

51769

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI  
(ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YUNUS EMRE VE ANGELUS SİLESİUS'DA  
KOZMİK / EVRENSEL BİLİNÇ

51769

HAZIRLAYAN: MÜZEYYEN GÜZELGÜN

TEZ DANIŞMANI: Prof.Dr.YILDIZ ECEVİT

ANKARA - 1996

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

YL

A.Ü.SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

Jüri toplantı tutanağına göre "...Yunus Emre... ve... Angelus...  
Silesiüs'da... Kozmik-Evrensel... Bilinç..." başlıklı  
tezi savunulmaya layık bulunan *Batı Dilleri ve Edebiyatları* Anabilim Dalı yüksek  
lisans öğrencisi *Müezzeyen Güzelgün* 4.10.1988 günü saat *10<sup>00</sup>*'da  
*Prof. Dr. Yıldız Ecevit* başkanlığında toplanan tez jürisi tarafından  
tez savunmasına alındı; savunma sonucunda,

Tezin;

- a) *100* /100 ile başarılı sayılmasına,  
b) düzeltilmek üzere iadesine,  
c) reddine,

Oybirliği/Oyçokluğu ile karar verildi.

*[Signature]*

Jüri Başkanı

Üye

*[Signature]*

*[Signature]*  
(Üye)

*Atilla Arzuhan (Frank)*

*[Signature]*

Üye

(Üye)

*[Signature]*

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ .....	III
KISALTMALAR.....	V
ÇALIŞMANIN İÇERİĞİ VE PLANI.....	VI
DAHA ÖNCE YAPILAN ÇALIŞMALAR .....	IX
I- KOZMİK / EVRENSEL BİLİNÇ NEDİR? .....	1
1- Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç .....	3
2- Psikanaliz ve Kozmik Bilinç .....	8
3- Varoluşçuluk ve Kozmik Bilinç .....	12
II- YUNUS EMRE VE ANGELUS SİLESİUS İLE İLGİLİ	
GENEL BİLGİLER .....	18
1- İslam Dünyasında Bir Mutasavvuf: Yunus Emre	18
1.1- Türk Tekke Tasavvuf Edebiyatının Gelişimi	
ve Özellikleri İçerisinde Yunus Emre.....	18
1.2- Tarih ve Söylence Düzlemlerinde Yunus	
Emre'nin Yaşamı .....	22
1.3- Yunus Emre'nin Yapıtları .....	25
2- Hıristiyan Dünyasında Bir Mistik Şair:	
Angelus Silesius .....	26
2.1- Alman Mistik Edebiyatının Tarihsel	
Gelişimi İçerisinde Angelus Silesius .....	26
2.2- Angelus Silesius'un Yaşamı .....	29
2.3. Angelus Silesius'un Yapıtları .....	34
III- YUNUS EMRE VE ANGELUS SİLESİUS'DA KOZMİK/	
EVRENSEL BİLİNÇ .....	37
1- Yaratılış Öncesi Birlik Durumu .....	37
1.1- Mutlak Varlık Olarak Tanrı .....	38
1.2- Mutlak Varlık ile İlk Birlik Durumu ....	45
2- Yaratılıştaki Makro-Mikrokozmos İlişkisi ...	52
2.1- Sevgi ve Yaratılış .....	52
2.2- 'Bir'den 'Çokluk'a Geçiş .....	58
2.3- Tanrı'nın Evrende Görünmesi (Makrokozmos)	64
2.4- Tanrı'nın İnsanda Görünmesi (Mikrokozmos)	72
3- 'İki Dünya' Arasında İnsan .....	77
3.1- İnsanın Kozmik Bütünden Kopması .....	77
3.2- Dünya Yanılsaması .....	84

3.3- 'Ölüm' Olgusu ve 'Ölmeden Ölmek' .....	91
4- Yeniden 'Bir'lik Durumuna Dönüşte Katalizör Öge: Sevgi.....	99
4.1- 'Gerçek' ve 'Gerçek Olmayan' Sevgi ....	99
4.2- Sevgi ve Özgürlük .....	107
5- Kozmik Bilince Doğru Yolculuk .....	112
5.1- 'Yol' ve 'Yola Çağrı': 'Kendini Bil!'...	112
5.2- 'Toplumsal Ben'den 'İç Ben'e .....	118
6- Yeniden Doğuş: Kozmik / Evrensel İnsan ...	127
7- Yaratıcılık ve Kozmik Bilinç .....	136
7.1- Şiir Düzleminde Yaratmak .....	139
SONUÇ .....	145
ZUSAMMENFASSUNG .....	159
DİPNOTLAR .....	164
KAYNAKÇA .....	187

## ÖNSÖZ

"Yunus Emre ve Angelus Silesius'da "Kozmik / Evrensel Bilinç" başlığını taşıyan bu çalışmanın odağına alınan 'kozmetik /evrensel bilinç' kavramı, 20. yüzyılda gelişen yeni bir dünya görüşünün anahtar kavramı olarak görülmektedir. Yeni fizik, psikanaliz ve varoluşçuluk gibi bilimsel ve düşünsel alanlarda yapılan yeni buluş ve gelişmelerle biçimlenen bu yeni dünya görüşü, küresel bir anlayışa doğru gelişerek, birbirinden farklı görünen disiplinleri birbirine yaklaştırmıştır. İkinci (düalist) değil de 'bütüncü' bir yaklaşım sergilemesi ile de mistik bir renk kazanan bu dünya görüşünün sonucunda genel olarak yaşanan 'mistisizme bir dönüş', özellikle sanat dallarında ve edebiyatta kendini daha belirgin olarak açığa vurmuştur.

Mistik öğelerin, edebiyat yapıtlarında biçim ve içerik bakımından giderek daha fazla yansımaları, bu çalışmada edebiyat alanındaki mistik öncülerin, ele alınmasına neden olmuştur. Edebiyat, dile getirilmesi zor mistik düşünceleri, soyut ve tinsel deneyimleri, daha çok simgesel anlatım öğelerine başvurarak aktarmasından dolayı, özellikle imge yoğun bir yapıya sahip olan 'şair', mistisizmin anlatımına en uygun edebiyat türü olarak görülmüştür her zaman. Bu çalışmanın odağında yer alan iki mistik şair, işte bu alanın 'klâsikler'indedir: 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış olan İslam tasavvuf şairi Yunus Emre (1240-1321) ile 17. yüzyıl Almanya'sında yaşamış olan Hıristiyan mistik şair Angelus Silesius (1624-1677).

Karşılaştırılmalı bu çalışmada, kimi zaman 'metne bağlı' (werkimmanent) yöntem kullanılmış, kimi zaman ise özellikle içerik/ motif örgüsü ele alındığında, şiirlerin konularıyla bağlantı kurulabilecek sözlü ve yazılı, düşünsel ve dinsel kaynakların incelenmesine de yer veren 'çoğulcu' (pluralist) yöntem de başvurulmuştur. Bu çalışmayla bir yandan mistik şiirin edebiyat içindeki yeri ve içerdiği simgesel anlatım düzlemine açıklık kazandırmak istenirken; diğer yandan ise İslam ve Hıristiyan mistik anlayışlarının edebiyat aracılığıyla kozmik/evrensel bilinç platformunda nasıl birbirine yaklaştığı gözler önüne serilmek istenmiştir.

İnsanlara kendi çağının dışına çıkarak, evrensel nitelikli, ahlâkçı düşünce ve davranış modelleri geliştirmeye yönelik mesajlar gönderen Yunus Emre ve Angelus Silesius, bunların odağına uzlaştırıcı ve birleştirici faktör olarak 'sevgi'yi de yerleştirerek, bu yönleri ile de edebiyatın toplumsal bir misyon yüklenebileceğini gösteren örneklerdir.

Bu çalışmayla 'mistisizm' gibi kapsamlı bir konu bağlamına girildiğinden, geniş bir kaynak taraması yapılmaya çalışıldı, ancak konuyu sınırlamak gerekliliği de göz önünde tutularak, çalışma daha çok konunun özüne yönelip, onu ana hatları ile ortaya çıkarabilmeyi amaçlamıştır.

Bu çalışma, Alman Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda, Prof.Dr. Yıldız ECEVİT yönetiminde Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmıştır. Gerek kaynak araştırmasında karşılaştığımız güçlükler karşısında bana çeşitli kaynaklar temin etmemde yardımcı olan, gerekse çalışmalarım sırasında beni yönlendiren, aydınlatıcı bilgiler veren ve yapıcı eleştirileri ile tezin tamamlanmasını sağlayan danışman hocam Sayın Prof.Dr.Yıldız ECEVİT'e eniçten teşekkürlerimi sunarım.

## KISALTMALAR

a.g.y. : adı geçen yapıt  
Bkz. : Bakınız

Yunus Emre'nin Yapıtları:

D.(A.G.) : Dîvân, Abdülbaki Gölpınarlı Yayımı, Altın  
Kitaplar Yayınevi, 1991

R.N.(U.G.-O.H.): Risâletü'n-Nushiyye, Prof.Dr.Umay Günay-  
Yrd.Doç.Dr.Osman Horata, Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayını, Ankara 1994

Angelus Silesius'un Yapıtları:

H.S.oder G.H.(H.L.H.): Cherubinischer Wandersmann Sämtliche  
Werke, Bd 3, Hrsg. v. Hans Ludwig Held, Carl  
Hanser Verlag, München, 1949

S.B.D.V.L.D. (H.L.H.) : Sinnliche Beschreibung Der Vier  
Letzten Dinge, Hrsg. v. : Hans Ludwig Held,  
Sämtliche Werke, Bd 3, Carl Hanser Verlag  
München, 1949

H.S. oder G.H.(H.L.H.) : Heilige Seelenlust oder Geistliche  
Hirtenlieder, Sämtliche Werke, Hrsg. v. : Hans  
Ludwig Held, Bd.2, Carl Hanser Verlag, München,  
1949

## ÇALIŞMANIN İÇERİĞİ VE PLANI

Bu çalışmanın amacı günümüz edebiyatında da kendini gösteren mistisizmin içerdiği kozmik/evrensel motifleri doğrudan 'klasik' öncülerinde incelemektir. Mistisizm çoğu zaman dinsel bir kılıfla ortaya çıkar, çünkü tüm dinlerin temelinde mistik deneyimler yaşayan öncüler vardır. Bundan dolayı da kendi mistik edebiyat akımlarını ortaya çıkaran bu çalışmada en yaygın iki tek tanrılı din sistemi seçilmiştir: İslamiyet ve Hıristiyanlık. Çalışma kapsamına bir sınırlama getirme gerekliliğinden dolayı, çalıştığımız filoloji alanına uygun olarak bu çalışmada 13.ile 14. yüzyıllarında Anadolu Türk Tekke Tasavvuf Edebiyatı geleneğini başlatanlardan Yunus Emre ile Hıristiyan mistisizminin en olgun çağlarından olan 17. yüzyıl edebiyatının temsilcilerinden Alman mistik şair Angelus Silesius çalışmanın odağına alınmışlardır. İki mistik şairin yapıtları biçim ve içerik bakımından incelenerek yorumlanıp ve bu şiirlerde ele alınan insan-evren-Tanrı ilişkisi kapsamındaki motiflerin evrensel boyutu yeni fizik, psikanaliz, varoluşçuluk ile Uzakdoğu mistisizmin de bakış açıları katılarak karşılaştırmalı olarak ortaya konmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın amacı, incelenen bu mistik şiirler aracılığıyla <mistik şiirin>in, edebiyat içindeki yerini ortaya koymaktır. Çalışmanın amacının diğer bir yönü ise, mistisizmin edebiyat aracılığı ile İslam ve Hıristiyan anlayışlarının kozmik / evrensel bilinç platformundaki ortak özelliklerini irdelemektir. Bu çalışma, yukarıda da değinildiği gibi Uzakdoğu mistisizminin düşüncelerini de katarak farklı kültürdeki kozmik /evrensel değer dizgeleri arasındaki koşutluklar ya da karşıtlıkların saptanmasını da birlikte getirecektir.

Seçilen iki mistik şair, insan-evren-Tanrı ilişkisine yaklaşımları ile, evrensel konulara daha geniş yelpazeli bir bakış açısı getirirler; gerçeğe ulaşma yolunda sevginin vazgeçilmez bir öge olduğunun altını çizerek, onu odak noktasına yerleştirirler. İki şair düşünceleri ile kendi çağının dışına taşarak günümüze kadar etkide bulunmaktadır. Evrensel nitelikli ahlakçı düşünce ve davranış modelleri geliştirmeye yönelik mesajlar gönderen Yunus Emre, tüm dünyada 1991 yılının sevgi simgesi olarak



seçilmiştir. Kendisi, taşıdığı evrensel değerler kadar bir sanatçı olarak da, gerek ülkemiz gerekse dünya edebiyatına büyük katkılarda bulunmuş bir şairdir. Alman mistik şair Angelus Silesius'un bu karşılaştırılmalı çalışmanın bir ögesi olarak ele alınması; mistik edebiyatın belirli bir ulus ve kültüre bağlı olmadığı, aynı evrensel ilkeleri içerdiği gerçeğini de vurgulayacaktır. Üstelik bir mistik şair olarak Angelus Silesius'un bu çalışmaya alınmasında, bugün Uzakdoğu mistisizminde çok iyi bilinen Hıristiyan Ortaçağ mistiği Meister Eckhart ile 17. yüzyıl mistisizminin öncülerinden Jakob Böhme'nin düşüncelerinin onun yapıtlarında yer alması da rol oynamıştır. Şairlerin yaşadıkları çağların arasındaki zamansal fark, temsil ettikleri kozmik/ evrensel motiflerin tarihsel bağlamda değil, zamanüstü özellikleri bakımından ele alınışı açısından bir engel değil, hatta destekleyici bir durum olarak kabul edilebilir. Burada çağımız yazarlarından Friedrich Dürrenmatt'ın sözleri bu konuya aydınlatıcı bir yaklaşım getirmektedir: "Yazarlar kendi içlerinde çekirdek kurgularına, çekirdek motiflerine ve çekirdek imgelerine göre sınıflandırılmalıdır, yoksa yıl sırasına göre değil Edebiyatın edebiyata etkisini reddetmiyorum. Gayet tabii, buna da etki etki. Ama daha önemlisi, <edebiyat öncesi> izlenimler olarak edebiyata geçen izlenimlerdir" (1).

Karşılaştırmalı bu çalışmada mistik şiirlerin kendisinden yola çıkılarak "metne bağı" (Werkimmanent) yöntem tercih edilmiştir. Ancak özellikle içerik/ motif örgüsü ele alındığında, yalnızca metne bağlı çalışma yöntemi ile yetinilmeyip, şiirlerin konularıyla bağlantı kurulabilecek sözlü ve yazılı, düşünsel ve dinsel kaynaklarının incelenmesine de yer verilerek tez desteklenmiştir. Bu nedenle kullanılan ikinci yöntem "çoğulcu" (Pluralist) dir.

Mistik şairlerin yapıtlarındaki tüm şiirler incelenip, kozmik/ evrensel bilinç'i ortaya çıkarabilecek motifler içeren şiirler seçilmiştir. Üç bölümden oluşan bu çalışmada, 'Giriş' niteliğinde olan birinci bölümde, 'kozmetik /evrensel bilinç' kavramını, 20. yüzyıldaki gelişmelerden yola

---

1- Friedrich Dürrenmatt, Konularım (Stoffe), Çev.: Gürsel Aytaç, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 55

çıkılarak çeşitli açılardan aydınlatacak yeni fizik, psikanaliz ve varoluşçuluk gibi disiplinler konu bağlamına çekilmiştir. İkinci bölümde iki mistik şairin ait oldukları mistik geleneği ve edebiyatının gelişimi ile iki şairin yaşamları ve yapıtları konusunda verilen bilgilerle iki şairin tarihsel ve sanatçı kişiliği genel hatlarıyla çizilmek istenmiştir.

Anabölüm olan üçüncü bölümde ise karşılaştırmalı bir incelemeyle Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde bulunan kozmik/evrensel motifler daha önce birinci bölümde önbilgi olarak verilen yeni fizik, psikanalizi ve varoluşçuluk adlı disiplinlerin ışığında benzer ve ayrılan yönleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. 'Yaratılış Öncesi Birlik Durumu'; 'Yaratılıştaki Makro-Mikrokozmos ilişkisi', 'iki Dünya Arasında İnsan', 'Yeniden Birlik Durumuna Dönüşte Katalizör Öge: Sevgi', 'Kozmik Bilince Doğru Yolculuk'; 'Yeniden Doğuş: Kozmik Evrensel İnsan'; 'Yaratıcılık ve Kozmik Bilinç' olmak üzere yedi anabölüm altında toplanan bu bölümde, insan-evren-Tanrı ilişkisi içinde ele alınıp, insanın bu bütün ile özdeşleşmesini sağlayan bir 'iç gelişme yolculuğu' sonunda 'gerçek' varlığını keşfedip yaşantılaştırma konusu irdelenmektedir. Buna eklenen 'sonuç' bölümünde ise iki mistik şairin yapıtlarında bulunan kozmik / evrensel motifler benzer ve birbirinden ayrıldıkları yönleri ile özetle ele alınıp ortak bir zemin temel alınarak sunulmaktadır.

## DAHA ÖNCE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Yunus Emre ve Hıristiyan mistisizmi ile ilgili karşılaştırılmalı bir çalışma daha önce 1986 yılında Gertrude Durusoy tarafından yapılmıştır. "Osmanlı Araştırmaları V." den ayrı olarak alınıp 1986 yılında İstanbul'da yayınlanan "Mystische Elemente in der Lyrik des Deutschen Mittelalters und bei Yunus Emre" adlı araştırma yazısında Durusoy, Alman Ortaçağ mistisizminin Yunus Emre'nin eserleriyle gösterdiği temel koşutlukları ve karşıtlıkları ele alıyor; yaklaşık 37 sayfalık özlü bir çalışma ile temel özellikleri ortaya koyuyor Durusoy. Bunun dışında Yunus Emre ve Angelus Silesius ile doğrudan ilgili belli başlı bazı araştırmalar sıralanabilir. Modern araştırmaların başladığı 19. yüzyılda Yunus Emre üzerine ilk dikkat çeken ünlü Doğubilimci (Şarkiyatçı / Orientalist) Hammer-Purkstatt olmuştur. Onun "Geschichte des Osmanischen Reiches" (1827-1883) adlı yapıtının ikinci cildinde Yunus Emre'nin hayatı ile ilgili bazı notlar vardır. Hammer'i daha sonra E.F.W.Gibb, K. Foy, R. Mordtmann, M. Hartmann ve P. Melioransky gibi diğer araştırmacılar izlemiştir. Bu yazarlar, Türk tarih ve kültürü ile ilgili eserlerinde veya makalelerinde Yunus'un hayatıyla ilgili kısa bilgiler vermişler, şiirlerinden çeviriler yapmışlardır (1).

Türkiye'de ise, Rıza Tefîk Bey, Bursalı Mehmet Tahîr ve Necip Asım Bey, Yunus Emre'den söz eden ilk modern araştırmacılarıdır. "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" (İstanbul, 1918) adlı yapıtının ikinci kısmını Yunus Emre'ye ayırmakla ünlü bilim adamı M.Fuat Köprülü, onun hakkında ilk ve en ciddi bilimsel araştırmayı başlatmıştır. Köprülü'yü, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Burhan Ümit Toprak ve Abdülbakî Gölpinarlı izlemiştir. Onlar da, gerek Yunus Emre'nin eserlerini yayımlayarak, gerekse hayatı üzerine incelemeler yaparak bu alandaki araştırmalara büyük katkıda bulunmuşlardır. Diğer yandan, Yunus Emre'nin "Risaletü'n-

---

1- Bkz. Doç.Dr.Mehmet Bayrakdar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1993

Nushiyye' adlı yapıtı üzerine Divanı kadar çok durulmamıştır. Dr. Mustafa Tatçı, Abdülbaki Gölpınarlı ve de Prof.Dr.Mehmet Kaplan gibi araştırmacı örneklerinin yanında bu boşluğu doldurmaya çalışan Prof.Dr.Umay Günay, Yrd.Doç.Dr.Osman Horata ile ortaklaşa olarak 1994 yılında Yunus Emre'ye ait "Risaletü'n-Nushiyye" başlıklı yapıtı yayımlamıştır. Bu araştırmacıların hazırladığı bu yapıtı, bu alanda diğer yayınlardan ayıran özellik ise günümüz Türkçesindeki karşılıkların da verilmesidir. Çalışmamızda, Yunus Emre'nin ikinci yapıtı olarak bu yayından yararlanılmıştır. Bu araştırmacının yanında, özellikle, "Uluslararası Yunus Emre 1991 Sevgi Yılı" dolayısıyla da yerli ve yabancı çeşitli kimseler tarafından birçok yapıt ve makale yazılmıştır.

Yunus Emre'nin şiirleri ile ilgili çeşitli yazmalar bulunduğu için, bu konuda hazırlanan birçok yapıtlardaki şiirlerinin Yunus Emre'ye ait olup olmadığı da tartışılmaktadır. Bununla birlikte biz bu çalışmada tasavvuf konusunda da birçok yayınları olan ve konusunda güvenilir bir isim yapan Abdülbaki Gölpınarlı'nın hazırladığı Yunus Emre Divanı'nı esas aldık. Yunus Emre'nin bütün şiirleri ile yaşamı ve kişiliği ile ilgili bilgi de içeren bu yapıtta Gölpınarlı, Yunus Emre'nin Divanının şiirlerini çeşitli konu başlıkları altında toplamıştır. Bunun yanı sıra 1990 yılında Mustafa Tatçı tarafından bir doktora çalışması olarak hazırlanan "Yunus Emre Divanı", 'İnceleme' ve 'Tenkitli Metin' olmak üzere iki ciltten oluşan bilimsel nitelikte bir çalışmadır ve zaman zaman çalışmamızda bu yapıta da yardımcı kaynak olarak başvurulmuştur.

Çalışmamızın diğer ismi Angelus Silesius'un yapıtları ile ilgili yapılan çalışmaların başında Hans Ludwig Held'in hazırlayıp 1952'de yayınlanan Angelus Silesius'un 'Toplu Eserleri'dir (Sämtliche Poetische Werke, Bd. 1,2,3). Üç ciltten oluşan bu çalışmanın birinci cildinde, silesius'un yaşamı ve onunla ilgili belgeler konu edilirken, ikinci ve üçüncü cildinde, şairin kendisinin çeşitli başlıklar altında topladığı, şiirlerinden oluşan yapıtları verilmektedir (Bkz. Kaynakça). Çalışmamızda da bu yayın esas alınmıştır.

Georg Ellinger (2), Erich Haring (3) ve Dr. Reinhold Zidel (4) gibi araştırıcılarının da Silesius'un Őirleri ile ilgili yayınları bulunmaktadır.

Türkiye'de ise Angelus Silesius'un yapıtları ile ilgili bir yayın Ruh ve Madde Yayınları tarafından 1989 yılında çıkarılan bir Őir çevirisi çalışmasıdır. Sedat Umrans tarafından Almanca'dan çevrilen Őirler, 215 epigramdan oluşup, Silesius'un "Der Cherubinische Wandersmann" (Kerubin Tipi Yolcu) adlı yapıtından seçilmiştir.

- 
- 2- Angelus Silesius, Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, Herausgegeben von Georg Ellinger, Halle a.s. Max Niemeyer, 1901
  - 3- Angelus Silesius, Aus dem Cherubinischen Wandersmann, Hrsg. von Erich Haring, Reclam- Verlag, Stuttgart, 1957
  - 4- Angelus Silesius, Heilige Seelenlust, Hrsg. von Dr. Reinhold Zidel, Iris Verlag, Frankfurt am Main, 1926

## I- KOZMİK / EVRENSEL BİLİNÇ NEDİR?

<< Evren ve onun genel düzeni ile ilgili olan>> anlamına gelen <kozmetik> sözcüğü, bu genel düzenin 'gizli' yönleriyle de ilgili olduğundan, iki kavram içiçe ele alınıp tezin konu başlığında <kozmetik/evrensel> biçiminde verilmiştir. <Kozmetik> sözcüğünü <bilinç> kavramıyla birlikte ilk kez Richard R. Bucke'un, "Cosmic Consciousness, A. Study in the Evolution of the Human Mind" (Kozmetik Bilinç, İnsan Zihninin Evrimi Konusunda Bir İnceleme) adlı yapıtında kullanıldığı düşünülmektedir (1). Richard Bucke, yeni ve giderek gelişen bir tür bilinci anlatmak için bu yapıtında <Kozmetik Bilinç> deyimini kullanmıştır. Daha önceleri yalnızca metafizik bir renk içerisinde ortaya çıkan <kozmetik bilinç> kavramı, bununla birlikte artık fizik terminolojisine öge olarak girmiştir; bilimsel yaklaşımlarda bilincin bir olgu olarak tek başına var olması olgusu kabul görmezken, yeni fizikte Michael Tablot: "Bilincin belki de esasen var olan tek olgu olduğu görülmektedir." (2) sonucuna varmıştır.

Fizik terminolojisine girmeden önce, <kozmetik bilinç> kavramı mistik geleneklerde mistik deneyimlerin ana ereği olmuştur. Mistisizm, kurumlaşmış, dogmatik bir din geleneğini yadsıyıp, kişinin bireysel olarak donatılmış olduğu yetenekleri keşfederek dolaysız bir biçimde Tanrı'ya ulaşabilme imkânını sunmaktadır. Bu <gerçek ben> e, <büyük ben> e ya da <üst bilinç> e ulaşma olgusu, ruhbilim alanında C.G. Jung tarafından bireyleşme sürecinde varılacak ana erek olarak gösterilmektedir; kişi "özben"ine kavuşarak, tüm potansiyelinin farkına varıp gerçekleştirme yoluna girebilir. Varoluşçulardan Heidegger ise bunu kısaca şöyle tanımlamaktadır: "İnsan sadece olduğu değil, aynı zamanda olabileceğidir" (3). Gerçeği farklı algılayabildiklerini söyleyen mistikler, kişilere bilincin genişlediği durumları örneklemektedirler.

Mistisizm, eski Yunancada <gözleri kapamak> anlamına gelen <myein> sözcüğünden gelmektedir; bu bağlamda, mistisizmde 'bilinen yollardan gidilerek', ya da bilinci işleterek erişilmeyecek bir şey var diyebiliriz. Annemarie Schimmel, "Tasavvufun Boyutları" adlı yapıtında, bu kavramın açıklamasını şöyle genişletir: " <Dinler içinde akan büyük

ruh nehri> diyenler olmuştur mistisizme, siz, ister hiçlik deyin ona, gerçek olan en geniş anlamıyla, tek bir hakikatin bilincine varmaktır." (4).

Bu <tek bir hakikatin bilincine varma> tüm varlıkların tek bir özden var olduğu ve ancak birbirleriyle olan ilişkilerinde anlam taşıyabileceği görüşünü savunan Kozmik felsefenin amaçladığı <Kozmik Bilinç>e varmak anlamına gelmektedir. Bu anlam, değişik adlandırılışlarıyla, özellikle Doğu kültüründe toplumun inanç birimlerinin tümünde özümlemiş olarak yeniden karşımıza çıkmaktadır; Hinduizmde <Brahman> ve insanın iç varlığındaki yansıması olan <Atman>dır, Budizmde < uyanmış olan > anlamına gelen <Buddha>nın varmış olduğu mutlak özgürlük durumunda <Nirvana>da karşılaştığı <Dharmakaya>dır, Çin felsefesinde ise her nesnenin dahil olduğu kozmik bir süreç ve gelişmeyi dile getiren <Tao> olarak ifade edilir. Bu felsefelerin mistik yaşantılarında, insanı bu amaca götüren yaşam biçimi olarak <münzeviliğin> (dünyadan el etek çekme) fazla tercih edilmesi, mistik gelenekler arasındaki yorum ve uygulama farklılıklarını göstermektedir. <Tasavvuf> adı verilen İslam mistisizmini, Yaşar Nuri Öztürk diğer Doğu (Hint-Budist) mistisizmlerinden ayırmaktadır; tasavvufu bir "aksiyon mistisizm"i olarak tanımlayıp, tasavvuf ve Doğu mistisizminin farklı anlayış düzlemlerde bulduklarını söylemektedir (5).

Mistik gelenekler, kendi içlerinde farklı kollara ayrılmakta, uygulamalarda düşünce ayrılıkları göstermektedirler, böylece farklı ve özgün yöntemlerin var olduğunu gösterirler. Bunların arasında Zen Budizm özde herhangi bir hiyerarşiyi tanımayarak <aydınlanma>ya (Satori) yaşamdan soyutlanmadan yine yaşamın kendi içinde kavuşmayı amaçlar (6). Tümünün birleştiği nokta ise, <kutsal ülke> ye veya dinsel bir deyişle <Tanrı>ya alışılmış akıl yürütme yolları ile ulaşılamayacağı; Tanrı'ya giden yolda ilerleyebilmek için, alışkanlıkların ve düşünce kalıplarının yükünü atıp, <uçabilecek> kadar yüreğin hafifletilmesi gerektiğidir.

İnsan- evren- Tanrı ilişkisine ışık tutmaya çalışan mistisizmin <sezgi> yoluyla edindiği bilgiler artık yeni fizikle birlikte bilimsel alanda tartışılmaktadır.

Yirminci yüzyılın bilim alanına getirdiği yenilikçi buluşlar nedeniyle yukarıda değinilen konularda bir tavır değişikliğine gitmek gerekmiştir. Fizik alanındaki gelişmeler ile Görecelik, Kuantum ve Hologram teorilerinin ortaya çıkması ile rasyonalist dünya görüşünün yeniden gözden geçirilerek yeni bir tanımlar dizgesine gereksinim duyulmuştur. Fizik alanında değişen dünya görüşü, insanla doğrudan ilintili olan diğer disiplinleri de etkilemiştir. Bunların arasında <kolektif bilindışı> ile <kozmetik bilinç>e göndermede bulunan psikanaliz ile beş duyu alanının dışında gizli kalmış potansiyeli ile insanı daha üst bir konuma oturtan parapsikoloji başta gelmektedir. Bu arada, somut bireyin varoluş sorununu, Sokrates'in <kendini bil> sözünden yola çıkarak yaşamın odak noktasına yerleştiren varoluşçuluk da düşünsel alanda bu mozaiğin tamamlayıcı bir parçası olarak dikkati çekmektedir. Yeni din anlayışını Michael Talbot şöyle ifade etmektedir: " Yeni fizik bize din için bir bilim tabanı sağlıyor. Bu, Batı medeniyeti tarihinde yeni birşey olup tesiri elbette ki hayatımızın her cephesinde hissedilecektir. Fakat bir çift tembihi yeni fizik tarafından sunulan bu din bir değerler ve mutlak düsturlar dini değildir. Bize cennet ve cehenneme ait katî tasvirler yapmaz" (7).

### 1- Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç

Yüzyıllardır düalist bakış açısına dayalı olan Batılı düşünce determinist zemini terk etmekte zorlanmaktadır. Bu da, fizik alanındaki yeniliklere karşı yoğun tepkilerin oluşmasına neden olmuştur. Bunun nedenlerini kavramak için fiziğin tarihsel gelişimine bir göz atmakta yarar vardır: Bütün Batı bilimlerinde olduğu gibi, fiziğin kökleri de M.Ö. 6. yüzyıl Yunan felsefesinde aranmalıdır. Bu erken çağda bilim, felsefe ve din henüz birbirinden ayrılmamıştır. İona'nın başkenti Milet'teki bilgeler bu tür ayrımlarla yer vermezlerdi. Bu insanların amacı, <Physis> diye isimlendirdikleri cisimlerin öz doğasını ya da gerçek oluşumunu ortaya çıkarmaktı. <Fizik> (Physis) terimi bu Yunanca sözcükten türetilmiştir ve bu açıdan ele alındığında fizik sözcüğü tüm nesnelere öz doğasını bulgulama çabasını



dile getirmektedir. Bu yaklaşım tüm mistiklerin de ana ereğini oluşturduğu için, Milet okulunda belirgin bir mistik eğilim göze çarpmaktaydı. Bu çerçevede Miletliler, <hylozoistler> diye anılıyordu. Yani daha sonraki yunanlıların dediği gibi, onlar, "maddenin canlı olduğuna inanıyorlardı." Çünkü Miletliler <canlı ve cansız, ruh ve madde> arasında hiçbir ayırım yapmıyorlardı (8). Böylece Thales, tüm cisimlerin Tanrılarla dolu olduğunu açıklamış ve Anaximanenes de evreni, "Pneuma" denilen kozmik nefesle ayakta duran (tıpkı insan bedeninin hava ile desteklenmesi gibi) bir organizmaya benzetmiştir (9).

Mistik geleneklerin görüşleri ile koşutluklar Efesli Heraklitus'un felsefesinde daha da belirginleşmektedir. Örneğin Heraklitus, sürekli değişen ve ebedi olarak <oluşmakta olan> bir dünyaya inanıyordu. Heraklitus'a göre durağan olan tüm varlıklar birer düş ürünü idi. Nesnelere sürekli akışını ve değişimini simgeleyen ateş ise ona göre evreni simgelemekteydi. Heraklitus, dünyada görülen değişimlerin, karşıtlıkların dinamik ve devirsel etkileşimlerinden meydana geldiğini düşünüyor ve karşıtlık çiftini, bir bütün olarak kabul ediyordu. Karşıt kuvvetleri içeren ve aşan bu bütünlüğe de <Logos> ismini vermişti (10).

Madde ile ruhu birbirinden ayırmaya yönelik ilk eğilim Eleatik Okul ile birlikte ortaya çıkar. Bu yaklaşım, zamanla Batı felsefesinin karakteristik özelliği olan ikililik anlayışının (düalizm) oluşmasına yol açmıştır (11). Antik çağların bilimsel bilgilerini sistematik biçimde organize eden Aristoteles iki bin sene süresince evren ile ilgili görüşlerin temelini oluşturacak olan bir yapıyı geliştirmiştir. Modern bilimin doğuşu ise, ruh-madde ikiliğinin asırı bir biçimde vurgulanmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım, 17. yüzyılda Rene Descartes'ın felsefesi ile ortaya çıkmıştır. Descartes, felsefesini doğanın temelli olarak iki ayrı ve bağımsız hüküm alanına ayrılmasına dayandırmıştır, bunlar madde <uzamlı olan şey> (res extensa), ruh ile <düşünen şey> (res cogitans)dir (12). Buna göre maddesel dünya nesnelere meydana gelmiş büyük bir makina gibiydi. Halbuki 20. yüzyılda atom fiziğindeki bulgular dualist ve determinist anlayışa dayanan dünya görüşünü alt üst etmiştir (13). 19. yüzyılın sonlarına doğru Max Planck,

atom-altı parçacıkların birbirinin tamamlayıcısı olduğunu gösteren bir bulguda bulundu. Isı ışınmasındaki (Heat Radiation) enerjinin sürekli olarak yayılmayıp kendini kesikli birimler ya da enerji paketleri şeklinde gösterdiğini ortaya çıkardı. Bu ışınma birimlerini <kuanta> diye adlandıran Einstein, bu yüzden de ismini Kuantum Teorisi koydu (14). 1916'da Genel Görecelik Teorisini açıklayarak uzayın dört boyutlu olduğunu, uzay ve zamanın da birbirinden ayrılmayan, hatta birbirine dönüşebilen bir bütün olduğunu belirtmişti. Üstelik dünyanın herhangi bir yerinde düzgün bir yapıya rastlanamayacağı, "çünkü uzayın Öklid uzayı olmayıp eğri olduğu" (15) hipotezini açıklamıştır. Uzay zaman örgüsünün içinde yer alan her yapının yerçekimi gibi kuvvetlerden dolayı bir <eğriliğe> (Curvature) sahip olduğunu öne sürmüştü. "Niels Bohr, Louis de Broglie, Avusturya'dan Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg ve Paul Dirac" (16) gibi fizikçiler atom-altı dünyasına inerek Einstein'ın ismini verdiği kuantum teorisini geliştirip, insana tanımadığı farklı bir gerçeklik dünyasını göstermişlerdir. Evrende bağımsız ve tek tek nesnelere olmadığını anlatarak her şeyin birbiri ile bağlı ve birbirine özdeş olduğunu ortaya koyan Kuantum teorisinde hem elektromanyetik dalga hem de parçacık olarak ortaya çıkabilen <kuanta>lar, maddenin veya enerjinin en küçük birimidir. Bu birimler ise birbirine geçip değişebilir dinamik kalıplardır: " Böylece Kuantum Kuramı bize, parçacıkların yalıtılmış madde tanecikleri değil, birer olasılık kalıbı ya da ayrışamaz bir kozmik ağın bağlantıları olduklarını göstermiştir. İzafiyet Kuramı da bu kalıpların içsel dinamizmini ortaya çıkararak, onlara hayat kazandırmıştır. İzafiyet Kuramı, maddenin faaliyetinin, maddesel varoluşunun temelini oluşturduğunu göstermiştir." (17).

Kuantum fiziği bu birlik ve bütünlük anlayışı ile mistik bir renge bürünmektedir, çünkü mistiklerin en büyük amacı, "evrendeki nesnelere bütünselliğine ve karşılıklı etkileşimlerini idrak etmek, yalıtılmış bireysel kişi yaklaşımını aşmak ve nihai (ultimate, yani, ulaşılabilecek en son) gerçeklikle kendilerini özdeşleştirmektir (18). Evrenin karşılıklı etkileşim içinde bulunan bir ilişkiler ağından oluştuğu fikri ise, başka bir teorinin içeriğinde yansımaları

bulmaktadır; Hologram teorisi. Hologramlar teknik anlamda bir lazer yardımı ile oluşturulan, içine aldığı görüntünün sıradan fotoğrafları gibi iki boyutlu değil üç boyutlu olduğu bir çeşit saydam resimlerdir (19). Burada resmin bütününden ayrı olarak bir parçasını ayırıp incelemek mümkün değildir. Çünkü her parçası veya resme hangi yönden bakılırsa bakılırsın resmin bütününe göstermektedir. Sıradan bir resimden çok daha farklı bir bilgi düzenine sahip hologram modeli, fizikçiler tarafından evrenin modeli ile de eş tutulmaktadır. Evrenin, holografik olma özelliği ise, "bütün var edilmişlerin aynı bütünü parçaları olduğunu, dolayısıyla hepsinin özlerinin bir ve birbirine eş bulunduğu, her birimin bütünü bilgisini içinde taşıdığı ve ona uygun gelişme sağlanırsa, bütünü tam görüntüsünü yansıtabileceğini (20) gösterir. Bu hologram modeli aynı zamanda beynin işleyiş tarzını açıklayıcı sistem olarak düşünülüyor. Heisenberg 1927'de ünlü belirsizlik ilkesini açıklayarak, gözlemcinin gözlediğini, sırf gözleme fiili ile başkalaştırdığını söylemiştir. Yeni fizik bundan yola çıkarak, bilincin "gerçeğe doğrudan etki eden" birtakım nöro-fizyolojik düzeneklerin, bir "gerçek-şekillendirici" (reality-structurer) ihtiva ettiğini ileri sürüyor (21).

Yeni fiziğin klasik fizikten köklü ayrılışı, bilincin fiziksel evren süreçlerindeki rolünün kabulünde olmuştur. Oysa mistiklerin iç yaşantıları ile bulgulayıp sürekli olarak söz ettikleri şeydir bu, birçok farklı gerçeklikleri aynı anda algılayabildiklerinden söz ederler. Bu farklı gerçeklikleri algılayabilecek duruma gelebilmek için, kişinin evrene ve kendisine karşı bakış açısını değiştirip, bütünlükçü bir anlayışla bir kişilik dönüşümüne uğraması gerekir; ve gelişecek yeni bilinç durumu, ancak yaşamın içinde uygulamaya geçirildikçe kalıcı olabileceğine inanır mistikler. İnsanda gelişen bu yeni bilince <Kozmik Bilinç> deyimini kullanan R.M. Bucke bunu şöyle açıklar: "hayvanlar çevrelerindeki şeylerin bilincindedirler bu <yalın bilinç> tir. İnsanın beyninin yapısı hayvanlarınkinden daha ayrıntılı ve daha karmaşık olduğundan, insanın bilinci hayvanların yalın bilincini aşıyor ve öz bilinçlilik, kendi kendinin bilincinde olma durumuna yol açıyor ve bu bilinç sürekli genişleyebilmektedir." (22)

Bütünsellik temeli üzerinde yükselen kozmik felsefede, insanın her şeyi saran ve oluşturan <Kozmik Bilinç>e ancak kendi farkındalık durumunu mümkün olan en üst ölçüde yükselttikçe ulaşabileceği belirtilmektedir.

Kozmik bilincin hareket ettiği yer ise tüm atom-altı parçacıklarının birbirine dönüşebildiği <alan>dır veya <boşluk>tur. Parçacıklar, bu alanın bölgesel yoğunlaşmalarıdır. Yani gelip giden ve bu arada da özgün karakterlerini yitiren ve ait oldukları alanda kaybolan enerji yoğunlaşmaları halindedirler (23).

Evrenin holografik özelliğine uygun olarak biraz temkinli de olsa, bulgularını dile getiriyorlar: " Dr. Harold Saxton Burr'un bir çeşit Birleşik Alan Teorisi'nde ileri sürdüğüne göre evreni düzenleyen alanlar içindeki çeşitli alanların, L-alanlarının yaşayan hücrelerdeki biyolojik düzenlemelerde bir benzeri var gibidir." (24) Çıkarılan sonuç şu ki, "bilinç hologramı bir biyo-gravitasyon alanıdır. Madde ve bilinç bir devamlılık arz eder." (25)

F. Capra'ya göre (26) fizikçiler dikkatleri Doğu mistisizmine yönelttiklerinde, ileri sürdükleri düşüncelerin, mistik açıklamalarda mevcut olduğunu, yalnızca kavram değişiklikleri ile ortaya çıktıklarını görüyorlar. Çin felsefesinde <alan> düşüncesi, genel olarak <Tao> yaklaşımında görülmekte ve <Tao> biçimsiz ve içsiz olarak tanımlanmaktadır. Buna karşın Tao, bütün biçimleri ortaya çıkarabilmekte ve bu yüzden de <ch>i kavramı ile özdeş olmaktadır. <ch'i> kelimesi ise, sözlük anlamında <gaz> ya da <eter> demektir ve evreni canlı tutan <yaşamsal soluk> ya da <yaşamsal enerji> olarak açıklanır (27). Bu <yaşamsal soluğu> alıp vermedeki ritm olgusu düşüncesini ise fizikçiler evrenin ritmik bir şekilde genişip, sonra tekrar büzüldüğünü söyleyerek fiziksel alanda da desteklemektedirler. <Boşluk>un bu hareketi, Çin felsefesinde yaratıcı fiil ile eş tutulur; <ch'i> ise, yoğunlaşarak tüm nesnelere biçimlerini oluşturur. Bu nesnelere ise daha sonra yeniden yok olurlar ve böylece yine <Büyük Boşluk>u oluştururlar (28). Tüm mistik geleneklerin üzerinde durdukları nokta, günlük yaşamda algılanan gerçeğin bir yanılsama (illüzyon) olduğudur. Mistikler asıl gerçeğin Tanrı'ya ulaşıldığında ya da kozmik felsefenin deyişi ile, <kozmetik bilinç> e ulaşıldığında

görülebileceğini söylemektedirler. Tibet'in mistik düşüncesinin temelinde ise, bu yanılsamayı ya da Kızılderili mistik Don Juan'ın deyişi ile "Tonal"i (29) insanların kendi bilinçlerinin yarattığı görüşü yatmaktadır. Algıladığımız dünyaların ve bütün olayların düş gücümüzden doğmuş seraplar olduğu düşüncesini taşır mistikler. Bu, Tibet mistik düşüncesinde de en önemli noktadır: "Dünya zihin tarafından yaratılmıştır" (30). Tibetlilerin kutsal metinleri olan Tantralar, uzayın, bilincin bir dışavurumu olarak göz önüne alınabileceğini iddia etmektedirler. Fiziksel ve nesnel görünüşün olması 'Mahamaya' olarak adlandırılan büyük göz aldanmasıdır. Ancak Tantralar, bu tasavvurun oluşmasına tek bir zihnin değil, hepimizin katkısı sebep olduğunu söylemektedirler (31).

## 2. Psikanaliz ve Kozmik Bilinç

Psikanalizin temelini atan Sigmund Freud, 1916'da yayımlanan "Psikanalize Giriş" (Orj: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse) adlı eserinde teorisini hem tarihsel hem de bilimsel bir düzlemde açıklar; kişinin psikolojik varlığını üç katamana ayırır Freud; "Es" (id; bilinçsiz itkilerin bulunduğu yer, yani bilinçdışı), "Ego" ('Ben', dış gerçeklik ve bu gerçekliğin kısmen bilinçsiz olan iç anlatımı ile itkiler arasındaki dengenin sağlandığı yer) ve "üstben" ya da süperego (çocuğun ana babası ile özdeşleşmesinden türeyen ve sansürün kaynağı olan ahlâksal ve bilinçsiz kademe) (32). Freud (bilinçdışı) kavramını getirerek kişiliğin gerçek yapısına bir iç görü kazandırabilmek için bilinçli düşünce sisteminin içinden <özgün çağrışım yöntemi ile> bir geçit aralamaya çalışmıştır (33). Söz konusu geçit, bastırılmış duygusal komplekslerin ve içgüdelerin ve böylece güdüsel ve tepkisel davranışlara neden olan kaynağın bulunduğu bilinçdışı idi. Freud'un <bilinçdışı> kavramından yola çıkan başka psikanalistler ise, Freud'un ortaya koyduğu kavramlara verdiği içeriksel boyuta kısmen karşı çıkmışlardır. Bu konuda Freud'a eleştiri getiren Jung, kendini şöyle kıyaslar onunla: "Freud, duygusal algılamaları bilincin kaynağı diye göstermese bile, bilince bilinçdışının

kökeni diye bakar. Bu da yine (daha önce sözü edilen) ussal tutumun sonucudur. Oysa benim için durum karşıtıdır bunun. Buna göre, ilkin ortada bilinçdışı vardır kuşkusuz ve bilinç, bilinçsiz durumdan gelişip ortaya çıkar. Çocukluğumuzun ilk dönemlerindeki yaşayışımız bilinçsizdir; en önemli içgüdüsel işlevler bilinçsiz çalışır, bilincin önce bilindışı tarafından oluşturulması zorunludur çünkü " (34). Freud'un görüşüne göre bilinçdışı daha çok akıl dışının egemen olduğu alandır ve usa biçtiği yüksek değerden dolayı bilinçdışını aklın tam tersi olarak değerlendirir; olumlu değerlerin ve duyguların ifade bulduğu bilincin karşısında duran hemen hemen her türlü olumsuz, <kötü> yanların bulunduğu karanlık bir odadır bilinçdışı Freud için. Jung ise bilinçdışına tam tersi bir anlam verir: "bilinçdışı daha çok bilgeliğin en derin kaynağının bulunduğu alandır. Buna karşın bilinç yalnızca kişiliğin anlama ve yargı yeteneğinden oluşan anlaksal (intellectual) parçasıdır." (35)

Jung ve Fromm'un yanında Adler, Rank ve ötekiler de daha sonraları Yeni Freud'cu (Neo-Freudian) diye adlandırılan yazarlar da Freud'un <bilinçdışı> kavramının genişlemesine yardımcı oldular (36). Jung <bilinçdışı> kavramını ele aldığı zaman, onu bireysel ve ortak/ kolektif bilinçdışı olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bireysel bilinçdışı kişiye özgü bir duygu bileşiminden gelip, kişinin karakteristik özelliklerini taşır. Bunun altında -ya da başka bir deyişle- derininde yatan ise, "insanın başkalarından ayrı tek başına yaratık olmaktan çıkıp bir yayılma gösterdiği ve insanlıkta kaynaklaştığı katmandır" (37). Bu katmanda ise bireyler kendilerine özgü <ben>lerini yitirip, tek bir varlığa dönüşmekte; <özben>, "içimizdeki ve bütün en yüksek ve nihai emellerimizin ona ulaşabilmek için çabaladığı Tanrı olarak nitelendirilebilir" (38). işte bu <özben>/ <kozmetik bilinç> / <sezgisel akıl> / <Tanrı> mistiklerin değişik yöntemlerle ulaşmaya çalıştıkları yerdir, <varlıktır>.

Mistiklerin <gizli ilim> dedikleri bilgi alanının zeminini oluşturan dil, psikanalizde, arketiplerin kendilerini açığa çıkardığı sembol dilidir. Fromm'a göre, "sembol dili, insanlığın geliştirdiği tek evrensel dildir ve tarihin akışı içinde oluşan tüm kültürler için aynıdır" (39). Semboller, olayları ve bilgileri beynimizin verilerine

indirgeyip, bizim kendimizi aşan ve gözle görülüp, elle tutamadığımız şeyleri kavramamızı sağlayan araçlardır. Michael Talbot'a göre, "sembol kullanan sistemler (dini ya da dini olmayan) bilincin evreni nasıl inşa edeceğini belirleyen üst programlardır (40).

Jung'un kolektif bilinçdışında ise, sembollerin içeriğini arketipler oluşturur. <Arketip> kavramı ise yeni bulunmuş bir kavram değildir, antik Yunan dünyasında Platon'un kullandığı "ide" kavramı ile eşanlamlıdır (41). Arketipler, sembolik anlatımla ortaya çıkan bilinçsiz içeriklerdir, bu tür içeriklerin, kendilerini ötekilerden ayıran belirgin bir özellikleri vardır; <taşıdıkları mitolojik karakter> (42).

Jung'a göre, mitlerde ve masalda ortaya çıkan arketipler, kişide özellikle <düş> olarak kendini açığa vurmaktadır. Bu, <düş>te görülen her formun bir arketip olduğu anlamına gelmez, yalnızca mitolojik, evrensel bir sembol dili şeklinde ortaya çıktığında bunlara arketip denilebilir. <Düşler>, arketiplerin ana kaynağını oluşturur. Çünkü "bunların avantajı, bilinçdışının iradede bağımsız ürünleri olmaları, bundan dolayı da tüm kasıtlı yönlendirmelerden uzak, saf doğayı yansıtmalarıdır" (43). Daha önceleri bilim çevrelerince <düş>, irrasyonel bilincin dayanaksız, boş ürünleri olarak değerlendirilirken, psikanalizin gelişimi ile birlikte ruhbilimin vazgeçilmez analiz kaynağı olarak görülmekte, kişinin ruhsal ve hatta (kısmen de olsa) fiziksel durumu ile ilgili önemli bilgiler vermektedir (44).

Upanişadlar, düş halindeyken nesnenin bilincin durumları biçiminde ortaya çıktığını söylüyorlar. Buna göre uyanık olduğunda ise, nesne, maddenin bir durumu biçiminde ortaya çıkmaktadır. Gerçek üzerinde güç kazanmak için Upanişadlar fiziksel dünyanın artık bilinçten ayrı bir öge olarak görülmediği bir turiya ya da saf bilinç durumuna erişmeyi önermektedirler (45). Bu da bilincin, bilinçdışı ile kuracağı bağlantının ne denli önemli olduğunu gösterir. Jung bunu şöyle dile getiriyor: "Mistik tecrübe, arketiplerin tecrübesidir." (46). Jung, tüm dinleri en iyi ruh sağaltıcıları olarak görmekte olup, tüm dinlerin öğretileri ile yakından ilgilenmiştir. Hıristiyan bir aileden gelen Jung'un çalışması, Zerdüştiğileri ve Tao'cuları da doğuda ve

batıda daha tanınmış dinler gibi ele almaktadır (47).

Jung'un İslam'la ilişkisi ise biraz gizemlidir. Onun Arap simyasına olan derin ilgisi, bu eski <gizli sanat> ile çağdaş bireyselleşme arasında kurduğu koşutluklarda da görülür (48). Jung, psikanalizi tanıtmak amacıyla yazmış olduğu "Giriş Konuşmaları"nda bazı gizemci uygulamaların kişilikte temel bir değişim yapmaya çalıştıklarını söz konusu ederek, "psikanaliz tedavî çalışmalarının benzer bir yaklaşım yöntemi seçmiş olduğunu kabul etmek zorundayız" (49) demektedir. Jung düste, vecd ya da meditasyon durumlarında mistiklerin yaşadıklarını şöyle tanımlar: "Gizemciler, ortak bilinçdışıdaki olayları pek canlı biçimde yaşayan kimselerdir. Gizemli yaşantılar arketiplere ilişkin yaşantılardır" (50).

Arketiplerin bir diğer kaynağı ise, aktif ya da yaratıcı <imgelem>dir. Jung, aktif imgelemden, zihnin istemli bir yoğunlaşması ile tasavvur edilen ve böylece zihinde canlılık kazanan fantazileri anlamaktadır. Aktif imgelemin ana işlevi <özgürleşme>dir. Bu süreç, kişinin saklı ve görünür olan arasındaki uygunluğu bularak, yaşanan her şeyi bir sembole dönüştürebilmesini sağlar (51); yani kişi <uyanık> durumdayken bilinç dışında olanı bilince çıkarma girişiminde bulunur. Jung, arketipleri yaratıcı zihnin ortaya çıkması için <bilinçli> bir biçimde malzeme olarak kullanır.

Jung'a göre, kişinin bu yaratımlarda bulunabilmesi için, toplumun yaptırımıcı güçleri ile oluşturduğu <Persona> sından kurtulup, gerçek benliğine kavuşması gerekir; bu da, bilincinin, bilinçdışını içine alabilecek kadar genişlemesini gerektirir. D.T. Suzuki bunu şöyle anlatır: "İnsan, baskıdan kendini kurtaracak, tam anlamı ile ayırdında olacak, bilimsel sorunların çözümü gibi ya da uygulamayı gerektiren uğraşlar gibi konular zorlamadıkça, düşüncelerin araya girmesine izin vermeden gerçeği tam gerçekliği içinde yaşantılaştırarak şekilde kendini eğitmelidir" (52). Suzuki, varılan bilinçdışına "kozmik bilinçdışı" (53) adını vermeyi önerir; kişi kendi gerçeğini bilinçleştirebildikçe, <kozmik bilinçdışı> bilinçdışı olmaktan çıkar: "Bilinçdışındakini bilince çıkarmak, böylece bilinci genişletmek, uyanmak, gerçeği örten perdeyi kaldırmak, mağaradan dışarı çıkmak, karanlığı aydınlığa çıkarmak demek olacaktır" (54).



#### 4. Varoluşçuluk ve Kozmik Bilinç

Kişinin kendi <özbenliğine> (selbst) kavuşması için; kitle psikolojisinden kendi üzerine yamadığı yapay kimlikten, -Jung'un deyişi ile- <Persona> sından kurtulması gerekir. <Persona> deyimi ile Jung, daha önceki bölümde değinildiği gibi, kişinin toplum içerisinde taşımak zorunda olduğu yapay kimliği, <maske>yi kasteder. Persona'nın sözcük kökeninde de bu anlam yatmaktadır. Bu 'maske' ise kişinin kendisine ve başkalarına onun bireysel bir kimlik taşıdığı sanısını vermektedir. Oysa maskenin ardından kitle psikolojisi konuşmaktadır. Bu düşünceyi modern felsefe alanına getiren düşünce akımı ise <varoluşçuluk>tur.

Varoluşçuluk, genel anlamda rasyonalist felsefelerin aşırılıklarına karşı insan felsefesinin gösterdiği tepkidir ve eski çağlara uzanan bir geleneğe dayanır. İnsanı odağa yerleştiren varoluşçular, Sokrates'in "kendini bil" sözünden yola çıkarlar. Kurucularından Kierkegaard, Sokrates gibi 'gerçek' varlığın insanın ferdiyetinde olduğuna, gerçek bilginin de insanın kendisini bilmesine bağlı bulunduğuna inanmıştır (55). Daha önceki aşırı akılcı felsefe akımlarına tepki gösteren Rousseau, Pascal, Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozoflar insanın duygu/sezgi dünyasına, ruhuna inmişlerdir. Kierkegaard ve Nietzsche'nin geleneksel felsefe karşısındaki tavırları büyük önem taşır.

Varoluşun özden önce geldiğini öne süren varoluşçular, analiz yöntemlerini sezgiye dayandırır; duyguyu dışlayan, yalnızca bilinç düzlemiyle yetinen analizden tümüyle farklı bir yol izlerler; fenomenoloji gibi betimleyicidirler; <ben>sin öznelliğini ön plana alırlar. Somut insan varlığının yapı analizinde varoluşçular iki gruba ayrılırlar: Tanrı tanımaz varoluşçular (Heidegger, Sartre) ve Tanrı tanır varoluşçular (Kierkegaard, Jaspers, Gabriel Marcel). Buna karşılık iki grup da insanın varlık yapısı ile ilgili analizleri sonunda vardıkları <özgürlük> temelinde birleşirler (56). " Varoluşçu bakış açısında, konkrut insan ferdi orijinalliği içinde biricik bir varlıktır. Ferdi özelliklerinden bağımsız olarak düşünülen genel fikirler, elleri, ayakları olmayan soyutlamalardır. Şu halde varoluşçuluk geleneksel felsefenin soyut düşünceye önem

vermesine karşın konkre düşüncenin önceliğini savunur. Varoluşçuluğa göre varlık konkre ve ferdi hüviyetlerdir"(57).

Personalizmin temsilcisi Henri Bergson'a göre felsefenin görevi, düşünceyi benliğin derin tarafına yöneltmektir. Bergson'un savunduğu felsefi düşünce, insanın konkre varlığından ayrılmayan öznel düşüncedir. Bu, Bergson'da sezgi (intuition) ismini alır. Psikolojik bir temele dayanan personalizmde bilinç, dış varlıklarla ve bedenle ilişkisi içinde düşünülür. Geleneksel felsefe, bilinci soyut olarak ele almaktaydı. Oysa Bergson'a göre, o dış varlıklarla ve bedenle ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır. Böyle olursa bilinçte her an yenilenen bir oluş hareketi görülür. Oluş, psikolojik zamanda gerçekleşen bir olgudur. Psikolojik zaman gündelik yaşamımızda kullandığımız saat zamanın karşıtıdır. Çünkü saat zamanı mekanlaşmış bir zamandır. Psikolojik zamanda anlar birbirinden ayrı değil, birbirinin içine girmişlerdir. Geçmiş, <şimdi> de saklıdır. Gelecek >şimdi>de yaşanan bir yönelme hareketidir. Geçmiş ve geleceğin <şimdi>de birleşmesi ruhi bir bütünlük duygusunda yansımaları bulur. Buna göre bilinç kendi zamansallığında her an yeni ve hiç durmayan bir oluş belirtir (58).

Bergson'a göre bilinç, aynı zamanda <özgürlük>tür, çünkü <şimdi>de yapılan özgür seçimlerle geleceğe doğru atılım gösterir. Ancak özgürlük insana özgü bir özelliktir. İnsanda özgürce seçen bilinç başka canlılarda (bitki ve hayvanlarda) tinsel bir durgunluk içinde bulunur. Varoluşçular, Bergson'un psikolojik zaman ve oluş fikrini benimserler; fakat <ben>in kendini daha içten tanıması için aşkınlık ihtiyacı olduğunu ve insan bilincinin sınır durumlar arasında özgürlüğünü yaşadığını görmesi itibarıyla Bergson'dan ayrılırlar (59). Varoluşçulukta bilinçli <ben> insanın dış benliğidir. Günlük yaşamın doyum arayan gereksinimlerine göre kurulmuştur (60). Jung ise bu bağlamda bilinci ruhsal süreçlerin <ben>le ilişkisi diye tanımlar ve şöyle sürdürür saptamasını: "Peki ama, ben nedir? Ben, vücudumuzun bir başka deyişle <varlığımızı> özellikle genel algılamalarından ve belleğimizin içeriklerinden oluşan bir yapı kompleksidir." (61) Sartre'a göre bilincin çalışmasının ideali, kendi varlığının temeli olmaktır, tamliğe ermektir. Sartre'a göre bu insan için çelişkili bir sonuç doğurur, çünkü bu idealin

peşine düşen <ben>, eksik yapısı dolayısıyla böyle bir bütünlüğü kavuşamaz, kavuşursa da, özgürlüğünü kaybeder (62).

Kierkegaard'a göre ise rahatsızlık içinde bulunan insan yalnız başına yetersizdir. İnsan ancak aşkın varlıkla iletişim kurduğu ve O'nun önünde yetersizliğini gördüğü zaman kendini bulur ve özgürlüğünü en üst düzeyde yaşar. Bunu yapamadığı zaman yokluk uçurumuna düşer (63). Kierkegaard, iman aracılığı ile kişinin 'gerçek' varlığına ulaşacağına inanır ve ancak bu tür koşullu bir özgürlüğü insanın yaşayabileceği bir özgürlük olarak görür. D.T. Suzuki ise, Zen Budizmin öğretisinde varoluş sorununa ne denli önem verildiğinin altını çizer: " Ne kadar çok Tanrı'yı düşünürse düşünsün, ne kadar ibadet yerlerine giderse gitsin, istediği kadar dinsel öğretilere inanmış olsun, eğer o kimse varlığının bütünlüğü ile varoluş sorununa sağırca, eğer o soruya verecek bir yanıtı yoksa, kendi üreticisi olduğu milyonlarca eşyadan biri gibi yaşayıp ölüyor, zamanını dolduruyor demektir. Tanrı olmayı bir yaşantı durumuna getireceğine, Tanrı'yı düşünmekle yetiniyor demektir." (64)

İnsanın kendini ve topluma yabancılaşma sürecini evrensel insanla, toplumsal insanın ayrışması, bilinçdışı ile bilincin ayrışmasına bağlayan D.T. Suzuki, bunun ancak karşıt bir hareket ile ortadan kalkabileceğini söylüyor: " Eğer bütünü ile baskı kalkarsa, o zaman bilince karşı duran bir bilinçdışı da kalmaz, o zaman doğrudan, dolaysız yaşantı oluşur. Artık kendim kendime yabancı olmayacağımdan hiçbir şey, hiçbir kimse de bana yabancı kalmaz" (65). Ancak kendini gerçekleştirebilen birey, varlık bütünlüğünü kavrayabilmekte ve böylece özgür iradesiyle seçimlerde bulunabilmektedir; özünü oluşturan kendisi olmaktadır. Edmund Husserl'e göre de işte bu noktada doğa bilimlerinin ve kültürün temelinde bir çarpıklık bulunmaktadır. Husserl'in <ben>i aşkın, kendinin dışına çıkarak kendini kuran <ben>dir. Fichte ve Hegel, duyusal ve bencil istekten mutlak bilgelğe yükselen bilincin geçirdiği bu ruhsal ve tinsel serüveni dile getiren dala <fenomenoloji> adını verdiler. Husserl'in düşünsel sistemi de çağımızda oluşan fenomenoloji akımını etkilemiştir. Husserl'e göre bilinç, bütün dışsal uyarılardan soyutlandığı zaman kendi çevresini yaratmaya başlamaktadır (66). Suzuki ise şöyle bir yöntem önerir: "Yalnız bir tek anlığın (intellect)

işe karışması değil, her tür kesim, katı uyulması zorunlu kurallar koyan düşünceler ya da önemli kişiler yaşantının kendiliğinden oluşumunu içtenliğini engelliyor (...) kişisel yaşantı kutsal kitaplardan da, uluların, büyüklerin sözlerinden de, vahiylerden de öne geçer" (67).

Yeni fiziğin Zen Budizm ile gösterdiği koşutluklar mistisizm alanı ile sınırlı kalmıyor, varoluşçuluğun birçok düşünsel yönünde ortaya çıkıyor. William Barret "Zen Budizm" adlı kitabının sunuş yazısında şöyle bir olayı aktarıyor: "Avrupa'nın en özgün, en etkileyici çağdaş filozoflarından biri Alman varoluşçu Filozof Martin Heidegger'dir. Heidegger'in bir Alman arkadaşının bana söylediğine göre bir gün Heidegger'i görmeye gittiğinde onu Suzuki'nin kitaplarını okurken bulmuş. Heidegger < eğer bu adamın söylediklerini doğru olarak anlayabiliyorsam, onun yazdıkları, benim de bütün kitaplarımda anlatmaya çalıştığım şeyler>, demiş" (68). Heidegger'in, düşünce sistemini Suzuki'yle böylesine bağdaştırması, ikisinin de aynı temel üzerine basmalarından dolayıdır. İkisinde de bakış, insan bilincinin akıl ve duygu diye ikiye bölünmesinden doğan yabancılaşma kavramı üzerinde odaklaşır.

Varoluşçuluğun üzerinde durduğu başlıca fenomen <sıkıntı>dır (anksiyete). Sıkıntı, Heidegger'e göre, insanın temel ayırdedici ruh halidir. Bu ruh hali, insanı değişmez sınırlılığını ile yüzyüze getirerek dünyanın <korkunçluğunu> açığa çıkarır. Bu sıkıntının kaynağı ise yokluktur. Yokluk ise hiçbir zaman objektif hale getirilemez ve kavramlaştırılmaz. Sıkıntı insanın sınırlılığını gibi, onun geciciliğini de açığa çıkarır (69). Mistikler fenomen olarak <sıkıntı> (anksiyete) fikrine katılmakla beraber, onun kaynağı ve çözümlemesi konusunda düşünce ayrılıkları taşırlar. Yaşar N. Öztürk, psikoloji ve psikiyatri alanında da işlenen bu konuyu tasavvufu şöyle bağlamaktadır: "Çıkış ve varış noktaları farklı olsa da, modern psikiyatri ve psikoloji ile tasavvuf çehresini çizdiğimiz anksiyete konusunda düşünürler. Evet, tasavvuf da, insanın en derin ıstıraplarının kaynağında ayrılığı bulmaktadır. Ancak bu ayrılık, başlangıç sonucu ve seyri bakımından daha farklı bir nitelik taşımaktadır. psikiyatr Karen Horney'in deyimini kullanacağız: Temel anksiyete temel ayrılıktan doğar. Fakat

temel ayrılık nedir, hangi ayrılıktır? İşte bu noktada tasavvufun yolu ayrılır. Temel ayrılık, Allah'tan ayrıldığıımız zamanda başlayan ve hâlâ devam etmekte olan aslı ayrılıktır. Bu ayrılık <ezel>de, <elest bezmi>nde veya <misâk>'ta (ruhların yaratıldıktan sonra <Rabbimiz değil miyim> sorusuna <Evet> deyip and içmeleri, Allah'ı birlemeleri) doğdu" (70).

Bu <ayrılık> düşüncesi mistik alanlarda <sevgili>den ayrı düşme olarak yorumlanırken, mistik edebiyatta özellikle <aşk> konusu ile beraber işlenmekte ve <sevgili>ye duyulan özlem ve çekimden söz edilmektedir (71).

Öztürk, ayrılıkla oluşan bu bölünmeyi dünyadaki diyalektiği, tasavvuf içerisinde Allah'ta bileşime kavuşturur: " Tasavvufun diyalektiği madde tükenen bir diyalektik değildir. Bu diyalektik, problemini Allah'a varmakla çözer. Ancak şunu önemli belirtelim ki tasavvuf, yabancılaşmayı, dünyada çözeceğini vaadederek, Kâmil insan, daha öteki aleme geçmeden yabancılaşmadan kurtulabilir, esas benliğini elde edebilir." (72). İnsan nasıl yabancılaşmıştır sorusuna da yine bir mutasavvıfın açıklamasını getirir Öztürk: " İktal'e göre insan yoldaşından ayrılmış, binlerce engelin arkasına düşmüştür. Bu engellere tasavvuf, 'hicap' (perde) diyor. Perdeler sonsuzdur ve kendi bedenimiz en büyük perdedir" (73). Buna göre kişinin bu perdelerden sıyrılabilmesi için ise uzun bir arınma döneminden geçmesi gerekir; insan <özben>ine ulaşabilme yolunda mistiklerin önerdiği disiplinli bir yaşam tarzıyla bütünleşip iradesini güçlendirerek; özgür seçimlerle kendini gerçekleştirmek zorundadır. Suzuki bu konuda şöyle der: " Buna karşın tam olgunluğa erişinceye kadar gelişmesini sürdürmüş kimse için özgürlük anlayışı, gerçeği ve gerçeğin yasalarını tanımak ve zorunlulukların kuralları içinde davranmaktır. Kendi düşünce ve duygularının gücüyle dünyayı anlayıp en verimli bir biçimde kendini dünyaya uydurmaktır" (74).

Kozmik felsefenin bakış açısından da kişide gelişen özgür irade aslında kozmik iradenin kendisidir. Kişi kendini evrenle bütünleştirebildikçe, kendiliğinden onun yasaları doğrultusunda davranmaktadır. Pir Vilayet Han, bu bütünlükçü anlayışı da bu doğrultuda açıklıyor: " Hz. İsa'nın ve aslında bütün mistik kişilerin <benim irademden çok sizin iradeniz>

demesi bu yüzdendir. Gerçekten, bütünlükçü görüşe göre; ilahi irade bizim irademizin aşkın boyutudur ve bizim irademiz ilahi iradenin kişisel boyutudur." (75).

İnsan kavramına rasyonalist-determinist yaklaşımdan farklı bir bakış açısı getiren bir diğer felsefeci ise Yeni-Kantçılardan Ernst Cassirer'dir. Cassirer, "İnsan Nedir?" sorusunu aynı başlıklı kitabında ("Was ist der Mensch, 1960) şöyle yanıtlar: "İnsan şimdiye kadar kabul edildiği gibi bir <animal rasyonale> değil, bir <animal sembolikum>dur. İnsan, bir <realite dünyasında> değil, bir <semboller dünyasında> yaşar; bu dünya ise mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden oluşur. Çünkü insan, mitosta, dilde, dinde, sanat ve bilimde sembol formlarının bir kosmosunu kurabilir. Bu kosmos, insana deneyimlerini, yaşantılarını, yorumlanmasını, anlamasını, düşünceler dünyası ile bağlar kurmasını sağlar. Bundan dolayı antropoloji, mitos, dil, din, sanat, tarih ve bilim gibi çeşitli sembol formlarının niteliği ve yapısını göstermelidir." (76).

## II- YUNUS EMRE VE ANGELUS SİLESİUS İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

### 1. İslam Dünyasında Bir Mutasavvıf: Yunus Emre

#### 1.1. Türk Tekke Tasavvuf Edebiyatının Gelişimi ve Özellikleri İçerisinde Yunus Emre

Türk Tekke tasavvuf edebiyatı konusuna değinmeden önce, konunun kavramsal içeriği ve çerçevesine açıklık getirmek amacıyla tasavvuf anlamı ve İslamiyet içerisindeki tarihsel gelişimine değinmekte yarar vardır.

İslam tasavvufunun tohumları, İslam dininin ortaya çıkışından iki yüzyıl sonra Arabistan, İran ve Horasan'da atıldı. Sözcüğün hangi dilden ve hangi kökten geldiği tartışılmaktadır. Bir görüş, Arapça <sûf> (yün) kelimesinden türedildiğini sufiler suftan elbiseler giydikleri için Sofiye diye ayırt edildiklerini öne sürüyor. Bir başka görüş ise Yunanca <sophia> (hikmet) sözcüğünden türediğini bildiriyor. Diğer bir görüşe göre ise tasavvuf sözcüğü Salfa'dan (Medine'de Mescid-i Nebevi'nin kuzey yönünde üzeri hurma dalları ile kapatılmış bir bölümü) gelmektedir. Burada barınan yoksul ve kimsesiz göçmenler zamanlarının çoğunu ibadetle geçiren Ehl-ûs-sulfa adı verilen bu topluluğun yaşama tarzı tasavvufu uğraşanlar tarafından benimsendiği için kendilerine Sulfe kelimesinden türeyen mutasavvıf adı verildiği düşünülmektedir (77).

İslamiyet içerisinde tasavvuf felsefesi başlangıçta dışlanmasına karşılık, sonradan güçlenip yaygınlaşmış ve kültürel hayatı etkileyen bir içerik kazanmıştır. İslamiyette ilk tasavvuf görüşleri mezheplerin doğuşu ile başlamıştı. Bu yoldaki ilk düşünceler yukarıda belirtildiği gibi İslamiyetin yayılışından iki yüzyıl sonra Arabistan, İran ve Horasan gibi değişik bölgelerde ortaya atıldı. Ancak İslâm bilginleri bunu büyük bir tepki ile karşıladılar. Üç yüzyıla yakın süren bu tepkilerden sonra XI. yüzyılda tasavvuf yorumlarının, Kuran'ın ve sünnetin esaslarına ters düşmediği sonunda kabul edildi. Bunda da, bir yandan felsefeye öte yandan dine bağlı

kalan, ancak akıllı bir yana iterek imanı temel ilke alan Gazali'nin (1055-1111) büyük payı olmuştur (78).

En büyük kaynağı İslâmiyet olmak üzere, İran, Hind, Yunan düşünceleri ve kısmen de İseviliğin etkisiyle ortaya çıkan tasavvuf kısa zamanda bütün İslam ülkelerini kapladı (79).

İlk Türk sufileri ise Türkistan'da XI. yüzyılın sonları ve XII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Ahmed Yesevi ve doğum tarihi bilinmeyen fakat 1186'da ölmüş olduğu belirlenen Hakim Süleyman Ata'dır. Anadolu'da 1210-1271 yılları arasında yaşayan Hacı Bektaş-ı Veli, 1221 yılında ölen Ahmet Fakih, 1207 yılında doğan Mevlâna Celâleddin Rumî, Mevlâna'nın oğlu olan ve 1226 yılında doğan Sultan Veled, XIII. yüzyılda yaşamış olan Seyyad Hamza ve XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyıl başında yaşadığı sanılan Yunus Emre, Anadolu'da tasavvufun, başlayıp gelişmesini sağlayan kişilerdir (80).

Sufilik olarak da anılan bu akımı Annemarie Schimmel bir alıntı ile kitabında şöyle tanımlamaktadır: 'Tasavvuf, gerçek tevhid yolu ile kişinin kurtuluşu ermek girmiştir', diyor ileri gelen Batılı bir şarkiyatçı, Nitekim, sûfiliğin uzun tarihin özü, 'Allah'tan başka Tanrı yoktur' şaşmaz gerçeğini türlü biçimlerde defalarca dile getirmek ve ancak O'na tapılabileceğinin bilincine varmaktır (81).

Avrupa dillerinde mistisizm (gizemcilik) olarak adlandırılmakta olan bu akım, Tanrı'nın niteliğini ve dünyanın oluşumuna varlık birliği (Vahdet-i vücud) anlayışıyla açıklayan dinsel ve felsefi akım olarak da tanımlanmaktadır (82). Abdülbaki Gölpınarlı vahdet-i vücud inancını özetle şöyle açıklar: " Bu inanç, her şeyde Tanrı'nın kudretini, kuvvetini, lûtfunu, tek sözle varlığını, birliğini, sıfatlarının tecellisini görmek, her şeyin, onun varlığıyla kâaim olduğunu, fakat bütün varlıkların, onun ezeli ve ebedi varlığına nazaran bir gölgeden, bir seraptan başka bir şey olmadığını kabul etmektir." (83).

Yine Tanrı'dan başka varlık yoktur " (La mevcudu illallah)" ana kuralına dayanan İslam tasavvufuna göre, salt varlık olan Tanrı aynı zamanda salt iyilik ve salt güzelliştir. Yeryüzünde var olan, görülebilen her şey, Tanrı'nın görüntüsünden başka bir şey değildir. Allah,



karşılıklı konmuş değişik nitelikteki aynaların ortasında yer tutan varlıktır. Görünenler, onun aynalardaki yansımalarıdır. Varlık kalkınca görüntü de kaybolur (84). Yine aynı düşünceye göre insanın yaşadığı evren, kendinden varolan değil, var görünen evrendir. Çünkü Tanrı'nın 'kün' (ol) buyruğuyla varolmuştur. Böyle bir sözle yaratılmış olduğuna göre, görüntünün öncesi 'sözdür' (kelam). Bütün bu durumun ana nedeni de aşk/sevgidir. Aşk / sevgi Tanrı'nın niteliğidir. Tanrı, evreni kendine duyduğu sevgi nedeniyle yaratmıştır. Aşk da 'geçici' ve 'gerçek' olmak üzere iki türdür. Geçici (mecazi) aşk insanlara duyulur, 'dünyasaldır' gerçek aşk ise Tanrı aşkıdır (85).

Diğer bazı vahdet-i vücudçu mutasavvıflar gibi, Yunus Emre de şiirlerinde 'gerçek aşk'tan yola çıkarak ulaştığı 'Tanrı ile birlik' yaşantısını coşkulu bir dil ile anlatırken " Ene-1 Hak" (Ben Mutlak Doğru Olan'ım) ya daha sonraki çevirisiyle 'Ben Tanrı'yım' sözü (86), sık sık toplumun bazı kesimleri tarafından tepkiyle karşılanmış, bu tepkiler bazı mutasavvıfların ölümüne de neden olmuştur. Nurettin Topçu, vahdet-i vücud inancı ile ilintili olan bu anlatım biçimine şöyle bir açıklama getirir: "Bayezidi Bestami'den Hallacı Mansur'dan Niyazi Mısri'den ve Nesimi'den, Muhiddini Arabî ile Sadreddini Konevi ve Mevlânâ Celâleddini Rumi'den sonra en mükemmel ve açık ifadesini Yunus'da bulan Vahdet-i vücud mesleği inkar değil, itmamdır. Hazreti Mevlânâ'nın da dediği gibi şaşılıktan kurtulmaktır. Allah ve Kâinat diye bir olan varlığı ikiye bölüp de iki görme hali, ruh için şaşılıktan başka bir şey değildir" (87).

Tanınmış mutasavvıfların bazılarının tasavvuf ve 'sufi' ile ilgili düşünce ve tanımları burada şöyle sıralanıp konuya açıklık getirilebilir:

Ebû-Tûrâb'un Nahşebî (245 H. 859): "Sufiyi hiç bir şey bulandırmaz; fakat her şey onunla durulur." (88)

Ebü'l-Huseyn-i Nûri (295 H. 907): "Tasavvuf, nefse ait bütün istekleri, zevkleri bırakmaktır." (89)

Cüneyd-i Bağdâdî (297 H. 909): "Tasavvuf, varlığında ölmen, Tanrı ile dirilmendir." (90)

Ve " Tasavvuf, görünümde bir bağla bağlı olmadığı halde Allahla bulunmandır." (91)

Yukarıda özetlemiş olduğumuz tasavvuf ile ilgili tanımlar ve düşünceler, tasavvuf edebiyatı ile sanat düzeyine çıkarılmış, halkın bu düşüncelere bilgilere ulaşabilmesi için aracılık da etmiştir. XIII. yüzyılda tekke hayatının gösterdiği gelişmeyle beraber, Arapça ve Farsça eğitimle, İslâm kültürünü edinmiş aydınların bulunması, önemli mutasavvıf sanatçıların da yetişmesini sağlamıştır. Şehirlerde yaşayan aydın kesim şairleri Farsça şiirler söylerken, Anadolu'ya yayılan Yesevi, Haydari, Bektâşi dervişleri de Türk dilini kullanarak tekke edebiyatını oluşturmuşlardır (92).

XIII. yüzyılda Horosan'dan gelen dervişler beraberlerinde, Orta-Asya Türk Halk Edebiyatı geleneğini de getirmişlerdir. Bu yüzyıl Anadolu'da tasavvufun en hızlı yayıldığı yüzyıldır. Aynı zamanda tasavvuf edebiyatının güçlü temsilcileri de bu yüzyılda yetişmiştir. Anadolu'ya yayılan bazı Yesevi ve Bektâşi dervişleri de tasavvuf edebiyatının Türk dili ile meydana çıkıp gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Bu yüzyılda yaşayan Yunus Emre, tasavvuf edebiyatını zenginleştirip yaygınlaştırmış ve kendisinden sonra gelen sanatçılara yol açmıştır (93).

Mutasavvıf şairlerce yazılan Tekke şiirleri, din ve tasavvuf ile ilgili kavram, duygu, düşünce, ilkeler ve kuralları halka yaymak amacıyla yazılan şiirlerdir (94). Tekke şiirinin ilk örnekleri olan Ahmet Yesevi 'hikmetleri' öğretici niteliğinden dolayı uzaktır. Yesevi ve Yunus Emre'nin Türk dilini kullanmaları ve hece vezniyle yazmaları, geniş halk kitlelerine ulaşmalarını sağlamıştır. Türk şiirinin Anadolu'da oluşumunda Tekke şiirinin rolü büyüktür. Yunus Emre, şiirlerinde hem 'milli' vezin hem de aruz kullanmıştır ve didaktik anlatım kuruluktan kurtularak lirik ve canlı bir biçim almıştır. Tekke edebiyatı, Türk edebiyatının hem İslamiyet öncesi, hem de İslamiyet sonrası dönemlerinin içerisinde yer almaktadır. Bu edebiyatı işlediği konularla halk dilini, düşüncesini, zevkini, duygu ve inancını esas alıp, halkın tümü ile iç içe bulunmakta ve toplumun her kesimine seslenip birleştirici bir özellik taşımaktadır. Bu edebiyat iletmek istediği düşünceyi halkın anlayabileceği bir anlatım tekniği ve diliyle vermeye çalışmıştır (95).

## 1.2. Tarih ve Söylence Düzlemlerinde Yunus Emre'nin Yaşamı

Yunus Emre, şiirlerine konu ettiği tasavvuf düşüncesi ile tasavvuf yolunu kendi yaşamıyla da bütünleştirmiş bir kişilik olarak ortaya çıktığından, tarihsel kişiliğinden çok söylenceler ile halk arasında tanınır.

Yunus Emre'nin tarihsel yaşamı ve kişiliği konusunda çok az şey bilinmektedir. Tarihsel belgelerin yetersiz oluşu, şairin doğum tarihi ve yeri, tarikatı, yaşadığı çevre, şiirleri ve ölüm tarihiyle mezarı konusunda çeşitli düşüncelerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Çeşitli görüşler içinden en çok kabul göreni Yunus Emre'nin 1240-41 tarihinde doğup 82 yıllık bir yaşam sürdürdükten sonra 1320-21 tarihinde ölmüş olduğu görüşüdür (96).

Yunus Emre'nin doğum yeri hakkındaki bilgiler yetersizdir. Söylentilere dayanan görüşler tutarsızdır. Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi'ne göre, Yunus Emre XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar yakınlarındaki köylerden birinde yaşamış bir Türkmen köylüsüdür (97). Yunus Emre'nin özel yaşamı, ne işle uğraştığı, nerelerde dolaştığı da kesin olarak belli değildir. Çiftçilik, hayvancılık yapmış olması olasıdır. Şiirlerinden, uzun süre yurdundan ayrı kalıp dolaştığı anlaşılmaktadır. Yunus bir şiirinde, Rum'u, Şam'ı ve bütün yukarı illeri dolaştığını söyler. Burada, "Rum", Anadolu; Şam, Suriye olarak anlaşılabilir. "Yukarı iller" de Azerbeycan ve İran olarak anlaşılabilir. Onun olduğu düşünülen bir şiirde de Kayseri, Tebriz, Nahavan, Maraş, Sivas ve Şiraz kentlerinin isimleri geçmektedir (98).

Adına ve mâhîasına gelince, Yunus Emre, en eski kaynaklardan beri bu isimler ile tanınmış ve tanıtılmıştır; ismindeki "Emre" sözcüğü de çok tartışılmıştır. Bu sözcüğe, özellikle, <âşık, şair, birader, kardaş, atabek, lâla, ahi> gibi anlamlar yüklenmiştir (99).

Yunus Emre'nin öldüğü yer konusu da tartışılmaktadır. Vilâyetname ve diğer menakıb metinlerinin yaşamını ve mezarını daha çok Sarıköy'e bağladıkları şairin, 1321'de öldüğü zaman buraya gömülmüş olması, olasılıkların en güçlüsüdür (100).

Yunus Emre'nin evlenip evlenmediği, çocuklarının olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Elde bulunan kaynaklardan yola çıkarak, Yunus Emre'nin evlenmiş ve birkaç çocuğu olduğu kabul edilmektedir (101).

Eskiden beri Yunus Emre'nin okuma-yazma bilmediği (ümmi olduğu) ileri sürülmüş ve halk arasında buna inanılmıştır. Kendisinin de hem <ilimsiz> olduğu, hem de okuma-yazma bilmediği biçiminde anlaşılabilir beyitleri vardır. Buna karşılık, okuma-yazma bildiğine, medresede okuduğuna kanıt sayılabilecek deyişleri de bulunmaktadır. Ancak birçok çağdaş araştırmacıya göre Yunus Emre, gerek medreselerde ve okullarda gerekse özel öğretmenler aracılığıyla eğitim görmüş; geleneksel bağlamda <zahiri> bilimler (dinsel ve akılsal bilimler) ile <batınî> bilimler (tasavvuf) okumuştur (102). Şiirlerinde eski Yunan düşünürlerinden olan Galenus (Galen) ve Bukrot (Hippokrates) gibi kimseleri tanıdığı anlaşılmaktadır (103). Yunus Emre, Arapça ve Farsça da öğrenmiştir. Onun bu dilleri bildiği araştırmacıların ortak görüşüdür (104). Bir diğer görüş ise, Yunus Emre'nin beyitlerinde kendisini <ilimsiz>, okuma-yazma bilmeyen biri olarak tanımlaması ise, onun aşk, irfan gibi sözcüklerle dile getirilen gönül bilgisine (irfan) mistik deneyime, tanrısal gerçeğe, tasavvuf düşüncesine daha çok değer verdiğini göstermek istemesindedir (105).

Yunus Emre'nin yaşadığı 13. yüzyılın sonlarıyla 14. yüzyılın başları Anadolu Tarihi'nin çok karışık ve huzursuz dönemidir. Bu dönem, Moğol akınlarıyla kurulu düzenin yıkıldığı, Selçuklu düzeninin yıkıldığı, Selçuklu İmparatorluğu'nun içten çöktüğü, çeşitli Türk boylarının beylerinin ayaklandığı, halktan ağır vergilerin alındığı, yağmacıların saldırılarının sık yaşandığı, kuraklık ve kıtlıkla bütünleşen bir bunalım çağıdır. Yunus Emre'nin yaşadığı çağda Türk Kültürü hem bunalım çağında hem de yeni bir oluşum dönemindedir. Bu yeni oluşumda İslamiyet ve tasavvufun çok büyük etkisi olmuştur (106). Yunus Emre, böyle bir ortamda ve döneminin dinsel ve tasavvuf düşüncelerinin etkisi altında yetişmiştir. Yunus Emre'nin mutasavvıf kimliğinden yola çıkılarak ortaya sürülen söylence düzlemindeki yaşamı Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesine göre şöyle özetlenebilir:

Hacı Bektâş-ı Veli, Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş ve Kırşehir yöresine yerleşmiştir. Bir süre sonra saygıdeğer kişiliğiyle tanınmış, kerametleri çevrede anlatılmaya başlanmıştır. Zaman içinde çevresinde müridler toplanmış, dergâhı eğitim merkezi durumuna gelmiştir. Dergâhında her zaman sohbet toplantıları yapılır ve herkes kendine göre yararlanırdı. Yoksul kişilere yardım etmek, onları boş çevirmemek de bu dergah törelerindendi. O devirde Sivrihisar'ın kuzeyinde Sarıköy'de yaşayan Yunus isimli bir çiftçi vardı. Bir yıl kıtlık olunca Yunus çaresiz kalmış ve Hacı Bektâş-ı Veli hakkında işittiği güzel özelliklere güvenerek ondan yardım istemeye karar vermiş. Türk töresi gereğince bu <kâmil mürşide> eli boş gitmek istemez, götürülebileceği değerli bir armağan bulamadığı için dağdan alıç toplar ve Sulucakarahöyük'e gider. Hacı Bektâş-ı Veli'inin yanına varır, armağanı sunar ve buğday ister. Hacı Bektâş-ı Veli, Yunus'un armağanını kabul eder ve onu bir kaç gün konuk eder. Yunus Emre köyüne dönmeye karar verdiğinde, Hacı Bektâş-ı Veli, "Buğday mı, nefes mi ister" diye sordurur. Yunus: "Nefesi neyleyeyim, bana buğday gerek" diye yanıt verir. Hacı Bektaş: "Getirdiği her alıcın tanesine bir nefes verilim " diyerek teklifini yineletir. Yunus: " Eşim ve çocuklarım var, nefes karın doyurmaz, lutfederse buğday versinler" der. Hacı Bektâş-ı Veli, üçüncü sefer de: "Getirdiği alıcın her çekirdeğine on nefes verelim" teklifinde bulunur. Yunus, gene buğday isteğini tekrarlayınca, öküzüne buğday yüklerler ve yolcu ederler.

Yunus yola çıktıktan kısa bir süre sonra "Vilayet erine vardım, bana nasip sundu, alıcımın her çekirdeğine on nefes verdi, razı olmadım. Gâfil gibi davrandım. Buğday biter, nasipse ölünceye kadar tükenmez", diye düşünür. Pişmanlıkla geri döner. Tekkeye gelince buğdayı indirir ve nasip istediğini söyler. Yunus'un dileğini Hacı Bektâş-ı Veli'ye iletirler. Hacı Bektâş-ı Veli: " O artık olmaz. Biz onun kilidinin anahtarını Taptuk Emre'ye verdik. Varsın nasibini ondan alsın." der.

Yunus, bu söz üzerine yola çıkar ve Taptuk Emre'ye ulaşır. Durumunu anlatır. Taptuk Emre: "Hâlin bize malum olmuştu. Hizmet et, emek yetir, nasibini al" der. Yunus, Taptuk Emre'nin tekkesine kırk yıl sırtında odun taşımış.

Erenler tekkesine eğri yakışmaz inancı ile doğadan daima kuru ve düzgün ağaçları kesmiş, yaş ve eğri odun getirmemiştir.

Taptuk Emre'nin tekkesine Anadolu (Rum) erenlerinin konuk olduğu bir gün sohbet sürerken, Taptuk Emre, Yunus-ı Guyende diye anılan kişiye her zamanki gibi sohbet eyle der. Yunus-ı Guyende susar; bu öneri üç kere yinelenir. Yunus-ı Guyende'den ses çıkmayınca Taptuk Emre, Yunus Emre'ye döner: "Yunus, vakit tamam oldu. Hazinesinin kilidini açtık. Sen nasibini aldın, mecliste sohbet eyle" der. Yunus'un gönlü ve dili açılır, gözlerinden perde kalkar, tanrısal gerçeklerin gizlerini ve inceliklerini anlatmaya başlar. Dinleyenler söylediklerini yazar, büyük bir divan ortaya çıkar (107).

### 1.3. Yunus Emre'nin Yapıtları

Bugün Yunus'a ait olduğundan hiç kuşku duyulmayan iki yapıt vardır; birincisi, "Divan", ikincisi "Risâletü'n-Nushiyye" (Nasihat Kitabı) dır. Yunus Emre'nin gerek Risâletü'n-Nushiyye isimli mesnevisi, gerekse şiirleri, evreni tasavvufa göre kavrama, dünyayı Tanrı'nın istediği biçimde yaşama yollarını anlatan, insana kendisi ile başa çıkmayı öğreten yapıtlardır (108). Yunus Emre'nin "Divan" başlıklı yapıtının yazılış tarihi kesinlik kazanmamıştır. Divanındaki şiirlerinde Yunus Emre, tanrısal aşkı ve vahdet-i vücuda dayalı tasavvuf düşüncesini duygu potasında eriterek coşkun bir dille anlatır (109).

Divandaki şiirlerin bir kısmı aruzla söylenmiştir. Yunus Emre Divanı'nın çeşitli kütüphanelerde ve özel ellerde çok sayıda yazma nüshalarına rastlanır. Elde bulunan bu divanlardaki bütün şiirlerin Yunus Emre'ye ait olduğunu söylemek olanaklı değildir. Yunus Emre'den sonra ve Yunus tarzında söylenmiş daha birçok şiirlerin, Yunus'un şiiri sanılarak bu nüshalara ilave edildiği kabul edilmektedir. Örnek vermek gerekirse Yunus Divanı Burhan Ümid Toprak (1939) ve Abdülbaki Gölpınarlı (1943-48) tarafından çeşitli yazmaların karşılaştırılması yoluyla hazırlanmıştır (110). Mustafa Tatçı da Yunus Emre Divanı üzerinde bir doktora çalışması hazırlamıştır. Annemarie Schimmel Yunus Emre'nin şiirlerindeki yapıyı şöyle anlatır: " Yunus Emre klasik Acem

şairinde kullanılan vezinleri sık sık kullanmış ve en kolaylarını seçmiştir; Rumî de Musammat biçimini kullanmıştı. Buna başvuran Rumî olsun, Yunus olsun aaaa, bbba kafiyeli dörtlükleriyle basit Türk halk türküsü biçimine yaklaşırlar. Yunus klasik vezinlerini kendi basit anadiline ustalıkla uygulamıştır. Ancak en güzel şiirleri " Türk hece vezniyle yazılmıştır (8+7, 8+8, 6+6 hece vezinleri)" (111).

Yunus Emre'nin şiirleri dışında kendisine ait olduğu ve yazılış tarihi kesin olarak bilinen tek yapıtı "Risâletü'n-Nushiyye" dir. Risâletü'n-Nushiyye öğüt haberi veren kitap anlamına gelmektedir ve 1308 tarihinde yazılmıştır. Aruzun, "Fâilâtün, Fâilatün, Fâilün" kalıbıyla yazılan, 573 beyitten oluşan bir mesnevidir (112). Yunus Emre'nin bu yapıtı, alegorik bir siyasetname olan Kutadgu Bilig'den (y.t. 1069) sonra, Anadolu sahasında Türkçe olarak ve mesnevi şekliyle yazılan, "nasihat-nâme" tarzındaki ilk yapıttır (113).

Yunus Emre, gerek Divanında gerekse bu mesnevisinde halka tamamıyla yabancı olan soyut düşünceleri, onların anlayabilecekleri bir dille somutlaştırarak anlatmaya çalışmıştır. O bu yapıtında, insanın nefsiyle (benliğiyle) olan mücadelelerini, bir savaş sahnesi dekoru, içerisinde gözler önünde canlandırmıştır. Bu simgesel anlatım düzlemi, Tasavvuf edebiyatında bir ölçüde zorunlu bir tarzdır (114).

Yunus Emre'nin şiirlerinde bütünsel bir bakış açısıyla neyi dile getirmek istediğini Annemarie Schimmel şöyle dile getirir: "Yunus Emre'nin şiiri, özellikle de klasik vezinle yazılmış olanlar her şeyi kucaklayan 'Kozmik Bilinç'i yansıtır sık sık." (115).

## 2. Hıristiyan Dünyasında Bir Mistik Şair: Angelus Silesius

### 2.1. Alman Mistik Edebiyatınının Tarihsel Gelişimi İçerisinde Angelus Silesius

Mistik edebiyatın kökeni deyince, hangi ulus olursa olsun, tek tanrılı din dönemi öncesine, hatta yazı dilinin henüz yeni, oluşum içerisinde bulunduğu döneme geri

gidilmelidir. Alman kültür tarihinde gerilere gittiğimizde çoktanrılı Cermen boylarının ilk dönemlerinde yazı dili pek gelişmiş durumda değildi, harf ve sözcüklerin büyümlü güçleri olduğu düşünülüyordu. Runen (Eski Almanca: runa= giz) denilen yazı imleri ile gelecek okunuyordu, kehanetlerde bulunuluyordu. Almancada harf anlamına gelen "Buchstabe" sözcüğü de, geleceği okumada kullanılan belirli bir ağaç türünden yapılmış çubukların adından türemektedir ("Buchenholzstäbchen") (116).

Yazı dilinde kullanılan imler ise tahta, taş ya da metal parçaları üzerine çiziliyordu. M.S. I. -III. yüzyıllar arasında Cermenlerde gelişen edebiyat, din ile içiçe bir edebiyat olan kütler edebiyatıdır. Bunlar örneğin dualar, kurban törenlerinde söylenen büyümlü sözler, Tanrıları öven ilahiler ile atasözleri, mitsel bulmaca türleridir. Bunun yanında dünyasal konulara yönelik bir edebiyat da gelişirken, özellikle kitle göçlerinin başladığı dönemlerden geçerli olmak üzere, yurdundan ve topluluğundan ayrılma, belirsizliğin verdiği güvensizlik duygusu, farklı ve daha gelişmiş kültürlerle karşılaşma ve tanışma, hatta savaşma gibi konuları işleyen, ulusların yükselişini ve yıkılışını anlatan mitoslar efsanelerin içeriğini oluşturup, dönemin edebiyat çizgisini belirlemişlerdir. 3. ve 8. yüzyıl arasında kitlesel göçlerde Cermenler Romalı Hıristiyan kültürü ile de yakın temaslar içerisine girip, Hıristiyanlığı, bununla birlikte İncil'i, Hıristiyan kutsal metinleri kendi kültürleri içerisine almışlardır. Tek bir Tanrı ve İsa Mesih, dünyevi yaşamın tüm belirsizliğini ve güvensizliğini doğrudan kendinde ve ulusunda yaşayan Cermen için izlenecek tek "efendiler", rehberlerdir. Artık Hıristiyan dininin değerleri, Cermen kültürünün tüm alanlarına hızla girip, dinsel bir edebiyat oluşmaya başlamıştır. Hıristiyanlığın yayılması ile birlikte ruhban sınıfından ayrılan birçok kollar da olmuştur (117). 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar, yani Ortaçağ Avrupa'sını derinden etkileyen iki tarikat, "Franziskan"lar ve "Dominikan"lardı. Vaazlerini kilisenin, yani yüksek ruhban sınıfının kullandığı Latince dili ile değil de Almanca olarak, bol resimli ve dramatik bir biçim içerisinde yazılı metinlere döküyorlardı.



Bunların yanında 12. ve 13. yüzyıl arasında daha çok kadınlar için daha az katı kurallar çerçevesinde oluşturulan dini bir yaşam biçimi vardı. Bunlara, <Beginen> denilirdi, erkekler için ise <Begarden> sözcüğü kullanılırdı. Bu kadınların arasında en tanınmış olan Mechthild von Magdeburg'dur (120-1281). Kendisi "Tanrı'lığın akan ışığı" (Das fliessende Licht der Gottheit) adlı yapıtı ile Almanca dilindeki ilk yazılı mistik yapıtın yazarı olarak bilinir (118).

Ortaçağ'ın teolojik-felsefi temeli Skolastik öğretisi ise, Albertus Magnus ile hazırlık dönemine geçilmiş, ancak ortaçağın sonlarına doğru Aquinli Thomas ile olgunluk dönemini yaşamıştır. Aquinli Thomas (Thomas von Aquin) yapıtında ("Summa Theologica") insanı, dünya ile ahireti birbirine bağlayan varlık olarak yorumlar. Tanrı'nın sevgisi, algı kapılarını açmakta ve insana doğaüstü olanları görüp, anlaması için yardım etmektedir. Skolastik düşünce, mistiklerin Hıristiyan öğretiyi daha derin boyuttan kavramasına yardımcı oluyordu. <iç dünyaya yolculuk>ta, <unio mystica>, Tanrısal sonsuzluk şimdiden dünyasal yaşamın içerisinde duyumsanabiliyordu. Mistisizmin soncul amacı, <iç göz> ile perdeleri aralayıp, dünyasal dış görüntünün ardında gizli gerçekleri görebilmek, Tanrı ile birleşmek, varlığın bütünlüğünü hissetmektir; <unio mystica>dır bu.

Meister Eckhart von Hochheim ile Ortaçağ mistisizmi en güçlü temsilcisini bulmuştu. 'Unio mystica'yı temel konu olarak alan Meister Eckhart ancak bu yaşantı ile kişinin özgülleşebileceğine inanır; kişi, benliğinden sıyrılarak, Tanrısal yaratma sürecine katılır. Eckhart aynı zamanda Alman felsefe terminolojisinin yaratıcısı olarak görülmektedir(119)

Eckhart'ın iki önemli öğrencisi Johannes Tauler (1300-1361) ve Heinrich Seuse (1295-1366) ile bu dönemde Alman mistisizminin çerçevesi belirlenmiş olur. Alman dili üzerinde büyük etki bırakan Alman mistisizminin yanı sıra, mistik özellikte dramatik oyunlar sahnelerde sergilenmekteydi. Reformasyonun etkileri ulaşana değin halk bu gösterilere ilgi göstermekteydi; ancak reformasyon ile birlikte, gösterişe dayalı bu tür dini oyunlar da ilgi alanından çıkmıştır. 16. yüzyılda Martin Luther (1483-1546) dönemin en büyük <edebiyat> olayını gerçekleştirdi: İncil'i 'Almanca laştırdı'.

Luther kendisinin dediği gibi ruhban sınıfının yanında, halkın da doğrudan kutsal metinlere ulaşabilmesi için, İncil'i yalnızca Latineden Almancaya çevirmek değil, 'Almanca laştırmak' istemiştir (120). Halkla gittikçe bütünleşen Hıristiyan öğretisi, kapılarını kişisel mistik yaşantılarına, sıradan 'bilgisiz' kişilere de açmıştır. Artık Ortaçağ'daki zihniyet hükmünü yavaş yavaş yitirmekteydi. İncil ve din ile ilgili tüm yorumlar artık ruhban sınıfının tekelinde olmayıp, halkın arasından tek tek kişilerin yorumuna da açık olabilmekteydi. Ortaçağ'da kilisenin uygulamalarıyla dogmatik öğretinin dışına çıkanlar nasıl yargılanıp idam edildi iseler, bu dönemi izleyen yıllarda da bu tür uygulamalara sık sık rastlanmıştır. Mezhepler arası çekişmenin ve Roma Kilisesi'nin dogmatik öğretisini tek doğru olarak kabul etmesinden doğan kargaşalar ve afaroz olayları, özellikle mistikleri etkilemiştir. Bir çok mistik, kurumlaşmış öğretilerin dışına çıktıkları için yargılanıp, afaroz edilmişlerdir. Bu uygulamalar reformasyon döneminden sonra da sürmüştür. Angelus Silesius da bu ortam içinde zorlu bir savaşım sürdürmüştür; kendini mezhep kavgalarının ortasında bulmuş, yaşamın sonuna kadar bu savaşımın içinde bulunmuştur.

## 2.2. Angelus Silesius'un Yaşamı

Angelus Silesius'un tarihsel yaşam öyküsüne geçmeden önce, yaşadığı çağın sosyo-kültürel altyapısı ile, onun içerisinde biçimlenen dönemin dünya görüşüne kısaca değinmek gerekmektedir.

Angelus Silesius'un yaşadığı çağ, edebiyat tarihinde 'Barock' dönemi (1600-1720) olarak adlandırılmaktadır. Barok terimi, Portekizcede 'oval inci' anlamına gelen *Barroco* sözünden gelir, Almancada sanatın ve yaşamın *fazla ince* oluşumlarına verilen bir isim olmuştur. Bir sanat ekolünün adı olarak kullanılması ise ancak 18. yüzyıla rastlar. Bu çağda 17. yüzyıl sanatına *Barock* terimi ya da sıfatı uygun görülmüş, sanat tarihine bir devir adı olarak kazandırılması ise Jacob Burckhard tarafından olmuştur (121).

Barok çağının belirleyici sosyo-ekonomik çerçevesi, otuz sene savaşları adıyla Avrupa tarihine geçen mezhep kavgalarıdır. Kanlı savaşların en büyük yıkıntısı Almanya'da kendini göstermiş. Rönesansla başlayan sosyo-ekonomik gelişim, yerini yetmiş yıllık bir duraklamaya, öteki Avrupa ülkeleriyle yarışma söz konusu olunca, *geri kalmaya*, Prenslerin dinle birleşen gücü *Augustburg Din Barışı* (cuius regio-eius religio) yeni mutlakiyet rejimine götürmüştür. *Roma German İmparatorluğu'nun* (Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation) çok sayıda küçük prensliklere bölünmesi sonucu, çeşitli vergi usulleri, çeşitli paralar, çeşitli gümrük yasaları ve de çeşitli takvimler bile kullanılır olmuştur (122). Öte yandan Katolik kilisesi de mutlakiyetin tipik bir örneği olmuştur. Baskı kan dökme, eziyet, kovma, göç gibi olaylar bütün Avrupa çapında devrin karakteristiğini meydana getirmiştir (123).

İnsanın bu çağdaki konumu daha yakından incelendiğinde onun karşıtlıklarla dolu bir sosyopolitik ortamda yaşadığını ve bundan dolayı da birbirine karşıt dışavurumlar oluşturduğunu söyleyebiliriz. Evren ve Tanrı, dünya ve ahiret, yaşama susamışlık ve ölüm korkusu, geçicilik ve sonsuzluk bu çağın insanını kutupsal bir gerginliğin içine çekiyordu. İnsan bir yandan bu çelişkiler ortamında kendini çaresiz hissederken, öte yandan ise bilim alanlarındaki gelişmeler ona ayrı bir güven duygusu veriyordu. Tüm olayları nedenselliğe bağlayarak, kendini somut gerçeğe egemen hisseden insan, determinizm anlayışını olabildiğince geliştirmeye çalışıyordu. Bu egemenlik duygusu ise savaş, acı ve ölüm, salgınlar ve felaketler nedeniyle fazla kalıcı olmuyordu. İnsan kendi ve dünyasal olanın ölümlülüğünü, geçiciliğini de görüyordu (124). Yeni dinsel arayışlara giren, insan, kötülüklerin hüküm sürdüğü bu dünyayı 'mikrokozmos' (küçük evren), Tanrı'nın hüküm sürdüğü yetkin tanrısal evrensel dünyayı ise 'makrokozmos' (büyük evren) olarak adlandırıyordu. İkisinin arasındaki dengeyi sağlanamadığında ise, ahirete büyük özlem duymaktaydı. Aynı zamanda ise bu özleme ölüm korkusu eşlik etmekteydi; ölümden kaçan insan bu kez de anlık zevklerin dünyasına sığınmaya çalışmaktaydı. İşte bu kargaşa dolu ortamda yeniden güçlenen mistik akım, insana çıkış yollarını göstermeye çalışıyordu,

huzurun ve Tanrı'yla bütünleşmenin (unio mystica) bu dünyada nasıl gerçekleşeceğini, yani makrokozmosun mikrokozmosun içinde nasıl yakalanacağını gösteriyordu. Böylece XVII. yüzyılda İspanya'dan Silezia'ya kadar tüm Avrupa'da mistisizm dalgası yeniden güçlendi (125). Bu dönemin mistikleri arasında, Angelus Silesius'u derinden etkilemiş olan en önemli mistik öncülerden biri de Jacop Böhme'dir. Jakob Böhme'nin yapıtlarında ona konu Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisidir. Jacob Böhme de, Meister Eckhart gibi, bütün varlığın özünü Tanrı'da bulur. Tanrı her şeyin ilk temelidir, ilk birliktir. Ancak ona göre, bu ilk-özün ana özelliğini baştan aşağı bir isteme, bir *istenc* olmasıdır. Sonsuz olan oluşu başlatan bu istemedir; başlangıçtaki 'hiç'ten bu evreni bir isteme doğurtmuştur. Ona göre, 'salt iyilik' olan Tanrı'nın evrendeki kendi kendini geliştirme sürecinde 'kötü'de zorunlu bir etken olarak yer almıştır (126). Böhme, tin ve madde, dış ve iç dünyayı birbiriyle ilişkilendirilmiş bir bütün olarak algılayıp araştıran bir 'kozmetik inanç'ı ile, geleneksel kilise anlayışını sınırlarını aşmıştır (127). Angelus Silesius'un en önemli yapıtı "Der Cherubinische Wandersmann", Böhme'nin tinselliğini yansıtmaktadır (128).

Yukarıda kısaca değindiğimiz bilgiler doğrultusunda Angelus Silesius'un tarihsel yaşamı şöyle özetlenebilir:

Angelus Silesius, takma adıyla Johannes Scheffler, 1624 yılına Polonyalı, soylu bir Protestan aileden doğmuştur. Anne ve babasıyla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Babası Stenzel Scheffler 1637'de 75 yaşında ölmüştür. 1624 yılında 62 yaşına basan Stenzel Scheffler'in kendisinden yaklaşık 40 yaş daha küçük olan Maria Hennemann ile evlendiği bilinmektedir. Aynı yılın Aralık ayında Johannes Scheffler dünyaya gelir. Magdalena ve Christian adında iki kardeşi daha vardır. Anneleri öldüğünde Johannes henüz 14 yaşında idi. Yetim kalan çocuklar büyük bir olasılıkla akrabaları tarafından büyütüldükleri kabul edilir. 18 yaşındaki Johannes Scheffler 1643'te Strassburg Üniversitesi ve daha sonra da Leyden Üniversitesi'nde tıp ve hukuk öğrenimi görür. Leyden'de iki yıl kadar kalan Scheffler, bu Hollanda kentinde mezhepler arası hoşgörüyü en yoğun yaşayan ortamlardan birinin içindedir. Mistisizm ile tanışmasının bu dönem ve ortam içerisinde gerçekleştiğine inanılıyor. 1646'da Johannes

Scheffler öğrenimini tamamlamak üzere Leyden'den ayrılıp İtalya'ya, Avrupa çapında saygınlığı olan Padua Üniversitesi'ne gider. Protestan bir aileden gelen Scheffler burada tümü Katolik olan bir ortamda eğitimi sürdürür. Katolik anlayışını yakından tanıma fırsatını bulan Scheffler'in 'karşı' mezhebe olan ilgisinin bu zamanda filizlendiği düşünülmektedir. 1648 yılında Almanya'da savaşın sona ermesi ile birlikte Scheffler de öğrenimini tamamlayıp doktor ünvanını alarak yurduna geri döner.

Değişik mistik şairlerle arkadaşlık kuran Johannes Scheffler, bunlar aracılığıyla, çağına ulaşan yazılı mistik metinleri inceleme fırsatını bulur. Özellikle Meister Eckhart ve Valentin Weigels'in yapıtları Silesius üzerinde derin etki bırakmıştır. Yaşamındaki asıl dönüm noktasını oluşturan olay ise, kendisinden otuz yaş büyük olan mistik Abraham von Franckenberg ile karşılaşmasıdır. Aynı zamanda Jacob Böhme'nin arkadaşı olan bu mistik, Johannes Scheffler'e özellikle Böhme'nin düşüncelerini ve mistik deneyimlerini aktarmıştır (Scheffler'in yapıtlarını, Böhme'nin mistik görüşünü ele almadan incelemek yetersiz kalır). Sahip olduğu kapsamlı kütüphanesi ile Franckenberg, Scheffler'e zengin bir mistik mirasın kapılarını açarak onun hem yakın arkadaşı olmuş, hem de bir tür eğitici rolü üstlenmiştir. Ortodoks görüşe sahip bir prensin yanında saray doktoru olarak çalışan Scheffler'in, Protestan anlayışına ters düşen görüşlere sahip Franckenberg ile girdiği dostluk, zaman içerisinde söylentilere yol açmıştır. Scheffler, bu arada yazdığı ilahileri toplayıp yayınlamak istediğinde mezheple ilk ciddi çatışması başlamış oldu. Luther anlayışına bağlı kilise, Scheffler'in ilahi ve epigramlarında konu alınan insan-evren-Tanrı birliğinin ve birbirinde yokolma sürecini Katolik anlayışa yakın görüp, <kâfirce> bir yaklaşım olarak değerlendireyorlardı. Protestan taraftan yoğun tepkiler alan Scheffler, tinsel dayanağı olan Abraham Franckenberg'in 1650'deki ölümüyle birlikte Katolik kilisesine geçip, mezhep değiştirmiştir. 1653'te Katolik-Roma Kilisesi'nde vaftiz edilen Johannes Scheffler, 'Johannes Angelus' ismini almıştır. Karşı reformcular, tanınmış kişileri kendi taraflarına çekme politikası içerisinde olduklarından bu olay son derece sevindirici ve hareketlerini güçlendirici olarak

görülür. Bu nedenle, Scheffler'in yapıtlarında geleneksel Katolik anlayışına uymayan bir çok ögeye göz yummuşlardır. Büyük tepki yaratan bu karşı mezhebe geçiş Silezya'nın politik gerginliğini daha da arttırmış, Johannes Scheffler de doktor olarak çalıştığı görevden ayrılmak zorunda kalmıştır. Aslında yakın arkadaşı Franckenberg gibi mezhepsizlikten, inanç özgürlüğünden yana olan Scheffler, Protestan tarafın yapıtlarına gösterdiği sert tepkiden dolayı karşı tarafa itilmiştir de denebilir. Scheffler coşkulu doğasının da etkisiyle, ömrünün sonuna kadar sürecek olan bir mezhepler-arası kalem savaşına sürüklenmiştir. Kendisine yöneltilen saldırı ve hakaretlere soğukkanlılıkla değil de aynı yöntemlerle cevap vermesi ise sinirli yapısına bağlanır. Yaşamı boyunca yazılarıyla hiç duraksamayan bir üretkenlik sergileyen Scheffler, belli başlı yapıtlarının yanı sıra propaganda içerikli birçok yazı da yazmıştır. Bunlar ise, döneminde yoğun yaşanan mezhep kavgası arasında kaybolup gitmiş, fazla dikkate alınmamıştır.

1657'de Viyana'da en önemli iki yapıtı yayınlanır: "Der Cherubinische Wandersmann" ve "Geistliche Hirtenlieder Der In Thren Jesum Verliebten Psyche". Kendisine ailesinden miras kalan servet ile maddesel sıkıntı çekmeyen Scheffler hiç evlenmemiştir. Karşı mezhebe geçerek yeni bir insan olduğunu vurgulamak isteyen Scheffler bundan sonraki yapıtlarında 'Angelus Silesius' takma adını kullanmıştır. İlk sözcük 'Angelus'un çeşitli yorumlara açık bir içeriği vardır, ancak en geçerli yorum Angelus'un Yunanca 'angelos' sözcüğünden türediğidir; bu da 'elçi' anlamına gelmektedir. 'Silesius' ise 'Schlesien'in Latince karşılığı olan 'Silezya'dan gelmektedir. Böylece Angelus Silesius 'Silezyalı Elçi' anlamında kullanılmıştır. Scheffler de bu isimle edebiyat tarihine girmiştir. 1661'de Scheffler kilise tarafından törenle papaz sıfatını alır. 1662'de Katolik kilisesi 1525'de reformasyon hareketine katılan Silezya'da ilk defa dini bayramlarını açık olarak kutlayıp bir geçit töreni düzenlemiş, bu olayın başında törensel bir kıyafetle yürüyen Schefflerin katılımı büyük tepki çekmiştir. Bundan sonra tam bir polemik ortamına giren Scheffler'in kalem savaşı 12 yıl sürmüştür. Şair kimliğiyle, Jacop Böhme'nin tamamlayıcısı olarak görülen bu mistik, ani bir değişimle kendini siyasal

polemiğin içinde kişilik değişimine uğramış, 'kafirlerin' işkence gibi her türlü zorba yöntemlerle yola getirilip ruhlarının kurtarılması gerektiğini öne süren bir kimliğe bürünmüştür. Son yıllarında mistik kişiliği ile, çevresinin onu içine sürüklediği kavgacı politik kişiliğiyle olan çatışmasından yorgun düşen Scheffler, 1664 yılında getirilmiş olduğu saray mareşal görevinden ayrılarak, bunalım içinde St. Matthias vakfına sığınmış, 9 Haziran 1677'de 52 yaşında ölmüştür (129).

### 2.3. Angelus Silesius'un Yapıtları

Angelus Silesius en önemli iki yapıtını 1657'de yayımlamıştır: "Der Cherubinische Wandersmann" ve "Die Heilige Seelenlust Oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum Verliebten Psyche" (130). İkisi de bu çağda kullanımı yaygın olan bir edebiyat türüne aittir: "Schäferdichtung" (Çoban Şiiri). Hangi yapıtın daha önce yazılıp tamamlandığı ise kesin olarak saptanamamıştır. 1675'de "Der Cherubinische Wandersmann" ın ikinci baskısını çıkartan Scheffler aynı yıl içerisinde "Die Sinnliche Beschreibung der Vier Letzten Dinge" adındaki yapıtını da yayımlamıştır (131).

1976'da ise yazarı bilinmeyen "Margarita Evangelice" adlı Latince bir metin çevirisini yayımlamıştır: "Die Köstliche Evangelische Perle Zu Vollkommener Ausschmückung der Braut Christi" (İsa'nın gelininin kusursuz süslenmesi için değerli bir protestan inci). Yazar, 1677 yılında 55 tane polemik yazısından 39'unu seçip, "Ecclesiologia" başlığıyla son yayını olarak yayımlamıştır. Bunların yanında hiç basılmamış birkaç tane daha yapıtı bulunduğu söylenmektedir: "Libellus Desidorium Joannis Amati" ya da "Betrübte Psyche" (Üzgün Ruh). (132).

Tam başlığı "Die Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder Der in Ihren Jesum Verliebten Psyche" (Kutsal Ruh şevki ya da İsa'sına Aşık Ruhun Tinsel Çoban Şarkıları) olan yapıt, yukarda da belirttiğimiz gibi, döneminin yaygın 'Çoban şiiri' olarak adlandırılan edebiyat türünde kaleme alınmıştır. Bu edebi tür, kaynağını eski Yunan kültüründe bulur (Teokrat, M.Ö. 3. yüzyılda çoban şiirleri yazmıştır)

(133). Kent yaşamının gösterişe dayalı abartılı kültürü ve ahlak alanındaki bozulmalar insanları kentin dışında yaşanan saf, bozulmamış, doğal bir yaşamın özlemine götürmekte idi. Bunu da en belirgin biçimde 'çoban' figürü temsil ediyordu. Rönesans ile birlikte Antik Yunan'ın değerlerine ilgi de artmış, bu tür 'çoban edebiyatı' da yazarların ilgi odağı durumuna gelmiş, 17. yüzyılın en sevilen edebiyat türü olmuştur. Ancak bu edebiyatla, içeriksel olarak yalnızca sevgiliyi düşleyen aşık, aşk konularını işleyerek tek yönlü bir çizgi geliştirmiştir. Buna karşılık Angelus Silesius bu türden dinsel içerikli bir edebiyat geliştirmek istemiştir. Onda 'İsa' (Christus), iyi yürekli 'çoban'dır; özlenen 'damat' ve ruhtur. İnsanın ruhu, 'gelin' dir ve aşk özlemi ile tutuşup onu ister, şarkılarda onu över. 205 ilahiye içeren bu yapıt daha sonra kilisenin ilahileri arasına da alınmıştır (134). Angelus Silesius'un özellikle halka yakınlığı, yapıtlarının değerlendirilmesinde önemli rol oynamaktadır.

1657'de yayımlanan " Der Cherubinische Wandersmann oder Geistreiche Sinn-und Schlußreime" (Kerubin Tipi Yolcu ya da Nükteli Özdeyişler) başlıklı yapıt, 198 sayfalık 5 kitaptan ve *Alexandriner* vezniyle yazılmış 1413 mısradan oluşuyor (135). Yapıtın başlığındaki "Cherubim" sözcüğü Eski Akit'den biliniyor; doğa üstü varlıklardır bunlar. Yahudi insanına, insan ve hayvan karışımı bir varlık olarak görünüyorlar, sahip oldukları hızı ifade edebilmek için, büyük kanatlarla donatılmış olarak betimlenirdi. Hıristiyanlık ise "Cherubim"leri göğün halkı olarak görür, hatta meleklerin arasında en üstün olanları olarak değerlendirir. Böylece "Cherubinischer Wandersmann" (Kerubin Tipi yolcu) kavramı bu bağlamda düşünülürse, burada 'Tanrı'nın huzurunda yaratılış sırlarına vakıf olan' bir elçi anlatılmak isteniyor.

Şiirlerinin yazıldığı tür ise "Epigramm"dır. Epigramlar Yunancadan gelen "Epigramma" kelimesi "Aufschrift" (yazıt) anlamına gelmekte; bir sanat yapıtı ya da mezar taşı üzerinde bulunan bir yazı türüdür. Zamanla bunu iki mısralık, kafiyeli, ince noktayı yakalayan bir 'söz' biçimine getirmişlerdir. Angelus Silesius özellikle bu yapıtı ile ünlenmiştir.

1675'de yayımlanan " Die Sinnline Beschreibung der Vier



Letzen Dinge" ( Son Dört Ögenin Duyasal Betimi) adlı yapıtı ile Silesius, mistik kişiliğinden sıyrılıp, mezhep kavgası içerisinde öfkeli ve tehditler savuran bir papaz kimliğine bürünmüştür. Ana konusu 'ölüm' olan bu yapıt, çağın karmaşasına ve insanın varoluş sorununa değindiğinden, yine de kısmen ilgi görmüştür (136).



### III- YUNUS EMRE VE ANGELUS SİLESİUS'DA KOZMİK / EVRENSEL BİLİNÇ

#### 1- Yaratılış Öncesi Birlik Durumu

Tüm varlıkların aynı özden gelip, bütünü birer parçası olduklarını savunan Kozmik Felsefe'ye göre, insanlar, içlerinde taşıdıkları bu öze kavuşup onun "bilincine" varmakla "gerçek" varlıklarını da keşfetmiş olurlar. Mistikler, bu kozmik öze / bilince / Tanrı'ya varmayı, içsel yolculukların son durağı olarak görmektedirler. Ancak varılması amaçlanan bu "son durak", tüm oluşumların başlangıç noktasını, hatta öncesini içermektedir. Başlangıç ve sonu içinde taşıyan "Kozmik öz" aynı zamanda Mutlak Gerçeklik'tir, Mutlak Birlik'tir, Tanrı'dır. İncil'in Vahiy bölümü bunu Tanrı'nın kendi sözleri ile şöyle anlatır: "Alfa ve Omega, başlangıç ve son benim." (137)

Mistikler de, ulaşmak istedikleri 'Varlık Birliği' (Vahdet-i Vücut/ Unio Mystica) yaşantısını, başlangıca, 'Yaratılış Öncesi Birliğe' dayandırırılar: henüz kaosu kozmosa dönüşmediği bir durumdur bu. Böylece mistik yolculukta söz konusu olan, varlıkların ilk çıktığı odaya geri dönüştür. Mistik düşünceye göre, tüm varlıkların henüz öz / bilgi / düşünce / ruh düzleminde Tanrı'yla bir olduğu durum, Platon'un idea dünyasına, C.G. Jung'un arketipleri içeren kolektif bilinçdışına veya nesnelere ya da gezegen veya galaksilerin cisimleri olarak yansıtılan şekillerin arketiplerini biçimleyen 'Hurkalya' (138) dünyasına benzetilebilir. Yeni fizikte ise buna benzer, zaman ve uzayın henüz yaratılmadığı tekillik durumundan söz edilir (139). Mistiklerce buradaki özelliğiyle Tanrı, Mutlak Varlık'tır. Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde de 'Mutlak Varlık' kavramı öncelikle bilinmez, öncesiz ve sonrasız ve 'Bir' oluşu üzerinde durulmaktadır. İlk Birlik durumu da bu 'Mutlak Varlık' la olmaktadır.

### 1.1. Mutlak Varlık Olarak Tanrı

Diğer mistik geleneklerle birlikte İslâm tasavvufu ve Hıristiyan mistisizmi için varoluş sorunu Tanrı kavramı ile yakından ilgilidir (140). Çünkü mistiklere göre, kozmik öz / Tanrı/ Mutlak, us gücünü aşan, aşkın bir ilk neden ve varlığın temel kaynağını yansıtan birliktir, tüm diğer varlıklarla birlikte insanın yöneldiği odaktır. 'Mutlak Olan', Hint mistisizminde "Brahman", Taoculukta "Tao", Budizm'de "Nirvana", Yahudi mistisizminde ise "En-soph" adıyla ortaya çıkar (141). Bu bölümde Tanrı'nın Mutlak oluşu, bilinmez, öncesiz ve sonrasız ve Bir olmak üzere, üç temel nitelik bakımından ele alınacaktır.

Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde arayış hep Tanrı'ya/Öz'e doğrudur; yalnızca Tanrı, 'Mutlak Varlık' olarak tektir ve bilinen tüm kavramların ötesindedir. Bundan dolayı mistikler daha çok Tanrı'nın herhangi bir biçimde tanımlanamayacağı konusu üzerinde durmaktadırlar.

Yunus Emre, 'Mutlak Varlık'a yakıştırılan tüm sıfatlara karşın (142), Tanrı'nın hiçbir "sıfat"a sığmadığını anlatır:

"Sen bî sıfatsın bî nihayet nihânsın" (143)  
(...)

"Sıfatın gelmez dile kandalığın kim bile  
Sun'un saymak dil ile ben hiç lâyık olmazın" (144)

Aynı biçimde Tanrı'nın herhangi bir işaretinin veya belirtisinin olamayacağı üzerinde durur:

"Bî nişânsın nişânın kimse bilmez  
Eğerçi bî nihayet ayetin var" (145)

"O bir dilberdürür yoktur nişânı  
Nişân olur mu nişândan içeri " (146)

Yunus Emre için, Tanrı, nitelemelere sığmayan sonsuz bir gizdir. 'Sıfatı' varsa bile Tanrı'nın, bu, dilin ifade edebileceği birşey değildir; dilin gücünü aşar. Üstelik şaire göre, Tanrı'nın 'kudretini' ("Sun'unu") anlatmak sözcüklere

indirgenemeyecek kadar 'yüce' bir özelliği anlatmaya girişmektir. Tanrı'nın herhangi bir işareti, belirtisi dahi olamaz ("bi nişânsın"), hiç değilse bu insanın bilebileceği biçimde değildir, der Yunus Emre; Tanrı'nın sonsuz 'âyet'leri vardır ve ancak bunlarla kendini ortaya koyar. Hatta "nişan olur mu nişandan içeri" dizesinden, Yunus Emre'nin, Tanrı'yı 'sembol üstü' bir varlık olarak tanımladığı sonucu çıkarılabilir.

Diğer yandan Angelus Silesius da şiirlerinde Tanrı'yı tanımlamaya çalışırken, bunun ne kadar sonuçsuz bir çaba olduğunu vurgular:

"Gott ist ein Geist, ein Feuer, ein Wesen und ein Licht  
Und ist doch wiederum auch dieses nicht" (147)

(Tanrı bir tin, ateş, varlık ve ışıktır  
yine de bunların tümü değildir) \*

"Was Gott ist, weiß man nicht. Er ist nicht Licht, nicht Geist, Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht, was man Gottheit heißt, nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte, Kein Ding, kein Unding, auch, kein Wesen, kein Gemüte Er ist, was ich und du und keine Kreatur, Eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr" (148)

(Tanrı'nın ne olduğu bilinmez. O, ne ışıktır, ne de tin, ne gerçeklik, ne birlik, ne birdir ne de tanrılık denen şeydir. Bilgelik değildir, akıl, sevgi, istenc, iyilik değildir, Ne bir <şey> dir, ne de <olmayan> dır ve bir varlık, gönül değildir. O, sen, ben ve hiçbir yaratık varılmadan önce, hiçbir zaman öğrenemediğimizdir, ne idiye olur.)

Angelus Silesius, Tanrı'yı tanımlamaya çalışmanın paradoksal bir sonuç getireceğini söyler. Örnek olarak verdiğimiz ilk dizelerinde Tanrı, belirli isim/ özelliklere

---

\* Bu çalışmada geçecek olan Angelus Silesius'un şiir çevirileri ve çevirmeni belirtilmemiş Almanca orijinal metinlerden yapılmış diğer çeviriler bu tezi hazırlayana aittir.

sahip olabilmekte, yine de bunların hiçbiri olmamaktadır. Diğer şiirinde şair, daha geniş bir anlatımla Tanrı'ya mistik ve düşünsel alanda yakıştıırılan tüm isimleri olumsuzlayıp, Tanrı'nın bunların tümünün dışında olduğunu vurgular. Tanrı'nın gerçekte ne olduğunun, varedilmiş olan herhangi bir şey/kimse tarafından öğrenilmesi de olası değildir. Çünkü o varoluştan önce ne idiyse sonsuza kadar bunu sürdürmektedir.

Yunus Emre ve Angelus Silesius' burada vardıkları ortak görüş, Tanrı'nın tanımlanamaz oluşu üzerinde odaklanmaktadır. Yine de mistiklere göre, insan, Tanrı için kavramlar bulma zorunluluğunu hissetmektedir, diğer yandan bunun sonuçsuz bir çaba olduğunu düşünür. Bu ikilemden çıkışı ise, diğer mistikler gibi Yunus Emre ve Angelus Silesius ilk önce Tanrı'nın <ne olmadığını> anlatarak bulmaya çalışmışlardır. Bu tarz belirlemelere ise "olumsuz"\* teoloji adı verilmiştir (149). Hıristiyan ortaçağının mistiklerinden Meister Eckhart, Tanrı'nın tanımlanamayışını şöyle anlatır: "Tanrı konusunda söyleyebildiklerimizin teki bile gerçek değil" (150). Tanrı'nın anlatılamaz oluşu yine de Tanrı'ya dair bir tür anlatım olduğundan, mistiklere özgül paradoksal anlatımı ortaya çıkarmaktadır. Tanrı'nın anlatılamaz oluşunu Doğu mistisizmin bilgelik kitabı "Tao Te Ching" şöyle anlatıyor: "Anlatılabilen Tao önsüz sonsuz Tao değildir, açıklanabilen ad değişmeden kalan ad değildir" (151). Buna göre 'Mutlak Olan', herhangi bir kavram ile sınırlanamadığı gibi, bilinen herşeyin ötesinde olandır, böylece bilinen zaman ve uzam kavramlarının dışında olarak sonsuzdur da. Tanrı'nın sonsuz oluşu mistik geleneklerde 'Mutlak Varlık' ile ilgili ortaya konulan esaslardandır.

Yunus Emre ve Angelus Silesius'da Tanrı'nın zaman ve uzam dışı olduğu ve 'Mutlak Varlık' olarak sonsuz oluşu sık sık vurgulanır. Yunus Emre'de bu şöyle anlatılır:

"Hem evvelsin hem âhır kamu yerlerde hazır" (152)

"(...)

Evvel dahı ol var idi âhır dahı var olısar

Evvel âhır oldur ebed hem dillerde "küfven ahad"" (153)

---

\* Almancada buna "apophatische Theologie" denmektedir.

Yunus Emre ilk dizesinde Tanrı'ya doğrudan hitap ederek, O'nun tüm varolusun ve böylece de zamanın öncesinde ve sonrasında ya da diğer bir deyişle, başlangıç ve son olduğunu söyler. Diğer dizelerinde, şiirin okuyucusuna dönük, Tanrı'nın belirli bir yerinin olmadığını, her yerde aynı anda varolarak 'holografik' özelliğini belirtir şair. Tanrı herşeyin öncesinde ve sonrasında varolacaktır ona göre. Bu ise Tanrı'nın 'Mutlak Varlık' olarak özelliğidir. Bu özelliğiyle Tanrı sonsuzdur ve Yunus Emre, "küfven ahad" sözüyle Kuran'ın 112. sûresine gönderme yaparak, Tanrı'nın 'bir' olduğunu ve onun 'denği' herhangi birşeyin bulunmadığını, kutsal belgelere dayandırarak anlatmak ister.

Diğer yandan Angelus Silesius, sonsuz 'Mutlak Varlık' düşüncesini şiirlerinde şöyle ele alır.

"Du fragst, wie lange Gott gewest sei, um Bericht?  
Ach. Schweig, es ist so lang, er weiß es selber nicht"(154)

(Tanrı'nın ne kadar zamandır var olduğunu mu sorarsın?  
Ah sus! O kadar uzun zamandan beri ki, kendisi bile bilmez)

"Gott ist unendlich hoch. Mensch, glaube des behende,  
Er selbst findt ewiglich nicht seiner Gottheit Ende" (155)

(Sonsuz yüksekliktedir Tanrı. Ey insan, şuna inan,  
o kendisi bile tanrılığının sonunu kestirememektedir.)

"Gott ist noch nie gewest und wird euch niemals sein.  
Und bleibt doch nach der Welt, war auch vor ihr allein"(156)

(Tanrı hiç bir zaman 'olmamıştır' ve hiç bir zaman olmayacaktır da  
yine de dünyadan sonra o olacaktır, ondan önce olduğu gibi tek)

İlk iki dizesinde şair, meraklı bir kişinin sorusu üzerine sanki, Tanrı'nın kendisinin de kendi varlığının süresini, dolayısıyla başlangıcını bilemediğini söyler; Tanrı'nın varlığının başlangıcı yoktur, önsüzdür. Diğer iki dizesinde ise Tanrı'nın sonsuz yüksek oluşu benzetmesiyle

Tanrı'nın varlığının bir sonu, bitişi bulunmadığını anlatır: Tanrı sonsuzdur. Bu diğer iki dizesinde şöyle 'paradoksal' bir anlatım ile bağlanıyor: Tanrı, diğer varlıklardan farklı olarak hiç 'olmamıştır' ve 'olmayacaktır' da, ancak yine de 'Mutlak Varlık' olarak tekliğiyle öncesiz ve sonrasız varlığını sürdürecektir.

Her ne kadar Yunus Emre ve Angelus Silesius için -diğer mistiklerde olduğu gibi- Tanrı 'bilinmez' ise de, 'sonsuz' ve 'mutlak' oluşu onlara göre, sezgiyle ulaşılabilecek bir bilgidir; Bilinenin ötesinde olan Tanrı, tüm varlıklar için geçerli olan koşul ve kuralların da dışında olmalıdır. Mistiklere göre, Tanrı, zaman ve uzam boyutlarının da dışında olduğuna göre, bu boyutların da yaratılmış olmaları gerekmektedir. Bu noktada ise fizikçilerle mistiklerin görüşü koştuluk göstermektedir. Fizikçilere göre, daha önceleri sanılanların aksine, zaman ve uzam da ilk yaratılış ile birlikte ortaya çıkmıştır (157). Böylece yaratılış öncesinde zamana ve uzama bağılı olmayan bir tekilliğin varolduğu görüşüne kadar gidilmektedir (158). Bu tekillik, mistiklerde 'mutlak olan' dır ve Hindizm'de 'Brahman' adını alan bu 'sonsuz mutlak' şöyle tarif edilmektedir: "Brahman, başlangıcı olmayan ve büyük olandır. Ayrıca hem olanın ve hem de olmayanın ötesindedir " (159). İkili bir anlatımla vurgulanmak istenen, 'Mutlak Olan'ın 'varlık' ve 'yokluk' kavramlarının da ötesinde oluşudur. Angelus Silesius, yukarıda verilen son dizesinde bu görüşü kendi anlatımıyla vermiştir ve Tanrı'nın sonsuz tekliğinden söz eder. Tanrı'nın <Tek> ve <Bir> olarak düşünülmesi, 'varlık birliği' (vahdet-i vücud/ unio mystica) görüşünün özünü oluşturmaktadır. Yunus Emre'nin yukarıda örnek verdiğimiz dizelerinden birinde Kur'an'ın 112. sûresine gönderme yapmasının nedeni, onun bu özü vurgulamak istemesindedir. 'İhlâs Suresi' adıyla da bilinen 112. sûre, Yunus'un Tanrı kavramına da ışık tutmaktadır:

"1. Deki: O Allah, birdir

2. Allah, Samed'dir (Her şey O'na muhtaçtır, daimdir, hiç bir şeye ihtiyacı olmayandır\* )

---

\* Açıklama, Kur'an'ın Türkçe açıklamasını hazırlayana aittir.  
(Bkz. Kaynakça)

3. O, doğurmamıştır ve doğrulmamıştır.
4. Ve hiç bir Şey O'nun denđi değildir (160)"

Tanrı'nın <Bir> ve <Tek> olduğu dűřüncesini çalışmamızın odağındaki iki mistik Őairin Őiirlerinde sık sık işlenmektedir. Yunus Emre, bu dűřünceyi daha çok tasavvufta kullanılan "tevhid" kavramı çerçevesinde işler; 'tevhid', " <Bir> görme, <Bir> bilme halidir" (161) diye açıklanır, insan-Tanrı ilişkisinde kişinin yaşaması amaçlanan mistik bir deneyimdir. Őair bunu çeşitli biçimlerde dile getirir:

"Hak Çalab'ım. Hak Çalab'ım sencileyin yok Çalab'ım"(162)

"Yunus bu tevhide gark oldu kaldı  
Geri gelmekliğe aklı derilmez" (163)

"Cümle bir onu birler cümle ona giderler" (164)

İlk dizede Şair, "Hak Çalab" diye hitap ettiği Tanrı'nın eşsizliğini, bir ve tek oluşunu "senin gibisi yok" diyerek anlatır. Bu onun "tevhid" durumunu yaşadığını gösterir. Diğer dizede ise kendisi doğrudan söylemektedir bunu. Şair kendisini uzak bir açıdan anlatır burada, yaşadığı bu ruh halinin içinden çıkamayacak kadar yoğun olduğunu söyler, "Yunus bu tevhide gark oldu kaldı" der. Verdiğimiz son dizede ise, varolan herşeyin bir bütün olarak Tanrı'ya doğru yönelip, "kaynağa" dönme hareketinde olduklarını anlatır.

Angelus Silesius'un Şiirlerinde, Tanrı'nın 'Mutlak Varlık' olarak 'bilinmez' oluşu ile onun zaman uzam dışı konumu anlatılmakta ise de, Tanrı'nın 'Bir'liği tek başına değil, yaratılmış olanlarla ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır. Bu konu ilerki bölümlerde ayrıntılı olarak irdelenmekle beraber, Tanrı'nın 'Bir'liğine dair bir kaç örnek burada verilebilir: Angelus Silesius'a göre, Tanrı, tüm varlıkların içinde bulunan (kozmetik)öz'dür:

"Gleich wie die Einheit ist in einer jeden Zahl,  
So ist auch Gott, der Ein, in Dingen überall."(165)



(Nasıl ki her sayıda 'Bir' olan varsa,  
işte öyle, Bir olan Tanrı da tüm varlıklardadır.)

Şair, yine 'bir' sayısını Tanrı kavramı ile koşutluk içerisine koyarak, yaratılış olayını anlatmaktadır:

"Die Zahlen alle gar sind aus dem Eins geflossen  
Und die Geschöpf zumal aus Gott, dem Eins,  
entsprossen " (166)

(Sayıların tümü Bir'den çıkmışlardır  
Ve varlıklar da Bir olan Tanrı'dan filizlenmişlerdir.)

Silesius birçok dizesinde her şeyin Bir'den gelip tekrar Bir'e gitmekte olduğunu vurgular:

"Alles kommt aus Einem her und muß in Eines ein" (167)

(Hersey Bir'den gelir ve Bir'e gitmek zorundadır.)

Tevrat'ta Tanrı'nın <Tek> ve <Bir> oluşu, Tanrı'nın kendisinin bildirdiği bir buyruktu: "Ve Allah bütün bu sözleri söyleyip dedi: (...) Karşımda başka ilâhların olmayacaktır." (168)

Yunus Emre ise, yukarda açıklandığı gibi, Kur'an'da geçen bir sûreyi doğrudan şiirine aktarıp, "tevhid" düşüncesini kutsal metinlere dayandırmaktadır. Angelus Silesius'da Tanrı, verdiğimiz örneklerde, varlıkların tümünü kendinde toplayan salt 'Bir' olarak ele alınır, 'bir' sayısının simgeselliğiyle anlatılmaya çalışılmıştır. Tanrı'nın 'bir' sayısında simgelenmesi, İslam tasavvufunda da vardır. <Elif> harfi Arap alfabesinin ilk harfidir ve yukarıdan aşağı doğru çekilen düz bir çizgi olarak gösterilir; sayısal değeri ise 'bir' dir (169). Mutasavvıflar Tanrı'nın bu harfte gizlendiğini düşünürler. Yunus Emre bunu bir dizesinde şöyle dile getirir: " Dört kitabın ma'nisi bellidir bir elifte" (170) "Dört kitap" denen Kur'an, İncil, Tevrat, Zebur gibi tektanrıci dinlerin kutsal belgelerinde verilmek istenen tüm bilgilerin ve anlam'ın <elif>te, yani Tanrı'nın birliğinde toplandığını söyler Yunus Emre.

Tanrı'nın 'Mutlak' ve 'Bir' oluşu görüşü, Eski Yunan düşüncesinde, Xenophanes'e kadar 'anthromorph' (insanlaştırılmış) bir Tanrı (veya Tanrılar) düşüncesi baskın iken, Xenophanes ile ilk defa insan özelliklerinden arındırılmış 'Mutlak' ve 'Bir' olan bir Tanrı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünürün Tanrı tasarımı ile Yunan dünyasında tektanrıcılığa doğru bir adım atılmıştır, bundan sonra başlıca Yunan düşünürleri ile bu düşünce Sokrates ve Platon üzerinden geçerek, Doğu ve Batı mistisizmlerine etki ettiği söylenen yeni -Platonculukta 'Mutlak' ve 'Bir' olarak biçimlenmiştir (171).

Mistiklere göre: 'Varlık Birliği' (vahdet-i vücud / unio mystica) ya da 'kozmetik bilinç' denilen bütünlükçü anlayışın özü işte bu 'Tanrı'nın Birliği' bilgisinde aranmalıdır. Tüm varoluş, bu 'Bir'in aşama aşama açılmasından oluşmaktadır; onun çeşitli görünümleridir. Ancak mistiklere göre, aynı zamanda varılacak tek nokta yine bu 'Bir'dir. Tasavvufta, evrenin yaratılışı çeşitli aşamalardan geçmektedir. Bunlardan ilki, bu bölümde açıklanmaya çalışıldığı gibi, yaratılış öncesi kimsenin hakkında birşey bilemeyeceği kabul edilen, Tanrı'nın mutlaklık durumudur. Tasavvufta buna " Lâ leayyün veya Lâ Zuhûr aşaması" (172) da denir; bu aşamada Tanrı'nın tek başına varlığından başka henüz birşey söz konusu değildir. Ancak, mistik öğretilere göre, başlangıçta, yaratılış öncesinde, tüm varlıkların içindeki 'ölümsüz öz' bu <Mutlak Varlık>la birlik içerisindeydi.

## 1.2. Mutlak Varlık ile İlk Birlik Durumu

Mistiklere göre, 'ilk birlik durumu', tüm varlığın içinde gizli olduğu 'başlangıç' ya da "yaratılış öncesi" bir dönemdir. Bu birlik durumunda, 'Mutlak varlık'la birlik içinde olan hiçbir şey diğerinden farklı değildir, birbirinin aynıdır. Mistiğin, yaşamı boyunca ulaşmak istediği 'kozmetik bilinç", işte bu birlik anlayışına varmak, yeniden bu 'ilk birliği' yaşamaktır. Yunus Emre ve Angelus Silesius da şiirlerinde bu 'ilk' durum ile ilgili birçok dizeye yer vermişlerdir. Her iki şairin bu alanda benzer yaklaşımları olmakla beraber, çoğunlukla da ait oldukları mistik ortamın düşünceleriyle beslenmiş görüşler ortaya koymuşlardır.

Tasavvuf anlayışına göre evren, oluşmadan önce, kişisel tin, Tanrı özündeydi, o önsüz dönemde Tanrı'yla birlikte vardı (173). Yunus Emre yaratılış öncesi bu 'yer' için "ezeli vatan" demektedir:

"Aklın ererse sor bana ben evvelde nerde idim  
Diler ise deġiverem ezeli vatanda idim" (174)

Şaire göre, varolan her şey 'gerçek' vatanda ilk varlığını bulmuştur. Bu <vatan>da ise, tüm ruhlar vardı ve tasavvuf görüşüne göre "ölümsüz" oluşlarını bu 'ilk birlik' durumundan almışlardır. Yunus Emre, bir şiirinde bu ilk durumu ayrıntılı olarak şöyle anlatır:

"Çerh-ı felek yok idi canlarımız var iken  
Biz ol vaktin dost idik Azrail aġyâr iken

Nice yıllar biz onda cem'idik, can kânında  
Hakiyyat âleminde ma'rifet söyler iken

Çalap aşkı candaydı bu bilişik andaydı  
Adem Havvâ kandaydı biz onunla yâr iken

Dün geldi safî Adem dünyaya bastı kadem  
İblis oldadı ol dem uçmaktan gezer iken

Canlar onda bilişti ol dem gönül ilişti  
Adem halkı karıştı denizler kaynar iken

Ne gök var idi ne yir ne zeber vardı ne zir  
Komşu idik cümlemiz nur deġin yaylar iken

Ne oġul vardı ne kız ervâh idik anda biz  
Yunus dosttan haber ver aşk ile göyner iken" (175)

Bu şiirinde Yunus Emre, henüz 'gökkat yokken' tüm <can>ların (ruhların) varolduğunu ve Azrail adındaki ölüm meleġi daha yokken, Tanrı'yla bir olduklarını söyler. Anlatılmak istenen, ruhun ölümsüzlüğünün bu zamana dayanıyor olmasıdır. Şair, daha sonra, uzun süre için ruhların özünde

("can kânında") birlik içerisinde bulduklarını, 'âlemler'in en üstünü olan 'hâkikat âleminde' doğrudan Tanrı tarafından bilgilendirilip "marifet" (176) söylediklerini anlatır. Yarattılan ilk insanlar olarak bilinen <Adem> ve <Havva> dan da önceydi, ruhların Tanrı'yla olan bu birlikteliği; üstelik Yunus Emre'ye göre Tanrı aşkı/ sevgisi, ilk önce 'ruhlar âleminde', <Alem-i ervâh> (177) da yaşanmıştır. Bu <ezel> durum, dünya zamanı ile kıyaslandığında, ilk insan olan Adem'in İblis tarafından aldatılıp cennetten kovulması ile dünyaya ayak basması daha henüz <dün> dür. Şair bu şiirinde ruhların böyle bir birlik içerisinde (daha birbirine yabancılaşmadan) birbirlerini bilmeleri sırasında henüz biçimlenmemiş olan evren ve dünyadan söz etmektedir; ruhlar Tanrı'yla birlik içerisindeyken ne gök ne yer ne de yukarı ve aşağısı vardır. Şiirde bu birlik/ 'Vahdet' merkezi, <nur dağı> mecaziyla anlatılır. Yunus Emre, "ne oğul vardı ne kız ervâh idik anda biz" diyerek, bu dönemde bir cinsiyetin de söz konusu olmadığını, herkesin aralarında herhangi bir ayırım olmadan 'ruh' boyutunda var olduğunu vurgular.

Ruhun ölümsüzlüğü ve bu ölümsüzlüğün 'başlangıçtaki' Tanrı'yla birlik olma durumundan kaynaklandığı konusunu Angelus Silesius da şiirlerinde işler. İnsanın içindeki 'sonsuz öz'ün doğuştan geldiğini, isteğe bağlı olmadığını söyler bir şiirinde Silesius :

"Die Ewigkeit ist uns so innig und gemein  
Wir wolln gleich oder nicht, wir müssen ewig sein"(178)

(Sonsuzluk bize o kadar içkin ve olağandır ki,  
İstese de istemesek de, sonsuz olmak zorundayız.)

Silesius'a göre ruh, sonsuzluk içinde yaşayan bir 'tin'dir:

"Die Seel, ein ewger Geist, ist über alle Zeit,  
Sie lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit" (179)

(Sonsuz tin olan ruh tüm zamanların ötesindedir  
O sonsuzluktan beri evrenin içindedir.)

Angelus Silesius, Yunus Emre gibi, ilk birlik durumunu şiirlerinde doğrudan ele almaz; ilk birlik yaşantısı, daha çok insanın <buğün>kü durumundan yola çıkarak, 'kozmetik öz'e doğru yaptığı yolculuğun sonunda içsel arınma yoluyla ulaşacağı bir aşamada yaşanır:

"Wenn du dich, meine Seel, zurück hinein gibts  
So wirst du, was du warst und was du ehrst und liebst"(180)

(Eğer, ruhum, kendini geriye doğru 'içe' bırakırsan  
O zaman daha önceleri ne idiyen ve ne sayıp sayıyorsan o olursun.)

"Ich ward das, was ich war, und bin, was ich gewesen  
Und werd es ewig sein, wenn Leib und Seel genesen" (181)

(Ne idiysem o idim ve ne olmuşsam, sonsuza kadar oyum,  
bedenim ve ruhum sağlığa kavuştuklarında)

"Eh, als ich Ich noch war, da war ich Gott in Gott  
Drum kann ichs wieder sein, wenn ich nur mir bin tot"(182)

(Evvelde henüz ben Ben iken, Tanrı'da Tanrı idim  
Ve yine öyle olabilirim, yeter ki ben kendimde öleyim.)

İki şair de yukarıda alıntılanan şiirlerinde insan ruhunun önsüz ve sonsuz oluşu, önsüz bir zamansızlıkla Tanrı'yla/kozmetik özle bir oluşu üzerinde durmaktadırlar. Bu düşünce daha önce Platon'un (M.Ö.427) idea öğretisinde de işlenmiştir. Buna göre, ölümsüz olan ruh aslında idealar dünyasında bulunuyordu, sonra buradan yeryüzüne inmiştir. Platon'un, birlik içinde bölünemez / değişemez ve öncesiz / sonrası olarak tanımladığı idealar, görünür dünyadaki varlıkların asılları ve özleridir, 'bilgi'leridir, tıpkı çalışmamızda odak aldığımız iki mistik şairin dizelerinde tüm varlıkların ilk birlik durumunda Mutlak Varlık'ta bilgi olarak gizli olmaları gibi. Platon'a göre de ruh, dünyaya indikten sonra, buradaki bilgiler aracılığıyla yeniden bu 'esas vatan'a dönme isteğindedir (183). Daha sonra bu olgu yeni Platonculukta yeniden ele alınıp işlenir. Platon'un

felsefesi de bu haliyle Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biri olarak görülecektir (184). İdea öğretisine göre düşünüldüğünde Angelus Silesius, şu şiirinde de, görünür ile idealar dünyası arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır:

"Die Rose, welche hier dein äußerer Auge sieht,  
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht" (185)

(İşte 'dış' gözünle gördüğün şu gül  
ezelden beri Tanrı'da çiçek açmıştı)

Meister Eckhart da, insan varlığının ölümsüz yanını, yaratılış öncesi duruma dayandırır; kendi kendinin yaratıcısıdır insan: " Eğer Tanrı'yı tüm yaratılmış olanların başlangıcı olarak kabul edersek, benim varlığım Tanrı'nın üstündedir (ötesindedir). Çünkü, Tanrı'nın tüm varlık ve farklılıkların üstünde olduğu yerde, ben kendim vardım, orada kendimi tanıyıp, kendimi yaratmak istedim. İşte bundan ötürü ben zamanla sınırlı olan varoluşumuma göre değil, sonsuz olan varlığıma göre kendi kendimin sebebiyim. Bundan ötürü ben hiç doğmadım ve bu doğmamışlığıma göre de hiç bir zaman ölemem" (186) Eckhart, burada Tanrı'yla bir olan insan ruhunun, Tanrı'nın yaratıcılığını içinde taşıdığını söyler; bu da 'ilk birlik' durumuna dayanmaktadır. Bir 'üst-Tanrı'dır anlatılan, çünkü Eckhart'a göre, her şeyin başlangıcı olarak kabul edilen bir Tanrı kavramı bile zamanla sınırlıdır. Öncüsünün izinde giden Angelus Silesius, bu düşüncüyü şiirinde şöyle anlatır:

"Was man von Gott gesagt, das genüget mir noch nicht  
Die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht" (187)

(Tanrı hakkında söylenenler bana yeterli gelmez  
Üst-Tanrılık'dır bana yaşam ve ışık olan)

Diğer mistisizmlerde de görülür yaratılış öncesi ideal durum düşüncesi, örneğin Çin felsefesinde ideal durum Tao diye nitelenir: "Tao, henüz hiç bir eylemin yer almadığı dünyanın ilk durumudur" (188).

İslam tasavvufunda da varılmadan önceki duruma kavuşmak, değişik bir açıdan daha ele alınmaktadır. 'ilk' durum, Tanrı'nın birliğine tanıklık edilen 'Mishak'taki ("ilk sözleşme"deki) durum ile özdeş tutulmaktadır. Kur'anda geçen bu olaya göre, yaratılıştan önce, Allah, Adem'in dölünden henüz yaratılmamış gelecekteki insanlığı çağırmış: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da "Elestu bi-rabbikum" diye cevaplamışlar: "Evet tanığız (Rabbimiz olduğuna)" (189)

Yunus Emre, "Elest" ve "Kaalü belâ" diyerek de bu olaya gönderme yapıp şiirlerinde "sözleşme öncesi" durumdan ve olayın kendisinden söz etmektedir.

"Ahd-ı sâbık denilmeden henüz Elest buyrulmadan  
Ol ben idim ben ol idi pes bu nicesi kesile" (190)

"Kaalü belâ söylenmeden tertip düzen eylene  
Hâk'tan ayrı değil idim ol ulu divânda idim" (191)

Şair bu sözleşme durumu gerçekleşmeden önce Tanrı ile tam bir birlik durumunda olduğunu anlatır. "Söz'ün ("Ahd-ı sabık" / "kaalü belâ") verilmesiyle ve sonrasında tüm "tertip düzen eylene"miştir. Yunus böylelikle ancak 'Mishak'tan (Sözleşme) öncesine kadar tam bir birlik durumunun söz konusu olduğunu söyler. <Mishak> ile, <mümin> ve <kâfir> olanlar (<iyi> ve <kötü> olanlar denebilir) ayırd edilmiştir:

"Elestü bi Rabbiküm Hak'tan nidâ gelince  
Müminler Belâ deyip ettiler ikrârını" (192)

Tanrı'dan <nidâ> (193) (çağrı) gelince, gerçek inananlar <ikrâr> (194) (söz vermişlerdir) etmişlerdir. Şair, kendisinin de 'söz verenler'in arasında olup, sözleşmeyle başlayan devir içinde hareket ettiğini söyler:

"Ezelden bile idim Elest'te belâ dedim  
Ol kadimi denizden sel olup geri geldim" (195)

Yunus Emre ve Angelus Silesius'un içinde buldukları mistik gelenekleri etkileyen Yeni-Platonculuk düşüncesinde

ruh, bölünemez bir birlik olarak kabul edilir ve varlığı yaratılış öncesi bir duruma dayandırılmaktadır (196). Daha önceleri idea öğretisiyle, yüzyıllar sonra Plotinos, (M.Ö.203-270) tarafından kurulan bu düşünce akımını temellendiren Platon, öğretisiyle varoluşçu düşünür Karl Jaspers'de (1883-1969) etkilemiştir. 'Kozmik' bir Tanrı kavramını ifade eden <Kuşatan> (Umgreifende) sözcüğü, Jaspers'in <Kuşatan>ı, bütün sınırlı varlıkların ötesine uzanır ve böylece bu varlıkları bilginin sınırlı objeleri olmaktan çıkarır (197). Platon'un, Jaspers'in düşüncesi üzerindeki etkisi kendini şöyle göstermektedir: İnsan, zamansız özlerde birlik ifade eden evrensel bilginin bilinciyle 'Kuşatan'la birlik olmaktadır (198).

Yukarıda verilen şiir örneklerinde Yunus Emre de 'ezeli birlik' durumunda tüm ruhların birbirini tanıdıklarını, bildiklerini anlatır. Burda da bir tür "bilincinde olma" durumu vardır. Üstelik bu sözü edilen <sözleşme> ile, Tanrı'yla önce bir olan, sonra onun birliğini 'onaylayan' bir 'bilinç' tir söz konusu olan. Tüm varlıkların aynı özden gelip birbiriyle ilintili oldukları görüşünü savunan Kozmik felsefede <kozmetik bilinç>in kaynağı da ilk birliği içinde oluşturan "kozmetik öz" de aranmalıdır. 'Hologram teorisi'(199) ile de bu düşünce yeni fizikte yansımalarını bulmuştur. Buna göre de, tüm var edilmişler aynı bütünün parçasıdır ve hepsinin özleri birdir. Bu özlerin her birinde ise bütünün bilgisi bulunmaktadır. Bütünsel bir (kozmetik)öz düşüncesi psikanalizde C.G. Jung tarafından <özben> (200) kavramıyla dile getirilmektedir. C.G. Jung, evrensel sembelleri (arketipler/ ilk örnekler) içeren kolektif bilinçdışını göstererek insanda ölümsüz bir yanın olduğuna işaret eder: "Kişisel değişim sürecinde ortaya çıkan ölümsüzlük sezisi, bilinç dışının doğası ile ilgilidir; çünkü onda uzay ve zaman dışı birşeyler vardır" (201) 'Özben'in Tanrı olarak da nitelendirilebileceğini söyleyen Jung (202), 'ilk birlik durumu'nun da bu bilinçdışında aranması gerektiğini, bütünlüğün kolektif bilinçdışında saklı olduğunu söyler ve "öz"ün tanımını yapar: "Öz, ruhsal bütünlüğümüzdür bizim, bilinçten ve bilincin üzerinde yüzdüğü sonsuz ruh okyanusunda oluşmuştur: Ruhum ve bilincim, işte 'öz'ümün bileşimi."(203)



Ancak mistiklere göre, 'Kozmik öz'e ulaşır, 'kozmetik bilinc'le bir olma durumunu yaşayabilmek için, insan kendi varlığını inceleyip <gerçek> yolculuğuna çıkmalıdır: Bu ise kozmik özün, makrokozmoz (evren) ve mikrokozmoz (insan) da kendini açığa vurduğu kozmik evrensel yasaları incelemekle mümkün görülür.

## 2. Yaratılışta Makrokozmoz - Mikrokozmoz ilişkisi

İlkçağlara kadar uzanan makrokozmoz-mikrokozmoz düşüncesi, insanın 'küçük dünyası' (mikrokozmoz) ile evrenin 'büyük dünyası' (makrokozmoz) arasındaki bağlantıya temelini dayanmaktadır (204): Buna göre, makrokozmozda geçerli olan tüm yasalar mikrokozmozda da geçerlidir; biri diğeri olmadan varolamaz; böylelikle de ikisi aynı kaynaktan ortaya çıkmıştır sonucu çıkarılır. Bu kaynağın adlandırılması konusunda ilgili olan alana göre farklılaşmalar görülse de (205), tümünün yola çıktığı nokta, bütün varlıkların aynı 'öz'/'enerji'den gelip, içlerindeki bu özel birlikte kozmik bir bütün oluşturduklarıdır. Bunu bir Doğulu bilgenin sözleri özetle şöyle anlatır: " Evren ve ben, bir varoluş içinde birlikteyiz; ben ve bütün başka nesnelere <Bir>iz" (206) Üstelik bu birlik, bir önceki bölümde de anlatıldığı gibi, mistiklerce yaratılış öncesi bir duruma dayandırılmaktadır. Yaratılışın, kozmik öz/<Bir>in aşama aşama açılmasından ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Mistiklere göre birliği birarada tutan güç ise 'sevgi'dir; 'mutlak aşk/ sevgi' olan Tanrı, 'Bir'den 'çokluk'a geçişi de bu sevginin açılımıyla gerçekleştirir ve sonsuz varoluşta kendini gizler.

### 2.1. Sevgi ve Yaratılış

Mistiklere göre yaratılış, doğrudan 'sevgi' kavramı ile ilintilidir; tüm oluşumlar sevgi temeli üzerinde yükselmektedir. 'ilk hareket ettirici' güç/enerji olarak düşünülen sevgi, aynı zamanda Tanrı'nın kendisi olarak kabul edilir. Tanrı, yaratıcılığını bu özelliğinden almaktadır. İslam tasavvufunda, bu düşünce, Tanrı'nın kendini bilme ve

bilinmek isteğini dile getiren ve yaratılış olayın başlangıç nedenini anlatan şu hadise dayandırılmaktadır: " Ben bir gizli hazine idim; bilinmeyi sevdim, bilinmek için halkı yarattım. " Tasavvuf anlayışına göre, Tanrı'nın bilinmeyi istemesi "aşk"/"sevgi" dir ve aşk /sevgi özün özüdür (207). Tasavvufta özellikle 'aşk' kavramı kullanılır; bununla 'aşırı' sevgi veya 'sevginin son mertebesi' anlatılmak istenir (208); sevginin en 'yoğun' bulunduğu durumdur bu. Yunus Emre'nin şiirlerinin birçok nüshalarında 'aşk' kavramı daha özgün bir anlatım olan <İşk> olarak da geçmektedir (209 ). 'Aşk', aynı zamanda 'dünyasal' bir sevgiyi de dile getirirken, "İşk" salt tanrısal sevgiyi temsil eden bir sözcük olarak kabul edilmektedir (210). Almanda sevgi sözcüğü üzerinde böyle bir farklılaşma görülmediğinden, anlam ancak ele alınan konu bağlamına göre değişmektedir. Angelus Silesius'un şiirlerindeki <Liebe> (sevgi) sözcüğü, tasavvufta geçen tüm anlam çeşitliliğini içermektedir (Ortak bir zemin oluşturması amacıyla bu çalışmada 'sevgi' sözcüğü, <aşk> / <İşk> sözcüklerinin içerdiği anlam doğrultusunda kullanılmıştır).

Tüm varlığın özünün sevgi oluşturduğunu söyleyen Yunus Emre, bu sevgiyi zamanöncesine, ilk birlik durumu'na götürür ve "gizli hazine"nin de 'sevgi' olduğunu söyler.

"Evvel yer gök yoğiken var idi aşk bünyâdı  
Aşk kadımdır ezeli aşk getirdi ne varın" (211)

ve

"İşk bir gizli haznedür gizlü gerekdürür esrâr" (212)

Şaire göre, sevgi öyle bir 'giz'dir ki, tüm varoluş ondan çıkmıştır, kendisi ise yaratılmamıştır:

"Aşk anadan doğmadı kimseye kul olmadı" (213)

Bu ise 'Mutlak Varlık' olan Tanrı'nın kendisinden başka birşey değildir ona göre. Daha önce verdiğimiz bir şiir örneğinde Yunus Emre, Kur'an'ın 112. sûresine dayanarak, Tanrı'nın 'doğrulmamış' olduğunu vurgulamıştır, böylece Arapçada 'uzun bir hece' olan "elif" harfinin temsil ettiği

Tanrı'dan başka bir şey değildir sevgi.

"Dört kitabın ma'nisinin okudum hasıl ettim  
Aşka gelincek gördüm bir uzun heceymiş" (214)

Aynı biçimde Angelus Silesius, şiirlerinde Tanrı/ sevgi özdeşliği üzerinde durmaktadır. Tanrı'ya tanımlayabilecek herhangi bir isim bulunmadığını anlatan Angelus Silesius, yalnızca 'sevgi' sözcüğünün buna uygun olabileceğini söyler.

"Kein Nam ist, welcher Gott recht eigen wär, allein  
Die Liebe heiß man ihn, so wert ist sie und fein"(215)

(Hiçbir isim yoktur ki Tanrı'nın kendisine uyan  
ancak sevgidir onu adlandırabilecek kıymette olan)

Cünkü, sevgi Tanrı'nın 'özü'dür, ve

"Die Lieb ist Gottes Natur, er kann nichts anderes tun"(216)

(Sevgi Tanrı'nın doğasında vardır, o sevmekten başka birşey  
yapamaz.)

Bundan dolayı Tanrı'nın insandan beklediği de budur.

"Gott ist die Liebe selbst und tut auch nichts als lieben;  
Drum will er auch, daß wir die Liebe stets solln üben"(217)

(Tanrı, sevginin kendisidir ve sevmekten başka birşey de  
yapmaz.

Bundandır ki bizim de sevgide temrinli olmamızı ister.)

Burada 'sevgi'nin kendisi olan Tanrı, aynı zamanda 'seven' olarak gösterilmektedir, buna göre 'sevmek' eylemi Tanrı'nın da uymak zorunda olduğu bir ilkedir. Angelus Silesius'un mistik düşüncesine göre, Tanrı'nın 'sevgi' ve 'seven' oluşu zorunlu olarak 'sevilen' olmasıyla tamamlanır: Tanrı kendine aşıktır:

"Gott hat sich selber so lieb, bleibt sich so zugetan,  
Daß er auch nimmermehr was anderes lieben kann " (218)

(Tanrı, başka birşeyi asla sevemeyeceği kadar kendini sever ve hoşnutluk duyar kendinden.)

Bunun nedenini şöyle açıklar şair:

"Gott ist das höchste Gut, er muß sich selbst gefallen,  
Sich selber auf sich kehren, sich lieben, ehren vor allen"  
(219)

(Tanrı en yüce mülktür; bundan ötürü kendini beğenmek, kendine dönmek, her şeyden önce kendini sevip saymak zorundadır.)

Mistiğe göre, Tanrı'dan daha 'yüksek' bir varlık ve değer olmadığından, 'Mutlak Varlık'ın 'Bir'liği 'sevgi' / 'seven' / 'sevilen' üçlüsünden oluşmak zorundadır. Hıristiyan mistisizminin yanında İslam tasavvuf düşüncesinin temelinde yer alan bir görüştür bu. Yunus Emre'nin, 'Çalab' ve 'Allah' isimleriyle andığı Tanrısı hem seven ( âşık), hem sevilen (mâşuk), hem de sevgi (aşk/ışk'ın)nin kendisidir. Şair, 'İlk Birlik' durumuna giderek, Tanrı'yı seven ruh/öz (aşık) ile sevilen Tanrı (mâşuk) dan söz etmektedir. Ancak bu aşamada, her şey 'Bir' olduğundan, öyle bir ayırım yapmak anlamsızdır onun için.

"Ben bu sûretten ileri adım Yunus değil iken  
Ben ol idim ol ben idim bu aşka sunanda idim" (220)

"Dahi Elest belirmeden ben âşık idim ol mâ'suk" (221)

"Aşık mâ'suk birdir bile aşktan gelir her söz dile"(222)

İki mistik şairin de üzerinde durdukları bu görüş, bir diğer ortak yönü de içermektedir: Tanrı'nın bu sevgisinin nedenine yönelik soruya mistikler estetik düzlemde bir yanıt getirirler: Tanrı'nın 'güzelliği'dir kendini kendine aşık ettiren. Burada kendini gösteren bir 'sevgi estetiği'dir;

sevgi, her şeyi <en güzel>in, 'mutlak güzel'in elde edilmesine yöneltir (223). 'Mutlak güzel' ise -iki şairin açıklamalarıyla- Tanrı'nın 'yüzü'dür, parlayan bir 'ışık' / 'nur'dur. Yunus Emre bu düşünceyi dizelerinde şöyle anlatır:

"Evvel ezel bezminde kim dost yüzün gördüyse  
Onun canıdır âşık sor ondan aşk haberin" (224)

'ilk birlik durumu'nda hangi öz/ruh Tanrı'nın yüzünü gördüyse, o gerçek sevginin bilgisine sahiptir ve 'gerçek' sevendir, der şair. Yunus Emre, kendisinin de bu 'seçilmiş ruhlar' arasında bulunduğunu şiirlerinde sık sık vurgular.

"Bu cihâna gelmeden ma'suk ile bir idim  
"Kul huvaallah" sıfatlı bir bî nişan nur idim (225)

"Nişan"sız (işaretsiz) bir 'nur', yani Tanrı olduğunu söyler şair burada ve bu <ilk deneyim> den yola çıkarak, Tanrı'nın yüzünün nasıl görüldüğünü <bilir>:

"Gevherdir senin sözün güneşten arı yüzün" (226)

Şair, burada Tanrı'nın yüzünün, dünyasal düzlemde bilinen en büyük ve parlak ışık kaynağı olan güneşten bile daha saf ve parlak olduğunu, 'güzelliği'nin eşsizliğini vurgulamak ister. Aynı biçimde tanrısal sevginin kaynağını yine tanrısal güzelliğe dayandıran Angelus Silesius, Tanrı'nın 'yüzü'nün parlaklığını görmenin etkisini anlatır:

"Die Schönheit kommt von Liebe; auch Gottes Angesicht  
Hat seine Lieblichkeit von ihr, sonst glänzt es nicht"(227)

(Güzellik sevgiden gelir; Tanrı'nın yüzü de sevecenliğini ondan almıştır, onsuz parlak olmazdı yoksa)

ve

"Das Anlitz Gottes macht voll. Sähst du einmal sein Licht,  
Du würdest trunken sein von diesem Angesicht" (228)

(Tanrı'nın yüzü doldurup taşırır. Bir kez olsun ışığını görseydin, sarhoş olurdun bu yüzün görünümüyle)

Şaire göre Tanrı'nın yüzünü gören, sonsuz aşkla dolar taşar; Tanrı'nın kendisi de güzelliğinden dolayı kendine aşıktır:

"Gott ist so überschön, daß ihn auch selber ganz von Ewigkeit verzückt sein Angesichts Glanz" (229)

(Tanrı fazlasıyla güzeldir, öyle ki, sonsuzluktan beri yüzünün parlaklığı kendisini de cezbeder.)

Tanrı'nın yüzünü görmek, onun ışığıyla aydınlanmak, 'varlık birliği'ni kavrayıp, kozmik bilince kavuşmaktır mistikler için. Tasavvufta 'nur' kavramıyla dile getirilen bu tanrısal ışık, Tanrı'nın kendisi olarak kabul edilir ve bu düşünceye kaynak olarak Kur'an'ın 'Nûr' suresi gösterilir (Nûr 24/35) ve yine Kur'an'da, En'am sûresinde peygambere şöyle seslenilir: "Sabah akşam - O'nun yüzünü dileyerek- ve Rablerine dua edenleri kovma." (230)

Yunus Emre, Tanrı'nın yüzünü görmeyi bir "vuslat" (231) (Hakk'a erme/ kavuşma) yaşantısı olarak niteleyip coşkulu bir dille şiirlerine aktarmıştır. Tanrı'nın yüzünü gören, onun sevgisiyle / ışığıyla 'dolup taşar' "sarhoş" olur, diyen Angelus Silesius, Yunus Emre gibi, Tanrı'nın, sevgi olduğunu söyler. Hıristiyan mistisizmindeki bu düşünce, temelini Tevrat'ta bulur: " Allah sevgidir ve sevgide duran Allaha durur ve Allah onda durur." (232)

Mistisizm, <Mutlak aşk> (233) olarak tanımlandığında da bu düşünceden yola çıkılmıştır. Çünkü buna göre tüm varlık kaynağını sevgiden ve Tanrı'nın sevme eyleminden almıştır. Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde, sevgi/seven/sevilen üçlüsünü birliğinde toplayan Tanrı, bu özellikleriyle yaratma eyleminde bulunmuştur. Yukarda verdiğimiz bir örnekte "Aşk kadimdir ezeli aşk getirdi ne varın" diyen Yunus Emre, varoluşun kaynağına işaret etmektedir ve tüm evreni birarada tutanın da sevgi olduğunu söyler: "Aşk dadıyla kâaim durur yer ile gök çerh-i felek" (234).

İlk yaratım eyleminin de Tanrı'nın kendini sevmesinden ortaya çıktığını Angelus Silesius şöyle anlatır:

"Was tat Gott vor der Zeit in seinem ew'gen Thron?  
Er liebet sich selbst und zeugte seinen Sohn" (235)

(Tanrı zaman öncesinde sonsuz tahtında ne yapardı?  
Kendini sevip, oğlunu yarattı)

Mistikler, böylece Tanrı'nın yaratıcılığını 'mutlak sevgi'den , bunu ise <mutlak güzel>den aldığı görüşündedirler. Tanrı'nın kendisini sevmesi ise tüm varlığı sevmesidir, çünkü mistik anlayışa göre evrende 'mutlak varlık'tan başka birşey yoktur; tüm varedilenler, 'kozmetik öz' olan Tanrı'nın açılımından onun görünüşlerinden başka birşey değildir; 'yaratılış' kavramı da bu ışık altında ele alınmalıdır.

## 2.2. 'Bir'den 'Çokluk'a Geçiş

Mistik arayışta tüm yaratılışın başladığı 'odak', kaynak olarak kabul edilen kozmik öz/ Tanrı, mistiklerce değişik isimlerle tanımlamaya çalışıldıysa da, kavramların yetersiz kaldığı görüşü de bu çabayla birlikte ortaya konulmuştur. Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde <kozmetik öz>ün Tanrı'nın önsüz sonrasız <Bir> olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, onun 'mutlak güzel' ve 'mutlak iyi' oluşu, içindeki yaratıcı enerji olan 'sevgi'nin varlığını açıklamaktadır. Tanrı'nın <Bir>liği içerisinde hiçbir şey birbirinden ayrı olmadığından, sevgi, Tanrı'nın kendisidir ve yaratıcı ögedir mistiklere göre. Mistiklerin Tanrı'nın yaratıcılığını üzerinde durmaları, ancak bu yol ile Tanrı hakkında bilgi edinilebileceği görüşünden kaynaklanmaktadır. Bu konuda Augustinus şöyle der: " Tanrı'dan söz edilmek istenirse, gelişigüzel bir tasarımla Tanrı olmaz, onun etkinliklerinden biri üzerinde durmak gerekir" (236) Tanrı'nın etkinliklerinin ise yaratılış süreciyle açığa çıktığı düşünülür. Yine Hristiyan mistisizminde önemli bir yeri olan Jacob Böhme de " Aurora" adlı kitabının birinci bölümünde Tanrı'nın ne

olduğunu anlamak isteyen bir kişinin, doğanın içindeki kuvvetlerin etkileşimlerini ve yaratılış olayıyla ilgili tüm süreçleri incelemesi gerektiğini söyler (237).

Bu düşünceden yola çıkan Angelus Silesius şöyle der:

"Die Schöpfung ist ein Buch, wers weislich lesen kann,  
Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund getan" (238)

(Yaratılış bir kitaptır, kim onu doğru okuyabilirse,  
Yaratan'ı ona bildirir.

Diğer mistikler gibi Angelus Silesius ve Yunus Emre de 'Mutlak Varlığın' yaratılışa sebep olan ana etkinliği üzerinde durmaktadırlar: bu da 'sevmek' eylemidir. Bir önceki bölümde de açıklandığı gibi, iki şairde de Tanrı, <sevgi/ seven / sevilen> üçlüsünü kendi birliğinde toplamaktadır. Kendi 'güzelliği'ne âşık olan Tanrı, bu sevme eylemiyle varoluşa neden olmaktadır. Mistiklere göre, zamanöncesi ilk varoluş, bu eylemle ortaya konulmuştur. Angelus Silesius'dan daha önce verdiğimiz bir örnekte, zamanöncesinde ilk var edilenin ne olduğu gösterilmektedir:

"Was tat Gott vor der Zeit in seinem ewigen Thron?  
Er liebet sich selbst und zeuget seinen Sohn" (239)

(Tanrı zamanöncesinde ebedi tahtında ne yapardı?  
Kendini sevip oğlunu yarattı)

Burada şair, Tanrı'nın 'oğlu' kavramını Hıristiyanlıktaki üçleme (Trinitas) anlayışından almaktadır. Bu anlayışa göre 'Baba', 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh' tan oluşan bu 'Üçlü Birlik'te -şairin de söylediği gibi- 'Tanrı-Baba' (Gott der Vater) dan sonra ilk ortaya çıkan 'Tanrı-Oğul' ('Gott der Sohn') dur. Hıristiyan ve Yahudi din anlayışında Tanrı'nın bu 'hali'nin (modunun) karşılığı 'İsa' peygamberdir. İsa, bunlarda 'sevgi' ve böylece ışığın simgesi olarak kabul edilir: İsa, "sevginin tahtı, iyiliğin makamı" dır: "Thron der Liebe, Sitz der Güte" (240). Angelus Silesius'un şiirlerinde ve 'sonsuz ışık'tır İsa: "Du bist das ewige Licht" (241).



Diğer yandan, yapıtlarında dört 'kutsal' kitabı (Tevrat, Zebur, İncil, Kuran) okuduğunu söyleyen Yunus Emre de kozmik/evrensel bir anlayış ile yukarda söylenen görüşü benimser: " Aşk bana İsî oldu" (242). Ve bu dört kitabın içerdiği tüm (kozmetik/tanrısal) bilgilerin yaratılışla birlikte, 'varlık'ta görünüş alanına çıktığını söyler:

"Tevrat ile İncil ile Furkan ile Zebur'u  
Bunlardaki beyânı cümle vücudda bulduk" (243)

İslâm tasavvufunda, zamanöncesi yaratılan ilk varlığa 'Nur-u Muhammediye' ya da 'Hakikat-ı Muhammediye' denilmektedir (244). Bu İslâm'daki peygamber Muhammed'in ruhu olarak kabul edilir. Buna göre Tanrı önce bu nûru, sonra diğer varlıkların tümünü onun nurundan yaratmıştır. Mutasavvıflarca 'tanrısal ışık' anlamında kullanılan 'nûr' (245) kavramı, ruhun yapısıdır, aynı zaman kendisidir. Yunus Emre bunu şöyle anlatır: "Cân nurdandır nûra karışır (246). Ve şair, tüm yaratılışın Tanrı'nın, Muhammed'e duyduğu 'muhabbet' sevgiden kaynaklandığını söyler:

"Hak yarattı yeri göğü ol Ahmed'in dostluğuna  
Levlâk ona delil oldu onsuz yer gök vâir olmadı" (247).

Şair, son dizide kullandığı "Levlâk" (248) sözcüğü ile, "sen olmasaydın gökleri yaratmazdım" anlamındaki hadise gönderme yapmaktadır.

İki mistik şairin dizelerinde 'oğul / İsa' ve 'Nûr-u Muhammediye' / 'Muhammed' ile simgelenen 'ilk ışığın / nurun / ruhun' yaratılması, kozmik öz'ün / Tanrı'nın sevgiyle ilk dışavurumu olarak kabul edilir. Mistik anlayışa göre, zaman öncesi gerçekleşen bu durum, tüm varlıkların tek bir odaktan ortaya çıkıp yayılmasından önceki ara aşamadır. Bu anlamda mistiklerin yaratılışı, kozmik öz 'Bir' in aşama aşama açılmasından ortaya çıkan bir varoluş olarak gördüklerine daha önce de değinmiştik. Tanrı'nın görünüş alanına girmesi, İslam tasavvufunda "tecelli" (249) Hıristiyan mistisizminde "emanatio" (250) (türüm) olarak adlandırılır, bu 'Bir'in 'çokluk'a geçişidir.

Angelus Silesius, yaratılışı, bir benzetmeyle dile getirir:

"Gott gleicht sich einem Brunn, er fließt ganz  
mildiglich  
Heraus in sein Geschöpf und bleibet doch in sich" (251)

(Tanrı bir pınara benzer, usulca kendinde çıkıp  
varlıkların içine akar ve yine de kendinde kalır)

Şaire göre Tanrı, kendinden taşıp varlıklara akmasına karşın, parçalara ayrılmıyıp, onlardan ayrı düşmemiş, tersine varlıklarla birlikte yine bütünlüğünü korumuştur.

Yahudi mistisizminde, yaratılışın başlangıcı 'nokta' simgesi ile anlatılır. Kabala da denilen bu mistik anlayışın esas aldığı 'Zohar' adlı yapıtta yaratılışın zaman öncesi başlangıcı bir dizi süreçten geçtikten sonra şöyle anlatılır: " (...) Bu son gelişmenin etkisi altındaki gizli ilah, ilk nokta parlamaya dek tanınmadı bile. Bu noktanın ötesinde hiçbirşey bilinmez. Bu nedenle 'reshit', başlangıç olarak adlandırılmıştır (...) bu nokta (on sözcüğün içinden) evrenin varadılışı anlamına gelen ilk sözcüktür" (252).

Aynı şekilde tasavvufta da 'nokta' 'gerçek birlik', tüm çokluğun aslı anlamında kullanılmaktadır (253). İslam tasavvufu içerisinde yer alan Hurufîlik, mistik geleneklerin uygulamalarında harf simgeciliğini kullanır. Hurufîlikte <harf>, tanrısal olanın olası olan en yüksek düzeyde görünüş alanına çıkışı olarak görülür. Buna göre Tanrı'yı simgeleyen alfabenin ilk harfi 'elif'ten sonra gelen "b" harfi ilk yaratılış eylemini simgeler, altındaki nokta da yaratılan evrenin başlangıç yeridir, 'elif'in yetkin birliğinden sonra gelen ayırımı sağlayan güçtür (254). Noktanın hareket ettirilmesinden hat (çizgi) oluşur, daire biçiminde (hızlı) hareket ettirilirse çember olarak gözükür (255). Angelus Silesius bu süreci tanrısal üç ilkenin (teslis) etkileşimi şeklinde aktarır:

"Gott Vater ist der Punkt; aus ihm fließt Gott der Sohn  
Die Linie; Gott der Geist ist beider Fläch und Kron"(256)

(Tanrı-'Baba' noktadır; ondan akan Tanrı-'oğul' çizgidir ikisinin yüzeyini oluşturan ve tacı olan 'Tanrı-Ruh'tur)

Şair, bu anlatımı insan-Tanrı ilişkisi kapsamında ele almaktadır:

"Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich ihn in mich schließe,  
mein Umkreis dann, wenn ich aus Lieb in ihn zerfließe"(257)

(Tanrı benim odağımdır, eğer onu içime alırsam,  
ve çepeçevre kuşatanımdır, sevgiyle ona akarsam)

Mitoloji alanındaki odak simgeçiliğinde, farklı anlatımlar bulunmakla birlikte, dünyanın en yüksek noktası odak olarak 'kutsal dağ' ile simgelenir. Kozmolojik anlatımlarda bu odak aynı zamanda 'kozmetik dağ'dır ve dünyanın göbeği olarak, yaratılışın başladığı yerdir (258). Bu mitolojik anlatım, daha önce Yunus Emre'den verdiğimiz bir örnekte de görülmektedir. Yunus Emre, "nûr dağı" (259) mecazıyla tüm varlıkların özler olarak Tanrı'yla ilk birlik durumu içerisinde buldukları 'vahdet' (birlik) odağını anlatmaktadır. Yunus Emre, bu odakta öz olarak gizliyen ("Asıl ma'dende idik" (260)), Tanrı'nın yaratma eylemiyle birlikte tüm varlıkların ortaya çıkıp, bunlarda bu sefer Tanrı'nın gizlendiğini söyler:

"Biz bizi bilmez idik biz yaratan eyledi  
Aşıkâr bizi kıldı kedi pinhan eyledi"

"Biz de bile pinhandık gayrı sen u ben idik" (261)  
(...)

Tüm varlıkların ortaya çıktığı özün / odağın 'nokta' olarak düşünülmesi, mistik geleneğin kozmolojik açıklamalarının içeriğini oluşturur. Aynı olgu astrofizikte de kavram olarak görülmektedir. 'Big Bang' (büyük patlama kavramıyla evrenin varoluşunu açıklayan fiziğe göre, 'büyük patlama' ile varolup, genişlemekte olan evrenin 'ilk an'a geri gidildiğinde, uzayın sonsuz bir biçimde küçüldüğü, astronomik nesnelere tanınmaz bir damlanın (noktanın) içine

büzüştürüldüğü varsayılır (262). Hiçbir ayrışımın bulunmadığı bu durum, ruhbilimde C.G. Jung'un 'kollektif bilinçdışı'nda bulunan arketip sel 'yuvarlak' kavramı ile anlatılır (263). Başlangıcı ve sonu aynı olan, böylece <en yetkin>i temsil eden "yuvarlak", Jung'a göre, bilinçdışı ile bilincin ayrışık olmadığı ilk bütünsel durumu simgelemektedir. Ve hiç bir zaman açılıp genişlemeyen bir nokta gibi tasarlanan bu başsız ve sonsuz birlik, özellikle Doğu mistik geleneklerindeki uygulamalarıyla ulaşılmaya çalışılan durumdur (264). Jung, modern fizikle koşutluk kurarak, görecelik ve kuantum kavramlarıyla küçük parçacıklara (mikrokozmoz) inildiğini, burada küçük evren modellerinin ve büyük enerji potansiyellerinin bulunduğu dikkati çeker. Çekirdek fiziğinden yola çıkan Jung, en küçük olanda en büyük gücün potansiyelinin bulunduğu sonucunu çıkarır (265). Bu anlamda modern fizik ile ruh-bilimin çalışmaları arasında ortak paydaların bulunduğunu vurgulayan Jung, arketipler dünyasını fizikteki küçük parçacıklar dünyasına benzettir (266). 'Büyük olan'ın (makrokozmoz) 'küçük olan'da (mikrokozmoz) gizli olduğunu Angelus Silesius şöyle anlatır:

"Der Umkreis ist im Punkt, im Samen liegt die Frucht,  
Gott ist in der Welt, wie klug ist, der ihn dienen  
sucht" (267)

(Çember noktadadır, tohum meyvenin içindedir  
Tanrı dünyanın içindedir, ne kadar akıllıdır O'nu içte  
arayan)

Ve bunu 'hayret'le Tanrı'yı anlatmak için kullanır:

"Mein Gott, wie groß ist Gott! mein Gott, wie klein ist  
Gott!  
Klein als das kleinste Ding und groß wie alles von Not"  
(268)

(Tanrım! Tanrı ne kadar da büyük! Tanrım, Tanrı ne kadar  
da küçük  
En küçük olandan daha küçük, ve olabilecek her şeyden  
büyük)

Mistiklerde, çokluğun 'bir'den gelip 'nokta' simgesiyle anlatılması, aynı zamanda kozmozun 'çokluk' demek olması ve içerdiği karmaşık yapı özde henüz ayrışmamış ilk durumun yalnızlığını gösterir. Daha önce de vurguladığımız gibi, bu yalnızlık tasavvufta "elif" ve "ba"nın altındaki <nokta> ile temsil edildiği gibi, kozmik öz <kozmetik yumurta> ya da <kozmetik tohum> olarak da adlandırılmaktadır. Yunus Emre'nin mistik öncüsü Hacı Bektaş Veli bunu böyle anlatır: " Her ne ki âlemde mevcuttur basittir ister "Beyyıza yumurta" da, ister "habbe-tohum"da, ister "nutfe"de olsun" (269).

### 2.3. Tanrı'nın Evrende Görünmesi (Makrokozmos)

Mistik yazında, Tanrı-evren-insan ilişkisini aydınlatılabilmek için çeşitli benzetmelere başvurulmuştur. Mistiklerce 'yaratıcı' ile 'yaratılan' ilişkisi, aşağıda da göreceğimiz gibi, 'su' ile 'buz', ışık ile nur ve onun kırılmasından oluşan renkler, ilk söz/ düşünce ve onun açılımları biçiminde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yunus Emre'nin şiirlerinde evrenin yaratılışı konusunda kozmolojik açıklamalar da bulunurken, Angelus Silesius'un dizelerinde bu konudaki açıklamalar daha çok Tanrı-varlık ilişkisi düzeyinde sınırlı kalmaktadır. Bundan dolayı burada zaman zaman Angelus Silesius'un yol göstericisi mistik düşünür Jakob Böhme'nin bu konudaki kozmolojik açıklamalarına başvurulmuştur. Bu tür açıklamaların gerekliliğini mistikler daha önce de belirttiğimiz gibi, makrokozmosun yasalarını mikrokozmosda/ insanda bulunduğu düşüncesinden yola çıkarak vurgularlar.

Tanrı'nın yarattıklarından farklı olmadığını bu tür benzetmelerle dile getirmek ister mistikler. Burada sıkça kullanılan imgelerden biri de, yaratıcı ile yaratılanın su ile buza benzetilişidir; ikisi "türlü biçim ve belirtilerdeki aynı varlıktır" (270).

Bu düşünceden yola çıkan mistikler, tüm varlıkları, Tanrı'nın kendi güzelliğini seyredebileceği 'aynalar' olarak imgelerler. 'Vahdet-i vücud' düşüncesinden yola çıkan mutasavvıf İbn-i Arabi bu görüşü şöyle açıklar: "Tanrı sizin aynanızdır, yani sizin kendi özünüzü seyrettiğiniz bir ayna

ve siz o'nun aynasıdır, yani O'nun kendi ilahi isimlerini seyrettiği bir ayna" (271). Bu sözleriyle, tüm bilgilerin her varlıkta ve her özde yansıdığı belirten İbn-i Arabî, böylece 'holografik' (272) yapıya sahip olan bir evren modeli çizmektedir. Çünkü mistiklere göre, gerçekte Tanrı'nın varlığından başka bir şey yoktur ve 'ışık' ögesi de bu alegorik anlatıma katıldığında yaratılış, 'sanki bir aynanın cam parçalarına bir ışık vurmuş da, renk renk pırıltısı bu renk içinde görünmekte" (273). Bu açıklamalara dayanarak denilebilir ki, mistikler, Tanrı'nın yaratılışı gerçekleştirmesi, onun sanki bir 'yaratıcı ışık'ı bir prizmadan geçirip, tanrısal olan bu ışığın/'nur'un kırılarak çeşitli renkler biçiminde görünmesi biçiminde algıladılar.

İslam tasavvufunda, "Mâ'sukanın tecellisi türlü türlü renkler olur" (274) diyen Yunus Emre ile yazın düzleminde de görülen bu görüş, Kur'an'ın Bakara sûresinde de yakın bir anlatım bulur: "Allah'ın boyası, (...) Allah'dan daha güzel boyası olan kimdir?" (275)

Diğer yandan Yahudi mistisizminin "Zohar"ında 'Başlangıç', bu analogi doğrultusunda açıklanır: "Başlangıçta (Genesis I:1), Kral'ın rızası etkili olmaya başladığında, işaretleri (kendini çevreleyen) köksel küreye kazıdı. En iç kısımlarla birlikte <eyn sof>un esrarından kara bir alev yayıldı; sonsuz oluşmamışta oluşan bir sis gibi. O kürenin halkasına ilişmişti ve ne beyaz, ne siyah, ne kırmızı, ne yeşil, ne de herhangi bir renkteydi. Bu alev, yalnızca boyut ve ölçü aldıktan sonra parıltılar saçan renkler üretmeye başladı. Alevin en iç merkezinden dışarıya doğru bir kuyu çıktı. Bunun içinden renkler çıktı ve esrarlı gizliliği içine gizlenmiş olan <eyn sof>un altına üstüne yayıldı" (276).

Tüm renklerin veya başka bir deyişle yaratılmış olan tüm varlıkların kaynağı olan bu ilk ışık, Angelus Silesius'un şiirlerinde sık sık anlatılmakta, ancak ona göre bu ışık, Tanrı ile 'bir' olmasına karşın, Tanrı'nın kendisi değildir, yalnızca O'nu çevreleyendir:

"Licht ist des Herren Kleid; gebracht dergleich das Licht,  
So wisse, daß doch Gott noch nicht selbst gebracht." (277)

(Işık Tanrı'nın giysisidir; Işık kırıldığında  
Bil ki, Tanrı'nın kendisi değildir kırılan.)

Bu dizelerde anlatılan Tanrı, "Zohar"daki <eyn sof> gizliliği gibi gizlilik içindedir. Mistiklere göre Tanrı, yaratılışı başlatan bu ışığa kaynaklık eden <alev> ya da <ateş> e benzetilebilir:

"Das Licht gibt allem Kraft; Gott selber lebt im Lichte.  
Doch wär er nicht das Feur, so wird es bald zunichte"  
(278)

(Herşeye güç veren ışıktır: Tanrı'nın kendisi de ışığın  
içinde yaşar  
Ancak, Tanrı onun ateşi olmasaydı, bu ışık çabuk sönerdi)

Tüm kozmosun aşama aşama kendisinden oluştuğu bu ışık, daha önce de söz edildiği gibi, İslam tasavvufunda <Nur-u Muhammediye>, Hıristiyan mistisizmde ise 'Tanrı-Oğul/ İsa' kutsal üçlemesinde imge düzlemine taşınır. Bunların ilk ışık olmanın yanı sıra, ilk 'söz' oldukları da düşünülür.

"Bir'den ancak Bir çıkar" (279) diyen İslam mutasavvıflar, varoluşun doğrudan Mutlak Varlık'tan değil, O'nun ilk önce oluşturduğu bir '(s)öz'den başlatıldığını anlatmak isterler. Bu görüş, Doğu mistisizmde daha da ileri götürülerek, Tao, 'söz' ile eş tutulur ve yaratılış şu süreçlerden geçer:

"Söz doğurur Bir'i  
Bir doğurur İki'yi  
İki doğurur Üç'ü  
Üç doğurur binbir türü  
binbir türün ardı karanlık  
önü aydınlık  
içi yaşam soluğu uyum yaratan" (280)

Buna göre ancak üçlü bir yapılanma oluştuğunda evrenin kendisi tüm çeşitliliği ile ortaya çıkmaktadır.

Bu gelişim süreci İslam tasavvufunda ve Hıristiyan mistisizmde benzer biçimlerde gözlemlenebilmektedir.

Yunus Emre, Tanrı'nın ancak bir 'önyaratılış'ta bir "gevher" (Cevher / öz / inci) yarattıktan sonra evrenin ve dünyanın yaratıldığını anlatır:

"Yer gök yaratılmadan Hak bir gevher eyledi  
Nazar kıldı gevhere sığmadı devr eyledi" (281)

"Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır "hadisine dayanarak ilk öz/ışık 'Nur-u Muhammediye'yi 'Akı-ı evvel' olarak da adlandırır İslam mutasavvıflar. Akı-ı evvel, Tanrı'dan ilk ortaya çıkan şey olarak görülür; Tanrı önce onu, sonra onun aracılığıyla tüm diğer şeyleri yaratmıştır (282).

Hıristiyan mistisizmde de 'ışık'/'sevgi' olan İsa, aynı zamanda Tanrı'nın 'kelâmı' (sözü) dir ve Kur'an'ın Meryem sûresinde bunu açıklarcasına İsa'dan "Hak sözü" (283) olarak söz edilmektedir. İsa'nın temsil ettiği bu özelliğine uygun olarak, Yuhanna İncil'i yaratılışı şöyle başlatır: "Kelâm başlangıçta var idi, ve Kelâm Allah nezdinde idi ve Kelâm Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Herşey onunla oldu, ve olmuş olanlardan hiç bir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi, ve hayat insanların nuru idi"(284). Tevrat'ta yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın buyruğu bir 'söz' biçiminde ortaya çıkar: "Ve Allah dedi: Işık olsun; ve ışık oldu" (285)

Angelus Silesius, İsa'nın kelâm /(tanrısal) söz olduğunu coşkuyla anlatır:

O. Wunder Christus ist die Wahrheit und das Wort" (286)  
(Mucize! İsa, gerçeğin ve sözün kendisidir)

Silesius'a göre İsa, bu niteliğiyle Tanrısal Üçleme'nin parçasıdır. Silesius, bu üçlü birliği Tanrı'nın kapsadığı üç ilke olarak görür.

"Der Sinn, der Geist, das Wort, die lehren klar und frei,  
So du es fassen kannst, wie Gott dreieinig sei" (287)

(Anlam, tin ve söz; bunlar- kavrayabildiğin takdirde apaçak öğretirler. Tanrı'nın nasıl üçlü birlik olduğunu)



Evrenin, Tanrı'nın bir sözü ile -"kün" (ol) buyruğu ile -varedildiği Kur'an'da da anlatılmaktadır (288). Yunus Emre bunu şiirinde şöyle işler: " Ol kaadiri kün- feye kün lutfedici Rahman..." (289) " Kün-feyekün", yani Tanrı'nın 'ol' demesiyle dilediği şey hemen oluverir. Bununla birlikte Yunus Emre, birçok şiirinde evrenin yaratılışı ile ilgili kozmolojik açıklamalar getirmektedir. Bir örneğinde şöyle der şair:

"Hak bir gevher yarattı kendinin kudretinden  
Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden

\*

Yedi kat yer yarattı ol gevherin nurundan  
Yedi kat gök yarattı ol gevherin buğundan

\*

Yedi deniz yarattı ol gevher damlasından  
Dağları muhkem kıldı ol deniz köpüğünden." (290)

Şair, Tanrı'nın bir "gevher" (cevher/ öz) yaratıp, evrenin bundan türediğini; bu öz aracılığıyla çeşitli niteliklerin ortaya çıkmasının da çeşitliliği yarattığını söyler; özün 'nur'undan yer(ler), 'buğu'sundan gök(ler), damlasından denizler ve denizin köpüğünden dağlar ortaya çıkmıştır.

Bu 'öz', mistiklerce aynı zamanda bir 'kozmetik yumurta' ya da 'kozmetik tohum' olarak imğelenmiştir. Yunus Emre'nin mistik öncüsü Hacı Bektaş-ı Veli'nin sözlerinde bunlar "beyyıza yumurta" ve "habbe tohum" olarak geçmektedir (291). Jakob Böhme'nin yapıtlarında da kozmik bir 'tohum'dan söz edilmektedir. Ve Böhme, yaratılışın kozmolojik anlatımını şöyle özetler: "Tanrı'nın güçlerinden gök oluştu; gökten yıldızlar; yıldızlardan elementler ve onlardan da yer ve yaratıklar oluştu. Demek ki her şeyin bir başlangıcı vardır, melekler ve şeytanlar dışında, çünkü bunlar göğün, yıldızların ve yerin yaratılmasından önce, gök, yıldızlar ve yerin oluşturuldukları aynı güç tarafından var edilmişlerdir." (292)

Buna benzer bir açıklamayı Yunus Emre "devr" sözcüğüyle yapmaktadır. İslam tasavvufunda yer alan bu sözcüğün içeriğini Yunus Emre bir şiirinde şöyle açıklamaktadır:

"Yer gök yaratılmadan Hak bir gevher eyledi.  
Nazar kıldı gevhere sığmadı devr eyledi.

\*

Gevherden buğū çıkar ol buğdan gök yarattı  
Gökyüzünün bezeğın çok yıldızlar eyledi

\*

Göğ' ayıttı dön dedi aya yürüsün dedi  
Suyu muallak tutup üstüne yer eyledi

\*

Yer çalkandı durmadı bir dem karar kılmadı  
Yüce yüce dağları Hak çöksünler eyledi" (293)

Burada sözü edilen "devr" ile, evrenin yaratılışının döngüsel bir devrim içerisinde ortaya çıktığı anlatılmak istenir. Eski Yunan felsefesinden alınan bu düşünce, İslam tasavvufunda şöyle bir biçim almıştır: Tanrı'nın yarattığı ilk akıl olan <Akıl-ı evvel> den etkin bir güç doğmuştur, buna da 'tüm akıl' anlamında <Akıl-ı küll> denmiştir. <Akıl-ı küll> den edilgin bir güç <Nefs-i küll> ortaya çıkmış; bu iki güçten de gökler ve göklerin oylumları olan yedi yıldız ortaya çıkmıştır. Göklerin ve göklerle beraber yıldızların dönüşleri, olgunluğa olan özelemlerinden gelir. Her yıldızın da bir etkin, bir de edilgin gücü vardır. Bu dönüş, dört basit öğeyi, yani havayı, suyu, ateşi, toprağı ortaya çıkarır. Dokuz gökle dört öğenin birleşmesinden de "üç çocuk": cansızlar, bitkiler ve canlılar ortaya çıkar (294).

Evrenin yaratılışının kutupluluk ilkesi üzerinde kurulu olduğu, mistiklerin ortak görüşüdür. İslam tasavvufunda, 'Akıl-ı küll' denen etkin güç ve bundan ortaya çıkan edilgin güç 'Nefs-i Küll'den oluşan bir ikililik ilkesi bulunmaktadır. Yunus Emre'de bu kutupluluk, yine Kur'an'a dayanarak, Tanrı'nın 'rahman' ve 'rahim' oluşu biçiminde şiirlerine yansımaktadır (295). Kur'an'da, biri dışında tüm sûrelerin başında bulunan besmelede belirtilir bu: "Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla" Burada aktif güç eril, pasif güç ise dişil olarak kabul edilmektedir.

Taoculukta bu iki ilke, aktif güç 'yang' ve pasif güç 'yin' ile anlatılmaktadır. Buna göre evren, yin ve yangın ortaklaşa eylemi sonucu görünüş alanına çıkmaktadır (296). Bununla birlikte Taoculukta yin-yang değişim itkisinden

ortaya çıkan, tasavvufta olduğu gibi dört değil, beş öğeden söz edilmektedir: ateş, su, odun, maden ve toprak. Bu beş ilke, beş temel odağı simgeler. Ateş-güneş, odun-doğu, maden-batı, su-kuzey, toprak-orta yer (297). Aynı zamanda eril (aktif) ve dişil (pasif) olarak da nitelenen bu kutupluluk, Hıristiyan ve Yahudi mistisizminde de "sonsuz eril" ve "sonsuz dişil" olarak yaratılışın başlangıcında vardır (298). Buna göre, sevgi olan Tanrı, birbirini çekecek olan bu kutupları oluşturarak, yaratılışın devinim gücünü ortaya koymuştur. Bu iki zıt ilkenin birbirini çekmesiyle de, Tanrısal üçlemeyi tamamlayacak olan <Tanrı-Oğul-Logos> yaratılmıştır. Ancak bu aşamadan sonra Logos aracılığıyla evrenin kendisi yaratılabilmiştir (299).

Mistik geleneklerde yaratılışın, Tanrı'nın sözüyle bir özden başlatıldığı kabul edilirken, astrofizik de, daha önce söz ettiğimiz gibi, bu başlangıcı bir özden ortaya çıkan bir patlamayla (Big Bang) açıklamaya çalışır. Burada ise büyük bir enerjinin patlamasıyla ortaya çıkan bir kutupluluktan söz edilir: enerji, büyük patlama sırasında, madde ve antimadde olarak açığa çıkmıştır (300). Ayrıca astrofizikte maddenin sıfır enerji durumundan yaratıldığına dair bir görüş vardır. Bu görüş ise, enerjinin pozitif ve negatif olabilmesine dayanmaktadır. Devinim enerjisi ya da kütle enerjisi her zaman pozitifdir. Ancak çekim enerjisi, elektromanyetik alan ya da çekimsel alanın belirli görünümünde olduğu gibi, negatiftir (301).

Fizikte açıklanan bu durumlar, Doğu mistisizminin yin-yang ikilisinin özelliklerine de uymaktadır. Mistiklere göre bu karşıtlıkların bütünseliği, dengeli bir etkileşimi, yaratma eylemini ortaya çıkarmaktadır. Yine fizik, dinamik bir evren modelini benimseyerek, evrenin sürekli bir genişleme ve büzülme devinimi içerisinde olduğunu söyler: bu devinimi ise evrenin içinde yer alan tüm öğelerde de evrensel bir ritim olarak görür. Kuantum kuramına göre madde, hiç bir zaman durağan değil, tam tersine sürekli bir hareket durumundadır (302). Buna göre de yaratılış bitmemiştir, her an devam etmektedir.

Angelus Silesius bu sürekli yaratılışı, Tanrı'nın zamandışı varlığına bağlayarak şöyle dile getirir:

"Gott schafft die Welt annoch, kommt dir dies fremde für?  
So wiss', es ist bei ihm kein Vor und noch Nach wie hier."

(303)

(Tanrı evreni halen yaratmakta; bu sana garip mi geliyor?  
Öyleyse şunu bil ki, Tanrı'da önce ve sonra yoktur, burada  
olduğu gibi)

Tüm mistik dünya görüşlerinde, evrendeki hareketlilik,  
akış ve değişim önemle vurgulanır. Fizikteki modellerin hepsi  
salınan bir evreni tanımlamaktadır.

Doğu mistikleri de modern fiziktekine benzeyen dinamik  
bir evren görüşüne sahiptirler. Evrendeki devinimden/ritimden  
yola çıkarak, bu devinimi 'dans etme' sözcüğü ile açıklarlar  
(304).

Yaratma eylemindeki devinimlilik ve durağanlık  
ilkelerinin Tanrı bağlamında göreceli olduğunu ve birbirine  
geçebilen iki ilke durumunda bulunduğunu şöyle anlatır:

"Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk  
Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk" (305)

(Tanrı hiç çaba göstermemiştir, dinlenmemiştir de hiç,  
bunu bil  
O'nun etkinliği; devinimsizliğidir ve devinimsizliği de  
edimidir)

Doğu mistisizminde evrenin ritmik devinimi, Çin  
felsefesinin Tao kavramında düşünce düzlemine taşınır. Tao,  
'ch'i' kavramı ile özdeş tutularak, biçimsiz ve içsiz olan,  
buna karşılık bütün biçimleri ortaya çıkarabilen olarak  
tanımlanmaktadır. 'Ch'i' sözcüğü ise, sözlük anlamında 'gaz'  
ya da 'eter' demektir ve evreni canlı tutan 'yaşamsal soluk'  
ya da 'yaşamsal enerji' olarak açıklanır (306). Bu 'yaşamsal  
soluk'u alıp vermedeki ritmi düşüncesini ise fizikçiler,  
evrenin ritmik bir şekilde genişip, sonra tekrar büzüldüğünü  
söyleyerek açıklarlar. İslam tasavvufunda yaratılış, soluk  
alıp vermeye benzetilir. Kur'an, Rabbin nefesinden söz eder.  
Tasavvufa göre, Tanrı'nın sonsuz sevgisiyle ortaya çıkana

"Nefes-i Rahman" (307) adı da verilmektedir.

'Rahman', Yunus Emre'de yaratılışı başlatan güçtür. Daha önce alıntılıdığımız bir dizesini bu bağlamda ele aldığımızda şair bu olguyu şöyle dile getirir: " Ol kaadir-i kün-feyekün lutfedici Rahman..." Buna göre, Tanrı, nefes er Rahman ile dünyayı yaratmıştır. Soluk almada olduğu gibi evren her an yaratılmakta ve hiçleştirilmektedir. 'Tanrı'nın nefesi' analogisinden yola çıkarak, Angelus Silesius evrendeki 'kusursuz ' uyum ve ritmi şöyle anlatır:

"Gott ist ein Organist, wir sind das Orgelwerk,  
Sein Geist bläst jedem ein und gibt zum Ion die Stärk"  
(308)

(Tanrı bir organist, biz ise organ kendisi,  
Onun tını her birimize üfler soluğunu ve güçlü kılar  
çıkan sesi)

Dinlerde, varlıkların arasında insana tanınan ayrıcalık da, yaratılışında ona verilen tanrısal <nefes>e dayandırılmaktadır. Böylece mistiklere göre Tanrı'nın 'tecellisi' (görünüş alanına çıkması) insanda en yetkin görünümüyle ortaya çıkmaktadır.

#### 2.4. Tanrı'nın İnsanda Görünmesi (Mikrokozmos)

Mistik anlayışlarda insan mikrokozmostur; 'büyük' kozmosun / evrenin (makrokozmos) yansıdığı 'küçük' evrendir. İslam ve Hıristiyan yaratılış mitoslarında insan, Tanrı'nın soluğuyla yaşam bulmaktadır, bu nedenle de Tanrı'nın niteliklerini yansıtan bir 'ayna'dır o (309). İslam ve Hıristiyan mistik geleneklerde insana varlıkların arasında <özel> bir yer verilmesi, insanın yaratılışındaki özellikleri anlatan kutsal metinlere dayanılarak gerçekleştirilir. Tevrat'ın Tekvin bölümünde (Bap 1:26), insanın Tanrı'nın 'sûretinde' yaratıldığı sözleri yer almaktadır. İslam inancında ise aynı düşünce -hadisin gerçekten olup olmadığı tartışılmakla beraber- "Allah Adem'i kendi sûretinde yarattı" hadisine dayanmaktadır (310).

Angelus Silesius, Tanrı'nın bu konuda başka 'seçeneği' olmadığını, tek ve bir oluşundan dolayı kendisinden başka örnekleyecek bir şey de bulunmadığını söyleyerek, Tevrat'taki bu düşüncüyü açıklamaya çalışır:

"Fragst du, warum mich Gott nach seinem Bildnis machte?  
Ich sag, es war niemand, der ihm ein andres brachte." (311)

(Niçin Tanrı beni kendi suretinde yaratmıştır diye mi soruyorsun?  
O'na başka bir örnek getiren olmadığı için derim ben)

Bununla birlikte Silesius'a göre, insan Tanrı'nın suretinde yaratılmış olsa bile, ancak belirli bir olgunluk düzeyine ulaşan insan, tam anlamıyla Tanrı'nın aynası durumuna gelebilmektedir: Silesius örnek olarak da kendini verir:

"Ich trage Gottes Bild; wenn er sich will besehn,  
So kann es nur in mir, und wer mir gleicht, geschehn" (312)

(Tanrı'nın suretini taşıyım içimde, eğer kendisine bakmak isterse  
bu yalnızca bende ve benim gibi olanlarda gerçekleşebilir.)

Tevrat'ın Tekvin bölümündeki yaratılış sürecine bakıldığında; insan, yaratılış zincirindeki varlıkların sonuncusu olarak 'altıncı' günde yaratılmıştır. Bununla birlikte mistikler, insanın 'öz' olarak 'ilk' yaratılan varlık olduğuna dikkat çekerler. İslam tasavvufunda bu 'ilk', İslam peygamberi Muhammed'in nurudur. İbn-i Sina'ya göre, Muhammed 'İnsan-ı Kâmil'dir. İnsan-ı kâmil, tüm nesnelere kaynağı, her şeyin içinde bulunduğu ruhtur. Muhammed'in yaratılış ruhu da, yaratılmamış tanrısal ruhun bir hali (modu) olarak görülür mistiklerce (313). Peygamberin, kendi birincil konumunu belirten şu sözleri söylediği de öne sürülür: "Allah'ın yarattığı ilk şey, benim ruhumdu. Adem kil ile çamur arasına bir şeyken daha, Peygamberdim ben " (314).

Yaratılış öncesi bu nurla birlik içerisinde olduğunu söyleyen Yunus Emre, bunun ilk insanlar Adem ve Havva'nın

yaratılmasından çok önce olduğunu vurgulayarak, içindeki 'öz'ün zamanüstü varlığını dile getirmek ister.

"Adem Havva kandaydı biz onunla yar iken  
Dün geldi safi Adem dünyaya bastı kadem" (315)

Hıristiyan mistisizminde de ilk öz olarak kabul edilen 'Tanrı-Oğul İsa' Angelus Silesius'ta da diğer varlıkların türediği öz olarak 'ilk' ve 'son' insan olarak anlatılmaktadır; 'ideal' insan odur:

"Der erste und letzte Mensch ist Christus selbst allein,  
Weil all aus ihm entstehen, in ihm beschlossen sein"(316).

(ilk ve son insan yalnızca İsa'nın kendisidir,  
her şey ondan oluştuğu, onda kapsandığı için)

Bu ilk varlık aşamasından sonra ortaya çıkan evrende işleyen yasalar, aynı biçimde 'dünya insanı' için de geçerli olmaktadır. Tüm bu yasalar makrokozmosun insandaki yansımalarıdır. Yunus Emre, bir dizesinde "devir" (317) den söz ederken, İslam tasavvufundaki döngüsel yaratılış anlayışını dile getirmek istemiştir. <Devir> insanın ruh-beden bileşimi bir varlık haline gelene dek işleyen evrensel yaratılış süreci olarak kabul edilir. Bir önceki bölümde de açıkladığımız gibi, kısaca yedi yıldız, bunların dönüşüyle oluşan dokuz gök, bunların da dönüşüyle ortaya çıkan dört öge olarak açıklanabilir 'devir' kavramı. Buna göre sonuçta göklerle ögelerin birleşmesinden "Mevalid-î selâse" -'üç çocuk' denen cansızlar (madenler), bitkiler ve hayvanlar doğmuştur (318).

Yunus Emre bedensel varlığın kökeni konusunda bu düşünceye dayanarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Ümmi benim Yunus benim dokuz atam dörttür anam" (319). Buradaki "ümmi" sözcüğü 'devir' inancını anlatmaktadır. Buna göre de dokuz gök insana göre 'baba' sayılmakta ve hava, su, ateş ve topraktan oluşan dört öge ise 'ana' özelliği taşımaktadır (320).

Yunus Emre, Tanrı'nın, insanı "sûret" ve "can" (ruh) olarak yaratıp, bedeninin oluştuğu dört ögenin etkilerini

anlatmaktadır. Burada şair, Tanrı'dan "padişah" olarak söz etmektedir:

"Pâdişâhun hikmeti gör neyledi  
Od u su toprağ u yile söyledi

\*

Yil gelüp ardınca debitdi anı  
Andan oldu cism-i Adem bil bunu

\*

Od dahı geldi vü kızdurdu anı  
Çünkü kızdı cisme ulaştı canı

\*

Sûrete cân girmeğe fermân olur  
Pâdişâh emri ana derman olur" (321)

Su, ateş, hava ve topraktan oluşan bu "sûret" (beden)e Tanrı "cân"(ruh) vererek, ilk insan olan Adem'in yaratılışını tamamlamıştır.

Hacı Bektaş-ı Veli, İslam tasavvufunda yaratılış açıklamalarında işlenen bu dört öğeyi kendi içinde de dörtlüklere ve bunlarla ilintili çeşitli özelliklere böler: "Hak Subhanehu ve Ta'ala Adem'i dört bölüğe ayırdı. Dört bölüğün de dört türlü ibadetleri, dört türlü arzuları ve dört türlü halleri vardır. Bundan böyle, insanın yaratıldığı bu dört türlü nesnenin ilki toprak, ikincisi su, üçüncüsü ateş ve dördüncüsü yeldir." (322)

Kur'an'a göre, insanı yoğurup, yaratan "Allahın elleridir" (323) ve insanı "kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan" (324) yaratmıştır. Yunus Emre, insanın, Tanrı'nın melekleri aracılığıyla yaratıldığını söyler ve İslam tasavvufundaki görüşü dile getirerek, Adem'i insanların ilk peygamberi olarak ortaya koyar:

"Azrail yere indi bir avuç toprak aldı  
Dört ferişteh yoğurdu bir peygamber eyledi." (325)

Hıristiyan mistisizminde de dört öge düşüncesinden yola çıkılarak, insanın 'küçük evren' olduğu görüşü



biçimlenmiştir. Yunan felsefesinde Empedokles (i.Ö. 492-432)'e kadar geri giden 'dört öge' düşüncesi, Ortacağ mistisizminde de (örn. Hildegard von Bingen) insan ile şöyle bir bağlantı içine sokulmuştur: Hava-nefes ve ses, ateş-sıcaklık; su-tükürük ve kan; toprak-et ve kemik; insan başındaki yedi delik ise yedi gezegen ile bağlantılı görülmüştür (326). Bu düşünce daha sonra 17. yüzyılda mistik düşünür Jakob Böhme tarafından da ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Böhme'nin bu konudaki düşüncesini bir örnekle şöyle özetleyebiliriz: Bir insan bedeninin (içi) ya da 'boşluğu', yıldızlarla dünya arasındaki derinliktir. Tüm beden, yer ve göğün toplamıdır. Et, topraktır; kan, sudur; nefes, havadır; bağırsaklar (ve tüm sakatat), yıldızların etkinliğini temsil eder. Kalp, sıcaklık veya ateş ögesidir; karaciğer de sudur; akciğerler, topraktır; ayaklar, Tanrı'nın uzaklığını ve yakınlığını temsil ederler; eller, Tanrı'nın her şeye yeten gücünü; baş ise 'gök'ü, aynı zamanda (açlık içermeyen) suyu temsil eder (327).

Mistiklere göre, insanın yaratılışında işleyen bu kozmik yasaları kendisinde görüp anlamak, kozmik bütünlüğü kavramaya götüren yoldur. Böylelikle varoluşu düzenleyen Tanrısal akıl insanda belirlemekte ve kişiyi kozmik bilincin genişliğine götürmektedir. Bir Doğu mistiği, kozmosun bütünselliğini insan bedeninin bir uzantısı olarak gördüğünü şöyle dile getirir: "Bilinçliliği evreni kapsamakta olan bir insan için evren, kendi 'bedeni' olur, bu arada fiziksel bedeni de, 'evrensel aklın' belirşi şekline dönüşür. Kendi içsel görüntüsü en yüce gerçekliğin bir ifadesi olur, kendi sözü de sonsuz gerçeğin ve kuvvetin bir yansıması haline gelir."(328)

Hacı Bektaş-ı Veli bu kozmik bütünselliğin varlıkta yansımasının salt insana özgü değil, tüm varlıklarda söz konusu olduğunu söyler. " Küllü şey'ün fihi küllü şey" (329), yani her şeyde her şey vardır. Yunus Emre, her yerde 'kuşatıcı' Tanrısal belirşin bu özelliğini: " Her nereye baktım ise hep görünendir cümle Hak" diyerek belirtir.

Aynı biçimde Angelus Silesius evrenin bu holografik yapısını şöyle anlatır:

"In einem Senfkörnlein, so dus verstehen willst,  
Ist aller oberen und untern Dinge Bild" (330)

(Bir hardal tanesinde -eğer sen bunu anlamaya istekli isen- tüm yukarda ve aşağıda olanların görüntüsü vardır.)

### 3. 'İki Dünya' Arasında İnsan

Dinlerde, insanın başlangıçta kozmik bütünsellik ile uyum içerisinde yaşadığı bir dönem ya da 'durum' olduğundan söz edilir. Ancak mistiklere göre, ruh-beden bileşimi bir varlık olarak yaratılan insan, tinsel ve nesnel olan 'iki dünya'yı kendinde barındırmakla beraber, zamanla bu iki dünya arasındaki dengeyi koruyamamış, bütüncül düşünceden uzaklaşıp ikici (düalist) yasanın egemenliği altına girmiştir. Mistiklere göre, bu <ikici> yasadan oluşan düş/ yanılısama evreninde insan 'uyku'ya dalmıştır. 'uyanış'ı sağlayacak olan ise mistiklerce yaşamla birlikte verilen bir 'çıkış kapısı'dır; ölümdür. Ancak bu 'ölüm', mistiklere göre, nesnel bir ölüm olarak ilk aşamada, insanları varlıklarını sorgulamaya iterken, soyut düzlemde bir ölüm düşüncesine götürmelidir. Buna göre kişi, 'ölmeden önce öler' kendisine verilen ölümsüz/sonsuz 'öz'e bir 'iç yolculuk' ile yaşarken kavuşabilmektedir. Böylece insanın gerçek varlık nedeni, yabancı olarak uzaklaştığı kozmik öze yeniden ulaşmak, onu yaşamına geçirmek, kozmik bütünün bir parçası olmaktır.

#### 3.1. İnsanın Kozmik Bütünden Kopması

Varolan her şeyin birbiriyle ilintili olup, bir kozmik bütün oluşturduğu görüşünde olan mistikler, insanın bir zamanlar bu bütün ile uyum içerisinde yaşadığı dönem(ler)den söz etmektedirler. Bu, zaman ötesi bir birlik durumuna uzanabildiği gibi, birçok mistik gelenek, dinsel metinlerde bulunan 'cennet' yaşamı olarak da betimlenir. Mistik şairlerin sık sık dizelerinde dile getirdikleri 'özlem' duygusu ise insanın dünya yaşamı içerisinde yer almadan önce bulunduğu bu ilk birlik durumlarına yöneliktir. Mistikler, insanın bir zamanlar içinde bulunduğu kozmik bütünsellik durumundan kopuşunun süreçlerini anlamaya çalışarak yine bu süreçleri geri döndürmeyi denerler. Bunun için ise 'insan

varlığı'nın irdelenmesi gerektiğini düşünürler.

Dinlerde, evrenin ortaya çıkışıyla birlikte yaratılışın son halkası olarak gösterilen insan, mistik görüşlere göre daha önceki bölümde de belirtildiği gibi, genelde dört nesnel öge ve bunların etkisiyle ortaya çıkan tinsel özelliklerden oluşmuştur. Buna göre insan, ruh-beden bileşimi bir varlık olarak ele alınmaktadır. Bu ise onun varlıklar arasındaki özel yeri vurgulanırken öne sürülen özelliğidir: tinsel ve nesnel 'dünyaları' kendinde toplayan bir 'mikrokozmos' olarak görülür. İslam tasavvufunda, insanın sözü edilen bu özelliği 'vasat-ı camia' (iki varlığı kendisinde toplayan, birleştiren varlık) kavramıyla anlatılır (331). Burada sözü edilen iki varlıktan birisi 'Allah', diğeri de O'nun dışında kalan her şey, yani 'mâsiva'dır. Bu anlayışa göre insan, 'Allah' ile 'mâsiva'nın tam ortasında yer almakta ve bu iki varlığa ait özellikleri kendisinde toplamış bulunmaktadır. Bu yüzden mutasavvıflar insanı "ulûhiyetle ubûdiyyetin birleştiği varlık diye adlandırırlar (332).

Hıristiyan mistisizminde de 'mikrokozmos' olarak görülen insan, kozmik bütünü kendinde yansıtmakla beraber, 'bedensel' bir varlık oluşundan dolayı ölümlüdür de. Sürekli bir varoluş ve yokoluş içerisinde olan evrende, insanlar, diğer varlıklar gibi zamana bağlı olarak yok olup gitmektedirler. Ancak diğer yandan insanın içinde ölümsüz/zamanüstü bir öz taşımakta olduğunu düşünen mistikler, dünya karmaşası içerisinde bu yönünü 'unutan' insanı tinsel varlığına yönlendirmek isterler.

Angelus Silesius, ruh-beden, tin-nesne ilişkisini ele alarak, insana asıl 'yaşam gücü' verenin yiyip içtiklerinin kendisinde değil, bunların içinde bulunan Tanrısal 'söz' de /tinde olduğunu söyler:

"Das Brot ernährt dich nicht. was dich im Brote speist,  
Ist Gottes ewiges Wort, ist Leben und ist Geist." (333)

(Ekmeğin kendisi seni beslemez: seni besleyen, ekmeğin  
özündeki Tanrı'nın sonsuz sözüdür, yaşam ve tindir)

İslam tasavvufu doğrultusunda ruh için yaşam gücü anlamına da gelen 'can' sözcüğünü kullanan Yunus Emre,

alegorik bir anlatımla ruh-beden ilişkisini şöyle açıklar:

"Can bir ulu kimsedir beden onun atıdır  
Her ne lokma yer isen bedenın kuvvetlidir." (334)

Burada ruh, 'yüce' ("ulu") bir nitelik taşır, beden ise ancak bir araç olarak görülmesi gerekir, diyor şair. İnsanın yediklerinin ise ancak bedenine yarar sağlayacağını, ruhuna ise bunların bir katkısının olmadığını söyler.

Yunus Emre bununla daha çok, insanın bedensel isteklere karşı gösterdiği doyumsuz tutumunu eleştirmeye yönelir ve elde edilebilecek her türlü maddesel varlığın geçici olduğunu vurgular:

"Bu vücudun sermâyesi od u su vu toprak değil  
Her biri aslına gider gaafil olmak nendir senin." (335)

Şair, insan için önemli olanın, üç temel nesnel öğeden oluşan bedenın kazandıkları olmadığını söyler; önemli olan, ona göre, ruhtur. Bu dizesinde şair, bilinen dört öğeyi değil de yalnızca bunların üçünü ('od', 'su', 'toprak') bu geçici "sermayeye" katar. Dördüncü öğe "yel" (hava) ise Arapçadaki 'ruh' sözcüğünün kökeni olan 'rîh'in içeriğidir (336). Buradan yola çıkarak denilebilirki, şair, 'yel'i ruh ile ilintisi bakımından diğer üç öğeden ayrı tutmuştur.

Birçok dilde 'nefes', 'soluk' anlamına gelen 'ruh' sözcüğünün, içerdiği bu anlam düzleminde ilk kez ilkçağ felsefesinde Anaximenes ile ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu düşünüre göre "bir hava (soluk) olan ruh-psykhe-insanı nasıl ayakta tutuyorsa, bunun gibi, bütün evreni -kozmosu- de soluk ve hava sarıp tutar." (337)

İslam tasavvufunda kozmosu saran bu ruha "Rûh-i â'zam" (338), ya da "akl-ı evvel"/Nur-u Muhammediye denmektedir. Bunun ise, diğer varlıklarda bulunan daha 'aşağı' düzlemlere ait 'ruh'ların dışında insana üfürülen ruh olduğu kabul edilir. Mistiklere göre de ancak Tanrı'nın bu 'nefes'i nedeniyle insan diğer tüm varlıklardan üstün kılınmıştır. İslam tasavvufu, buna dayanarak, Kur'an'da anlatılan bir olaya işaret etmektedir. Buna göre Allah, insana çamurdan biçim verip ona ruhundan üfürdükten sonra (339), meleklerden

Adem'e secde etmelerini istemiştir, ancak şeytan, insanın balçıktan yaratılmış olduğunu gözönünde tutarak, bu buyruğa karşı çıkmıştır, bundan dolayı da 'Allahın meclisi'nden uzak tutulup lanetlenmiştir (340).

Yunus Emre bu olayı şiirinde şöyle işler:

"Çalap Adem cismini topraktan var eyledi  
Şeytan geldi Adem'e tapmağa âr eyledi."

\*

Aydır ben oddan nurdan ol bir avuç topraktan  
Bilmedi kim Adem'in bătınına bakmadı

\*

Zâhir gördü Adem'in bătınına bakmadı  
Bilmedi kim Adem'i halkı server eyledi" (341)

Kendisinin "oddan" (ateşten) ve ışıktan yaratıldığını, insanın ise ancak 'toprak'tan oluştuğu öne sürüp 'kibirlenen' şeytan, insanın önünde eğilmeyi reddetmiştir ve bundan dolayı kovulmuştur.

Yunus Emre, bu karşı gelişin nedenini ve yanılığa düşmesini, insanı yalnızca 'bedensel' varlığıyla değerlendirilişi olarak gösterir: şeytan yalnızca insanın "zâhir" (dış) yönünü görüp, "bătın"ına (gizli yönüne), Tanrısal özün bulunduğu tarafına bakmamıştır.

İslam mutasavvıflarına göre bu simgesel anlatımla gösterilmek istenen, insana daha çok bedensel özellikleri yönünden yaklaşma eğilimi ve bakış açısı, insanlar tarafından hâlen sürdürülmektedir. İlk olarak 'şeytan'da görülen bu eğilim 'Tanrı'ya karşı çıkma' anlamına gelmekte olup, Adem'in kendisinde de görülmüş, Adem de onun gibi -cennetten-kovulmuştur. Cennette kozmik bütünsellik ve uyum içerisinde yaşayan insanın, kutupluluk ilkesinin egemen olduğu 'sıkıntı' dolu dünya yaşamına geçişinin mistik öyküsüdür bu.

Hıristiyanlığın ve İslam inancının kutsal metinleri Tevrat ve Kur'an'da, Adem'in cennetten kovulmasına neden olan olay ilk 'günah'ın işlenmektedir. Bu ilk 'günah', yasak konulan bir ağacın meyvesinden yenilmesi sonucunda oluşur. Kur'an bu olayı şöyle anlatır: "Ve dedik ki: "Ey Adem, sen ve eşin cennette yerleş. İkiniz de ondan, neresinden derseniz

bol bol yiyin; ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." (342) Ancak ikisini 'karşı çıkış'a itip, kendisi gibi kovulmasını sağlayan 'yılan' kılığındaki şeytandır (343). Burada simgesel bir anlam taşıyan meyve, mutasavvıflarca değişik yiyecekler olarak adlandırılmıştır. Yunus Emre'nin şiirinde bu 'buğday' olarak adlandırılır ve şair, cennetteki bu olayı anımsatarak, insanı bu tür eğilimlere itmeye çalışanlara (şeytana) dikkatli davranmasını öğütlemiştir:

"Miskin Adem yanıldı uçmakta buğday yedi  
İşi Haktan bilenler şeytan'dan tutmayalar." (344)

Tevrat'ın Tekvin bölümünde "cennet", Aden'de bir bahçe (345) ya da Aden bahçesi (346) adıyla anılmaktadır. Yasaklanan ağaca ise "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı" (347) denilmektedir. Adem ve eşi, bu ağacın meyvesinden yiyerek (348) cennetten kovulmuştur (349).

Angelus Silesius bu olayla bağlantılı olarak insana, gerçek yurdundan çıkartılmış, yolunda 'kaybolan oğul' olarak bakmaktadır. Şair, yine Tanrı'ya kavuşma özlemi içerisinde olan insanı, Tanrı'nın hoşgörüsünü anımsatarak yüreklendirir ve O'na geri dönmesi için çağrıda bulunur.

"Kehr um, verlerner Sohn, zu deinem Vater, Gott,  
Der Hunger bringt dich sonst (sein Ungunst), gar in Tod,  
Hättst du gleich tausendmal ihm diesen Schimpf getan,  
So du nur wieder kömmst, ich weiß, er nimmt dich an."(350)

(Ey kaybolan oğul, dön Baba'na, Tanrı'ya  
Yoksa ona duyduğun açlık, seni (onun hoşnutsuzluğuna)  
ölüme kadar götürür.

O'na bu küfrü bin kere de yapmış olsan,  
Biliyorum ki seni yine kabul eder, yeter ki O'na dön)

Tevrat'a göre, 'yasak' ağaçtan yiyerek, 'iyi' ve 'kötü'nün ayırdında olabilmeyi öğrenen insan (351), böylece kutupluluk ilkesiyle de yaşamaya başlayacaktır. İnsanın buradaki 'bölünmesi', Jakob Böhme'ye göre ilk başta

cinsiyetlere bölünmesi ile başlar, bunun için de insanın 'bedenleşmesi' gerekmişti. Jakob Böhme, cennette yaşananları mistik bir yorumla şöyle anlatır:

Aden bahçesinde insan, ilk önceleri 'majik' bir biçimde yaşardı, yer, içerdi, ancak bunun için ne dişlere ne de bağırsaklara gereksinimi vardı." (352) Ancak Böhme'nin anlatımıyla, yaratılan her şeyde olduğu gibi, insanda da 'iyi' ve 'kötü' nitelikler bulunmaktaydı. İnsan, içindeki 'kötü' niteliğinden dolayı da giderek daha çok Tanrı'nın yasak koyduğu ağaca bir eğilim geliştirmekteydi. Bu eğilim güçlendikçe insan, ilk zamanlarda sahip olduğu 'kendi içinden doğurabilme yeteneğini', yaratıcılığını yitirmeye başlamıştı. Güçlenen eğiliminden dolayı kendi içinde ikileme düşen insanı, Tanrı, doğurma yeteneğini 'dışlaştırma' amacıyla, erkek ve kadın olmak üzere iki bedensel forma dönüştürerek kutupluluk ilkesine dahil etmiştir (353).

Böhme'ye göre, ilk insan iki cinsiyetin özelliklerini (eril/dişil) de kendinde toplamış bir varlıktı, bundan dolayı ona 'androjen' (çiftcinsiyetli) denirdi. Böhme, böylece insanın dünyada gerçek kimliğini ancak, bölünmeyle kaybolan bütünlüğüne kavuşarak bulabilirdi; bunun için de erkek, kendindeki dişil yönü, kadın da içindeki erkek yönü kavrayıp kendi varlığında birleştirmelidir (354).

Mistiklere göre, bilme ağacından yiyerek 'iyi' ve 'kötü'yü <dünya okulu>nda öğrenip olgunlaşacak olan insan her zaman bu olaydan önceki ilk 'safılık', 'çocukluk' dönemine özlem duymaktadır. Bunun için de insanın, yeniden temeldeki kutupluluğu aşması gerekiyordu. Böhme'de açık bir biçimde anlatılan bu düşünce, Doğu mistisizminin bir bilgelik kitabında şöyle anlatılır:

"erkekliğini bilip  
dişiliğini yitirmeyen  
olur göğün altında sel yatağı yerin  
terk etmez onu sınırsız ERDEM  
O döner çocukluğa" (355)

İslam mutasavvıflarına göre, erkek-dişi kutuplaşması/ ikiliği, evrenin özünde de vardır. Tanrı'nın 'rahman' ve 'rahim' oluşuyla da anlatılan bu ikilik, çalışmamızın ikinci

bölümünde de vurgulandığı gibi, kozmosun yaratılışındaki temel ilke olup, tüm yaratılış süreçlerinde etkili olmaktadır. (İlk öz, 'akl-ı evvel'den, etkinliği simgeleyen 'akl-ı küll' ve edilgenliği simgeleyen 'nefs-i küll' çıkmışlardır). Mistik anlayışla, makrokozmosun tüm özelliklerini kendinde yansıtan mikrokozmos insan, evrenin yaratılışındaki süreçleri kendi yaratılışında da bulabilmektedir. Böylece tasavvufta "Adem külli aklı, Havva ise küllî nefsi simgeler" (356) ve bu iki ilkenin etkileşimi ile de yaratıcılık ortaya çıkmaktadır.

Bu görüşler, ruhbilimsel alanda da aynı koşutluk içinde ama farklı kavramlarla açıklanmaktadır. C.G. Jung insanın bilinçdışıdaki dişil ögeye "anima" (357), eril ögeye ise "animus" (358) ikisinin dengeye geldiği durumda insanın 'tamlığa' ereceğini söyler. Jung ayrıca, bilinçdışı ve bilincin birbirinden ayrışma süreci ile evrenin yaratılışındaki süreçlerle koşutluk içine koyar: "Tanrı'nın "ışık olsun" demesi -gece ve karanlığı simgeleyen bilinçdışı ile gündüz ve aydınlığı simgeleyen bilincin birbirinden ayrılmasının bir projeksiyonudur" (359).

Mistikler de, yukarda simgesel bir dil ile anlatılan kozmik bütünden kopuş sürecini daha çok 'bilinç' düzeyinde ele almaktadırlar. Tüm varlıkları birbirine bağlı bir bütün olarak gören 'kozmetik bilincin' karşısında, ikili, indirgemeci bir düşünce biçimi ile 'daralan' bir bilinçtir mistiklerce söz konusu olan. Evrenin, daha sonra da ilk insanın yaratılışında ortaya çıkan kutupluluk ilkesi, mistiklere göre insanın "düşüşünü" de beraberinde getirmiştir. Tasavvuf, insanın bu birlik durumundan ayrılmasıyla, insan ile Tanrı arasına binlerce 'perde' düştüğünü söyler ve şöyle sürdürür düşüncesini: "Perdeler sonsuzdur ve kendi bedenimiz en büyük perdedir." (360)

### 3.2. Dünya Yanılsaması

Mistiklere göre, insanın ilksel kozmik birlik durumundan ayrılıp dünya yaşamına girmesi, onun bir biçimde 'uykuya' dalıp, Tanrı tarafından imgelenen bir düş dünyasının içine girmesi anlamına gelir. Çünkü mistik görüşte dünya bir



yanılsamadan, bir düştten, hatta Tanrı'nın bir oyunundan başka bir şey değildir; tüm bu nesnel dünyanın oluşturduğu serabın ardında Tanrı'nın sonsuz gerçekliği yatmaktadır. Alman romantiklerinden Novalis dünyanın tinsel bir kozmos karşısındaki durumunu şöyle anlatır: "Dünya ruh evreninin yalnızca bir damlası ve sembolik görüntüsüdür." (361)

Angelus Silesius ve Yunus Emre de, dünya yaşamı içine 'gömülmüş' insanı yine kendi özüne doğru çevirmek için, dünyanın kozmos karşısındaki önemsizliğini ve yalnızca bir yanılsama, bir 'yalan'dan oluştuğu düşüncesini şiirlerinde işlemişlerdir. Angelus Silesius, karşılaştırmalı bir anlatımla dünyanın bu durumunu şöyle anlatır:

"Zum Himmel ist die Erd ein einzges Stäubelein,  
O Narr, wie kann in ihr dann etwas Großes sein?" (362)

(Göğün karşısında yer bir toz zerresidir yalnızca,  
Ey budala, o halde yüce bir şey ne arar onda?)

Buradaki "Himmel" sözcüğü ile Silesius tüm tinsel evreni de içine alan bir 'gök'ten, kozmostan söz etmektedir. Şair, bu kozmosun karşısında önemsizleşen dünyada bir büyüklük arayan kişiyi 'akılsız' bulur ve onu yanılgıya düşmüş biri olarak nitelendirir.

Yunus Emre ise, böyle bir yanılgıya düşünlerin, dünyanın aldatıcı <hayallerine> kapılan kişiler olduğunu söyler ve dünyayı bir 'ulu şehir'e benzeterek bir şiirinde bunu şöyle anlatır:

"Bu dünyanın meseli bir ulu şara benzer  
(...)

Bu şarın hayalleri türlü türlü halleri  
Aldamış gafilleri câz-ü ayyâra benzer

\*

Bu şarda hayallerin haddi vü şumarı yok  
Bu hayâle aldanan otlar davara benzer" (363)

Şair, bu "şar"ın (şehirin)/dünyanın hayallerini ve bunun yanı sıra çeşitli 'hallerin'i kişileri aldatan bir "câzû ayyâr" a (düzenbaz bir cadıya) benzetir ve sınırsız sayıdaki

bu hayallere aldananları ise akılsızlıkla suçlayarak; bu insanların 'davar'dan farkları yoktur, der.

Yunus Emre'ye göre, ancak mistik deneyimle elde edilen bilgi, yani 'marifet' ve 'akıl sahibi' olan "ârifler" (364), dünyanın bir düştan ibaret olduğunun bilincindedirler. Ona göre, bu aldatıcı düşün etkisinden kendini kurtarabilenler ise Tanrı'ya 'teslim' olanlardır:

"Ariflere bu dünya hayâlü düş gibidir  
Kendiyi sana veren hayâlü düştan geçer." (365)

İnsanın dünya yaşamı içerisinde 'uyku' durumunda bulunduğunu, yaşadıklarının ise düşsel görüntülerden başka bir şey olmadığını, Angelus Silesius da şiirlerinde anlatır. Ona göre, insanın bu düştan uyanması ancak kişinin kendi çabasıyla ve Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşebilir:

"Mein Christ! du mußt dich selbst durch Gott vom Schlaf  
erwecken;  
Ermunterst du dich nicht, du bleibst im Traume stecken." (366)

(Hıristiyan kardeşim! Sen kendini Tanrı'nın yardımı ile  
uykudan kaldırmalısın  
Sen kendini -bu yolda- özendirmezsen, düşün içinde  
kalakalırsın.)

Mistikler için, dünya bir düş olduğuna göre, onu imgeleyen bir bilinç de olmalıydı. Mistik görüşte, imgeleme yoluyla tüm kozmosu ortaya çıkaran, aynı zamanda onun kaynağı olan bir kozmik bilinçtir Tanrı. Yaratılış, bir 'söz'/düşünce ile başlatılmıştır ve mistiklere göre her an devam etmektedir. Silesius tüm varlıkları bu büyük düşünce/bilincin tasarımları olarak görür:

"Gott, der verborgne Gott, wird kundbar und gemein  
Durch seine Kreaturn, die sein Entwurfung sein" (367)

(Tanrı, o gizli Tanrı, apaçık ve bilinir olur  
tasarımı olan yaratıkları aracılığıyla.)

Mutasavvıf İbn-i Arabi'ye göre de, evrenin bütünü Tanrı'nın sıfatlarından oluşmuştur; evren ile insan, Tanrı'nın "kendi isimlerini ve niteliklerini seyrettiği bir ayna olmaktadır."(368) İbn-i Arabi'nin kuramındaki bu isimler, "arketiplere yaratıcı enerjinin, özel varlıklar oluşturmak üzere kanalize edildiği kalıplar"a (369) benzetilmektedir. Tasavvufa göre, her an devam etmekte olan varlıksal oluş da bu 'arketiplerin'/ özet bilgilerin enerji düzleminden madde düzlemine geçişle gerçekleşmektedir. "Mutlak Varlık'ın ilmindeki bilgi sùretleri şeklindeki varlıklar her an kuvvet halinde var olup durmaktadır ve kuvvet de her an yoğunlaşıp madde şekline bürünmektedir." (370)

Bundan yola çıkarak mistik düşünce, Tanrı'nın imge yoluyla bu isimlerle her şeyi var ettiğini kabul etmektedir (371). Kur'an, insanın yaratılıştaki özel yerinin, Tanrı'nın insana tüm varlıkların isimlerini öğretmesiyle (372) belirginlik kazandığını söyler.

Mistikler, Tanrı'nın evreni 'söz' ile yaratmasını yorumlayarak, bağlı oldukları dinsel geleneğe göre bir harf simgeciliği geliştirmişlerdir. Harflere gizli bir anlam yükleyerek, her birinin evrenin oluştuğu '(S)öz'den bir belirti taşıdığını kabul etmişlerdir. İslam tasavvufunda 'Hurufîlik' olarak adlandırılan bu akım Yahudi mistisizminin 'Kabala'sından izler taşır. " Tanrı'yı taklid eden Kabalacı, kendini harflere hükmederek, en derin manevî potansiyelini ortaya çıkarmak yoluyla yeniden yaratmıştır. Fiziksel dünyanın temeli, şekli, sesi olan bu harfler, Tanrı'nın bu dünyayı yaratırken kullandığı gereçlerdir." (373) Bu uygulamada imgelem yoluna başvuran mistikler, böylece insan bilincinin derin katmanlarına inildiğinde, kozmik bilinç/ Tanrı ile bağlantı kurulup, gerçek üzerinde etki yaratacak bilinç değişimleri oluşturabileceklerini savunurlar.

20. yüzyılda gelişen yeni fizik, fiziğin deneysel çalışma alanlarında 'gözlemci' terimi yerine "katılımcı" teriminin kullanılmaya başlanarak (374), bilinç-gerçek bağlantısına mistiklerinkine yakın hatta koşut denebilecek açıklamalar getirmeye başlamıştır. Astronom James Jeans, bilincin fizikteki yeni konumunu şöyle anlatıyor: " ... evren büyük bir makinadan çok daha büyük bir düşünceye benzemeye

başlıyor. Zihin artık kazara madde alemine giren davetsiz bir misafir gibi gözüküyor, onu daha ziyade madde aleminin yaratıcısı ve hakimi olarak tanımamız gerektiğini düşünmeye başlıyoruz." (375)

Yeni fiziğin mistisizm ile yakınlaştığı diğer bir nokta da, bilinci ve evreni 'holografik' bir yapıda düşünmesidir (376). Her şeyin birbiriyle bağlantı içerisinde bir bütün olduğunu ve bu bütünün bilgisinin her bir parçada her an hazır bulunduğunu öne süren bir evren modeli, aynı biçimde 'bilinç' için de geçerli sayılmaktadır. Evrenin holografik yapısı üzerinde durmak, mistikler için, kozmosun bütünselliğini kapsayan kozmik bilince ulaşmak açısından önemlidir.

Angelus Silesius, daha önce aktardığımız bir şiirinde, tüm varlıkların bir "hardal tanesinde" görülebileceğini söyleyerek, 'holografik' yapıyı anlatmaya çalışmıştır. Bir Doğu mistiğinin sözleriyle ise bu şöyle açıklanır: "Yerden bir toz parçacığı kalkacak olsa o toz parçacığında, bütün yeryüzü kendini açıklamış olur." (377)

Bu gerçeğin bilincine varan ve Tanrı/kozmetik bilinç ile bütünleşebilen kişilere tasavvufta "eren" (378) denir. Yunus Emre de, bu gibi 'gerçek' kişilerin 'holografik' yapıyla bütünleşmiş olduklarını kendi diliyle söyler:

"Bilir misiz ey yârenler gerçek erenler kanda  
Kanda baksam anda hâzır kanda istesem andadır." (379)

Yunus Emre, bu şiirinde kendisinin de bu 'gerçeğin' bilincinde olduğunu söyler. 'Gerçek erenler'in nerede ("kanda") oldukları sorusuna, onların her an her yerde olabileceklerini söyler; bu arada, bunları algılayabilecek bir bilinç ve isteğin de bulunması gerektiğini belirtir.

Holografik yapıdaki bir evrenin Tanrı'nın imgelemi sonucu ortaya çıkan bir hayaller evreni/ dünyası olduğunu söyleyen mistikler, Tanrı'nın, tüm varlıkların özünde bulunan, aynı zamanda tümünü oluşturup kapsayan kozmik bilincin kendisi olduğunu anlatmak isterler. Bir Doğu bilgesinin sözleri bunu insan- Tanrı ilişkisi içerisinde şöyle anlatır: "Bilinç salttır. Kendi kendisiyle özdeştir, sonsuzdur, değişmezdir. Kendini öznenen de, nesnenen de

bağımsız kıl, salt bilinç kalsın. Tanrı'yı tedirgin etme. Tanrı'yı bilemezsin. O, ancak senin düşündüğün varlıktır. Senden ayrı mıdır? Tanrı, bütün düşüncelerin içinde biçimlendiği bilinçtir." (380)

Ancak mistiklere göre insan, bilinciyle bu 'düş' evreninin imgelemine katılmaktadır. Tibet mistik düşüncesinin temeli, insanın algılandığı dünyaların ve bütün olaylarının insanın hayal gücünden doğmuş seraplar olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre dünya, bilinç tarafından yaratılmıştır(381)

Yeni fizik ise bu konuda, bilincin gerçeğe doğrudan etki eden birtakım nöro-fizyolojik düzenekleri, bir "gerçek-şekillendirici" (reality-structurer) içerdiğini ileri sürüyor (382).

Tasavvufta da, "âlemlerin (kozmosun) şuurundan" (383) söz edilmekte ve insan, kozmik bilincin "yaratıcıya bağlanan noktasında" (384) bulunan, kendini tanıyabilen tek bilinç olarak tanımlanmaktadır.

Mistik düşüncenin, sürekli bir oluşum içinde olduğunu söylediği evrenin imgelem ile ortaya çıkış düzlemi, tasavvufta "Alem-i misal" (hayal âlemi) olarak adlandırılır (385). Bu görüşe göre 'misâl' düzlemi, varlıkların duyular tarafından algılanacak duruma gelmeden önceki tasarımlarını dile getirmektedir (386). Bu bağlamda evren (makrokozmos)-insan (mikrokozmos) ilişkisi şöyle ele alınmaktadır: "Kâinattaki misal âlemine karşılık insanda hayal âlemi, daha doğrusu hayal gücü vardır. Kainat denen büyük insan, küllî ruh, misâl âlemi denilen bir güçle hayal ediyor." (387) Bu düşünceye göre insan, bilinciyle her an varlıkların yaratılışına katılmaktadır.

Yeni fizikte ise, katılımcı prensibinin ortaya çıkmasıyla fiziksel evrenin madde-uzay-zaman sürekliliğinin tümü bir varolma düzlemi, bir 'yer' değil, salt bir varolma durumu olmaktadır (388), ve yeni fizik tarafından işaret edilen evren modelinde bir 'ora' gerçeği yoktur (389). Böylece fizik, mistiklerin eskiden beri söyleyegeldikleri 'dünya yanılısaması' olgusu üzerinde durmakta ve bu yanılısamayı bilincin tek bir evren ya da günlük yaşamda yalnız tek bir gerçek şeklindeki aldanması olarak açıklamaktadır (390).

Mistik görüş, bu düşünceye dayanarak 'gerçeği' iki yönden ele almaktadır. Carlos Castaneda'nın "Erk Öyküleri" (Tales of Power) adlı yapıtında, kızıl derili mistik Don Juan gerçeğin bu iki yüzünü 'tonal' ve 'naqual' olarak adlandırmaktadır. Burada 'tonal' "toplumsal kişidir" (391) "adlandırabileceğimiz" (392) ve "göze görünen" (393) her şeydir, kişilerin bilinçleriyle ortaklaşa oluşturdukları bu gerçeklik durumu "doğumla başlar ve ölümle biter" (394). Buna, Platon'un ünlü "mağara" ya da oyuk örneğindeki 'gölgeler dünyası' (395) ya da ruhbilimsel alanda Jung'un deyişiyle "toplumsal ben/ bilinç"idir de denebilir. Mistik Don Juan'a göre, aldatıcı gerçeği oluşturan <tonal>, temelinde ikici (düalist) düşünmeyi barındırır ve yanılsama içeren gerçeklik anlayışını oluşturan da budur.

Doğu mistisizminin görüşü de bu düşünceye dayanmaktadır: "Yanılsama çekilme-itilme ikiliğinden doğar. Dünyaya geldiği andan itibaren her yaratık bu ikilik ile yanıltılır." (396) Mistiklere göre, ancak bu ikiliğin ötesine geçebilen kişi, bu yanılsamadan kurtulabilmektedir. Ulaşılan yer ise "mümkün olan bütün gerçeklerin, belirsiz sayıdaki evrenler(in)de hep birden mevcut" (397) olan 'naqual'dir. Mistiğe göre, 'gerçek' yaratıcılığın bulunduğu alandır 'naqual' (398). Jung'un ruhbilimsel deyişi ile, kolektif bilinçdışıdır, insanın karanlıkta kalan bu yönü.

Birçok dinde olduğu gibi, Hıristiyan ve İslam inancında da 'gerçeklik', 'iki dünya' ayrımıyla ele alınmaktadır; doğumla birlikte insanın içinde yaşadığı 'aldatıcı' ve 'geçici' 'bu dünya' (Alm.: Diesseits) ile ölümden sonra 'ruh/öz'lerin geri döneceği ve 'hesap' vereceği', asıl gerçeklik'in bulunduğu 'öte dünya' (Alm.: Jenseits). Dinlerde tüm arayış ve yöneliş 'öte dünya'ya olup, oraya ulaşmanın ancak ölümle gerçekleşebileceğine inanılırken, mistikler 'asıl gerçeklik'i bu dünyada deneyimlemek ve bütünsel bir görüşe/ bilince kavuşmak isterler. Bunun için insanın, bu dünyada bağımlı olduğu ve sınırlılığını yaratan, zaman-uzam kavramlarının dışına çıkması gerektiğine inanılmıştır. Modern fizikte de uzam ve zaman göreceliği fizikçi Einstein ile su yüzüne çıkmıştır. Angelus Silesius'un aşağıdaki dizeleri bu kavramları sorgular:

"Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit  
Was ist denn Zeit und Ort und Nun und Ewigkeit?" (399)

(İnsanlar, zaman ve uzam, şimdi ve sonsuzluktan söz ederler  
Nedir ki, zaman ve uzam ve şimdi ve sonsuzluk?)

Silesius, tüm zamansal ayrımların insanın algılarına bağlı olduğunu söyler, zamanın ötesine geçmenin de insanın kendinde olan bir durum olduğunu anlatır:

"Du selber machst die Zeit, des Uhrwerk sind die Sinnen,  
Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen" (400)

(Sen kendin zamanı yaparsın, duyuların, saatin düzeneğidir içindeki tedirginliği durdurursan, yitip gider zaman.)

Mutasavvıflar da, 'mutlak varlık'ın sıfatlarının her an görünüş alanına çıkmakta olduklarını söylerler, bu oluşlarda ise bir yinelemenin söz konusu olmadığını vurgularlar. Özde onlara göre geçmiş zaman da yoktur, çünkü yalnızca bilinç tarafından yaratılan bir kavramdır zaman (401). Yunus Emre ise, bu 'gerçeği' benimseyip, 'sonlu' ("payânlı"), geçici dünyanın döngüsünden çıkıp 'sonsuz' bir 'devre' eriştiğini söyler. Bu ise, insanın tüm dünyasal bağlardan vazgeçip, onlardan kopması demektir :

"Payânlı devr-i zaman nic' eğlesin Yunus'u  
Payânsız devre erdik devran yağmaya verdik." (402)

İnsanın iki dünya arasında bir seçim yapması gerektiğini söyleyen inanç sistemleri, insana dünyada kalıcı olmadığını, dünya yaşamının bir düştür, hatta oyundan başka birşey olmadığını anlatırlar. Kur'an, En'am sûresinde dünyasal yaşama karşı mesafeli bir tutum içinde olunması gerekliliğini şöyle gerekçelendirir: "Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve bir oyalanmadan başkası değildir. Korkup sakınmakta olanlar için ahiret yurdu gerçekten daha hayırlıdır" (403).

Angelus Silesius da evrenin yaratılışını Tanrı'nın bir oyunu olduğunu söyler:

"Dies alles ist ein Spiel, das sich die Gottheit macht, Sie hat die Kreatur um ihretwillen erdacht." (404)

(Tüm bunlar, tanrısal katın kendisi için kurduğu bir oyundur  
O, varlıkları kendileri için tasarladı.)

Mistik görüşte, insan da bu düşler evreni içinde bir düştür. Ancak 'özü', bu evrenin, uzam ve zamanın sınırlılığından önce var olduğundan, kişi bunun bilincine vararak, bu 'düsten' bir çıkış yolu bulabilir. 'Uyanmanın', kozmik bilinç/Tanrı ile birleşme demek olduğu, çabaların da bu yönde olması gerektiği savunulur mistiklerce. Alman romantiklerinden Novalis'in deyişi ile "düş gördüğümüzü düşlediğimizde, uyanmaya yakınız demektir" (405).

### 3.3. Ölüm Olgusu ve Ölmeden <Ölmek>

Düsten uyanış, düşü oluşturan öğelerden sıyrılmaktır mistiklerce. Bunun ise, insan için dünya yanılısamasının örgenliği içerisinde yer alan 'beden'den sıyrılmak, yani 'ölüm' ile gerçekleştirebileceğine inanılır. Mutasavvıflar bu görüşü bir hadise dayandırırılar: "İnsanlar uyumaktalar, ölünce uyanacaklar" (406). Ölüm, dinsel yorumda insanın sonsuz mutluluk içerisinde yaşadığı cennetteki bir eylemi sonucu aldığı bir 'ceza' (407) olduğu gibi, yine Tanrısal birlik düzlemine dönebilmek için bir 'çıkış kapısı'dır aynı zamanda.

Mistiklere göre yaşamla iç içedir ölüm. Jakob Böhme, yaratılış ile birlikte tüm yaratılmışlarda 'varlık' ve 'yokluk'un, 'iyi' ve 'kötü'nün ve bunun gibi birçok kutupluluğun bulunduğunu, insanın bunları zorunlu olarak dünyasal yaşam ve dolayısıyla ölüm ile deneyimlemesi gerektiğini söyler, çünkü ona göre tüm yaşamlar içlerinde ölümü de barındırırılar (408).

Angelus Silesius, yaşam ve ölümün içiçeliğini şöyle dile getirir:



"Ich sag, es stirbet nichts; nur daß ein ander Leben,  
Auch selbst das peinliche, wird durch den Tod gegeben"  
(409)

(Hiçbir şey ölmez derim ben; yalnızca -  
utanılması olanı bile olsa, başka bir yaşam verilir ölüm  
ile)

Ve:

"Tod ist ein selig Ding: je kräftiger er ist,  
Je herrlicher daraus das Leben wird erkiest" (410)

(Ölüm kutsal bir şeydir: ne kadar güçlü olursa ölüm,  
o kadar görkemli bir yaşam çıkar ondan.)

Mistiğe göre, yaşamla birlikte 'ölüm'e doğmaktadır insan. Ölümünde ise yeni bir yaşamın tohumu vardır. Alman şair Rainer Maria Rilke, bir yapıtında ana kişisine insan-ölüm ilişkisini şöyle anlattırır:

"Eskiden insan biliyordu (yahut belki de seziyordu) ki, meyvenin çekirdeğini taşıması gibi, ölümü kendi içinde taşımaktadır" (411). Kızılderili mistik Don Juan'a göre, ölüm, insanın hemen yanbaşıında "sürekli bir voldaştır" (412) ve insan devamlı olarak ölümü anımsayarak yaşamını düzenlemelidir.

Ölüm olgusunu varoluşçu düzlemde ele alan Danimarkalı düşünür Kierkegaard'a göre insan ölüm karşısında yaşamın belirsizliğini ve geçiciliğini ayırmsar ve bir varlık bilinci geliştirir (413). Böyle bir 'bilinç'le yapılan her seçim kendine özgül bir önem kazanır, düşünöre göre ve kişi seçimlerini kendi gerçek benliğini elde etmek uğruna yapar (414).

Ölümü, yaşamı saran ve ona sorumluluk getirerek değer katan bir olgu olarak gören Heidegger (415), insanı da 'ölüm yönündeki varlık'ıyla ele almaktadır, bu yönüyle onun geçiciliğini ortaya çıkarmaktadır (416).

Mistik şairler, insanın dünyasal varlığının geçiciliğini vurgulamak ve insanı içindeki 'ölümsüz' ruhsal varlığa yönlendirmek amacıyla, şiirlerinde ölüm konusuna genişçe yer vermişlerdir. Yunus Emre ve Angelus Silesius ölüm konusunu çeşitli açılardan ele alıp dizelerinde işlemişlerdir.

Mistiklere göre insan, tutkularla dünyaya bağılıdır ve onun görkemine aldanır ve ancak ölüm karşısında bu yanılsamanın bilincine varabilir. Yunus Emre bu görkemi, dünyayı süslenmiş göz alıcı bir 'gelin'e benzeterek anlatır:

"Bu dünya bir gelindir yeşil kızıl donanmış  
Kişi yeni geline bakıbanı doyamaz" (417)

Ancak şair, dünyanın aldatıcı "bezeğine" (süsüne) aldırılmaması ve ondan uzaklaşması konusunda insanı uyarır, çünkü sonunda "zeval" (yok oluş) vardır:

"Kogıl dünya bezeğini bu dünya yeldir ya hayâl  
Ne kılısar bize vefâ çünkü pusudadır zeval" (418)

Yunus Emre sık sık dünyanın 'fâni' (geçici) olduğunu belirtir:

"Bu dünya kahır evidir hem bâkıy değil fânidir" (419)

"Bu dünyaya kalmayalım fânîdir aldanmayalım" (420)

Aynı biçimde Angelus Silesius, dünyanın görkemliliğini 'boş' bir şey olarak görür, çünkü geçici olduğunu bilir ve bunu bir analogi çerçevesinde dile getirmeye çalışır:

"Was strebt und kriegt die Welt nach eitler Herrlichkeit,  
Da doch derselben Glück vergehet mit der Zeit  
Wie eines Töpfers Werk bald wird zunicht gemacht,  
So bald fällt auch dahin ihre stolze Pracht" (421)

(Ne diye dünya geçici görkemler uğruna çabalar,

savaş verir?

O mutluluk zamanla yok olmayacak mı sanki?

Nasıl bir çömlekçinin ürünleri çabucak kırılıp gidiyorsa,  
Onun da mağrur görkemi o denli çabuk yiter gider.)

Mistikler, 'geçici' dünyanın aldatıcılığından kurtulmanın yolunu, insanın kendisini dünyasal bağlardan koparması gerektiği biçiminde açıklarken, bu 'kopuş'u iki

yönüyle ele almaktadırlar. Birisi, tüm varlıkların sonunda yaşadıkları 'zorunlu' bedensel ölüm ile gerçekleşen dünyadan kopuştur; diğeri ise insana özgü 'bilinçlilik' ile tinsel düzeyde gerçekleşebilecek olanıdır. İki mistik şair de, insanda büyük korku yaratan 'bedensel ölümü', düşündürmesi, 'ibret' olması için, şiirlerinde çeşitli örneklerle ayrıntılı bir biçimde ele almışlardır. Çünkü onlara göre, ancak içinde ölüm korkusu uyanan insan, varlığını sorgulamaya kalkışır. Yunus Emre'ye göre de, ölüm düşüncesi insanın kendi kendisine dönmesine olanak sağlar:

"Ey yârenler ey kardeşler ecel ere ölüm bir gün  
İşlerime pişmân olup kendözüme gelem bir gün" (422)

İnsanlara öğüt olsun diye, "sinleri" (mezarları) gösterip, buralarda yatanların bir zamanlar dünya yaşamı içine 'gömülmüş' 'zenginler' olduğunu söyler:

"Sana ibret gerek ise gel göresin bu sinleri  
Ger taş isen eriyesin bakıp görücek bunları

\*

Şunlar çoktur malları gör nice oldu hâlleri  
Sonucu bir gömlek giymiş onun da yoktur yenleri

\*

Hani mülke benim diyen köşk ü saray beğenmeyen  
Şimdi bir evde yatarlar taşlar olmuş üstünleri" (423)

Kimi zaman ayrıntılı betimlemelere girerek, dünyasal güzelliğin ve mal mülkün ölümle birlikte toprağa karıştığını, ölümden kurtaramayacağını söyler:

"Çürümüş toprak içre ten sin içinde yatar pinhan  
Boşanmış damar akmış kan batmış kefenleri gördüm" (424)

"Esilmiş inci dişleri dökülmüş sarı saçları  
(...)

Yunus gerçek âşık isen mülke sûret bezemeğil  
Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmuş yatar" (425)

Dünya yaşamı içerisinde 'varlıklı' olanların da diğer insanlarla birlikte aynı sonu paylaşmak zorunda olduklarını, ölümün herhangi bir ayırım yapmadığını, Kur'an'ın Nisâ sûresinde şöyle anlatılır: " Her nerede olursanız, ölüm sizi bulur; yüksekçe yerlerde tahkim edilmiş şatolarda olsanız bile." (426)

Hiç ölmeyecekmiş gibi yaşayanlara Angelus Silesius ise şöyle seslenir:

"Ihr dummen Sterblichen, die ihr  
So frei und sicher lebet  
Und stets mit hungriger Begier  
Nach Gut und Hochheit strebet,  
Wem sammelt ihr das alles ein,  
Was ihr bald müßt verlassen  
Und in der letzten Not und Pein  
Doch wieder werdet hassen?

\*

Ihr lauft so unbesonnen hin  
Als dürft ihr nicht sterben" (427)  
(...)

(Ey akılsız ölümlüler! Siz ki  
Öylece rahat ve güvence içinde yaşarsınız  
Ve sürekli doyumsuz bir açgözlülükle  
Mevki ve mülk peşinde koşarsınız.  
Pek yakında terk etmek zorunda kalacağınız,  
Ve son sıkıntılı an ve acıda  
yine nefret edeceğiniz  
tüm bunları kimin için toplarsınız?

\*

Sanki ölmeyecekmişsiniz gibi  
düşüncesizce koşuşturup duruyorsunuz.)

Kendi başına bir bölüm oluşturan "ölüm" ("Der Tod") adlı bu uzun şiirinde Angelus Silesius, zaman zaman Yunus Emre gibi ayrıntılı betimlemelere girer, insanın, ölüm anından itibaren, tabutunun toprağa verilip, cesedinin "kurt ve kurbağa" (428)lara yem oluşuna kadar tüm süreçleri ayrıntısıyla anlatır. Bununla insanın ölüm karşısında ürküntü

duymasını sağlamak ister; zamanla her şey yok olup gidecektir.

Diğer yandan mistiklere göre, insanın zaman ve ölümün ötesinde bir varlığı vardır; anımsaması gereken de budur, ancak insanın dünyaya bağımlılığı onu bu 'sonsuzluk yönündeki varlık'ına karşı duyarsız kılar. Silesius bunu şöyle anlatır:

"O Torheit! Um die Zeit waqt man sich bis in Tod  
Und auf die Ewigkeit setzt man nur einen Spott" (429)

(Ey bönlük! zaman uğruna ölümü bile göze alırlar  
Ve sonsuzluk için yalnızca alaycılığı ayırırlar.)

Dünya yaşamının geçiciliği Tekvin'de de sık sık vurgulanmaktadır. Dünya insanı'nın sonsuzluk karşısındaki konumu Tekvin'de şöyle anlatılır: "Gerçek en iyi halinde herkes ancak bir soluktur" (430) ve " Gerçek herkes bir gölge gibi yürür" (431).

Yunus Emre de bu analojiyi şöyle dile getirir:

"Yüzyıllar hoşluğıla ömrün olursa Yunus  
Sonucu bir nefestir geç ondan da öttün tut." (432)

Mistiklere göre, anımsanması gereken, insanın bu dünyaya 'geçici' bir konuk olarak gelişidir, asıl yurdunun ise yine Tanrı ile birlik olabileceği 'öte dünya' 'ahiret yurdu' dur. Yunus aşağıdaki dizelerinde bunu şöyle anlatır:

"Bu dünyaya gelen kişi âhır yine gitmek gerek  
Misâfir vatanına bir gün sefer etmek gerek" (433)

Şair, kişinin yalnızca bu dünyada değil, ölümden sonra da varlığını sürdüreceğini açıklar:

"Geldim dünyayı seyrettim ve bu gün ve yarın gittim.  
Ben bunda eğlenemezem bunda bitmez işim benim." (434)

İnsanın ölünce Tanrı'ya kavuşacağı düşüncesi, <ölüm>ü mistikler için istenilen ve özlem duyulan bir olgu durumuna getirir. Angelus Silesius kavuşmayı dilediği İsa'ya, ona

ulaşabilmek için yaşamına son vermesi için yalvarır:

"O Jesu, nimm dies Leben hin,  
Ich ruh nicht, bis ich bei dir bin." (435)

(Ey İsa, bu yaşamı al götür  
Senin yanında olana dek erinç bulmak ne mümkün.)

Bu bakış açısından ele alındığında, Yunus Emre de ölümü özlemle anar; Tanrı'ya kavuşmak olarak gördüğü ölümü büyük bir coşku ve sevinç ile karşılar. Yunus Emre araştırmacısı Mehmet Kaplan'ın deyişiyle, "denilebilir ki Yunus insanlara bu ebedî neş'e ve sevinç kaynağını bildirmek ve ona ulaşmanın yolunu öğretmek için şiir yazmıştır." (436)

"Dost önüme hubbül-vatan gidem hey dost deyi deyi  
Anda varam kalam hemen kalam hey dost deyi deyi" (437)

Ancak mistiklere göre, yaşarken tüm bunların bilincine varan bir kişi için Tanrı'ya kavuşma, bu dünya yaşamı içerisinde de olasıdır ve dünyaya gelişinin gerçek nedeni de budur. Bir yandan dünyayı ve yarattığı bağımlılıkları yeren mistikler, diğer yandan, belirli bir bilinç düzeyine erişebilmiş ve kendini bağımlılıklardan kurtarabilmiş bir kişi için dünyayı artık bir tehlike ve kaçılması gereken bir yer olarak görmemektedirler, tersine yararlı bir 'okul' ve kavuşma yeri olarak düşünülür <dünya okul>u.

Silesius bunu şöyle açıklar:

"Den Himmel wünsch ich mir, Lieb aber auch die Erden,  
Denn auf derselbigen kann ich Gott näher werden." (438)

(Gök ülkesini diliyorum kendime, ancak dünyayı da  
seviyorum,  
Çünkü Tanrı'yla yakınlaşabileceğim yer burasıdır  
diyorum.)

Yunus Emre de, diğer insanların ölüm gününü beklemek zorunda olduklarını ve ancak ondan sonra Tanrı'ya varacaklarını, kendisinin ise bu kavuşmayı şimdiden

gerçekleştirebildiğini söyler: "Benim yarınım bu gündür bunda göründü ol kadir". Sonra da bu bilinçle dünyaya yönelir.

"Ben Ay'ımı yerde gördüm ne isterim gökyüzünde  
Benim yüzüm yerde gerek bana rahmet verden yaçar" (439)

Bu kavuşmanın gerçekleşebilmesi için ise, Yunus Emre'nin deyişiyle, ölümden sonra yapılacak olan "sefer" in (yolculuğun) bu yaşamda yapılması gerekir, bu ise 'ölmeden ölmek' anlamına gelmektedir. Yaşarken kendini dünyasal bağımlılıklardan kurtarmak anlamına gelen bu 'yolculuk', mistiklere göre, 'gerçek' ölümsüzlüktür, sonsuz varoluşa kavuşmaktır. Yunus Emre de, Angelus Silesius da koşutluk içinde yaklaşırlar bu olquya.

"Ölüm haberi gelmeden ecel yakamız almadan  
Azrail hamle kılmadan gel dosta gidelim gönül" (440)

"Stirb, ehe denn du sterben muß" (441)

(Ölmeden önce ölmelisin.)

Mistik bağlamda değerlendirildiğinde ölüm, zamana bağlı olan her/şeyin geçiciliğini ve yok olmak zorunda olduğunu gösterir; insanı dünya yanılısamısından çekip çıkarır, sonsuz olana doğru bir yolculuğa yönlendirir. Mistikler insanın dünyaya geliş nedeninin, onun ölüm olgusu karşısındaki tutumunu belirleyecek bir bilinç durumu geliştirip, 'gerçek' yolculuğunu yaşamı sırasında 'iç dünyası'nda gerçekleştirmek olarak görürler. Bunun için insan, yaşarken kendini tüm 'geçici' bağlardan kurtararak <ölmeden ölmelidir.>

Ancak mistiklerin önemle üzerinde durdukları nokta, insanı parçalanmışlıktan kozmosla bütünleşmeye, Tanrı ile birlik olmaya götüren bu söz konusu bilincin ana ögesinin <sevgi> oluşudur. Buna göre insanın 'iç' yolculuğunda izlemesi gereken ve kendi kaynağına götüren izlek sevgidir.

#### 4. Yeniden Birlik Durumuna Dönüşte Katalizör Öge: Sevgi

Hıristiyan mistisizmi ve İslam tasavvufu aynı zamanda birer sevgi mistisizmi olarak nitelendirilmektedir (442).

Kozmik görüşe göre, tüm varlıkları birarada tutan, birleştirici ve bütünleştirici öge sevgi, Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde de en sık rastlanan sözcüklerin başında gelir.

Genel olarak "mutlak aşkı" (443) olarak tanımlanan mistisizme göre, 'sonsuz sevgi' olan Tanrı'ya yine ancak sevgi yoluyla kavuşulabilir; ayrı düşünülüp özlem duyulan Tanrı ile birlik durumu, yine sevgi özünde sağlanabilecektir. Yalnız burada mistikler Tanrı'ya duyulan 'gerçek sevgi' ile dünya yaşamına bağımlılıklardan oluşan 'gerçek olmayan sevgi' diye bir ayırım yapmaktadırlar. Buna göre dünyasal bağımlılıklarıyla tutsaklaşan insan, ancak bu 'geçici' sevgiden uzaklaşıp, 'gerçek' sevgi yolunda yürüyerek özgürleşebilecek, 'öz'üne kavuşabilecektir.

##### 4.1. 'Gerçek' ve 'Gerçek Olmayan' Sevgi

Mistikler, varlık bilincini geliştirmekte olan insanın Tanrı'ya/Kozmik öze yönelişini, ruhun kaynağına doğru duyduğu çekim ile açıklamaktadırlar. Bu temel çekimi oluşturanın ise, 'sevilen'e karşı duyulan sevgi olduğunu, bunun ise tüm evrende duyumsanabilir devindirici bir güçten oluştuğunu öne sürerler. Anlatılmak istenen, insanın günlük yaşamında kullandığı 'sevgi' sözcüğüne yüklediği anlamların ötesinde olan bir kapsamdır: "evreni hareket ettiren, bütün varlıkların her biri için evrensel çekim olan bir çeşit sevgi (...)"dir (444). Bu çekim gücünü ve çekilen kaynağı Angelus Silesius şöyle açıklar; "Die Lieb ist ein Magnet, sie ziehet mich in Gott" (445). (Sevgi bir mıknatıstır; beni Tanrı'nın kendisine çeker.)

'Sevgi ve Yaratılış' başlıklı bölümde açıklandığı gibi, mistiklere göre, tüm varoluş aşk/sevgi için gerçekleşmiştir ve sevgi/seven/sevilen üçlüsünün etkileşimi ile yaratılış sürekli devam etmektedir. İslam tasavvufunda ise evrenin varoluşunda etkili olan ilk kutupluluk, varlık (Akı-ı küll)



ve 'yokluk' (Nefs-i küll) öğeleridir. Yunan antik çağının şair düşünürlerinden Empedokles, bu ikiliyi 'sevgi' ve 'nefret' olarak adlandırır. Böylece Empedokles'e göre, dört ana-ögeyi birbiriyle karıştıran, bunların karışımlarını yeniden çözen neden de 'sevgi' ile 'nefret'tir (446). Burada sevgi birleşme prensibidir, nefret ise ayrılık.

Müslüman düşünürlerin "kevn ü fesad" dedikleri bu oluşma ve bozulma süreci, evrenin bütün tabakalarında işlemektedir (447), ve evrendeki bütün gelişme, onu devindiren iki ayrı güç arasındaki 'savaş'tan doğmuştur. Mistiklere göre, dört ana öğeden oluşan insanda bu ikiliği kendi içinde barındırmaktadır. Böylece her insan kendinde bu 'savaş'ı yaşamaktadır.

İslam tasavvufu bu düşünceyi geliştirdiği insan teorisi ile açıklar: İnsanda, Tanrı'dan geldiği için bir varlık ögesi, evrende bulunduğu için bir yokluk ögesi vardır. Ancak insan kendisindeki yokluk ögesini ortadan kaldırarak Tanrı'ya dönme yeteneğine de sahiptir. Tanrı'ya dönüş, önce kendini, yani var ve yok olan yönlerini tanımakla, sonra yokluk demek olan dünyasal nesnelere / olgulardan kendini kurtarmakla olanaklıdır. Ancak yokluğu yenebilmek için aklın göstereceği yollar yeterli görülmemektedir. yaratılıştaki olduğu gibi, sevgi ve istek gereklidir (448).

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, mistik şairler insana yokluk ögesini, ölüm olgusu ile anımsatarak, onu 'varlık' yönüne, 'öz'e doğru bir yolculuğa çıkarmak isterler. Yer yer, 'bedensel' ölüm de, ruhun aslına kavuşması açısından özelenen bir olgu olarak gösterilirse de, bunun yine 'sevgi' kaynaklı olduğu belirtilir.

Yunus Emre, ölümle birlikte mezar ("sine") de yalnızca beden yokolacağını, sevgisi sayesinde yine sevdiğiyle / Tanrı ile birlikte olabileceğini söyler.

"Ölüm sine girer isem etim tenim çürümeye  
Ayrılmayam sevdiğimden çün giderim sevgi ile" (449)

Mistik açıklamalarda, ruh'a / 'öz'e giden yolda yeğlenmesi gereken, insanın 'ölmeden ölerək', sevgi temelli bir 'iç yolculuk' ile birleşmenin gerçekleşmesidir. "Çünkü sevgi ölüm kadar kuvvetlidir" (450) der "Zohar"da. Çünkü

'gerçek sevgi', ölüm gibi, bireysel niteliklerin 'sevilen'de yokluşudur.

Mistikler, 'gerçek sevgi'yi ölümü aşan, insanı ölümsüzleştiren bir varlık ögesi olarak görmektedirler. Diğer yandan mistiklerce, bu sevginin karşısında duran 'gerçek olmayan', geçici sevgiler vardır; bunlar, insanın dünyanın geçici nesne ve varlıklarına duyduğu çekim ve tutkularıdır. Yunus Emre ve Angelus Silesius, şiirlerinde insanın, 'doğru' yolu bulabilmesi ve dünyaya aldanmaması için, bu ayırım üzerinde durmaktadırlar. Yunus Emre, yaratılışı gereği insanın sevgisiz olamayacağını, ancak duyduğu sevginin özünü/ kaynağını iyi araştırması gerektiğini vurgular.

" Aşksız âdem dünyâda belli bilin ki yoktur  
Her birisi bir nesneye sevgisi var âsıktır."

\*

Çalab'ın dünyasında yüzbün türlü sevgi var  
Kabul et kendözüne göre hangisi layıktır.

\*

Biri Rahmân-ı rahim biri şeytân-ı racîm" (451)

Şair, tanrısal özellikleri ("Rahmân-ı rahîm") simgeleyen bir sevgi ile bunun karşıtımdan ("şeytan-ı racîm") söz eder. Bunların oluşturduğu "yüz bin türlü sevgi" arasından da kişi kendi 'özüne' uygun olanı benimser ve bu sevgisine göre de bir karşılık bulur.

Yunus Emre, kendisinin yaşadığı aşk/ sevginin nasıl bir nitelik taşıdığını da açıklar:

"Bu aşk bize rahmânîdir hem canımızın canıdır  
Onun için şeytan ile her dem bu savaşım benim." (452)

Ve "kişiyi neyi severse canı ona uyaktı" (453) diyerek, kişinin ruhunun sevdiğine doğru çekildiğini, ona göre bir nitelik kazandığını söyler.

Angelus Silesius, sevginin niteliğine göre alınan karşılığı şöyle anlatmaktadır:

"Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt  
werden (454)  
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du  
Erden."

( Ey insan, neyi seversen ona dönüşürsün  
Tanrıyı seversen Tanrı, toprağı seversen toprak olursun)

Yunus Emre'de "rahmanî" ve "şeytanî" diye ikiye ayrılan sevgi, Angelus Silesius'un anlatımında ruhun 'inişini' ya da 'çıkışını' sağlayabilen ögedir:

"Die Weltliebe hat die Art, daß sie sich abwärts neigt,  
Der göttlichen Natur ist, daß sie aufwärts steigt."(455)

(Dünya sevgisinin özelliğı aşağıya doğru yöneliştir.  
Tanrısal doğanıniki ise yukarıya yönelir.)

Mistiklere göre sevgi, her zaman 'güzel'e yöneliktir, bu nedenle de bu iki kavram birlikte ele alınmalıdır. Burada da bir ayırım yapılması gerektiğine dikkat çekilerek, kişinin aldatıcı dünya güzelliklerine kanmaması gerektiğı, 'gerçek' sevginin, ancak 'sonsuz', salt güzelliğe yönelik oluşundan anlaşılabilceğı söylenir. Angelus Silesius kendi seçiminin nedenini açıklar:

"Die Liebe dieser Welt, die endt mit Betrüben,  
Drum soll mein Herz allein die ewge Schönheit lieben"  
(456)

(Bu dünyanın sevgisi üzüntü ile biter,  
bu yüzden kalbim yalnızca sonsuz güzelliğı sever.)

Mistiklerin düşüncesinde 'sonsuz' güzelliğın bulunduğu yer de yine Tanrı'nın kendisidir. 'Sevgi ve Yaratılış' bölümünde gördüğümüz gibi, 'mutlak sevgi' olan Tanrı, <mutlak güzellik>tir de; yaratılış da Tanrı'nın kendi güzelliğine duyduğu sevgiden kaynaklanmıştır. Mutasavvıf İbn-i Arabî, "Allah güzeldir ve güzeli sever" hadisini bu bağlamda yorumlayarak, bütün sevgilerin temeli ve nedeninin de

güzellik olduğunu söylemektedir (457). Platon'a göre de ruhun gerçek yurduna dönebilmesi, geçici güzelliklere değil, güzellik idea'sına, salt güzelliğe duyulan sevgi ile olanaklıdır (458).

Mistik şairler, salt güzelliğin karşısında duydukları sevginin coşkusuyla, Tanrı'ya 'sevgili' diye seslenip, Tanrı'nın güzelliğini övmektedirler. Yunus Emre'nin şiirlerinde bu coşkunun yansıması olarak insan-Tanrı ilişkisi, 'aşık' (seven)- 'mâşuk' (459) (sevilen) ilişkisi düzleminde ortaya konulmaktadır. Angelus Silesius'da ise Hıristiyan mistisizmde olduğu gibi- bu ilişki 'gelin' ("Braut"-Psyche)-'damat' ("Bräutigam"-Jesus) (460) düzleminde ele alınmaktadır. Hıristiyan mistisizmde 'damat', Tanrı'nın bedenleşip dünyaya 'indiği', sevgi simgesi 'İsa' figürüdür. İslam tasavvufunda ise tanrısal sevgi bağlamında 'Muhammed-Allah" yakınlığı örnek ilişki olarak gösterilmektedir.

Tanrı'nın güzelliğini coşkuyla överken, mistik şairler zaman zaman 'dünyasal' bir sevgili için kullanılacak övgü sözcükleri kullanmaktadırlar. Angelus Silesius'ta örneğin "Sie lobt seine Schönheit" ((Ruh) onun güzelliğini över)(461) başlıklı şiirinde ruh, ayrıntılı bir biçimde 'sevgili' İsa'nın yüzünün güzelliklerini anlatmaktadır. Yunus Emre'nin şiirlerinde de geçen bu tür anlatımlar (462), her ne kadar mistiklerce alegorik anlatım ögesi olarak kullanıldıkları belirtilmişse de, Yunus Emre, halkın bu anlatımları sözcük anlamında algıladıkları ve kendisi gibi 'Hak âşıkları'nı anlamadıklarından yakınıır:

"Bizim hâlimizden bilen kimdir aşka münkir olan  
Bizim sevdiğimiz Hak'tır bu halka göz ü kaş gelir"(463)

Mistiklerin kimi zaman halk tarafından anlaşılmayıp, olumsuz tepkilerle karşılaşmalarına bazı dinsel konularda geleneksel anlayış ve uygulamaların dışına çıkmaları neden olmaktadır. Görülen farklılıkların en önemlilerinden biri, yukarıda Yunus Emre'nin sözlerinde belirtildiği gibi, insan-Tanrı ilişkisini hiç bir engel tanımayan bir sevgi temeline oturtulmasıdır; bunun giderek bir bütünleşmeyle, varlık birliği bilinciyle (vahdet-i vücud /unio mystica) sonuçlandırılmak istenmesidir. Bu çerçevede mistizmin

tanımlanması, onun herhangi bir dinin yerine geçen bir sistem değil, tüm dinlerin özündeki evrensel gerçeğini ortaya çıkaran, hiçbir mezheple de sınırlanamayan bir anlayış ve yaşama biçimi doğrultusundadır (464). Yunus Emre'de bu "Ey âşıklar ey âşıklar mezhep ü din aşktır bana " (465) diyerek açıklanır. Şair şiirin devamında, kendisine gelen tepkilere şöyle cevap verir:

"Ey beni ayıplayan gel beni aşktan kurtar  
Elinden gelmez ise söyleme fâsid haber." (466)

Şiirin daha sonraki dizelerinde, Tanrı'nın 'yüz perdesini' ("nikâp"i) kaldırıp O'nu 'görebilen' kişi için artık alışılmış ahlaksal ölçülerin geçersiz olduğunu; onun 'iyi' ("hayr") ve 'kötü' ("şer") nün oluşturduğu kutupluluğu aşığı anlatılır. Ulaşılan 'gerçeğin' ise, dinin yargı ölçütlerinin kapsamını aşacak boyutlarda olduğundan, onu açıklamaktan çekince duyar Yunus Emre:

"Dost yüzünden nikabı her kim giderdi ise  
Hicab kalmadı ona artık ne hayr ü neşer

\*

Şeriat edebinden korkarım söylemeğe  
Yokusa aydayım dahı ayrıksı haber" (467)

Angelus Silesius da Tanrı konusunda mistik yaklaşımının farklılığını şöyle ortaya koyar:

"In Schulen dieser Welt wird Gott uns nur beschrieben,  
Ins heiligen Geistes Schul lernt man ihn schaun und  
lieben" (468)

(Bu dünyanın okullarında Tanrı bize yalnızca anlatılır,  
Oysa kutsal Ruh'un okulunda Tanrı'yı görmemiz ve  
sevmemiz öğretilir.

Mistik yolda, kişide geliştirilmek istenen anlayış ve bilinç durumu için sevgi geliştirici rol oynar; St. Augustin'in sözleriyle, " bir şeyi yalnızca onu sevdiğiniz derecede anlayabilirsiniz." (Res tantum cognoscitur quantum

diligetur.) (469) Mistikler, sevginin kutsal metinlerin özünü oluşturduğunu düşünürler. Tanrı'nın 'sevgi' olduğunu (470), sevgisiz bir insanın Tanrı'yı bilemeyeceğini (471) anlatan Yuhanna İncil'inin yanı sıra, Doğu mistisizminin bir kitabı olan "Bağavad Gita"da 'mutlak varlık', Krişna'nın sözleriyle şöyle konuşur: "Ne kutsal öğretilerle, ne el-etek çekmeyle, ne iyilik yaparak, ne de adaklar adayarak (...) yalnızca sevgiyle görebilir insan beni. Beni tanır, bana gelir "(472). Kur'an'da ise 'sevgi'dir Tanrı'nın insanlardan beklediği: "İşte Allah, iman edip salih amellerde bulunan kullarına böyle müjde vermektedir. De ki: "Ben buna karşılık yakınlıkta sevgi dışında sizden hiç bir ücret istemiyorum (473). "Zohar"da ise bununla koşutluk içinde şöyle denilmektedir: "Şuna dikkat ediniz: Tanrı insanı yaptığı ve onu büyük onurla kuşattığı zaman, kendisine sevgiyle bağlanmasını zorunlu kıldı, böylece o tek ve temiz kalpli olarak ve her şeyi birbirine bağlayan tek amaçlı inanç bağıyla kişiye bağlanacaktı" (474).

"Her şeyi birbirine bağlayan", yani bütünlükçü bir bilinç geliştirmesi istenen insanın buna ulaşabilmesi için, ona bir 'önkoşul' konulmaktadır. Mistikler, Tanrı/kozmetik öze ulaşmak isteyen bir kişinin tüm varlıkları sevmesi, her birinde tanrısal ışıltıyı görmesi gerektiğini söylerler. Angelus Silesius, dünyadaki 'yaratıklardan' (insanlardan) yakınıp, onları Tanrı'ya giden yolda engel olarak görenlere şöyle der.

"Du klagst, die Kreaturen, die bringen dich in Pein;  
Wie? müssen sie doch mir ein Weg zu Gotte sein" (475)

(Seni üzüyorlar diye yakınırsın yaratıklardan çektiğine  
Nasıl olur? Tanrı'ya götüren yol o yaratıklardır yine)

Silesius bu sözlerle daha çok insanın özünde bulunanın sevilmesi gerektiği düşüncesini vurgulamak ister:

"Daß du nicht Menschen liebst, das tust du recht und wohl,  
Die Menschheit ist, die man im Menschen lieben soll"(476)

(Haklısın insanları sevmemekte  
insanlıktır, insanda sevilmesi gereken.)

"Kardeş sevgisi daim olsun" (477) diyen incil'den yola çıkan Angelus Silesius, İsa'nın, "birbirinizi benim gibi sizi sevdiğim gibi seviniz," (478) diyen sözlerini de benimseyerek 'kardeş' sevgisini tüm insanlara karşı duyulması gerektiğini söyleyen Hıristiyanlık ile özdeşleştirmektedir:

"Wer in dem Nächsten nichts als Gott, und Christum sieht,  
Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blühet."(479)

(İnsanda Tanrı ve Hıristiyanlık'tan başka bir şey göremeyen,  
Odur, Tanrılığın içinden gelişip çıkan ışık ile görmeyi  
bilen.)

Özgecilik, İslam tasavvufunda 'gerçek' sevginin belirtisidir. Yunus Emre, insanın Tanrı'nın ("dost"unun) sevgisine yaraşır bir duruma gelebilmek için, sevgi çemberini genişletmesi gerektiğini söyler.

"Sen gerçek âşık isen dostun dostuna dost ol  
Bu halde kalır isen dosta değil yarışık." (480)

Yunus Emre, 'gönül' kırmanın da, Tanrı'nın insanda barındığı yer olması nedeniyle, 'iki dünya'da da bağışlanmayacak kadar büyük bir suç olduğunu söyler ve böylece şair, insana İslam tasavvufunda verilen değeri ortaya koymuş olur.

"Gönül Çalab'ın tahtı gönüle Çalab baktı  
İki cihan bed-bahtı kim gönül yıkar ise." (481)

Yunus Emre, sevgiyi varlığının odağına alarak, dünyaya geliş nedenini, 'görevi'ni açıklamaktadır.

"Ben gelmedim da'vi için benim işim sevi için  
Dostun evi gönüllerdendir gönüller yapmağa geldim." (482)

Bu düşünceden yola çıkarak mistiklere göre, insanın dünyaya gelmesinin amacı: sevgiyi/ sevmeyi öğrenip yaşantılaştırmak, ve böylece varlık birliği anlayışını kapsayacak bir 'kozmetik bilinç' durumunu geliştirmek; uzaklaşılan birlik durumuna yine geri dönebilmektir. İsa'nın sözleriyle: "... biz bir olduğumuz gibi onlar da bir olsunlar; ben onlardayım ve sen (Tanrı) bendesin, onlar da bir olmak üzere tamamlanmış olsunlar." (483)

#### 4.2. Sevgi ve özgürlük

Birlik ve bütünlük anlayışından yola çıkan kozmik görüşün ereği aynı zamanda, insanın, geliştireceği bu anlayışı engelleyebilecek tüm kısıtlayıcı öğelerden kendini kurtararak özgürleşebilmesidir. Mistik öğretiler için dogmatik dinsel kalıplardan uzaklaşarak bu doğrultuda öz'e doğru yaptıkları 'özgürleşme' yolculuklarıdır da denebilir. Ancak paradoks anlatımlarla dolu olan mistik öğretilere göre, özgürlük konusunda da bir paradoks bulunmaktadır: özgürleşmek isteyen kişi önce 'teslim' olmalıdır. Burada mistiklerin üstünde durdukları nokta ise; bu teslimiyetin salt sevgi ile gerçekleştirilmesi ve teslim olunan yerin de <mutlak varlık> olması gerektiğidir.

Yunus Emre, insanın önce Tanrı sevgisi ile 'tutsaklaşması' gerektiğini, ancak böyle olunca, Tanrı'nın insanı özgürleştirmek için ("azad eylemek") için bir neden gördüğünü söyler:

"Gönüldür eğer onu esir eyleyen seni  
Kimdir âzâd eyleyen sen esir olmayınca

\*

Boynu zencirli geldik key katı esî olduk  
Er nazar eylemedi hâlimiz bilmeyince" (484)

"Boynu zencirli geldik" diyen Yunus Emre, insanın özde dünyaya gelmekle birlikte tutsaklaştığını, bedensel isteklerin boyunduruğuna girdiğini söyler. Ancak bu tutsaklıktan kurtulabilmesi için insanın kendisini diğer yandan Tanrı'ya teslim etmesi gerektiğini anlatmak ister.



Düşünür Karl Jaspers de inanç ile özgürlük kavramlarını ilintili bir biçimde ele alarak; inancı, insanın özgürlüğünün kaynağı olarak aşkın varlığa inanması biçiminde tanımlamaktadır (485). Kierkegaard'da ise insan ancak aşkın varlıkla ilişki kurduğu ve onun önünde vetersizliğini gördüğü zaman kendini bulur ve özgürlüğünü en iyi düzeyde yaşar(486). Marcel'e göre de, bir kimse inancın temizliği derecesinde özgürdür ve iç benliği de o derece sağlıklıdır (487).

Angelus Silesius ise sevgi içermeyen bir inancı 'ölü' olarak görür:

"Der Glaub allein ist tot, er kann nicht eher leben daß ihm seine Seele, die Liebe wird gegeben"(488)

(Ölüdür, yaşayamaz inanç tek başına,  
Ruhu olan sevgi katılmadıkça ona)

Ve kişinin kendini özgürlüğe sevgiyle teslim etmesi gerektiğini söyler:

"Du edle Freiheit, du! Wer sich nicht dir ergiebet  
Der weiß nicht, was ein Mensch, der Freiheit liebet,  
liebet." (489)

(Ey sen, soylu özgürlük! Kim kendini sana vermezse,  
Özgürlüğü seven bir insanın neyi sevmiş olduğunu hiç  
bilemez)

Ve onu izleyen bir şiirinde Silesius 'bilinmez'de kalanı açıklar, özgürlüğü elde etmenin yolunu gösterir:

"Wer Freiheit liebt, liebt Gott; wer sich in Gott  
versenkt  
Und alles von sich stößt, der ists, dem Gott sie  
schenkt" (490)

(Kim özgürlüğü severse, Tanrı'yı sever; kim Tanrı'ya  
dalar  
Ve her şeyi kendinden iterse, işte Tanrı ona özgürlüğü  
armağan eder)

Yukarıdaki dizelerden de anlaşıldığı gibi aynı zamanda bir seçme sorunudur özgürlük. Mistikler, bir önceki bölümde görüldüğü gibi, 'salt' sevgi ile 'geçici' dünya sevgisini karşı karşıya getirip, onlara 'tanrısal' ve 'şeytansı' nitelikler yüklemektedirler. Baçavad Gita'da bu, özgürlük sorunuyla yakından ilgilidir: " Tanrısal nitelikler özgürlüğe götürür, şeytansı olanlar ise tutsaklığa" (491).

Sartre'da özgürlük, insanın doğasında, seçme yetisi ile birlikte vardır (492). İnsanın 'öz'ünde bulunan bu yetiyi mistikler, ilk insan olan Adem'in, 'cennetteki durumu'na kadar götürmektedirler. Adem'in Tanrı'nın buyruğuna karşı gelip, 'yasak meyve'den yemesi çoğunlukca bir 'suç' ve 'sıkıntı' kaynağı olarak yorumlanırken, kimilerince de, insan iradesinin ilk uygulanışı bakımından, insanın özgür iradesine tanınan ilk 'uygun koşul' olarak değerlendirilmektedir: " Bu imtihan küçük bir denemedir. Ancak yaratılanı yaratana karşı isyan haline getirmiş olmasından dolayı büyük bir olaydır. Bu yasak ile Allah, kendi iradesini Adem'e bir ikram olarak vermiştir. Dolayısıyla imtihanın Adem için sıkıntı vesilesi değil, bir lütuf olarak değerlendirilmelidir." (493)

Cennette 'iyi' yi (hayrı) ve 'kötü'yü (şer'i) ayrımını öğreten bilgi ağacından yiyen insan, artık dünya yaşamı içerisinde bu iki kutup arasındaki çatışma içinde yaşamaktadır. Mistik öğretiyeye göre, Tanrı tarafından yaratılan dünya yanılısamasının amacı da, insanın burada seçme yeteneğini geliştirip, gittikçe daha 'doğru' olan yönünde ilerlemesidir. Hint'te 'Maya' olarak adlandırılan bu dünya yanılısamasının ortaya çıkardığı oyunun amacı, insanın 'iyi' ve 'kötü'nün içerisindeyken 'ben' bilincini, bireyselliği ve serbest seçim özgürlüğünü, ölümsüz yaşamı ya da ölümü seçebilme özgürlüğünü yaratmaktır (494). Kur'an'da Tanrı'nın insanın iradesine ve seçme özgürlüğüne verdiği önem dolaylı olarak belirtilmektedir: " Eğer o dileyseydi elbette tümünüzü hidayete yöneltip iletirdi." (495) Ancak Tanrı, insanı seçimlerinde özgür bırakmak istemekte olup yalnızca uyarıda ve yardımda bulunur Kur'an'a göre. İncil'de de Tanrı tarafından gönderilen İsa'nın görevinin de bu bağlamda olduğu söylenir ve insanlar da, bu misyonun kalıcı olması için uyarılmaktadır: "Mesih bizi hürriyet için azat etti; imdi sabit durun ve tekrar kulluk boyunduruğuna tutulmayın." (496)

Yunus Emre, bu özgürlüğün insanın 'Tanrı' ile 'dünya' arasında yapması gereken bir seçim olduğunu öne sürer:

"Dünyayı bırak elden dünya geçmez bu yoldan  
iki aşk bir gönülden asla geçmez bu haber

\*

Ye sevgil dünya tutgil ye sevgil yol iletgil  
iki de'vî bir ma'ni bu yolda sığmaz derler." (497)

İnsanın Tanrı'ya giden yol ile dünyaya sevgisinin hağdaşamayacağını söyleyen şair, aşağıdaki dizelerinde ancak, sevenin ölümsüzleşebileceğini, dünya sevgisine tutulmanın ise tutsaklaşacağını ve dünya düşünden 'uyanışı'n da insanın Tanrı sevgisi ile dolması sonucu gerçekleşebileceğini dile getirir:

"Eğer aşkı seversen cân olâsın  
Kamu derdine hem derman bulâsın

\*

Eğer dünya seversen mübtelâsın  
Maânî sırrını nerden eresin

\*

(...)

Eğer âşık olursan uyânasın" (498)

Angelus Silesius da, insanı dünyanın kendisinin değil, insanın dünyaya karşı tutumunun tutsaklaştırdığını söyler:

"Die Welt, die hält dich nicht, du selber bist die Welt,  
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält." (499)

(Dünyanın kendisi değildir seni tutan, sensin o dünya,  
seni sende bu denli tutsaklaştıran)

Mistiklerin burada belirtmek istedikleri, dünyanın kendisinin 'kötü' olmayıp, insanın tutkuyla ona bağlanmasının 'kötü' olduğu ve kişinin böylece esas 'gerçeği'nden uzaklaştığı olgusudur. Düşünür Marcel'in dediği gibi, özgürlüğe dışsal davranışlarla erişilmez (500) ancak kişinin gerçekleştirdiği içsel bir tutum değişikliğiyle varılabilir.

Mistikler bu içsel değişimin yalnızca, insanı kendini tanımaya / bilmeye götüren ve özüyle bütünleştiren bir 'iç yolculuk' ile olanaklı olduğunu düşünürler.



## 5. Kozmik Bilince Doğru Yolculuk

"İnsan olmak bir sanattır"

Novalis (501)

Mistiklere göre, 'küçük evren' olarak bütünün bilgisini içinde taşıyan insan, düşsel dünya yaşamı içerisinde 'öz'-varlığına yabancılaştığından, bu 'gerçeği'nin farkında değildir ve bir karmaşa içinde yaşamaktadır. Ancak bu 'öz'-varlığını/gerçeğini sezmeye başlayan bir insanda büyük bir özlemle arayış başlamaktadır. Bu noktada mistiklerin, <gerçek> ya da <iç> yolculuk olarak adlandırdıkları ruhsal gelişme süreci başlar. Varlık, kendi kaynağına /Tanrı'ya dönmek istemektedir, bunun içinse iç dünyasında çeşitli aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Tüm mistik gelenekler Tanrı'ya/kozmetik öze uzanan bu aşamaları 'yol' imgesi ile canlandırmaya çalışmışlardır (502).

İnsanın kendisini tanımasına, bilmesine götüren bu <yol> da ise, mistikler, insanın bütünselliği içeren 'Öz Ben'e ulaşabilmesi için bir arınma sürecinden geçip 'toplumsal-ben'in baskısından kurtularak özgürleşmesi gerektiğini söylerler. Kişinin geçirmesi gerektiği bu arınma süreci, 'zorlu' bir süreç olduğundan, Yunus Emre bu 'yol'da yürümenin herkesin başarabileceği bir şey olmadığını anlatmak ister:

"Menzil' ırak bu yolun bu yola kim varası

Müşkili çok bu yolun bunu kim başarası." (503)

### 5.1. Yol ve Yola Çağır: <Kendini Bil!>

Arayışın simgesi olarak 'yolculuk', edebiyata da sık sık konu olmuştur; özellikle mistik şairler, 'tinsel' yolculuklarını kendi yaşamlarının bir yansıması olarak şiirler aracılığıyla dile getirmişlerdir. Hıristiyan mistisizminde "via illuminata" (504) (aydınlık yolu) olarak adlandırılan bu tinsel yolculuk, İslam tasavvufunda "sefer" (505) (yolculuk) ya da "sülûk" (506) (Hakka giden yolu tutmak) terimleriyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Doğu mistisizminde 'yol' kavramı, çok geniş bir kapsamı olan 'Tao' sözcüğünün bir karşılığı olarak gösterilirken, İslam tasavvufunda 'yol' daha sınırlı bir anlam içeren 'tarikât' sözcüğüyle anlatılmaktadır; 'Yol', Tanrı'ya ulaşmak için tutulan bir takım kural ve dinsel törenleri içeren bir süreç olarak tanımlanmaktadır (507). 'Bir tarikata bağlı olan kişi' anlamında kullanılan 'derviş' terimi (508), aynı zamanda bir yolcu / gezgin demektir de. Yunus Emre de bağlamda kendine "Derviş Yunus" (509) adını verdiği söylenir.

Angelus Silesius ise, şiirlerini topladığı kitaplarından birinin başlığını "Der Cherubinische Wandersmann" (Kerubin Tipi Yolcu) olarak koymuştur. Şiirlerine tinsel yolculuk ile ilgili düşünce ve deneyimlerini yansıtan Silesius bu başlıkla, Tanrı'ya duyduğu yakınlığını dile getirerek, kendini bir 'melek' ile özdeşleştirmektedir. 'Cherubin', İslam tasavvufunda da 'keribiyûn' ya da 'muheymûn' olarak adlandırılmaktadır. Bunlar, sürekli olarak Tanrı'nın güzelliğini hayranlıkla seyreden, bu 'seyr'e dalmış ve kendilerinden tamamen geçmiş olmaları yüzünden, Tanrı'nın Adem'i yarattığını bile bilmeyen melekler olarak tanımlanırlar (510).

Angelus Silesius ve Yunus Emre şiirlerinde, Tanrı'ya giden bu yolda insanın uzakta değil, kendi içinde aramasını söyler, bir 'iç yolculuğa' çıkılması gerektiğini anlatırlar. Silesius "Mensch, geh nur in dich selbst" (511) (Ey insan, yalnızca kendi içinde yol al) diyerek, insanın aradığını kendinde olduğunu vurgular ve aşağıdaki dizelerinde ona cennetin yolunu gösterir:

"Christ, schätze dir die Reis in Himmel nicht so weit,  
Der ganze Weg hinein ist keines Schrittes breit." (512)

(Hıristiyan kardeşim, cennete götüren yolculuğu o kadar  
uzak düşünme,  
Cennetten içeri giden yol bir adım boyunda bile  
değildir)

Yunus Emre de, 'ruhun yolunu' yine kişinin kendisinden geçtiğini söyler. "Can yolu can evinde can râzını can duyar" (513). Ve tüm varlığını bu 'yol'a koyduğunu, çünkü gittiği

yerin 'ezel'den beri özde ait olduğu yer olduğunu söyler:

"Bu gün canım yolda kodum yarın seni bulmak için" (514)

"Çün dostu gider volum mülk-i ezeldir ilim" (515)

Ancak iki mistik şairin de önemle üstünde durdukları konu, kişinin bu yolda yüreyebilmesi için, kendine dönüp 'kendini bilme'si gerektiği koşuludur.

Yunan felsefe tarihinde ilk kez Sokrates tarafından söylendiği düşünölen 'Kendini Bil' sözü, tüm mistik geleneklerin temelini oluşturan izleklerden biridir. Eski çağların tapınaklarının duvarında da buyruk olarak yazılıydı bu söz: Tanrı'nın sonsuz sanatını gerçekleştirebilmesi, Hiyerarşilerini ve ileride yaratacaklarını yenileyebilmesi için insanlara gereksinim duyduğuna inanılırdı (516). Mistikler, dünya yanılısaması, içinde tutsaklaşan insanın 'uyku'sundan / 'kendisini unutmuşluğu'ndan kalkabilmesi için, onu kendi özüne döndürüp, 'öz'-varlığını anımsatılması gerektiğini düşünürler.

Angelus Silesius buna şöyle başlamaktadır:

"Nicht du bist, der da lebt; denn das Geschöpf ist tot;  
Das Leben, das in dir dich leben macht, ist Gott."(517)

(Sen değilsin orada yaşayan; çünkü yaratıklar ölüdür;  
Seni sende canlı kılan yaşam Tanrı'nın kendisidir.)

Mistiklere göre, insanın bu 'ölü' durumundan kurtulup, 'ölümsüzlüğe' kavuşabilmesi için, yaşam gücünün kaynağına dönüp, onunla bütünleşmesi, Silesius'un deyimi ile onu 'içmesi' gerekmektedir.

"Mensch in dem Ursprung ist das Wasser rein und klar,  
Trinkst du nicht aus dem Quell, so stehst du in Gefahr"  
(518)

(Ey insan, kaynaktaki su temiz ve berraktır,  
İçmezsen eğer bu kaynaktan, senin için tehlike vardır.)

İslam tasavvufunda ise insana 'ölümsüzlük' sağlayan bu 'su', 'Ab-ı Hayât' (519) olarak adlandırılmaktadır. Yunus Emre, bu sudan içip de ölümsüzleşen iki kutsal kişiyi Tanrı'yla birleşebilmiş örnekler olarak göstermektedir:

"Şol Hızır ile İlyas Ab-ı Hayât içtiler  
Bu birkaç gün içinde bunlar ölesi değil" (520)

Ruhbiliminde ise buna koşut olarak 'su' arketipi, bilinçdışının simgesidir ve ruhun iç yolculuğunda yöneleceği 'karanlık ayna'dır (521). Mitolojilerde de sık sık yer alan su motifi ruhun aynasıdır ve "mistiğin kişiliğini eritir, o, orada kendini kaybeder, orada kendini yeniden bulur." (522)

Mistikler, insanın aradığı 'ölümsüzlüğü' 'cennet'te işlediği 'suç' ile yitirdiğini söylemektedirler. Böylece, insanın yolu, yine bu 'ilk' kozmik uyumu sağlayabilecek konumu oluşturmaktır. Alman romantiklerinden Kleist bu süreci şöyle anlatır: "Yeni bir masumiyete kavuşabilmemiz için, tekrar 'Bilgi' ağacından yemeliyiz." (523) 'İnsanın Kozmik Bütünden Kopması' başlıklı bölümde de gördüğümüz gibi, insan, 'Bilgi' ağacından ilk yiyişinde 'iyi' ve 'kötü'nün ayrımına varıp, 'ikinci' bir algılama sistemi geliştirmiş, böylece de kozmik bütünün uyumundan uzaklaşmış, yaşam-ölüm döngüsünün içine girmiştir. Bu döngüden çıkış ise mistiklere göre, 'iyi' ve 'kötü'nün ötesinde olanı kavrayan ve onunla bütünleşen bir bilinç ile olasıdır. Yunus Emre, 'ikilikten' uzaklaşmayan bir kişinin, Tanrı'ya ulaşamayacağını söyler:

"İkilikten geçemedin hâli kalden seçemedin  
Dosttan yana uçamadın fakılık oldu sana fak" (524)

İnsanın nasıl bir çıkış yolu izlemesi gerektiğine dair Kur'an'da Al-i İmran sûresinde: "Allah'ın ipine hepiniz sımsıkı sarılın" (525) diye bir anlatım vardır. Yunus Emre bunu açıklarcasına, "Her nesneye ol hükmeder her yol içinde yolu var" (526) der. Diğer yandan Yunus Emre'nin birçok şiirinin içeriği şu hadise dayandırılmaktadır: " Her kim kendini bilirse, şüphesiz Rabbini de bilir" (527) Aynı doğrultuda düşünen Jakob Böhme'ye göre ise, " tüm gizlerin bulunduğu kitabın kendisidir insan" (528). Böylece Yunus Emre



ve Angelus Silesius şiirlerinde insanlara seslenip, tüm araştırma ve bilgilerin 'kendini bil'meye yönelik olması gerektiğini söylerler. Yunus Emre birçok şiirinde buna değinmektedir:

"İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir  
Sen kendin bilmezsin ya nice okumaktır

\*

Okumaktan ma'ni ne kişi Hakk'ı bilmektir  
Çün okudun bilmezsin ha kuru bir emektir" (529)

Ve şiirin devamında, kişilerin yalnızca çok kitap okumakla (bilgin olmakla) ya da çok ibadet etmekle de, 'gerçek' bilgiye ve Tanrı'ya ulaşamayıp bunlarla övünmenin hiç bir yarar sağlamayacağını söyler:

"Okudum bildim deme çok taat kıldım deme  
Eri Hak bilmez isen abes yere gelmektir" (530)

Şair, insanın özünü bilmeyip tanımadığında, taşıdığı benliğinin yine onu aldatıp, tutsaklaştırabilecek bir 'tuzak' olduğunu söyler:

"Sen seni bilemeyince eren nazar kılmayınca  
Senliğini ara yerden gidermezsen oldu tazak" (531)

Yunus Emre, Tanrı'nın /kozmetik özün, kozmosun her yerinde bulunmasına karşın, bilinmezlik içinde olduğunu söyler; ancak bu özün aynı zamanda insanın en yakınında olduğunu ve ulaşılabilir bir konumda bulunduğunu söyler; yeter ki kişi O'nu istesin:

"Hak cihana doludur kimsene Hakk'ı bilmez  
Onu sen senden iste o senden ayrı olmaz" (532)

Angelus Silesius, Tanrı'yı 'dışarda', kendinden uzakta arayan kişiyi kendisine döndürerek, Tanrı'nın yerini gösterir.

"Halt an, wo läufst du hin, der Himmel ist in dir,  
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für"(533)

(Dur, nereye koşarsın? Cennet içindedir senin  
Tanrı'yı başka yerde arasan, ona hiç ulaşamazsın)

Hıristiyan mistisizminde bu düşünceye dayanak olarak İncil'deki şu sözler bulunmaktadır: "Allah'ın melekûtü gözle görülerek gelmez; ne işte burada! Yahut: Orada! diyeceklerdir: Çünkü işte! Allahın melekûtü içindedir." (534)

Tanrı'ya ulaşmak için içtenlik dolu bir arayış içerisine giren kişinin çabaları boşa gitmeyeceğini Angelus Silesius, İncil'in şu sözlerine dayanarak ışığa çıkarır: " Dileyin size verilecektir, arayın bulacaksınız; kapıyı çalın, size açılacaktır." (535)

Bu sözler, Silesius'un şiirinde aşağıdaki biçimde yansımasını bulur:

"Du findest, wie du suchest, wie du auch klopfest an  
Und bittest, so wird dir geschenkt und aufgetan" (536)

(Nasıl arıyorsan, öyle de bulacaksın ve de kapıyı çalıp dilediğinde, sana verilecek ve açılacaktır kapı)

Silesius, "Christ werde, was du suchst" (537) (Neyi ararsan o ol!) ve " Werd Gott, willst du zu Gott" (538) (Tanrı'ya ancak onunla bütünleşerek, 'tanrılaşarak' ulaşabileceğini anlatmak ister:

"Mensch, bleib doch nicht ein Mensch, man muß aufs Höchste  
kommen.  
Bei Gott werden nur die Götter angenommen" (539)

(Ey insan, insan olarak kalma, en yükseğe ulaşmalısın sen  
Tanrı katında yalnızca tanrılardır kabul edilen)

Mistik gelenekler, 'Tanrı-insan' ya da Nietzsche'nin deyişi ile 'üst-insan' düzlemine ulaşabilmek için, kişinin "düşünce ve edimlerinin arındırılması" ve insanlığı yöneten gerçek yasaları tanıması gerektiğini" (540) söylemektedirler.

Bunun ise ancak, onu sınırlayan ve baskı altında tutan 'toplumsal ben'den 'iç-ben'ine ulaştırarak bir 'iç gelişme/ arınma' süreci ile olanaklı olduğunu düşünürler.

## 5.2. 'Toplumsal Ben'den 'İç-Ben'e

İnsanı iç dünyasına döndürüp içindeki kozmik öz/ Tanrı'ya işaret ederek, 'gerçek' varlığının bilincine varmasını isteyen mistikler, tek başına bu 'bilgi'nin insanı 'gerçeği'ne ulaştırıp, onunla bütünleşmesi için yeterli olmayacağını belirtmektedirler. Mistiklere göre bunun için 'eylem'de gerekmektedir. "Werd Gott, willst du zu Gott" (541) (Tanrı'ya gitmek istiyorsan, Tanrı ol!) diyen Angelus Silesius, insanın, ereğine ulaşabilmesi için tün varlığıyla bu 'yol' da olması gerektiğini anlatmak ister. Silesius ve Yunus Emre 'beklemekle' bir şeyin elde edilemeyeceğini, insanın doğrudan kendi çabalarıyla istediğine ulaşabileceğini, bunun 'hak edilmesi' gerektiğini anlatmaktadırlar:

"Nicht Gott gibts Himmelreich: du selbst mußt zu dir ziehn  
Und dich mit ganzer Macht und Eifer drum bemühen." (542)

(Tanrı sana vermez gök ülkesini: Sen onu kendine çekmelisin  
Ve tüm gücünle ve çabanla bunun için uğraşmalısın.)

Ve Yunus Emre şöyle der:

"Çeşmelerden bardağın doldurmadan kor isen  
Bin yıl anda durursa, kendi dolası değil." (543)

Mistikler bu çabaların, kişinin bir değişim sürecinden geçmesi için gerekli olduğunu söylerler. Evrende her şeyin her an bir devinim içinde değişmekte olduğunu düşünen mistikler, insanın da tinsel düzlemde kendindeki değişimleri 'bilinçli' olarak yönlendirmesi gerektiği konusu üzerinde dururlar. Silesius bu değişim süreci için doğadan bir örnek vererek, insanın bu konudaki edilgenliğini eleştirir:

" O Spott! Ein Seidenwurm, der wirkt, bis er kann  
fliegen,  
Und du bleibst, wie du bist, nur auf der Erde liegen."  
(544)

(Bu bir alay! Bir ipekböceği çalışır, uçabilene kadar  
Ve sen, olduğun gibi kalırsın, toprağın üstünde.)

Mistik gelenekler, geçirilmesi gereken değişimin insanın 'iç' dünyasında gerçekleştiğini, insanın da bu düzlemde ilerlemesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu bağlamda Taoculukta, gerçek gelişmenin ancak iç evrende olanaklı olduğu ve bu ilerlemenin varmak istediği 'aydınlanma'nın başarısının da ancak uzam, zaman ve bağımlılık tasarımıının dışına çıkararak bir kurtuluş içinde olabileceği ileri sürülmektedir (545).

Dilbilimci Wittgenstein de, aşağıdaki saptamasında yukarıdaki mistik eğilimlerle koşutluk içindedir: " Gerçek devrimci kendinde devrim yaratabilen kişidir." (546) Jaspers'de ise ruh, " kendisine savaş açan ve bu suretle olduğundan ve sahip olduğundan öteye geçen sonu gelmez bir gayret ve hiç durmayan bir faaliyet" (547) olarak tanımlanmaktadır.

Mistiklere göre tüm bu edimler; insanda, başka insanlarla, evrenle ve Tanrı ile birleşen bir 'iç-ben' bulmak içindir. Bunun için insanı kendi özüne yabancılaştıran, ikici bir dünya görüşü içeren 'toplumsal-ben' e/ 'dış ben' e karşı da <savaşılması> gerekir. D.T. Suzuki, toplumsal ben'in etkisini şöyle anlatır: " Ben, asıl benliğime yabancıyım ve aynı oranda herkes de bana yabancı." (548) Yine ruhbilimsel alanda Fromm'a göre, yeni doğmuş bir çocukta daha 'ben' ile 'ben olmayan' arasında bulunmayan bu ayrışma, zamanla insanın bilinçdışından ayrılıp gelişen 'bilinç' aracılığı ile gerçekleşmektedir (549). Jung ise bilinci, ruhsal süreçlerin ben'le ilişkisi diye tanımlar (550); <özben> Jung'a göre <kolektif bilinçdışı>nın içeriğidir. Jung, benliğe 'maske' anlamına gelen 'persona' adını vermektedir. Çünkü ona göre <benlik>, görüntüde bireyselliği göstermesine karşılık, özde toplum-ruhunun değer yargılarını yansıtan bir aynadır (551) ve kişinin <kendisi> olmasını, özben ile bütünleşmesini

engellemektedir. Angelus Silesius, toplumsal görüşe ve sanılara değer verenlerin bilgelikten uzak kişiler olduklarını düşünmektedir:

"Die Meinungen sind Sand, ein Narr, der bauet drein;  
Du baust auf Meinungen, wie kannst du weise sein?" (552)

(Sanılar kum gibidir, ancak bir ahmak binasını onun  
üzerinde kurar  
Sen sanıları temel alıyorsun; o halde nasıl bilge  
olabilirsin.)

Mistiklere göre toplumsal ben, bedensel ve duygusal istekler doğrultusunda edimlerde bulunur, 'iç' ya da 'öz'-ben ise tinsel düzlemin hareket noktasıdır. Yunus Emre ve Angelus Silesius şiirlerinde, ancak benliğin (dış-ben'in) yok edilmesi ile kişinin arınıp 'yol'da ilerleyebileceğini anlatmaktadırlar. Yunus Emre Tanrı'ya, benliğin terk edilmesi ile varılabileceğini şöyle anlatır:

"Sen senliğin elden bırak tenden içeri candadır" (553)

"Terk eylegil ten tertibin gider sende benlik adın."(554)

Ve kişinin dış dünyasını düzenleyebilmesi için önce 'iç-dünyası'nı bir 'düzene koymasına gerektiğini söyler:"İçin imâret olmadan dışındaki ma'mur nedir." (555)

Angelus Silesius ise " Der Ichheit ist Gott feind."(556) (Benliğe Tanrı düşmandır) demektedir. Silesius, benlik ile 'iç-ben'in birbirine karşıt yönlerini dizelerinde şöyle dile getirir:

"Zwei Menschen sind in mir, der eine will, was Gott,  
Der andre, was die Welt, der Teufel und der Tod." (557)

(İki insan var içimde: biri Tanrı'nın istediğini ister,  
Öteki de dünyanın, şeytanın ve ölümün istediğini.)

Silesius'a göre, benlik küçüldükçe, tanrısal öz daha çok ortaya çıkabilmektedir:

"So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt,  
So viel des Herren Ich dafür zu Kräften kommt." (558)

(Benliğim ne denli zayıflayıp azalırsa,  
O denli artar Tanrısal Ben'in gücü.)

Ruh bilimsel alanda ise bu süreç, Jung'un deyişi ile 'bireyleşme süreci' olarak adlandırılır. Bu, bilincin bilinçdışıyla kurduğu bağlantılarla giderek genişlemesi anlamına gelir, kişinin bilinçdışındaki 'özben'ine kavuşmasını sağlayan süreçtir. Jung, bunu mistik deneyim bağlamında şöyle açıklar: "Karşılaşma veya 'unio mystica' şeklindeki Tanrı tecrübesi, modern insanın Tanrı'ya gerçek inancı için mümkün olan tek ve otantik yoldur. Bireyleşme süreci insanı böyle bir tecrübeye <hazırlayabilir.>" (559).

Mistikler bu 'hazırlık' sürecinin ise gelişigüzel değil, belirli bir aşamalar zincirinden geçirilerek gerçekleşmesi gerektiğini söylemektedirler. Suzuki bununla ilgili şöyle der: "Onun için bilincin bilinç dışını bilinçleştirebilmesi bilincin özel bir eğitimden geçmesini gerektirir." (560) Bu, mistik Don Juan'a göre, "toplumsal kişi/ben" (561) olarak tanımladığı 'tonal'i küçültüp birçok gerçekleri kapsayan <naqual> ın ortaya çıkmasına olanak sağlandığı zorlu bir <savaş> gerektirmektedir. Farklı gerçeklik düzlemlerine doğru yol alan insanı da bir "savaşçı" (562) olarak nitelendirir Don Juan. Angelus Silesius da insanın bu gelişme sürecini bedensel ve duygusal tutkularına karşı yürütülen bir 'kavga' olarak görmekte ve insanı bu kavgası için yüreklendirmek istemektedir:

"So geh nur hin und halt dich wohl,  
Daß dir der Streit gelinge,  
Tu, was ein tapferer Kämpfer soll." (563)

(Haydi, yola koyul ve  
Kavganı kazanabilmen için sıkı dur,  
Yürekli bir savaşçının yapması gerektiğini yap!)

Yunus Emre, "Risaletü'n-Nushiyye" adlı yapıtında, insan ve onun iç dünyasındaki savaşimleri ele alır ve bunları

çeşitli kişileştirmelerle alegorik bir biçimde anlatır. Yunus Emre, insanın kendisinde verdiği savaşımı onun yaratılış özelliklerine bağlamaktadır (564). Şair, insan gönlünü büyük bir ülkeye benzeterek, burayı ele geçirmeye çalışan "tamâ (açgözlülük)- kanaat (yetinme)" (565), "tekebbür (büyüklenme) -tevazu (alçakgönüllük)" (566), "öfke-sabır" (567), "cimrilik-cömertlik" (568), "gıybet-doğruluk" (569) gibi soyut kavramlar arasındaki savaşımı anlatmaktadır. Şair böylece insanı yine kendine yönelterek 'nefs' (kendilik/ego) ile savaşması gerektiğini, dış dünyanın değil, özde 'nefs'in insana düşman olduğunu söylemektedir:

"Hakıykate bakar isen nefsin sana düşman yeter  
Var imdi nefsin ile uruş savaş tokuş yürü." (570)

Angelus Silesius ise insanın çatışan özelliklerini 'erdem- erdemsizlik' çerçevesinde şiirlerinde tek tek ele almakta; " Sanftmut" (571) (uysallık), "Einfalt" (572) (Safalık), "Zuversicht" (573) (güven/iyimserlik) ve "Demut" (574) (alçakgönüllülük) gibi olumlu özelliklerin yanında, "Rachgier" (575) (kincilik), "Zorn" (576) (öfke), "Begier" (577) (açgözlülük) ve "Geiz" (578) (cimrilik) gibi olumsuz özelliklerden söz etmektedir.

Yunus Emre ve Angelus Silesius'a göre, söz konusu tüm bu olumsuz özellikler, insanın <benlik>inden doğan istekler olup, onu dünyaya çeker ve tutsaklaştırır. Bundan dolayı da insan bu isteklerden 'mutlak terk' ile uzaklaşması gerekmektedir. Yunus Emre, " ki terki olmayan bir berke değmez." (579) diyerek, bu 'terk'i yaşamayan bir kişinin güçlü bir inanca ("berke") kavuşamayacağını anlatmak istemektedir. Çinli Bilge Yengo ise bu konuda bir uyarıda bulunur. "Seni bağlayan bütün bağlardan sıyır kendini, onları kopar, paramparça et. Ama kendi içindeki zenginliklerle ilişkisini koparma." (580)

Erich Fromm'un "Psikanaliz ve Zen Budizm" adlı yapıtında, 'insancı' dinlerin gerçek amaçlarının da insandaki olumlu özelliklerini geliştirilmesi olduğu söylenmektedir. Fromm bu özellikleri; <bencil bir benliğin dar sınırlamalarını aşmak>, <sevmeyi başarmak>, <nesnellik>, <alçakgönüllülük>, <yaşamamanın amacının yaşamak olduğunu ortaya koyacak biçimde

yaşama saygılı olmak>, <insanın gerçek yeteneklerini ortaya çıkarmasına, olanaklarını geliştirmesine engel olmamak> biçiminde dile getirir (581). Taoculukta da cennet ve cehennem insanın içinde erdem olarak bulunurlar, ölüm sonrası ile bağlantılı olarak düşünülmezler (582). Angelus Silesius bu doğrultuda şöyle der: " Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual" (583) (Cennet senin içinde, cehennem azabı da öyle.)

Yunus Emre de mistik bir deneyim sırasında 'bu dünya' ile 'öteki dünya'yı (ahireti) insanın kendisinde bulmaktadır.

"Ma'nî evine daldık vücud seyreni kıldık  
İki cihan seyrini cümle vücudda bulduk" (584)

Bu çerçevede ele alınan 'ibadet' de mistiklere göre, Tanrı için değil, insanın kendi gelişimi ve olumsuz özelliklerinden arınması için yapılan edimlerdir. Silesius bunu şöyle dile getirir:

"Mensch, Gott ist nicht gedient mit Fasten, Beten,  
Wachen.  
Du dienst mehr dir damit, weils dich kann heilig machen"  
(585)

(Ey insan, oruç, dua ve uykusuzluk ile bir yarar  
sağlanmaz Tanrı'ya  
Daha çok yararı sanadır bunların, çünkü erişirsin  
kutsallığa.)

Ve Silesius daha da ileri gider; ibadetin, özde arı bir kalp ile içindeki Tanrı'nın yolunda yürümek demek olduğunu söyler.

"Wer lautern Herzens lebt und auf Christus Bahn,  
Der betet wesentlich Gott in sich selber an." (586)

(Kim ki arı bir kalble yaşar ve İsa'nın yolunda gider,  
İşte o özde içindeki Tanrı'ya tapar.)

Yunus Emre ise bir yandan ibadeti ("taat") açıklarken "Abdestimiz namazımız doğruluktur taatımız" (587) derken,



diğer yandan dinin kuralcı düzenine göre yapılan bir ibadete de çağrı çıkarır:

"Kuşlar ile durğıl bile kıl namazın imâm ile  
Yalvar günahını dile tanla seher vaktinde dur." (588)

Öte yandan şair kendini tamamen Tanrı'ya adanmış, onun sevgisiyle benliğini yok etmiş bir "aşık" için, bağlanabileceği bir kurallar dizgesinin söz konusu olamayacağını da altını çizer:

"Din ü millet sorar isen âşıklara dîn ne hâcet  
Aşık kişi harâb olur bilmez din dıyânet

\*

Aşıkların gönlü gözü ma'suk diye gitmiş olur  
Ayrıık sûrette ne kalır kim kılısar zühd ü taat" (589)

Yunus Emre'nin ibadet konusunda iki farklı yaklaşım sergileyebilmesinin nedeni ise, İslam tasavvufuna göre, Yunus Emre'nin deyimi ile "Rahman yolu"(590)nda olan herkesin aynı aşamada olmayışdır. Böylelikle de her kişinin, içinde bulunduğu aşamaya uygun birer bakış açısı benimsemesi gerekmektedir. Mistiklerin Tanrı'ya/ iç-ben'e/ kozmik öze ulaşmayı amaçlayan yolculukları, değişik aşamalardan geçer, bir arınma-sürecidir bu. Hıristiyan mistisizminde kişi, sevgi ve 'irfan'ın (gönül bilgisi) kendisini götüreceği 'via illuminata'ya (aydınlık yoluna), ancak uzun bir arınma döneminden, 'via purgativa'dan (arınma yolundan) geçtikten sonra varabilir; oradan ise, tüm mistiklerin en son ereği 'unio mystica'ya (mistik birliğe) erecektir (591). Böhme buradaki aşamaları " üç doğuş süreci" (592) olarak ele alırken, İslam tasavvufunda 'dört kapı'dan söz edilmektedir: şeriat, tarikat, marifet ve hakikat. Buna göre peygamberin sözü 'şeriat', edimleri 'tarikat', hali 'marifet', gizi ise 'hakikat'tır (593). Yunus Emre, şiirinde bu aşamalardan şöyle söz eder:

"Şeriat tarikat yoldur varâna  
Hakıykat ma'rifet anda içeri." (594)

Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre ise "kul, Çalab Tanrı'ya kırk makamda erişir dost olur. O kırk makamın onu şeriat; onu tarikat; onu marifet, onu da hakikat içindedir" (595). Yunus Emre bu bilgiyi şöyle yansıtır şiirine:

"Dört kapıdır kırk makam yüzaltmış menzili var  
O erene açılır vilayet derecesi." (596)

Mutasavvıfların amacı, bu aşamaların sonunda "vilayet" (ermişlik) derecesine varmaktır. Diğer yandan bu dört asama İslam tasavvufunda 'sefer' (597) (yolculuk) kavramıyla da anlatılır. Dört aşamadan oluşan bu yolculuk; 1. Hakk'a doğru, 2. Hakk'tan Hak ile, 3. kutupluluktan sıyrılma ve 4. Hak'tan halka dönme olarak adlandırılan aşamalardır.

Mistik geleneklerdeki tüm bu süreçler, kişinin son aşamada 'benliğini' terk ederek, Tanrı'da yok olup, onunla birleşmesi amaçlanmaktadır. Mistikler'e göre kişinin benliğinden vazgeçebilmesini sağlayan itki ise sevgidir. Suzuki, "sevgi hem bencil istekleri hem de benliği silip yok etmek isteğini kışkırtıyor" (598) der. Yunus Emre de "aşkı kılavuz tutup ol yola düşüp geldim." (599) demektedir. Angelus Silesius ise bu bağlamda şöyle der:

"Der nächste Weg zu Gott ist durch der Liebe Tür" (600)

(Tanrıya giden en yakın yol sevgi kapısından geçer.)

Yine Silesius; kişinin sevgiyle varacağı bu son aşamada ancak 'hiçleştiği' oranda Tanrı'yla birleşmesinin O'nun kendi varlığına dolmasının mümkün olabildiğini söyler:

"Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit,  
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit." (601)

(Yalnızca hiçleşmedir kendini aşmanı sağlayan  
Ne kadar çok hiçleşmişse, o denli tanrısallığa sahiptir  
insan.)

İslam tasavvufunda 'hiçleşme', 'fenâ' ve 'bekâ' aşamalarıyla anlatılmaktadır. Japon bilgini Toşihiko Izutsu'nun tanımına göre "fenâ, ben bilincinin sifıra indiği

durumdur, arta kalan, nesne ve özne diye ikiye ayrılmadan önceki durumdan sufilerin 'toplanma', 'bir araya gelme' dediği 'cem' durumudur bu. 'Bilince varma' halindeki saf mutlak ile 'Hak Birliği'dir'" (602) Yunus Emre'nin şiirinde, yaşadığı bu 'hiçleşme' söyle dile getirilir:

"Beni sorma bana bende değilem  
Sûretim boş gezer dondan içeri" (603)

Mutasavvıflara göre, bu aşamaya varmış bir kişi, artık amacına ulaşmış, 'Tanrı ile dolmuş' <insan-ı Kâmil> dir <gerçek> insandır, <insan insan>dır. Tanrı'nın 'bilgeliği'" 'ışığı' ile aydınlatılmış bu 'ideal insan' tüm mistik geleneklerin ereğidir.



## 6. Yeniden Doğuş: Kozmik / Evrensel İnsan

Mistiklerin amacı, kozmostaki nesnelere /varlıkların bütünselliğini ve karşılıklı etkileşimlerini kavramak ve sonucul gerçeklikle kendilerini özdeşleştirmektir. Bunu kapsayan bir kozmik bilince ulaşmak için mistikler, daha önce de anlattığımız gibi, tüm kişiliği içeren bir gelişmenin, 'iç' yolculuğunun gerektiğini söylemektedirler. Bu yolculuk ile insan, varoluşunun en üst aşamasına getirilmek istenmekte, mistik bunu dünyaya geliş nedeni olarak görmektedir. İnsandaki bu gelişme sürecinin amacı, Kierkegaard'ın ahlâk görüşüyle ortak paydada birleşir. Kierkegaard'a göre de ahlâk bakımından 'tam' bir insan olmak, her bireyin görevidir, her bireyin gerçek bir insan olma koşuluyla doğduğu, ahlâkın önceden varsaydığı bir olgudur (604).

Mistik geleneklerde amaçlanan insan ideali, sonunda içindeki kozmik öz/ Tanrı ile bütünleşip, 'varlık birliği' yaşantısını deneyimleyebilen 'aydınlanmış'/ gerçek insandır, tasavvufun deyişi ile 'insan-ı kâmil' (evrensel insan)dir. Hıristiyan mistisizminde 'unio mystica', İslam tasavvufunda 'vahdet-i vücud', Doğu mistisizminde ise 'aydınlanma' olarak adlandırılan bu son aşamadaki yaşantı, Yahudi mistisizminde 'devekuth' sözcüğüyle tanımlanır: "İnsan, duyguları daha da arındırdıkça meleklerin saf renk ve kokudan ibaret dünyası ile ilişkiye geçecek, ta ki sonunda devekuth denilen ve insan bilincinin ulaşabileceği en yüksek merteye olan Tanrı'ya sevgi ile bağlanma seviyesine ulaşacaktır." (605)

Mistikler bu aşamaya ulaşan kişiyi kendilerine örnek alırlar, onu öncü kabul edip 'yolunda' yürürler. İslam tasavvufunda insan-ı kâmil kavramıyla özdeşleştirilen Muhammed, bu aşamaya ulaşan ilk kişi olarak görülmektedir. Yunus Emre bir dizesinde bunu şöyle anlatır: "Muhammed Hakk'ı bildi Hakk'ı kendinde gördü" (606) İbn-i Arabi ise <insan-ı kâmil>in ortaya çıkışını yaratılışın başlangıcına kadar götürür. Ona göre Tanrı, mikrokozmetik bir varlık olarak 'insan-ı kâmil'i yaratmıştır, böylece kendi bilincini kendine yansıtmıştır (607). Tüm insanlara örnek olacak <ideal insan> dır <insan-ı kâmil>. Mistikler peygambere her konuda benzemeye çalışarak 'doğru yol'da yürüdüklerini düşünürler. Peygamberin Mekke'den Medine'ye göçü de, tasavvuf yolu

simgesi olarak düşünölmüş ve yurttan yola çıkıp yine gerisingeri oraya dönmek, ruhun Tanrı'dan yola çıkıp, yine Tanrı'ya dönmeginin makrokozmiik bir betimi olarak görölmüştür (608).

Hıristiyan mistisizminde ise örnei alınacak 'Tanrı-insan' İsa'dır. Böhme'ye göre İsa, Adem ile kapanan insanın içindeki göksel kapıyı yeniden açmıştır; ve insan içsel olarak gerçekleştirdiği bir 'yeniden doğuş' ile 'isalaşabilmektedir' (609). Angelus Silesius, bunu şöyle açıklar:

"Der wahre Gottes Sohn ist Christus nur allein  
Doch muß ein jeder Christ derselbe Christus sein" (610)

(Tanrı'nın gerçek oğlu yalnızca İsa'dır,  
Her Hıristiyan da İsa'nın kendisi olmalıdır.)

Silesius, Meryem'in İsa'yı doğurmasını ise soyut bir düzlemde ele alıp, insanın Tanrı ile bütünleşmesini ve 'yeni' bir insana dönüşmesini 'yeniden doğuş' simgesi ile anlatmak ister:

"Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären,  
Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren" (611)

(Sonsuza kadar beni esen kılmasını istiyorsam eğer,  
Meryem olup içimden doğurmalıyım Tanrı'yı.)

insanın dönüşüme uğrayıp 'tanrılaşması', mistiklerce özellikle simyadaki altın simgesi ile dile getirilmiştir. Sıradan bir metali altına dönüştürme çabası, gerçekte insanın dönüşümü anlamına gelmekteydi; onu 'aşağılık' maden, ya da kurşun aşamasından aydınlığın yetkinliğine çıkarmak demekti (612). Silesius bunu dizelerinde şöyle anlatır:

"Dann wird das Blei zu Gold, dann fällt der Zufall hin,  
Wenn ich mit Gott durch Gott in Gott verwandelt bin"(613)

(Ben Tanrı ile Tanrı aracılığıyla Tanrı'ya dönüştüğümde, işte o zaman kurşun altın olur ve rastlantı diye bir şey kalmaz.)

Mistikler bu dönüşümü bir başka anlatımda ise evren ve içindeki varlıkların tümünde görülen döngüsel bir devingenlikle dile getirirler. Silesius da bu bağlamda, insanların yine çocukluk dönemindeki saflığa dönüp, "Tanrı'nın Çocukları" (614) (Gottes Kinder) olmaları gerektiğini söyler. Erich Fromm, buna 'baskıdan kurtulmuşluk durumu' demektedir; "ancak yabancılaşma sürecinden geçildikten, anlama, yargılama yeteneği (anlık yeteneği <intellect>) gelişimini tamamladıktan sonra ulaşılabilecek baskıdan kurtulmuşluk durumu, o çocukluk saflığına yeniden, daha yüksek bir düzlemde geriye dönmektedir." (615)

Zen Budizm'de 'aydınlanma' (Satori) olarak adlandırılan bu yaşantı, ruh bilimsel düzlemde şöyle dile getirilebilir: Bir kimsenin içindeki ve dışındaki gerçekle tam bir uyum, tam bir ayar içinde bulunması ve bu durumunun da tam olarak ayırdında olması, onu tam olarak kavraması (616). Baqavad Gita'da bu uyumun etkisi ile aydınlanma şöyle anlatılır: "İnsanın içindeki sonsuzun bilgisi, bilgisizliği yok eder. Bu bilginin ışığı bir güneş gibi parlayarak sonsuz ruhu aydınlatır." (617)

İslam tasavvufunda, bu duruma erişebilmek için tam bir 'teslimiyet' gerekmektedir. Bu teslimiyet "ikinci bir doğuş, gerçek ben olmaya başlamaktır (618). İslam tasavvufunda 'fena' aşamasında tamamen hiçleşip, benliği Tanrı'nın birliğinde kaybolan kişi, bundan sonra gelen bir aşamada, 'bekâ' ya (süreklilik) erişmektedir, bu "Tanrı içinde yaşama'ya erişmektir, ve bu durumda 'ikinci ayrılık' yaşantısını yaşamaktadır: İnsan hiçlikten dirilmekte ve baştan başa 'mutlak nefis'e dönüşmektedir" (619). Bu noktada mutasavvıflar 'siyah ışık' yaşantısından -Hayret ışığından- söz ederler:

" Bu siyah ışığın paklaklığını keşfetmek, 'âb-ı hayât'ı (ölümsüzlük suyunu) bulmak demektir ki bu, söylencelere göre karanlığın en derinliklerinde gizlidir; bekâ, Tanrı'da yaşamakta, fenâ'nın tam ortasında gizlidir" (620).

Yunus Emre teslimiyetini şöyle anlatmaktadır: " Ey pâdişah ey pâdişah uş ben beni verdim sana" (621) ve " Senden sana varır yolum senden seni söyler dilim" (622) Şair 'fenâ' aşamasına gelip hiçleşmeyenin Tanrı'ya 'vâsıl' (ulaşan) olmayacağını söyler:

"Yunus canını berket bildiklerini terk et  
Fenâ olmayan sûret şahına vâsıl olmaz." (623)

Ve ulaştığında Tanrı'nın "yüzünü" (624) gördüğünü söyler şair. Angelus Silesius da arayışını ve kendi yanılgılarını da anlatarak, sonunda 'yaratılmamış ışık' olan İsa /Tanrı'yı 'gördüğünü' söyler:

"Ich lief verirrt und war verblendet,  
Ich suchte dich und fand dich nicht,  
Ich hatte mich von dir gewendet,  
Und liebte das geschaffne Licht,  
Nun aber ists durch dich geschehn,  
Daß ich dich hab gesehn" (625)

(Bir zamanlar kaybolmuş ve yanılgılar içinde koşuşturur  
dururdum.

Seni arar, ancak bulamazdım  
Senden yüz çevirmiştim ben  
Ve yaratılmış ışığı severdim.  
Şimdi ise seninle gerçekleşti  
Sende gördüklerim.)

Mistikler 'unio mystica' / 'vahdet-i vücud' yaşantısında <mutlak varlık> ile bütünleşmenin son aşamasına geldiklerinde, Tanrı ile aralarında bir ayırım yapamaz olurlar. Angelus Silesius ve Yunus Emre de şiirlerinde Tanrı ile 'Bir olma' yaşantısının kendisini anlatmaya çalışmışlardır. Silesius bu 'mutlak bütünleşmeyi' evrendeki en büyük giz (mysterium magnum) olarak görmektedir:

"Mensch, kein Geheimnis kann so wunderbar sein,  
Als daß die heilige Seel mit Gott ein einziges Ein" (626)

(Ey insan, hiç bir giz bu kadar olağanüstü olamaz;  
Kutsal Ruhun Tanrı ile <Bir>liğinde olduğu gibi.)

Ve tüm varlığıyla Tanrı ile bir oluşunu anlatır  
Silesius:

"Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein  
Gebein,  
Wie soll ich denn mit ihm nicht ganz durchgöttet sein "  
(627)

(Tanrı benim tinim, kanım, etim ve kemiklerimdir.  
Nasıl olur da hâlâ onunla birlikte tümüyle Tanrılaşmamış  
olabilirim?)

Silesius'un varlığı, mistik deneyimleriyle birlikte  
varoluşun en üst düzeylerine ulaşır:

"Ich bin (O Majestät) ein Sohn der Ewigkeit,  
Ein König von Natur, ein Thron der Herrlichkeit" (628)

(Ben (ey majesteleri) sonsuzluğun bir oğluyum.  
Doğuştan bir kral, görkemliliğin tahtıyım.)

Yunus Emre ise, Tanrı ile 'bir olma' durumunda yaşadığı  
bütünleşmeyi şöyle dile getirir:

"Odur bana Yunus deyen odur benim bağırim delem  
Odur beni bensiz koyan hem ben oyum bu ben neyim" (629)

Şair, 'mutlak varlık' ile yaşadığı bütünleşme ve birlik  
anında, kendisini Tanrı ile tamamen özdeşleştirmektedir:

"Evvel kadîm önden sona zevâl; yok sultan benim  
Yedi iklime hükmedip diri tutan Sübhan benim" (630)

Bu dizelerle başlayan şiirinde Yunus, her varlığın  
içindeki 'öz' olmaktadır, 'yaratıcı'nın kendisidir o artık:



"Yunus değil bunu diyen kudret dilidir söyleyen  
Kâfir ola inanmayan evvel âhır heman benim." (631)

Tanrı'nın hem 'sözcüsü' hem de kendisi konumunda olduğunu söyleyen Yunus Emre bununla, tasavvufta da kullanıldığı gibi, 'Enel-Hak' (Ben Tanrı'yım) demektedir. Yunus bu düşüncesiyle, kendisiyle aynı yaşantıyı paylaşan diğer mutasavvıflar gibi halkın tepkisini de üzerine çekmiştir. Ancak Yunus kendisini savunur; dervişin bunu söylemesinde bir sakınca olmadığını, tüm varlıkların Tanrı'ya ait olduklarından, <Enel-Hak> sözünün her şeyi kapsayan genel bir ruhsal durumu anlattığını söyler.

"Derviş Enel-Hak derse nola aceb mi  
Hep varlık Hakk'ındır alâ küllî hâl" (632)

Mistiklere göre, bu yaşantının oluşması için kişide özel bir bilinç durumunun; bütünselliği kavrayan kozmik bir bilincin gelişmiş olması gerekmektedir. Aynı zamanda insan-ı kâmil / 'aydınlanmış' insanda bazı özelliklerin de geliştirilmiş olması bu aşamada ön koşuldur; Çünkü mistiklere göre, insanın bu yolda duyuları yetersiz kalmaktadır, özde iç dünyanın keşfinde özel bir 'görme' yetisinin, bir 'iç göz'ün gönül gözünün açık bulunması gerekmektedir. Suzuki'ye göre 'görmek' aydınlanmayı doğrudan yaşamak demektir (633). Mistikler, burada sözü edilen 'görme' ile, daha çok duylardışı bir gerçekliği deneyimlemeyi anlatmak isterler. Silesius, Tanrı'nın gerçekte nerede 'görülebileceği'ni anlatır:

"Wenn du denkst, Gott zu schaun, bild dir nichts  
Sinnliches ein,  
Das Schaun wird inner uns, nicht außerhalb uns sein"  
(634)

(Tanrı'yı görmek istediğinde, bunu duyusal bir şey  
sanma,

Görme içimizde olacaktır, dışımızda değil.)

İslam tasavvufunda 'gönül gözü' ya da 'can gözü' olarak adlandırılan bu 'iç'- ya da Doğu mistiklerin deyişi ile - 'üçüncü' göz, Yunus Emre'de Tanrı'yı görebilmenin tek yoludur:

"Dost yüzüne bakmaya key safâ-nazâr gerek  
Dost ile bilismeye can gûzi bîdar gerek" (635)

Şair, mistik deneyim ile yaşadıklarının, ancak aynı yaşantıyı deneyimleyenler tarafından anlaşılabilceğini söyler:

"Can gözüyle bakan görür Yunus gözüyle gördüğün  
Yoksa yaban gözü ile kimesneye ne sövleyem." (636)

Annemaria Schimmel bu bağlamda 'unio mystica'yı şöyle tanımlamaktadır: "Buna 'sevilen'e kavuşma da diyebiliriz. Allah'ın başlangıçtaki nuru ile sarılı ruhun, gözle görülebilenin ötesine gördüğü durumdur bu, "visio beatifica"dır. Allah ile yarattıklarının özdeşliğini gizleyen 'bilgisizlik örtüsünün kaldırılması'da diyebiliriz buna." (637)

Mistiklere göre 'varlık birliğini' deneyimleyen, kozmik bilince ulaşan bir kişi için artık ayırım yapmak olanaklı değildir; O, 'dünyasal' gerçeğe egemen olan kutupluluk ilkesini aşmış bulunmaktadır; 'iyi' ve 'kötü' onun için artık göreceli kavramlardır. Bağavad Gita'da böyle kimseler, "iyi şeylere sevinip kötülere üzülmezler. Yanılsamalara aldanmazlar. Her zaman sevinç içinde yaşarlar" (638) . Aynı biçimde, hiç bir ayırım yapmaksızın tüm insanlığı kapsayan bir bilinçten yola çıkan Yunus Emre şöyle der: "Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen."(639) Ve kimsenin küçümsenmemesi gerektiğini, kişi hangi aşamada olursa olsun kimsenin "tehî" (boş) olmayıp herbirinde tanrısal ışıltının görülmesi gerektiğini vurgular:

"Tehî görme kimseyi hiç kimsene boş değil  
Eksiklik ile nazar erenlere hoş değil" (640)

Angelus Silesius da, insanın çevresine değer yargılarının dışında bir bilinçle yaklaştığı ve herhangi bir konuda ayırım yapmadığı takdirde, dinginliğe, 'iç huzura' kavuşacağını söyler:

"Wenn du die Dinge nimmst ohn allen Unterscheid,  
So bleibst du still und gleich in Lieb und auch in Leid"(641)

(Tüm nesnelere ayırmsız olarak bakabilirsen eğer,  
İşte o zaman sevgi ve acı karşısında değişmez, dingin kalırsın.)

Kozmostaki tüm nesnelere uyumlu bir birlik ve bütünlük içerisinde olduğu düşüncesi mistisizmin yanısıra fizik alanındaki yeni gelişmelerde de görülmektedir. Heisenberg, bunu evrensel bir 'ritim' düşüncesi çerçevesinde ele alır: "Her bir nesne, içsel bir ritme sahiptir. Bunlar da, dünya âhenginin genel kalıbına dahildirler." (642) Silesius için, evrendeki en güzel ses, insan- Tanrı birliğinin oluşturduğu tınıdır:

"Es kann in Ewigkeit kein Ton so lieblich sein  
Als wenn des Menschen Herz und Gott stimmt überein." (643)

(Sonsuzlukta hiç bir tını o kadar hoş olamaz,  
insanın kalbinin Tanrı'nınkiyle aynı anda çarpmasıyla oluşan tınıda yankılandığı gibi.)

Silesius da Yunus gibi, gerçek yolculuğu'na çıkıp, sonunda kozmik /evrensel uyumu içeren kozmik bilince ulaşabilmiş 'yeni' insanı Tanrı ile koşutluk içinde anlatır:

"Willst du den neuen Menschen und seinen Namen kennen,  
So frage Gott zuvor, wie er pflegt sich zu nennen" (644)

(Yeni insanı ve adını bilmek istersen eğer  
Önce sormalısın Tanrı'ya, kendisini nasıl adlandırdığını)

Böylece mistiklere göre 'aydınlanmış' insan, bir 'iç dünya yolculuğu'nda duygu ve düşüncelerini arındırarak,

kutupluluğa dayalı düşünce ve yaşama biçimini bırakmış, hiç bir olgu ve varlık karşısında 'iyi'/ 'kötü' ayırımı yapmadan, 'gerçek birliğe', kozmik bilince ulaşmıştır. 'Tanrı-insan'/ 'gerçek insan' mistiklere göre, 'kozmetik gelişme' yolculuğunda, Tanrısal niteliklerle donanmaya çalışıp, 'ölmeden ölürek', bedensel isteklerden kaynaklı eğilimlerin eğemenliğinden ve onun yarattığı 'düşsel gerçekliği'nden kurtulabilmiştir; yeni bir varlık düzlemine 'doğmuş'; kendini yeniden 'yaratmıştır'.



## 7. Yaratıcılık ve Kozmik Bilinç

Daha önceki bölümlerin içeriğinden yola çıkılarak denebilir ki, ruh-beden bileşimi bir varlık olarak dünyaya gelen insan, bedensel varlığından ötürü geliştirdiği hırs ve tutkularıyla, 'geçici' ve 'ölümlü' dünyaya bağlanıp tutsaklaşmakta ve Heidegger'in deyişi ile, 'ölüm yönündeki varlığı' ile 'sınırlı' bir varoluş düzleminde yaşamaktadır. Ancak mistiklere göre kişi, evrendeki 'yokluk' ögesi olan 'ölüm'ün karşısındaki konumunun bilincine vardırıan bir 'seziş' geliştirdiği zaman karşıt yönde bir eğilim, 'ölümsüz'/ 'yaratıcı' varlığa doğru bir çekim duymakta; yokolma zorunluluğu karşısında duran yaratma özgülüğüne kavuşmak istemektedir.

Mistik görüşe göre, evren kozmik bir gelişme içerisinde olup, yaratılışı sürmektedir. Evrenin yoğunlaşmış modeli olarak insan da, 'kendini bilme' amacı ile iç dünyasına yaptığı kozmik yolculuğunda, 'öz'ündeki 'yaratıcı' ile bağlantı kurup, yaratma eylemine katılabilmektedir. Bir mutasavvıfın "araştırma, ibadet ve ulu yaratıcılık" (645) olarak tanımladığı bu tinsel yolculukta, insan, her ne kadar Tanrı'ya, O'nun 'sıfatlarıyla sıfatlanarak' (646) 'yaratıcı' kimliğinde ulaşmak O'nunla <bir> olmak istese de, Tanrı'ya özgü olan 'yoktan var etme' biçimindeki bir yaratıcılığa ulaşması olanaklı değildir. Çünkü mistikler, kutsal metinlere dayanarak, evrende artık 'yeni' bir şeyin yaratılmadığını, tüm yaratılışın çeşitli düzlemlerde yinelenen yaratış süreçlerden oluştuğunu öne sürerler. Tevrat'ın Vaiz bölümünde şöyle denir: " Ne var idi ise, olacak odur; ve ne yapıldı ise, yapılacak odur ve güneş altında yeni bir şey yok." (647) aynı bölümün başka bir yerinde: " Allahın yaptığı her şey ebediyen olacaktır; ona bir şey katılamaz ve ondan bir şey eksiltilemez." (648).

Böhme'ye göre insan 'yaratıcı' gücünü cennetteki <düşüş> ü ile kaybetmiştir. Yeniden 'Tanrı gibi' 'içinden' tinsel olarak doğurabilmek için, kutupluluğu aşip dışıl ve eril öğelerini kendinde dengeye getirip tamamlanmış bir 'bütün' olması gerekmektedir (Bkz. Bölüm 2.4). Mistiklere göre, insan aşamalı bir değişik sürecinden geçip, kendini yeniden yaratmalıdır; yeniden doğurmalıdır. bunun için ise Tanrı'yı

örnek alıp 'ilk' yaratılışın sürecini kendinde yinelenmelidir, çünkü " her yaratılış her şeyin öncesindeki kozmolojik eylemi, yaratılışı tekrarlar." (649)

Mistik geleneklerde Tanrı evreni, onu hayal ederek (imgeleyerek) yaratmıştır (Bkz. Bölüm 3.2.) İbn-i Arabî'ye göre, imgelem için insan kapasitesi tanrısal kapasite ile uyumludur (650). Böylece insan arınıp özüne yaklaştığı, Jung'un deyişi ile bilincin genişleyip, bilinçdışına ulaştığı oranda insanın yaratıcılığı ortaya çıkmaktadır. Jung'a göre, kişinin, bilinçdışındaki arketiplerle karşılaştığı bu simgesel süreç, "imgelerde bir deneyim ve imgelemin bir deneyimidir ve amacı aydınlanma ya da yüksek bilinçtir ki, bu yolla (insan) başlangıçtaki durumdan daha yüksek bir düzeye geçer" (651). Mistikler, kozmik bilince ulaşabilenlerin, geliştirdikleri imgelem yeteneği sayesinde farklı gerçeklik düzlemlerini deneyimleyebildiklerini söylerler.

Yeni fizik buna koşul olarak bilincin fiziksel dünyanın işleyişine dahil olduğunu ve onu etkisi altında bıraktığını, (Bkz. Bölüm 3.2) bilincin gerçeğe doğrudan etki eden bir takım nöro-fizyolojik düzenekleri, bir 'gerçek şekillendirici' (reality-structurer) içerdiğini ileri sürmektedir (652). Evrenin yapısını bir hologram modeli olarak gören, yani " içinde, ağın her parçasının bütünü yapısını belirlediği, birbirleriyle bağlantılı olayların faal bir ağı" (653) olarak düşünen çağ fiziğine göre, bilinç de holografik bir yapıdadır ve tüm çevresini tümüyle yeniden yaratma yeteneğine sahiptir (654). Upanişadlar'da çağ fiziğindeki bu görüşle koşulluk içeren şöyle bir bölüm yer alır: "Bir kimse uyuyacağı zaman her şeyi olan bu dünyanın malzemesini de yanına alır, onu bir kenara ayırır, onu kurar ve kendi zekası ve aydınlığıyla rüyasını görür. Böylece bu kişi kendi kendine aydınlanmış olur. Orada ne araba vardır, ne koşullar ne de yollar. Fakat arabayı, koşulları ve yolları kendi kendine kurar. Orada ebedi mutluluklar, zevkler ve memnuniyetler yoktur. Fakat ebedi mutlulukları; zevkleri ve memnuniyetleri kendi kendine kurar: Orada su birikintileri, nilüfer gölleri ve çayları yoktur. Fakat su birikintilerini, nilüfer göllerini ve çayları kendi kendine kurar. Zira o bir yaratıcıdır" (655).

Tibet geleneğine göre de madem ki bilinç bir 'sûretler' dünyası yaratıyor, bir yoğa ustası yalnızca bilincin güçlerini geliştirerek fiziksel nesnelere ya da tulpalar (holografik görüntüler) yaratabilir (656). Hıristiyan mistisizminde ve İslam tasavvufunda ise sevgiyle <Tanrısal irade>ye teslim olup; kozmik bilince ulaşmış bir kişide, sezgiyle birlikte bir takım ruhsal yetiler de gelişmiş olmalıdır. Yunus Emre'de bu yetiler "can göz"ün (657) ve "can kulağı" (658) nın, Angelus Silesius'da da "ruhun sonsuzluğa bakan gözü" (659) nün açılması ile geliştirebileceği anlatılmaktadır. Bununla birlikte, 'normal üstü' ruhsal yetenekler, peygamberlerin dışında, Hıristiyanlıkla 'aziz', İslamiyette ise daha çok 'veli' figürüyle özdeşleşmiştir (660). Eski bir mutasavvıf özdeyişine göre, "Allah'a tam boyun eğen kişiye, yaratılan her şey boyun eğmek zorundadır" (661). Tanrı ve O'nun yaratıcılığı ile birleşmiş bir insanın gerçeğe ve varlıklara egemen oluşunu şöyle anlatır Silesius:

" Wenn du den Schöpfer hast, so läuft dir alles nach,  
Mensch, Engel, Sonn und Mond, Luft, Feuer, Erd und Bach"(662)

(Yaratıcı sendeyse eğer, her şey peşinden koşar;  
insan, melek, güneş ve ay, hava, ateş, toprak ve çay)

Yunus Emre ise 'Tanrı âşıkları'nın evren ve Tanrı ile olan birliğini ve içiçeliğini şöyle anlatır: "Biz kime âşık isek âlemler ona âşık" (663) ve "Biz neyi sever isek ma'sûka onu sever" (664). Mistiklere göre Tanrı kendi güzelliğine duyduğu hayranlık ve sevgiden dolayı yaratılışı başlatmıştır; kendi güzelliğini/ ışığını evrenin aynasında seyretmek istemiştir (Bkz. Bölüm 2.1.). Böylece mistikler yaratıcılığı daha çok güzellik ve sevgi bağlamında ele alırlar Novalis şöyle der: " Nerede tın ve güzellik varsa, orada yoğun titreşimlerle tüm doğaların en iyisi toplanır." (665) Platon'a göre 'gerçek bilgi', ideaların bilgisi de ancak <salt güzellik>te bulunur (666) ve mistikler, gerçek/güzellik/ sevginin, evrenin özünde bulunan temel tanrısal öğeler olduklarını, Tanrı'nın en iyi bunlarda görülebileceğini söylemektedirler. Buna göre bir 'gerçek yolcusu', özündeki özgürlüğe/ Gerçeğe/ Bir'e ulaştıysa, bu

onun yukarda sözü edilen 'iç göz'ünün açılıp, tüm nesnelere ayırım yapmaksızın severek, özde oldukları gibi, salt güzelliklerinde 'görme' yeteneğinden kaynaklanır. Böylece İslam mutasavvıflarına göre, tüm varlıkları 'estetik' bir düzlemde yaratan, tüm 'kalıpların' içindeki ortak öz ile yine aynı kaynaktan birleştiren Tanrı "tek gerçek sanatçıdır (musavvir) (667).

### 7.1. Şiir Düzleminde Yaratmak

Bu bölümde tanrısal yaratıcılık ile bağlantılandırılan tinsellik/sezgi/'görü' kavramları, mistikleri, tanrısal/'salt' güzelliği odağına alan yaratıcılık alanına; sanata götürmektedir. Bu güzelliğin deneyimlenmesi ise, Platon'un deyişi ile 'salt güzelliğin' içinde gizli olan 'gerçek' /idea bilgisinin aktarılması biçiminde, 'esin' olarak kendini açığa çıkarmaktadır. 'Esin'in görülmeye gittiği 'sanat' ise, bu nedenle mistiklerce de 'Yaratıcı' ile bütünleşmenin bir yolu olarak görülmektedir.

Yunus Emre ve Angelus Silesius'da sanat düzlemindeki yaratıcılık, 'şiir' biçiminde ortaya çıkmaktadır; sözcükler Tanrı'nın yaratıcılığına öykünen özler olarak görülmektedir. Bu bağlamda modern şairlerinden Paul Claudel'in esin kuramında esinli şair " bir çeşit ritmik uyarının, düzenli canlılığın, 'ruhtan çıkan' bir arzu soluğunun etkisine girer, böylece, Tanrı'nın soluğunu karşılamaya, dünyanın ritmine uymayı, bilgiye alışmaya: 'dünyayla ve kendisiyle birlikte doğmaya' hazırlanır" (668).

Tanrı'nın evreni imgeleyerek yarattığını düşünen mistikler, kutsal metinlere dayanarak, evreni oluşturan bu yaratıcı imgelemin, 'başlangıç'taki tanrısal "söz" (669) aracılığıyla gerçekleştiğine işaret ederler. Hıristiyanlıkta bu Tanrı sözü, 'İsa' ile bedenleşip (670), dünyadaki insanlara seslenmekte, İslamiyette ise bu 'söz' Muhammed aracılığıyla Kur'an-ı Kerim olarak kitap biçiminde ortaya çıkmaktadır: İslam tasavvufunda da insan 'canlı' Kur'an'dır, Tanrı ise 'konuşan' Kur'an'dır, insanın Tanrısallığı vurgulanarak ona 'Kur'an-ı nâtik' / 'konuşan Kuran' da denir (671).



Bazı mistik akımlar, evrenin Tanrı'nın isimlerinden oluştuğu düşüncesinden yola çıkarak <harf simgeçiliği>ni geliştirmişlerdir. İslam tasavvufunda 'Hurufilik', Yahudi mistisizminde 'Kabala' adını alan bu mistik eğilime göre, tanrısal adlar, yaratıcı enerjinin, özel varlıklar oluşturmak üzere kanalize edildiği kalıplardır" (672) ve mistikler imgelem yoluyla adlar üzerine çalışarak bu enerjiye ulaşır, Tanrı ile bütünleşebilirler.

Mistik şairler, tüm varlıkların adlarını Tanrı'nın öğrettiği insanda (673) da bu 'söz'ün gizli olduğunu söylerler. Angelus Silesius'a göre 'içini' dinleyebilen bir insan, içindeki tanrısal 'söz'ün yankısını duyabilecektir (674) Yunus Emre ise, 'söz'ün 'biçime' girip dünyaya geldiğini, 'dil'in de bu 'söz'e / 'gerçek'e götürecektir "hikmet" (bilgelik) yolu olduğunu söyler:

"Sûret söz kanda buldu söz ıssı kaçan oldu  
Sûrete kendi geldi dil hikmetin yoludur." (675)

Ve şair hangi 'dil' ile tanrısal 'gerçek'leri anlattığını şöyle anlatır: "Yunus Hak tecellisin şiir dilinde söyler." (676) mistikler, 'iç' yolculuklarındaki deneyim ve bilgileri aktarırken kullandıkları dilin 'şiiirsel' oluşunu, yine kutsal metinleri örnek göstererek gerekçelendirmektedirler. İmge yoğun bir anlatım dokusu içeren kutsal metinler, mistikler için tanrısal yaratıcı imgelemin dil düzlemindeki dışavurumuna örnek oluştururlar. Bağavad Gita'da Tanrı, yaratıcı 'kozmiik şair' olarak ortaya çıkar: "Sonsuz Ruh, Evrenin Ozanı, yaratıcısı, ilk nedenidir" (677) Novalis'e göre bu yaratıcılık insanda kendini göstermelidir: " Şiir yazmak yaratmaktır. Yazılan her şiir canlı bir birey olmaktır" (678).

Mistik edebiyatta da şairler yaratıcılıklarını insan-evren-Tanrı ilişkisini anlatmak için oluşturdukları yoğun bir simgesel yapıya sahip bir dili oluşturmada ortaya koymuşlardır. İnsanın iç dünyasında yaşadığı değişim ve deneyimlerini aktarmada dilin yetersiz kaldığını söyleyen mistikler bunu simgeler, alegoriler ve paradoks anlatımlar aracılığıyla aşmaya çalışmışlardır. Aktarılmaya çalışılan olgular, kişilerin iç dünyasındaki derin katmanlarda

oluştduğundan, birbiriyle benzerlik gösterirler. Bu ise, ortak ya da benzer simgelerin ortaya çıkıp kullanılmasına yol açmıştır. Angelus Silesius ve Yunus Emre'de bunun birkaç örneğine rastlamak olanaklıdır. İki şair de, kişinin 'iç' yolculuğunda ulaşmak istediği 'öz'ü anlatmak için 'inci' simgesini kullanırlar. Hıristiyanlıkta bu İsa'nın /ışığın simgesi olan göksel, değerli bir inci olabildiği gibi, insan ruhunu da temsil edebilir (679). Angelus Silesius bu benzetmeyi Tanrı'nın kendisinin seçtiğini söyler:

"Der Herr vergleicht sein Reich mit einem fein Perllein,  
Daß es soll wohl bewahrt und wert geschätzt sein." (680)

(Efendi krallığını benzetir narin bir inciye,  
İyi korunsun ve değeri bilinsin diye)

Yunus Emre de Tanrı'nın önce bir "gevher" (681) (inci) yarattığını, onun aracılığıyla da evreni yarattığını söyler; insanın kendi içinde de bulunan bu 'öz'e/ 'inci'ye ancak 'gerçek yolculuğunun dört kapısını aştıktan sonra ulaşabileceğini alegorik bir biçimde anlatır:

"Hakikat bir denizdir şeriattır gemisi  
Çoklar gemiden çekip denize daldılar" (682)

Bu 'inci'ye ulaşmanın hiç de kolay olmadığını, ulaştıktan sonra bile, değerinin herkes tarafından bilinmeyeceğini söyler:

"Sarrafılığı öğrenmeyen bu gevher buncuk sanır  
Varır verir yok nesneye bilmez neye sattığını " (683)

Diğer yandan mistik geleneklerde, insanın ruhsal gelişmesi, güzelliği ve saflığı temsil eden 'çiçek' simgesi ile anlatılmaya çalışılmıştır; ve bir çiçeğin güneşin karşısında açılıp tüm güzelliğini sergilemesi gibi, insan-ı kâmil / olgun / aydınlanmış insan da ışık / sevgi kaynağı olan Tanrı karşısında " tüm olanaklarını gerçekleştirmiş kişidir." (684). Uzak doğu mistisizminde 'yetkinlik' ve 'aydınlanma', 'lotus' çiçeği ile simgelenir; lotus, evrende

insanla ilgili tüm yetişmeyi, olanakları ve tinsel gelişimi yansıtır (685). Böhme'de ise ruhsal gelişim ve değişim, insanın ruhunda 'filizlenen' 'zambak' ("Lilie") çiçeği ile simgelenir (686). Silesius'da zambak, İsa'yı temsil eder: "Meine Lilie, Jesus Christus" (687) (Zambak çiçeğim İsa). En çok bilinen ve yaygın olarak kullanılan ise 'göl' simgesidir. Angelus Silesius'da 'göl' benzetme olarak ele alınır: ruh/gönöl Tanrı'nın karşısında bir göl gibi açılır (688). Yunus Emre'de <göl> simgesi çok boyutlu olarak kullanılır.

"Varam ol dosta kul olam hem açılam göl olam  
Hem ötüp bülböl olam durağım gölistan ola" (689)

İslam tasavvufunda 'göl' Tanrısal güzelliğin ve görkemin kusursuz bir biçimde açığa çıkmasını simgeler; ruhun simgesi 'bülböl' ise onu sevip ona özlem duyan (690) Tanrı aşığıdır, mutasavvıfın kendisidir.

Diğer yandan Yunus Emre'nin şiirlerinde Hurûfîliğin izlerine de rastlanır. Sayı simgeçiliğine geniş yer veren Yunus'ta harf simgeçiliği fazla görülmez. Sayı simgeçiliğine bir örnek verdiğimizde, çeşitli dinlerde de kutsal sayılan '7' sayısının Yunus Emre'nin birkaç şiirinde (çeşitli bağlamalarda) geçtiğini görebiliriz. Yunus Emre şiirlerindeki kozmik açıklamalarında " 7 evren" (691) vardır, Kur'an'daki bilgilere dayanarak, dünyanın " 7 kat / 7 gök / 7 deniz"(692) den oluştuğunu, ve " 7 cehennem" (693) bulunduğunu söyler. Alegorik bir anlatımla " Hakikat olan Hak şar"ın (şehrin), " 7 kapısı" (694) olduğunu, bunlardan geçip 'gerçeğe' ulaşanların " 7 işareti" (695) olması gerektiğini söylemektedir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde fazla rastlanmayan harf simgeçiliğine örnek ise, Yahudi mistisizmde de kullanılan üç harfin simgelediği bir isimdir. Zohar'da " alef, dalet ve mem" isimli üç harf " aşağıya geldiği zaman onların şekillerinden eksiksiz erkek ve dişiyi içine alan eksiksiz Adem ismi" ni (696) oluşturmuştur. Yunus Emre'nin de şiirinde, Tanrı'nın 'hakikat' denizinde 'ademliğinden / benliğinden vazgeçtiği anlaşılmaktadır:

"Girerim denize garkolam ne elif ne mim dal olam  
Dost bağında bülbül olam güllerin derem yürüyem" (697)

Angelus Silesius'da renk simgeçiliği örnekleri görülür. Silesius'da "kırmızı" (698), İsa'nın 'kan'ını, "beyaz" (699) ise masumiyetini, "yeşil" (700) de Tanrısal adaleti simgelemektedir. Angelus Silesius ve Yunus Emre'nin şiirlerinde yine ortak bir simge düzleminde ele aldıkları bir 'vaşantı' da; kişinin kozmik öze/ Tanrı'ya ulaşım, onunla bütünleştiği 'vahdet-i vücud'/ 'unio mystica' durumunda yaşadığı 'coşkunluk' ve 'sarhoşluk'tur. Yunus Emre bunu şöyle anlatır:

"Bir sakîden içtim şarap arştan yüce meyhanesi  
Ol sâkînin mestleriyiz canlar onun peymânesi" (701)

Burada Tanrı "sakî"dir, sunduğu ise 'aşk' şarabıdır. Tanrı katında ("meyhâne"de). Angelus Silesius'da da 'aşk şarabıdır' onu sarhoş yapan (702). Şiirlerinde sık sık 'şarap' ve onun verdiği 'ruhsal' sarhoşluktan söz eden iki şair, bu anlatım biçimi, Nietzsche'nin sanat olgularını açıkladığı Apollon-Dionyzos ikilisindeki 'dionyzik durum' ile karşılaştırılabilir. Nietzsche'de plastik sanatların ustası olarak kabul ettiği (Tanrı) Apollon, yalnızca olguların dış yüzüyle olan ilgiyi simgelerken, Eski Yunan'da şarap Tanrısı olarak bilinen Dionyzos, coşkuyu, olguların iç yüzü, 'öz'ü ile ilgiyi simgeler" (703).

Şiirlerinde 'öz'e doğru yolculuğu ve ulaşıldığında yaşanan coşkuyu, 'sarhoşluğu anlatan Angelus Silesius ve Yunus Emre için bu yönleriyle daha çok 'dionyzik durum' söz konusudur denebilir. Ancak iki şair de dizelerinde, yukarda da söz edildiği gibi <dış> biçimleri Tanrısal olanın dışavurumu için araçlar olarak kullanıp, 'öz'e kavuşmaktadırlar. Bu 'öz'de tüm biçimler aynı niteliği kazanmaktadırlar; yalnızca sözcükler değil, tüm sanatsal yaratı öğeleri de aynı kaynağa doğru yönelmektedirler.

Henri Bremond de sanatlar arasında hiç bir ayırım yapmayarak, herbirinin eşit düzeyde 'Tanrı'ya' doğru bir çekimi ifade ettiklerini anlatır: "Hayır, sanatların hepsi, herbiri kendine özgü, büyüleyici araçlarla da olsa:

sözcükler; notalar; renkler; satırlar-hepsi duayla birleşmeye can atar." (704)

Alman şair Achim von Arnim (1781-1831) ise şiirsel ereğin 'evrenin gizli gerçekliğini'nin bilinmesi olduğunu ve dünya 'düşüü içerisinde uykuya dalan insanı uyandırıp, 'esas yurduna' geri döndürmek olduğunu söyleyerek, daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi, bir mistiğin dile getirebileceği düşünceleri açığa vurmaktadır: "İlkbahar sevincine benzeyen şiirler, zihinlerinde kendilerini bu dünyaya getirmiş olan düşlerle uyananların bir anısıdır; uykunun coşturduğu dünya sakinlerine Aşk Tanrı'sının bağışladığı bir çıkış yoludur. Şiirsel eserler, tarihten beklediğimiz gerçek anlamında bir gerçeğe sahip değildir; bütünü ile bu dünyaya ait olabilselerdi, aradığımız şey bizi arayan şey olmazdı. Zira her şiirsel eser, dünyalı olduğu için buradan kovulan insanları ezeli ve ebedi topluluğa geri getirir. Kutsal şairlere müneccim adını verelim." (705)

## SONUÇ

İnsanlık tarihi boyunca birçok öğretiler, insanın kendini tanımaya, evren içindeki yerini ve evrenle ilişkilerini anlamaya yönelik arayışını temsil etmişlerdir. Düşünsel ve bilimsel alanlardaki gelişmelerin sağladığı bilgilerle de beslenen bu 'varoluşçu' arayış, insanın ve evrenin 'gerçeği'ni araştırma yolunda, insanı geliştirip daha yüksek bir varlık düzeyine getirmek istemektedir. Bunun ancak bütünlükçü bir 'kozmetik bilinç' içerisinde olanaklı olduğunu savunan kozmik görüşe göre, tüm varlıklar aynı özden gelip, herbiri bu 'kozmetik öz'ü içinde taşımaktadır; büyük bir bütünün parçası olmakla birlikte, her varlık bu bütünü kendinde yansıtmaktadır. Yeni fizikteki görecelik, kuantum ve hologram teorileri ile bilimsel alanda da desteklenen bu görüş, mistik akımlarda insanın mikrokozmos (küçük evren) olduğu düşüncesini somut düzleme taşımıştır. İnsan-evren-Tanrı ilişkisini bir birlik ve bütünlük anlayışı içerisinde yorumlayan mistik gelenekler; insanın en önemli görevinin, bir 'iç dünya yolculuğu' ile 'gerçek' varlığını tanıması, sonunda ise içindeki kozmik öze/ Tanrı'ya sevgiyle bağlanarak tüm varlıklarla 'bir' olduğunu kavraması olduğunu söylerler. İnsanın kendini arayışı ve 'öz'e giden bu yolculuğu, mistik edebiyata da konu olmuştur. Mistik şairler Yunus Emre ve Angelus Silesius bu bağlamda insan-evren-Tanrı ilişkisini yapıtlarında simgesel bir dil ile anlatmışlardır. İki şairin, dizelerine konu ettikleri 'kozmetik bilinç'in kapsamına giren motiflerin benzer ve farklı yönleri, kutsal metinlerdeki bilgiler, çağ fiziğinin, ruhbilimin ve varoluşçu düşünce sisteminin görüşleri çerçevesinde aşağıdaki paragraflarla şöyle özetlenebilir:

Mistiklerin kendilerini bilme amacıyla yaptıkları 'iç' yolculuk, özde bir 'dönüş' yolculuğu niteliğini taşımaktadır. Dönülen yer ise mistiklere göre us gücünü aşan, aşkın bir ilk nedendir; Varlığın temel kaynağını yansıtan birliktir. Tüm diğer varlıklarla birlikte insanın da yöneldiği bu odak, kozmik özün/ Tanrı'nın kendisidir. Yunus Emre ve Angelus Silesius şiirlerinde, Kur'an ve Tevrat'daki bilgilere de dayanarak, Tanrı'nın yaratılmamış, öncesiz ve sonrasız

konumu dolayısıyla sonsuz bir 'mutlak varlık' olduğu düşüncesinde birleşmektedirler. İki şair de, mutlak varlığın tanımlanamaz, bilinemez olarak düşünülmesine karşın, yine de anlatılmaya çalışılmasından doğan paradoksa da değinirler. Tanrı'nın özellikleri üzerinde dururken, kutsal metinlerden yola çıkan iki şair de, Tanrı'nın 'Tek' ve 'Bir' oluşu üzerinde durmaktadırlar. Yunus Emre burada İslam dininin özünü oluşturan 'tevhid' kavramını irdeler, mistik bir deneyim çerçevesinde şiirlerinde konu ederler. Silesius ise Tanrısal 'Bir'in aynı zamanda tüm varlıkların içindeki 'kozmetik öz' olduğunu özellikle vurgular.

Mistikler, yaratılışın Tanrı'nın, 'Bir'in aşamalı olarak açılmasıyla oluştuğundan söz etmekle birlikte, yaratılış öncesi bir durumda, tüm varlıkların özlerinin bu 'Bir'in içerisinde, 'mutlak varlık' ile birlik içinde olduklarını anlatırlar. Yunus Emre ve Angelus Silesius'a göre, insanın içindeki ruhun ölümsüz ve sonsuz oluşu da, yaratılış öncesinde, daha zaman ve uzam düzlemleri yokken, mutlak varlık ile birlik içinde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Zamanöncesi bu birlik durumu, Platon'da idealar dünyasıyla örtüşür. Ruhbilimci Jung'da ise bilinçle bilinçdışının, özne ile nesnenin daha ayrılmadığı ilksel durumdur. Yunus Emre için ruhların dönmek istediği bu ilksel durum 'ezeli vatan'dır. Şair, İslam tasavvufu doğrultusunda, ruhların bu birlikten ayrılışını, Silesius'ta sözü edilmeyen bir <olgu>ya bağlamaktadır: Ruhların Tanrı ile olan bu ilk birlik durumundan ayrılmadan önce yapılan bir sözleşmedir ("Mishak") bu. Yunus'un söz ettiği bu 'Mishak' gününde ilk ayrışma, Tanrı'nın <Bir>liğinin bilincinde olanlarla (onaylayanlar) bilincinde olmayanlar arasında gerçekleşir. Evrenin yaratılışının ardında bu sözleşme yatar. Sözü edilen bu ilk birlik durumunda her varlık bu birliği 'bilmekteydi', kozmik bir bilinç durumu içerisindeydi. Ayrılan ruhlar ise yeniden bu birlik bilincine dönme özlemi içindedirler.

Tüm varlıkların aynı özden geldiği ve bütünü bir parçası olduğu bilgisini içeren <kozmetik bilinç>e göre, evrendeki en küçük parça dahil olmak üzere, tüm varlıklar bu bütünü bilgisini de kendinde taşır; onun bir yansımasıdır. Böylece mistiklere göre, insanın kendini bulması, özüne ulaşma arayışında olan bir insan için evrenin yaratılış

sürecini inceleyip, kendi varoluşundaki koşutlukları da görerek kendini ve evrenle olan ilişkilerini daha iyi anlaması demektir: çünkü mikrokozmosta geçerli olan tüm yasalar mikrokozmosta da geçerlidir. Yahudi ve Hıristiyan mistisizminde ve İslam tasavvufundaki anahtar sözcüklerden biri <sevgi>dir; yaratılışın da doğrudan sevgi kavramı ile ilintili olduğu kabul edilmektedir. Yunus Emre de 'sevgi' sözcüğü için, 'yoğun' sevgi anlamında <aşk>/ <ışık> kavramını kullanarak kendine özgü bir anlatım biçimi bulmuştur. Yunus Emre ve Angelus Silesius'ta ortak olan görüş ise; 'sevgi'nin yaratılışa neden olan devindirici güç oluşudur. İki şairin açıklamalarında da 'sevgi' demek olan Tanrı, kendi 'güzelliği'ne aşıktır ve kendini evrenin aynasında görebilmek için varoluşu başlatmıştır. Tanrı, sevgi/ seven/ sevilen üçlüsünü kendi birliğinde toplar. Bu üçlünün birbirleriyle olan etkileşimi sonucu, zaman öncesindeki ilk varoluş (ön yaratılış) gerçekleşir.

Tanrı'nın görünüş alanına çıkması İslam tasavvufunda <tecelli>, Hıristiyan mistisizminde <emanatio> (türüm) olarak adlandırılmaktadır; bu, 'Bir'in 'çokluk' evrenine geçişi olarak da tanımlanır. Aracılığıyla tüm diğer varlıkların yaratıldığı, Tanrı'dan ilk çıkan <ışık / sevgi / ruh>, Angelus Silesius'da İsa'dır, Yunus Emre'nin şiirinde ise aynı olgu, ilk ruh/ışık <Nur-u Muhammediye> olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda bu ilk odak/kaynak, iki şairde de simgesel dinlerde 'nokta' imgesi ile ele alınmaktadır. Tüm varlıkların ortaya çıktığı özün/odağın, onun 'nokta' ile onun hareket ettirilmesinden ortaya çıkan varoluş olarak düşünülmesi, Yahudi ve Hıristiyan mistisizmi ile İslam tasavvufunda olduğu gibi Uzakdoğu mistik geleneklerinin kozmolojik açıklamalarının da içeriğini oluşturur. Aynı olgu, astrofizikte 'ilk patlama'nın (big bang), sonsuz biçimde yoğunlaşmış bir noktadan ortaya çıktığı ile ilgili kuramda da anlatılmaktadır. Jung'un kolektif bilinçdışının arketipler dünyasında ise, 'nokta' ya da 'yuvarlak', başlangıcı ve sonu içinde olan, bilinçdışı ile bilincin ayrışık olmadığı ilk bütünsel durumu simgelemektedir.

Yaratan ile yaratılan ilişkisi, mistikler tarafından çeşitli benzetmelerle dile getirilmiştir. Tanrı'nın, yarattıklarından farklı olmadığını anlatılmak istenmiştir bu



benzetmelerle: 'su ile buz', 'gerçek' varlık ile aynadaki görüntüleri', bu benzetmelerden bazılarıdır. Mistikler en fazla, 'ışık ve onun kırılmasından oluşan renkler' biçimindeki alegorik anlatım ile varoluşu açıklamaya çalışmışlardır. Kur'an ve Yahudi mistisizminin kaynak kitaplarından "Zohar"da da bu benzetmelere yakın anlatımlar bulunmaktadır. Bunlar, Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinde de yansımalarını bulmuştur.

Yine iki şairde de varoluşun tanrısal 'söz' ile başlamakta olup, bu bilgiye kaynak olarak da kutsal metinler gösterilmektedir. Silesius'ta 'söz' İsa'nın kimliğinde ortaya çıkarken, Yunus Emre'de yine 'Nur-u Muhammed' yaratılan ilk aklın (Akl-ı evvel) temsilcisidir. Mistikler, varoluşu aşamalı bir açılım biçiminde düşünmektedirler; 'Bir'den sonra 'iki'li bir yapıya geçilir ve bununla da <kutupluluk> ilkesi işlemeye başlar. İslam tasavvufunun görüşü doğrultusunda Yunus Emre bu ilk <ikilik>i, 'akl-ı küll' ile 'nefes-i küll' olarak adlandırırken, Hıristiyan mistisizmde aynı ölçü <sonsuz eril> ve 'sonsuz dişil' olarak tanımlanır. 'Pozitif' (etkin) ve 'negatif' (edilgin) güç olarak da düşünülen bu kutupluluk, Uzakdoğu düşüncesinde Yin-Yang ikilisiyle anlatılır. Astrofiziğin kozmolojik açıklamalarında da bulunan bu ikilik, çağ fiziğinin yanısıra mistisizmde de, evrenin ritmi biçiminde düşünülmektedir; iki kutup arasında salınan evren, aynı zamanda -çağ fiziğine ve mistik kaynaklara göre- sürekli bir genişleme ve büzülme hareketi içerisindedir. Mistik deyişle bu devinim <soluk alıp verme> ediminde olduğu gibidir. Yunus Emre'de 'Nefes-er Rahman' kavramı ile evrenin 'soluğu' anlatılmaktadır. Şair, evrendeki bu kutupluluk nedeniyle 'devr'in, yani döngüsel bir devinim içerisinde evrenin; gezegenlerin, yer, gök ve denizlerin ve diğer varlıkların yaratılışının başlatıldığı görüşünü şiir diliyle dizelerine taşır.

İslam ve Hıristiyan yaratılış mitoslarında insan, Tanrı tarafından 'balçık' ile biçimlendirilip, Tanrısal 'soluk' ile yaşam bulmuştur. Yunus Emre ve Angelus Silesius, şiirlerinde bu bilgiler ışığında 'ilk insan' konusunu işleyip, onun canlılar arasındaki özel yerini belirterek, yaratılış ile birlikte getirdiği özellikleri anlatırlar. Silesius, Tevrat'ta bu konuda bulunan bir anlatıma dayanarak, insanın

Tanrı'nın 'süreti'nde yaratıldığını belirtir. İslam tasavvufunda ise bu düşünce bir hadis ile bildirilmektedir. İki şair her ne kadar insanın dinsel yaratılış öyküsüne değiniyor olsalar da, daha çok diğer insanlara örnek olarak yaratılan ilk 'ideal insan' kavramı üzerinde dururlar. Yunus Emre'de, dünyada yaratılan 'ilk' insanlar olarak kabul edilen 'Adem' ve eşi 'Havva'dan <çok önce> evrenin 'ön yaratılış'ında Tanrı tarafından yaratılan 'ilk öz' / 'nur', <Nur-u Muhammed>dir. İslam tasavvufunda Muhammed peygamberdeki bu 'yaratılış ruhu', yaratılmamış Tanrısal ruhun bir hali (modu) olarak kabul edilir. Muhammed, insanın gelişiminde örnek alınacak <insan-ı kâmil>, 'gerçek' insandır; ideal insan örneğidir. Silesius'da ise buna koşut, diğer varlıkların türediği öz olarak 'ilk' ve 'son' insan yalnızca İsa'dır; örnek alınması gereken ideal insan odur. Yine Yunus Emre 'ilk insan' Adem'in yaratılış öyküsüne değinirken, insanın ortaya çıkışını İslam tasavvufunun bilgileri çerçevesinde 'devir' kavramının kapsamı içerisinde anlatır. Buna göre, dünyadaki diğer canlılarla birlikte insan da 'dört ana öge'den (hava, su, ateş, toprak) yaratılmıştır. Hıristiyan mistisizmde de benzer biçimde benimsenen bu görüşün ilk olarak ilkçağ düşünür ve şairi Empedokles tarafından dile getirildiği kabul edilir. Böhme de, insanı mikrokozmos olarak ele alıp, evrenin ve dünyanın yapısı ile bu yapıyı küçük model olarak yansıtan insan bedeni arasındaki koşutluklar üzerinde durur. Mistikler, insan ile evren arasındaki bu koşutluklardan yola çıkarak, evrende/ dünyada araştırılacak her bilginin insanda da bulunabileceği; insanın bir 'küçük evren' olduğu görüşünü savunurlar. Dinlerde, insanın yaratıldıktan sonra da kozmik bütünsellik ile uyum içerisinde yaşadığı bir dönem ya da 'durum' olduğundan söz edilir; 'cennet' yaşamı olarak da adlandırılmıştır bu durum. Yunus Emre ve Angelus Silesius'da kozmik 'bütünden kopma' motifini ele alarak, bu kopuşu cennette işlenen 'günah'/ 'suç' ile ilintili olarak işlemişlerdir. Böhme'ye göre, ruh-beden bileşimi bir varlık olarak yaratılan insan, <tinsel / ruhsal> ve <nesnel> olmak üzere <iki dünya>yı kendinde temsil etmekle birlikte, zamanla 'bedensel' eğilimler ağırlık kazanarak, iki dünya arasındaki dengeyi koruyamamıştır. Tevrat ve Kur'an'a göre insan, iyi

ve kötüyü bilme ağacının 'yasak meyve'sinden; Yunus Emre'nin şiirinde tasavvufun simgesel düzlemdeki yorumuyla anlatıldığı gibi 'buğday' dan yemesi ile bütünsel düşünceden uzaklaşıp ikici (düalist) yasanın egemenliği altına girmiştir. Silesius'a göre, cennetin birliğinden çıkarılması ile birlikte 'kaybolan oğul' durumuna giren insan, ruhsal/tinsel varlığına yönelerek, yeniden Tanrı'nın birliğine geri dönebilme olanağına sahiptir. Yunus Emre de Kur'an'daki şeytan ile ilgili öykülere gönderme yaparak, insanı uyarmakta, aynı yanlışları yapmayı, ruhsal varlığını eğitmesi yönünde öğütlerde bulunmaktadır. Yine mistiklere göre, insan 'eril'-'dişil' kutuplaşmasını -Jung'un deyişi ile arketipsel kavramlar olan 'anima' (dişil) ile 'animus' kutupluluğunu dengeye getirerek 'tamlığa' erdiği zaman, yeniden kozmik bilince kavuşacaktır; kendiyile 'bütün' arasına giren sayısız 'perdelere' aralayacaktır.

Mistikler, insanın ilksel kozmik birlik durumundan ayrılıp dünya yaşamına girmesini, onun bir biçimde 'uyku'ya dalıp, Tanrı tarafından imğelenen bir 'düş' dünyasının içine girmesi olarak yorumlarlar. Çünkü mistiklere göre, dünya bir yanılsamadan, bir düştür, hatta Tanrı'nın bir oyunundan başka bir şey değildir. Bu kutupluluk ilkesine dayalı nesnel dünyanın oluşturduğu serabın ardında ise, zaman ve uzama bağlı olmayan Tanrı'nın sonsuz gerçekliği bulunmaktadır.

Angelus Silesius ve Yunus Emre, şiirlerinde, maddenin egemenliğindeki dünyasal yaşama <gömülmüş> insanı yeniden kendi özüne çevirmek için, dünyanın, kozmos ile ruhların birlik içinde bulunduğu 'öte dünya'nın karşısındaki önemsizliğini, onun yanıltıcı düş gerçekliğini vurgularlar, insanın da bu 'iki dünya' arasında bir seçim yapması gerektiğini belirtirler. Mistisizmin evrenin Tanrı/kozmetik bilinc tarafından imğelenen bir düş gerçekliği olduğu düşüncesi, çağ fiziğindeki kimi kuramlarda da buna benzer biçimlerde dile getirilir. 'Bilinc' olgusunu evrenin oluşumunun odağına yerleştiren çağ fiziği, bilincin de evren gibi 'holografik' bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir; parçaları birbiriyle ilişkilendirilmiş bir bütünde, yine en küçük parçanın da bu bütünün bilgisini taşıdığı bir yapı modelidir burada anlatılan. Mistik şairler <mikrokozmos> olan insanı da 'gerçek' varlığını ve yetilerini anımsatarak

imgelenen bu düş gerçekliğinden <kurtulma> yollarını anlatmak istemişlerdir.

Mistiklere göre, düştan 'uyanış', düşü oluşturan öğelerden sıyrılmak ile olanaklıdır. Bunun için ise insanın kendisini dünyaya bağlayan bedensel/duygusal isteklerden, tutkularından ya da doğrudan onların kaynağından kurtulması gerekir. Bu ise, mistiklere göre ancak <ölüm> ile gerçekleşebilir. İnsanı özüne, içindeki <gerçek>/<ölümsüz> varlığa yöneltmek için, Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal metinler sık sık <ölüm> konusuna değinerek, varlıkların geçiciliğini anımsatmak isterler. Mistikler de bu bağlamda, 'bedensel' olan 'zorunlu' ölümün yanı sıra, insanın istencü gücü ile, kendini dünyaya bağlayan tutkularından arınması, onlardan kurtulması anlamına gelen, tinsel düzlemde bir 'ölüm'den; 'ölmeden önce ölmek' ten söz ederler.

Yunus Emre ve Angelus Silesius da bir yandan yaşam ve ölümün (birçok kutupluluk örneğinde olduğu gibi) içiçeliğini belirtirlerken, öte yandan bedensel ölümün kesinliği ve 'ürküntü' verici oluşu ile insana, varoluşçu bir düşünce çerçevesinde geçiciliğini anımsatıp ruhsal varlığına dönmesi için öğütlerde bulunurlar. Canlılar arasında hiç bir ayırım yapmayan bu ölümün yanı sıra mistik şairlerin üstünde durdukları diğer bir konu da, insanın ana varlık nedenini bilmesi gerekliliğidir. Bu, insanın dünyasal nesnelere bağımlılık yaratan kişisel benliğinden kaynaklı her iç eğilimi içinde 'öldürerek', böylece <ölmeden önce ölmek>, kozmik öz/ Tanrı'ya dünya yaşamı içerisinde, tam bir teslimiyetle ulaşarak, bütünlükçü bir bilinç durumu içerisinde yaşamayı öğrenmek anlamına gelir. 'Gerçek uyanış' mistiklere göre benliğin ölümü ile gerçekleşmektedir; insan 'ölmeden önce' ölmek tinsel bir 'üst' varlık düzlemine doğmaktadır.

Birer sevgi mistisizmi olarak da tanımlanan İslam tasavvufu ile Hıristiyan mistisizmine göre evren içindeki her şeyi devindiren ve birarada tutan çekim gücü <sevgi>dir. Mistik anlayışta, sevgi varoluşu başlatan ilk nedendir, aynı zamanda da <sonsuz>, <salt> sevgi olan Tanrı'ya da yine yalnızca sevgi yoluyla kavuşulabilir. Aynı düşülüp özlem duyulan Tanrı ile birlik durumu ise yine sevgi özünde sağlanabilir. Ancak bu noktada mistikler, Tanrı'ya duyulan 'gerçek sevgi' ile dünya yaşamına duyulan bağımlılıklardan

oluşan <gerçek olmayan sevgi> arasında bir ayırım yaparlar. Kendilerini birer <Tanrı aşığı> olarak tanımlayan Yunus Emre ve Angelus Silesius da şiirlerinde, işte bu iki ayrı sevginin tanımı ve belirtileri üzerinde durup, insanın <gerçek> sevgiyi ayırt edip öğrenmesini sağlamak isterler. 'Güzellik' bağlamında da ele alınan sevgi kavramı ile mistikler, insanın, varlıkların içinde yer alan 'salt güzelliği' görebilmeyi öğrenmesi gerektiğini anlatırlar.

Yunus Emre ve Angelus Silesius'da insan-Tanrı ilişkisi de, 'gerçek sevgi' bağlamında, seven-sevilen ilişkisi biçiminde ele alınır. Bu ölçü Yunus Emre'de <aşık-mâşuk> ikilisi, Angelus Silesius'da ise Hıristiyan mistik geleneğinin kavramlarıyla 'gelin'-ruh ile 'damat'-İsa ilişkisi biçiminde ortaya çıkar. İki mistik şair de, duyumsadıkları sevgiyi coşkulu anlatımlarla dile getirirler. Ancak Yunus Emre bu coşkulu sevgiyi benzetmeler yoluyla anlatmakla beraber, halk tarafından bunların birer alegorik anlatım ögesi olarak anlaşılmadığı için tepkilere neden olduğundan yakındır. Bu nokta da, mistik nitelikteki algılama biçimi ile bundan uzak, gelenekler tarafından belirlenmiş kalıpsal düşünme biçiminin nasıl karşı karşıya geldiğini ortaya çıkarır. Mistiklerin geliştirerek aktarmaya çalıştıkları bilinç durumları ve anlayış biçimleri, bazı dinsel farklılıklar ve geleneksel anlayış nedeniyle uygulamaların dışına çıkılmasından ötürü, insan-Tanrı ilişkisine bakış açısında farklılıklar gösterir. Bu farkların en önemlilerinden biri ise, mistiklerce insan-Tanrı ilişkisinin hiç bir engel tanımayan bir sevgi temeli üzerine oturtulması ve bunun giderek bir bütünleşmeyle, varlık birliği bilinciyle sonuçlandırılmak istenmesidir. Bu yaklaşımla ortaya çıkan 'özgecilik' ise, Hıristiyan mistisizmi ile İslam tasavvufunda 'gerçek' sevginin belirtisidir ve Yunus Emre ile Angelus Silesius'un şiirlerinde sık sık dile getirilmektedir.

'Mistik yol'da kişide geliştirilmesi istenen anlayış ve bilinç düzeyi için, sevginin geliştirici bir rol oynadığı kabul edilir. Mistikler <sevgi>nin kutsal metinlerdeki iletinin özünü oluşturduğunu düşünürler: Yuhanna İncil'i Tanrı'nın sevgi olduğunu ve insanların Tanrı'yı ve birbirlerini sevmeleri gerektiğini söylerken, Kur'an'da da

Tanrı, kendisi ve peygamberi için insanlardan <sevgi>den başka bir karşılık beklememektedir. Mistik şairlere göre de, insanın dünyaya gelmesinin ereği, sevgiyi/sevmeyi öğrenip onu yaşama geçirmesidir.

Mistiklere göre insanı 'varlık birliği' anlayışına, kozmik bilince götürecektir yol insanın tinsel gelişmeyi engelleyebilecek kısıtlayıcı öğelerden kendini kurtararak, özgürleşmesinden geçmektedir. Yunus Emre ve Angelus Silesius insanın özgürleşebilmesi için, Tanrı'ya inanç ve sevgiyle tam bir teslimiyet içinde olması gerektiğini şiirlerinde anlatırlar. Paradoksal bir durum gibi görünse de mistikler öзде bu teslimiyet ile insanın dünya yanılması içerisindeki bağımlılıkların yarattığı tutsaklığından kurtulduğunu söylerler ve özgürlüğün öзде bir seçme sorunu olduğunu belirtirler. Varoluşçu düşünürlerinden Sartre'da da özgürlük, insanın doğasında, seçme yetisi ile birlikte vardır. Yunus Emre ve Angelus Silesius'da da özgürlüğün özünü oluşturan, insanın iki dünya arasında seçim yapabilmesi olgusudur. Bu, aynı zamanda 'gerçek' sevgi ile 'gerçek olmayan' sevgi arasında yapılması gereken seçimdir. Mistiklere göre bu sevgilerden ilki, tam bir teslimiyetin sonunda insanı ölümsüzleştirip özgürlüğe götürürken, diğeri onu kutupluluk ilkesinin tutsaklığına sürükler. Kutsal metinlerden yola çıkarak mistikler, insana verilen bu seçme özgürlüğünü cennetteki 'günah' / 'suç'a kadar götürmektedirler. Bu olgu bir 'suç' ya da 'düşüş'ten öte, Tanrı'nın insanın seçme özgürlüğüne sunduğu ilk olanaktır. İki mistik şaire göre de insan kendi istenciyle seçtiği 'ölümlü' dünyayı, yeniden kendi seçimi ile aşır, 'ölümsüz' / 'sonsuz' nitelikli 'gerçek'sevgiyi seçerek Tanrı'ya ulaşabilir. Böylece insan, dünya yanılmasının tutsaklığından kurtulup, Tanrısal istenc ile birliğe ulaşabilir.

Düşsel dünya yaşamı içerisinde 'öz' varlığına yabancılaşan insan, mistiklere göre, ölüm karşısında geçici varlığının bilincine varmaya başladığında, onda varoluşunu sorgulayıcı bir arayış da oluşur. İnsanın 'gerçek' / ölümsüz varlığına özlem duyarak girdiği bu arayışın simgesel anlatımı mistik edebiyatta 'yol' ve 'yolculuk' imgeleri ile dile getirilir. Şiirlerinde kendilerini birer 'gezgin' / 'yolcu' olarak da tanımlayan Yunus Emre ve Angelus Silesius'da bu

volculuk, insanın 'iç dünya'sına kozmik özün/ Tanrı'nın/ 'Özben'in bulunduğu odağa yönelmek anlamına gelir. İki mistik şair de şiirlerinde, diğer insanlara seslenerek, kendi özvarlıklarını aramaları için çağrıda bulunurlar.

Angelus Silesius ve Yunus Emre şiirlerinde, Tanrı'ya giden bu yolda insanın neye ulaşmak istiyorsa, onu uzakta değil, kendi içinde araması gerektiğini söylerler. Onlara göre kişi, ancak kendini bilerek 'gerçek varlığı'na ulaşsın onunla bütünleşebilmektedir. Yunus Emre bu noktada bir hadisi dayanak alır: " Kendini bilen Rabbin bilir." Mistikler, 'kendini bilme'ye giden yolun, çeşitli aşamalardan oluşan bir arınma sürecinden geçmeyi gerektirdiğini, bunun ise 'zorlu' bir süreç olduğunu ve insanın çaba ve 'savaşım'ını gerektirdiğini söylerlerken, bunun herkesin kolayca başarabileceği bir yolculuk olmadığını da vurgularlar.

Mistik dünya görüşünde evren, dinamik bir yapı içerisinde her an bir gelişme ve değişim süreci içerisinde yer almaktadır. Angelus Silesius bu düşünceden yola çıkarak, şiirlerinde insana doğadan örnekler verip, insanın da bu değişim potansiyelini içinde taşıdığını belirtir: nasıl bir tırtıl böceği uzun bir değişim sürecinden geçerek sonunda 'kelebeğe' olabiliyorsa, insan da bir arınma ve değişim sürecinden geçip, 'kabuğu'nu bırakarak 'öz'üne ulaşsın 'gerçek'/üst/ Tanrı- insana dönüşmelidir. Angelus Silesius ve Yunus Emre şiirlerinde insanın bu değişim sürecinde, doğrudan kendi çaba ve eylemleri ile etkinlikte bulunması gerekliliğini anlatırlar. Bu ise bir arınma süreci içerisinde gerçekleşmesi gereken bir durumdur.

Mistikler insanın, 'dış-kabuğundan', onu sınırlı ve geçici bir varlık düzeyinde tutan ikici görüş üzerinde temellenen 'toplumsal-ben'inin / 'dış-ben'ininin baskısından kurtulup, bütünlükçü, onu başka insanlarla, evrenle ve Tanrı ile birleştiren bir 'iç-ben'e / 'öz ben'e ulaşması gerektiğini söylerler. Mistik geleneklerin ruh-beden bileşimi olarak kabul ettikleri insanın, bu öze/ 'iç-ben'e ulaşabilmesi için bir arınma sürecinden geçip, kendisinde bulunan 'olumsuz' özelliklerinden kurtulması gerekir. İslam tasavvufu ve Hıristiyan mistisizmi, insanın yaratılışındaki 'dört ana öğe' ile birlikte 'olumlu' ve 'olumsuz' niteliklerle donanmış

olduğunu kabul ederler. Yunus Emre ve Angelus Silesius'da bu nitelikler 'erdem-erdemsizlik' biçiminde sınıflanır. Bu şairlerin benzer ölçütler kullanmaları, ortak bir evrensel insan idealini benimsemelerine bağlanabilir.

İki şair de insandaki nitelikleri 'tanrısal' ve 'şeytani' diye ikiye ayırarak, insanın iç dünyasında karşı karşıya getirirler. Yunus Emre'de bu karşı karşıya geliş alegorik bir düzlemde bir savaş dekoru içerisinde sunulmaktadır. Mistiklere göre, insanın kendi 'benlik'i ile olan 'savaşı' bir arınma sürecidir ve iki şairin dizelerinde de anlatıldığı gibi, 'gerçek' ibadet de insanın kendi gelişimi ve arınması için yaptığı edimlerdir. Hıristiyan mistisizmde <via purgativa> (arınma yolu) olarak adlandırılan bu süreç, Röhme'ye göre <üç doğuş> aşamasından; Yunus Emre'de ise dört aşamadan / kapıdan oluşan bir 'sefer'dir (yolculuktur), sonuçta iki mistik şair de, insanın bu aşamalardan geçip, sevgiyle benliğini kozmik özde/ Tanrı'da yok edip hiçleşmesi gerektiğini söylerler. Jung'un deyişi ile bu, bilinçdışı bilince çıkarma girişimidir. Mistikler insanın 'benlik'ini yok etmesi ile birlikte bir üstbenliğe doğacağını söylerler.

İnsanın arınma süreci sonunda ereğine ulaşması, varlık birliği yaşantısını deneyimleyebilmesi, İslam tasavvufunda 'fenâ' ve 'bekâ' aşamaları ile ulaşılan 'vahdet-i vücud', Hıristiyan mistisizmde ise <via illuminatore> 'aydınlar yolu'na girmiş kişinin ulaştığı 'unio mystica'dır. Uzakdoğu mistisizmde ise bu olgu 'aydınlanma' olarak adlandırılır. Bu yaşantıyı deneyimleyebilecek düzeye gelen kişiye ise 'gerçek' / Üst / Tanrı-insan ya da kozmik bilince ulaşmış insan denmektedir. Bu düzeye ulaşıp, simge haline gelmiş ilk insan ise, yukarda anlatıldığı gibi, Hıristiyan mistisizmde Tanrı-Oğul İsa, İslam tasavvufunda ise Muhammed'dir. Mistikler, bu kişileri kendilerine örnek alıp, onlara benzemeye çalışmaktadırlar.

'Gerçek' insana dönüşme çabaları, mistik edebiyatta çeşitli simgesel düzlemlerde anlatılır. Angelus Silesius simyanın basit bir metali altına dönüştürme çabalarını, insanın Tanrı-insan'a dönüşümünün alegorik anlatımı olarak ele almakta ve diğer bir anlatımında da insan, İsa'yı ruhsal düzlemde yeniden doğurarak (içindeki Tanrısal varlığı ortaya çıkararak), İsalasabilmektedir. Ruhbilimde bu sürecin



sonundaki aşama, baskıdan kurtulmuşluk durumu, çocukluktaki saflığa geri dönüş olarak tanımlanmaktadır. Yunus Emre'de ise 'Enel Hak' (Ben Tanrıyım) sözü ile, insanın sonunda benliğini yok ederek ulaştığı Tanrı ile birlik ve bütünlük durumunun saf dışavurumudur. Angelus Silesius ve Yunus Emre şiirlerinde bu yaşantı anında 'Tanrı'nın yüzünü' 'gördüklerini' anlatırlar. Buradaki 'görme' ise şairlerin deyişi ile 'dış göz' ile değil, 'iç' ya da 'ruh gözü' ile gerçekleşmektedir; 'iç gözün'ün açılması ise sözü edilen gelişme yolculuğu sırasında olmaktadır. Mistiklere göre, geliştirilen bu özel 'görme' yetisi ile 'gerçek' insan tüm varlıkları ve olguları ayrımsız görüp, kutupluluk ilkesinin egemenliğini aşabilmiş kozmik /evrensel insandır.

Mistik anlayışta, insan-Tanrı ilişkisi yaratıcılık düzleminde ele alınmalıdır. Mistiklere göre 'Kozmik gelişme' yolculuğunda olan bir kişi, içindeki 'yaratıcı' ile bağlantı kurmalıdır. Bütünleşmeyi gerçekleştiren bu insan, yaratıcılık yetisini de birlikte geliştirip, açığa çıkarmalıdır. Böhme'ye göre bu yaratıcılık, insanın cennetteki 'iki bedene ayrılış' ile birlikte kaybolmuştur. Ancak insan içindeki eril ve dişil öğeleri dengeye getirip 'tamlığa' erdiğinde, yeniden -'Tanrı gibi' - içinden doğurabilecektir. Jung'a göre de, insan bilinçdışını bilince çıkarabildiği ve 'anima' (dişil öğe) ile 'animus' (eril öğe)u dengeleyebildiği oranda içindeki yaratıcılığı ortaya çıkarabilecektir.

Mistik/kozmetik 'yolcular' Tanrı'nın evreni imgelem yoluyla yaratmış olmasını örnek alarak, kendilerindeki bu 'yaratıcı imgelem'i ortaya çıkarmak istemektedirler. Bu ise, çeşitli mistik uygulamaların gelişmesine neden olmuştur. Bu uygulamaların arasında, Tanrı'nın evreni isimlerden oluşturduğunu, varoluşu başlatanın da yine 'Tanrısal söz' olduğu düşüncesinden yola çıkarak gelişen harf simgeciliği, İslam tasavvufunda 'Hurûfîlik', Hıristiyan mistisizminde ise 'Kabala' olarak adlandırılmaktadır. Harf simgeciliği mistik şairlerin yapıtlarında da yansımaları bulur.

Mistikler, yaratıcılık yetisinin aynı zamanda özel bir 'görme' yeteneği ile beraber ortaya çıkması gerektiğini söylemektedirler. Bu 'görme'nin evren ile birlikte görünüş alanına çıkan Tanrısal 'mutlak' güzelliğe yönelik olması gerektiği düşüncesi de mistikleri çoğu zaman estetik düzleme

götürmüştür. Bundan yola çıkarak da, bütün sanatsal edimlerin de, tasavvufun deyişi ile " tek gerçek sanatçı Tanrı"nın kaynaklık yaptığı esin/sezgi ve 'görme' biçiminin dışavurumu olduğu düşüncesi oluşmuştur.

Yunus Emre ve Angelus Silesius bu yaratıcılığı şiir düzlemine götürüp, simgeler aracılığıyla biçim düzlemine taşımışlardır. Kutsal metinlerde şiirsel bir anlatım biçiminin bulunmasından yola çıkan birçok mistik şair de, Tanrısal esinin dilsel anlatım aracı olarak yaratıcılığı bu düzlemde en iyi biçimde ortaya çıkardığını öne sürmektedirler. Mistikler deneyim ve bilgileri aktarırken Yunus Emre ve Angelus Silesius şiirlerinde birçok ortak simge kullanmakla birlikte, sayı/harf ve renk simgeciliğinin izleri bu iki şairin şiirlerinde farklı ölçülerde kendini gösterir.

İki şairin, sık sık coşkulu bir dil kullanıp, mistik yolculuklarının amacına ulaşmış 'öz'e vardıklarında yaşadıkları coşkuyu / esrikliği 'şarap' / 'meyhane' ve 'sarhoşluk' kavramları ile simgesel bir düzlemde anlatmaları, onların şiir sanatını, Nietzsche'nin kullandığı 'dionizik' sanat kavramının kapsamına da götürmektedir. Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinin aynı zamanda müzik eşliğinde ilahî olarak uygun görülüp söylenmesi, onların şiirlerinin işlevini sözü edilen bu kapsama daha da yaklaştırmaktadır. Şiirin 'kutsal' kaynaklı bir dil olduğunu savunan bazı şairler ise, şairin görevini de sonuçta, insanı dünyadaki 'uykusundan' uyandırıp, 'gerçek' varlığını anımsatarak, onu tinsel varlığına yönlendirmek olarak tanımladıklarında, şaire mistik bir misyon yüklemektedirler.

Sonuç olarak, Yunus Emre ve Angelus Silesius'un şiirlerinin ışığında denilebilir ki, mistik edebiyatın odağında, insanın kozmik bilince doğru soyut/ mistik bir gelişme yolculuğu ele alınmaktadır. Bu şiirlerde, tümüyle simgesel bir düzlemde, toplumsal insanın evrensel insana dönüşüm süreci anlatılır. Tüm oluşumların ortak bir özden gelip, bütünün birer parçası olduğunu savunan kozmik görüşe göre, varlıklar ve olgular ancak birbiriyle olan ilişkiler bütünü içerisinde anlaşılabilir. Oysa mistiklere göre, ikici bir dünya görüşü üzerinde kurulu olan 'yanıltıcı' bir dünya gerçekliğinin içerisinde yaşayan insan, 'öz-varlığını' / kaynağını unutarak, kendine ve bununla birlikte

çevresindeki her şeye yabancılaşmıştır.

Mistikler, insanın içinde yaşadığı 'düş gerçekliği'nde, ancak ölüm karşısında, varlıklarının geçiciliğinin bilincine varıp, ölümsüz/ sonsuz varlığa doğru bir arayışa / uyanışa doğru gitmektedir. Mistikler, soyut/ aşkın bir düzlemdeki kendini arayış ile insanın kendi içine yönelip, tüm varlıkların kaynağı olarak görülen kozmik öz/ Tanrı'yı kendinde arayıp bulması isterler. Makrokozmosun yoğunlaşmış bir modeli-mikrokozmos- olarak görülen insan, mistik geleneklere göre tinsel bir arınma sürecinden geçerek, içindeki 'öz'ben ile birleşip 'varlık birliği'(vahdet-i vücud /unio mystica) yaşantısına, kozmik bilince varmaktadır. Buna göre bu birlik anlayışına ulaşan kişi, bütünlükçi bir yaklaşım ile tüm varlıkları bir birlik içerisinde görebilen, ikinci düşünce biçimini aşabilmiştir. O, içindeki 'gizli hazine'yi ortaya çıkarıp, tüm olanaklarını gerçekleştirilebilmiş üst-insan/Tanrı-insan/'gerçek' insandır.

## ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit mit dem Titel "Das Kosmisch / Universale Bewußtsein bei Yunus Emre und Angelus Silesius" (Türk.: "Yunus Emre ve Angelus Silesius'da Kozmik / Evrensel Bilinç) wurde, wie schon der Titel besagt, das 'kosmisch - universale Bewußtsein' in den Mittelpunkt gestellt, und zwar als der Schlüsselbegriff einer sich im modernen Zeitalter des 20. Jahrhunderts neu entwickelnden Weltauffassung und Denkweise. Das aufs neue umrissene Weltbild gründet sich auf dem Boden einer Reihe von Umwälzungen auf natur- und geisteswissenschaftlichen Bereichen.

Insbesondere die Entwicklungen auf dem Gebiet der Physik, wie etwa. Einsteins Relativitätstheorie, sowie die daraus folgende Quanten - und Hologram- theorien- um hier nur einige zu nennen- verschafften eine neue Blickweise in Bezug auf den Wissenskreis um Mensch, Kosmos und deren Korrelation. Aufgrund dieser neuen physikalischen Erkenntnisse, war das vorher von der "klassischen" Physik gestützte materialistisch - mechanistische Weltbild nicht mehr zu halten; einem stabilen, statischen Weltbild stand nun ein dynamisches Modell vom Kosmos gegenüber, in der das 'Bewußtsein' als aktiver und schöpferischer Faktor die Hauptrolle spielt. In diesem neuen Modell des Universums / Kosmos geht es nun nicht mehr um die Erforschung einer einzigen Realität, sondern es handelt sich um die Einheit einer facettenreichen 'Multirealität'. Somit formte sich auch das auf einer dualistischen Denkweise gründende rationalistisch - -deterministische Weltbild um zu einer kosmisch - universalen, in der alle Erscheinungsformen, dem gleichen Urgrund entsprungen, Teile eines einheitlichen Kosmosgefüges sind.

Innerhalb dieser Weltanschauung werden auch verschiedene Wissen(-schaft)sgebiete, trotz fundamentaler Unterschiede in ihren Ansätzen, in Beziehung zueinander gesetzt. Dementsprechend folgt das neue Menschenbild: Der moderne Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts nutzt einerseits die Vorzüge einer hochtechnologisierten Gesellschaft, fühlt sich jedoch andererseits infolge seiner materiellen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten seinem eigenen Wesen

verloren und entfremdet. Auf der Suche nach einem Ausweg aus dieser Entfremdung, will der Mensch nicht mehr als nutzbarer biologischer 'Apparat', sondern als körperlich -geistige Einheit verstanden werden. Mit dem Drang nach 'Bewußtwerdung' und 'Freiheit', tragen Fragen nach Ursache, Sinn und Zweck und Ziel des Universums, des Lebens und des eigenen persönlichen Daseins existenzielle Bedeutung.

Die Reichweite der Suche nach dem 'Selbst', und der Selbstverwirklichung, streckt sich über weite wissenschaftliche und philosophische Gebiete aus. Auf dem Gebiet der Philosophie stellt der Existenzialismus den Menschen ins Zentrum seines Denksystems und will den Menschen auf der Suche nach sich selbst zu seinem eigentlichen Daseinsgrund und -wesen hinleiten und die Selbstverwirklichung herbeiführen. In der Psychoanalyse ist diese Suche -um mit Jungs Begriffen zu reden - der 'Individuationsprozeß', in dem der Mensch sein Bewußtsein in die Welt der Archetypen des kollektiven Unterbewußtseins führt, um mit dem dort verborgenen 'Selbst' eins zu werden. Bei Nietzsche personifiziert sich das Ergebnis dieser Vereinigung im 'Übermenschen'.

Diese mystisch gefärbte Suche nach dem Selbst, dem Urgrund in den Tiefen der menschlichen Psyche ist auch teilweise als Leitmotiv in verschiedene Kunstbereiche eingegangen, wobei immer öfters künstlerische Formelemente mystische Inhalte zum Ausdruck bringen.

Ausgehend von einem verändertem Weltbild entwickelte sich eine starke Tendenz zum mystischen, sozusagen eine 'Rückkehr zur Mystik', die jedoch gerade in einem hochtechnologisierten modernen Zeitalter einen dialektischen Zug erhält. Die Mystik selbst ist eine philosophisch-religiöse Strömung, die sich auf die Einheit von Mensch, Kosmos und Gottheit stützt. Dabei sieht sie den Weg nach 'Innen' zum kosmischen Urgrund/Gottheit als ein Entwicklungs-, beziehungsweise Läuterungsprozess im Rahmen der 'Unio mystica' oder wie sie die islamische Mystik nennt, 'Vahdet-i Vücud' (Allumfassende mystische Einheit / Einswerden mit Gott). Das Ziel ist dabei, den Menschen in eine kosmisch / universale Bewußtseinslage zu versetzen, die ihm ermöglicht, sich in einen 'Übermenschen' zu entwickeln,

der das in ihm verborgene 'schöpferische Selbst' und somit seine potentiellen Fähigkeiten zu verwirklichen.

Die Literatur indessen versucht, schwer ausdrückbares Gedankengut der Mystik, sowie mystische geistig-seelische Erfahrungen mit Hilfe symbolischer Erzähltechniken zu übermitteln. Dabei wird unter den literarischen Gattungen vor allem die Poesie aufgrund ihrer an Symbolen reichen Ausdrucksform seit jeher in Beziehung zu mystischen Gehalten gesetzt. Ausgehend von diesem Hintergrund sind auch für diese vorliegende Untersuchung zwei 'Klassiker' auf dem Gebiet der mystischen Dichtung zum Vergleich gezogen worden: der in Anatolien des 13. Jahrhunderts gelebte mystische Dichter Yunus Emre (1240-1321) und der im 17. Jahrhundert Deutschlands gelebte mystische Dichter Angelus Silesius (1624-1677).

Beide hier genannten Dichter bzw. Mystiker, nehmen ihr Gedankengut aus mystischen Traditionen, in denen gerade die 'Liebe' innerhalb des Beziehungsgewebes Mensch - Kosmos - Gottheit, eine schöpferisch -vereinigende, antreibende Rolle spielt und zwar die islamische und christliche Mystik. Von dieser Akzentuierung ausgehend, werden diese Strömungen auch als sogenannte 'Liebesmystik' bezeichnet.

Die Werke beider Dichter beinhalten überzeitliche, universale Motive, die sie mittels Symbolsprache zum Ausdruck bringen, und ragen mit ihren Werken weit über ihre Zeit hinaus noch bis ins heutige Jahrhundert. So wurde der mystische Dichter Yunus Emre für das Jahr 1991 auf internationaler Ebene als Symbol der Liebe (und Frieden) gefeiert. So wird auch Angelus Silesius angesehen als der Nachfolger von dem mystischen Philosoph Jakob Böhme, dessen Gedankengut auch heute noch, besonders, in der fernöstlichen Mystik zur Geltung kommt. Wiederum spielt der zeitliche Unterschied zwischen den Jahrhunderten, in denen die Dichter gelebt haben im Rahmen dieser Untersuchung insofern keine Rolle, da die kosmisch / universalen Motive in den Werken der beiden Dichter bezeichnenderweise durch ihre 'zeitlosen' Inhalte ausragen, somit also der besagte Unterschied sogar als ein diesen Faktor unterstützenden Beitrag hin genommen werden kann.

Bei der methodischen Verfahrensweise dieser Untersuchung wurde zum einen die werkimmanente Methode angewendet, wobei sämtliche Werke von Yunus Emre und Angelus Silesius auf kosmisch / universale Motive hin analysiert, und jeweilige entsprechende Beispiele ausgesucht worden sind. Doch ist im Rahmen der Ausarbeitung kosmisch - universaler Motive die 'pluralistische' Methode hinzugezogen worden, die dem Forscher eine breit ausgefächeltere Perspektive zuläßt. Innerhalb dieser Perspektive sind Bezüge auf Erkenntnisbereiche, wie etwa der modernen Physik, der Psychoanalyse und des Existentialismus, als auch fernöstlicher Weisheiten genommen worden. Diese Bezüge sind in dem als Einführung gedachten ersten Teil dieser dreiteilig aufgebauten Untersuchung, auf das Begriffsfeld des 'kosmisch / universalen Bewußtseins' geleitet worden. Der zweite Teil hingegen besteht aus allgemein verbindlichen Informationen über die geschichtliche Entwicklung der; jeweiligen mystischen Strömung und die dazugehörige Literatur, sowie über das Leben und der Werke von den Dichtern Yunus Emre und Angelus Silesius. Die eigentliche vergleichende Untersuchung wird jedoch im dritten Teil, dem Hauptteil vorgenommen. Hier werden die kosmisch / universalen Motive in den Gedichten der beiden mystischen Dichter mit den entsprechenden Beispielen dazu einander gegenübergestellt. Dazu werden auch Beiträge aus dem Informationsbereich von Teil II herangezogen und versucht, ein heterogenes Textgewebe aufzubauen.

In dem Hauptteil der Untersuchung wird die Beziehung von Mensch-Kosmos - Gottheit innerhalb eines einheitlichen Blickfeldes behandelt. Dabei steht hauptsächlich die mystische Anschauung vom Prozess der 'eigentlichen Menschwerdung' im Vordergrund. Es wird letztendlich als ein Prozess dargestellt, in dem der Mensch durch einen inneren Erkenntnisweg sich selbst, den Kosmos und deren wechselseitige Beziehungen zueinander erforschen lernt. Der Weg der Erkenntnis führt dabei über Liebe und Läuterung zu dem kosmischen 'Selbst', zu der Gottheit, zu der Letzten Wahrheit. So bringt nach mystischer Einsicht das 'Einswerden' mit der 'Gottheit' die 'Erleuchtung', die den 'Übermenschen', den 'wahren' Menschen, oder anders ausgedrückt, den kosmisch / universalen Menschen hervorbringt, der sich über die aus der dualistischen

Denkweise, hervortretende Entfremdung hinaushebt zum 'Schöpfer' seines Selbst.

Am Ende des Hauptteiles wird versucht zu zeigen, wie die Kreativität des mystischen Dichters in der Symbolik des Gedichtes seinen Niederschlag findet, somit wird auch die Stellung des mystischen Gedichtes innerhalb des Literaturraumes teilweise umrissen. Zum Anderen wollte mit dieser Untersuchung gezeigt werden, wie sich zwei verschiedene religiöse Strömungen mittels mystischer Erfahrungsquellen auf dem gemeinsamen Nenner des kosmisch / universalen Bewußtseins treffen. Beide mystische Dichter stellen sowohl durch die Botschaft in ihren Gedichten als auch durch die eigene 'mystisch' geführte Lebensweise, an ihrer eigenen Person Beispiele missionsorientierter Dichtung dar.



## DİPNOTLAR

## I- Kozmik/Evrensel Bilinç Nedir?

## 1- Yaratılış Öncesi Birlik Durumu

- 1- Erich Fromm, Psikanaliz ve Zen Budizm, Çev: İlhan Güngören, İstanbul, 1978, s. 99
- 2- Michael Talbot, Mistik Düşünce ve Yeni Fizik, Çev.: Sabahattin Kurtay, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 19
- 3- Frank Magill, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, Çev. Vahap Muta1, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992
- 4- Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları, Çev.: Ender Gürol, İstanbul, 1982, s. 17
- 5- Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, Yeni Boyut Yayınevi, İstanbul 1990, s. 48
- 6- Zen Budizm, D.T. Suzuki'den Seçme Yazılar, Çev: İlhan Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1984, s. 89
- 7- Michael Talbot, Mistik Düşünce ... s. 26
- 8- Prof.Dr.Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 21-22
- 9- a.g.y., s. 23
- 10- a.g.y., s. 26
- 11- a.g.y., s. 29
- 12- a.g.y., s. 268
- 13- Fritjof Capra, Fiziğin Taosu Çev.: Kaan H. Ökten, Hazırlayan: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul-1991, s. 7
- 14- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s. 74
- 15- a.g.y., s. 77
- 16- Fritjof Capra, Fiziğin ..., s. 99
- 17- a.g.y., s. 88
- 18- a.g.y., s. 31
- 19- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s.47
- 20- Fritjof Capra, Fiziğin ..., s. 5
- 21- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s. 18
- 22- Erich Fromm, Psikanaliz ..., s. 47
- 23- Fritjof Capra, Fiziğin ..., s. 298
- 24- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s.170
- 25- a.g.y., s. 63

- 26- Fritjof Capra, Fiziğin ...., s. 301
- 27- a.g.y., s. 302 (alıntı: Fung Yu tan; Ashort History of Chinese Philosophy, s. 280)
- 28- a.g.y., s. 302
- 29- Daha geniş bilgi için bkz. Carlos Castaneda, Erk Öyküleri, Çev. Nezat Erkmen, Söz Yayın, İstanbul, 1995, s. 125-132
- 30- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s. 143
- 31- a.g.y., s. 588
- 32- Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse- Das Unbehagen in der Kultur, Fischer Bücherei KG, Frankfurt am Main und Hamburg, s. 9-10
- 33- C. G. Jung, Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri -Konferanslar, Çev: Kamuran Sipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 13
- 34- Erich Fromm, Psikanaliz..., s. 143
- 35- a.g.y., s. 101
- 36- a.g.y., s. 101
- 37- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han / T. Fernandez: Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, Çev.: Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, ... s.56
- 38- a.g.y., s.65
- 39- Erich Fromm, Rüyalar Masallar Mitoslar, Çev. Aydın Arıtan- Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 19
- 40- Michael Talbot, Mistik Düşünce ..., s. 150
- 41- C. G. Jung, Archetypen, Deutscher Taschenbuch -Verlag GmbH & Co. KG, München, 4. Auflage 1993, s. 75
- 42- a.g.y., s. 45
- 43- a.g.y., s. 51
- 44- C.G. Jung, Analitik Psikolojinin ...., s. 86
- 45- Michael Talbot, Mistik düşünce..., s. 46
- 46- J.m. Spiegelmann / I.H./ F., Jung Psikolojisi ..., s. 63
- 47- a.g.y., s. 83
- 48- a.g.y., s. 8
- 49- Erich Fromm, Psikanaliz ... , s. 22
- 50- C.G. Jung, Analitik Psikolojinin ...., s. 130
- 51- J.m. Spiegelmann / P.V. Inayet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi ...., s. 119

- 52- Erich Fromm, Psikanaliz ...., s. 99
- 53- a.g.y., s.99
- 54- a.g.y., s.62
- 55- Frank Magill, Egzistansiyalist ...., s. 35
- 56- Orhan Hancıerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 6. Basım, İstanbul 1982, s. 443
- 57- a.g.y., s. 10
- 58- a.g.y., s.18
- 59- a.g.y., s.19
- 60- a.g.y., s.20
- 61- C.G. Jung, Analitik Psikolojinin ...., s. 15
- 62- Frank Magill, Egzistansiyalist ...., s. 100
- 63- a.g.y., s. 23
- 64- Erich Fromm, Psikanaliz ...., s. 37
- 65- a.g.y., s. 89
- 66- Frank Magill, Egzistansiyalist ...., s. 16
- 67- Erich Fromm, Psikanaliz ...., s. 78
- 68- Zen Budizm, ...., s. 29
- 69- Frank Magill, Egzistansiyalist ...., s. 57-58
- 70- Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve Sünnete göre ...., s. 32
- 71- Bkz. Bölüm III, 'İki Dünya Arasında İnsan'
- 72- Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve Sünnete göre ...., s. 88
- 73- a.g.y., s. 88
- 74- Erich Fromm, Psikanaliz ...., s. 34
- 75- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi ...., s. 61
- 76- Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 30

## II- Yunus Emre Ve Angelus Silesius İle İlgili Genel Bilgiler

- 77- Meydan Larousse, Cilt 19, s. 88-89, (Tasavvuf Maddesi)
- 78- Şerafettin Turan, Türk Kültür Tarihi, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990, s. 114
- 79- Mahir İz, Tasavvuf, Türdav Yayınları, İstanbul, 1985
- 80- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, Haz. Kadri Erdoğan, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s. 25-26
- 81- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ...., s. 33

- 82- Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985, s. 45-46
- 83- a.g.y., s. 46
- 84- Şerafettin Turan, Türk Kültür ..., s. 114
- 85- a.g.y., s. 114
- 86- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 73
- 87- Nurettin Topçu, Yunus Emre'de Vahdet-i Vücud ..., s. 361
- 88- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda ..., s. 10
- 89- a.g.y., s. 11
- 90- a.g.y., s. 11
- 91- a.g.y., s. 11
- 92- Mine Mengi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Metinler, Akaġ Yayınları, Ankara 1994, s. 41
- 93- a.g.y., s. 42-43
- 94- Cem Dilçin, Türk Őir Bilgisi, TDK Yayınları, Ankara 1992, s. 343
- 95- Abdurrahman Güzel, Tekke Őiri, Türk Dili Türk Halk Őiri zel Sayısı III, C. LVII, s. 440-450, Ocak Haziran 1989, TDK Yayınları, Ankara, s.253
- 96- Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı I (inceleme) Kültür Bakanlıġı Yayınları, Ankara 1990, s. 14
- 97- a.g.y., s. 17-18
- 98- Sevgi-Ayvaz Gökdemir, Yunus Emre-Gldeste, Kültür Bakanlıġı Yayınları, Ankara 1993, s. 14
- 99- Mustafa Tatçı, Yunus Emre ..., s. 18
- 100- Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.I, Milli Eġitim Bakanlıġı Yayınları, İstanbul 1978, s. 328
- 101- Mustafa Tatçı, Yunus Emre ..., s. 19
- 102- Mehmet Bayraktar, Yunus Emre ve AŞk Felsefesi, Türkiye iş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993, s.8
- 103- a.g.y., s. 8
- 104- a.g.y., s. 8
- 105- Sevgi-Ayvaz Gökdemir, Yunus Emre ..., s. 13
- 106- Yunus Emre- The Great Turkish Mystic,-Selected Articles / Büyük Türk Mutasavvıfı, Seçme Makaleler, ev: Fırat Asya, Kültür Bakanlıġı Yayınları (Prof.Dr.Umay Günay: Türk Kültürü Açısından Yunus Emre), Ankara 1991, s.149-150
- 107- a.g.y., s. 152-153
- 108- Prof.Dr. Umay Günay- Yrd.Doç.Dr. Osman Horata, Yunus

- Emre - Risaletü'n -Nushiyye, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 16
- 109- a.g.y., s. 53
- 110- Nihad Sami Banarlı, Resimli ...., s. 334
- 111- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ...., s. 284
- 112- Prof.Dr.Umay Günay- Yrd.Doç.Dr.Osman Horata, Yunus Emre...., s. 33
- 113- a.g.y., s. 55
- 114- a.g.y., s. 86
- 115- Annemarie Schimmel, Tasavvufun...., s. 286
- 116- Hermann Glaser / Jakob Lehmann / Arno Lubas. Wege der Deutschen Literatur, Ullstein Verlag, s. 19
- 117- a.g.y., s. 56
- 118- Gerhard Wehr: Meister Eckhart, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1989, s. 20
- 119- Willy Grabert / Arno Mulot /Helmuth Nürnberger: Geschichte de Deutschen Literatur, Bayerischer Schulbuch-Verlag, München, s. 44
- 120- a.g.y., s. 57
- 121- a.g.y., s. 65
- 122- Prof.Dr.Gürsel Aytaç, Yeni Alman Edebiyatı Tarihi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1993, s. 34-35
- 123- a.g.y., s. 35
- 124- W. Grabert / A. Mulot / H. Nürnberger, Geschichte ...., s. 65
- 125- a.g.y., s. 72
- 126- Bkz. Jakob Böhme, Im Zeichen der Lilre, Herausgegeben von Gerhard Wehr, Eugen Diederichs Verlag, München, 1991, s. 48-49
- 127- a.g.y., s. 8
- 128- a.g.y., s. 12
- 129- Bkz. Angelus Silesius, Die Geschichte Seines Lebens und seiner Werke, Urkunden, / Sämtliche Poetische Werke BdI, Herausgegeben von. Hans Ludwig Held, Carl Hanser Verlag, München 1952, s. 13-59
- 130- a.g.y., s. 42-43
- 131- a.g.y., s. 43
- 132- a.g.y., s. 54
- 133- a.g.y., s. 61-62
- 134- a.g.y., s. 64

- 135- a.g.y., s. 77
- 136- a.g.y., s. 99
- III- Yunus Emre ve Angelus Silesius'da Kozmik / Evrensel Bilinç
- 137- Kitabı Mukaddes, İncil, Yuhanna'nın Vahyi, Eski ve Yeni Ahit ('Tevrat' ve 'İncil'), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993, s. 21, Tevrat ve İncil'den yapılacak tüm alıntılar bu yayından yapılmıştır.
- 138- J.M. Spiegelman/ P.V. İnyet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi..., s. 44
- 139- Paul Davies, Tanrı ve Fizik, Çev: Murat Temelli, İm Yayın, İstanbul 1994, s. 61
- 140- Yaşar Nuri Öztürk, Kuran ve ..., s. 241
- 141- Rene Bütler, Die Mystik der Welt, Otto Wilhelm Barth Verlag, Bern, München, Wien, 1992, s. 45
- 142- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 35  
"Skolastik din bilginleri Allah'ı yirmisi zorunluluğu, yirmisi olanaksızlığı, biri de olanağı ifade eden kırkbir sıfat ile nasıl tanımladıysa, daha sonraki Sufilerin O'nu 'Mutlak Varlık' veya başka her ne ad buldularsa öyle çağırmışlardır."
- 143- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 459/ CCXCII
- 144- a.g.y., s. 448/ CCLXXXI
- 145- a.g.y., s. 294 / CLXIV
- 146- a.g.y., s. 250/ CXXV
- 147- Angelus Silesius: CH. W. (H.L.H.) s. 114 No: 38
- 148- Angelus Silesius: CH. W. (H.L.H.) s. 111 No: 21
- 149- Rene Bütler, Die Mystik ..., s. 49
- 150- J.C. Cooper, Erdemın Işığı (Taoculuk), Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayın., İstanbul 1994, s. 22
- 151- J.C. Cooper, Erdemın Işığı..., s. 19
- 152- Yunus Emre D. (A.G.) s. 448/ CCLXXXI
- 153- a.g.y., s. 378 /CCXXVIII
- 154- Angelus Silesius: CH. W. (H.L.H.) S. 97
- 155- a.g.y., s. 11, No 41
- 156- a.g.y., s. 98, No 181
- 157- Paul Davies, Tanrı ..., s. 61
- 158- a.g.y., s 61
- 159- Bagavad Gita, Kutsal Ezgi, Çev.: Sevda Çalışkan, İmge

## Kitabevi Yayınları, 13,23

- 160- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Hazırlayan: Ali Bulaç, Birim Yayınları, İstanbul, 1985, 112. Sûre, Kur'an-ı Kerim'den yapılacak tüm alıntılar yukardaki yayından yapılacaktır.
- 161- Prof.Dr.Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 533 (Bkz. 'Tevhid" (Maddesi)
- 162- Yunus Emre, D (A.G.), s. 366/ CCXVI
- 163- a.g.y., s. 268/ CXLIII
- 164- a.g.y., s. 455/ CCLXXXVIII
- 165- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H.), s. 141, No: 3
- 166- a.g.y., s. 141, No: 2
- 167- a.g.y., s. 141, No 1
- 168- İncil, Yeni Ahit (Çıkış, 10, 1,3)
- 169- Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları..., s. 353-354
- 170- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 435 / CCLXVIII
- 171- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 27
- 172- Yaşar N. Öztürk, Kur'an ve ..., s. 241
- 173- İsmet Zeki Eyuboğlu, Yunus Emre -Bir Ozanın İçindeki Gezintiler-, Geçit Kitabevi, İstanbul 1991, s. 79
- 174- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 259 / CXXXIV
- 175- a.g.y., s. 441/ CCLXXIV
- 176- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 349 (Bkz. "Marifet" maddesi)
- 177- Yaşar N. Öztürk, Kur'an ve ..., s. 242
- 178- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H.) s. 167 No: 235
- 179- a.g.y., s. 155, No: 127
- 180- a.g.y., s. 126, No: 134
- 181- a.g.y., s. 29, No: 203
- 182- a.g.y., s. 166, No: 233
- 183- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi..., s. 62-63
- 184- a.g.y., s. 131
- 185- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 19, No: 108
- 186- Gerhard Wehr, Meister Eckhart, Rowohlt Taschenbuch Verlag Gmbtt 1989, s. 105
- 187- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 8, No: 15
- 188- J.C. Cooper, Erdemin ..., s. 19

- 189- Kur'an 7, 172
- 190- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 126/ XXVI
- 191- a.g.y., s. 259 / CXXXIV
- 192- a.g.y., s. 228 / CXI
- 193- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 409, (Bkz. "nidâ" maddesi)
- 194- a.g.y., s. 261, (Bkz. "ikrâr" maddesi)
- 195- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 2665/CXL
- 196- Macit Gökberg, Felsefe Tarihi..., s. 133
- 197- Frank Magill, Egzistansiyalist..., s. 70
- 198- Karl Jaspers, Existenzphilosophie, Walter De Gruyter Verlag, Berlin 1974, s. 21
- 199- Bkz. Bölüm I, 1, "Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç"
- 200- Bkz. Bölüm I, 2, "Psikanaliz ve Kozmik Bilinç"
- 201- C.G. Jung, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, 3. Aufl., Walter-Verlag AG-Otten, 1978, s. 156
- 202- J.M. Spiegelman / P.V. İnyet Han /T. Fernandez, Jung Psikolojisi..., s. 56
- 203- C.G. Jung, Bilinç ve Bilinçaltının işlevi, Çev. Engin Büyük İnal, Say Yayınları, İstanbul 1994, s. 245
2. Yaratılıştaki Makro - Mikrokozmos ilişkisi
- 204- Manfred Lurker, Wörterbuch der Symbolik, Kröner Verlag, Stuttgart 1983, s. 418-419
- 205- Bkz. Bölüm I: Yeni Fizik/ Psikanaliz/ Varoluşçuluk ve Kozmik Bilinç
- 206- J.C. Cooper, Erdemin ..., s. 69
- 207- Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, Ötüken Yayın, İstanbul 1995, s. 66
- 208- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 59 (Bkz. "Aşk" maddesi)
- 209- Örnek olarak bkz. Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı II, Tenkitli Metin, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1990. Bu çalışmada esas aldığımız Abdülbâki Gölpınarlı'nın yayını Yunus Emre Divanı'nda, 'ışk' anlamında 'aşk' sözcüğü geçmektedir.
- 210- Mehmet Bayrakdar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1993, s. 24
- 211- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 204/ XCII



- 212- Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı II, s. 43 (2617)
- 213- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 211 /XCIX
- 214- a.g.y., s. 324 / CLXXX
- 215- Angelus Silesius, CH (H.L.H.), s. 168, No: 245
- 216- a.g.y., s. 167, No: 243
- 217- a.g.y., s. 168, No: 246
- 218- a.g.y., s. 144, No: 34
- 219- a.g.y., s. 145, No: 42
- 220- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 262 / CXXXVII
- 221- a.g.y., s. 279, / CLIV
- 222- a.g.y., s. 325 / CLXXXI
- 223- Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği..., s. 66
- 224- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 204/XCII
- 225- a.g.y., s. 261/ CXXXVI
- 226- a.g.y., s. 168/ LVI
- 227- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.) s. 173, No: 292
- 228- a.g.y., s. 180, No: 353
- 229- a.g.y., s. 161, No: 189
- 230- Kur'an, En'am 6/54
- 231- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ..., s. 573 (Bkz. 'vuslat' maddesi)
- 232- Tevrat, Yuhanna 4,16
- 233- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 18
- 234- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 167/LV
- 235- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.) s.97, No: 175
- 236- J. Cooper, Taoculuk..., s. 22
- 237- Jakob Böhme, Im Zeichen der Lilie..., s. 29
- 238- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 150, No: 86
- 239- a.g.y., s. 97, No: 175
- 240- Angelus Silesius, HS.O.G.H. (H.L.H.) s. 111 / LI
- 241- a.g.y., s. 210/ CXVIII
- 242- Yunus Emre, D.(A.G.), s. 265/ CXL
- 243- a.g.y., s. 372/ CCXXII
- 244- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 414 (Bkz. "nûr maddesi")
- 245- a.g.y., s. 413 (Bkz. "nûr" maddesi)
- 246- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 296 / CLXVI
- 247- a.g.y., s. 169/ LVII
- 248- a.g.y., s. 472 (Bkz. 'Açıklama' bölümü)

- 249- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 514 (Bkz. "tecelli" maddesi)
- 250- Macit Gökberk, Felsefe..., s. 134
- 251- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.164, No: 216
- 252- Prof.Gersham G. Scholem, Zohar, Çev: Ebru Yetiş, Dharma Yayınları, İstanbul, s. 29
- 253- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 412 (Bkz. "nokta" maddesi)
- 254- Annemarie Schimmel, Tasavvufun..., s. 356
- 255- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 412 (Bkz. 'nokta' maddesi)
- 256- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 117, No: 62
- 257- a.g.y., s. 94, No: 148
- 258- Mircea Eleada, Ebedî Dönüş Mitosu, Çev: Ümit Altuğ, İmge Yayın, Ankara 1994, s. 29
- 259- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 441/ CCLXXIV
- 260- a.g.y., s. 297/ CLXVII
- 261- a.g.y., s. 124/ CLXVII
- 262- Paul Davies, Tanrı ve Fizik..., s. 55
- 263- C.G. Jung, Die Archetypen und das..., s. 156
- 264- C.G. Jung, Konferanslar..., s. 159
- 265- C.G. Jung, Die Archetypen und das ..., s. 140
- 266- a.g.y., s. 245
- 267- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 129, No: 158
- 268- a.g.y., s. 47, No: 40
- 269- Hacı Bektaş-ı Velî, Vasiyetname..., s. 27
- 270- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 233
- 271- J.M. Spiegelmann/P.V. Inayet Han/ T. Fernandez, Jung Psikolojisi..., s. 126
- 272- Bkz. Bölüm I, 1 'Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç'
- 273- Annemarie Schimmel, Tasavvufun...,s. 234
- 274- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 238/ CXV
- 275- Kur'an, Bakara 2: 138
- 276- Prof. Gershom G. Scholem, Zohar ..., s. 29
- 277- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 43, No: 5
- 278- a.g.y., s. 28, No: 195
- 279- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1985, s. 47
- 280- Lao Tse, Tao Te Ching, Çev. ve Yorumlayan: Ömer Tulgan, Yol Yayınları, İstanbul 1994, s. 52

- 281- Yunus Emre D. (A.G.) s. 298/CLXVIII
- 282- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 36
- 283- Kur'an, Meryem 19:34
- 284- İncil, Yuhanna Bap 1;1-4
- 285- Tevrat, Tekvin, Bap 1; 3
- 286- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 25, No: 168
- 287- a.g.y., s. 23, No: 48
- 288- Örn. Kur'an, Sûre 2; 117
- 289- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 257 / CXXXII
- 290- a.g.y., s. 293 / CLXIII
- 291- Hünkâr Hazreti Hacı Bektaş Veli Vasiyetnamesi, Haz. İ.Ö., Ayyıldız Yayınları, Ankara , s. 27
- 292- Jakob Böhme, Im Zeichen der..., s. 90
- 293- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 298/CLXVII
- 294- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda ..., s. 47
- 295- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 135 /XXX
- 296- J.C. Cooper, Erdemin Işığ... , s. 41
- 297- a.g.y., s. 63
- 298- Rene Büttler, Die Mystik..., s. 125
- 299- a.g.y., s. 125
- 300- Paul Davies, Tanrı ve Fizik, Çev: Murat Temelli, Im Yayın, İstanbul 1994, s. 78
- 301- a.g.y., s. 83
- 302- Fritjof Capra, Fiziğin Taosu..., s. 275
- 303- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 130, No: 165
- 304- Fritjof Capra Fiziğin Taosu...,s. 335
- 305- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 130, No: 166
- 306- Fritjof Capra Fiziğin Taosu...,s. 335
- 307- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri...,s. 46
- 308-Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 179, No: 343
- 309- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 168
- 310- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 soruda..., s. 66
- 311- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 167, No: 239
- 312- a.g.y., s. 18, No: 105
- 313- Annemarie Schimmel, Tasavvufun..., s. 197
- 314- a.g.y., s. 190
- 315- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 441 / CCLXXIV
- 316- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 158, No: 155
- 317- Bkz. Yunus Emre, D. (A.G.). s. 298/ CLXVII
- 318- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda..., s. 62

- 319- Yunus Emre, D. (A.G.), s.439 / CCLXXII  
 320- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda ...., s. 62  
 321- Yunus Emre, R.N. (U.G.-O.H.), s. 100  
 322- Prof.Dr.Esat Coşan, Hacı Bektaş Veli, Makalat, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1990, s. 3  
 323- Kur'an, Zümer 38:75  
 324- Kur'an, Hicr 15:26  
 324- Yunus Emre, D. (A:G:), s. 298/CLXVIII  
 326- Manfred Lurker, Wörterbuch der Symbolik ...., s. 419  
 327- Jakob Böhme, Im Zeichen...., s. 64  
 328- Fritjof Capra, Fiziğın ...., s. 416 (alıntı: Lama Govinda, Foundations of Tibetan Mysticism, s. 225)  
 329- Hünkâr Hazreti Hacı Bektaş Veli'nin Vasiyetnamesi, Ayyıldız Yayınları, Ankara, s. 26  
 330- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s. 129, No: 161

### 3. 'iki Dünya' Arasında insan

- 331- Yaşar Nuri ztrk, Kur'an ve...., s. 65  
 332- a.g.y., s. 65  
 333- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.26 , No: 173  
 334- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 371 / CCXXI  
 335- a.g.y., s. 351/CCI  
 336- Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982, s. 351 ('Ruh' maddesi)  
 337- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi...., s. 23  
 338- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri...., s. 440 (Bkz. 'Ruh' maddesi)  
 339- Kur'an, Hicr 15: 28,29  
 340- Kur'an, Bakara 2: 34  
 343- Kur'an, Bakara 2: 36  
 344- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 223/ CVI  
 345- Tevrat, Tekvin II, 8  
 346- Tevrat, Tekvin II, 15  
 347- Tevrat, Tekvin II, 17  
 348- Tevrat, Tekvin II, 677  
 349- Tevrat, Tekvin III, 24  
 350- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.117, No: 60  
 351- Tevrat, Tekvin III, 22  
 352- Jakob Böhme, Im Zeichen...., s. 221

- 353- a.g.y., s. 222
- 354- a.g.y., s. 246
- 355- Leo Tse, Tao Te Ching..., s. 47 No: 28
- 356- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 37 ('Akı-ı evvel' maddesi)
- 357- C.G. Jung, Die Beziehungen Zwischen dem Ich und dem Unterbewußtsein, Deutscher Taschenbuch Verlag Gmbtt & Co. K.G. München 1990, s. 83
- 358- a.g.y., s. 91
- 359- C.G. Jung, Archetypen..., s. 122
- 360- Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve ..., s. 74
- 361- Novalis, Fragmanlar, Çev.: Battal İnandı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 743, Ankara, 1987, s. 53
- 362- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.213 , No: 218
- 363- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 120/XX
- 364- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri..., s. 52 (Bkz. 'Arif' Maddesi)
- 365- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 188/LXXXVI
- 366- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.179 , No: 350
- 367- a.g.y., s. 48, No: 48
- 368- Annemarie Schimmel, Tasavvufun..., s. 236
- 369- a.g.y.,s. 236
- 370- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda..., s. 58
- 371- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han/ T. Fernandez, Jung Psikolojisi..., s. 122
- 372- Kur'an, Bakara 2: 31
- 373- Perle Epstein, Kabala, Musevi Mistiklerin Yolu, Çev: Nusret Karayazgan-Şiyma Barkın, Dharma Yayınları, İstanbul 1993, s. 120
- 374- Bkz. Bölüm I, 1. 'Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç'
- 375- Fritjof Capra, Fiziğin ..., s. 14
- 376- Bkz. Bölüm I, 1 'Yeni Fizik ve Kozmik Bilinç'
- 377- Zen Budizm, D.T. Suzuki'den Seçme Yazılar, Çev: İlhan Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 1984, s. 65
- 378- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri...,s. 174 ('Eren' Maddesi)
- 380- J.C. Cooper, Erdemin Işığ... , s. 22
- 381- Michael Talbot, Mistik Düşünce...,s. 143
- 382- a.g.y., s. 18
- 383- Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve ...,s. 247

- 384- a.g.y., s. 247
- 385- a.g.y., s. 262
- 386- a.g.y., s. 263
- 387- a.g.y., s. 262
- 388- Michael Talbot, Mistik düşünce..., s. 162
- 389- a.g.y., s. 132
- 390- a.g.y., s. 133
- 391- Carlos Castaneda, Erk Öyküleri, Çev: Nevzat Erkmen, Söz Yayın, İstanbul 1995, s. 126
- 392- a.g.y., s. 127
- 393- a.g.y., s. 128
- 394- a.g.y., s. 129
- 395- Bkz. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü..., s. 335
- 396- Bagavad Gita, Kutsal Ezgi, Çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 53 VII, 27
- 397- Michael Talbot, Mistik Düşünce..., s. 134
- 398- Carlos Castaneda, Erk..., s. 145
- 399- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.26 , No: 177
- 400- a.g.y., s. 28 No: 184
- 401- Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda..., s. 59
- 402- Yunus Emre, D. (A.G.), S. 272 / CXLVII
- 403- Kur'an, En'am 6: 32
- 404- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.64 , No: 198
- 405- Novalis, Blüthenstaub, aus: Werke, Tegebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Band 2., Das Philosophische Werk, Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl, Carl Hanser Verlag, 1978, s. 232
- 406- Yaşar Nuri Öztürk, Kuran ve..., s. 32
- 407- Tevrat, Tekvin II: 17, III: 3
- 408- Jakob Böhme, Im Zeichen ..., s 294
- 409- Angelus Silesius, CH.W. (H.L.H.) s.11 , No: 36
- 410- a.g.y., s. 10 No: 26
- 411- Rainer Maria Rilke, Malte Laurids Brigge'nin Notları, Çev: Behçet Necatigil, de yayınevi, 1996,s. 10
- 412- Carlos Castaneda, İxtlan Yolculuğu, Çev: Nevzat Erkmen, Söz Yayın, İstanbul 1995, s. 57
- 413- Frank Magill, Egzistansiyalist..., s. 38
- 414- a.g.y., s. 39
- 415- a.g.y., s. 59
- 416- a.g.y., s. 58

- 417- Yunus Emre, D. (A.G.), S. 113 / XIII  
 418- a.g.y., s. 431 / CCLXIV  
 419- a.g.y., s. 140 / XXXV  
 420- a.g.y., s. 367 / CCXVII  
 421- Angelus Silesius, H.S. Oder G.H. (H.L.H.),s. 356 /CIC  
 422- Yunus Emre, D (A.G.), s. 110 / X  
 423- a.g.y., s. 104 / V  
 424- a.g.y., s. 101 / I  
 425- a.g.y., s. 102 / II  
 426- Kur'an, Nisa 4: 78  
 427- Angelus Silesius, S.B.D.V.L.D. (H.L.H.), s. 223 ('Der Tod')
 428- a.g.y., s. 227  
 429- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H), s. 191, No: 18  
 430- Tevrat, Mezmurlar 39:5  
 431- Tevrat, Mezmurlar, 39: 6  
 432- Yunus Emre, D. (A.G.),s. 112 /XII  
 433- a.g.y., s. 114 / XIV  
 434- a.g.y., s. 196 / LXXXIV  
 435- Angelus Silesius, H.S.O der G.H. (H.L.H.), s. 122/ LVIII, 6  
 436- Mehmet Kaplan, Yunus Emre ..., s. 256  
 437- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 129 /XXIX  
 438- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H.) S. 122, No: 97  
 439- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 174 / LXII  
 440- a.g.y., s. 367 / CCXVII  
 441- Angelus Silesius, S.B.D.V.L.D. (H.L.H.), s. 228, 20

#### 4. Yeniden Birlik Durumuna Dönüşte Katalizör Öge: Sevgi

- 442- Rene Büttler, Die Mystik ..., s. 258  
 443- Annemarie Schimmel, Tasavvufun..., s.18  
 444- Joel Kovel, Tarih ve Tin, Çev: Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 222  
 445- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H.) s. 43, No: 2  
 446- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi...,s 35  
 447- Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995, s. 60  
 448- Bkz. Abdülhakî Gölpinarlı, 100 Soruda...,s. 68-69 (Devr)  
 449- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 126 /XXV

- 450- Prof. Gershom G. Scholem, Zohar..., s. 67
- 451- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 385 / CCXXXV
- 452- a.g.y., s. 196 / LXXXIV
- 453- a.g.y., s. 170 / LVIII
- 454- Angelus Silesius, CH. W. (H.L.H.) s. 163, No: 200
- 455- a.g.y., s. 172, No: 288
- 456- a.g.y., s. 91, No: 179
- 457- Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği..., s. 66
- 458- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi..., s. 64
- 459- Bkz. Örnek için, Yunus Emre, D. (A.G.), s. 159 XLVII
- 460- Bkz. Örnek için, Angelus Silesius, Ch. W. (H.L.H.), s. 44, No: 14
- 461- Angelus Silesius, H.S. Oder G.H. (H.L.H.) s. 83-87, s XXXVII
- 462- Bkz. Örnek için, Yunus Emre, D. (A.G.), s. 165 / LIII
- 463- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 164/LII
- 464- Rene Büttler, Die Mystik..., s. 363
- 465- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 179/ LXVII
- 466- a.g.y., s. 179 /LXVII
- 467- a.g.y., s. 178 / LXVI
- 468- Angelus Silesius, Ch. W. (H.L.H. ), s. 170, No: 267
- 469- Annemarie Schimmel, Tasavvufun...,s. 120
- 470- İncil, Yuhanna, 4:8
- 471- İncil, Yuhanna, 4: 16
- 472- Bağavad Gita..., s. 74, XI, 52, 53
- 473- Kur'an, Şura 42: 23
- 474- Prof. Gershom G. Scholem, Zohar..., s. 110
- 475- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 55, No: 114
- 476- a.g.y., s. 25, No: 163
- 477- İncil, İbranilere Mektup 13: 1
- 478- İncil, Yuhanna 15:12
- 479- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 31, No: 218
- 480- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 429 / CCLXI
- 481- a.g.y., s. 454 / CCLXXXVII
- 482- a.g.y., s. 436 / CCLXIX
- 483- İncil, Yuhanna 17: 23
- 484- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 356 /CCVI
- 485- Frank Magill, Egzistansiyalist..., s. 79
- 486- a.g.y., s. 23
- 487- a.g.y., s. 114



- 488- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 96, No: 164  
 489- a.g.y., s. 45, No: 26  
 490- a.g.y., s. 45, No: 27  
 491- Bagavad Gita..., s. 88, XVI, 5  
 492- Frank Magill, Egzistansiyalist..., s. 89  
 493- Yrd.Doç.Dr.Mustafa Erdem, Hazreti Adem (ilk insan), Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993 (alıntı: Eni, Ceymiş, İlmullahat en-Nizamî, Daru's-Sakafetil-Mesihyye neşri, Kahire 1971, s. 623) s. 80  
 494- R. Emmanuel, Hint, Yunan ve Mısır Mitolojilerinde Gizemli Bilgilerin Kaynakları, Çev: Halûk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1991, s. 85  
 495- Kur'an, En'am 6: 149  
 496- İncil, Galatyalılara Mektup 5: 1  
 497- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 349 / CXCIX  
 498- a.g.y., s. 363 / CCXIII  
 499- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 52, No: 85  
 500- Frank Magill, Egzistansiyalist..., s. 114

##### 5. Kozmik Bilince Doğru Yolculuk

- 501- Novalis, Vorarbeiten 1798, Das philosophisch-theoretische Werk, Bd. 2, ..., s. 348  
 502- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 93  
 503- Yunus Emre, D (A.G.), s. 462 / CCXCV  
 504- Annemarie Schimmel, Tasavvufun..., s. 18  
 505- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ..., s. 455 (Bkz. 'Sefer' maddesi)  
 506- a.g.y., s. 482 (Bkz. 'sülûk' maddesi)  
 507- a.g.y., s. 510 (Bkz. 'tarikât' maddesi)  
 508- Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkilap ve Aka Kitapevleri, İstanbul 1977, 89  
 509- Mustafa Tatçı, Yunus Emre... I, s. 199 (96, 6)  
 510- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ..., s. 375 (Bkz. 'Muheymûn' Maddesi)  
 511- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 90, No: 118  
 512- a.g.y., s. 148, No: 67  
 513- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 349/XCIX  
 514- a.g.y., s. 201 /LXXXV

- 515- a.g.y., s. 249 / CXXIV
- 516- R. Emmanuel, Hint, Yunan ve ..., s. 28
- 517- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 65, No: 257
- 518- a.g.y., s. 70, No: 119
- 519- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ..., s. 15  
(Bkz. 'Ab-ı Hayat' maddesi)
- 520- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 123/XXIII
- 521- C.G. Jung, Archetypen..., s. 19
- 522- R. Emmanuel, Hint, Yunan ve ..., s. 94
- 523- Der Deutschunterricht, Romantik, Fachzeitschrift,  
Jahrgang, 1871, Hrsq. Heinz Dilter Weber, Friedrich  
Verlag s. 39
- 524- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 325/CLXXXI
- 525- Kur'an, Ali- İmran 3: 103
- 526- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 159/XLVIII
- 527- Hacı Bektaş Veli, Makalat
- 528- J. Böhme, Im Zeichen..., s. 27
- 529- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 320/CLXXVI
- 530- a.g.y., s. 320 / CLXXVI
- 531- a.g.y., s. 373 / CCXXIII
- 532- a.g.y., s. 428 / CCLXI
- 533- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 16, No: 82
- 534- İncil, Luka 17: 21
- 535- İncil, Matta 7:7
- 536- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 134, No: 203
- 537- a.g.y., s. 209, No: 184
- 538- a.g.y., s. 203, No: 128
- 539- a.g.y., s. 165, NO: 219
- 540- R. Emmanuel, Hint, Yunan ve ..., s. 28
- 541- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 203, No: 128
- 542- a.g.y., s. 30, No: 211
- 543- Yunus Emre, D. (A:G:), s. 113 / XXIII
- 544- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 192, No:32
- 545- J.C. Cooper, Erdemin Işığ... s. 66
- 546- Wittgenstein, K. Wuchterl- A. Hübner, Rowohlt-  
Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, s.186
- 547- Frank Magill, Egzistansiyalist ..., s. 73
- 548- Erich Fromm, Psikanaliz ve ..., s. 60
- 549- a.g.y., s. 90
- 550- C.G. Jung, Analitik Psikoloji ..., s. 15

- 551- C.G. Jung, Die Beziehung ...., s. 41
- 552- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 217, No: 251
- 553- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 380 / CCXXX
- 554- a.g.y., s. 381 / CCXXX
- 555- a.g.y., s. 381 / CCXXX
- 556- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. 144, No: 31
- 557- a.g.y., s. 154, No: 120
- 558- a.g.y., s. 154, No: 126
- 559- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi ve ...., s. 96
- 560- Erich Fromm, Psikanaliz ve ...., s. 95 (alıntı: D.T. Suzuki, "Lectures on Zen Budizm", Zen Buddhism and Psychoanalysis, New York, Harper and row, 1970, s. 11
- 561- Carlos Casteneda, Erk....,s. 126
- 562- a.g.y., s. 130
- 563- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s. , No:
- 564- Bkz. Yunus Emre, RN. (U.G.-O.H.), s. 100-104
- 565- a.g.y., s. 104-116
- 566- a.g.y., s. 116-132
- 567- a.g.y., s. 132-152
- 568- a.g.y., s. 152-170
- 569- a.g.y., s. 170-196
- 570- Yunus Emre,D. (A.G.), s.466 / CCXLIX
- 571- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s.31 , No:214
- 572- a.g.y., s.31, No: 219
- 573- a.g.y., s.32, No: 223
- 574- a.g.y., s.153, No: 117
- 575- a.g.y., s.32, No: 227
- 576- a.g.y., s.32, No: 229
- 577- a.g.y., s.201, No: 108
- 578- a.g.y., s.209, No: 179
- 579- Yunus Emre, R.N. (V.G.-O.H.), s. 170, No: 404
- 580- Zen Budizm...., s. 10
- 581- Erich Fromm, Psikanaliz...., s. 19
- 582- J.C. Cooper, Erdemin Işığı ....,s. 37
- 583- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s.23, No:145
- 584- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 372 / CCXXII
- 585- Angelus Silesius, CH.W.(H.L.H.), s.148, No:64
- 586- a.g.y., s. 33, No: 238
- 587- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 206 / XCIV

- 588- a.g.y., s. 144/ XXXIX  
 589- a.g.y., s. 292 / CXX  
 590- a.g.y., s. 392 / CCXLII  
 591- Anmemarie Schimmel, Tasavvufun ...., s. 18  
 592- J. Böhme, Im Zeichen ...., s. 84  
 593- Süleyman Uludağ, s. 153 (Bkz. 'Dört Kapı' Maddesi)  
 594- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 250 /CXX  
 595- Hacı Bektaş Veli, Makalat ...., s. 10  
 596- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 394 / CCXXCIII  
 597- Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ...., s. 456 (Bkz. 'Sefer' Maddesi)  
 598- Zen Budizm ...., s. 41  
 599- Yunus Emre,D. (A.G.), s. 266 / CXLI  
 600- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 176, No: 320  
 601- a.g.y., s. 58, No: 140  
 602- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ...., s. 131  
 603- Yunus Emre, D. (A.G.) s. 25 / CXXX

#### 6. Yeniden Doğuş: Kozmik / Evrensel İnsan

- 604- Frank Magill, Egzistansiyalist ...., s. 39  
 605- Perle Epstein, Kabala ...., s. 25  
 606- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 409, No: CCLII  
 607- a.g.y., s. 195  
 609- Jakob Böhme, Im Zeichen ...., s. 228  
 610- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 141, No: 9  
 611- a.g.y., s. 9, No: 23  
 612- J.C. Cooper, Erdemin Işığı ...., s. 115  
 613- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 18, No: 102  
 614- a.g.y., s. 24, No: 103  
 615- Erich Fromm, Psikanaliz ...., s. 91  
 616- a.g.y., s. 71  
 617- Bagavad Gita ...., s. 43, V,16  
 618- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han/ T. Fernandez, Jung Psikolojisi ...., s. 266  
 619- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ...., s. 131  
 620- a.g.y., s. 132  
 621- Yunus Emre, D. (A.G.),s. 179 / LXVII  
 622- a.g.y., s. 179 / LXVII  
 623- a.g.y., s. 322 / LXXVIII

- 624- a.g.y., s. 168 / LVI  
 625- Angelus Silesius, H.S. Oder G.H. (H.L.H.), s. 47  
 626- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 132, No: 184  
 627- a.g.y., s. 31, No: 216  
 628- a.g.y., s. 137, No: 226  
 629- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 154 / LXXXII  
 630- a.g.y., s. 255 / CXXX  
 631- a.g.y., s. 255 /CXXX  
 632- a.g.y., s. 345 / CXCXV  
 633- Fritjof Capra, Fiziğin Taosu ...,s. 50  
 634- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 143, No: 24  
 635- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 337 / CLXXXVII  
 636- a.g.y.,s. 281 /CLVI  
 637- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 18  
 638- Bagavad Gita ...,s. 43, V, 20  
 639- Yunus Emre, D. (A.G.),s. 429 / CCLXII  
 640- a.g.y., s. 433 /CCXVI  
 641- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 11, No: 38  
 642- Fritjof Capra, Fiziğin Taosu..., s. 303 (Alıntı: W. Heisenberg, " Physicğand Philosophy, s. 187)  
 643- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 127, No: 143  
 644- a.g.y.,s. 30, No: 206

#### 7. Yaratıcılık ve Kozmik Bilinç

- 645- J.M. Spiegelmann / P.V. Inayet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi ..., s. 60  
 646- Bkz. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri ..., s. 456 ('Sefer' Maddesi)  
 647- Tevrat, Vaiz, I: 9  
 648- Tevrat, Vaiz, III: 14  
 649- Mircee Eliade, Ebedi Dönüş Mitozu, Çev: Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayını, Ankara 1994, s. 8  
 650- J.M. Spiegelmann /P.V. Inayet Han / T. Fernandez, Jung Psikolojisi...,s. 115  
 651- C.G. Jung, Archetypen ..., s. 41  
 652- Michael Talbot, Mistik Düşünce ..., s. 18  
 653- a.g.y., s. 60  
 654- a.g.y., s. 57  
 655- a.g.y., s. 58

- 656- a.g.y., s. 142
- 657- Bkz. Yunus Emre, D. (A.G.), s. 357 / CCVII
- 658- a.g.y., s. 357 / CCVIII
- 659- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 103, No: 128
- 660- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ...,s. 183
- 661- a.g.y., s. 183
- 662- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 153, No: 110
- 663- Yunus Emre, D.(A.G.), s. 429 / CCLXII
- 664- a.g.y., s. 429 / CCLXII
- 665- Novalis, Blüthenstaub ...,s. 250
- 666- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi ..., s. 64
- 667- Ananda Coomaraswamy, Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım, Çev: Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 25
- 668- J.L. Joubert, Şiir Nedir Çev: Ece Korkut, Öteki Yayınevi, Ankara 1993, s. 45
- 669- Tevrat, Tevkin I, 3 / İncil, Yuhanna I, 3 / Kur'an Bakara 2: 117
- 670- İncil, Yuhanna I, 14
- 671- İsmet Zeki Eyüboğlu, Yunus Emre, Geçit Yayınevi, İstanbul 1991, s. 57
- 672- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s 236
- 673- Kur'an, Bakara 2: 31
- 674- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s.40, No: 299
- 675- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 177 /LXV
- 676- a.g.y., s.149 /XLIV
- 677- Bağavad Gita..., s. 56, VIII, 9
- 678- Novalis, Vorarbeiten 1798 ... bdz..., s. 323, 36
- 679- Mircea Eliade, İmgeler Simgeler, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 169
- 680- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 103, No: 231
- 681- Yunus Emre, D. (A.G.) , ss. 215 / CCTII
- 682- a.g.y., s. 224 / CVII
- 683- a.g.y., s. 215 / CCTII
- 684- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s. 237
- 685- J.C. Cooper, Erdemin Işığı..., s. 146
- 686- J. Böhme, Im Zeichen ..., s. 202
- 687- Angelus Silesius, H.S. oder G.H.(H.L.H.), s.196/CIX
- 688- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 87, No: 8
- 689- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 181 / LXIX

- 690- Annemarie Schimmel, Tasavvufun ..., s.258  
691- Yunus Emre, D. (A.G.), s. 246 / CXII  
692- a.g.y., s.293 / CLXIII  
693- a.g.y., s.135 / XXX  
694- a.g.y., s.339 / CXC  
695- a.g.y., s.356 / CCVII  
696- Prof. Gershom, G. Scholem, Zohar ...,s. 33  
697- Yunus Emre, D. (A.G.),s. 186, No: LXXIV  
698- Angelus Silesius, CH. (H.L.H.), s. 114, No: 44  
699- a.g.y., s. 68, No: 232  
700- a.g.y., s. 68, No: 231  
701- Yunus Emre, D. (A.G.),s. 240 / CXVIII  
702- Bkz. Angelus Silesius, H.S. oder (H.L.H.), s.158,/LXXXVI  
703- Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi,  
İstanbul 1998, s. 85  
704- J.L. Joubert, Şiir Nedir? ..., s. 28  
705- a.g.y., s. 31

## KAYNAKÇA

- AYTAÇ, Gürsel; Yeni Alman Edebiyatı Tarihi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara-1983
- AYVAZOĞLU, Beşir; Aşk Estetiği, Ötüken Yayınları, İstanbul-1995
- BAGAVAD, Gita; Kutsal Ezgi, Çev.: Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara- 1995
- BANARLI, Nihad Sami; Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.I Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul- 1978
- BAYRAKDAR, Mehmet; Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, Ankara- 1993
- BULAÇ, Ali; Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Birim Yayınları, İstanbul- 1985
- BÖHME, Jakob, Im Zeichen der Lilie (Aus den Werken des christlichen Mystikers, Ausgewählt und kommentiert von Gerhard Wehr, Diederichs Verlag, 1991
- BÜTLER, Rene; "Die Mystik der Welt Quellen und Zeugnisse aus Vier Jahrtausenden" Ein Lesebuch der mystischen Wahrheiten aus Ost und West, Otto Wilhelm Barth Verlag-1992
- CAPRA, Fritjof; "Fiziğin Tao'su", Çev.: Kaan H. Ökten Düzenleyen ve yayına hazırlayan: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul-1991
- CASTANEDA, Carlos; IXTLAN Yolculuğu, Çev.: Nevzat Erkmen, Söz Yayın, İstanbul, Ocak- 1995
- ; Erk Öyküleri (Çev.: Nevzat Erkmen) Söz Yayın, İstanbul- 1995



- COOMARASWAMY, Ananda K.; Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım, Çev.: Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul-1995
- COOPER, J.C.; Erdemin Işığı (Taoculuk), Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayın, İstanbul- 1994
- COŞAN, Esat; Hacı Bektaş Veli: "Makalat", Kültür Bakanlığı Yayınları /1128, Klasik Türk Eserleri Dizisi / 10, Ankara- 1990
- DFR DEUTSCHUNTERRICHT, Romantik, Fachzeitschrift, Jahrgang 39,1/87, Hrsq.: Heinz Dieter Weber, Friedrich Verlag
- DİLÇİN, Cem; Türk Şiir Bilgisi, TDK Yayınları, Ankara-1992,
- DAVİES, Paul; Tanrı ve Yeni Fizik, Çev.: Murat Temelli, İm Yayın tasarım, İstanbul, 2. Baskı, İstanbul- 1994
- ELIADE, Mircea; Ebedi Dönüş Mitosu, Çev.: Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara-1994
- ; İmgeler Simgeler, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayın, Ankara- 1992
- EMMANUEL, R.; Hint, Yunan ve Mısır Mitolojilerinde Gizemli Bilgilerin Kaynakları, Çev.: Halük Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul-1991
- EPSTEIN, Perle; Kabala (Musevi Mistiklerinin Yolu) Çev.: Nusret Karayazgan- Şiyma Barkın, Dharma Yayınları (Ocak 1.Basım), İstanbul- 1993
- ERDEM, Mustafa; Hz. Adem (İlk İnsan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1993
- ERDOĞAN, Kadri; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları, Ankara-1988

- EYUBOĞLU, İsmet Zeki; Yunus Emre- Bir Ozanın İçinde Gezintiler, Geçit Kitabevi, İstanbul-1991
- FREUD, Sigmund; Abriß der Psychoanalyse -Das Unbehagen in der Kultur, Fischer Bücherei, (Frankfurt) Hamburg-1970
- FROMM, Erich; Rüyalar Masallar Mitoslar, Çev.: Aydın Arıtan / Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul- 1990
- GLASER, Hermann/ LEHMANN, Jakob/ LUBOS, Arno: Wege der deutschen Literatur, Ullstein Verlag
- GÖKBERK, Macit; Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul-1985
- GÖKDEMİR, Sevgi-Ayvaz; Yunus Emre - Güldeste, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1993
- GÖLPINARLI, Abdülbaki; Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul-1977
- ; 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul- 1985
- ; Yunus Emre (Hayatı ve Bütün Şiirleri), Altın Kitaplar Yayınevi- 1991
- GRABERT, Willy; MALOT, Arno; NÜRNBERGER, Helmuth; Geschichte der Deutschen Literatur, Bayerischer Schulbuch -Verlag, 1985
- GÜNAY, Umay- HORATA, Osman; Yunus Emre -Risaletü'n -Nushiyye- Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1994
- GÜZEL, Abdurrahman; Tekke Şiiri, Türk Dili Halk Şiiri Özel Sayısı III, C: LVII (s. 440-450) TDK Yayınları, Ankara Ocak Haziran 1989,
- HANÇERLİOĞLU, Orhan; Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 6. Basım, İstanbul- 1982

- HÜNKAR, Hazreti Hacı Bektaş Veli'nin Vasiyetnamesi, Ayyıldız Yayınları, Ankara
- İZ, Mahir; Tasavvuf, Türdav Yayınları, İstanbul-1985
- JOUBERT, Jean-Louis; Türk.: Ece Korkut, Öteki Yayınevi, Ankara- 1993
- KİTABI MUKADDES, Eski ve Yeni Ahit ('Tevrat' ve 'İncil'), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul-1993
- KOVEL, Joel; Tarih ve Tin. Çev.: Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, İstanbul-1994
- WUCHTERL, K. - HÜBNER, A., Wittgenstein, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Rainbeck bei Hamburg
- JUNG, C.G.; Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri - Konferanslar, Türk.: Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, Birinci Basım- 1992
- ; " Archetypen" Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co KG, München 1971-1990, Walter-Verlag AG,
- ; " Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten", dtv GmbH & Co, KO München, Februar 1990
- ; Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, Çev.: Engin Büyükinçal, İstanbul- 1994
- ; "Die Archetypen und das kollektive Unbewusste" 3. Auflage. 1978, Walter-Verlag AG-Otten
- LAO Tse; Tao Te Ching, Yol ve Erdem Kitabı, Çeviren ve yorumlayan: Ömer Tulgan, Yol Yayınları, İstanbul- 1994
- MAGİLL, Frank; "Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği" Çev.: Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul- 1992

- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul- 1988
- MEYDAN LAROUSSE, Cilt 19, s. 88-89 (Tasavvuf Maddesi)
- MENGİ, Mine; Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Metinler, Akçağ Yayınları, Ankara-1994
- NOVALİS; Fragmanlar, Çev.: Battal İnandı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 743, Ankara-1987
- NOVALİS, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2. Das philosophisch - theoretische Werk, Herausgegeben von Hansa Joachim Mahl, Carl Hanser Verlag, München- 1978
- SCHİMMELE, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, Adam Yayınları, İstanbul- 1989
- SCHOLEM, G. Gershom; Zohar " İhtişamın Kitabı" Kabala'dan Temel Öğretiler, Çev.: Ebru Yetiş, Dharma Yayınları, İstanbul- 1994
- RİLKE, Rainer Maria; Malte Laurids Brigge'nin Notları, Çev.: Behçet Necatigil, de Yayınevi- 1966
- SİLESİUS, Angelus; SämHiche Poetische Werke, Band I, Hrsg: Hans Ludwig Held. Die Geschichte Seines Lebens und Seiner Werke, Carl Hanser Verlag, Münden- 1949
- ; Sämtliche Poetische Werke, Band II, Hrsg: Hans Ludwig Held, Jugend- und Gelegenheitsgedichte -Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder, Carl Hanser Verlag, München- 1949
- ; Sämtliche Poetische Werke, Bd III: Cherubinischer Wandersmann, Sinnliche Beschreibung der Vier Letzten Dinge, Carl Hanser Verlag, München- 1949

- SPIEGELMANN, J. Marvin, Pir Vilâyet Inayet Han, Tasnim Fernandez; Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, Çev.: Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul-1994
- TALBOT, Michael; Mistik Düşünce ve Yeni Fizik, İnsan Yayınları, İstanbul-1995
- TATÇI, Mustafa; Yunus Emre Divanı I (İnceleme), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara- 1990
- ; Yunus Emre Divanı II (Tenkitli Metin), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara- 1990
- TURAN, Şerafettin; Türk Kültür Tarihi, Bilgi Yayınevi, Ankara -1990
- ULUDAĞ, Süleyman; Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul-1995
- WEHR, Gerhard; "Meister Eckhart." Mit Selbstzeugnissen und Bild dokumenten dargestellt von , Rowohlt Taschenbuch Verlag, GmbH- 1989
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri; Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, Yeni Boyut Yayınevi, İstanbul-1990
- YUNUS EMRE; -The Great Turkish Mystic- Selected Articles / Büyük Türk Mutasavvıfı - Seçme Makaleler, Çev.: Fırat Asya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara- 1991
- ZEN BUDİZM, D.T Suzuki'den Seçme Yazılar, Çev.: İlhan Güngören, Yol Yayınları, 2. baskı, İstanbul- 1984