbe’sini,
Dinle tekbiri, işit çan sesini,
Göreceksin ki, bütün boşluktur,
Umduğun, beklediğin şey yoktur;
Düzme Allah’ı gibi Şeytân’ı,
Buda’sı, Ehrimen’i, Yezdân’ı;
Topunun hâlıkı bir vehm-i cebîn!
Gölgeler, gölgeler... Onalrda derin
Bir karanlık sezerek çevrildim,
Acı bir darbe yiyip devrildim.”³⁰⁶³ (Târîh-i Kadîm’e Zeyl)*

Kendi hayatının metafizik evresini çeşitli sorgulamalar neticesinde tüm dinlere ve dinler aracılığıyla sunulan Tanrı tasarımına sırt çevirerek kapatan Tevfik Fikret, genel çerçevede topyekûn insanlığın da geçirdiği metazifizik evre esnasında benzer sorgulamalar yaptığının altını çizer. Bu doğrultuda şüphenin tesiriyle kendine dinlerin dikte ettiği Tanrı tasarımı tartışmaya açan insanoğlunun bir bakıma asırlar boyunca kandırıldığını farkına ettiğine değinir. Bunun üzerine insanoğlunun kendi güç ve yetilerinin farkına varmaya başlayıp, Tanrı karşısındaki varlığını ispat etmeye giriştiğine dikkat çeker. Hatta insanlık tarihinin metafizik evresinde insanoğlunun Tanrı’ya karşı

³⁰⁶³ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 664.

âdeta savaş açtığının ve kendini onun karşısındaki en büyük rakip veya düşman olarak görmeye başladığını vurgular.

*“İşte en zorlu hasmın, ey Hallâk,
Seni karşında eyleyen ihnâk;
Bize vaktiyle zehr-i gayzından
Verdiğin cür’adır, odur bu yılan.
Bileceksin bu hasmı elbet sen:
Şübhe... En zâlim, en kavî düşmen;
Bize en muğfilâne taslîtin,
Yâhud en gâfilâne tağlîtin.”*³⁰⁶⁴ (Târîh-i Kadîm)

Dinin üzerinde durduğu Tanrı tasarımını yıkmak için, insanoğlunun Tanrı’ya rakip olmasını sağlayacak şüphe yetisinin herşeyi yaratan Tanrı tarafından insanoğluna verilmiş olduğunu kabul etmenin dahi yeterli olacağını belirten Tefvîk Fikret, insanoğlunun şüphe yordamıyla aydınlanmaya başlar başlamaz, Tanrı’yı tahtından indirmeye çalıştığına işaret eder. Bu doğrultuda insanoğlunun Tanrı’yı yüce ülkesinden sürgün ettiğini, tapınaklardaki meşalelerini söndürdüğünü hatta heykellerini yıktığını belirtir. Ancak âdeta felç olmuşçasına yere yıkılan Tanrı’nın ne insanoğlunun üzerine bir gazap gönderdiğine, ne cehennemlerin kaynayıp taşıdığına, ne de felaketlerin yaşandığına şahit olunmadığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle sonsuz kudret sahibi Tanrı’nın insanoğlu tarafından yerinden edilmesine hiç tepki vermemesini hayretle karşılar. Hatta yaratılmış canlı veya cansız herhangi bir varlıktan bir zerre dahi kopsa, bir inilti veya ses çıkmasına karşın, yaratıcı Tanrı’dan koparılan tüm niteliklerine rağmen en ufak bir ses çıkmamasını anlamlandıramaz. İnsanoğlunun Tanrı’yı yerinden etmesine Tanrı’nın yansıması konumundaki tabiatın bir tepki vermemesini ise, son derece ironik ironik bulur.

*“O bugün -hud’a, şeytanet, iğva-
Seni mülkünden eyliyor, iclâ,
Üflüyor ma’bedinde meş’alini,
Kırıyor elleriyle heykelini;
Ve, bütün kudretinle sen, meflûc,
Düşüyorsun... Ne in’idâm-ı burûc,*

³⁰⁶⁴ Tefvîk Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 645.

*Ne sevâik, ne bir hübü-bı jiyân,
 Ne cehennemlerinde bir galeyân,
 Ne nazarlar habîri mateminin,
 Ne kulaklarda bir tanîn-i hazîn...
 Kopsa bir zerre cism-i hilkatten
 Duyulur bir tazallüm olsun; sen
 Göçüyorsun da Arş ü Ferş'inle,
 Yok tabiatla bir inilti bile;
 Bil'akis her tarafta "kah kah"lar;
 Kizbe yalnız riyâ ve humk ağlar..."³⁰⁶⁵ (Târîh-i Kadîm)*

İnsanlık tarihinin metafizik evresinde, teolojik evre boyunca inanılan Tanrı tasarımı pek çok yönden eleştiriye tabi tutulduğunun ve Tanrı'nın sahip olduğuna inanılan pek çok niteliğinin Tanrı'dan alındığını beyan eden Tevfik Fikret, var olduğu günden bu yana Tanrı'ya boyun eğen insanın özgürleşmeye başladığını vurgular. Böylece Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisinin aslında vuku bulmadığının anlaşıldığına işaret eder. Dolayısıyla insanoğlunun geçirdiği metafizik evre sonunda, kendini Tanrı karşısına bir güç olarak konuşturmakla kalmayıp, Tanrı'nın sadece var oluşun başlangıcında aktif rol oynayan ilk ilke veya fail neden olarak görmekle yetindiğine değinir. Zira Tanrı'nın yaratılışı başlatıp, daha sonra evrenden aşkın kimliğiyle var oluşa tesir etmeksizin kendi kabuğuna çekildiğine kanaat getirildiğinin altını çizerek. Diğer bir ifadeyle gerek evren ve yeryüzü, gerekse insanla arasına çeşitli katmanlardan müteşekkil semaları ve gök cisimlerini yerleştirerek, kendi âleminde yaşamaya başladığına inanıldığını belirtir. Böylelikle metafizik evrede Tanrı'nın evrene nüfuz etmediği gibi, evrenin sevk ve idaresinde de aktif rol oynamadığı kanaatinin belirginleştiğini bilhassa dile getirir.

*"... Ey -derim- şu ridâ-yi mükevkebi
 "Örtüp kaçan bu gamlı, felâketli sahneye!
 "Enzâr-ı rahmetin bizi fark etmesin diye
 "Saklamak istiyorsan, emîn ol, bu nâleler
 "Bir nevk-i âteşin gibi yırtar, deler, geçer
 "Bî-intihâ fezâları, kat kat semâları;*

³⁰⁶⁵ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 645.

“Tâ’ciz eder celâlini, ey sâni’-i beşer,

“Elbet şu muztarib beşerin iştikâları...”³⁰⁶⁶ (Resminin Karşısında)

Tevfik Fikret, hayatının metafizik evresinin sonlarına doğru, evrenin Tanrı tarafından yaratılıp, mevcut düzeninin de yine Tanrı tarafından sevk ve idare edildiği düşüncesinden tamamıyla uzaklaşır. Evrenin meydana gelmesi ve varlığını devam ettirebilmesi noktasında ise, maddenin özsel nitelikleri veya doğasında barındırdığı potansiyel güçlere yönelir. Böylece şair açısından tabiatüstü etkenler, yerlerini soyut kuvvetlere bırakır. Mevzubahis soyut kuvvetler ise, dünyadaki çeşitli varlıklara bağlı hâldeki gerçek tözlerden ibarettir. Hatta bu tözlerin gözlemlenebilen tüm değişim ve gelişimi kendi başlarına meydana getirebilecek güç ve kabiliyette olduklarına göndermede bulunur. Sonuç itibarıyla Tanrı’yı bahsi geçen soyut kuvvetlerin toplamı olarak değerlendirmeye başlar ve maddeden ayrı bir varlığının olmadığını iddia eder.

Evrenden ayrı veya bağımsız metafizik bir âlemin varlığını kabul etmeyen şair, doğal olarak vicdanıyla inandığı “*kudret-i külliye*”nin izlerini somut âlemde arar ve onu evrene canlılık veren “*rûh-ı kâ’inât*” veya “*rûh-ı tabî’at*” olarak nitelendirir. Bu noktaya varabilmek için, öncelikle dinlere ait kutsal kitaplardan sadece yaratılışın tekâmülle gerçekleştiği bilgisini alıp, fikri gömen köhne kitapların hepsini yırtar. Ardından “*rûh-ı kâ’inât*”tan aldığı payla canlılık bulan, fakat düşünebilmesi nedeniyle diğer varlıklardan ayrılan insanı tanrılaştırır. Kutsanmaya layık yegâne varlık olarak insanı görmeye başlayan şair, iyiliğin ve kötülüğün, hatta daha genel bir ifadeyle kâinattaki her şeyin Tanrı’sı olarak insana işaret eder.

“Yırtılır, ey kitâb-ı köhne, yarın

Medfen-i fikr olan sahifelerin.

Bunu kimden fakat ümîd edelim,

Bu azîm inkılâb-ı hilkati kim,

Hangi kuvvet taahhüd eyleyecek?”³⁰⁶⁷ (Târîh-i Kadîm)

“Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh,

Kudsî ve mu’allâ, ona vicdânla inandım.”

³⁰⁶⁶ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 554.

³⁰⁶⁷ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 642.

(...)

Fitratta tekâmül ezelîdir; bu kemâle

Tevrât ile, İncil ile, Kur'ânla inandım."³⁰⁶⁸ (Halûk'un Âmentüsü)

"En canlı âletin; odur ilkâ-yı rûh eden

"Eşbâh-ı mümkünâta senin kudretinle, sen

"Bî-şübhe kendi kendine bir âlem-i bedî,

"Bir âlem-i şu'ûn u bedâyi'sin... Ey hayât,

"Ey rûh-ı kâ'inât,

"Taktîs edin: Beşer

"Taktîse müstehaktır; odur Rabb-i hayr ü şer,

"Rabb-i mümkünât!"³⁰⁶⁹ (Gökten Yere)

Hayatının son merhalesini teşkil eden pozitif hâl evresinde ise, makro ölçekte tüm insanlık gibi, doğrudan bilime yönelip, bilimsel keşifler aracılığıyla bilinmezliğin gitgide azalacağını ve bilimin dinle yer değiştireceğini savunan Tevfik Fikret, bilim yordamıyla her şeyin mümkün hâle geleceğine inanır. Bu doğrultuda, tıpkı Auguste Comte'un pozitivist düşünce sistemini kapsayan bir ilmihal hazırlayıp, söz konusu ilmihale topladığı ilkeleri "*insanlık dini*" olarak nitelendirmek suretiyle tüm insanlığa seküler bir din sunması gibi, Tevfik Fikret de amentüsüyle ve ibadetleriyle "*dîn-i hayât*" veya "*yaşamak dîni*" adını verdiği seküler inanç sistemini insanlığa takdim eder.

"Bir gün yapacak fen şu siyâh toprağı altın,

Her şey olacak kudret-i irfânla... inandım."³⁰⁷⁰ (Halûk'un Âmentüsü)

Tevfik Fikret'in geliştirdiği "*dîn-i hayât*" ya da "*yaşamak dîni*"nde tapılan bir unsur, diğer bir ifadeyle Tanrı ve formel ibadetlerden müteşekkil tapınma faaliyeti söz konusu değildir. Ayrıca insana ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennemden ibaret bir ahiret hayatı vadedilmemektedir. Dolayısıyla insanın üzerinde bir otorite mevcut olmadığı gibi, insanın endişelenerek kendini sakınmasını veya kendini hayattan alıkoymasını gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. İnsanı kısıtlayabilecek yegâne unsur veya insana düşen en temel ödev, diğer insanların haklarına saygı göstermek ve

³⁰⁶⁸ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 541.

³⁰⁶⁹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 574.

³⁰⁷⁰ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 542.

insana yaraşır şekilde iyi, doğru ve güzel davranışlarda bulunmaktır. İnsanın iman etmesi gereken en temel unsur ise, hilkat veya bir diğer ifadeyle yaratılıştır.

“Şimdi bî-kayd-ı cinân ü nîrân,
 Süzerim fitratı hayrân hayrân!
 Ben ne ma’bud, ne mu’bid bilirim,
 Kendimi hilkate âbid bilirim.
 Gökte binlerce mesâcid görürüm,
 Onda vicdânımı sâcid görürüm.
 Bu sücûd işte benim tââtım,
 Bu ibâdette geçer sââtım.
 Bu ibâdette fahur u hurrem,
 Beni ben bir kayadan fark etmem.
 Bir minik kuşla biriz tapmakta:
 Ben de tehlîl ederim, ishak da.
 Doğruluk; hubb ü vefâ, mahviyyet,
 Merhamet, hayr u hamîyyet, nasfet;
 Sonra, bir şaire “zangoç” dememek...
 İşte vicdânıma bunlar mahrek.”³⁰⁷¹ (Târîh-i Kadîm’e Zeyl)

Geliştirdiği seküler inanç sistemi aracılığıyla insanları varlığa iman etmeye davet eden Tevfik Fikret, kutsal kitap olarak sadece tabiat kitabına işaret eder. Tabiat kitabını okumak suretiyle, herhangi bir peygambere ihtiyaç duymaksızın, kendi çabalarıyla hakikati kavrayabileceğine inandığı insanın, gerçek ibadet olarak da sürekli düşünmesi gerektiğine değinir. Gökyüzünden yeryüzüne ve hatta yakın çevresine doğru daralan bir perspektiften tabiatı dikkatle izleyip, edindiği izlenimler üzerine derin düşüncelere dalacak insanın, iyilik ve kötülüğün kaynağının sadece kendisi olduğunu fark edeceğini belirtir. Böylece aydınlanacağını düşündüğü insanın müspet yönde hareket etmeye başladığı andan itibaren, gerçek anlamda kurtuluşa erebileceğinin altını çizer.

“Düşünüp işlemek âyînimdir.
 Yaşamak dîni benim dînimdir.
 Mü’minim: Varlığa imânım var,

³⁰⁷¹ Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 664-665.

*Her kanat bir melek eyler ikrâr,
 Enbiyâdan yaşarım müstağni,
 Bir örümcek götürür Hakka beni:
 Kitâbım sahn-ı tabîat kitâbı,
 Bendedir hayr ü şerin esbâbı.
 Varırım böyle der-i merkade dek,
 Ba's ü ukbâya mahal görmem pek.
 Taşırım kalb-i şegaf-peymâda
 Beşerin aşkını, âlâmını da.
 Dîn-i hak bence, bugün dîn-i hayât!
 Sen ne dersin buna, ey Molla Sırât?..”³⁰⁷² (Târîh-i Kadîm’e Zeyl)*

İnsanın herhangi bir varlığı idrak edebilmesi için, onu duyularıyla algılayıp, edindiği duyuşal izlenimler üzerinde düşündükten sonra zihninde canlandırabileceğini belirten Cenab Şahabeddin, Tanrı’nın algılanamaz olması münasebetiyle insan tarafından mutlak anlamda bilinmeyeceğini savunur. Tanrı’nın zâtını kavrayabilme mevzuunda duyuların akla yardım edemediğini veya çaresiz kaldığını belirten şair, böylelikle aklın da Tanrı’ya dair fikir üretmediği üzerinde durur. Bu bakımdan insanın Tanrı’yı anlama noktasında Tanrı tarafından mazeretli görülmesi gerektiğini düşünür. Zira Tanrı tarafından yaratılan insanın Tanrı’yı idrak edebilmesine yetecek düzeyde yetilerle donatılmış olmaması hususunda, insanın elinden herhangi bir şey gelmediğini vurgular. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın insanı kendi zâtını algılayabilecek ve anlayabilecek düzeyde bir bedenle yaratmadığına işaret eder. Ayrıca insanın tüm çabalarına rağmen, fiziksel yetilerinin yeterince gelişmiş olmaması nedeniyle, Tanrı’yla doğrudan iletişim kurabilmesinin de imkân dâhilinde olmadığını bilhassa vurgular.

*“Rü’yet-i Hakk’a yetmiyor nûrum;
 Fikrime etmiyor gözüm yardım;
 Seni ben anlamakta mâ’zûrum
 Daha kendim neyim ben anlamadım...”³⁰⁷³ (Münâcât III)*

“Ağladım, dinledim, sükût ettim:

³⁰⁷² Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 665.

³⁰⁷³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 231.

*Bir cevap almadım henüz senden;
Leyl-i aklımda ey büyük Rabbim,
İşitilmez, görülmez oldun sen.”*³⁰⁷⁴ (Münâcât 2)

Tanrı’yı algılayamadığından zihninde de canlandıramayan insanın altı bin yıldır, yani var olduğu günden bu yana insana nisbetle Tanrı’nın nasıl bir yapıya sahip olduğunu merak ettiğine değinen Cenab Şahabeddin, bu merak dorultusunda insanın tarihsel süreç boyunca çeşitli tasarımlar geliştirdiğine göndermede bulunur. Mevzubahis tasarımları kendi zanlarını belirtmek suretiyle somutlaştırmayı daha doğru bulan şair, öncelikle Tanrı’yı göklerde aradığını ifade eder. Çünkü yüce bir kudreti ifade eden Tanrı, şayet belli bir mekânda bulunacaksa, ona yaraşır yegâne mekânın uçsuz bucaksız sema olduğuna inanır. Daha sonra sığınabilecek tek liman olarak Tanrı’yı görmesi münasebetiyle, teselli bulmak için başını koyup ağlayabileceği Tanrı’nın dizlerinin nerede olduğunu merak eder. Hatta altı bin yıldır türlü sıkıntılarla mücadele eden insanın yardımına artık Tanrı’nın el uzatmasını niyaz eder. İlk bakışta samimiyetle Tanrı’ya sığınıyormuş gibi görünen Cenab Şahabeddin, aslında Tanrı’nın eli ve dizi gibi insana mahsus organlardan söz etmek suretiyle, insanlık tarihinin erken dönemlerinde geliştirilmiş antropomorfik, bir başka deyişle insan biçimli Tanrı tasarımına göndermede bulunur.

*“Bize nisbetle sen nesin? Bunu hep
Sorarız senden altı bin senedir
Beşeriyetle râbitan yâ Rab
Hâkimiyet mi merhamet mi nedir?”*³⁰⁷⁵ (Münâcât III)

*“Arıyor secdelerde dîdelerim
Her gece pür-sitâre küngürede,
Düşüp üstünde ağlamak dilerim
Söyle ey Tanrı! Dizlerin nerede?
(...)
Afz ile setr için günâhımızı,
Arz-ı me’yûsa Rabb ’im at elini,*

³⁰⁷⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 364.

³⁰⁷⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 231.

Dinledin altı bin yıl âhımızı

Yeter ey Hâlik'im, uzat elini."³⁰⁷⁶ (Münâcât I)

Kendi zanları üzerinden insanoğlunun geliştirdiği Tanrı tasarımlarına göndermede bulunmaya devam eden Cenab Şahabeddin, Tanrı'yı kimi zaman evreni kapsar vaziyetteki sonsuz bir ateş olarak değerlendirir. Böylece Tanrı'yı ateşle özdeşleştiren şair, söz konusu sönmez ateşin parlak gök cisimlerine aydınlık, topyekûn evrene ise canlılık veren nitelikte bir ateş olduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı'yı bazen bir gölde olarak tasvir eden şairin topyekûn evreni tanrılaştırdığı durumlar da söz konusudur. Bu doğrultuda, evreni yekvücut canlı bir organizma olarak ele almak sıretiyle, Tanrı'yı bahsi geçen beden, yani evrenin âdeti kalbine bağlı tüm damarlar aracılığıyla, kalbinden her noktasına yayılmış soyut bir kuvvet veya ruh olarak nitelendirir. Bu bağlamda Güneş'i Tanrı'nın gözü, parlak yıldızları Tanrı'nın gözyaşları olarak nitelendirir. Dolayısıyla evreni Tanrı olarak kabul eden şair, evrendeki tüm varlıkları ise, Tanrı'nın vücudunu meydana getiren unsurlar veya organlar olarak ele alması bakımından panteist Tanrı tasarımı zihinlerde canlandırır.

“Sen misin, Hâlik'im, o sönmez ateş

Ki cihân dâima içinde yanar?

Gökte gündüz senin gözün mü güneş?

Gece gözyaşların mı yıldızlar?

(...)

Kapılıp hep hayâle, hep hisse

Seni bir gölge sandığım çoktur.

Kulağım duymuyor gözüüm görse

Neyleyim başka kudretim yoktur."³⁰⁷⁷ (Münâcât IV)

“Kalbinde birer katredir eb'âd ile evkât;

Titrer nabazânınla şerâyin-i mesâfât."³⁰⁷⁸ (Tevhîd)

İnsanın Tanrı'yı duyuları ve aklını kullanarak idrak edememesinin sadece farklı Tanrı tasarımları üretmesine yol açmakla kalmayıp, Tanrı'nın var olup olmadığından

³⁰⁷⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 222.

³⁰⁷⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 254-255.

³⁰⁷⁸ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 248.

kuşkulanmasına da sebep olduğunu belirten Cenab Şahabeddin, insanın Tanrı'ya iman ve onu inkâr arasında gelgitler yaşadığına dikkat çeker. İnsanın hiç şüphe duymadan inansa bile, en nihayetinde soyut bir unsura inanmak zorunda kaldığının bilincindeki şair, hemen herkesin ömrü boyunca en az bir kere Tanrı'nın var olmadığını düşünebileceğinin altını çizer. Hatta kendinin de kimi zaman aklından geçenlerin tesiriyle Tanrı'nın var olmadığı fikrine kapıldığını, ancak çok geçmeden yine aklının yardımıyla Tanrı'nın mutlak anlamda var olduğunu kabul ettiğini itiraf eder. Hatta insanın bu mevzu açısından kesin bir karar vermekte zorlanmasını gayet doğal karşılar. Zira insanın Tanrı tarafından yaratılmasına rağmen, niçin Tanrı'nın kendi varlığını sorgulamaya sevk edecek şüphe unsurunu insanın bünyesine yerleştirdiğini sorgular. Diğer bir ifadeyle şüphe, bir yeti olarak ele alınacak olursa, Tanrı'nın bu yetiyi kendi otoritesine zarar verecek olmasına karşın, neden insana verdiğini merak eder. Bu doğrultuda şüphelerini daha da derinleştirerek, böyle bir tutum sergilemesi nedeniyle Tanrı'nın da kendi varlığından emin olup olmadığından kuşkulanır.

“Bir tefekkürde sarsılan şübhem.

Bir tefekkürde köklenir yerine:

Ne kadar etse i'tilâ cebhem

Ermiyor âsitân-ı dergehine...”³⁰⁷⁹ (Münâcât III)

“Kalbe ilkâ-yı mü'miniyetle

Niçin îmânı etmedin te'mîn?

Yâ İlâhî, değil misin, söyle

Yoksa kendin de varlığından emîn?”³⁰⁸⁰ (Münâcât IV)

Şüphe noktasında yaratılaşa işaret etmek suretiyle, insanın mazur görülmesi gerektiğinin altını çizen Cenab Şahabeddin, şüphelerinden kurtularak Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul eder. Bir bakıma Tanrı'nın varlığını sorgulamaksızın kabul etmeyi doğru bulmayan ve bu doğrultuda Tanrı'ya dair sorgulamaları meşrulaştıran şair, insanın akıl yordamıyla geliştirdiği düşünceler nedeniyle şüpheyi gark olabileceği gibi, yine aklı sayesinde üreteceği fikirler aracılığıyla şüphelerinden kurtulabileceğine değinir. Ancak Tanrı mevzuunda duyular ve akıl tam anlamıyla yeterli olmayacağından, Tanrı'nın

³⁰⁷⁹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 231.

³⁰⁸⁰ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 254.

varlığına iman noktasında ruhsal duyumların da etkili olabildiğini belirterek, insanın bu türden manevi hislerine itibar etmesini ve onlardan bilhassa yararlanmasını tavsiye eder.

“Varsın sen ilâhî, yine varsın, yine varsın
Aklımda, hayâlimde ve hissimde yaşarsın!”³⁰⁸¹ (Tevhîd)

“Neme lâzım bana semâ-yı şafak
Arıyor yerde gökte dîdelerim
Seni ey Hâlık-ı hakikat ü hak
Bence sensin ey ahter-i mutlak”³⁰⁸² (Münâcât 2)

İnsanın Tanrı’yı bilmesi, zihninde canlandırması ve tasvir etmesi mevzularına değindikten sonra, Tanrı’nın varlığını delillendirme gereği de duyan Cenab Şahabeddin, özellikle Tanrı-evren ilişkisine yönelerek, kozmolojik delil üzerinden Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışır. Bu doğrultuda gitgide daralan bir perspektiften topyekûn evren, evrenin bünyesindeki unsurlar ve kendi çevresini kuşatan varlıklara odaklanan şair, öncelikle evrenin meydana gelişini açıklığa kavuşturmaya özen gösterir. Düşüncelerini açıklayabilmek için bir yaratılış teorisine ihtiyaç duyduğundan tasavvufi boyuttaki sudûr nazariyesine, diğer bir ifadeyle vahdet-i vücûd öğretisine yönelir. Böylelikle var oluş için Tanrı’yı varlığını kendinden almakla kalmayıp, ezelî ve ebedî boyutta var olması zorunlu varlık olarak belirler. Gözyüzünden yeryüzüne doğru mevcut durumdaki bütün varlıkların ise, Tanrı’nın tüm isim ve sıfatlarıyla tecelli etmesi sonucu meydana geldiklerini ileri sürer. Dolayısıyla yaratılmış birer varlık olarak tüm varlıkların aslında Tanrı’nın ulûhiyetini yansıttıklarını kabul eder.

Vahdet-i vücûd öğretisi üzerinden hem içkin, hem de aşkın bir Tanrı tasarımına varan Cenab Şahabeddin’in kimi zaman sadece içkin Tanrı modeline yönelerek, pantesit Tanrı tasarımı üzerinde durduğundan söz edebilmek mümkündür. Hatta şairin sadece aşkın Tanrı anlayışını yansıttığı şiirleri de mevcuttur. Söz gelimi bir elinde kuvveti, diğer elinde anasırı, yani temel elementleri tutan Tanrı’nın mevzubahis unsurları kullanarak evreni yarattığına işaret eden şairin Tanrı’nın aşkın düzeyde kaldığını kabul ettiği söylenebilir. Ancak her ne şekilde olursa olsun, Cenab Şahabeddin’in Tanrı’yı vacip,

³⁰⁸¹ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 247.

³⁰⁸² Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 364.

evreni ve evrenin bünyesindeki tüm unsurları mümkün varlıklar olarak nitelendirmesi nedeniyle imkân delili üzerinden; Tanrı'yı yaratıcı, diğer tüm varlıkları, yaratılan olarak görmesi nedeniyle de hudûs delili üzerinden Tanrı'nın varlığını kanıtladığı aşikârdır. Bu nedenle şair açısından Tanrı'nın ispatı nevuunda verilebilecek en doğru hüküm, şairin imkân ve hudûs delillerini kapsayan kozmolojik argümandan bilhassa yararlanmayı tercih ettiğidir.

*“He yer dolu zâtınla, sıfâtınla ilâhî
Zâtın da, sıfâtın da senin nâ-mütenâhî...”³⁰⁸³ (Tevhîd)*

*“Birer mir'ât-ı Kudret'tir neler versa tabîatte
Şu yükseklerde, alçaklarda, cây-ı âdemîyyette,
Küçüklerde, büyüklerde, bir aydınlıkta zulmette,
Mezbâzilde, gülistânda, şu tenhâ-i vahşette
Bu hâlette garîbâne ne istid'â eder bir kız!...
(...)
Bütün şu gördüğün şeyler serâirdir, hafâyâdır;
Serâpâ rûy-ı behçettir bir vech-i dilârâdır...
Ulûhiyyet hemân hepsinde bâriktir, hüveydadır...
Ağaçlarda, çemende, gökte, yerde târ peydadır!..
Tereddütle bu hâlâta bakıp inhâ eder bir kız!”³⁰⁸⁴ (Bir Kabristanı Temâşa)*

*“Kuvvet bir elinde ve anâsır bir elinde;
Mi'mârı elindir ebedin de, ezelin de!”³⁰⁸⁵ (Tevhîd)*

Tanrı-insan ilişkisini de es geçmeyen Cenab Şahabeddin, Tanrı ile insan arasındaki rabitanın hâkimiyet mi, yoksa merhamet mi olduğunu sorgular. Mevzubahis ilişkisinin hem hâkimiyet, hem de merhametten ibaret olduğuna kanaat getiren şair, Tanrı'nın insan üzerinde bir otorite teşkil etmekle kalmayıp, insana gerek hayatı esnasında, gerekse öldükten sonra yargılandığı esnada merhamet göstereceğine inanır. Henüz hayattayken yaptıklarından mesul olarak ahirete intikal edip, orada Tanrı tarafından yargılanacak olan

³⁰⁸³ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 247.

³⁰⁸⁴ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 26-28.

³⁰⁸⁵ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 248.

insanın işlediği günahları nedeniyle Tanrı tarafından mazur görülmesi gerektiğine değinir. Zira günahı işleyen insansa, günah işlemeye yol açacak nusurları yaratanın da Tanrı olduğunun altını çizer. Ayrıca insan göğsünün en mukaddes yerinde, diğer bir ifadeyle kalbinde bulunduğunu düşündüğü ve yüce bir ateş olarak nitelendirdiği ruhun Tanrı'dan bir parça olduğuna göndermede bulunarak, Tanrı-insan ilişkisini kuvvetlendirir.

“Bize nisbetle sen nesin? Bunu hep
Sorarız senden altı bin senedir
Beşeriyetle râbitan yâ Rab
Hâkimiyyet mi merhamet mi nedir?”³⁰⁸⁶ (Münâcât III)

“Beni mes’ul tutma cürmümden
Hüsnün ey sâni’-i kerem-kârı,
Cürm-i inşâdı mürtekibsem ben,
Yaratn sensin itr-ı ezhârı!”³⁰⁸⁷ (Münâcât II)

“Ey İlâh’ım harîk-ı âlemde
Savrulan bir avuç remâdım ben;
Ben remâdım harîm-i sînemde
Gizlenen bir azîm alevsin sen!”³⁰⁸⁸ (Münâcât III)

Evrendeki tüm varlıkların herhangi bir örnekten yararlanılmaksızın yoktan varlığa getirildiğini savunarak, *creation ex nihilo* tabir edilen yaratılış tarzını kabul eden Süleyman Nesib, yoktan var etme kudret ve kabiliyetine sahip olabilecek yegâne unsurun Tanrı olduğuna işaret eder. Böylelikle Tanrı’nın varlığını teleolojik argümanlardan ihtira deliliyle ispatlayan şair, yaratma faaliyeti esnasında Tanrı’nın sonsuz bilgi ve iradesini kullanmakla kalmayıp, âdeta eser meydana getirmek üzere eylemde bulunan bir sanatkâr gibi davrandığına göndermede bulunmak suretiyle, Tanrı’nın varlığını yine teleolojik kategorideki hikmet, irade ve sanat delilleriyle de ispatlamaya özen gösterir. Ayrıca yoktan yaratma eyleminin sadece Tanrı’ya mahsus olduğunu bilhassa vurgular. Tanrı

³⁰⁸⁶ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 231.

³⁰⁸⁷ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 230.

³⁰⁸⁸ Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, s. 230.

tarafından yaratılmış en yetkin varlık konumundaki insanın ise, yalnızca varlıktan yararlanarak yeni bazı terkipler meydana getirebilceğini, dolayısıyla insanın en yetkin varlık olmasına rağmen, aslında mutlak anlamda yaratma kabiliyetine sahip olmadığını belirtir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendi sınırsız yetilerinden sınırlı düzeyde de olsa bahsettiği insanın, yalnızca vardan yararlanarak yeni bir var tasarlayıp, üretebildiğinin altını çizer.

*“Sanâyi, sanâyi, sanâyi, sanâyi.
Bu kudretle halketmiş insanı sâni.
Ki yoktan yaratmak şîâr-ı Hüdâdır.
Ki insan vardan yaratmakla mübdi.
Bu kudretle cârî demektir beşer de:
Ezilmez, bükülmez, yıkılmaz sanâyi.
Demektir ki kudret sanâyiyle kâim,
Demektir ki varlık sanâyi ile bâri.”³⁰⁸⁹ (Sanâyi)*

Topyekûn evrenin Tanrı tarafından yaratılıp, sevk ve idare edildiğini düşünen Ali Ekrem, Tanrı'nın niteliklerini belirleyebilmek için gökyüzünden yeryüzüne doğru yaratılmış ve belli bir düzene göre tertip edilmiş varlıklara odaklanmanın faydalı olacağına değinir. Bu doğrultuda gök cisimlerine yönelerek Güneş, Ay ve diğer yıldızların gerek kusursuz yapıları, gerekse aksamayan hareketleriyle aslında Tanrı'nın sonsuz büyüklüğünü, kudretini, hikmetini ve iradesini yansıttıklarını vurgular. Aynı doğrultuda yeryüzünün de tüm unsurlarıyla hayata en elverişli şekilde tanzim edilmiş olmasını, Tanrı'nın rahmet ve inayetinin en büyük göstergesi olarak kabul eder. Ayrıca Tanrı'yı binlerce göğün yegâne Tanrı'sı olarak nitelendirmek suretiyle, onu gökyüzüne konuşturarak şair, böylelikle evreni yaratıp, yücelerdeki makamından evreni sevk ve idare eden aşkın bir Tanrı tasarımı üzerinde durur.

*“Ne büyüksün Allah'ım sen,
Büyüklüğün göklerinden
Yıldız yıldız parlar durur;
Güneşinin nûru vurur
Sıcak sıcak kalbe, câna:*

³⁰⁸⁹ Durukoğlu, Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri, s. 337.

*Ayın geceler cihâna
Gönül kadar güzel düşer;
Deniz, toprak, her şey her yer
Senin rahmetinle yaşar,
Yüz bin gökte bir Allah var!”³⁰⁹⁰ (Askerin Tevhîdi)*

İnsan tarafından Tanrı’nın nasıl tanınıp, ne şekilde tasvir edildiği üzerinde duran Hüseyin Suat, insanın bilgi edinme araçlarının Tanrı karşısında çaresiz kaldığına göndermede bulunur. Bu doğrultuda kendisi de dâhil olmak üzere insanoğlunun perpektifinden Tanrı’yı ismi var olan, fakat kendisi somut şekilde var olmayan yüce bir unsur olarak tanıtır. Ayrıca herhangi bir eşi ve benzeri bulunmayan Tanrı’nın nerede yer aldığına da tam olarak kestirilmediğine değinir. Zira Tanrı’nın bulunduğu mekânın kimse tarafından bilinmemesi nedeniyle, onu bulmayı veya ona varmayı arzulayacak insana yol göserebilecek bir kılavuzun bulunmadığına işaret eder. Hatta Tanrı’nın nerede olduğunu bireysel olarak sorguladığında, onun belli bir mekânda bulunmadığı gibi, her yer ve zamanda mevcut kabul edildiğini fark etmesi üzerine, evrendeki canlı ve cansız tüm varlıkların birer hayal veya gölge, Tanrı’nın ise mevzubahis gölgelerin yansıdığı bir perde olduğu zannına kapılır.

*“Ey ismi var, kendi yok,
Ey eşi, menendi yok,
Nerdesin? Söyle bana,
Yolunun derbendi yok.*

*Sen nerdesin, nerdesin?
Diyorlar her yerdesin.
Zannedersem, ey Tanrım,
Biz hayal, sen perdesin.”³⁰⁹¹ (Münâcâtım)*

Hüseyin Suat, insanoğlunun var olduğu günden bu yana Tanrı’yı tam anlamıyla idrak edememesinden insanı değil, Tanrı’yı sorumlu tutar. Çünkü insanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu yetilerin Tanrı’yı kavrayamadığı gibi, Tanrı’nın da insana verdiği

³⁰⁹⁰ Talmaç, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır’ın Şiirleri*, s. 370.

³⁰⁹¹ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 69.

yetilere hitap edecek düzeyde kendini açığa vurmadığı için, mükellefiyetin insan üzerinden kalktığını iddia eder. Öte taraftan Tanrı'nın insanları kendi hakkında bilgilendirmek üzere *Kur'ân-ı Kerîm*'i göndermiş olduğu gerçeğini göz ardı etmeyen şair, bu hakikatin de Tanrı'ya yüklediği sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını belirtir. Zira *Kur'ân-ı Kerîm*'in diğer dillere başarılı şekilde tercüme edilemeyecek kadar örtük bir dille gönderildiğini vurgular.

*“Nasıl varayım sana?
Yol göstermedin bana,
Gerçi Kur'an var, fakat
Dilim değil, ne fena!*

*Okudum anlamadan,
Tercemeler pek yavan
Manası, ruhu büyük,
Bu lisan, başka lisan.”³⁰⁹² (Münacatım)*

Tanrı'yı bilme noktasında çaresiz kaldığı için insanın Tanrı tarafından mazur görülmesi ve sorumlu tutulmaması gerektiğini savunan Hüseyin Suat, insanın sahip olduğu yetersiz imkânlarla üzerine düşündüğü Tanrı'nın var olup olmadığına dair kuşkuyla kapılmasını da gayet olağan karşılar. Tanrı'nın varlığını mutlak düzeyde ispatlayamadığı için kesin bir kanaate varamayan insanın hâlen Tanrı'nın nasıl bir varlığa ve hangi niteliklere sahip olduğu konusunda çelişkiler yaşadığına göndermede bulunur. Bu doğrultuda âdeta insanlığa tercüman olarak, söz gelimi somut düzeyde var olmadığı için Tanrı'nın yokluğunun, yani yokluk hâlinin gerçek veya asıl varlık olarak mı kabul edilmesi gerektiğini sorgular. Mevzubahis yokluktan ibaret varlığın somut düzeydeki varlığı kapsayıp kapsamadığını merak eder. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın evrene içkin mi, yoksa evrenden aşkın mı olduğuna karar veremez. Ayrıca genelden özele doğru, gerek evrenin sevk ve idaresinde, gerekse insanın hayatı boyunca yaşadıklarındaki iradenin Tanrı'ya ait olup olmadığı konusunda gelgitler yaşar. Sonuç itibarıyla Tanrı mevzuunun hayal üzerine kurulmuş bir hakikat olduğuna ve bu hakikatin insan hayaline sığmadığına kanaat getirir.

³⁰⁹² Efzayîş Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 69.

“Kudret, kuvvet sende mi?

Kâinat pençende mi?

Sen yarattın yaşattın,

Bu kabahat bende mi?

(...)

Yokluğun varlık mıdır?

Varlığın darlık mıdır?

Ebediyyet içinde,

Âlem mezarlık mıdır?

Dünya, âlem oyuncak,

Hakikat ben, sen ancak,

Almaz hayalim seni,

Ey hayal üstünde hak!”³⁰⁹³ (Münacatım)

Tanrı’nın var olmadığını düşünmek bir yana, meselenin aslında Tanrı’nın var olduğunu düşünmekte düğümlendiğine işaret eden Hüseyin Suat, bu noktada bilhassa Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisine odaklanma gereği duyar. Aslında Tanrı’nın var olup olmadığına ve şayet varsa sahip olduğu niteliklere söz konusu ilişkiler üzerinden karar verilebileceğini düşünen şair, sanıldığı aksine bu ilişkilerin pek de işlemediğine işaret eder. Zira âdeta yeryüzünde kaderine terk edilmiş durumdaki insanın tüm yakarış ve dualarına rağmen, Tanrı’nın insana yardım elini uzatmadığına değinir. Bu bağlamda yaşananlar karşısında putlardan, haçtan veya Tanrı’dan medet ummanın hiçbir fayda sağlamadığını ileri sürer. Dolayısıyla mutlak anlamda varsa bile, Tanrı’nın aşkın düzeyde kalmak suretiyle yaşananlara müdahale etmediği kanaatine varır. Ancak yine de Tanrı’ya dair en net ve doğru bilginin sadece ruhun tenden ayrıldıktan sonra, diğer bir ifadeyle ölümün ardından idrak edilebileceğinin altını çizer.

“Kes bükayı ruhunu, taştır bu vicdansız asır,

Her taraf samit, kulaklar dinlemez, âlem sağır,

Çık da arşı itilâya Tanrıya böyle bağır,

Ey Vücudü Lemyezel, sen yok muisun yoksul musun?”³⁰⁹⁴ (Mestinaz)

³⁰⁹³ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 69-70.

³⁰⁹⁴ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 14.

*“Ne Hızır denilen hayal misafir,
Ne talih denilen o dinsiz kâfir,
Yetişip gelmedi bize Allah bir,
Bağırdık çağırdık aman bağında.”³⁰⁹⁵ (Bir Nefes)*

*“Açıldı herkesin elleri lerzan,
Doldu niyaz ile koca asüman,
Ne puttan, ne haçtan, ne de Tanrıdan
Faide vermiyor istianede.”³⁰⁹⁶ (Bugünkü Beşer)*

*“Olma sen benden uzak,
Kalamam senden uzak,
Elbet seni bulurum,
Olursam tenden uzak.”³⁰⁹⁷ (Münacatım)*

Yaşanmış ve yaşanacak müspet ve menfî durum ve olayların bilaistisna hepsinin Tanrı'nın takdir ve iradesiyle gerçekleştiğini bilmesi ve kabul etmesine rağmen Süleyman Nazif, insanın müspet doğrultuda ilerlediği müddetçe Tanrı'ya isyan etmeyeceğine göndermede bulunur. Diğer bir ifadeyle Tanrı'ya iman edip, ona boyun eğmiş insanın dahi, menfî yönde ilerlemesi durumunda Tanrı'ya isyan edebileceğini vurgular. Zira kendisi de geçmiş güzel günlerin yerini sıkıntılı günlere bırakmasıyla birlikte Tanrı'ya “*Rabb-i mesâib*”, diğer bir ifadeyle felaketler Tanrı'sı hitabıyla seslenerek, serzenişte bulunmaya başlar. Bu doğrultuda insanlardan yükselen ahların Tanrı'ya ait gökleri ve Arş'ı yıkmasını diler. Bir başka deyişle Tanrı'nın bulunduğu kabul edilen yüce makamın Tanrı'yla birlikte yıkılmasını arzular. Üstelik söz konusu yıkımın Tanrı'ya iman ve itaat etmekle mükellef insanoğlunun iyiden kötüye evrilemeye başlayan gidişat nedeniyle ettiği ahlarla gerçekleşmesini ister. Ancak çok geçmeden iyi durumdayken Tanrı'ya bağlanıp, kötü durumdayken Tanrı'ya isyan etmenin son derece yanlış bir tutum olduğuna kanaat getirir. Ardından kötü durumlar karşısında da Tanrı'ya aynı derecede, hatta daha

³⁰⁹⁵ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 64.

³⁰⁹⁶ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 65.

³⁰⁹⁷ Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, s. 70.

fazla iman etmenin gerekliliği üzerinde durup, derhâl hatasını telâfi etmek için binlerce kez tövbe edeip, affedilmeyi diler.

*“Üç kıt’ada yüz beldeye... bin beldeye sâhib
Bir memleketim vardı... sen ey Rabb-i mesaib*

*Sen vermiş iken aldın elimden yine bir bir...
Yâ Rab, nerede kaldı o eski mefâhir?..*

(...)

*Yıksın dilerim Arşını ümmetlerin âhı,
Sen Adni bize dûzah-ı ye’s ettin İlâhî!..*

*Nevmîd-i vekâyi’ sürünen aczime lâ’net!..
Eyyâm-ı musîbet geçecektir yine elbet.*

Ümmîdime îmânım olur şehper-i pervâz;

Bin tevbe eğer ye’s ile oldumsa nağam-sâz!..”³⁰⁹⁸ (Hasb-ı Hâllerim I / Son Nefesimle)

Makro ölçekte evreninin, mikro ölçekte ise Dünya’nın âdetâ bir eser meydana getirmek üzere faaliyet gösteren Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden Celal Sahir, işaret ettiği sanatkâr Tanrı’yı merkeze alarak, kendine mahsus bir kozmogoni geliştirdi. Bu doğrultuda, Dünya’yı kendi elleriyle yaratan sanatkâr Tanrı’nın sayılamayacak kadar çok madde, renk, şekil, ses ve kokudan, diğer bir ifadeyle materyalden yararlanmak suretiyle çizerek, boyayarak, süsleyerek ve oyarak yeryüzü ile gökyüzünü tanzim ettiğinin altını çizer. Mükemmel bir ahenkle tabiatı şekillendirdikten sonra, bu âlemin içerisine heyecan, hareket ve canlılık katacak çeşitli formlardaki canlıları yaratıp, yeryüzü ve gökyüzüne yaymaya özen gösterdiğine değinir.

“Ey en büyük sanatkâr, lâıyk bu eser sana!

Hat, şekil, koku, renk...

Çeşit çeşit verirler,

Sayırsız güzellikler.

Aynı şeyde her zaman değişen aynı manâ,

³⁰⁹⁸ Süleyman Nazif, *Malta Geceleri, Fırak-ı Irak ve Galiçya*, s. 114.

*Her şeyi birbirine bağlayan aynı ahenk
 Çizerek, boyayarak, süsleyerek, oyarak
 Allah'ım bu dünyayı ne güzel yaratmışsın!
 Sonra bu güzelliğe
 Hayranlar lâzım diye
 İçine bir heyecen âhizesi koyarak
 Bir sürü et ve kemik külçeleri atmışsın!...’’³⁰⁹⁹ (Dünyayı Yaradana)*

Âdeta mitolojik bir söylem geliştirmek suretiyle, odaklandığı sanatkâr Tanrı üzerinden evrenin nasıl meydana geldiğini açıklığa kavuşturmakla kalmayan Celal Sahir, aynı zamanda Tanrı'nın varlığı ve birliğini de ispatlamış olur. Zira Tanrı'nın meydana getirdiği eserlerini seyrederek, kendine hayran kalması için insanları yaratıp, yeryüzü ve gökyüzünden ibaret şaheserine konuşlandırıdığına işaret eder. Durum böyle olunca, şair açısından insana düşen en temel ödev ise, eserleri üzerinden varlığını idrak edeceği Tanrı'ya sıkı sıkıya bağlanmasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve birliğini bilhassa teleolojik argümanlar arasındaki sanat deliliyle ispatlamayı uygun bulan şair, insanoğluna mevzubahis yüce sanatkârın mükemmel eserlerini dikkatle inceleyip, onlar üzerinde derinlemesine düşünmeyi ve böylelikle aşkın düzeydeki Tanrı'yı tanımayı tavsiye eder.

³⁰⁹⁹ Karaca, *Celal Sahir Erozan*, s. 196.

SONUÇ

Makro ölçekte evrenin ve üzerinde yaşanan Dünya'nın, mikro ölçekte ise insanın nasıl meydana geldiğinin insanoğlu tarafından merak edilip, açıklanmaya çalışılmasının ürünleri olarak mitolojiler, özleri itibarıyla insanoğlunun ilk düşünsel faaliyetlerini yansıtan anlatılardır. Bu bağlamda çeşitli medeniyetlere ait mitolojilerin başlangıç kısımlarını ifade eden kozmogonilerde, evrenden insana doğru yönelen bir perspektiften varlık âleminin nasıl meydana geldiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılır. Mitolojiler müşterek bir okumaya tabi tutulduklarında, dört temel yaratılış teorisinin geliştirildiği kolaylıkla fark edilir.

Mitolojilerde ortaya konan yaratılış teorilerinin ilkinde, tabiat unsurlarının birer tanrı olarak kabul edilmesiyle gelişen politeist anlayış hâkimdir. Ancak çok tanrılı anlayışın hâkim olduğu mitolojilerde dahi, yaratılışın başlayabilmesi için, tanrılaştırılacak düzeyde ilk unsura ihtiyaç duyulduğundan, çoğu zaman “su”dan ibaret, ezelî şekilde var olmakla kalmayıp, hem eril hem de dişil karakterli bir unsurun mevcut olduğuna işaret edilir. Söz konusu ilk unsurun her biri tabiattaki farklı bir unsuru temsil edecek tanrıları doğurduğu ve doğan tanrıların da kendi aralarında birleşip çoğalmaları sonucunda evrenin şekillendiği vurgulanır. Ayrıca gökyüzü ve yeryüzünün sırasıyla eril ve dişil iki tanrı kabul edilmesiyle evrenin diğer unsurlarını teşkil edecek tanrıların doğurulması anlayışı da mitolojilerde mevcuttur.

Mitolojiler aracılığıyla ileri sürülen ikinci yaratılış teorisinde, kozmik bir devin vücudunun parçalanmasıyla evren ve evreni meydana getiren unsurların hâsıl olduğu belirtilir. Bahsi geçen kozmik devin ezelî olarak var olduğu düşünüldüğü gibi, kozmik bir yumurtadan çıktığı da kabul edilebilir. Şayet kozmik yumurta anlayışı söz konusuysa, kozmik yumurtadan evrenin temel unsurlarının karmaşık hâlde çıktığına ve düzenlendiğine inanıldığı da olur. Üçüncü türden kozmogonilerde iyilik ve kötülüğü temsil eden iki karşıt tanrının bitmek bilmez mücadelesiyle evren şekillenir ve varlığını devam ettirir. Dördüncü ve son kozmogoni çeşidinde ise, evreni meydana getirecek unsurların kaos hâlinde ezelî olarak mevcut olduğu ve khaostan tabiat unsurlarını temsil eden tanrıların doğması ve böylelikle kaos hâlinin düzenlenmesi söz konusudur.

Mitolojilerde çoğu zaman gökyüzü, yeryüzü ve yeraltından müteşekkil evren şekillendikten sonra, yeryüzüne canlılık katması ve tanrı veya tanrıları idrak etmesi için belli bir tanrının arzusuyla yaratılan ilk insan çiftinden insanoğlu türer. İnsanların zamanla çoğalıp, tanrılara karşı gelmeleri nedeniyle bir tufanla cezalandırılıp, yok olmasının eşiğine geldikleri görülür. Ancak tufandan yine belli bir tanrının lütfuyla bir çift insan kurtulur ve insanoğlu yeniden çoğalarak, yeryüzünün dört bir yanına yayılır. Dolayısıyla insanoğlunun yeryüzünde âdeta ikinci dönemini yaşadığı kabul edilir. Buna ilaveten bazı mitolojik anlatılarda, insanlığın gitgide kötüye doğru ilerlediği, dört veya daha fazla dönemin sırasıyla geçildikten sonra, evrenin yerle bir olacağına dair eskatolojiler de ileri sürülür. Dünya hayatının topyekûn son bulacağı bir bitiş tasavvur edilebildiği gibi, bu durumun döngüsel şekilde işlediği düşüncesi de mevcuttur. İnsanın bireysel sonu veya ölümünün ardından gideceği yer ise, çoğu zaman şayet iyi ise gökyüzü, kötü ise yeraltı âleminden ibarettir.

Genel itibarıyla insanlık tarihinde politeist anlayışın hüküm sürdüğü mitolojik evrenin yerini monoteist anlayışın hâkim olmaya başlayacağı teolojik evreye bırakması, bir kısmı beşerî düşüncenin ürünü olan, bir kısmı da Tanrı'nın insanoğluna gönderdiğine inanılan dinler aracılığıyla gerçekleşir. Sadece geçmiş hakkında bilgi vermeyi amaçlayan mitolojilerin aksine, dogmatik karakterli dinler, yine mitolojilerden farklı olarak, insanoğluna belli başlı ödevler verir. Bu bağlamda dinler, henüz hayattayken yapılması zorunlu ritüellerle insanı öldükten sonra varacağı varlık âleminden aşkın ve soyut yapıdaki öte dünyaya hazırlamakla kalmayıp, ödül veya cezadan ibaret ahiret hayatı vadetmeleri nedeniyle de mitolojilerden ayrılırlar.

Mitolojiler ile dinlerin ortak paydası ise, bünyelerinde barındırdıkları kozmogoniler ve eskatolojilerdir. Beşerî dinlerdeki kozmogonilere odaklanıldığında, evrenin meydana geliş serüveninin her bakımdan kudret sahibi olduğu düşünülen yegâne Tanrı üzerinden açıklanmaya çalışıldığı fark edilir. Mitolojik söylemin tesiriyle tabiat unsurlarının tanrılaştırılması tavrı sonucu gündeme gelmiş politeist anlayışın da tamamıyla yok olmadığı beşerî dinler veya bu dinlerin erken dönemlerinde antropomorfik Tanrı tasarımının da izlerini sürebilmek mümkündür. Ancak genel itibarıyla beşerî dinlerde monoteist anlayışa yönelme tavrı söz konusudur. Hatta evrenin meydana gelişi, işleyişi ve son buluşu noktasında bir Tanrı'nın yaratıcı, idare edici ve yıkıcı olması gerektiği düşünülmektedir, farklı Tanrılara ihtiyaç duyan insanoğlu, üç farklı Tanrı'ya inanmak yerine,

bir Tanrı'nın üç farklı veçhesinin veya kimliğinin bulunduğunu kabul etmeyi daha doğru bulur. Aynı doğrultuda mutlak iyiyi temsil eden yegâne Tanrı'nın karşısına kötüyü temsil edecek bir güç konuşlandırmak gerektiğinde de mevzubahis kötü unsuru asla mutlak düzeyde hüküm sürmeyen ve yüceltilmeyen, yenilmeye mahkûm olan bir unsur olarak tasarlamayı tercih eder.

Beşerî dinler aracılığıyla insanlığa sunulan Tanrı tasarımları, genel itibarıyla evrenden aşkın veya ona içkin düzeydeki Tanrı tasarımlarıdır. Aşkın veya içkin fark etmeksizin ortaya konan Tanrı tasarımlarında, soyut yapıdaki Tanrı'nın belli bir şekle sahip olmadığı fark edilir. Ayrıca mutlak düzeyde kuvvet ve kudrete sahip olduğu düşünülen Tanrı'nın sonsuz hayat, irade ve bilgi sahibi olduğu görüşü ön plandadır. Ayrıca içkin karakterdeki Tanrı tasarımlarında Tanrı'nın varlık âlemine yayılıp, ona nüfuz ettiği düşünülürken, aşkın karakterdeki Tanrı tasarımlarında Tanrı, genellikle gökyüzünün üzerine, diğer bir ifadeyle evrenin sınırlarının dışına konuşlandırılır.

Beşerî dinlerde rastlanan kozmogonilerdeki temel mesele, evrenin meydana gelebilmesi için ezeli olarak var olması gereken Tanrı'nın şekillendireceği maddenin de ezeli olup olmadığıdır. Bu noktada beşerî dinlerin bazılarında maddenin karmaşık hâlde ezeli olarak var olduğu ve Tanrı'nın hâlihazırdaki maddeyi şekillendirdiği görüşü ön plandadır. Bazılarında ise, maddenin de Tanrı'nın yaratma faaliyetiyle açığa çıktığı, bir başka deyişle başlangıç hâlinde, yokluk içerisinde mevcut durumdaki Tanrı'nın maddeyi yoktan var ettiği görüşü ön plandadır. Yaratılış her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, beşerî dinlerdeki evren modeli, genel itibarıyla her katmanı kendine mahsus çok sayıda tabakaya sahip, yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünden ibaret üç ana katmandan ibarettir. Mevzubahis katmanlardaki varlıklar arasında ise cansız varlıklardan, canlılara, insana ve Tanrı'ya doğru yükselen nitelikte bir varlık hiyerarşisi söz konusudur.

Çeşitli eskatolojiler de barındıran beşerî dinlerde, evrenin topyekûn son bulacağı bir kıyamet senaryosundan ziyade, evrenin döngüsel ve zaman aralıkları belli bir takvim dâhilinde sürekli dağılıp, yeniden düzenleneceği anlayışı hâkimdir. Bu bakımdan evrenin maddi düzeyde dağılıp tekrar düzenlenerek, ebediyen varlığını sürdüreceğine inanılır. Diğer bir ifadeyle mutlak düzeyde bir yokluk hâline geri dönülmeyeceği düşünülür. Varlık âlemindeki insanın serüveninde ise en temel husus, insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık teşkil ettiğidir. Bu bakımdan beşerî dinlerin hemen hepsinin

üzerinde durduğu temel mevzu, bedenin ölümlü olmasına rağmen, insana canlılık veren ruhun ölümsüz olduğudur.

Ölümünden sonrası için, beşerî dinlerin bazılarında, ölümün ardından ruhların ceza görmek üzere yeraltı âlemine gittiklerine inanıldığı gibi, mükâfata tabi tutulacak ruhların da gökyüzüne veya Tanrı'nın yanına yükselebileceklerine inanılır. Bazı beşerî dinlerde ise, arınmak üzere bedenlenerek yeryüzüne gönderilen ruhların, doğuş çarkına tabi olmak suretiyle, yeterince arınıncaya kadar defalarca bedenlenerek yeniden doğacakları görüşü egemendir. Elbette yeniden doğuşları esnasında varlık basamaklarını birer birer aşması gerekli görülen ruhun, çeşitli varlık formlarında defalarca dünyaya geleceği kabul edilir. Çeşitli formlarda farklı hayatlar sürüp, varlık hiyerarşisinin zirvesine varmak suretiyle yeterince arınan ruhun, yükseklerdeki tanrısal alana varmaya hak kazanacağı iddia edilir.

Semavî dinlerde ise, her bakımdan sınırsız ve sonsuz, varlığı kendinden menkul, ezelî ve ebedî şekilde var olan kudretli bir Tanrı anlayışı ön plana çıkar. Yaratma faaliyeti esnasında, bir şeyin meydana gelmesi için, sadece dilemesi yeterli olan yegâne Tanrı'nın topyekûn evreni ve evrenin bünyesindeki canlı-cansız varlıkları altı günde yarattığına inanılır. Su ve karanlığın hüküm sürdüğü başlangıç hâlinin ardından, gökyüzü ve yeryüzünü düzenleyip, yaşama elverişli hâle getirdikten sonra Tanrı'nın topraktan yararlanarak, kendi suretinden ilk insanı yarattığına ve ona ruh üflediğine inanılır. Yarattığı ilk insanı, diğer bir ifadeyle ilk erkeği öncelikle cennete konuşlandırmayı uygun bulan Tanrı'nın yalnız kalmaması için onun vücudundan aldığı bir parça aracılığıyla ilk kadını yarattığı belirtilir. Ardından yaratılmış ilk insan çiftinin cennetteki yasaklı meyveyi yemeleri üzerine, Tanrı tarafından cennetten kovulup, yeryüzünde yaşamakla cezalandırıldıklarına değinilir.

Semavî dinlere göre, yeryüzündeki insanoğlu çoğalırken, ilk insan çiftinin çocuklarından itibaren durmaksızın kötülüğe meyleder. Kötülük mevzuunda âdeta birbiriyle yarışan insanoğlunu cezalandırmaya karar veren Tanrı, sadece Nuh peygamber ile beraberindekilerin kurtulabileceği bir tufan gerçekleştirir. Yeryüzünden silinmenin eşiğine gelen insanoğlu ve diğer canlılar, Nuh peygamberin gemisi aracılığıyla hayatta kalabilenler sayesinde tekrar çoğalarak, yeryüzünün dört bir yanına yayılırlar. İnsanlığın âdeta ikinci döneminin yaşandığını ileri süren semavî dinlerde, belli başlı alametlerle yaklaştığı fark edilecek kıyamet anlayışı da söz konusudur. Evrenin yerle bir olup,

yaşamın son bulacağı kıyametin ardından, gelmiş geçmiş tüm insanların tekrar bedenlenerek dirilecekleri ve yargılanmak üzere bir araya toplanacakları mahşer gününün geleceğine inanılır. Tanrı tarafından dünya hayatı esnasındaki davranışlarına göre yargılanacak insanları ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennemin beklediği kabul edilir. Genel olarak cennet, cehennem ve araftan ibaret ahiret hayatının sonsuza dek süreceğine iman edilir.

İnsanlık tarihinin bugüne kadar sürecek teolojik dönemi devam ederken, bir yandan da akla dayalı felsefik ve bilimsel dönemi başlar. Böylelikle Batı kökenli felsefenin İlk Çağ periyodu boyunca, filozoflar tarafından sahip oldukları duyular ve akıldan ibaret bilgi edinme araçlarıyla bilginin nasıl temin edileceğinin yanı sıra, gerek bilgi edinme araçlarının, gerekse bu araçlarla elde edilen bilginin ne kadar güvenilir olduğu tartışılır. Arkhe arayışlarının damga vurduğu İlk Çağ felsefesi, varlığı anlamaya çalışan filozofların kendine mahsus düzeni ve işleyişiyle karşılarında duran evrenin hangi kökenden kaynaklanıp, nasıl meydana geldiğine ve hangi kuvvet veya kuvvetlerin tesiriyle değişerek mevcudiyetini sürdürdüğüne dair soruları üzerinde temellenir.

Gündeme getirdikleri soruların cevaplarını bulabilmek için çaba sarf eden, fakat evreni meydana getiren sayılamayacak kadar çok varlığın her birini ayrı ayrı açıklayamayacaklarını fark eden filozoflar, mevcut hâldeki her varlığın kendinden türediği ilk unsuru tespit etmeye çalışırlar. Böylece açığa çıkan arkhe arayışları esnasında bazı filozoflar somut düzeyde, bazı filozoflar ise soyut düzeyde bir arkhe belirlemeyi düstur edinirler. Hiçten hiçbir şey çıkmaz düşüncesiyle somut arkheden yana tavır alan filozoflar, doğrudan dört temel element üzerinde düşünmeye başlarlar. Bu doğrultuda çeşitli ekollere mensup filozoflar toprak, hava, su ve ateşten ibaret dört elementten birini, zıt nitelikteki ikisini veya hepsini arkhe olarak kabul edereler. Ardından üzerinde durdukları arkhenin kendi gücünü kendinden mi aldığı, yoksa fail bir neden sayesinde mi harekete geçtiğini sorguladıktan sonra, hangi fiziksel süreçlerin ardından evrenin hâlihazırdaki durumuna kavuştuğunu açıklamaya özen gösterirler.

Soyut yapıda bir arkheye yönelen filozoflar ise, canlılık veren ve düşünebilen soyut unsurun evrenden aşkın mı, yoksa ona içkin mi olduğunu tartışırlar. Daha sonra soyut yapıdaki birlikten maddi düzeydeki çokluğun nasıl meydana geldiği üzerinde dururlar. Elbette varlığa geliş serüveni esnasında insanın da nasıl meydana geldiği mevzuunu göz

ardı etmeyen filozoflar, genel itibarıyla mikrokozmos olarak nitelendirdikleri insanı, kendi ontolojik sistemlerine dâhil edip, ayrı bir yaratılış serüveni oluşturmazlar. Ancak çoğu zaman cansız varlıklardan bitkilere ve hayvanlara doğru yükselen varlık hiyerarşisinin zirvesini insanı konuştururlar.

Fiziksel âlemin ötesinde metafizik bir âlemin mevcut olup olmadığının temel mesele teşkil ettiği İlk Çağ felsefesi boyunca, çeşitli teoriler ekseninde farklı evren tasarımları ortaya konur. Evren tasarımlarına dair tartışmaların merkezinde ise birlik-çokluk, değişim-değişmezlik, sınırlılık-sınırsızlık, sonluluk-sonsuzluk gibi karşıt mevzular yer alır. Ayrıca felsefe tarihi boyunca tartışılacak ve geliştirilecek olan maddenin atomlardan meydana gelmesi, nedensellik, evrim, görecelilik gibi bilim tarihinde de boy gösterecek son derece önemli teorilerin temelleri, kısıtlı imkânlarla da olsa, yine İlk Çağ felsefesi esnasında atılır.

İlk Çağ esnasında teolojiden ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmasına rağmen, Orta Çağ esnasında dinî öğretileri temellendirme misyonu üstlenen felsefe, Orta Çağ periyodu boyunca akıl ile imanı bağdaştırma amacı güder. Dolayısıyla hakikate giden yolda duyular ve aklın yanına ruh da dâhil edilerek, şüphenin bertaraf edilmeye çalışıldığı iman eksenli bir epistemoloji geliştirilir. Bu doğrultuda duyuların yanılıp, duyu izlenimleri üzerinde fikir yürüten aklın yanlış hükümler verebileceği düşünülerek, insan aklının üzerinde, insandan aşkın ve tanrısal boyutta bir üst aklın varlığına dikkat çekilir. Mutlak anlamda hakikate erişmeyi arzulayan insanın ruhu aracılığıyla mevzubahis üst akılla etkileşime geçmesi gerektiğine değinilir.

Orta Çağ felsefesinde asıl itibarıyla *Eski Ahit*'in *Tekvin* kısmındaki yaratılış serüvenine bağlı kalan filozoflar, din yordamıyla kendilerine sunulmuş yaratılış teorisini açıklamaya çalışırlar. Filozofların üzerinde durdukları mevzular arasında, varlığın yokluktan varlığa gelip gelmediğinin yanı sıra, şayet Tanrı hâlihazırdaki maddeden yararlanarak evreni şekillendirdiyse, maddenin de ezeli ve ebedî olup olmadığı yer alır. Buna ilaveten Tanrı'nın evrene içkin veya ondan aşkın olup olmadığı da filozofların önünde duran bir başka meseledir. Ayrıca tümellerin gerçekten mevcut olup olmadıkları gibi, eğer var iseler nerede ve nasıl mevcudiyetlerini sürdürdükleri de filozofların çözüme kavuşturmaya çalıştıkları bir diğer mevzu olarak döneme damgasını vurur.

Orta Çağ esnasında âdeta bir pergel gibi, sabit ayağı *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerle temas ederken, diğer ayağı Doğu ve Batı menşeli düşünce sistemlerini dolaşan İslam felsefesi de felsefe tarihindeki yerini alır. Öncelikle insanın hakikate nasıl varacağı problemini çözmeye özen gösteren İslam filozofları, duyular ve akıldan ibaret bilgi edinme araçlarının yanına kalp, nefis, ruh gibi unsurları da dâhil ederler. Bu doğrultuda insandan aşkın, fakat tüm evrene egemen düzeydeki faal akla işaret ederek, insanın ruhu aracılığıyla faal akılla iletişime geçmek suretiyle mutlak bilgiye erişebileceğini savunurlar.

Bilgi mevzuunu çözüme kavuşturan İslam filozofları, çeşitli argümanlar aracılığıyla Tanrı'nın varlığını ispat etme gereği duyarlar. Ardından varlığını ispatladıkları Tanrı'nın yegâne ezelî ilke olup olmadığını tartışırlar. Şayet Tanrı'nın yegâne ezelî ilke olması durumunda, evrenin de ezelî ve ebedî olması gerekip gerekmeyeceği üzerinde dururlar. Evrenin sonradan mı yaratıldığı veya Tanrı'yla eş zamanlı olarak ezelî ve ebedî mi olduğu üzerinde kafa yoran filozoflar, söz konusu problem ekseninde çeşitli yaratılış teorileri geliştirirler. Söz gelimi Tanrı'nın iradesi ve yaratma kabiliyetiyle hâlihazırdaki unsurlardan yararlanarak evreni düzenleyip, sevk ve idare ettiğine dair düşünceler geliştirdikleri gibi, ezelî şekilde Tanrı'dan taşan akıl veya nurun kesifleşmesi sonucunda çeşitli katmanlardan müteşekkil varlık âleminin meydana geldiğini de ileri sürerler.

Orta Çağ dönemindeki felsefî değerlerin bir yana bırakılıp, yeniden İlk Çağ öğretilerine yönelme çabasıyla şekillenen Yeni Çağ felsefesinde, teoloji ile felsefenin tekrar birbirinden ayrılması amaçlanır. İlk Çağ filozoflarından devraldıkları düşünsel miras üzerinde fikir yürütmeye başlayan özen gösteren Yeni Çağ filozofları, bilhassa Rönesans dönemi itibarıyla boy gösteren bilim hareketi sayesinde hem yeni metotlar, hem de teknik imkânlarla sağlanan bilgilerden istifade etmeye başlarlar. Bilgi mevzuunda özellikle rasyonel düşüncenin ön plana çıktığı bu dönemde, ontolojik düşünceler dört farklı töz anlayışı etrafında şekillenir.

Bahsi geçen dört farklı töz anlayışından ilkinde Tanrı, tin ve maddeden ibaret üç unsurun da töz olarak kabul edilmesi söz konusudur. Bu anlayışa göre Tanrı'nın sadece kendine ihtiyaç duyan töz, tin ve maddenin ise yaratılmış ve bağımlı tözler olduğu düşünülür. İkinci tür töz anlayışında, Tanrı'nın yegâne töz olarak değerlendirilmesi

münasebetiyle yaratıcı tabiat ile yaratılan tabiat özdeş kabul edilir. Üçüncü tür töz anlayışında, töz olarak madde merkeze alınarak, aşkın düzeyde kaldığı ileri sürülen Tanrı'ya sadece ilk muharrik olma görevi yüklenir. Dördüncü ve son töz anlayışında ise, sadece madde töz olarak kabul edilip, evrenin meydana gelişi, yapısı ve işleyişi mekanik yasalarla açıklanır.

Yeni Çağ itibarıyla filozoflara çeşitli imkânlar sunan pozitif bilimler aracılığıyla ise, Dünya merkezli evren modelinden Güneş merkezli evren modeline geçilir. Böylece insanoğlu kendi değerini sorgulamaya başlar. Zira bilimsel keşiflerle evrenin merkezinde yer almadığını fark eden insan, topyekûn evrenin de kendisi için yaratılmadığını düşünmeye başlar. Böylece kozmik bir düşüş yaşayan insan kendine, evrene ve yaratılışa dair derin sorgulamalara girişir. Hareket ve yer çekimi kanunlarıyla modern fiziğin temellerinin de atıldığı bu dönemden itibaren insanoğlu, gerek pozitif bilimlerin, gerekse felsefenin yardımıyla evreni ve kendini yeniden anlamlandırmak veya genel kabullerini tekrar gözden geçirmek zorunda kalır.

Pozitif bilimlerdeki gelişmeler sonucunda ortaya konan ispatlanabilir bilgiler aracılığıyla evrenin meydana gelişi, yapısı, işleyişi ve nasıl son bulacağına yanı sıra, maddenin yapısı ve insanın nasıl varlığa geldiğine dair ontolojik pek çok sorunun belli oranda yanıt bulduğu Yakın Çağ döneminde felsefe, artık özne ile nesne karşıtlığına odaklanma gereği duyar. Çünkü fizik alanında geliştirilen izafiyet teorisiyle sadece madde ve enerji birleştirilmekle kalmaz, uzay ve zaman da birleştirilir. Böylece evrenin o güne kadar hiç düşünülmeyeceği kadar bütüncül ve dinamik bir yapıya sahip olduğu anlaşılır.

Yine fizik alanında tüm evreni kapsayacak kadar makro ölçekte sürdürülen çalışmaların yanı sıra, maddenin en küçük yapı taşı olarak bilinen atom, hatta atom altı parçacıklara kadar uzanan mikro ölçekli çalışmalara imza atılır. Bu doğrultuda çeşitli atom modelleri geliştirilmekle kalmaz, atom altı parçacıkların hareketleri üzerinden başlayan dalga-parçacık tartışmaları kuantum fiziğine kapı aralar. Kuantum fiziğinin sağladığı imkânlar sayesinde Big Bang veya Büyük Patlama teorisi geliştirilerek, evrenin nasıl meydana geldiği ve yaşı hesaplanır. Ayrıca evrenin yapısı ve işleyişi de büyük oranda aydınlatılır. Felsefe tarihi boyunca süren sınırlı ve sonlu veya sınırsız ve sonsuz evren modeli tartışmaları, sürekli genişleyen evren modelinin tespit edilmesiyle son

bulur. Ayrıca entropi yasası gereği evrenin sonsuza dek varlığını sürdüremeyeceği tespit edilir. Fizik alanındaki bilimsel tespitlere ek olarak, biyoloji alanında da insanın nasıl meydana geldiği sorusuna yanıt verilir. Doğal seçim prensibiyle işleyen evrim süreci esnasında insan da dâhil olmak üzere, tüm türlerin basit yapıdaki bir atanın çoğalması, değişmesi ve gelişmesiyle ortaya çıktığı ileri sürülür. Coğrafya ve arkeoloji alanlarında ise, yeryüzünün geçirdiği jeolojik devirler ve insanın hangi devir itibarıyla yeryüzünde boy gösterdiği belirlenir.

Bilimsel gelişmelere duyarsız kalmayan Yakın Çağ filozofları, artık kendilerine düşen görevin varlığa geliş ve yok oluşu açıklamaya çalışmak değil, varlığı anlamlandırmak olduğuna kanaat getirirler. Bu doğrultuda varlığı anlamlandırabilmek için öznenen mi, yoksa nesneden mi yola çıkmak gerektiğini sorgulayan Yakın Çağ filozoflarından bazıları nesneden yola çıkmayı, bazıları da öznenen yola çıkmayı tercih ederler. Nesneyi merkeze alan filozoflar, metafiziği tamamen devre dışı bırakarak, varlığın sadece maddeden oluştuğunu ileri sürmekle kalmaz, varlığın meydana gelişini ve değişerek mevcudiyetini sürdürmesini de fiziksel kuvvetlerle açıklamayı uygun bulurlar. Nesneden yola çıkarak materyalizme varan filozoflar, sadece bilime güvenmek gerektiğini savunurlar.

Felsefe dünyasında bilimsel keşifler aracılığıyla bilinmezliğin gitgide azalıp, yok olacağı düşüncesinin hâkim olması, beraberinde pozitivizmi getirir. Bu bakımdan insanoğlunun teolojik ve metafizik evreleri geride bırakıp, pozitivist evreyi yaşamaya başladığı iddia edilir. Öznenen yola çıkmayı tercih eden filozoflar ise, insanı diğer varlıklardan ayıran niteliklere yoğunlaşarak, insanı anlamlandırmaya çalışırlar. Bu doğrultuda aşkın ve evrenin tamamına egemen bilinç ile ferdî bilinç arasındaki ilişkiyi açığa çıkarma amacı güderler. İzledikleri yol aracılığıyla idealizme varan filozoflar, insanın temel niteliğinin bilmek, eylemek veya özgürleşmek olup olmadığını tartışırlar.

İnsanlık tarihi boyunca varlık ve yolağa dair merakın giderilmesi için çeşitli disiplinler aracılığıyla ortaya konmuş teorilerin rehberliğinde yeni Türk şiirinin oluşum aşamasını belirten 1839-1908 yılları arasındaki şiir müktesebatına bakıldığında, şairlerin de varlık ve yokluk düşüncesini yoğun şekilde şiirlerine taşıdıkları fark edilir. Hatta söz konusu düşünce ekseninde şairlerin kimi zaman doğrudan düşünce ve bilim tarihi

boyunca üretilmiş teorilerden yararlandıkları, kimi zaman mevcut teorilere yeni bazı katkılarda bulundukları, kimi zaman da özgün teoriler ürettikleri göze çarpar.

Fizikten metafiziğe doğru yükselen iki katmanlı bir epistemoloji geliştiren Tanzimat şairleri, son derece önemsedikleri bilgi ve bilgi edinme mevzuunu ön plana çıkarmak üzere, bilgiyi ışık veya aydınlık, bilgi edinmeyi de aydınlanma ile özdeşleştirirler. Cehaletin insanı karanlığa mahkûm edeceğine inanan şairler, bilgiyi tek taraflı veya belli bir yöntem ile sınırlandırmaktansa, tüm metot veya yöntemlerin gerekliliği üzerinde dururlar. Bu bağlamda pozitif bilimler, din ve felsefeyi bağdaştırma ve uzlaştırmaya bilhassa özen gösterirler. Cehaletin sahte ve bir o kadar da yararsız bir saadet verdiğinin bilincindeki şairler, insanın aslında bilgi edinme yolundaki zorlu bir faaliyeti temsil eden düşünmeye talip olmaları gerektiğini savunurlar. Zira mutlak saadeti bilgi edinmenin zorluğuna katlanıp, hakikate erişen insanların yaşayabileceğine işaret ederler. Hatta bu uğurda sadece ilim tahsil etmeyi dahi yeterli görmezler.

Yaşadıkları dönemdeki, diğer bir ifadeyle 19. asırdaki bilimsel gelişmelere duyarsız kalmaksızın, pozitif bilimleri ve akli önceleyen Tanzimat şairleri, fiziksel âlemi merkeze aldıklarında duyular, akıl ve bilimin rehberliğine ihtiyaç duyarlar. Kâinatın algılanabilir kısmına dair araştırılması gereken konuları sıralamak üzere, insandan topyekûn evrene doğru genişleyen bir perspektiften yararlanırlar. Dolayısıyla insanın çevresini kuşatan varlıkların özünü neyin teşkil ettiğini, yapılarındaki bileşenlerin neler olduğunu, söz konusu bileşenlerin nasıl bir araya toplanıp dağıldığını, çokluğun hangi yordamla meydana geldiğini, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki dengenin hangi kuvvet veya kuvvetler tarafından tesis edildiğini ve kusursuz işleyişin ne şekilde vuku bulduğunu araştırmak gerektiğine değinirler. Duyular ve duyuşal izlenimlerin yanı sıra, bilim ve bilimsel metotlarla elde edilen veriler üzerinde fikir yürüten aklın bilgi edinme sürecinin fiziksel katmanında yeterli olacağını savunan şairler, metafizik katmana yükselme noktasında duyular ve aklın çaresizliğini fark ederler.

Epistemolojik sistemlerinin metafizik katmanına geçildiğinde, farklı bilgi edinme araçlarıyla faaliyet yürütecek farklı metot arayışlarına girişen Tanzimat şairleri, merkezi kalp ve gönül olan, araçları ise nefis, ruh ve vicdan gibi unsurlar olan sezgisel metoda başvururlar. Metafizik düzeydeki bilginin sezgiyle temin edilebileceğini düşünen şairler, insanın fiziksel bilgiye eriştikten sonra, metafizik düzeydeki bilgiye talip olabileceğini

ileri sürerler. Bu doğrultuda cüzi veya beşerî aklın belli bir bilgi düzeyine ulaştıktan sonra insandan aşkın, fakat insan da dâhil olmak üzere tüm evrene egemen faal akılla etkileşime geçebileceğini savunurlar. Faal akılla etkileşime geçip, mutlak bilgiye vâkıf olmayı arzulayan insanın asketik yaşam tarzına bürünerek, ruhunu veya nefsinin yeterinde yetkinleştirmesini ise, zaruri görürler.

Epistemolojik düşünceleri doğrultusunda metafizikten fiziğe, soyuttan somuta veya lâhut âleminden nâsut âlemine doğru inen iki ana katmandan müteşekkil bir evren tasarımına yönelen Tanzimat şairleri, bir bütün teşkil eden kâinatın soyut ve somut her iki ana katmanının da kendilerine mahsus çeşitli alt katmanlardan meydana geldiğine inanırlar. Fiziksel âlemin aksine metafizik âlemin maddeden yoksun, diğer bir ifadeyle yokluktan ibaret bir varlık teşkil ettiğini kabul ederler. Temel yaratılış teorisi olarak da Batı felsefesinin Orta Çağ periyodunda gündeme getirildikten sonra, İslam felsefesine ve bilhassa tasavvuf sistemine taşınan sudûr nazariyesini benimserler. Elbette göğün yüksek noktalarına odaklanmakla kalmayıp, yerin derinliklerini araştırmaya gayret gösteren pozitif bilimler aracılığıyla tespit edilen hakikatler münasebetiyle birer efsane konumuna düşmüş yaratılış teorilerine ise sırt çevirirler. Bu bakımdan yaşadıkları dönem itibarıyla henüz bilimle de tam olarak açıklanamamış durumdaki var oluşun başlangıcı ve seyri noktasındaki soruları cevaplayabilmek için, kendilerine en mantıklı gelen sudûr nazariyesini kabullenirler.

Sudûr nazariyesi veya tasavvuf sistemindeki karşılığıyla vahdet-i vücûd öğretisi dâhilinde, Tanrı'dan taşan akıl veya nurun gitgide kesifleşmesiyle soyut varlıkların bulunduğu şeffaf katmanlardan, somut varlıkların bulunduğu maddi katmanlara doğru tabakalar hâlindeki kâinatın meydana geldiği üzerinde duran Tanzimat şairleri, mevzubahis yaratılış teorisine çeşitli katkılarda da bulunurlar. Söz gelimi yaratılışın başlangıcında Tanrı'dan taşıp kesifleşen unsurun akıl veya nur değil, zaman olduğunu ileri sürerek, teoriyi yeni boyutlara taşırlar. Sudûr nazariyesi ekseninde şairler, bilhassa evrenin ezeli ve ebedî olup olmadığını tartışırlar. Zira Tanrı'nın ezeli ve ebedî olduğu kabul edildiğinde, ondan başlayan taşma faaliyetinin de ezeli ve ebedî olması gerektiğini düşünürler. Evrenin hacim bakımından ise, sınırsız olması gerektiğine işaret ederler. Ancak kıyamet inancı münasebetiyle sonsuz olamayacağı üzerinde dururlar.

Evren mevzuunda pozitif bilimlerdeki tespitlerden yararlanmayı da ihmal etmeyen Tanzimat şairleri, evreni âdeta bir fen kitabı olarak nitelendirirler. Hatta topyekûn kâinatı muhteşem ve anlaşılması son derece güç bir şiir olarak ele alıp, bu şiirin ancak ve sadece fen ile şerh edilebileceğini savunurlar. Sanatkârane benzetmeleri bir yana bırakıp, kâinatı pozitif bilimler ekseninde yorumlamaya başladıklarında ise, Güneş merkezli evren modelinden söz edip, işleyişin çekim kuvvetiyle gerçekleştiğine değinirler. Ayrıca Tanzimat şiirinde, kâinatın Tanrı'nın emriyle yokluktan yaratılıp, yine onun iradesiyle sevk ve idare edildiğine dair dinî yaklaşımın izlerini sürebilmek de gayet mümkündür.

Fiziksel âlemi açıklama noktasında maddeye yönelmek gerektiğinin bilincindeki Tanzimat şairleri, varlık âleminin genel olarak madde, form ve ruh birlikteliğiyle şekillendiğini düşünürler. Sadece maddeye yönelmek suretiyle, varlığın maddeyle şekillenip, tabiat kanunları ve fiziksel süreçlerle varlığını devam ettirdiğini düşünmenin materyalizme, gerçek ve yegâne varlığın ruh olduğunu düşünmenin de idealizme açıldığını fark eden şairler, iki uç düşünceyi bağdaştırmaya veya makul bir zemine oturtmaya çalışırlar. Bu doğrultuda varlık için madde, form ve ruhtan ibaret üç temel unsurun hepsini gerekli görürler. Diğer bir ifadeyle tabiatla maddeden yoksun bir form bulunmayacağı gibi, formdan yoksun maddeden de söz edilemeyeceği üzerinde dururlar. Buna ilaveten ruhun bulunmaması durumunda da bütünlüğün ve canlılığın mevcut olamayacağı kanaatine varırlar. Bu bağlamda maddeyle şekillenen tüm varlıkların ruhla mevcudiyetlerini sürdürdüklerinin yanı sıra, zaman ve mekânla kuşatıldıklarına dikkat çekerler.

Varlıkların bünyesinde yer alan maddenin dört temel elementin çeşitli oranlarda birleşmesi sonucunda hâsıl olduğunu ileri süren Tanzimat şairleri, maddenin en küçük yapı taşının ise, atom olduğuna değinirler. Görülemeyecek kadar küçük bir atomun içerisinde gerek yapı gerekse işleyiş bakımından topyekûn evrenin gizlendiğini düşünmeleri nedeniyle de Rutherford'un bilim dünyasına sunduğu atom modelini hatırlatırlar. Dolayısıyla vahdet-kesret, kül-cüz veya tümel-tikel ilişkisi dâhilinde, herhangi bir varlık kategorinden alınacak ufak bir numunenin o varlık kategorisine, hatta tüm evrene ait tüm nitelikleri yansıttığının altını çizerler. Tüm bunlara ilaveten, kaynağını metafizik âlemden, bir başka deyişle Tanrı'dan alan ruhun maddeye içkin düzeyde faaliyet yürütmesiyle bir araya toplanan atomlar sayesinde belli bir şekle kavuşan

cisimlerin bir müddet bütünlüklerini sürdürdükten sonra, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere değişerek dağıldığına göndermede bulunurlar.

Ruh ve beden birlikteliğinden müteşekkil canlı bir varlık olarak tanımladıkları insanın ruhu bakımından metafizik âleme, bedeni bakımından da fiziksel âleme bağlı olduğunu düşünen Tanzimat şairleri, bu bağlamda insanı manevi ve maddi olmak üzere iki farklı düzeyde değerlendirirler. Manevi çerçevede insanın ruhu üzerinden sahip olduğu manaya yönelen şairler, öncelikle evren-insan ilişkisine odaklanırlar. Evrenin yaratılış sebebi olarak insanı görmekle kalmayıp, evrenin fiilen yaratılışını sağlayan sudûr faaliyetinin meydana getirdiği soyut katmanlardan ilkinde manevi boyuttaki insanlığı yerleştirerek, soyut insanı evrenin şekillenmesinde aktif rol oynayan bir unsur olarak ön plana çıkarırlar. Hatta evreni büyük insan, insanı ise küçük evren veya mikrokozmos olarak nitelendirirler.

İnsanın kıymetini genel kabuller dâhilinde şairlerine yansıtan şairler, diğer taraftan bu kıymetin insana yine insan tarafından yüklenmiş olabileceği ihtimalini göz ardı etmezler. Zira bahsi geçen düşüncelerin nâsut âlemindeki insanın algılayamadığı ve tam anlamıyla bilemediği lâhut âlemine dair iddiaları olabileceğine işaret ederler. Diğer bir ifadeyle perspektif tersine çevrildiğinde, durumun tersine dönebileceğine değinirler. Dolayısıyla evren-insan ilişkisi üzerinden insana atfedilen kıymetin hem maddi, hem de manevi bakımdan âciz konumdaki insanın kendini yüceltme veya ayrıcalıklı bir konuma yükseltme çabasının ürünü olabileceği ihtimalinin sürekli zihinlerde tutulması gerektiğinin altını çizerler.

Bakış açılarını evren-insan ilişkisinden insana doğru yönelten Tanzimat şairleri, insanoğlunun hilkat ve zuhurdan önce ruhsal boyutta yaratıldığını ve her ferde ait ruhun ruhlar âlemine konuşlandırıldığını kabul ederler. Dolayısıyla ruhsal boyutta dünyaya gelmiş ve gelecek tüm insanların aslında yaşıt olduğu düşüncesini benimseyen şairler, âdeta doğum sırasını bekleyen ruhların zamanı geldikçe bedenlenerek yeryüzüne gönderildiklerine inanırlar. Elbette özü itibarıyla mensubu olduğu sınırsız ve sonsuz âlemden istemsizce koparılıp, yeryüzüne gönderilen ruhun gerek içine hapsediği beden, gerekse kendisini sınırlayan varlık âlemi nedeniyle bunalacağını vurgularlar. Bu bakımdan insanın hayatı boyunca bitmek bilmez bir gurbet hissi yaşamakla kalmayıp, varlık âlemiyle çatışacağına değinirler. Tam da bu noktada insanın bir yol ayrımına

vardığına göndermede bulunarak, insanın mutlak saadet ve huzur vadetmeyen dünyaya sırt çevirip, asıl diyarına kavuşmayı arzulayabileceği gibi, dünyanın geçici zevklerine kapılıp gidebileceğine işaret ederler. Ancak her iki tutumu da yanlış bulan şairler, genellikle dünya ile ahiret arasında herhangi bir tercihte bulunmaksızın veya birini diğerine feda etmeksizin âdeta bir orta yolda ilerleme tavrı geliştirirler.

Maddi düzeyde ise, yaratılmış ilk insan çiftinin Âdem ile Havva olduğunu ve insanın topraktan yaratıldığını kabul ve beyan eden Tanzimat şairleri, ilk insan çiftinin öncelikle cennette yaşadıklarına inanırlar. Yasaklı meyveyi yemek suretiyle ilk günahı işledikten sonra, cezalandırılarak yeryüzüne indirilen bu çiftten çoğalan insanoğlunun sürekli kötülüğe meylettiğini vurgularlar. Dünya'yı yaşanmaz bir yer hâline getiren unsurun insan olduğuna değinerek, kötülüğün kaynağı olarak insana işaret ederler. Zira Tanrı'nın insanı kendi suretinden ve olabilecek en mükemmel şekilde yarattığını düşünen şairler, insanı gerek sahip olduğu aklı, gerek en yetkin düzeydeki ruhu, gerekse konuşabilme ve üretebilme gibi diğer canlılardan daha yetkin bedeni bakımından maddi âlemdeki varlık hiyerarşisinin zirvesine konuşlandırır.

Tanzimat şairleri, insanın akıl ve iradesini yeterince kullanmayarak, kötülüğe yöneldiğini belirtirler. Diğer bir ifadeyle kötü olmanın insanın kendi tercihi olduğunun altını çizerler. Hatta kötülüğe yönelen insanoğlunun tufanla cezalandırılıp, yok olmanın eşiğinden döndüğüne değinerek, insanoğlunun yeryüzünde âdeta ikinci dönemini yaşadığını kabul ederler. Sınırlı ve sonlu bir hayat süren insanın ölümünden, bir başka deyişle ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra, bedeninin toprağa karışacağı, ruhunun ise sonsuzluğa kavuşacağına inanırlar. Ahiret mevzuunda kesin ifadelerde bulunmaktan kaçınan Tanzimat şairleri, ödül olarak cennet, ceza olarak da cehennemden müteşekkil bir ahiret hayatını kabul etmelerine rağmen, ölümden sonrasını daha ziyade sonsuzluk olarak nitelendirmeyi uygun bulurlar.

Ontolojik düşüncelerini ifade ettikleri esnada, varlığın sadece maddeden meydana gelip, zaman dâhilinde geçirilen fiziksel süreçlerin ardından yeni bir varlığı meydana getirmek üzere dağıldığını düşünmenin materyalizme sürüklenmek anlamına geldiğini bilen Tanzimat şairleri, metafizik ile bağlarını koparmazlar. Bu doğrultuda metafiziğin merkez noktasını teşkil eden Tanrı'yı epistemolojik ve ontolojik sistemlerinin dışına itmeyen şairler, duyularla algılanamadığından idrak edilemeyen Tanrı'nın sezgisel

bilgiyle kavranabileceğini doğru, fakat eksik bulurlar. Diğer bir ifadeyle koşulsuz iman ile akıl yordamıyla sorgulamanın birbirine zıt durumlar olmadığını ileri sürerler. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını akıl yordamıyla ispat ettikten sonra ona iman etmeyi daha doğru bulan şairler, ontolojik delilin yanı sıra, hudüs ve imkân argümanlarından ibaret kozmolojik delil ile gaye, nizam, inayet, hikmet ve sanat argümanlarından ibaret teleolojik delil aracılığıyla Tanrı'nın varlığını ispatlama gereği duyarlar.

İnsanlık tarihinin ilkel dönemlerinden medeni dönemlerine varıncaya kadarki süreçte pek çok Tanrı tasarımının ortaya konduğuna işaret eden Tanzimat şairleri, Tanrı'nın varlığını ispatladıktan sonra, onun niteliklerini belirlemeye çalışırlar. İslam dini aracılığıyla insanlığa sunulan Tanrı'nın sahip olduğu nitelikleri büyük ölçüde kabul eden şairler, evren ve insanla ilişki hâlinde bulunan, hem aşkın hem de içkin düzeyde mevcudiyet sahibi, ezeli ve ebedî olarak var olan, her bakımdan mutlak düzeyde yetkin bir Tanrı anlayışını benimserler. Ancak vahiy, formel ibadetler veya daha kuşatıcı bir ifadeyle din mevzuunda kimi şairler, tabiata uygun davranmayı, halis niyetler beslemeyi, erdemli insan olmayı ve cennet ile cehennemden ziyade iyi ideale odaklanmayı yeterli görmeleri veya ön plana çıkarmaları nedeniyle deizme yaklaşırlar. Ayrıca bazı şairlerin ferdi buhranları nedeniyle her şeyi yarattığı düşünüldüğünden, kötülüğü de Tanrı'nın yaratmış olması gerektiği kanaatine vararak, Tanrı'yı kötülüğün kaynağı olarak görmeleri söz konusudur. Buna ilaveten Tanrı'nın kendini tatmin etmek üzere kâinatı yaratıp, insan da dâhil olmak üzere tüm varlıkları birer oyuncak gibi keyfe keder idare ettiği düşüncesi de kimim zaman ileri sürülür.

Fizikten metafiziğe doğru yükselen iki katmanlı bir epistemolojinin genel kabul gördüğü Ara Nesil şiirinde ise, fiziksel düzeydeki bilginin duyular ve akıl, metafizik düzeydeki bilginin ruh aracılığıyla temin edileceği görüşü baskındır. Ancak gerek bilgiyi, gerekse hakkında bilgi edinilecek âlemi sadece fiziksel âlemle sınırlandıran bazı şairlerin, yalnızca akla odaklandıkları da fark edilir. Diğer bir ifadeyle Ara Nesil döneminde, materyalist boyutta bir epistemoloji geliştirilmeye çalışılıp, sadece akıl ve bilime odaklanmanın gerekliliği üzerinde duran şairler de mevcuttur. Metafiziği kabul etsin veya etmesin tüm şairlerin 19. asır itibarıyla büyük bir ilerleme kaydedilen pozitif bilimlere gereken önemi verip, itibar ettikleri Ara Nesil şiirinde, bilime karşı çıkılmaksızın, bilimsel metotlar ve bilgilerden yararlanılması gerektiğinin altı bilhassa çizilir. Hatta

bilimsel tespitleri özellikle şiirine yansıtma amacı güden şairlerin aklı kutsallaştırılıp, fen bilimlerinin ise âdeta birer keramet teşkil ettiğini düşündükleri kolaylıkla fark edilir.

Bilimsel tespitlerden yararlanarak, Güneş merkezli evren modelini kabul eden Ara Nesil şairleri, sabit gök cisimlerinin yerlerini korumalarını, hareketli gök cisimlerinin de değişmez yörüngelerindeki düzenli hareketlerini çekim kuvvetiyle açıklarlar. Ayrıca yuvarlak yapıdaki Dünya'nın Güneş etrafında ve kendi etrafında döndüğüne değinirler. Ayrıca çeşitli galaksilerden meydana geldiğini ileri sürdükleri kâinata bir değil, birbirine komşu pek çok Güneş sisteminin yer aldığını iddia ederler.

Bilime önem verip, istifade etmeyi şiar edinmiş Ara Nesil şairleri, yaşadıkları dönem itibarıyla dahi, söz konusu ispatlanmış tespitlere karşı çıkan insanların bulunmasını son derece yadırgar, onları şiddetle eleştirirler. Hacim bakımından sınırsız, zaman bakımından sonlu ve gayet dinamik bir evren modeli üzerinde duran şairler, bilime güvenmelerine rağmen, kendi dönemlerinde bilimin henüz yaratılışın başlangıcına dair kesin bir teori üretmediğini fark ederler. Bu nedenle çeşitli yaratılış teorilerinden kendilerine en mantıklı gelen teoriyi seçip, benimsemek zorunda kalırlar. Ara Nesil şairlerinin benimsedikleri yaratılış teorileri arasında, Tanrı'nın evreni örneksiz şekilde yoktan var ettiğinin yanı sıra, tasavvufi boyuttaki sudûr nazariyesi yer alır.

Dikkatlerini evrenden yakın çevrelerine doğru yönlendirdiklerinde ise, çevrelerini kuşatmış durumdaki varlıklara odaklanan şairler, varlığın madde, ruh ve form birlikteliğinden meydan geldiğini savunurlar. Ancak varlıkların algılanabilir yapılarının ardında gizlenen özün ne olduğunu tespit etme gayesi de güden şairler, mevzubahis özün bağlandıkları temel yaratılış teorisi gereği, sadece Tanrı olabileceği kanaatine varırlar. Bu doğrultuda, varlığın yapısındaki soyut formun âdeta bir bulut olarak değerlendirdikleri yokluk âleminden gelip yine ona döndüğünü, ruhun da Tanrı'dan gelip yine ona döndüğünü düşünürler.

Tanrı'dan kaynaklanıp, yaratılışın alt katmanlarındaki yerini alan maddenin ise, atomlardan oluştuğunu kabul ederler. Her bir atomun içerisinde topyekûn evrenin mevcut olduğunu ileri sürerek de tümel-tikel ilişkisi dâhilinde, varlık âleminden alınacak ufak bir parçanın tüm varlık âlemine ait nitelikleri yansıtaçağının altını çizerler. Ayrıca atomların kaynaklandıkları özün tesiriyle bir araya toplanıp dağılmak suretiyle varlığa geliş, değişme ve yok oluş döngüsünde aktif rol oynadığını düşünürler. Maddeye bağımlı

varlığın zaman ve mekânla sınırlı olduğunu bilmekle kalmayıp, değişimin her an itibarıyla vuku bulduğunu idrak etmiş durumdaki Ara Nesil şairleri, varlıktaki dengenin varlığa geliş ve yok oluş döngüsüyle korunduğunu iddia ederler.

Sadece cansız varlıklarda değil, canlı varlıklarda da sayısal dengenin varlığa geliş ve yok oluş, diğer bir ifadeyle doğum ve ölümün birlikte faaliyet yürütmesi sayesinde korunduğunu düşünen Ara Nesil şairleri, en yetkin canlı olarak kabul ettikleri insanın ruhu aracılığıyla metafizik âleme, bedeni aracılığıyla da fiziksel âleme bağlı olduğunu vurgularlar. Dolayısıyla ruh, mensubu olduğu sınırsız ve sonsuz metafizik âlemden koparılıp, istemsizce bedenlenerek yeryüzüne gönderildiğinden, gerek bedeni gerekse varlık âlemi tarafından sınırlandırılan ruhun varlık âlemine uyum sağlayamayacağına değinirler.

Ara Nesil şairleri, dünya hayatının elem ve kederle dolu olmasının ise, mevzubahis uyumsuzluğu âdeta bir çatışma seviyesine yükselteceğine işaret ederler. Böylece asıl diyarından ayrı düşmüş olduğunun farkına varan insanın dünyaya sırt çevirip, bir an evvel asıl diyarına döneceği günü hasretle bekleyeceğini vurgularlar. Ancak böylesi bir tutumun pek faydalı olmayacağı gerçeğini de göz ardı etmezler. Zira ilk insandan bu yana hayata gözlerini açmış her insanın söz konusu tutumu sergilemiş olması durumunda, insanlığın medeni durumunda en ufak bir ilerleme kaydetmenin mümkün olmayacağını ifade ederler. İstemsiz şekilde de olsa, bir kez hayata geldikten sonra, insanın kendine biçilmiş zaman dilimi boyunca hayata tahammül etmesi gerektiğini savunan Ara Nesil şairleri, tahammülü artırabilmek için, kanaat ve gayreti ön plana çıkarırlar. Sonuç itibarıyla dünyadaki insanın temel gayesini sağlıklı yaşamak, yeterince imkâna sahip olmak, fayda sağlamak ve kemâle erişmek şeklinde formüle ederler.

İnsanı bedeni bakımından değerlendirmeyi de ihmal etmeyen Ara Nesil şairleri, insanın topraktan ve olabilecek en mükemmel şekilde yaratıldığına inanırlar. İnsanın sahip olduğu akıl sayesinde düşünüp karar verebilmesi, düşünce ve kararlarını dile getirmekle kalmayıp, eyleme dökebilmesi münasebetiyle diğer varlıklardan ayrıldığını belirten şairler, insanı kendi varlık hiyerarşilerinin zirvesine konuştururlar. Ancak insanın kıymetini kendine bahşedilmiş niteliklerini müspet yönde kullanmayarak, kendi eliyle kaybettiğinin altını çizerek. Ayrıca ilk insanın Âdem olduğunu ve Nuh'un da insanlık tarihindeki ikinci dönemin başlangıç noktasını teşkil ettiğini kabul ederler.

İnsanın hayatı boyunca gerçekleştirdiği iyi ve kötü davranışların kaydedildiğine inanan şairler, insanın mezara konulur konulmaz sorguya çekileceği inancını da İslam dininden ödünçleme yoluna giderler. Bu doğrultuda ölümü bir son değil, tam aksine yeni bir başlangıç olarak değerlendirmek suretiyle, toprağa karışıp dağılan insan bedeninin kıyametle birlikte yeniden dirilip, yargılandıktan sonra, cennet ve cehennemden ibaret ahiret hayatına başlayacağını düşünürler.

Pozitif bilimlerden mümkün olduğunca istifade ederek, temel yaratılış teorisi olarak sudûr nazariyesine veya vahdet-i vücûd öğretisine yöneldiklerinden, Tanrı'yı varlığı zorunlu varlık olarak değerlendiren Ara Nesil şairleri, Tanrı'nın varlığı ve birliğini genel itibarıyla hudûs ve imkândan ibaret kozmolojik argümanla delillendirirler. Ayrıca yine kabul ettikleri yaratılış teorisi gereği, Tanrı'nın hem evrene içkin, hem de evrenden aşkın boyutta mevcudiyetini sürdürdüğüne işaret ederler. Tanrı'nın niteliklerini ise, genel anlamda semavî dinlere, daha özel anlamda İslam dinine koşut olarak, sırasıyla biri lütfedici, diğeri kahredici boyuttaki cemâl ve celâl kategorileri altında toplamayı uygun bulurlar. Ayrıca Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisinin bir an olsun kopmadığına, diğeri bir ifadeyle Tanrı'nın yarattığı unsurlara duyarsız kalmadığına inanırlar.

İnsanın varlığa gelmesindeki en temel amacın hakikati bulmak olduğunu ileri süren Servet-i Fünûn şairleri ise, insanın hayatı boyunca gerçeğin peşinde koşması gerektiğini düşünürler. Hakikati aydınlık, hakikate erişmeyi de aydınlanmayla özdeşleştiren şairler, bilim ve felsefe gibi hakikat yolunda ilerlemeyi sağlayacak faaliyetleri gereksiz bulanlara karşı çıkararak, cehalet ve cehaletin sebep olduğu karanlığın insanlığa nasıl bir fayda sağlayacağını açıklanmasını talep ederler. Cehalete saplanıp kalmayı tercih edenlere karşı, Pozitif bilimleri merkeze alarak, bilimsel bilgiye uzanan yolda felsefi düşüncenin insana rehberlik ettiğinin altını çizerler. Dolayısıyla felsefi düzeyde düşünebilmeyi başarıp, bilimsel hakikatlere vâkıf oldukça, gerek bireysel olarak insanın, gerekse topyekûn insanlığın aydınlanabileceğini savunurlar. Elbette bu aydınlanmanın insanoğlunu daha medenî düzeye taşıyacağını da bilhassa vurgularlar.

Epistemolojik sistemlerini ifade ederlerken, insanın bilgi edinme sürecinin ilk aşamasında duyuları ve duyularıyla temin ettiği izlenimler üzerinde fikir yürüten aklıdan istifade edeceğini belirten Servet-i Fünûn şairleri, ruhu ve ruhsal duyuları da bilgi edinme sürecinin ilk merhalesine dâhil ederler. Böylece zanna kapı aralayan şairler, bilgi

edinme sürecinin ikinci aşamasında, pozitif bilimlerin sunduğu imkânlardan yararlanılarak, hakikate ulaşılabileceğine değinirler. Dolayısıyla gerek düşünsel, gerekse sezgisel bilgilerin bilimle ispatlandığı zaman mutlak gerçeği ifade ettiğini düşünürler. Zandan bilime uzanan yolda, yararlanılması gereken en temel unsurun filozofik düşünce biçimi olduğuna kanaat getiren şairler, bahsi geçen fikirlerini açık şekilde izah edebilmek için, bazı filozofların adlarını ve düşünce sistemlerini şiirlerine taşırlar. Böylelikle bir filozofun nasıl düşünüp, topluma karşı hangi tutumu sergilemesi gerektiğini bilhassa belirtmeye çalışırlar. Ayrıca bilgi edinmeyi yükselmeye özdeşleştiren, diğer bir ifadeyle hakikate erişmek için yükselmeyi gerekli gören şairler, düşünce tarihi boyunca mitolojiler, dinler ve felsefede izleri sürülebilen yükselme metaforuna bilhassa başvururlar.

İnsanın nasıl bilgi edineceği mevzuunu çözüme kavuşturduktan sonra, evrenin nasıl meydana geldiğinin yanı sıra, hangi prensipler ekseninde işlediğine ilişkin sorular sormaya başlayan Servet-i Fünûn şairleri, söz konusu sorularına cevap bulabilmek için, panteizme yönelirler. Yapısı, düzeni ve işleyişiyle her bakımdan mükemmellik sergileyen evrenin, akli ve vicdani sorgulamalar neticesinde kendiliğinden veya tesadüfen meydana gelebileceğine kanaat getiren şairler, yaratılışı gerçekleştirecek, sevk idare edecek külli bir kudretin varlığına inanırlar. Ancak söz konusu kudretin Tanrı değil, evrensel ruh olduğunu belirtirler. Üzerinde durdukları evrensel ruhun ezeli olarak var olduğunu kabul eden şairler, evrene içkin boyuttaki evrensel ruhun durmaksızın tekâmül etmesi nedeniyle evrenin hâlihazırdaki şeklini almakla kalmayıp, sonsuza kadar değişip gelişerek mevcudiyetini sürdüreceğine inanırlar.

Ruhun temsil ettiği metafizik âlem ile bedenın temsil ettiği fiziksel âlemi tabiatı, diğer bir ifadeyle varlık âleminde birleştiren veya bir araya toplayan Servet-i Fünûn şairleri, evrensel ruhun bünyesinden kaynaklanan maddenin dört temel elementten meydana geldiğini savunurlar. Elbette elementlerin de maddenin en küçük yapı taşı konumundaki atomların birleşiminden açığa çıktığına değinirler. Tabiatındaki müstakil varlıkların ise, atomların dahi bünyesine sirayet etmiş durumdaki evrensel ruhun tesiriyle bir araya toplanan atomların elementleri, elementlerin de farklı oranlarda birbirlerine karışarak cisimleri meydana getirdiğini iddia ederler. Bu bakımdan farklı varlık kategorilerindeki herhangi bir varlıktan alınacak ufak bir numunenin topyekûn tabiatın sahip olduğu tüm nitelikleri yansıtabileceğini belirtirler. İçkin düzeydeki evrensel ruhun

faaliyetiyle bir araya toplanan varlığın, yine evrensel ruhtan payına düşen kadarının tesiriyle varlığını sürdürdükten sonra, yeni bir varlığı meydana getirmek üzere dağılarak tabiata karıştığına işaret ederler. Söz konusu döngü sayesinde varlık dengesinin korunduğunu düşünen şairler, dağılan her bir varlığın bünyesindeki maddenin ve ruhun tabiata geri döndüğünü ileri sürerler.

Panteizme benzer yaratılış teorilerinden sudûr nazariyesine dayalı vahdet-i vücûd öğretisinin de kısmen izlerinin sürülebildiği Servet-i Fünûn şiirinde genel olarak, fiziksel âlemden aşkın bir metafizik âlem tasavvuru ağır bir darbe alır. Bu bağlamda bilhassa semavi dinler aracılığıyla sunulan insanın yaratılış serüvenine karşı çıkan Servet-i Fünûn şairleri, aşkın düzeydeki metafizik âlemi reddettiklerinden, ruhların ezelde yaratılıp, zamanı geldiğinde bedenlenerek yeryüzüne gönderildikleri inancını kabul etmezler. Ayrıca doğrudan Tanrı tarafından yaratılıp, cennete konuşlandırılan ilk insan çiftinin günah işlemeye meyyal olduğunun yaratıcı tarafından öngörülememesini mantıklı bulmazlar. Söz konusu ilk gûnahtan tüm insanlığın sorumlu tutularak, insanın yeryüzünde yaşamaya mahkûm edilmesini de anlamlandıramazlar. Tüm bunlara ilaveten yaratıldığı günden itibaren sürekli kötünden daha kötüye doğru ilerleyen insanoğlunun sebep olduğu düşünülen kötülükten yaratılışı, dolayısıyla da Tanrı'yı sorumlu tutarlar. Üstelik kabahat yaratılışa ait olmasına rağmen, istemsizce yeryüzüne gönderilip, yaratılışı itibarıyla kötülük etmesi muhakkak olan insanın bir de öldükten sonra cezalandırılacak olmasını iyiden iyiye mantıksız bulurlar.

Yönelttikleri eleştirilerle semavî dinlerin öne sürdüğü insanın yaratılış serüvenini devre dışı bırakan Servet-i Fünûn şairleri, insanın doğal gelişmeyle vuku bulmuş ve bulacak evrimle meydana geldiğini savunurlar. Bu doğrultuda sadece insanın değil, diğer tüm canlıların müşterek atasının ilkel bir canlı olduğunu ileri sürerler. Ayrıca insanın diğer tüm varlıklar gibi, gerek ruhu gerekse bedeni bakımından tabiattan gelip, yine ona döneceğini kabul ederler. Hayatı ise, hem vazife hem de hak olarak gören şairler, hayatın vazife boyutunu insanlığa faydalı olmak, hak boyutunu da eşit şartlarda yaşamakla açıklarlar.

Panteizmin hâkim olduğu Servet-i Fünûn şiirinde şairler tarafından insanlık tarihi boyunca insanoğlunun teolojik ve metafizik evrelerden geçtikten sonra, pozitivist evreye vardığı kanaati ön plana çıkar. Bu bağlamda var olduğu günden bu yana âdeta kendi

putunu kendi yapıp, yine kendi tapan insanoğlunun pozitif aşamaya varıncaya kadarki süreçte, çok çeşitli Tanrı tasarımları ürettiği vurgulanır. Ancak sonuç itibarıyla pozitivizme varan insanoğlunun, artık dinlerle telkin edilen Tanrı tasarımlarından ziyade, yalnızca evrene içkin soyut bir kuvvetin var olduğuna inanması gerektiğine dikkat çekilir. Dolayısıyla iman edilmesi gereken yegâne hak dinin de yaşamak dini olduğu vurgulanır. Söz konusu dinin en temel ilkesinin ise, hayatın hem vazife hem de hak olduğunun bilincinde bir yaşam sürmek olduğunun altı bir kez daha kalın hatlarla çizilir.



KAYNAKÇA

- Ahmed Midhat, *Voltaire*, (Haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2013.
- Aktaş, Şerif, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi I-II*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- Akurgal, Ekrem, *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak Yayınları, Ankara 2005.
- Akyüz, Kenan, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1986.
- Alıcı, Mehmet, “Maniheizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- Ali Kemâl, *Bütün Şiirleri & Bütün Hikâyeleri*, (Haz. Ali İhsan Kolcu), Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2018.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Altunay, Erhan, *Paganizm I-II*, Hermes Yayınları, İstanbul 2015.
- Andı, M. Fatih, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl Hayatı Görüşleri Şiirleri*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995.
- Archer, Peter, *Dinler Tarihi 101*, (Çev. Simge Kaytan), Say Yayınları, İstanbul 2018.
- Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, (Çev. Nimet Yıldırım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Arık, Durmuş, “Şintoizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- Aristoteles, *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2012.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I-V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Arslan, Mehmet, *Mehmed Celâl'in Manzum Târihleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015.
- Ateş, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, C. 17.
- Augustinus, *İtiraflar*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.
- Avcı, İsmail, *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşâd ve Şiir Mecmuası*, Palet Yayınları, Konya 2017.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Kenz-i Mahfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, C. 25.
- Aydın, Mahmut, *Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2005.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2003.
- Baker, Joanne, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Fizik Fikri*, (Çev. Çağlar Sunay), Domingo Yayınları, İstanbul 2017.
- Bayat, Fuzuli, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.
- Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi I-II*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2011.
- Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Bergson, Henri, *Metafizik Dersleri*, (Çev. Garen Beşiktaşlıyan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev. Mustafa Şefik Tunç) Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.

- Berkeley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul 2013.
- Bernal, J. D., *Modern Çağ Öncesi Fizik*, (Çev. Deniz Yurtören), Tübitak Yayınlar, Ankara 1995.
- Bhagavadgîtâ*, (Çev. Korhan Kaya), Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Bıçak, Ayhan, *Evren Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- Birand, Kâmiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958.
- Birinci, Necat, *Menemenlizâde Mehmed Tahir*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Black, Deborah L., “Farabi”, *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, (Çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2010.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014.
- Bolayır, Ali Ekrem, *Tâir-i İlâhî*, (Haz. M. Kayahan Özgül), Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2013.
- Bonnefoy, Yves, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II*, (Çev. Levent Yılmaz), Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Brahic, André-Brown, Lester R.-Girardon, Jacques, *Yerkürenin En Güzel Tarihi*, (Çev. Saadet Özen), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2002.
- Budda, A. Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yayınları, İstanbul 1935.
- Bulfinch, Thomas, *Bulfinch Mitolojileri*, (Çev. Aysun Babacan-Bora Kamcez-Berk Özcangiller), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bultmann, Rudolf, *Tarih ve Eskatoloji*, (Çev. Emir Kuşçu), Elis Yayınları, İstanbul 2006.
- Burckhardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982.

Büyük Türk Klasikleri, Ötüken Neşriyat-Söğüt Yayıncılık, İstanbul 1990, C. 10.

Campbell, Joseph, *Tanrının Maskeleri/Batı Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2001.

Campbell, Joseph, *Tanrının Maskeleri/Doğu Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2001.

Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009.

Cenab Şahabeddin, *Bütün Şiirleri*, (Haz. Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil-Necat Birinci-Abdullah Uçman), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş/Derleme ve Tercüme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Ceylan, Semih, “Vakit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, C. 42.

Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, (Çev. Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul 1998.

Chamdor, Albert, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, (Çev. Suat Tahsuğ), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1984.

Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Cihan, A. Kamil, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

Cîlî, Abdülkerim, *Varlık Mertebeleri*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006.

Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, (Çev. Peyami Erman), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

- Copleston, Frederick, *Aristoteles*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Copleston, Frederick, *Aydınlanma*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004.
- Copleston, Frederick, *Descartes*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010.
- Copleston, Frederick, *Hegel*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2010.
- Copleston, Frederick, *Hobbes-Locke*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1998.
- Copleston, Frederick, *Kant*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2004.
- Copleston, Frederick, *Leibniz*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Copleston, Frederick, *Nihilizm ve Materyalizm*, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınevi, İstanbul 1998.
- Copleston, Frederick, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2009.
- Copleston, Frederick, *Platon*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1998.
- Copleston, Frederick, *Spinoza*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Kur'an-İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.
- Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphcilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.
- Çüçen, A. Kadir, "Varoluş ve Edebiyat", (Haz. Vefa Taşdelen-Zeki Taştan-Ahmet Eyim-Melih Erzen-Eren Rızvanoğlu), *Felsefe Edebiyat Sempozyumu: 29-30 Nisan 2015, Van: Bildiri Kitabı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van 2015.
- Çüçen, A. Kadir, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2013.
- Çüçen, A. Kadir-Zafer, Melek Zeynep-Esenyel, Adnan, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2011.

- Daniels, Mark, *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi*, (Çev. Pınar Üstel), Maya Kitap, İstanbul 2014.
- Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1975.
- Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1976.
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.
- Dell, Christopher, *Mitoloji*, (Çev. Nurettin Elhüseyni), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- Demir, Osman, “Yakîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, C. 43.
- Demirci, Kürşat, “Şintoizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, C. 39.
- Demirci, Kürşat, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- Demirli, Ekrem, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- Demirli, Ekrem, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul 2013.
- Demirsoy, Ali, *Evrenin Çocukları/Yaratılışın Öyküsü*, Meteksan Baskı Tesisleri, Ankara 2000.
- Denkel, Arda, *İlkçağ’da Doğa Filozofları*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2004.
- Descartes, Rene, *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2007.
- Descartes, Rene, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.
- Descartes, Rene, *Yöntem Üzerine Söylem*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1997.
- Diderot, Denis, *Felsefe Konuşmaları*, (Çev. Adnan Cemgil), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi I-III, Gelişim Basım ve Yayım, İstanbul.

Durukoğlu, Salim, *Süleyman Nesib (Süleyman Paşazade Sami Bey) Hayatı-Edebi Kişiliği-Şiirleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1999.

Eberhard, Wolfram, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.

Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, (Haz. Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.

Efzayış Suat, *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*, İstanbul Halk Basımevi, İstanbul 1943.

Einstein, A. - Infeld, L., *Fiziğin Evrimi*, (Çev. Öner Ünalın), Onur Yayınları, Ankara 1994.

El-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, (Çev. Ali Berkay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.

Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1992.

Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2017.

Elmalı, Osman-Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2013.

Enginün, İnci-Kerman, Zeynep, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I-IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

Erinç, Sırrı, *Jeomorfoloji I*, Der Kitabevi, İstanbul 2012.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Descartes ve Kartezyenler*, (Haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2006.

Erkızan, H. Nur-Çüçen, A. Kadir, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

- Estin, Colette-Laporte, Helene, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (Çev. Musa Eran), Tübitak Yayınları, Ankara 2002.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Fârâbî, *El-Medinetü 'l-Fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Fârâbî, *Fusûlü 'l-Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Fârâbî, *Kitâbu 'l-Burhân*, (Çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Farouki, Nayla, *İdea Nedir?*, (Çev. Atakan Altınörs), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Fritzsche, Harald, *Yanıhyorsunuz Einstein*, (Çev. Ogün Duman), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Furtun, Ayşen, *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2005.
- Gazâlî, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl*, (Çev. Hilmi Güngör), Maarif Vekâleti Yayınları, Ankara 1960.
- Gazâlî, *Makasıd El-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ'da Felsefe*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Goswami, Amit-Reed, Richard E.-Goswami, Maggie, *Kendini Bilen Evren*, (Çev. Yasemin Tokatlı), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2003.
- Göçgün, Önder, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkez, Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Göçgün, Önder, *Ziya Paşa'nın Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği-Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969.

- Graves, Robert, *Yunan Mitleri*, (Çev. Uğur Akpur), Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Grimal, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü/Yunan ve Roma*, (Çev. Sevgi Tamgüç), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Guthrie. W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999.
- Güç, Ahmet, “Taoizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- Güçlü, Abdülbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ü. Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2008.
- Gültepe, Necati, *Yeni Araştırmalar Işığında Türk Mitolojisi*, Resse Kitabevi, İstanbul 2015.
- Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Gündüz, Şinasi, “Maniheizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ed. Şinasi Gündüz), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Gündüz, Şinasi, “Sih Dini”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ed. Şinasi Gündüz), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Güzel, Abdurrahman, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Hadislerle İslâm I-VII*, (Ed. Mehmet Emin Özafşar-Bünyamin Erul-Yavuz Ünal-İsmail Hakkı Ünal-Mahmut Demir-Huriye Martı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2019.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi/Düşünürler Bölümü I-II*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar I-VII*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.
- Hansen, William, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (Çev. Ünal Hüsrev Yolsal), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Hart, George, *Mısır Mitleri*, (Çev. Mehmet Sait Türk), Phoenix Yayınevi, Ankara 2010.

- Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Çev. Harun Tepe), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010.
- Hawking, Stephen-Mlodinow, Leonard, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, (Çev. Selma Ögünç), Doğan Kitap, İstanbul 2006.
- Hayber, Abdülkadir-Özbay, Hüseyin, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Heidegger, Martin, *Metafizğe Giriş*, (Çev. Mesut Keskin), Avesta Basın Yayın, İstanbul 2014.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2011.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
- Hiedel, Alexander, *Enûma Eliş*, (Çev. İsmet Birkan), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, (Çev. Alâeddin Şenel), İmge Kitabevi, Ankara 1993.
- Hoşgören, M. Yıldız, *Jeomorfolojinin Ana Çizgileri*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2011.
- Hotinli, Metin, *50 Soruda Büyük Patlama Kuramı*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Ankara 2012.
- İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVIII*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbn Rüşd, *Kitâbu'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, (Çev. Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.

- İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât/İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *En-Necât/Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Fizik I-II*, (Çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Mantiğa Giriş*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I-II*, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgöç-M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.
- İmam Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr/Nurlar Feneri*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul 1994.
- İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri I-IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988.
- İz, Mâhir, *Tasavvuf*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.
- Jain, Kailasha Chandra, "Antiquity of Jainism", Jainism Resource Centre, Erişim Tarihi: 17.12.2018,
<https://sites.fas.harvard.edu/~pluralism/affiliates/jainism/article/antiquity.htm>.
- Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi I-II*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Kalkan, Filiz, *Nâbîzâde Nâzım Şiirleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.

- Kaplan, Mehmet-Enginün, İnci-Emil, Birol-Kerman, Zeynep, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I-V*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988.
- Karabela, Sevim, *Fâik Âlî Ozansoy Hayâtı Eserleri ve Sanatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Karaca, Nuray, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.
- Karaman, Hüseyin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2018.
- Karauğuz, Güngör, *Hitit Mitolojisi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015.
- Karlığa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, C. 3.
- Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C. 20.
- Kâşânî, İzzeddin, *Tasavvufun Ana Esasları*, (Çev. Hakkı Uygur), Kurtuba Kitap, İstanbul 2010.
- Kaya, Korhan, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları / Tripitaka*, İmge Kitabevi, Ankara 1999.
- Kaya, Korhan, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Keat, Russel-Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Kerenyi, Carl, *Prometheus*, (Çev. Tacıbaht Türel), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Kılıç, Mahmud Erol, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, C. 20.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali-Ateşoğlu, Güçlü, *Alman İdealizmi I/Fichte*, Doğu Batı Yayınevi, Ankara 2006.
- Kırbıyık, Halil-Kızıloğlu, Nilgün-Kızıloğlu, Ümit-Civelek, Rikkat-Beklen, Elif, *Evren Nasıl Oluşturdu?*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2007.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

- Kishlansky, Mark. A., *Batı'nın Kaynakları I-II*, (Çev. M. Kürşad Atalar), Açılım Kitap, İstanbul 2009.
- Knott, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, (Çev. Medet Yolal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Koçu, Reşad Ekrem, *Ahmed Rasim-Ahmed Refik*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2017.
- Kolcu, Ali İhsan, *Ara Nesil Edebiyatı Tarihi*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2018.
- Konfüçyüs, *Büyük Bilgi ve Müzik Hakkında Notlar*, (Çev. Muhaddere Nabi Özerdim), Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1963.
- Konfüçyüs, *I Ching/Değişimler Kitabı*, (Çev. Sevdâ Beytaş), Destek Yayınları, İstanbul 2018.
- Konfüçyüs, *Konuşmalar*, (Çev. Murat Karlıdağ), Say Yayınları, İstanbul 2018.
- Korkut, Şenol, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, (Çev. Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, (Çev. Hamide Koyukan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe/Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*, (Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- Kurnaz, Cemal, "Çarh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, C. 8.
- Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri/Risale-i Kuşeyrî I-II*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul 1978.
- Kutluer, İlhan, "Felek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, C. 12.
- Kutlutürk, Cemil, "Hint Dinleri Açısından Diğer Dinler ve Mensupları", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, (Ed. Ali İsra Güngör), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.

Kutsal Kitap, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.

Kuzgun, Şaban, *Dinler Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017.

Küçük, Abdurrahman-Tümer, Günay-Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017.

Laozi, *Tao Te Ching*, (Çev. Sonya Özbey), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

Leeming, David A., *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, (Çev. Nurdan Soysal), Say Yayınları, İstanbul 2017.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.

Lianshan, Chen, *Çin Mitolojisi-Efsanelerin Kökeni*, (Çev. Hasan Bögün), Kaynak Yayınları, İstanbul 2015.

Libera, Alain de, *Orta Çağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.

Macauliffe, Max Arthur, *The Sikh Religion I-VI*, Clarendon Press, Oxford 1909.

Mackenzie, Donald A., *Çin ve Japon Mitolojisi*, (Çev. Koray Akten), İmge Kitabevi, Ankara 1996.

Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev. Vahap Mutal), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Marx, Karl, *Kapital I-III*, (Çev. Alaattin Bilgi), Eriş Yayınları, İstanbul 2003.

Mehta, Mohan Lal, *Outlines of Jaina Philosophy*, W. Q. Judge Press, Bangalore 1954.

Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, (Ed. Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006.

Nikhilananda, Swami, *Hinduizm*, (Çev. Aslı Özer), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2003.

- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi I-II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010.
- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, C.40.
- Özden, H. Ömer - Elmalı, Osman, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014.
- Özden, H. Ömer, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul 2017.
- Özgül, M. Kayahan, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- Öztürk, Özhan, *Dünya Mitolojisi*, Nika Yayınevi, Ankara 2016.
- Pala, İskender, “Kün”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, C. 26.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- Pascal, *Düşünceler*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.
- Platon, *Diyaloglar*, (Haz. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Platon, *Parmenides*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011.
- Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, (Çev. Nazile Kalaycı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Erman Gören), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- Platon, *Timaios*, (Çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Çağdaş Matbaacılık, İstanbul 2001.
- Plotinos, *Enneadlar*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Raju, P. T.- Chan, Wing-tsit - Kitagawa, Josph M.- Faruki, İsmail R., *Asya Dinleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), İnkılâb Yayınları, İstanbul 2002.

- Recaî-zade Mahmut Ekrem, *Bütün Eserleri I-III*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin-Hakan Sazyek), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Reisman, David C., “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007.
- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffery, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), De Ki Basım Yayım, Ankara 2014.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, (Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara 2003.
- Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, (Çev. Koray Akten-Atıl Ulaş Cüce-Bengü Odabaşı-Erdal Cengizoglu-Erhan Kuzhan-Kudret Emiroğlu-Tahir Kocayigit-Tuluğ Kenanoğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2017.
- Roux, Jean Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev. Aykut Kazancıgil), İşaret Yayınları, İstanbul 1994.
- Ruben, Walter, *Buddhizm Tarihi*, (Çev. Abidin İtil), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1947.
- Ruben, Walter, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (Haz. Lütfü Bozkurt), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I-III*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 1994.
- Safâ, İsmâil, *Mensiyyât*, (Haz. Özcan Bayrak), Kesit Yayınları, İstanbul 2013.
- Sahîh-i Buhârî I-II*, (Haz. Abdullah Feyzi Kocaer), Hüner Yayınevi, Konya 2009.
- Sahîh-i Muslim ve Tercemesi I-VIII*, (Çev. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul 1988.
- Sakaoğlu, Saim-Duymaz, Ali, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Sarioğlu, Hüseyin, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (Ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

- Sarioğlu, Hüseyin, “İbn Rüşd”, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafik Yayınları, Ankara 2012.
- Sarma, D. S., *Hint Dini Tarihine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Sartre, Jean Paul, *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2010.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Sartre, Jean Paul, *Yöntem Araştırmaları / Diyalektik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Yazko Yayınları, İstanbul 1981.
- Sayım, Huzeyfe, “Sihizm’in Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2000.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvuf Notları*, (Çev. Dilara Yabul) Sufi Kitap, İstanbul 2018.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul 2013.
- Schoun, Frithjof, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Schure, Edouard, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisyeller*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1989.
- Sears, Kathleen, *Mitoloji 101*, (Çev. Ekin Duru), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Singh, Simon, *Big Bang’in Romanı*, (Çev. Kemal Küçükgedik), Özgür Yayınları, İstanbul 2009.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2014.
- Skybreak, Ardea, *Evrin Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, (Çev. Betül Çelik), Yordam Kitap, İstanbul 2010.

- Smith, Wolfgang, *Kuantum Bilmecesi*, (Çev. Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Soykan, Ömer Naci, *Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, MVT Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Spinoza, Baruch, *Ethica*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.
- Spinoza, Baruch, *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Sunar, Cavit, *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk/İşrak Felsefesi*, (Çev. Tahir Uluç), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, (Çev. Saffet Yetkin), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1963.
- Süleyman Nazif, *Malta Geceleri, Fırak-ı Irak ve Galiçya*, (Haz. İhsan Erzi), Tercüman Yayınları, İstanbul 1979.
- Şahin, Deniz, *50 Soruda Yaşamın Tarihi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2011.
- Şair Nigâr Hanım, *Toplu Şiirleri*, (Haz. Refika Altıkulaç Demirdağ), Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2015.
- Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları*, (Çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- Şinâsî, *Bütün Eserleri*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Ekin Kitabevi, Ankara 2005.
- Tağızade Karaca, Nesrin, *Celal Sahir Erozan*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Talmaç, Merve, *Millî Kimlik İnşası Noktasında Ali Ekrem Bolayır'ın Şiirleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018.

- Tarhan, Abdülhak Hâmid, *Bütün Şiirleri*, (Haz. İnci Enginün), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2013.
- Taslaman, Caner, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2016.
- Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008.
- Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2008.
- Taşkın, Ali-Becermen, Metin, *Rönesans-Yeni Çağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
- Taylor, Richard C., “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce”, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor), (Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007.
- Tekin, Talât, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2008.
- Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004.
- The Âdi Granth*, (Çev. Ernest Trumpp), W. M. H. Allen & Co. and N. Trübner & Co., London 1877.
- Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007.
- Thilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007.
- Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz*, (Çev. Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Tiken, Servet, *Hüseyin Dâniş Kârân-ı ‘Ömr ve Kitap Dışında Kalan Şiirler*, Kitap & Cafe Serüven Yayınları, Ordu 2015.
- Toku, Neşet, *İslam Felsefesine Giriş*, Savaş Yayınevi, Ankara 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, C. 38.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Upaşişadlar*, (Der. Mehmet Ali Işım), Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.

- Uraz, Murat, *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994.
- Urvoy, Dominique, “İbn Rüşd”, *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Uslu, Bahattin, *Türk Mitolojisi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2017.
- Uzun, Mustafa İsmet, “Devriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, C. 9.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.
- Weinberg, Steven, *İlk Üç Dakika*, (Çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan, Tübitak Yayınları, Ankara 1996.
- Widgery, Alban G., *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, (Çev. Gülçiçek Soytürk), Milliyet Yayınları, İstanbul 1971.
- Yamı, Vedat Şafak, “Şintoizm’in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikâyesi”, *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, C. 6.
- Yazıcı, Eyüp Bekir, “Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkîlik-Sühreverdî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncüleri*, Tübitak Yayınları, Ankara 1999.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- Yıldırım, Nimet, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Yitik, Ali İhsan, “Budizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- Yitik, Ali İhsan, “Caynizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.

- Yitik, Ali İhsan, “Sihizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ed. Baki Adam), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.
- Yonar, Gönül, *Yaratılış Mitolojileri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Yurdaydın, Hüseyin G. - Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1978.
- Yücebaş, Hilmi, *Şair Eşref Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları*, Dilek Yayınevi, İstanbul 1984.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008.
- Zelyüt, Solmaz, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012.
- Zerdüşt, *Avesta*, (Çev. Eshat Ayata), Kora Yayın, İstanbul 2011.
- Zimmer, Heinrich, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014.
- Ziyâî, Hüseyin, “Şihâbuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulun Kurucusu ”, *İslâm Felsefesi Tarihi I-III*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman), (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.