

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TASAVVUF BİLİM DALI)**

**MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER'DE
SAF TECRÜBE**

Doktora Tezi

Seyhan MIZRAK

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TASAVVUF BİLİM DALI)

MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER'DE
SAF TECRÜBE

Doktora Tezi
Seyhan MIZRAK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TASAVVUF BİLİM DALI)**

**MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER'DE
SAF TECRÜBE**

DOKTORA TEZİ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

2- Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

3- Prof. Dr. Mehmet VURAL

4- Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ

5- Dr. Öğretim Üyesi Ufuk BİRCAN

Tez Savunması Tarihi: 07.06.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan danışmanlığında hazırladığım “Meister Eckhart ve Martin Heidegger’de Saf Tecrübe (Ankara 2021)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 07.06.2021

Seyhan MIZRAK

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
1. Tezin Kavramsal Çerçevesi.....	13
2. Tezin Amacı.....	14
BİRİNCİ BÖLÜM	17
TASAVVUF TEMELİNDE MEİSTER ECKHART'TA ŞEYLERLE OTANTİK	
KARŞILAŞMANIN OLANAĞI	17
1.1. Şey/lerin Neliği ve Kapsamı	17
1.2. Meister Eckhart.....	23
1.2.1. Yaşadığı Dönemin Özel Durumu	23
1.2.2. Meister Eckhart'ın Hayatı.....	28
1.2.3. Engizisyonun Meister Eckhart'ı Suçlama Nedenleri.....	31
1.2.4. Orta Çağ'da Kadın Mistisizmi ve İbn Rüşdcülük.....	35
1.2.5. Eckhart'ın Önerdiği Model ve Patentleri.....	38
İKİNCİ BÖLÜM.....	54
ŞEYLERLE OTANTİK KARŞILAŞMA VE BUNUN ZİRVESİ SAF TECRÜBE ...54	
2.1. Geleneğimizde Saf Tecrübenin Algılanması ve Yaşanmasının Psiko-Felsefik Analizi .55	
2.1.1. Saf Tecrübenin Anlaşılmasında İlk Kavşak Olarak Temel Zaman ve Sıradan Tecrübe Tanımlamaları.....	55
2.1.2. Paradoks ile Problemin Neliği ve Saf Tecrübenin Zemini Salıvermenin 'Çözümelliği'	60
2.1.3. Doğrudan Tecrübe Olarak Saf Tecrübe.....	64
2.1.4. Saf Tecrübe ve 'İspat Yükümlülüğü'.....	66
2.1.5. Saf Tecrübenin Sessizlik Dili	70
2.1.6. Saf Tecrübe ve Toplum.....	74
2.2. Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük.....	75
2.2.1. Saf Tecrübeden Ölümsüzlüğe Geçişte Entelekeia	81
2.2.2. Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük Geçişinin Tezin Omurgası Olma Zorunluluğu.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	100
ŞEYLERLE OTANTİK KARŞILAŞMADA İBN ARABÎ, MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER ÖRNEKLİĞİNDE SAF TECRÜBEDEN ÖLÜMSÜZLÜĞE GEÇİŞLE BEKÂ	100
3.1. Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük İdeleri Bağlamında Şeylerle Otantik Karşılaşma	
Probleminin Temellendirilmesi	101
3.1.1. Sessizlik Diline Kendini Salıverme	122
3.1.2. Saf Tecrübenin İlerlediği Evrelerle Sonsuzluğa Komşuluk	129
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	139
REINER SCHÜRMANN İLE BARBARA DALLE PEZZE’NİN TESPİTLERİYLE MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER’DE SALIVERME	139
4.1. Heidegger’in Meister Eckhart’ın Düşünceleriyle Temasa Geçen Pasajları	144
4.1.1. Şey Hakkında Soru	144
4.1.2. Gelassenheit’in Açıklanması (Tartışılması).....	145
4.1.3. Şey, Çerçeve, Tehlike ve Dönüş	146
4.1.4 Die Kehre	147
4.1.5. Düşünmek, ne anlama gelir?.....	148
4.1.6. Patika	149
4.1.7. Yeter-Sebep İlkesi.....	150
4.1.8. Schürmann’ın Değerlendirmesinin Araştırmamıza Katkılarının Kritiği	150
4.2. Meister Eckhart’a Göre Salıvermenin Dört Aşaması	157
4.2.1. Bir Şeyi Salıvermek	157
4.2.2. Her Şeyi Salıvermek	160
4.2.3. Kendini Salıvermek	165
4.2.4. Tanrı’yı Salıvermek (let God be).....	173
4.3. Heidegger’de Salıvermenin Üç Kabulü	181
4.4. Barbara Dalle Pezze’nin Salıverme Kritiği	186
SONUÇ	195
KAYNAKÇA	203
Özet	212
Abstract	213

ÖN SÖZ

Felsefe lisansı ve yüksek lisansı yapmış bir araştırmacı olarak, Heidegger'in geç dönemini mercek altına alma teşebbüsüyle başlayan bu doktora tezi, Tasavvuf sahasında sürdürülmüştür. Bu esnada Meister Eckhart (ö. 1327/1328) ile karşılaşma ve mistisizmle temasa geçme yaşanmıştır. Zira *meta-felsefe yapmanın olanağı*, iddiamıza göre, *mistisizm alanında olacaktır*. Bu tespitimizi doğrulayan cümle, Heidegger'in (ö. 1976) *Der Satz vom Grund* eserinde ifade edilmektedir: “(Meister Eckhart'ın halefi Angelus Silesius'un (ö. 1677) “Gülün Açması” ve “Niçinsizlik/Nedensizlik” konulu şiirindeki) *Bütün sözleri o kadar şaşırtıcı derecede açık ve özlüdür ki gerçek ve büyük mistisizmin, en üst düzeyde keskinliği ve düşünce derinliği içerdiğini düşünmek isterim.*” Bu cihetle düşünmenin en keskin ve derin hâlinin mistisizmde olup olmadığı, tez vesilesiyle tecrübe edilmek istenmektedir.

Mevcut araştırma, “Heidegger'de Ölüm ve Zaman-sallık” yüksek lisans tezinin bir devamı olarak görülmektedir ve ilerlemenin imkânları değerlendirilmiştir. Şeylerle otantik karşılaşmanın zirvesi olan Saf Tecrübe'ye kopma teknikleri olan salıverme (*Gelassenheit*) ve inziva (*Abgeschiedenheit*) bağlamında bakılmak istenmiştir. Saf Tecrübe, fenâdan bekâya geçiş imkânlarıdır ve bu da gerçek özgürlükle ölümsüzlük mahalleridir. Böylece bir otantik karşılaşma (tecrübe etme) imkânı, ölüm korkusu ve zaman-sallık (geçiciliğe) rağmen bunların üzerinden geçerek anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ölüm, apansızın gelip kişiyi tek başına kuşatmaktadır. Yavaşın içindeki hızı yakalayamayan *das Mann*

(Sürü İnsanı), zamanla ilişkisini unutma eğilimindedir; bunu da dedikodu yapma üzerinden in-otantik şekilde gerçekleştirmektedir. Sınırdaki olaylarda içine (benliğine) dönmekte ve *italikler* (içsel konuşmalar) yapmaktadır. Acı ve Teodise gibi şeylerinin hücumlarında, Umut İlkesini yitirmektedir. Bu insanın bırakması, izin vermesi gereken şeyler/hâller bulunmaktadır. Bu aşamada salıverme (*Gelassenheit*) ve inziva (*Abgeschiedenheit*) yollarını hatırlamak gerekmektedir. ‘*Gelassenheit-Abgeschiedenheit-Hingabe* (salıverme-inziva-teslimiyet)’ olarak bir güzergâh takip etmektedir. Meister Eckhart’ın icadı olmayan ama ilerlemesini ve hatırlanmasını ona borçlu olduğumuz bu şeylerin (hâllerin) farkına varılmaktadır. Salıverme (*Gelassenheit*) denilince dört aşama bildirilir: Bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı’yı salıvermek. Konu serimlenirken bu aşamalar tek tek anlatılıp yorumlanacaktır. Aslında bu ifadeler, halvet, terk, fakr ve fenâ aşamalarıdır. Hayli zorlu ve çetin bir usta-çırak ilişkisini (seyrisülûk) gerektirir. Böyle eyledikçe, düşünme ‘saflaşır’. Niçinsizlik ilkesine varılır. Bu pasifleşmedeki zirvede aktiflik hayret vericidir. Öyle ki yüz yıllar sonra yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından Heidegger’i etkilemektedir. Bu durumun hayretle karşılanması bir dönem Danışmanımız Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı Turan ile mülakatların neticesinde, tezin konusu seçilmiştir. Yoğun bir tercüme mesaisi yapılmıştır. Yapılmak istenen, düşünmenin özüne ve tekniğine daha yakından bakmaktır. Şeyler dünyasına fırlatılan insan, el altındaki şeyleri kullanırken hem şeyleri hem de kendi özünü biçimlendirir. Dolayısıyla ilk olarak şey ve insan ilişkisine (karşılaşmasına) bakmak yerinde olacaktır. Şeyler Heidegger’e göre dört katmanlı (yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve Tanrılar) bir boyutta aşikâr olarak şeyliklerini gösterir. Ancak aşikârlığı ve hiçliğiyle şeyliği anlaşılmazsa onlarla in-otantik karşılaşmalar olacaktır. Aşikârlık ve sırrılık bir aradadır ve sırrılığın en güzel saklanma biçimi aşikârlıktır. Aslında hiçlik olanlar, her şey olarak bizleri kuşatmaktadır. Yaşadığımız sürece ortamsal kaderimizde şeyler olacağına göre başka bir karşılaşmanın özlemi çekilmekte ve ölüm korkusu aşılamamaktadır.

Zihin aşamasında şeyler, her şeydir ve onların ruhsal aşamada terk edilmelerine izin verilip salıverilebilirlerse, şeylerin kovulduğu düzlemde açıkta durana nasipler ve bağışlar olacaktır. Düşünme de böyle bir bağıştır. Kişi iradesini devre dışı bıraktığı inziva (halvet-terk ve itminan geçişi) hâlinde öncelikle hiçlikle karşılaşır; acziyet ve fakr onun yuvası olur. Meister Eckhart, inzivayı, Kâfir Üstat dediği İbn Sînâ'dan almıştır. Tecrübesini ve seyrisülûkunu sanatsal olarak süsleyerek ve şatahatlarıyla göstererek dört salıvermeyi inzivayla tamamladığını ifade etmektedir. Fakr, bizde de vardır ve Sülemî'nin ifade buyurduğu gibi Allah'tan başka hiç kimseye muhtaç olmamaktır. İstememek, bilmemek ve sahip olmamak kavşağında durmaktadır. Dolayısıyla eski insan alışkanlıkları terk edilmeli yani salıverilmelidir. Ancak Meister Eckhart veya Bâyezîd-i Bistâmî gibi toplum içinde her gün şatahatlı bir yaşam aşikâr edilirse nasıl olacaktır? Doğrusu böyle bir işe dayanma kaynaklarının olması gerekmektedir ve güvenin ötesinde böylesi bir teslimiyet (*Hingabe*) nereden gelmektedir? Bu hayretimizi, bir dehşeti anlamak için kullanmamız da hayret vericidir ve imkânsızların imkân aralığına sızma girişimleridir.

Tezin İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalının doktora öğrencisi olarak yazılması sebebiyle, ayrıca, tasavvuf-mistisizm “eşleştirilmesi ya da ayrılması” cevaplandırılması gereken bir mevzu olarak görünmektedir ancak tezin sınırlarını zorlamamak için derinleşmeden cevaplanacaktır. Elbette böyle bir endişenin araştırmamız boyunca çeşitli yüzleşmeler ve farkındalıklar getirmesi de mümkündür. Bu sebeple çıkan sonuçların sorumluluğu tamamen tezi yazana aittir ve yalnızca onu bağlamalıdır.

Araştırmamızın yapılandırılması esnasında, konumuzun uzmanları olarak ‘gördüğümüz’ Reiner Schürmann, S. J. McGrath ve Barbara Dalle Pezze'nin görüşlerine yakından bakılmaya çalışılmıştır. Ana kulvarda büyük hata ve kusur olmaması adına bu elzem

görülmektedir. Metinlerine nüfuz edebilmek ve metin içi kritiklerle anlama ufkunda netleştirmeler yapılmak istendiğinden ‘*anlamadan yorumlamaya doğru aktarma*’ tekniği kullanılmıştır.

“Kısıtlı” çeviri yapma yeterliliği (‘yetersizliği’) nedeniyle, Meister Eckhart’ı anlama ve ona yaklaşma gayretinde hayli kişiden yardım alınmıştır. Meister Eckhart’ın vaaz (*sermon*) ve yazılarının Latince ve Orta Yüksek Almancada olmasının yanı sıra, zengin, gizemli ve veciz kestirip atmalar, edebî sanatlar ve 1300’lü yılların ortamsal kader oluşunun tez metnini çerçevelemesi, tezin yazılması esnasında *başat problemler* olmuştur. Bu tarihselliği kayıpsız aktarma endişesi, elverdiği kadarıyla/maksimum çabayla, tarafımızdan gözetilmeye çalışılmıştır. Tezin materyallerinin bulunması ve kritik cümlelerin çevrilmesi sürecinde, alanında uzman kişilerden yardım alınmıştır. Çeviri mecramızda; Hikmet Sarıkatipoğlu, Hakan Yazıcı, Erdem Karabulut, Selman Dilek, Nevfel Baytar, Zeynep Dede, Sinan Ak, Sinem Demir, Hakan Tuzlalı, Yüksel Suyani, Gürcan Özköklü’ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yunanca ifadelerin anlaşılmasında, Hristiyanlıkla ilgili yapılan analizlerde ve itinalı bir Heidegger metinleri okuyucusu olarak da katkı sunan Altan Gültekin’e de teşekkürlerimi sunarım. Dinler tarihinde özellikle Hristiyanlık bahsinde hayli istifade ettiğimiz Prof. Dr. Mehmet Katar’a da çok teşekkür ederim. Konunun adını koyan ve çok önemli üç kaynakla karşılaşmama vesile olan ve bir ara tezin danışmanlığını da yürüten Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı Turan’a çok teşekkür ederim. Selman Dilek’e ayrıca, tezde ana zaaf konularını işaret ettiği ve benim usulsüzlüğüm vusulsüzlüğe çıkmadan hayati uyarılar yaptığı için hassaten teşekkür ederim. Sühreverdî uzmanı, felsefeci şair Yücel Kayıran’a da teşekkürlerimi sunarım. Kendileri, tezin amacının seçileştirilmesi hususunda hayli önemli katkı sunmuştur. Tezin yazımı esnasında tanıdığım Prof. Dr. Ömer Yılmaz’ın *Alman Mistikleri* kitabı da başucu kaynaklarımdan biri olmuştur, kendisine çok teşekkür ederim. Danışmanım Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan’a ve Tez İzleme Kurulu Üyelerim Prof. Dr. Vahit Göktaş, Doç. Dr. Öncel Demirtaş ile Savunma

Jüri Üyelerim Prof. Dr. Mehmet Vural ve Dr. Öğretim Üyesi Ufuk Bircan'a hassaten teşekkürlerimi sunarım.

Heidegger, teşekkür etmek ve düşünmek kelimelerinin aynı kökten geldiğini zikreder: *Danken / Denken, think / thank*. Nihayetinde tezimizin, düşünce dünyasına küçük de olsa bir katkı sunabilmesi umudu ve kararlılığını taşıyoruz.

GİRİŞ

Farklı kültür çevrelerine ait kavram ve şahsiyetleri karşılaştırmak, Minlib Dallh O.P'nin de ifade ettiği gibi mayın tarlasını adımlamaya cüret etmektir. Bu ifadeyi, Japon Zen Ustası Eihei Dögen (ö. 1253) ile Alman Dominik Mistik Üstat Eckhart arasında ayrılma (*detachment/non-attachment*) bağlamında karşılaştırma yaparken telaffuz etmektedir.¹ Ayrılmayı (salıvermeye izin vererek kopmayı) her ne kadar Reiner Schürmann, *re-leasement* olarak çevirse de Meister Eckhart'ın *detachment* tecrübelerini anlatırken, *Abgeschiedenheit* ile takas hâlinde olan *Gelassenheit* kelimesini kullandığı gözlemlenmektedir.² Bu karşılaştırmada doğan sakıncaları şöyle özetlemek mümkündür: “Birincisi, anlam bilim (semantik) açıdan Orta Çağ Japoncasıyla Skolastik Latin ve Orta Yüksek Almancası, bizleri anlama ve yorumlamada değişikliğe maruz bırakmaktadır. İkincisi, binlerce sayfa yazdıkları için, her iki mistiğin derin bir şekilde araştırma konusu yapılması ürkütücü bir girişimdir. Üçüncüsü, Dominiken Rahibin teistik ve üçlemeli Tanrısı, Söte Zen Budizminin teistik olmayan imajinasyonuna göre anlaşılmaz durmaktadır. Bütün bu farklılıklara rağmen, bu makale, hayli güçlü benzerliklerin olduğu bir alana odaklanmayla kendisini sınırlayacaktır.”³ Arz edilen bu tezin de böyle gerekçeleri bulunmaktadır. Zorluklar, farklılıklarla gelir gibi görünse de hedefimiz güçlü benzerlikleri yakalamaktır. Zira

¹ Minlib Dallh, O.P., “Dögen and Meister Eckhart on Detachment/Non-attachment”, *Medieval Mystical Theology*, vol. 27 (2018), no. 1, p. 22.

² Dallh, “Dögen and Meister Eckhart on Detachment/Non-attachment”, p. 22.

³ Dallh, “Dögen and Meister Eckhart on Detachment/Non-attachment”, p. 22.

senteze varmak, tevhid-i adl öncesi kavşaktır. Aslında karşılaştırma yapmak, araştırmacının karşılaşmasıdır (meselesiyle yüzleşmesidir) ve sınavıdır.

Araştırmamızda problemimizi açma ve sınırlama biçimimiz, ilgilendiğimiz filozof ve mistik düşünürlerin metinlerinden kalkılarak yapılacaktır. Tezlerin probleminin açılması esnasında literatür seçimi önemlidir. Birincil kaynak olarak Meister Eckhart'ın Türkçede çok az ve küçük hacimli eserleri bulunması sebebiyle Almanca ve İngilizce kaynaklara bakılarak Heidegger'in onu yorumlamasının değerlendirilmesi yapılacaktır. Martin Heidegger'in son dönem eserleri üzerinde durulacaktır ve Modern Almanca ile İngilizce eserleri konuyla ilgisi bakımından değerlendirilecektir. Joseph Quint'in *Meister Eckhart* adlı kitabıyla yine onun *Die Deutschen Werke* (Eckhart'ın Almanca Yapıtlar, DW) ve *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (Meister Eckhart, Almanca Vaazları ve Konuşmaları, DPT) adlı kitaplarının yanı sıra, Eckhart'ın yazılarını Franz Pfeiffer'in kitabından incelenmeye bulunmaya çalışılmıştır. Quint'in DPT ve DW adlı kitaplarında yer alan yazılar aslına uygun ve otantik bir değer taşımaktadır. Pfeiffer'inkilerse sonradan derlenmiştir. Quint'in kesinlikle Eckhart'a ait olduğunu belirttiği konuşma ve yazılarını kullanmaya çalıştığı Eric Fromm tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca Meister Eckhart'ın öğretim üyesi olarak yazdığı Latince eserleri de (*Lateinische Werke*) LW olarak kısaltılmıştır. İkincil kaynaklar olarak öncelikle Meister Eckhart ve Martin Heidegger'i seçilen problemin merkezîliğinde ele alan uzmanlara başvurulmuştur. Reiner Schürmann, S.J. McGraft ve Barbara Dalle Pezze adlı konunun uzmanlarının metinleri bölüm olarak ele alınmıştır. Ayrıca daha üst bir karşılaştırma için Rıza Şah Kazımı'nın metninden istifade edilmiştir. Bu karşılaştırmalar birer karşılaşmadır ve bize kendi kültürümüze tercüme edilmesi yani anlaşılması imkânı kazandırmıştır. Tasavvuf sahasının ana kaynakları, tezle alaka kurulan örnek şahsiyetlerin eserlerinden de istifade edilmiştir. Martin Heidegger'in eserlerinin Almanca olarak takip edilmesi hedeflenmiştir. Zira ana metinler,

anlama ve anlamlandırma ile içinden yeni yorumlamalara imkân sunmaktadır. Metin okumanın kendisinin de bir eylem analizi olduğu kabulüyle Gadamer'in hermeneutik analizi kullanılmıştır. Eylem analizi ise tecrübeyi anlamlandırma ve buradan ana problemimiz olan Saf Tecrübe'ye geçişler ve açık ufuklar kazandıracaktır.

Doğal olarak seçilen kişilerden birisinin (Heidegger'in) felsefeci olması, felsefe lisans ve yüksek lisans yapmamızın tesiriyle; felsefe ile tasavvuf ve mistisizm köprüleri kurularak ve ayrıldıkları yönler görülerek hazırlanmıştır. Ancak özünde bir devam hareketi olarak benzerliklerle güçlenme ve tamamlanma, tercih ettiğimiz ve geliştirerek bağ kurmak istediğimiz mecra olacaktır. Bu menzile, geleneğimizin sıcak bakmadığı veya müsaade vermediği bir tercih olması bakımından, bize ayrı bir zorluk konusu yaşatmıştır. Mesela İbn Arabî'nin Platon⁴ (Eflâton) hakkında değerlendirmesi şöyledir: "Eflatun-i Hakim gibi bazıları kimi hâllere ulaşmışsa bile, bu son derece nadir bir şeydir ve böyle filozoflar diğer filozoflardan ziyade keşf ve müşahede ehline yakındır."⁵ Başka bir örnekte "ulema; Eflatun, Zerdüşt, İbn Sînâ gibi isimlerle Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn Mısıfî ve Hallâc-ı Mansûr gibi isimlerin mezcedildiği tedirgin edici bir öğretiyeye sahip *Şeyh-i İşrâk Sühreverdî*'yi idam ettirmiştir."⁶ Hatta Addas'a göre Konevî, İbn Arabî'nin fikirlerini sistematikleştirmekle aynı zamanda bu fikirleri, *ehl-i rüsumun* saldırılarına karşı daha kırılğan hâle getirmiştir.⁷

Bunalım sonrası toplumsal uyanış dönemlerinde koruyucu güç kaynaklarından biri, şey/lerle dil teması kuran tercüme hareketidir. Sürdürülebilir tercüme faaliyetleri, imkân alanımızdır ve dinler kadar olmasa da, umut vericidir. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) bu

⁴ Tezimizde kendi cümlelerimizle andığımız vakit bu ismi tercih edeceğiz. Felsefe tarihi bünyesinde filozof sıklıkla böyle anıldığı için bunu tercih etmekteyiz. Ancak alıntılarda Eflatun olarak geçişlere de müsaade edeceğiz.

⁵ Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, 2. baskı, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 119.

⁶ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 259.

⁷ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 239.

konuda nitelikli bir ürün vermiştir.⁸ Eski Yunan uyanışı, Uygur-Türk uyanışı, İskenderiye Kütüphanesi, Süryânî mütercimler, Harran Medresesi, Bağdat-Mısır-Mağrib tercüme hareketleri, İslam Medeniyeti'nin garba tesiri ve Rönesans bunların en barizleri olarak bilinmektedir. 'Araştırmacı, farklılıkları derinleştirmek suretiyle gelen ayrılma/unutma koridoruna mı yönelecektir, yoksa farklılıkları ve paradoksları görerek şeylerle otantik karşılaşmaya mı dönecektir' noktasında, her tez araştırmacısı kendi sınavını vermektedir. Her iradî yaklaşım gibi tezlerde görülen böylesi tercihler, Alexis Bertrand'ın (1870-1946) görev ilmi dediği ahlakın teorik⁹ veçhesini ilgilendirir. Alexis Bertrand'ın ahlak ilmini teorik ile pratik bazda ayırması, sorumluluk ve hürriyet bahislerini de teorik ana etmen içinde görmesi,¹⁰ hayrete mucip bir gelişmedir. Böylece her sorumluluk ve hürriyet teorisi, onun üzerine (-dır ve -mektedir ekiyle) olgusal olarak ve (-meli ekiyle) değersel olarak konuşan ahlak ilminin konusu olmaktadır. Bu sebeple tezde fiil kipi olarak gelen bu ekler, önem arz etmektedir ve tezin iddialarını ortaya koyma ve temellendirme sorumluluğu araştırmacıya aittir. Esasen hürriyeti ima eden haklar kadar, sorumluluklar da her tezin bütünlük ve dengede tutması gereken terazi kefelere olmaktadır. Araştırmamız, *Meister Eckhart ve Martin Heidegger'in Şeylerle Otantik Karşılaşma problemini* ahlak ilminin teorik veçhesini dikkate alan soğuk ve temkinli bir olgusalılık temelinde açmayı hedeflemektedir. Fakat bir meselenin sadece olgusal olarak ele alınması, analitik bir tekrardan öteye gidemeyiştir yani fenomenolojik bir projeksiyondur. Bu yüzden onun ahlak ilminin pratik veçhesi olan değersel doğası da ortaya çıkarılabilmelidir ki mesele günümüze getirilebilsin ve kendi kültürel kodlarımızla teması sağlanabilsin. Değersel çalışma sorumluluğu da karşılaştırma ve karşılaşmayla gelen –mümkünse– yeniyi söyleme

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.

⁹ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet* (Yayımlanmamış Doktora tezi), AÜ SBE, Felsefe ve Din Bilimleri (İslâm Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara, 2000, s. 7.

¹⁰ Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 7.

imkânı olan sentezle alakalıdır. Yapılabilirse yeniyi söyleme de tin bilimlerinin daraltılmış ismi olarak sosyal bilimlere sunulacak küçük bir katkımız olacaktır.

Heidegger'in *Der Satz vom Grund* eserinde ifade ettiği gibi: “(Meister Eckhart’ın halefi Angelus Silesius’un “Gülün Açması” ve “Niçinsizlik/Nedensizlik” konulu şiirindeki) *Bütün sözleri o kadar şaşırtıcı derecede açık ve özlüdür ki gerçek ve büyük mistisizmin, en üst düzeyde keskinliği ve düşünce derinliği içerdiğini düşünmek isterim.*”¹¹ (En zirvedeki keskinlikle düşünce derinliği, ancak gerçek ve büyük mistisizme aittir.) Bilindiği üzere Leibniz’in felsefe sistemine entegre ettiği Yeter-Neden İlkesinde; “Warum (niçin/neden böyle)” derken neden denilen zeminle ilişki aranır; hâlbuki “Weil (‘böyle olduğu için’lik)” denildiğinde, nedenle ilişkisi beraberinde getirilir. Bu keskin ayırımın mistik bir şiirle önümüze gelmesi, beklenmediktir ve vecizdir. Dolayısıyla düşünme, bu zirveye “nasıl” çıkabilmiştir? Bu tespite konu olan zirvede düşünmenin, felsefenin *dâhilinde bir imkân* olmakla beraber, felsefenin *kendisi adına bir imkân* ol(a)mayacak olan; “Heidegger’in *Der Satz vom Grund* (eserinde zikrettiği gibi) felsefeye ait ama felsefenin bu çağda gerçekleştiremeyeceği, felsefenin tecrübe edemeyeceği veya üstüne alamayacağı bir imkândır.”¹² Caputo, “felsefede bulunan ama felsefe için olmayan bu olasılığın” gerekçesini kendisi şöyle vermeyi tercih edecektir: “Zira bu, felsefenin ‘üstesinden gelmekle’, felsefenin tam da kendisi için belirlediği, fakat prensipte yerine getirmeye muktedir ol(a)madığı bir görevle, yani *Varlık Düşüncesi (Seinsdenken)* ile alakalıdır.”¹³

Bunun vurgusu Heidegger’in *Hümanizma Üzerine* diye çevrilen eserinde, felsefenin önüne düşünmenin getirilmesi suretiyle şöyle yapılmaktadır:

Düşünmenin ilk yasası ancak Varlığın yasasından kural hâline gelebilecek olan mantığın kuralı değil, hakikatin takdiri olarak Varlığın söyleminin uygunluğudur. Düşünen

¹¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 56.

¹² John D. Caputo, *The Mystical Element In Heidegger’s Thought*, Fordham University Press, New York, 1986, p. 2.

¹³ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger’s Thought*, p. 2.

söylemin uygunluğuna dikkat etmek, bizim her seferinde Varlık üzerinde *neyi nasıl* söylemek gerektiği konusunda derinleşmemizi içermekle kalmaz. Düşünülmesi gerekenin hangi ölçüde, Varlık tarihinin hangi anında, Varlık tarihiyle hangi diyalog esnasında ve hangi talepten çıkılarak söylenebileceği de aynı derecede önemlidir. Daha önceki bir mektupta sözü edilen üçlü, kendi birlikteliğinde, Varlık tarihi bakımından düşünmenin uygunluğunun yerasından çıkılarak belirlenmiştir: derinleşmenin tamlığı, söylemin tizliği, sözün tutumluluğu.

Felsefeye haddinden fazla değer vermektan ve bu nedenle de ondan fazlasıyla bir şeyler beklemektan vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Dünyanın bugünkü buhranında gerekli olan şudur: daha az felsefe ama düşünmeye daha fazla saygı; daha az edebiyat ama hecelemeye daha fazla ihtimam.

Geleceğin düşünmesi artık felsefe değildir; çünkü o, felsefeyle özdeş olan metafizikten daha köklü düşünmektedir. Ama geleceğin düşünmesi, Hegel'in istediği gibi 'bilgelik sevgisi' adından vazgeçip, mutlak bilgi biçimindeki bilgeliğin kendisi olmayı da isteyeemez. Düşünme, kendi özünün başlangıçtaki yoksulluğuna doğru iniş hâlidir. O, dili sade bir söyleme doğru biriktirmektedir. Böylece nasıl ki bulutlar gökyüzünün bulutlarıysa, dil de Varlığın dilidir. Düşünme, söylemiyle dilin içine görünmeyen izleri bırakır. Bu izler, yavaş adımlarla tarlada yürümekte olan çiftçinin bıraktığı izlerden bile daha görünmezdirler.¹⁴

Heidegger'in bu noktaya gelen dönüşü, belki yıllar almıştır. Daha, Heidegger 1927'de neşrettiği *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtında Varlık (*Being*) meselesini yeniden büyötmeyi, felsefenin evrensel fenomenolojik-ontoloji olduğu sahaya ait kılmaya çabalarlarken; geçen on sekiz yıl içinde, felsefeyi bir yerlere entegre ederek yüceltmeyi bırakarak *Hümanizma Üzerine* adlı Jean Beafret'e 1945'te yazdığı mektuptan kitaplaşan eserinde, düşünmeyi öne çıkarır.¹⁵ Zira metafizik daireden çıkamayan bir felsefe, ilerideki/gelecekteki düşünmeyle bağlantı kuramamaktadır. Zira Dönüş (*Kehre*) olmasaydı; imkân olmayacağından, sebebe ulaşmak da söz konusu olamaz. Heidegger ilk gençliğinde, hayatını

¹⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örneğ, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 56.

¹⁵ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, p. 4.

kökten adadığı Katolik Kilisesi (olumsuz) deneyimiyle değişmemiş olsaydı, bugün yorumladığımız Heidegger'in sebeplere ulaşması mümkün olmayacaktı¹⁶ ve metafiziği kökten sorgulayamayacaktı. Bu sorgulamanın ilk izleri 1919'da Papaz Engelbert Krebs'e (1881-1950) yazılan "Veda" isimli mektupta da gözlemlenebilir. Her ikisi de Hristiyan felsefesi için açılan münhal kadroya geçmek isterken ve Krebs'in siyasi yapıyla alakasından dolayı şansı yüksek görülürken ikisi de yerleşememiştir. Bu hayal kırıklığı Heidegger ile Katolik kurumsallaşma arasındaki mesafeyi artırmış; bunun etkileri ileri dönem yazılarında kendisini göstermiştir. Onu felsefeye yönelten tutumda Papa X. Pius'un "Thomas Aquinas'ın 'Katolik Kilisesi için yegâne ve mutlak, doktrinal otorite kaynağı' olduğunu deklare etme zorunluluğuyla tez yazma zorunluluğu getirmesi de etkili olmuş" olabilir.¹⁷ Heidegger, Krebs'e yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Tarihsel bir bilgi teorisine doğru genişleyen bilgi bilimsel içgörülerim, Hristiyanlık ve metafiziği değil; Katoliklik sistemini, benim için problematik ve anlaşılmaz hâle getirdi; mamafih bu ikisini, yeni manaya taşıdı."¹⁸ "(Heidegger'in biyografisini yazan) Hugo Ott'a göre 'bu olaylar, ilk 'Dönüş' veya 'Yönelim' değişmesinin (*Kehre*) alameti oldu: Bu kesinlikle bir entelektüel yönelim değişmesi değildir; fakat Katoliklikten, Katolik sistemden dönmeyi veya bundan farklı bir seçeneği resmeder."¹⁹ Heidegger'e göre bu seçeneği de; "çalalayan, feragat eden ve bedel ödeyen eğitimci manasına gelen filozof olma yolunda olanlar gerçekleştirir; akademik teknisyenlerde (bu seçeneği gerçekleştirme) hep bilinmez olarak kalır."²⁰ Bu mektupta geçen can alıcı ifadelerden birisi de, "filozof olmanın, 'felsefe-dışı bağımlı-

¹⁶ Barbara Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart A Path Towards Gelassenheit*, The Edwin Mellen Press, USA, 2008, p. 6.

¹⁷ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 9.

¹⁸ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 11.

¹⁹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 10.

²⁰ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 12.

lılıklardan (ittifaklardan) kurtulma (özgürleşme) olarak anlaşılması ve felsefe-dışı bağımlılıklar ifadesinin, ‘felsefenin dışında bir pozisyona mecbur olsaydım’ cümlesinin farklı bir tercümesidir.”²¹ şeklindeki iddiasıdır.²² Mektubun son sözleriyle Heidegger’de pek sık geçen *Dasein* mahalli ile köşeli parantez içinde ilk kez karşılaşmaya vâkıf oluruz: “Felsefeye karşı içten gelen bir çağrı olduğuna inanıyorum ve araştırma ile öğretim yolu üzerinden ‘iç insanın’ sonsuz edinimi için, gücümün yettiği kadarını yapabilmek için, bunu tek başına yapabilmek için ve böylece kendi varlığımı [*Dasein*] haklı çıkarmak ve Tanrı’nın huzurunda nihai olarak çalışabilmek için, felsefeye çağrıldığıma inanıyorum.”²³

Düşünmenin eski ustası Meister Eckhart’ın *On Detachment* eseriyle hedefini ve tarzını geri getirmek için, Heidegger de *Metafizik Nedir?* eseriyle bir yol aralayacaktır.²⁴ Acaba Heidegger, düşünmenin en keskin hâlini, Meister Eckhart’ı takip eden Angelus Silesius’ta mı görmüştür? Dalle Pezze’nin buna olumlu cevap verdiğini, metnin ilerleyen sayfalarında görürüz. Felsefenin “mülkiyetinde” olması gereken düşünmenin, mistisizmde ne işi vardır? Belki de bu yüzden Heidegger daha az felsefe daha fazla düşünme demiş olabilir mi?

Esasen Heidegger’in *Düşüncesinde Mistik Elementler* isimli eserin sahibi John D. Caputo’nun “iddiasına” göre, Heidegger’in bir mistik olarak konuştuğunun düşünülmesi,

²¹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 13. [“The statement ‘extra philosophical allegiances’ is a different translation of the sentence ‘were I bound to a position outside of philosophy’, reported in Heidegger’s letter to Krebs and translated in Supplement (Cf. note 19 above)”]

²² Heidegger, *Letter to Father Engelbert Krebs*, quoted in: Safranski, *Martin Heidegger. Between Good and Evil*, p. 107’den akt. Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 13.

²³ Martin Heidegger, *Letter to Father Engelbert Krebs* (1919), in: Martin Heidegger, *Supplements*, tr. And ed. John Van Buren (Albany, NY: Satta University of New York Press, 2000), pp. 69-70’dan akt. Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, p. 12.

²⁴ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger’s Thought*, p. 11.

bir yanlış anlamadan ibarettir ve Heidegger, mistisizmden bir uçurumla ayrılmıştır.²⁵ Bu sebeple tezin seyri boyunca Heidegger ile mistisizm arasında bir uçurum mu yoksa yaklaşma mı yoksa yaklaşım uzaklaşma mı –belki de uçurum mesafesinde– olduğunun izi sürülecektir.

Konumuzla ilgili bir uzman olan Reiner Schürmann'ın²⁶ meseleye giriş üslûbu şöyledir: “Heidegger’in bazı yazılarında nadiren Meister Eckhart’tan bahsettiği fark edilir. (Bu az dile getirmeye) rağmen iki düşünürün yakınlığının sanıldığı aksine daha fazla olduğunu düşünmek için nedenlerimiz vardır. Doğrusu şahsi konuşmalarında Heidegger, *Üstat Eckhart’ın Varlık tecrübesinin orijinalliğini* vurgular.”²⁷ Bu paragraf, tezimiz boyunca arka planda, karanlık bir odada yanan flu bir ışık gibi kalacaktır. Elbette Üstat Eckhart’ın (Meister Eckhart’ın) tecrübesi, “orijinal”dir ve kendi yaşadığı dönemde, yazanın ve onu vaaz verenin başına “fenâ” şeyler açmıştır. Günümüzde Diyanet başkanı veya bir din bilgini olacak düzeyde bir kişinin mahkeme kararıyla, yazdıklarından ötürü aforoz edildiğini, ölüm cezasına çarptırıldığını, sonra başkaları onu öldürmeden Cenâb-ı Allah’ın onun ruhunu kabzettiğini hayal edelim. Burada bahsedilen kişi, Meister Eckhart’tır. Dolayısıyla fırtınalı hayat sergüzeşti de yazdıkları da ham merakın ötesinde bir ilgiyi hak etmektedir. Bu tarz örnekler, Avrupa yerlerinde de mevcuttur. Mesela; on altıncı yüzyılın bilge eğitimci Keşiş Luis de Leon’da, Salamanca Üniversitesinde ders verirken *eski bilgeliği ancak halkın diliyle canlandırabiliriz* dediği için kendisini beş yıl hapiste bulur. O da Meister Eckhart’ın yaptığı gibi, ağır meseleleri halkın diliyle vaaz verirken göze batmıştır. İlahi gibi söylediği şiirinde Luis de Leon şöyle hitap eder:

²⁵ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger’s Thought*, p. xvii.

²⁶ Duquesne University Felsefe Öğretim Üyesi ve Rahip (1941-1993). Üç önemli eseri vardır: *Meister Eckhart’ın Göçebe Sevinci* (1972), *Heidegger’in Hareket Sorusu ve Anarşi İlkesi* (1982), *Bozuk Hegeemonya* (1996). Bir Alman olmasına rağmen eserlerini Fransızca kaleme aldı. AIDS’ten öldü.

²⁷ Reiner Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, Hubert Dreyfus & Mark Wrathall (Ed.), *Heidegger Reexamined, Volume 3; Art, Poetry, and Technology* (içinde s. 295-319), Routledge, New York and London, 2002, p. 295.

Yalanla kıskançlık mahpus
tutuyor beni burada...
Kem sözlü dünyadan kaçan,
ve sakin tarlalarda
fakir eviyle, yemeğiyle,
Tanrısıyla baş başa kalan,
ve kıskanmadan, kıskanılmadan
hayatını tek başına süren
mütevazı kadere ne mutlu!²⁸

Sühreverdî (ö. 587/1191), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Nesîmî (ö. 820/1417 [?]) de Meister Eckhart gibi “cezalandırılan” örneklerdendir. Dikkat çekici ve belki de pek meşhur olmayan diğer bir örnekse Bağdat sûfî çevrelerinden birisi olan *Ebü'l-Hüse-yin en-Nûrî*'dir (ö. 907). Aslında Nûrî, Serî es-Sakatî'nin (ö. 251/865) müridiydi, dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) cemaatindendi; Nûrî, Rabia'nın (ö. 185/801 [?]) tanıttığı *saf aşkın* 'en büyük' temsilcisi görülebilir ve 885'te Ehl-i sünnet tarafından zındıklıkla suçlanarak idamı istenir; karşı konulmayacak bir aşkı onunki, kendinden geçtiği zamanlar “(hakikati gizleyen) perdeleri yırtmaya”²⁹ kalkışmıştı ve (aynı zamanda) kuramsal kitapların da yazarıydı: *Makâmâtü'l-Kulûb (Kalplerin Makamları)* eseriyle seyrü-sülûkta yol göstermek ister ve psikolojik aşamaların insan kalbindeki yerlerini ele alır; onun kalp benzetmesi şöyledir: Dini bütün bir Müslümanın ana görevlerini temsil eden on nükabânın koruduğu, iki vezirin (Huşu ve Recâ) hizmet ettiği, bir hükümdarın (Yakîn [Kesinlik]) eviydi kalp.³⁰ Nûrî, mahpus arkadaşları için gösterdiği diğerkâmlık nedeniyle, halife tarafından affedilir. Okunan bir dize Nûrî'yi öylesine kendinden geçirir ki kamışları yeni kesilmiş bir sazlığa doğru koşmaya başlayan Nûrî'nin açılan yaralar sonucu öldüğü, Schimmel tarafından ifade edilir.³¹ Bu malumatların alındığı yerde, Schimmel'in bir

²⁸ Nicos Kazancakis, *İspanya Yaşasın Ölüm*, çev. Ahmet Angın, Tel Yay., 2. baskı, İstanbul, 1973, s. 46.

²⁹ Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbü'l-lumâ' fi't-tasavvuf*, s. 59'dan akt. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, 2. baskı, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 78.

³⁰ Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 78.

³¹ Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 79.

‘aşırı’ yorumu göze çarpar: “Nûrî’nin, Allah’ın insan yüreğinde kurduğu yedi sıra surla çevrili yedi kale imgesi, Azize Teresa’nın *Interior Castle*’ını (*İçsel Şato*) hatırlatır gibidir; ancak Bağdatlı sûfide büyük Karmelit rahibesinin psikolojik derinliği yoktur.”³² Bu ‘üslûbun’, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf* adıyla dilimize çevrilen kitabında Henri Sérouya’da da gözlenmesi³³ endişe verici ve gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Zira betimleme, aşırı yorumla lekelenmemelidir. Eserlerini aydınlatmak için verenlerde, kibirle Salıverme yani Fenâ bir arada durmamalı, bir kültürün otantikliği sadece in-otantikliğe indirgenmemelidir.

Mesele edindiğimiz şudur: *Şeylerle Otantik Karşılaşmanın Olanağı. Tasavvuf mecrasına problemimizi, eşyanın hakikatının açıklıkta durması olarak çevirmek mümkündür.* Hint mistisizmine göre, eşyanın gerçek tabiatının bilinmesi yahut “*Vidya*” (denilen şey)dir ve yaratılış, bir yaratıcının eseri olup Isha Upanishad’a göre yaratıklar, “ismin şekli”dir.³⁴ Şekillerin tekâmülüne hükmeden “Allah’ın”³⁵ veçhesi; bedenî varlıkların tekâmülünün tekerleğini idare eden *Şiva*’dır.³⁶ “Sankhya bilginin öneminde ısrar eder. İnsan, objeler kâinatının teşekkülü kanunlarını dikkatle incelemelidir. Maya’nın tuzaklarını bertaraf eden bu bilgi selamete götürür. Bununla beraber, bilgi, zaruri şart ise, nihaî kurtuluşa götürmek için yeter bir şart değildir, kurtuluşun son anahtarı, Allah’a aşktır. ...Derki: «Allah’a aşk, bütün bilgilerden üstündür.»”³⁷ İşte tam da Krishnamurti’ye (1895-

³² Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, s. 78.

³³ “İslam mistikleri daha da ileri giderler. İran ve Arap şairleri homoseksüel aşkları övmekte tereddüt etmezler. Şahsen pek temiz ve saf olan El Hallac’ın, düşünceyi Tanrı aşkına yöneltmek için bir cismanî mevcudiyeti, bir tekkede hayran hayran seyreden genç bir yüzün güzelliğini göz önüne getirmek isteyen müritleri vardır.” Henri Sérouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, çev. Nihal Önel, Varlık Yay., İstanbul, 1967, s. 47.

³⁴ Peyami Safa, *Mistisizm (Tasavvuf)*, Bâbüâli Yayınevi, İstanbul, 1961, s. 40.

³⁵ Tırnak işareti, tezi yazan koymuştur. Peyami Safa, tırnaksız vermeyi uygun bulmuştur.

³⁶ Safa, *Mistisizm (Tasavvuf)*, s. 42.

³⁷ Safa, *Mistisizm (Tasavvuf)*, s. 42.

1986) özgü tutum burada hatırlanabilir: Bilinenden Kurtulmak. Zira Aşk, *Bilinenden Kurtulmayı* bizden talep edecektir. Krishnamurti bunu şöyle ifade etmektedir: “Ama acı çeken bir zihin, kırık dökük bir zihin, bütün karmaşalardan uzaklaşmak isteyen, dış dünyayı inkâr etmiş, disiplin ve itaat yüzünden körelmiş bir zihin –böyle bir zihin, ne kadar uzun süre ararsa arasın, sadece kendi çarpıtılmış bakış açısına uyan şeyler bulacaktır.”³⁸ Öyle anlaşılıyor ki zihin durumu, bilinenler dünyasıdır ve buradan çıkmak (fenâ bulmak) “gerekmektedir” ki ruhsal durumda aşk ile elem ya da vuslat kesişmesinin imkânı açılabilir. Buradaki ifadeler başka bir kültüre ait görünseler de imalardan anlaşılan, *eşyanın hakikati* meselesinin *evrensel bir mesele* olarak algılandığını göstermektedir. Bunu fark edenlerden birisi olan Bertrand Russell konuyla ilgili olarak, “Mistiklerin en büyük dayanağı birbirleriyle uyuşmalarıdır. Başpapaz Inge, ‘İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Protestan, Katolik, hatta Budist, Müslüman mistikleri arasındaki benzerlikten daha olağanüstü bir şey bilmiyorum, ama en çok güvenebileceklerimiz Hristiyan mistiklerdir.’ diyor.”³⁹ Çeşitliliğine rağmen buralardan çıkacak bilginin gerekli ama yeterli olmaması ve aşkla tamamlanması neticesinde, kurtuluş murat edilmektedir. Böylece *Olanaklar* artmaktadır. Meister Eckhart ve Heidegger ise bilinenden kurtulmak “yerine”, şeyleri, kendisi olmaya salıvermek gerektiğini belirtir. Metinde *Gelassenheit* veya *releasement* kelimeleri bu mananın adı olacaktır. *Bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı’yı salıvermek* dizgesiyle, *Şeylerle Otantik Karşılaşmanın İmkânı* yakalanacaktır. Öyle ki Eckhart’ın duası: “Tanrı’ya, beni, Tanrı’dan kurtarması için dua ediyorum.”⁴⁰ iken, Caputo’ya göre de “tam manasıyla her şeyin arkasından çekilen Tanrı, ‘gerçekten ilâhî (kutsal) Tanrı’dır’⁴¹ ifadesi mevcutken, gerçekten Tanrı’yı salıveren bir tabloyla karşı karşıyayız. Kuşkusuz limitleri olan insanlar

³⁸ J. Krishnamurti, *Bilinenden Kurtulmak*, çev. Ayşegül Korkmaz, 3. baskı, Omega Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

³⁹ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, 6. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 127.

⁴⁰ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, p. xviii.

⁴¹ Caputo, *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, p. xviii.

olarak bu salıverilme işleminin *ifade edilmesi bile* hepimizi rahatsız etmektedir. İçimizde kuşku ve güvensizlik tohumları filizlenmektedir. Bu dizgeyi, “şatahat” olarak ifade etmek mümkün görünmektedir. Şu ânda uzaktayız ama Heidegger’in, *Yakınlık* dediği kulvara yaklaşabilecek miyiz?

1. Tezin Kavramsal Çerçevesi

Öncelikle “Şey/Şeyler”, Otantik Karşılaşma, Olanak/lar olarak geçen isimlendirmelere mahiyet olarak yaklaşabilmek amaçlanmaktadır. Bu isimlendirmelerin kavramsal ve idesel görüngülerine bakılacaktır. Mesela şey, ne ile karıştırılmaktadır ve bunun gittiği yönlerde ne gibi yanlış anlaşılmalara ve aşırı yorumlar yapılmaktadır? “Derin düşünce” gerçekten nesnelere maddi, şekli, fail ve gaye sebepleriyle araştırmak, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi inceleme çabası olan⁴² *Nedensellik* midir? Dinî tecrübelerde bu konularda bir *çeşitlilik* var mıdır? Anlama ufku ve tekil tecrübelerde, bu konuda nereye kadar benzerlikler ve farklılıklar ya da sapmalar olmaktadır?

Elbette dinî tecrübenin çeşitliliği denilince akla *William James* (1842-1910) gelmektedir; psikiyatr, filozof, “ruh hastası” konuşmalarıyla meseleyi açmasına kulak verilecektir. William James’in karşı tarafta yani kaynağa dayanarak doğaüstü dini çürütenlerin belki de “en akıllısı” dediği Dr. H. Maudsley’in (1835-1918) dahi dine yaklaşımda teslim ettiği cümlesi şöyledir: “Bir inancı sınamanın ölçütü, inancın kaynağı değil, bir bütün olarak işleme biçimidir.”⁴³ Hayata bütünsel bakış olarak din veya dinler, James’in anlayışını da etkilemiştir. İnsaflı ve yerinde eleştirinin “karşı” taraftan gelmesi aslında bir tamamlamadır ve meseleye bir açıklık getirmektedir. Bu nedenle bazen “karşı” bazen de “aykırı” yerden tamamlanmalar olabilmektedir. Bu nedenle, James’in “Kavratıcı Küme”

⁴² Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap Yayınları, İstanbul, 2017, s.17.

⁴³ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 30.

dediği, akıl hastalığının üstünlüğe sahip koşulları sayesinde, algıların ve duyguların doğru anlaşılmasında yanılısamaların aslında kilit rolü teslim edilecektir.⁴⁴

2. Tezin Amacı

Çalışmamızın amacını ve rotasını şöyle aktarmak mümkündür: Tanrı'nın duyularla algılanamamasına karşılık, *Tanrı'nın içsel varoluşla özdeşlik yoluyla kavranması gerektiğini* ileri süren Meister Eckhart, kişinin kendi içsel dünyasının “*bilme, isteme ve sahip olma*” yönelimlerinin ve alışkanlıklarının mistik tecrübe içinde değiştirilmesinden başlanması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁵ Tezimizin ana sorunsalı olan *Şeylerle Otantik Karşılaşma (eşyanın hakikatinin gösterilmesi imkânı)*, bu zeminde Meister Eckhart'ın ifade ve tecrübesinde araştırılacaktır. *Gelassenheit* (salıverme), inziva (*Abgeschiedenheit*) ve teslimiyet (*Hingabe*) hâllerinde yapılacak bir kavram çalışmasıyla Meister Eckhart'ın problemi anlama biçimi gösterilecek ve on dördüncü yüzyıl Kilisesi'nin aforoz ederek değersizleştirmeye çalıştığı bu çabanın neden Martin Heidegger gibi çağımızın önemli bir filozofunu “*derinden*” etkilediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Meister Eckhart'ın Alman mistik düşünce geleneğindeki yerinin gösterilmesi ve yaşadığı dönemin analizi, tezin zaman ve mekân algısı açısından elzem görünmektedir. Zira herhangi bir insanın ilgilenmeye takat getiremeyeceği konuları mesele edinmek ve sebat etmek, “otantik bir hayatı olan kişiye özgü” olabilir. Teoloji ile dindarlığı birbirinden “ayıran” Alman mistik düşüncesinde, Ananda K. Coomaraswamy'e (1877-1947) göre, “Avrupa'nın ruhanî varlığını en yüksek gerginlik noktasında temsil etmiş mistik, Eckhart olmuştur.”⁴⁶ *Zira gerginliğin en üst noktası mistisizmde yaşanmaktadır.* Bunun

⁴⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, s. 32, 35.

⁴⁵ Yücel Kayıran'a buradaki *hayati* katkısından dolayı çok teşekkür ederiz.

⁴⁶ Ananda K. Coomaraswamy'dan akt. Ömer Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 190.

neden böyle olduğu mistisizm tanımlamalarında dahi görülebilmektedir. “Mistisizm kelimenin aslı, Yunancadan, sırlar ve gizli törenlerle ilişkileri kapsayan bir deyimden gelmektedir. Bugün çift anlamda kullanılır. Geniş anlamıyla belli belirsiz, ulu ve mantığı aşar gibi görünen bir şeyi ifade eder. Düşünörlere göre ise mistisizm “vasitasız”; “içten doğma bir duygunun, benliğin dünyanın ruhu, Mutlak denilen kendisinden daha büyük bir şeyle birleşmesi hâlinin belirlediği bir iç durumdur. Başka bir deyişle, insan ruhunun, yaratılışın temel ilkesiyle samimi ve aracısız birleşmesi, kutsal ruhun vasitasız olarak anlaşılması demektir.”⁴⁷ R. Inge’ye göre *yirmi altı farklı tanımı yapılabilen mistisizmin*⁴⁸ bize göre en farklı olanları şunlardır: Rudolf Otto’ya (1869-1937) göre mistisizm, “şiddete temayüllü insan egosunu, dünya malı ve ırkçılığa karşı, kayıtsız hâle getirme ve kılmılatma hareketidir.”⁴⁹ Friedrich Heiler’e (ö. 1967) göre mistisizm, “Doğrudan Tanrı ile ilişkiye geçip O’nunla bütünleşme değil; ...yok olmadır. Mistik ise, içinde doğup büyüdüğü resmî dini aşandır.”⁵⁰ Annamarie Schimmel’e (1922-2003) göre mistisizm, “dinler arasında akan büyük bir nehre benzetilebilir.”⁵¹ Ancak nehir “ya da belki de okyanus” geçilmelidir diyerek yolda olanlar veya Tanrı’da yok olanlar, gerginliği en üst düzeye taşıyanlar olabilir. Wolfgang Böhme (1919-2010) ve Josef Sudbrack’in (1925-2010) aynı zamanda bir kitap adı hâline getirdiği etkileyici soruyla “*Der Christ von Morgen Ein Mystiker?*” (*Geleceğin Hristiyanı Bir Mistik mi?*)⁵² kendimize, kendimizin tarihselliğinde sorgulama alanı açmış olacağız.

⁴⁷ Henri Sérouya, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, çev. Nihal Önel, Varlık Yay., İstanbul, 1967, s. 8.

⁴⁸ R. Inge’den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 35.

⁴⁹ Rudolf Otto’dan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 40.

⁵⁰ Friedrich Heiler’den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 41.

⁵¹ Annamarie Schimmel’den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 43.

⁵² Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 49.

Aslında kimin sūfî, kimin filozof olduğu konusu da bir muammadır. *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat* konulu çalışmasında Ebu'l-Alâ Afifî şöyle bir tespit ya da “idia”da bulunmaktadır: “Kadîmlerden Eflatun ve modernlerden Spinoza (1632-1677) gibi felsefeciler aynı zamanda bir sūfî⁵³ (iken); İbn Arabî, Sühreverdî ve İbn Seb'în gibi mu-tasavvıflar da aynı zamanda birer filozoftur.”⁵⁴ Cevap verme arzusunda olduğumuz diğeri bir sorunsal da çağın filozofu Martin Heidegger'i derinden etkileyen Meister Eckhart'ın mistik yönü kadar filozof yönünün de olup olmadığını açığa çıkarmak ve bu ayrımların geçerli ya da geçersizliğini serimlemek olacaktır.

⁵³ Sūfî belirlemesi yerine mistik veya asketik (zahit) demek mümkündür. Orijinal metne bakmak ve teyit etmek gerekmektedir. Buranın bir başka çevirisi şöyledir: “Ancak Platon (MÖ 347), Plotinus (MÖ 204) gibi kadîm; Spinoza (1687) gibi yeni birtakım filozoflar vardı ki bunlar aynı zamanda birer mistik idiler. İbn Arabî (ö. 638/1240), Halepli Sühreverdî (ö. 587/1191) ve İbn Seb'în (ö. 121 7/1269) gibi bazı sūfîler de aynı zamanda birer filozoftular.” (Ebu'l-Alâ Afifî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul, 1996, s. 19.)

⁵⁴ Ebu'l-Alâ Afifî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, çev. E. Demirli ve A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 18'den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 40.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF TEMELİNDE MEİSTER ECKHART'TA ŞEYLERLE OTANTİK KARŞILAŞMANIN OLANAĞI

1.1. Şey/lerin Neliği ve Kapsamı

Araştırmamızda ilk sorunsal kavram, şeyin mahiyetidir. Şeyin neliği ortaya konulabilirse veya bu ufka yaklaşılabilirse, karıştırıldığı durumlara müdahale söz konusu olabilecektir. Şey/ler, kim/ler veya nelerdir? Ona neden şey denilmektedir? Şeyle ilk temas nerede olmaktadır? Şeyle temas ürkütür mü veya yoldan çıkarır mı? Zira acıların materyalleri de 'şey/ler'dir ve insanın şeylere bağımlılığıdır. Neden şey denilmiştir ancak nesne denilmektedir? Heidegger'in Meister Eckhart'la ilk temas ettiği metinde, ilginçtir ki şey üzerindedir. Şey ve eşyanın kökteşliği var mıdır? Şeyle temas mı edilir yoksa hakikatine vakıf olunup ondan uzak mı durulur? Şeyle temasın adına neden otantik karşılaşma denilmiştir? O hâlde şeyle in-otantik karşılaşma da mümkündür ve yaygındır. Kişi, in-otantiklikten otantikliğe nasıl evrilir? Araştırmamızda şeyin provoke ettiği sualler bunlar olmuştur.

Doğrusu şeyi bir metinde Heidegger gibi toparlamak herkesin harcı değildir. Şeyden ziyade her şey kelimesi yaygın dolayımıdadır. Bir genelleme yapılacağı zaman ilk akla gelen bu kelime olmaktadır. Şey ise, en üst düzeyde yapılan bir özellemedir ve bu yüzden kutsallık arz eder. Kutsal olan da kuşatılamamaktadır. Onunla kurulan iletişim şekli veya tecrübe de özel olmaktadır. Şeyler, sizi çağırırlar ve onları işitme kabiliyetiniz varsa, iletişim başlamaktadır. Dolayısıyla çağırın ilişkiyi başlatandır ve biçimlendirendir.

Burada da şey, otantik karşılaşmayı talep etmektedir ve *kapsamaktadır*. Ya da otantik karşılaşma, ancak şey/lerle olmaktadır. Şeyin, yapıcı özneye özgü fiillerle anılması dik-kate şayandır. Çağrıya cevap veren ise hissedendir, duyardır ve açıklıkta durandır. Şeyle; bilme, isteme ve sahip olma üzerinden kurulan in-otantik ilişki formları ve onu kendimizi kapalı mekânlarına hapseden kutsallıktan uzak ve bağısız hâle getiren bağlantılar, bilinen ve yaygın ‘kötü’ alışkanlıklardır. Esasen teknolojinin de özü olan çerçeveleme, şeyi, nesneyle perdelemektir.

Heidegger’in köyündeki kır evinde inziva (*Ageschiedenheit*) hâline girdiği bildirilmektedir ve ömrünün son yıllarında Yunanistan’a sık gittiği özyaşam öyküsünde verilmektedir. Şeyler, tabiiğini “açık alanda ve kutsanmış alanda” arz etmektedir ve sizi buraya çağırmaktadır. Siz onları oturduğunuz yerden çağıramazsınız, çağırırsanız da size gelmezler. Şey veya şeylerin bizi çağırmasına yapılan vurgu, nesneleştirme faaliyetiyle eşyayı el altında tutan günümüz insanının anlamayacağı bir kulvardır. Nesne, mülk, sahip- lenme, kullanma, bilme ve tüketme kelimeleri günümüzde dururken şey demek ne demektir? Meister Eckhart’ın bizlerden istediği *içsel fakirlik*: “Hiçbir şey istememek, hiçbir şey bilmemek ve hiçbir şeyi olmamak”⁵⁵ hâli, içinden geçen şeyi istememe, şeyin ne olduğunu bilmek istememe ve şeye sahip olmamayla şey, sıfırlanmakta mıdır? Burada hiç-lik, acziyet ve nihilizm birleşmektedir. Şey kalkarsa geriye yine bir “şey” kalır mı? Esasen, insan kalıcılık iddiasını şeyi “bilme, isteme, sahip olma” üzerinden ortaya koymaktadır. “Şeysiz insan”, “hiçbir şey”dir. Eckhart’ın davet ettiği yol, toplum barışını ve bireyi risk ve yok olmaya götürmüş gibi görünmektedir. Araştırmanın ruhuna aykırı görünen bu cümlelerle varılmak istenen; Eckhart’ın toplumsal arenaya kurumsal bir din adamı olmanın dışında ‘anarşist’ karşı çıkışına, verdiğimiz ilk ve temel tepki olmasıdır. Bu katman,

⁵⁵ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, 6. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 86.

toplumda rolleri olan bir birey olarak verdiğimiz ilk ve temel tepkidir. Bu tepki yok sayılarak aşılamaz. Ancak insan, sadece toplumun bir birey değil; aynı zamanda kendine haslığıyla kişidir. Kişi olmanın da bedensel, zihinsel ve ruhsal katmanları mevcuttur. Dolayısıyla basamaklandırma, bir sonraki basamağa çıkınca bastığı yeri, geldiği yeri unutmak değildir. İnsan ‘ölümsüzlüğü istiyor ve arıyorsa’ topraktan geldiğini ve ölümlü olduğunu unutmamalıdır. Buna tarih, zaman ve bazen de geçmiş demekle yetinilmektedir. Bir kopukluk ve anlamsızlık yaşantısının kuşkusuz sıçraması değil dünyada sürüklenmesi olmaktadır. Heidegger’in dört katmanlı yakıncılığı –yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar, birbirine yaklaştırılmasıdır. Bir şeyin özü ya da olma yolu budur: bir araya gelmektir– ona uzak olur. Bu dört katmanla temas nasıl olacaktır? İnziva bu iş için yeterli midir? İnzivada farkındalık yaşamak bireysel bir geri çekilişle kendine üzüntüden ibaret değildir. İnsan dünyada acı çekmektedir ama neden acı çektiğini bilmemektedir. Bunu düşünmek için geriye çekilmek gerekmektedir.

Bilinmeyene en keskin vurgu, “şey” kelimesiyle yapılır. Bütün olanak hâlinde durma böylece kastedilmiş olur. Şey ve (var)dır kelimeleri, âdeta en çekirdek hâldir. Yani zorunludan çıkarılmış bir olumsuzluk vardır. Duns Scotus, “Zorunludan, olumsuzluğu çıkarabiliriz; fakat, tersini değil”⁵⁶ derken de; “mümkünün olumsuzluğunu sağlamak için, ayırıcı eylem (olan iradeyi) devreye sokmak gerekir”⁵⁷ derken de nihai eylem olan tümelliği ve ona bağlanarak “ayakta kalan” tikelliği, şeylik ve şeylerle koruyabilmiştir. Dikkat çekici ve tartışmalı irade başlığı, böylece, mümkünün olumsuzluğunu var kılmak için gerekli olanıdır.

Şeylerle Otantik Karşılaşmanın İmkânı sorunsalı irdelenirken konuyla bağlantılı şu sorular akla gelmektedir:

Belki de gelecekle ilgili bizi endişelendiren en kaygı verici soru, Aztek şair ve filozoflarının belirttiği gibi olacaktır: “Nereye gidiyoruz, heyhat bizi orada ölüm mü yoksa

⁵⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 579.

⁵⁷ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 581.

*hayat mı karşılayacak? Öteki dünyada yeniden yaşayabilecek miyiz? Yaşam dağıtan Tanrı'nın verdiği zevki yeniden tadabilecek miyiz?”*⁵⁸

“Şey ya da şeyler” nedir? “İbn Sînâ'nın da söylediği gibi, ‘Varlık, aklın altına giren, ilk şey’⁵⁹ midir? Kutsal metnin canlı Tanrısı ile bu kişisiz Varlık (denilen şeyler) arasında büyük bir mesafe (mi) bulunmaktadır⁶⁰ yoksa aynı şeyler midir? “Varlık ile Tanrı özdeşleştirilmesi iki soruya neden olmuştur:

1. Varlık, bizatihi Tanrı'nın kendisi midir?
2. Yoksa ‘Tanrı(lık)’, varlığın belirli bir durumunu mu ifade etmektedir? Eckhart, aslında her ikisini de kapsayan bir yaklaşıma sahiptir.”⁶¹ demektedir.

Birincisi, Varlık bizatihi Tanrı'nın kendisi midir yoksa ‘Tanrı(lık)’ varlığın belirli bir durumunu mu ifade etmektedir? İkincisi ise varoluşun her boyutu, Tanrı'nın doğuşuyla mümkün oluyorsa var edilenlerde için bir Tanrısallık söz konusu değil midir?”⁶² demektedir.

Bu konuda soruna önemli bir açılım Kazımî'den gelmektedir. Kazımî'de Varlık, daha alt mertebede bulunur: Varlığın zorunlu olarak, Mutlak'ın bir sıfatını oluşturduğu hatırlanmalıdır. (Esasen) *Mutlak'ın bilinmesi* (iki şekildedir); ilk önce “geçici ve sıfatla bilme denilen *Varlık* olur; daha sonra sıfatsız bilme olan, *Zat* olur.”⁶³ Negatif teolojinin zirvesi, *Zat* ya da *O* denilen Şey'dir. Akılla gelinen Varlık “ismi” neyi eksik bırakmış

⁵⁸ Yves Bonnefoy (ed.), *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Türkçe Baskıyı Yayına Hazırlayan: Levent Yılmaz, Dost Yay., Ankara, 2000, I, 572.

⁵⁹ İbn Sînâ'dan akt. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 576.

⁶⁰ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 590.

⁶¹ Selman Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24 (2019-1), sayı: 46, s. 160. DOI: 10.20519/divan.614155.

⁶² Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 160.

⁶³ Rıza Şah Kazımî, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s. 32-33.

olabilir ki sıfat yani bir şeyi niteleyen durumuna geriletilmiştir? Sıfatla konuşma, gündelik insanın, şey/şeylere yaklaşma ve bunları kullanıma hazır hâle getirme şeklidir. Zaten üç dereceli sıfatlar, Tanrı için muhal olup bunlar ilanihaye devam eder durur: İyi, daha iyi, en iyi gibi.⁶⁴ Vedanın amacı; bilgisizlik gereği, tahayyül edilen ayrımlara son vermektir.⁶⁵ Sıfat vermek; birini diğerinden ayırmak ve bunu tahayyülle veya akılla yapmak ameliyesidir. “İbn Arabî’nin Varlık’ın Mertebeleri (*Tenezzülât-ı Seb‘a*) sınıflandırmasında ‘*Lâ taayyün*’ mertebesi; Eckhart’ın ‘*İsimsiz Tanrı*’ terkibine denktir. ...Eckhart bu konuda ‘*suretlerden sıyrılmalı*’, ‘*misallerden çıkılmalı*’, ‘*bütün meseller kırılmalıdır*’ derken kendisinden bir sene sonra ölen Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.1329) ise ‘ikinci mertebede varlık ‘Kâbe Kavseyn’den bir sonraki aşama, ‘*ev ednâ*’ denilen makama ulaşıldığında – ki bu tasavvufta makamsızlık makamıdır– farklılık ve ikilik ortadan kalkmakta; ortada ne isim ne de resim kalmaktadır.”⁶⁶ demektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bütün şeyler aynı düzlemde değildir. Onları eşitlemek, haklarını vermemek olacaktır. Bir hiyerarşi veya mertebelenme bulunmaktadır. Öncelikle şeylerde ne mutlak ne imkân hâlinde geçicidir? Mutlak, kutsal, Tanrı, melek, şeytan, gökyüzü ve yeryüzü denilen şeyler; bize göre daimi görünmektedir. Burada Tanrılık ve Tanrı ayrımı yapılmak durumundadır. Eckhart da Şankara gibi bunları ayırt eder: Tanrı eylemde bulunurken; tanrılığın eylemle hiçbir ilişkisi yoktur.⁶⁷ Tanrı, *sein* yani var-dır ya da Var, Tanrı’dır ama varlığı imkânlı olan diğer şeyler, ya yoktur ya da Var ile var-dır.⁶⁸ Bu şeyler, *werden* yani olmaktadır. Varlıklar (var olanlar/şeyler), bazen O’nunla aynılaşmakta; bazen de “hiç” hükmündedir. Tanrı olmazsa bunlar da (şeyler de) yoktur.⁶⁹ “Kim ki dünyayı, Tanrı ile değil de, Tanrı’nın yanında,

⁶⁴ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 210.

⁶⁵ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 41.

⁶⁶ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 208-209.

⁶⁷ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 209.

⁶⁸ Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s. 159.

⁶⁹ Eckhart, “Fragmente”, s. 170’ten akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 230.

Tanrı'ya rağmen müşahede ederse; bilsin ki o kimse, Tanrı'dan yüz çevirmişdir.”⁷⁰ Origène (ö. 254), Augustin, Pseudo-Diyonsius⁷¹ ile Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesinin ve Büyük Dominiken kardeşlerden Büyük Albert ve Dietrich von Freiberg'in (ö. 1311) etkisi⁷² –burada görüldüğü gibi– Eckhart'ta yoğun hissedilmektedir. Dolayısıyla şey/ler, Tanrı'dan gelmektedir veyahut taşmaktadır ve O'na dönecektir.

Söze gelişin diğer bir ifadesi olarak *doğuş*, varlık verilme ya da “yaratılma”dır. *Deus sempernovus* (Tanrı, daima yenidir) diyen Eckhart'ın⁷³ belirtmesine şunu eklersek “Farklılık ve yenilik, Tanrı'dandır.” Başlangıçta söz vardı.⁷⁴ Bu söz de, ol'dur: “Canı veren de O'dur alan da! O, bir şeyin olmasını dilediği zaman ona sadece ‘Ol!’ der; o şey de oluş sürecine girer.”⁷⁵ Teklikten çokluğun açıklanması hadisesi, özensiz bir eşitleyici tekrardan yani fabrikasyondan ibaret değildir. Eckhart, her şeyden önce ulûhiyette sayı olmayacağını ifade ederken “Tanrı da ne sayı ne de çokluk vardır.”⁷⁶ Bu, İslam düşüncesindeki “Birden ancak bir çıkar.” ifadesine “benzemektedir”. “Her türlü farklılık, Tanrı'ya yabancıdır; ister doğasında ister şahsiyetinde olsun. ...Kendi doğası birdir, sadece birdir; ve her şahsiyet birdir ve sadece birdir; bu da (O'nun) doğasıdır.”⁷⁷ Bir kişi her ne kadar bir insan olsa da sayıdır ve bu niteliğinden sıyrılıp hiçleşmedikçe, en ufuktaki şey ve şeylerle karşılaşması in-otantik düzeyde kalacaktır. Kişinin fakirliğini en uçtaki düzeye taşıdığı hiçlikte erimesinin imkânı ve geleneği, bu durumda aranmakta olduğu

⁷⁰ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 231.

⁷¹ MS beşinci yüzyıl ortalarında yaşamış olan ve gerçek kişiliğini gizlemiş Hristiyan düşünürü.

⁷² Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 231.

⁷³ Eckhart'tan akt. Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 159.

⁷⁴ Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. (Yuhanna İncili, 1:1. *Kutsal Kitap*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 1332.)

⁷⁵ Mü'min, 40/68.

⁷⁶ Eckhart, *Lateinische Werke*, 2: 448'den akt. Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 163.

⁷⁷ Eckhart, *Lateinische Werke*, 5: 559, 80-82'den akt. Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 165.

gözlemlenmektedir. Gelinen bu noktanın bir sınır/engel mi yoksa köprü veya basamak mı olduğu, sürdürülebilirliğe bağlıdır.

Şeylerle otantik karşılaşmanın gelip dayandığı bir engel/sınır yani tecrübenin bir sınırı var mıdır? Bilge Kişinin Hz. Musa'ya söylediği gibi sabredilemeyen yer, sınırdır. Kişi, acıyla yüzleşme ânında artık dayanmadığını fark eder ya da ona göre hayatta mucize yoktur. Çaresiz ve yalnız insan, teslimiyet denilen güvenin ötesindeki duyguyu yaşamayan insan böyle düşünmektedir ve durmaktadır. Böylece insan, sınırı/engeli, kendi kendisine getirmektedir. Esasen birbirinin yerine konulan şeyler de otantik karşılaşma imkânını engeller: “Nerede ruhun yerinde beden, vahdetin yerinde kesret, ebediyetin yerinde de zaman varsa, orada Tanrı yoktur.”⁷⁸ “Tanrı, ‘Ben kapının önünde bekliyorum. Kim kapımı çalarsa ona kapıyı açacak ve ziyafet vereceğim.’ der. O, ne orada ne de buradadır. O, kapının önünde her ân seni beklemektedir. ...O’nu bulmak, senin gayretinle değil, O’nun himmetiyedir.”⁷⁹ Burada bir kapı çalma uzaklığında bulunan Tanrı imgeleminde kişi merkezde ve onun iradesi başrolde gibi görünse de yakıcı unsur kapısı çalınanın seni isteyip istemediğini hissettirmesiyle ilgilidir. Bunu hissedebilmeniz için kendi isteklerinizden vazgeçerek nefis tezkiyesi yapmanız gerekmektedir. Bu “aşk oyunu” gibidir. Adanma altında incelikli, duygusal akletmeler fark edilir. Ancak ikisi bir olmak için, birisi kimliğini kaybetmeli ve diğeri o kimliğe sahip çıkmaya devam etmelidir.⁸⁰

1.2. Meister Eckhart

1.2.1. Yaşadığı Dönemin Özel Durumu

Eckhart'ın insanın toplumsal bir hayvan (canlı) olduğunu söyleyen Aristoteles'in (ö. MÖ 322) tespitini aşmak üzere kimisi mistik kimisi düşünür kimisi de filozof insanlar,

⁷⁸ Eckhart, *Werke*, I: 218, 17-21'den akt. Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 167.

⁷⁹ Eckhart, “Predigten”, s. 24-25'ten akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 213.

⁸⁰ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 225.

kendisinin biz oluşundan sıyrılmak, ben-lik soğan zarını da soymak ve hiçlik durumunda ne kaldığını ve nerede kalabileceğini merak etmektedir. Bu yoğunlaşma ve korkusuzluk, âdeta her şeyi salıvermek (*releasement/Gelassenheit*) ve “kalanla” karşılaşmak (yüzleşmek) istemektedir. Bu durum tespitinin ardından bazı *sorular* oluşmaktadır:

Böyle bir kişi olabilir mi? Böyle bir toplumsallık olabilir mi? Kişi ya da topluluk, delirmeden bu işi yapabilir mi? Bir kişi, böyle yaşamaya devam edebilir mi? Toplum, bu kişiye (veya topluluğa) nereye kadar tolerans gösterebilir? İrfan geleneğimizde ilk akla gelenler; “Hz. Yahya, Hz. İsa, Sühreverdî, Hallâc-ı Mansûr” ve bilmediğimiz niceleri bulunmaktadır. Alman mistisizmi ve düşünce geleneği içinde söz konusu edeceğimiz kişi, Johannes⁸¹ Eckhart (1260-1327/1328) olacaktır. Bu yaşam tarzı, *kaygı çukuru* veya *çöl* metaforu üzerinde yolda olmaya devam etme şeklinde hayatı sürdürme sanatıdır veya adı hemen veril(e)meyen, işaret edilen bir “O” veya “şey(ler)in” mekânsızlık ve zamansızlık ekseninde “mekân ve zaman”la sınırlanan insanın direnmesidir. “Bir gün her bilinç çölle yüzleşecektir. ...Çöl, senin yok olmaya başladığın noktadır. ...Çölle yüzleşmeye başladığında din hakkında düşünmeye başlarsın. İşler iyi giderken kim dinle uğraşır ki? ...Çölü nasıl aşmalı? *Anlamsızlık çölünü, keder çölünü, absürtlük çölünü* nasıl aşmalı? ... Çölden geçmekle, büyük bir olgunluk ve büyük bir uyumluluk kazanacaksın.”⁸² Anlaşıldığı kadarıyla insan, “anlamsızlık”, “keder” ve “absürtlük” (saçma) başlıklarıyla gelen “şeyleri/meseleleri” kafasına takmak durumunda kalmaktadır. Kimileri bu çölleri aşamadıkları için kendilerini psikiyatri kliniklerinde bulmakta ve buralarda da sorun dondurulmaktadır. Kimileri de ‘aşmaktadır’.

Bilindiği üzere Tanrı’yı algılama ve O’nun isteklerini yapma, toplumsallaşma içinde öğretilir ve bunu kontrol eden duyular, duygulanımlar, yasaklar ve ödevler *Din* adı altında bulunmaktadır. İnsan bilimlerinin on dokuzuncu yüzyılda gelişimini tetikleyen

⁸¹ Rudolph Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, Dharma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 183.

⁸² Osho, *Kumların Bilgeliği*, çev. Emre Özdal, Omega Yayınları, İstanbul, 2014, s. 24-25.

tarih bahsi üzerine yazılar yazan Schleiermacher (1768-1834), 1799'da çıkan *Din Üzerine* eserinde şöyle demektedir: “Din, sadece bireyde değil aynı zamanda toplumda da belirli (kesin) bir karakter (şahsiyet) arayışında olmalıdır. Toplum kendisini bireyselleştirmek için bir ilke tespit etmemiş olsaydı, mevcut da olmazdı, bir varlığa sahip olamazdı. Bundan dolayı, sonsuz sayıda farklı form varsayımında bulunmak ve bu formları araştırmak zorundayız.....[Din], ruhun, kendisini tüm insanlık tarihinde açığa çıkartan nihayetsiz ilerlemeci/terakki edici bir çalışmasıdır.”⁸³

Bu alıntıyla hissettirilmek istenen dinin tek katmanlı bir dayatma olarak toplumu kontrol aracı olmadığını ya da olmaması gerektiğini ve dinin kendine haslık gücünü bireysellelikle (onun o topluma özgü karakteristikliğiyle/otantikliğiyle) topluma nüfuz ettirip toplumu var eden güçlü, faal, güncellenen bir aktör olduğu vurgulanmaktadır. Bu özelliklerini unutan bir din de tam tersi yanlış anlamaların kolektif “bilinci” olacaktır. Tanrı sizin eylemelerinizi her daim görür, duyar ve müdahale eder. İçine doğduğunuz toplum sizden buna uygun davranmanızı bekler. Ancak toplumda paradigmanın sarsılması ve değişmesi, tabandan gelir ve karşılık bulur. Meister Eckhart'ı önceleyen *Kadın mistisizmi* ve *İbn Rüşdçülük* böyle gelişmelerdir ve Ortaçağ Kilisesi için endişe verici olmuştur. Esasen “*Kavram Tanrı*; düşünceyi, sonsuzluğa gönderir; *deneyimlenen Tanrı* ise mistiği, zamansal hayata geri gönderir.”⁸⁴ Zira sonsuzluğa sıçramanın tadına bakmış mistikler tarafından, zamansal (*temporality*) daha yoğun hissedilir.⁸⁵ Hristiyanlığın kavram Tanrısı, Meister Eckhart tarafından deneyimlenmek istenmektedir. Kavramlaşanı deneyimleme düzlemine getirme (içselleştirme) “ihtiyacı” ve bunun göze alınması, otoriteyle savaşı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu sebeple Kilise, *Meister Eckhart'ın Tanrı ile insanın kimliğini (birleştiren)*

⁸³ Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 213-214'ten akt. S. J. McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington, 2006, p. 127.

⁸⁴ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 144.

⁸⁵ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 144.

doktrini son derece tehlikeli bulmuştur. Her şeyin salıverilme ânı, işte bu zamanlamadır. Kavram Tanrı, ikinci el kaynaktır. Clairvaux'un (ö. 1153) bildirdiği gibi "İkinci el kaynaklar, Mistik hayatla ilgili, hiçbir şey sunamaz."⁸⁶ "Eckhart'a göre Tanrı, kesinlikle hiçbir kimsenin doğuramayacağı *basit* bir Varlık'tır (*esse indistinctum*) ve kesinlikle basit olduğu gibi ...ve zamanla meydana gelenlerle ilgisizdir."⁸⁷ Eckhart bu bölünmeyen ve ifade edilemez basitlikten, üç Farklılaşmayla çoğalmayı (kesret) şöyle yansıtır: "*İlk farklılaşmada*, İlahî Sadelik, üç İlahî kişiye geçer; *ikinci farklılaşmada*, sonsuz, zamana yayılır ve Evren yaratılır; *üçüncü farklılaşma*, cisimleşmedir (*Incarnation*)."⁸⁸ İlk farklılaşmada "Birden ancak bir çıkar." diyen İslam filozoflarının söyleminin aksi bir durum olması, ilginçtir. Dolayısıyla Meister Eckhart tarafından Tanrı ile ilişki (içsel) tecrübe edilmek istenmiştir veya Doğu'nun Kâfir Üstatları (İbn Sînâ ve İbn Rüşd)⁸⁹ Aristoteles'in düşüncelerini daha "iyi" anladıkları için Katolik din adamlarını yani Meister Eckhart'ı hayli etkilemiştir.

Eckhart'a göre yukarıda anlatılanlara özgü bir dinî hayat, ilerleyici bir zamansallaşma şeklinde ve tarihi oluşturan gündelik kaygılara bir yayılma tarzında olmalıdır; insan, bu olayı hiçbir şekilde etkileyemez, bu olayın gerçekleşmesi için kendisi 'Açıklık Hâli'ne gelmelidir.⁹⁰ McGraft; "Ruhun en büyük varoluşu, Oğul'un doğum yeri (yani) sahiplenme/hakikat olayının içinden geçip gittiği açıklık olması idi."⁹¹ demektedir. Caputo, Heidegger'deki Hakikat (*Ereignis/Clearing Appropriation, açıklığın sahiplenilmesi/olagelme*) olayı ile Eckhart'taki *Göttesgeburt* (*Tanrı'nın –Oğul'un ruhun da– doğumu olayının*) her ikisinde de insanın gerçek onuru, aşkın bir koruma sağlayan yoksullukta (Ruh'un fakirliğinde/fenâsında) barınmaktadır, tespitinde bulunmaktadır.⁹² Çalışma

⁸⁶ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 144.

⁸⁷ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 145.

⁸⁸ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 145.

⁸⁹ Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 167.

⁹⁰ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p.146.

⁹¹ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p.146.

⁹² McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p.146.

bu nedenle, *fakirlik* belirlemesini önemsemektedir ve bu deneyim metaforuna el verdiği ölçüde nüfuz edip tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Meister Eckhart'ın görüşlerinin belirlenmesine yaklaşılmaması, bu metafordan geçmektedir.

Eckhart'ın yaşadığı on üçüncü yüzyıl sonuyla on dördüncü yüzyılın ilk 27/28 yılına bakarsak şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Büyük Almanya İmparatorluğu çökmüş ve prensler arası kısır çekişmeler yüzünden halk bezgin, umutsuz ve fakirdir. Eckhart'ın ölümünü takip eden ilk on yıl içinde Fransa ile İngiltere arasında “Yüzyıl Savaşları” kapıda beklemektedir. İmparator ile Papa arasındaki iktidar mücadelesi, taht rekabetinin tarikatları bölmesi ve Katolik Kilisesi'nin güvenliğini koruma ihtiyacı sebebiyle, kendi aralarında her şeyi belirlemek isteyen merkezîleşme arayışları mevcuttur. Kilise; engizisyon mahkemeleri yoluyla ayıklama yapmaktadır. Heretiklere (zındıklık veya sapkınlık, ilhad içinde olanlar vardır ve bunlar “Kadın mistikler ve İbn Rüşdcüler” olabilirler) karşı Dominikenlerin Kilise tarafından araçsallaştırılması söz konusudur.⁹³ Kilise'nin Fransiskenleri, bir sosyal etkileme aracı olarak kullandığı ve Dominikenleri de doktriner mücadelede kullandığı bilinmektedir. İskandinavya, İngiltere ve Kastilya dışında tüm Avrupa şehirlerinde engizisyon mahkemeleri vardır. Bu mahkemeler; hapis, haç taşıma zorunluluğu ve yakma tarzında cezalar vermektedir. Üniversite hocası Eckhart'ı, manevî hayat rehberi “hâline gelmesine vesile olan” öncü kadın mistik *Marguerite Porete* 1 Haziran 1310'da yakılanlardandır.⁹⁴ *Miroir des simples âmes (Basit Ruhların Aynası)* yazarı Marguerite'nin dört dile çevrilen ve Orta Çağ Avrupa'sının en popüler kitabı da Paris'te yakılmıştır.⁹⁵ Eckhart'ın çağdaşı Fransisken Wilhelm Ockham da (1324-1328) yıllarında Eckhart'tan farklı bir şekilde –hukuki bir mümessille– bu mahkemede yargılanmıştır.⁹⁶

⁹³ Selman Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 148.

⁹⁴ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 173-175.

⁹⁵ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 175.

⁹⁶ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 152.

Öyle ki Meister Eckhart'ın diğer çağdaşı Dante (1265-1321), *İlahî Komedya*'da Papa Iohannes'i cehennemde tasvir etmiştir.⁹⁷ Meister Eckhart'ın temel teması olan Fakr'ın siyasî çekişmenin odağında durması da hayret vericidir.⁹⁸ Fakr edebinin bizim kültürümüzdeki örnekleri kimlerdir ve uygulamada nüanslar var mıdır? Araştırmamızın seyri boyunca düşündüğümüz bir güdüleyici sualdir. Fakirlik kavramına bu yalın ve akılcı bakış açısına derinlik katanlar da olmuştur: Bir tabakat yazarı Sülemî'nin ifadesiyle fakr, "hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır."⁹⁹ Bu tanımla, ne bilmenin ne de istemenin ve sahip olmanın insanı kuşatması açısından Meister Eckhart'ın fakr temasıyla neredeyse *aynılık* arz eder. Çünkü fakr, büyük bir geleneğe yani mistisizme aidiyettir. Fakrın temelde durarak siyaseti de yönlendirmesi göz önünde bulundurulursa siyasî buhran döneminde yaşayan Meister Eckhart'ın yaşadıkları karşımızdadır ve kendisi yaşlılık evresinde herkesi âdeta karşısına almıştır.

1.2.2. Meister Eckhart'ın Hayatı

Meister Eckhart (d. 1260-Thüringen Eyaleti Gotha Şehri/ö. 1327 veya 1328), Erfurt Dominiken Manastırı, Köln'de Albertus Magnus (ö. 1280) etkisinde dersler, Paris Üniversitesi bünyesinde İbn Rüşd'ü çerçevede teoloji eğitimi aldı ve Paris'te Lectör, Erfurt'ta mümessil ve Strazburg'ta öğretim üyesi oldu.¹⁰⁰ Bağlı olduğu Köln Dominiken

⁹⁷ Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 155.

⁹⁸ 1327'de Papalığın suçlu bulduğu Fransiskanlar Ludwig'e sığınmışlardı. Umberto Eco'nun meşhur romanı *Gülün Adı* 1327 yılını tasvir eder: Papalık kuryesiyle Fransiskan rahipler arasında fakirlik üzerine tartışma gerçekleşmektedir. Hemen her Orta Çağ düşünürünün ele aldığı konulardan birisi olan fakr ve zühd esaslı yaşam ideali, daha ziyade Papalık ile Ludwig mücadelesinde araçsallaslaşır ve Kilise'nin Hristiyan dünya üzerindeki hâkimiyetini pekiştirme gayesiyle siyasî bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır (Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 169).

⁹⁹ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakatü's-Sufiyye*, Kahire, 1969, s. 215'ten akt. Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 15.

¹⁰⁰ Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 151.

Manastırı'nın en üst hocalık derecesi olan “*lector primarius*”luğa 1324'te Albertus Magnus'tan sonra atanınca¹⁰¹ hayli göze battı. Meister Eckhart'ın, hem *Albertus Magnus*'un hem de “Orta Çağ'da skolastik felsefeyi ilerleten Dominiken Tarikatı içinde hatırı sayılır¹⁰² en büyük Hristiyan teoloğu *Aquinolu Thomas*'ın (1225-1274) hayranı olduğu”¹⁰³ belirtilmektedir. Teolojik duruşla dindarlığı ayıran Alman mistisizmi açısından Meister Eckhart'ın bu hayranlığının nerede bir ayrılmaya evrildiği de bir diğer sorunsaldır. Eckhart, 1300-1318 yılları itibarıyla *Dante* (1265-1321) ve 1302 yılında Oxford'da teoloji profesörü olan *Duns Scotus*¹⁰⁴ (ö. 1308) ile çağdaştır. Dönemin bütün yazarları gibi eserlerini Latince yazmış, vaazlarını Almanca vermiştir.¹⁰⁵ Kuşkusuz bu durum, onun sokaktaki insana, mütevazı köylüye, dağlardan gelen çobanın seviyesine inmek arzusudur ve akademik çevresi tarafından da hayli yadırganmıştır. Belki de bunda bir şövalye şatosunda kâhyalık yapan babasının¹⁰⁶ tesiri olabilir. Bu dilde yazılar yazması ve vaazlar vermesinin yadırganması, anılan başka nedenlerle birleşince, başı ciddi bir şekilde belaya girmiştir. Eckhart, etkili bir hatipti ve rütbesinin yükselmesi, tutucu çevrelerce endişeyle takip edilmekteydi. 1304 yılında Bohemya Genel Kilise Temsilcisi oldu.¹⁰⁷ *Anweisungen von Bruder Eckhart (Eckhart Birader'in Talimatları)* isimli risalesi, kendi dar halkasına hitap ederken ikinci kitabı *Das Buch Der göttlichen Tröstung (İlahî Teselliler Kitabı)*, engizisyonun ağır saldırılarına uğradı. Bu kitabın, Boethius'un (477-524) *De Consolatione Philosophiae*'yı (*Felsefenin Tesellisi*) kitabını ciddi bir şekilde takip ettiğinin kanıtı

¹⁰¹ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 151.

¹⁰² Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 185.

¹⁰³ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 20.

¹⁰⁴ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 187.

¹⁰⁵ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 187; Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 197.

¹⁰⁶ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 183. Bu malumat, Selman Dilek'te farklı verilmiştir. Eckhart, bir şövalyenin oğludur.

¹⁰⁷ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 188.

olması, Boethius ile klasik yazarlara verdiği değer¹⁰⁸ bu tutucu çevrelere rahatsızlık vermiştir. Bilindiği gibi Orta Çağ, bir çifte hakikat –felsefe ve din– çağıydı. Bunlar, “umulanın aksine, birbirinin muhalifi konumda” tutuluyordu. Felsefe ve dinin “karşı” taraflarını “bağlayacak” ya da “ayırarak” mistisizm köprüsü daha kurulmamıştı. Meister Eckhart’ı, Almanya’daki bütün Dominiken Tarikatı’nın başpiskoposluğu için en uygun kişi olarak düşünmek doğal hâle gelince 1325 yılında Dominiken Tarikatı’nın Venedik merkezine Meister Eckhart aleyhinde suçlama mektupları gelmeye başladı ve Köln Başpiskoposu Heinrich, onun engizisyon mahkemeleri önüne çıkarılmasını kabul etti. İlk incelemede suçsuz bulunmasına rağmen, Başpiskopos sapkınlık uzmanı iki Fransisken kanalıyla 24 Ocak 1327’de suçlamalara cevap vermesi için onu çağırttı. Eckhart, ünlü *Rechtferdigungsschrift*’ini (*Savunmasını*) yaptı ve Roma’ya temyiz başvurusunda bulundu.¹⁰⁹ 22 Şubat’ta başvuru reddedildi. 1329’un 27 Mart’ında Papa XXII. John, Eckhart’ın öğretisinin Kilise’nin dogmalarına ters olduğunu açıklamış olsa da Eckhart yoldan çıkmış bir sapkın olarak suçlandığını öğrenemeden –daha 1327’de veya 1328’de– öldü.¹¹⁰ Eckhart’ın engizisyon süreci 1325’te Köln’de başlamış ve 1329’da Avignon’da son bulmuştur. Köln ile Avignon arasındaki yolculuk iki ay sürer ve Eckhart yaşlıdır. İlk saldırıyı 1325’te yaptığı ilk savunmayla önlemiştir. Ancak 1326’da bir muhbir kanalıyla yapılan ve savcıyla hâkimin aynı kişi olması sebebiyle yargısız infazla karşı karşıya kalmıştır. Ölen kişinin ardından engizisyonun devam ettiği ilk kişidir.¹¹¹

Meister Eckhart’ın Tanrı ile insanın kimliğini (birleştiren) doktrini, 1329’da engizisyon tarafından kınandı. Ne hikmettir ki *Varlık tarafından bahşedilen “doğru”nun tarihsel ortaya çıkışını tahmin eden şair ve vaizleri, kader cezalandırır*. Bernhard Welte

¹⁰⁸ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 189.

¹⁰⁹ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 191.

¹¹⁰ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 192.

¹¹¹ Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s. 154.

(bunu şöyle) yazar: “(Aslında daha) Avignon’da Papa’nın (kurduğu engizisyon) mahkemesinden önce Meister Eckhart’ın tezlerine karşı verilen yargı, Varlık’ın kendisi tarafından eyleme getirildi; *Varlık’ın kaderi olan karar ânını* cesurca engelleyen bu adama (Meister Eckhart’a) karşı (yine) Varlık tarafından karar verildiği izlenimini verir.”¹¹² Mükâfatı ceza olan bu yolda kararlı duruşla salıverilme, sessizlik savunmasıyla geri çekilme ve teslimiyet, kendilerinin daha sonra inceleyeceğimiz kavramlarına içeriden nüfuzlarını göstermektedir.

1.2.3. Engizisyonun Meister Eckhart’ı Suçlama Nedenleri

Kilise, Meister Eckhart’ı beş ana kategoride, on yedi tezini engizisyon tarafından sapkınla suçladı. Meister Eckhart için Avignon’da hazırlanan protokolde heyet, Köln’de gerçekleştirilen soruşturmadaki iddiaları yirmi sekiz maddede özetlemiştir. Papa, on yedi tezinde sapkınlık bulunduğunu belirtmiştir. Bu iddialar, Eckhart’ın metinlerinden alıntılarla desteklenmiştir. Kilise’nin temel itirazlarını beş başlıkta özetlemek mümkündür:

1. **Yaratılış ve âlemin ezeliliği:** Yaratma, Tanrı ile özdeştir. Başlangıç yoktur. Dünya, ebedîdir. Daimi yaratma vardır. Âlem, “adem-i mahz” (sırf yokluk, *reines nichts*) üzerine bina edilmiştir.¹¹³ Zira kişinin doğuşa nail olması, baktığı her şeyde Tanrı’yı hatırlamasıyla doğru orantılıdır.¹¹⁴ Fakr buradan çıkarılmalıdır.

2. **Teslisin reddi:** Doğum ile Yaratma, aynı fiyledir. Üçlü şahsiyet yoktur. Eckhart; oğul kavramını tüm yaratıklar için kullanır; kendisini de Tanrı’nın oğlu olarak niteler. İnsanın meziyetleri, ilâhî sıfatlarla birdir. İlahî iradeyle insani irade birlik içindedir.¹¹⁵ Latince eserleri 5. ciltte Eckhart şöyle söylemektedir: “Her ne ki ilâhî tabiata

¹¹² Bernhard Welte’den akt. Reiner Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Release”, Hubert Dreyfus & Mark Wrathall (Ed.), *Heidegger Reexamined, Volume 3: Art, Poetry, and Technology* (içinde s. 295-319), Routledge, New York and London, 2002, p. 296.

¹¹³ Eckhart’tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 232.

¹¹⁴ Eckhart’tan akt. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 232.

¹¹⁵ Eckhart’tan akt. Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s.156.

özgüdür; adil ve ilâhî insana da özgüdür. ...İyi insanın iradesiyle (*bonus homo*) ilâhî irade (*voluntati divine*) tevafuk eder (*conformare*); onun bir şey dilemesi, Tanrı'nın dileğidir."¹¹⁶ Eckhart: "Tanrı niçin insan olmuştur? Ben, Tanrı doğabileyim diye..."¹¹⁷ Otto'ya göre Meister Eckhart, insanın Tanrı suretinde yaratıldığına dair Eski Ahit anlayışından hareketle, insanın Tanrılaşma imkânını savunan skolastik diyalektten –bu düşünceye sahip olmadığı hâlde yararlanır.¹¹⁸ Eckhart, burada bir ayırım üzerinden hatırlatmada bulunur: "(Her) kim, Baba-Oğul ve Kutsal Ruh derse, Tanrısal şahsiyeti kastetmiş olur. Ancak kim de 'Tanrılıktan' bahsederse o zaman Tanrısal karakteri kastetmiş olur. Tanrılıkta üç şahsiyet birdir. ...Tanrı ile Tanrılık arasındaki fark, yer ve gök gibidir."¹¹⁹ Bir başka sözünde Eckhart, "Benim en derunumdaki insan, tüm yaratıkları içselleştirir. Bu, Tanrı'nın hibesi olarak değil, benden kaynaklanır. Her şey benim içimde doğar. Ben hem kendimin hem de diğer varlıkların yaratılış nedeniyim. *Ben olmazsam, Tanrı da olmazdı.*"¹²⁰ Eckhart'ın *Evren yaratılmadan evvel de Tanrı değildi*¹²¹ tarzında cümleleri ve insanın, Tanrı için böylesine "hayatiliği ve merkeze konulması", tasavvuf geleneğindeki "şatahatlar" olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak (Nesîmî örneğinde olduğu gibi) derisini yüzmeseler de (Eckhart'ı) engizisyon mahkemelerinde süründürmüşlerdir ama kadın mistik olsaydı elbette yakılabılırdı. Kendi toplumunda büyük konuşanın caydırılması, savaşta karşılaşılan düşman askerine bile reva görülmecek bir şekilde cezalandırılması, düşündürücü ve toplum bazında hayli endişe vericidir.

¹¹⁶ Eckhart'tan akt. Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 156.

¹¹⁷ Eckhart'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 227.

¹¹⁸ Otto'dan akt. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 227.

¹¹⁹ Eckhart'tan akt. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 229.

¹²⁰ Eckhart'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 236.

¹²¹ Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 157.

3. **Ruh'un ilâhîliği:** Varoluş, bir varlık aktarımıdır ve bu da ruh ile gerçekleşmektedir. Ruhun esası (*Seelengrund*), ulûhiyettir (*Gottheit*)¹²² Eckhart'ın suçlandığı 4. Madde'de geçen Latince sözü şöyledir: “Ruh, yaratılmamış (*increatedum*) ve yaratılmayan-dır (*increabile*).”¹²³

4. **Tanrı'nun bilinmezliği:** Eckhart'ın negatif teolojik yöntemine göre Tanrı, hiçbir sıfatla tanımlanamaz ve zıddı bulunan şeyler, O'nu açıklayamaz. Her türlü tasvirin ötesindedir. İbn Arabî gibi Meister Eckhart da Aşkın Varlık'la (Zat'la) ilgili nitelendirmede selbî teolojiyi öncelmiştir.¹²⁴

5. **İbadetlerin küçümsenmesi:** Eckhart, başta Kilise hizmetleri olarak ibadet hayatını küçümser ve tövbeyi inkâr eder; sevabı, Tanrı'ya ulaşmak olarak yorumlar. İsevî aşkı reddeder. Bu, rab-kul ilişkisi açısından hatalıdır.¹²⁵ Zira, “*Deus proprien onprecipitactum exteriorem* (Tanrı, zâhirî işleri emretmez.)”¹²⁶ Zâhirî etkinlikler (*actusexterior*) gerçekte iyi veya ilâhî olamaz.¹²⁷ Meister Eckhart, bu zâhirî etkinlikleri koordine eden din adamları içinde pek hayırlı şeyler söylememektedir: “(Bu din adamlarının) hepsi tüccardır, (güya) büyük günahlardan kaçınanlar onlardır, hepsinin oldukça iyi insanlar oldukları bile söylenir, (efendim) Tanrı'ya hürmet ederler, oruç tutarlar, ibadet ederler, böyle çeşit çeşit şeyler yaparlar; lakin bütün bunları, Tanrımızdan kendilerine bir şeyler vermesini istemeleri yüzünden yaptıkları veyahut hayatta olmasını pek arzuladıkları (keşkelerinin) yapılmasını, Tanrımızdan talep etmeleri yüzünden yaptıkları bilindir.”¹²⁸

Zâhirî etkinlik yapmak yerine ancak Tanrı'ya ruhuyla ibadet edenler, bunun ödülünü *yaratılmamış şeylerle* alacaklardır...Ruh, her şeyin hem altında hem üstünde hem

¹²² Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s.157.

¹²³ Eckhart'tan akt. Dilek, a.g.m., s. 157.

¹²⁴ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 246.

¹²⁵ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s.161.

¹²⁶ Meister Eckhart, *Lateinische Werke (LW)*, 5:598, 62'den akt. Dilek, a.g.m., s. 167.

¹²⁷ Eckhart, *LW*, 5:598, 63'ten akt. Dilek, a.g.m., s. 167.

¹²⁸ Meister Eckhart, *Deutsche Werke I*, 13.

içinde hem dışındadır. Tanrı ise bölünmez bir ruhta karar kılmıştır.¹²⁹ Burada küçümse-
nen ibadet müessesesi değildir. Zâhirî olarak yapılan ve genellikle kendisi bir şeyi
Tanrı'dan isteyerek elde etmek için kullanışlı olan ibadetlerin küçük görülmesidir. Evla
olan ibadet, ruhla yapılır ve ödülü *yaratılmamış* şeylerdir. Bu daha önce kimse için yara-
tılmamış şeylerin ne olduğu ve nasıl olduğu muammadır. Acaba cenneti küçümserken
Yunus'un istediği gibi midir? Tövbenin küçümsemesi de bizlere anlaşılmaz görülmek-
tedir. Tövbe, yaptığının yanlış olduğunu fark eden etkin bir pişmanlıkla başlar. Bu kabul-
lenme süreci uzun olabilir. Yapıldığı kabul edilen zararlı veya kötü davranış, ikinci aş-
mada hayırlı olanıyla değiştirilir ve hayata yerleştirilir. Tövbenin son aşaması ise hayata
sabitlenen hayırlı davranışla kişinin kendisine ve toplumuna bir söz vermesidir. Anlaşıl-
dığı üzere tövbe bir süreçtir ve bir daha yapmayacağım sözünden ibaret değildir. Bu se-
beple Firavun'un son andaki 'tövbesi' kabul görmemiştir. Bizim aktardığımız tövbe, ruh-
sal bir motivasyonla yapılmaktadır –ruhla yapılan ibadetler gibidir– ve kişinin tövbesi
herkesi etkilemektedir. Ancak Meister Eckhart hem tövbeyi hem de sevabı reddederken
ahirete iman müessesesini nasıl karşılamaktadır?

Eckhart'ın arz edilen nedenler dışında da farklı düşündüğü ve eylediği durumlar da
söz konusudur. Eckhart ve (onun çizgisinde giden halefi) Angelus Silesius'ta; aşk yerine
ma'rifetin (*Erkenntnissgottes*) evla görülmesi söz konusudur.¹³⁰ İbadet yapılacaksa onu te-
mizleyecek olan usûl (edep) ma'rifettir. Tanrı'yı ve kendini bilmek denilen ma'rifette süje-
obje farkı, "sistematik bir sevgiyle değil, empatik bir (teknik) yaklaşımla anlaşılabilir"¹³¹
aşılır. Önemli olan ma'rifeti amaç edinmek değildir; zira bu, Tanrı'da fenâyâ ermek için
kullanılan bir 'metot' olarak görülür.¹³² Ma'rifet bahsinin böyle ele alınması eleştirilebilir.

¹²⁹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 218.

¹³⁰ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 234.

¹³¹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 234.

¹³² Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 235.

Zira Eckhart'a göre Tanrı, ma'rifetle aracısız müşahede edilecektir; zira Tanrı her şeyde tecellî ve tezahür etmektedir.¹³³ Eckhart'ın ma'rifeti amaç değil de bir araç olarak telakki etmesini Yılmaz, zühd dönemi sûfilerinden Bâyezîd-i Bistâmî'ye (ö. 234/848[?]) atfedilen kıssaya benzetmektedir: "İlk hacca gidişimde Ev'i (yani Kâbe'yi, Beytullah'ı) gördüm, Ev Sahibi'ni göremedim; ikinci gidişimde Ev'i de Ev Sahibi'ni de gördüm; üçüncü gidişimde sadece Ev Sahibi'ni gördüm."¹³⁴ Süleyman Uludağ'ın *İnsan ve Tasavvuf* adlı eserinden alıntılanan bu tecrübeye; evi, metot olarak görebiliriz; metodun içine yerleşildiğinde ve imkânları yerinde kullanıldığında kişi, Ev Sahibi ile yakın olmuştur. Her misafirin gelip geçiciliği gibi evi (yani açıklığı) terk ettiğinde geride evi kullanıma sunan ev sahibi kalacaktır. Eckhart: "Soyutlanmak ve saflık, dua edemez; zira dua eden herkes, Allah'tan bir şey vermesini yahut Allah'ın kendisinden bir şey almasını ister. Ancak her şeyden tecerrüd eden kalp, hiçbir şeyi arzulamaz ve duası, Tanrı ile vuslattan başka bir şey değildir."¹³⁵

1.2.4. Orta Çağ'da Kadın Mistisizmi ve İbn Rüşdcülük

Eckhart, Orta Çağ Avrupası kadın mistisizmini, Paris Üniversitesi Aristotelesçiliği ve İbn Rüşdcülükle suçlanmaktadır. Helen kültüründen gelen Aristoteles ve onun halefi İbn Rüşd'ün argümanı olan âlemin ezeliği bahsinde Eckhart şunu söylemiştir: "(Tanrı), dünyayı yaratmadan evvel, Tanrı değildi."¹³⁶ Zira fiili olmayanın zatı yok demektir. Latince eserlerde yazılan bu ifadeyle Eckhart, "Âlemden önce Tanrı ne ile meşguldü?" sorusunu cevaplandırmaktadır; nesnelere çoğalmasını yoktan yaratmayla açıklayan yaygın yargıya kökten eleştirel bakmaktadır. Ayrıca Eckhart'a göre "Eşyada bir sonsuzluk kökü

¹³³ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 234.

¹³⁴ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 74.

¹³⁵ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 244.

¹³⁶ Eckhart'tan akt. Dilek, "Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci", s. 161.

mevcuttur.”¹³⁷ Bu nedenle, kökü sonsuzlukta olan eşyayı geçici kılan kullanmayla meşgul olan insan, otantik bir karşılaşma yaşamamış olarak kalmaktadır. Bu insan; eşya ve fakr etkileşimine, salıverme (*Gelassenheit*) ile girmemiştir.

Meister Eckhart, bu zorlu yolda vaazlarıyla, taliplere (çıraklara), mürşitlik (usta eğitmenlik) yapmaktadır. *Acaba kendilerinin bir ustası veya mürşidi var mıydı?* Bu soruya üç türlü; yani bu ya da şu kimse mürşidi oldu (birinci ihtimal) veya hiç kimse olmadı (ikinci ihtimal) yani Tanrı dışında hiç kimse olmadı veya “hem-hem de”li (birinci ve ikinci ihtimalin eş zamanlı olduğu üçüncü ihtimal) şeklinde cevap verilebilir: İlk ihtimalin cevabında; Eckhart’ın “Predigten” metninde “Üstatlar, bize öğretiler.” ifadesi yer almaktadır.¹³⁸ Eckhart kendi düşüncesini temellendirirken bazen *Kâfir Üstat (Heidnische Meister)* veya *Üstat diye nitelendirdiği İbn Sînâ ve İbn Rüşd*’den alıntılar yapmaktan çekinmemiştir.¹³⁹ Kurt Ruh’a (1914-2002) göre de “Eckhart, İmparator ile Papa arasındaki mücadelede yer aldığından, Marguerite Porete’nin takipçisidir.”¹⁴⁰ Bu yol bir gelenek olduğu için usta-çırak ilişkisi olacaktır; aksi takdirde toplum ve ortam, insanın kaderidir ve bunları aşmak mümkün görünmemektedir. Kutsalın müdahalesi olan kurtarma işlemi yoksa her insan eşit olacaktır yani yok olacaktır. Eckhart’ın engizisyonun kararından ölümle kurtarılıp eserleri yok edilmesine rağmen, bugün konuşulması da “kurtarmanın” hikmetlerindedir. İkinci ihtimalin cevabında Eckhart: “Tanrı’yı bilen ve Tanrı tarafından aydınlatılmış ruha sahip insanlar için; vaize de öğretmene de ihtiyaç yoktur. Zira o kişi, Tanrı tarafından eğitilmiş ve ebedî âlemlerle, teselli edilmiştir.”¹⁴¹ Üçüncü ihtimalin cevabında “hem-hem de”li yani birinci ve ikinci cevabın karışımı olan *fuzy* mantık ve Turan Koç’un *analojik dil* dediği tenzihî dille teşbihî dil arası yoldur: Müslüman yazarlar, Tanrı

¹³⁷ Eckhart’tan akt. Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s. 161.

¹³⁸ Eckhart’tan aktaran. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 213.

¹³⁹ Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s. 167.

¹⁴⁰ Kurt Ruh’tan akt. Dilek, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, s. 145.

¹⁴¹ Landauer’dan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 235.

hakkında konuşmanın; olumsuz içinde olumlu ve olumlu içinde olumsuz konuşmak dedikleri *analojik dille* (mümkün olduğuna) yer verirler.¹⁴²

Eckhart'ın vaaz ve söylemlerinin analojik dili ustalıkla kullanmasının görünüşte önümüze getirdiği 'tehlikeler de' mevcuttur. Paradigmayı değiştirmek uğruna yapılan cesur ama toplum üzerinde algı yönetimi yapan hamlelerini sosyolojik olarak değerlendirmek de mümkündür: *Araçsız ve tasavvursuz etki "ajani" olma ve iradeyi kökenine döndürme, kendini İsa kılma, kimsenin "kulu" olmayan doğru insanın hürlüğü, bize ait olan en gerçek şeyin kendi kendimize ait olmadığımızı anlama ve yüzleşme farkındalığı, Tanrı'dan kendisini, O'na eş kılmasını isteme* bahislerini açan Eckhart'ın yaşadığı şartlarda aforoz edilmesinden, öğretisinin "geçersiz" kılınmasından ve hatta öldürülerek "yok edilmek" istenilmesinden daha "tabii" bir şey olamaz. Zira kendileri, dini ve toplumsallığı öğrenerek ortalama olma durumunda olan gençler için "anarşik" tehdittir. Dolayısıyla herkes işini yapmıştır. Kilise de o şartlarda işini yapmıştır; Meister Eckhart da üzerine düşeni yapmıştır. Durumun aşırı yorumlanması üzerinden eksikler ve fazlalıklar bulmaya "çabalamak" faydasızdır. Olanın böyleliği, fenomenolojik başlangıçtır. Nötrden başlayan bir yükselme ve zirvede bizi karşılayacak saflık, şeylerle otantik yüzleşmenin de hedefidir. Bu ifadelerden, Meister Eckhart'ın düşüncesinin geçersizliği ve tüketildiği anlaşılmalıdır. Eckhart, Alman mistik düşüncesi ve romantik Aydınlanma için yol açıcıdır. Ancak kendi döneminin ortamsal kaderinde olduğunu göz ardı ederek sürekli koşmuş ve arkasında kendisini takip edenlere bedeli ağır örnekliğini göstermiştir. Bu, deliliktir ama kutsal işin içinde olduğu için "azizlik"tir. Sanki ağzından laf değil, nesnelere çıkarandır.¹⁴³

¹⁴² Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995, s. 68.

¹⁴³ Miguel de Unamuno, *Aziz Manuel*, çev. Ceren Hasançelebi, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 7.

1.2.5. Eckhart'ın Önerdiği Model ve Patentleri

Eckhart'ın yaşadığı çağ üzerine bir durum tespiti yapılmak istenirse “*Ruhun yaratılışının bağlantılı olduğu doğadaki nesnelere bakış yöntemi*, ...neredeyse yok olmuştur.”¹⁴⁴ İnsani benlikten vazgeçerek Tanrı'nın varlığında bir olmayı ifade eden (*Abgeschiedenheit* denilen inziva “hâline”) ve eşyadaki tüm ilâhî yansımaların tecrübesiyle kazanılan dinginliğe (*Gelassenheit*)¹⁴⁵ ihtiyaç vardır. Eşya tüm ilâhîliği (kutsallığı) ile bizlere huzur vermektedir. Eckhart'ta Tanrısallığın özü, İlahî Zat ile bunun sıfatı olan insanın birliğidir.¹⁴⁶ Bu sebeple “Var (*sein*), olmak (*werden*) değildir, oluşun nihayetidir. Bu geçmişte oluşu ifade etmediği gibi ‘varlık’ gelecekteki oluş anlamına da gelmez. Bilakis ‘*Sein*’ şimdi oluşu tanımlar, bu nedenle her ân yeni bir tanrısal durumdur.”¹⁴⁷ Bu birlik sağlanamazsa kutsal, örtük ve geride kalmaktadır. Bu yeni kavramlarla hitap etkili olmuştur. Bu bakış yöntemini en iyi şekilde işlevselleştiren kişilerin başında Steiner'in arz ettiği gibi Meister Eckhart gelmektedir.¹⁴⁸ Heidegger'in de, *Teknolojik Büyülenme* bağlamında Eckhart'ın *Gelassenheit* kavramına müracaat ettiği¹⁴⁹ ve bu düşünme geleneğiyle bağlantı kurduğu görülmektedir. Burada Meister Eckhart'la başlayan, Angelus Silesius ile sona eren, ayrıca *Valentin Weigel*'in (ö. 1588) dâhil olduğu bir dizi açık kavrayışlı kişiye atfedilen¹⁵⁰ bir algılamanın sürdürülebilirliğinden, düşünmenin özel bir tarzından bahsediyoruz. Dışarıdan eleştirel bakınca sayısız tezatlı gelen bu algılama, Steiner'in ifadesiyle “Açık bir zihinle karşılanmazsa”¹⁵¹ ...gelen “Bu eleştiriler... daha yüksek kavrayışın so-

¹⁴⁴ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 14.

¹⁴⁵ Dilek, a.g.m., s. 158.

¹⁴⁶ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 159.

¹⁴⁷ Eckhart'tan akt. Dilek, a.g.m., s. 159.

¹⁴⁸ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 20.

¹⁴⁹ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 158.

¹⁵⁰ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 20.

¹⁵¹ Steiner, *On Bir Avrupa Mistiği*, s. 10.

runları hakkında yazarların yoluna çıkarak ciddi engeller oluşturan belirli gerçeklerin belirtileri niteliğindedir.”¹⁵² Esasen bu tür düşünme, Eckhart’a göre bir tefekkür etme değildir. Martin Heidegger’in *Meditatif düşünme* diyerek hesaplayıcı düşünme karşısına getirdiği düşünmenin, *Eckhart’ın bu tür düşünmesinden etkilenip etkilenmediği mevzusu da yaklaşmak istediğimiz bir diğer sorunsaldır*. Çünkü Eckhart şöyle ifade etmektedir: “Hakikat, tefekkür sonunda elde edilen bir şey değildir. Hakikat, doğrudan Tanrı tarafından kalbe ilham olunur.”¹⁵³ “Yukarıdan verilen (bahşedilen) böylesi bir hakikat”, başlangıcı olmaksızın yapılan çabayla kesbetime maruz kalmadan, tersine başlangıca dönen bir “dönüş (*Kehre*)” olabilir. Hakikat ve yöntem (hesaplayıcı düşünmeyle nesneyi “kuşatma”) bağımlı tekrar gözden geçirme, yöntemi işlevsizleştirme ve tasavvursuz kılma olabilir. İmgesizleşen, nesnelliği nedenselliği güçsüzleşen yani niçinsiz ama bakışın saflığında birdenbire doğan, uzunlamasına savunulamıyorsa da o zaman derinlemesine savunulabilir bir *özel nosyon* hâlini almaktadır.¹⁵⁴ Yöntem, kendi tarihsel koşullanmışlığını aşmadan, böylece hakikate eşsiz bir şekilde modifiye olmaktadır.

Hermeneutik alanda, Sen’le ilgili bu tecrübenin muadili genellikle *tarihsel bilinç* diye adlandırdığımız şeydir. Tarihsel bilinç, ötekinin ötekiliğini, yani geçmişin ötekiliğini tıpkı Sen’i anlamının Sen’i bir kişi olarak bilmesi gibi bilir. Tarihsel bilinç geçmişin ötekiliğinde bir genel yasanın örneğini değil, tarihsel bakımdan eşsiz bir şeyi arar. Tarihsel bilinç, ötekini tanıırken kendi tarihsel koşullanmışlığını bütünüyle aşma iddiasında bulunarak yanlış bir diyalektik görünüme sürüklenir; çünkü, deyim yerindeyse böyle yaparak aslında geçmişe efendi/egemen olmaya çalışır. Buna, bir dünya felsefesi tarihinin spekülatif iddiasının eşlik etmesi gerekmez; sözün gelişi Dilthey’de gördüğümüz gibi, tam aydınlanma ideali olarak o, tarihsel bilimlerde tecrübe sürecine ışık tutar. Hermeneutik bilinç analizimizde, tarihsel bilincin yarattığı ve bilgiyle mükemmeleştirilen ve yerine bilgi ikame edilen diyalektik tecrübe illüzyonunun, Aydınlanma’nın ulaşılması imkânsız ideali olduğunu göstermiştik. Ön yargılardan bağımsız olduğuna inanan, pro-

¹⁵² Steiner, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁵³ Eckhart, “Predigten”, s. 91-92’den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 240.

¹⁵⁴ Iris Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 92.

sedürlerinin objektivitesine güvenen ve kendisinin tarihsel şartlar tarafından koşullandırılmış olduğunu reddeden kişi, bir *vis a tergo* olarak kendisine bilinçdışı egemen ön yargılarının gücünü tecrübe eder. Ön yargıların egemenliği altında olduğunu kabul etmeyen kişi, bu ön yargıların ışığında kendisini ifşa eden şeyleri göremeyecektir. Bu, Ben ile Sen arasındaki ilişki gibidir. Kendisini böyle bir ilişkinin karşılıklılığının dışında konumlandıran kişi bu ilişkiyi değiştirir ve ahlaki normlarını çiğner. Kendisini gelenele canlı ilişkinin dışına yerleştiren kişi de aynı şekilde bu geleneğin anlamını kesinlikle aynı şekilde tahrip eder. Geleneği anlarken, tarihsel bilinç kaynaklarına yaklaşıırken kullandığı eleştirel yöntemine, bu onun kendi ön yargılarının ve peşin hükümlerinin işe karıştırmasını engelleyecekmiş gibi, bel bağlamamalıdır. Aslında o kendi tarihselliğini de düşünmek durumundadır. Bir geleneğe konuşlandırılmış olmak bilginin özgürlüğünü kısıtlamaz, tersine onu mümkün kılar.¹⁵⁵

Araştırmacının hakikate yönelim yapması, kendi tarihsel koşullarını aşmadan bir geleneğin içinden gelirse yani geleneğini yanına alıp onu kendine ait kılarak kritikle takip ederse bilgisinin özgürlüğü mümkün hâle gelir. Daha önce var olan bir yapının kazanım ve kayıplarının deneyimlenme tarihselliği, koşulları aşma ve hakikate efendi olma iddiasındaki epistemik eleştirel yöntemden daha sağlıklı bir şekilde yol aldırır. Şayet kazanımı hayli az bir gelenek lafzen takip ediliyorsa bu durumda diğer geleneklerle etkin bir diyalog yahut anlama ufkunu genişletecek bir sıçrama gerekecektir. Bunun doğasının böyle olması, kişiler arasılığın –ilişkilerin/bağların– tarihselliğinin, labaratuvar ortamındaki öznenin efendiliğine benzememesi sebebiyledir.

Alman mistisizminin en önemli kişiliği olan Eckhart, aynı zamanda Alman düşüncesinin en radikal düşünürüdür ve ... *'Tanrısız' ama yine de 'dindar' bir yaşam felsefesi arayanları* da etkisi altına almıştır.¹⁵⁶ Yetimlerin ana üşümesi yaşaması gibi, çağımızın insanı da “mevcut Avrupa Kilisesinin Tanrısının” yarattığı boşlukla gelen Tanrı üşümesinin etkisi altında “tanrısız dindarlık istemektedir.” Heidegger’in geç döneminin final ânında (ölüm vaktinin yaklaştığının farkındalığıyla gelen üretkenlikte), *Der Spiegel*'e

¹⁵⁵ Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, II, 138-139.

¹⁵⁶ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 85.

verdiği mülakatın başlığı olan “Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir!” motto cümlesi, bu boşluğun nasıl doldurulabileceğine vurgu yapmış olabilmektedir. Diğer bir ihtimal de “Tanrısız dindarlık, mistisizm olabilir mi?” sorusunda düşünülebilir. Araştırmamız bu ihtimalin açılımını da yapmaya kalkışacaktır. Helen paganlığı veyahut Zen-Budistliğinin anlama ufku, Avrupalıların yeni dini olabilir mi? Modernleşme sonrası için, Peter Berger gibi bir sonuca varabilecek miyiz?

Her şeyin başladığı yer, Matta İncili (5:3) gibi durmaktadır: “Ne mutlu *ruhta fakir olanlara*, çünkü göklerin saltanatı onların olacaktır.” Eckhart’a göre *İçsel Fakirlik*: “Hiçbir şey istememek, hiçbir şey bilmemek ve hiçbir şeyi olmamaktır.”¹⁵⁷ Aslında istemek; hırs, ihtiras ve bencillikle bir şeye ‘sahip olmak’tır ve Buda’ya göre sevincin değil, acıların kaynağıdır.¹⁵⁸ Eckhart, insanın hiçbir isteği (iradesi) olmaması gerektiğini söylerken isteğin ihtirasla özdeş olduğu durumları kastetmiş; bunda da istek değil, ihtiras tarafından bir yönlendirilme, itilme olduğundan Tanrı’nın isteklerini yerine getirmeyi arzulamak bile bir ihtirastır ve bu nedenle doğru değildir, demiştir.¹⁵⁹ Hiçbir şeyi bilmeme konusundaysa Tanrı’yı arzulu ve amaçlı olarak sevmenin de terk edilmesini teklif etmektedir; bunun yerine “ilgi ve istekten” arınıp Tanrı’ya koşmayla O’nu anlamanın ve O’na dokunmanın¹⁶⁰ imkânına vurgu yapmaktadır. Meister Eckhart’ın ifadesiyle bunlar şöyle özetlenebilir:

Böyle fakir olan kimse, kendine göre mi, gerçeğe göre mi, yoksa Tanrı’ya göre mi yaşadığını bile bilmemelidir. Bütün bilgilerden öylesine arınmış olmalıdır ki, Tanrı’nın kendi içinde yaşadığını bilmemeli, tanımamalı, hissetmemelidir. ... Demek istiyoruz ki, insan tıpkı (daha) var olmamışken yaptığı gibi, kendi bilgisinden bağımsız ve ayrılmış

¹⁵⁷ Eckhart’tan akt. Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 86.

¹⁵⁸ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 87.

¹⁵⁹ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 87.

¹⁶⁰ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 87.

olmalıdır. Ve böylelikle Tanrı'yı istediğini yapmakta serbest bırakırken, kendisini de arınmış kılar.¹⁶¹

Bu arınmayla ilgili olarak “Öylesine boş olmalıdır ki, Tanrı'nın evi hâline gelebil-
sin, Tanrı onu kendi eli gibi kullanabilsin.”¹⁶² der, ama sanki insandan içi boş bir ev olarak
aracı olması düşünülecekken buna da izin verilmez: “İçinde bir ev olmak isteği bulunan
kişi, farklılıkları hâlâ içinde taşıyor demektir. *Tanrı'dan beni kendisiyle bir, kendisiyle eş
yapmasını diliyorum.*”¹⁶³ Doğru insan (olmak/ihlaslı/samimi), ne Tanrı'ya ne de yaratık-
lara hizmet eder; çünkü o, hürdür.¹⁶⁴ Adil insan, eylemlerinde hiçbir şey, aramaz.¹⁶⁵ Sev-
ginin ve bilginin içinde ölümlü olmak, ...bütün iyi eserlerden daha değerlidir.¹⁶⁶ O er-
demli işi, erdemlice yapmamak(tır).¹⁶⁷ Tanrı, araçsız ve tasavvursuz olarak etki eder.¹⁶⁸
(Böylece) İraden, bir an için gerçek kökenine dönerse iraden hür hâle gelir.¹⁶⁹ Şimdiki
zamandaki görmede, ben, (Tanrı'nın) biricik oğluyum, İsa'yım.¹⁷⁰ Sevginin hedefi, iyi-
liktir ve iyilik de Tanrı'dır.¹⁷¹ Burada bahsedilen uzaklaşmış, hayattan koparılmış İsa de-
ğil, yaşayan, insanların hayatlarına dokunan İsa olmaktır: “(Zola'nın Vincent'e) ‘Demek

¹⁶¹ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 88. (Quint DPT 32) Fromm: “Joseph Quint'in *Meister Eckhart* adlı büyük kitabının, sonra da yine onun *Die Deutschen Werke* (Eckhart'ın Almanca Yapıtlar) (Kitabıma “Quint DW” olarak aldım ve bunun kısaltılmış biçimi olan *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (Meister Eckhart, Almanca Vaazları ve Konuşmaları) (Kitabıma “Quint DPT” olarak aldım) adlı kitaplarının yanı sıra, Eckhart'ın yazılarını Franz Pfeiffer'in kitabından da inceleme imkânı buldum. Quint'in DPT ve DW adlı kitaplarında yer alan yazılar aslına uygun ve otantik bir değer taşıyor. Pfeiffer'inkiler ise sonradan derlenmiş. ...Quint'in kesinlikle Eckhart'ın olduğunu belirttiği konuşma ve yazılarını kullanmaya çalıştım.” Fromm, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁶² Fromm, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁶³ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 89. (Quint DW 52, Quint DPT 32)

¹⁶⁴ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1990, s. 55.

¹⁶⁵ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 51.

¹⁶⁶ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁶⁷ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁶⁸ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 24.

¹⁶⁹ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁷⁰ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁷¹ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 48.

ki İkinci İsa, sizsiniz!”¹⁷² demesidir. İsa olmak; hayatın içinde kalarak her şeyi salıvermek, geriye çekilmek ve teslimiyetten sonra size bahşedilendir.

Nesneleri, eylemleriyle iradeyi ve her şeyi salıverme neticesinde bu kişide şunlar olmaktadır: O, şeylerle ya da şeyle otantik karşılaşmanın derdindedir ve söyleyiş biçimi; toplum dengelerini altüst edici, tehditkâr, maceracı ve bilinmezlik kaosuna fırlatmadır. Sözde hiçbir şey istemiyordu ama *o, Tanrı olmayı mı Tanrı'dan istemektedir?* Yahut o, tutkularından, eşyalardan ve benliğine bağlılıktan kurtulmak istemekle gerçek bir özgürlüğün peşinde miydi? Aslında o, hep barışa koşan, *kendi dışına taşan göksel bir insandır.*¹⁷³ Yani uyanmış olarak ‘yolda olan’dır, tekâmül edendir. Eckhart, ibadetleri küçümsemiş olsa bile, temrinlere değer vermiştir.

Eckhart’a göre *uyanış* için yapmanız gereken temrinler vardır: (Öncelikle) “Cismani olan her şey Tanrı’dan bir yüz çevirme ve bir rastlantı ve bir yozlaşma olduğu (için)¹⁷⁴ ...*kendini nesnelere içinde engelleyen sensin*, kendini nesnelere içinde savruk tutmamalısın.¹⁷⁵ ...*Bize ait olan en gerçek şey, kendi kendimize ait olmadığımızı anlamalısın.*¹⁷⁶ ...Yüreği (böylece) burada tüm endişelerden kurtulmuş olanın barışı, (susarsa ve dinlerse) kendi içindedir.¹⁷⁷ ...*(zaten) kim üzüntüsüz ve saf olmak isterse, bir şeye, iç yalnızlığına sahip olmalıdır.*¹⁷⁸ ...Kendini tanımak için sus ve Tanrı’nın üzerine boş laflar etme (zira) Tanrı’dan (Tanrı denilince) hiçbir şeyi anlamamalısın; *çünkü Tanrı tüm anlamların üzerindedir. ... (İşte) o (vakit), (artık) yitirilen zaman tekrar kazanılmıştır.*”¹⁷⁹

¹⁷² Irving Stone, *Aşk Humması*, çev. Azize Erten, Türkiye Yayınevi, s. 301.

¹⁷³ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 91.

¹⁷⁴ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 42.

¹⁷⁵ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 32.

¹⁷⁶ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 31.

¹⁷⁷ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁷⁸ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁷⁹ Meister Eckhart, *a.g.e.*, s. 38.

Burada yapılmak istenen nedir diye kendimize sorduğumuzda; ay gibi aydınlığını ve istikametini değiştiren kalbe, bir yöneliş edindirmek istendiği ve içindeki gürültüleri temizleyip onu bir kulak hâline getirerek uyandırma tecrübesinin paylaşıldığı görülmektedir. *Kalbin algısı, görmesi, işitmesi ve itaati 'bozulmuş'tur.* İnsan, üzüntüsüz ve saf olmak ister. İnsan kendisine ait en gerçek şeyi bilmek ve yapmak ister. İnsan kim tarafından engellendiğini bilmek ve bunu da engellemek ister. Bunu yapanın kendisi olduğunu kabullenmeyi de istemez. Meister Eckhart 'iç yalnızlık'ı neden kendisinde bırakmayıp topluma da önemsetmek istemektedir? Bir mistik, toplumun ihyası veya kurtuluşunun peşine neden düşmektedir? Tanrı hakkında konuşmak hatta kavramlarla O'nu kuşatmak neden yaygın ve onaylanmayan bir alışkanlıktır? Zaman geçip giderken yitirilen zaman nasıl alınır ve bu iddia nasıl bir "uçmadır"? Görüldüğü gibi Meister Eckhart'ın temrinleri, kaygılarıdır ve beraberinde sorular, hayretler ve şiddetli arzulamalar getirmektedir. Bütün bunlar, dikkati çekmeyi başarmıştır.

Sadece kendi hâlinde bir düzeltme işine girişmeyen Meister Eckhart, bedel ödeyerek içeriden dışarıya hareketini de vaazlarıyla başlatmıştır. Zira toplum tecrübesi, bireyi doğal olarak kuşatmaktadır. Meister Eckhart, benliğinde başlattığı temizlikle neşe hâlinde koşarken bütün erdemlerin kökeni acıyla yeni bir tadı, toplumunu ihyada yaşayacaktır. Meister Eckhart bunu şöyle ifade eder: "*İddia ediyorum ki, Tanrı'nın yanında, acıdan daha soylu bir şey yoktur.*"¹⁸⁰ ...*(Zira) acı, bütün erdemlerin ezeli kökenidir.*"¹⁸¹ Burada "en derin belleği harekete geçiren bir hissediş olarak acı (çekmenin)" ne olmadığı vurgulanarak gösterilmesi gerekmektedir. Öncelikle, mazoşizmin sardığı ve majör depresyonun suicidal teşebbüse (intihar girişimine) evrildiği bir acıdan bahsedilmemektedir. Akabinde, en büyük acılardan birisi olan kardeş kavgası, savaşların ardından gelen *haklı olmayı değil mutlu olmayı seçiyorum diyen bir "acı çekmek de"* bu acıya ulaşmamaktadır.

¹⁸⁰ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 49.

¹⁸¹ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 50.

Ayrıca, *adaleti askıya alan en geriye çekiliş olarak yaşanan acı* da bu acıyı geçememektedir. Toplumda haz beyinli kimselerin, acıları diğerlerine yükledikleri, marazlı ve ben-cilce “mutlu” olmak istedikleri görülmektedir. Bütün bu “acı (çekme) görüntülerinde”, zavallı ve güçsüz ama kendisine eziyet eden bir kişiye işaret edilmektedir. Meister Eckhart’ın aradığı veya içinde bulunmak istediği acının özelliği o hâlde ne olmalıdır? Acı çekmek istenirse acı kaçılan değil arzulanan bir lezzet olur; bu sefer de mazoşistlikten farklılaşması nasıl sağlanır? Bu acı, “insanları, dibe vurmuş fakirlik içinde gören Vincent (gibi) korkak ve yalancı olduğunu nihayet anlamaktı.¹⁸² ...sadece palavra savurup (lüks içinde yaşamasına rağmen), kendini iyi bir insan gibi göstermek(se), (böylesinin) işi (de) dini de faydasız bir boş bir dindi. ...*Ben kendime karşı sadık kalmak istiyorum* ve niyetim de hakikatleri kaba bir şekilde belirtmek(ti) ...*Maskesiz iki ruhun her türlü maniden ve gösteriştan uzak karşılaşıp anlaşmasıydı.*”¹⁸³ Ancak kendine sadık kalarak en derinde acı çekmeyle ruhsal fakirliğini gören bir hissediş ve söyleşmeyle sadelik hâlindeki inziva sayesinde Meister Eckhart, gerçek ve erdemlerin kökeninde duran acı duygusunu “yakalar” ve burada *basitlik* istenir. Böylece maskesiz iki ruh yani Tanrı ve –Eckhart özelinde– insan, söyleşebilir. *Meister Eckhart’ın Tanrı ile insanın kimliğini (birleştiren) doktrini* düzeyleri göz göze getirip bunu toplumla paylaşırken, insandan sadece hür olmasını “beklemektedir” ve bunu, acının içinden geçen ve başlangıç ânını yakalayan fakir insanla sağlayabileceğini “iddia etmekte”dir. *Acı, eşyanın gösterişsiz ve yalansız hazmedilen hakikatidir ve bunun fakirlik içinde basitleştirilmesidir.* Zira Allah’ın kendisinden, kişinin de Allah’tan razı olduğu bu ilişkinin ânı, ömre bedeldir. Meister Eckhart bunu, köylülere vaaz verirken ve sokakta gezinirken gösterişsiz tabiiliğiyle sağlayabilecektir. Adı verilmiş ve saraya çevrilmiş bir kilise, bu şartları sağlamamaktadır. Acının ardındaki ‘gerçeği

¹⁸² Stone, *Aşk Humması*, s. 65.

¹⁸³ Stone, *Aşk Humması*, s. 167.

görebilmek' için, inziva (*Abgeschiedenheit*/halvet) ile geri çekilip murakabe etmek gerekmektedir. Zira acıların materyalleri 'şey/ler'dir ve insanın şeylere bağımlılığıdır.

“Her türlü farklılık, Tanrı'ya yabancıdır; ister doğasında ister şahsiyetinde olsun. ...Kendi doğası birdir, sadece birdir; ve her şahsiyet birdir ve sadece birdir; bu da (O'nun) doğasıdır.”¹⁸⁴ Eckhart'ın üç şahsiyeti, Tanrı'nın üç farklı boyutta 'tecellisi' veya 'mazhar mahalli' olarak reddetmediğini, bu tecellilerin de Tanrı'nın zatından ayrı boyutlar olarak görmediğini Selman Dilek dile getirmektedir.¹⁸⁵ Eckhart, IV. vaazda (Sermon) açıkça, dinî gelenekte teslis hakkında yazılanların ve öğretilenlerin yanlış olduğunu vurgular. Bu vaazın tuhaf bir şekilde engizatörlerin gözünden kaçtığı iddiası vardır.¹⁸⁶ Dolayısıyla şey ya da şeylerin mahiyetinin (neliğinin), kopmaz bir süreç üzerinden ama yüksekte aşağıya düşen bir “evrim”le irdelenmesi söz konusudur. Yaratma ve doğuş (bunun beraberinde nüfuz etme) ile açıklama meselesi, birbirinin yerinelik olarak tartışmaya açılmaktadır. Meister Eckhart'ın konuşmalarında “hem-hem de mantığı” (analojik din dili) bile devreder. Eckhart, doğuşu irdelerken Aristoteles'in adaletten adilin zorunlu doğuşunun sevgi etkiyle mümkün olmasını örnek verirken –Gothe'nin ifadesiyle geleneği kendisine ait kılan– yeni bir mistik okuma mı yapmıştır yoksa erken Latin transendalitesinin aktarımını mı yapmaktadır?¹⁸⁷

Kendisini, hemşerisi Meister Eckhart'a benzeten *Frithjof Schuon* (1907-1998) da üçlü bir tasnif yapar: “*Arınma* aşamasında dünya, insanın dışına çıkar; *İnkişaf* (*hulûl/nüfuz etme*) aşamasında Tanrı, insanın içine girer; *Tevhid*'de ise insan, Tanrı'da yok olmaktadır (fenâdan bekâya geçiş).”¹⁸⁸ Günümüz insanı için boşluklar vardır ve aidiyetsiz yerine koymalar had safhadadır. Sûfîler ve mistikler için amaç ile aracın yer değiştirmesi

¹⁸⁴ Eckhart, *Lateinische Werke*, 5: 559, 80-82'den akt. Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 165.

¹⁸⁵ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s. 165.

¹⁸⁶ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s.165.

¹⁸⁷ Dilek, “Meister Eckhart'ın Engizisyon Süreci”, s.163.

¹⁸⁸ Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. M. Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 11.

hoş karşılanmaz.¹⁸⁹ Zira bu araçlar bağlanma nesnesi hâlini alır, putlaştırılır. İsa'nın mabetten tüccarları kovması olayında olduğu gibi Eckhart, Tanrı'yı kişisel amaçlarımıza – cennet dâhil– ulaşmak için bir araç olarak kullanamayacağımızı vurgular.¹⁹⁰

Eğer ruhta Tanrı'nın doğumunu istiyorsan, her şeyi terk etmeli yeniden başa dönmelisin. Duyular, akıl, irade, tanıdık, akraba, hülasa 'sen'de bulunan diğer şeyleri terk etmelisin ki bu gerçekleşmiş olsun. Kişi kesretten ne kadar feragat eder çölleşirse, o denli hakikate yakın ve yatkın olur.¹⁹¹

Ruhun temeli (*grund*), ıssızlık (*Einöde*) hâlidir ve bu yaratılmamıştır. Ruh, Tanrı'dan bir dokunuş alırsa Tanrı gibi yaratılmamış kılınacaktır.¹⁹² Ben kendimi ancak kırılma (*Durchbruch*) ile diğer yaratılanlardan farklı görüyorum derken Eckhart bu kırılmayı, bazen de *Gelassenheit* (salıvermenin sükûnet birlikteliğiyle) ve inziva (*Abgeschiedenheit*) terimleriyle izah eder.¹⁹³ Aşağıdaki cümlede olduğu gibi kimileriye şeylere doğrudan bağlanabilir: “Theodore Kisiel’(in belirttiği gibi): (Tıpkı) kendime ait yaşantıma doğrudan bağlanmam gibi; kutsal hayatın akışına bir mistiğin doğrudan bağlanmasının burada tarif edilemez bir analogi olması”¹⁹⁴ nasıl açıklanır?

Bu bağlanmaya imrenen Hz. Musa, Bilge Kişiye, ‘*Hakikati kavramam ve hep doğru olan şeyi yapmam için, sana verilen (özel) bilgiden bana da öğretir misin? Bunun için sana tâbi olmama izin verir misin?*’ dedi.

Bilge Kişi şöyle cevap verdi: “Sen benimle birlikteyken olup biteceklere katlanamazsın. İç yüzünü bilmediğin işlere nasıl katlanabilirsin ki?!”¹⁹⁵ Dolayısıyla şeylerle otantik karşılaşmanın bu hâli, “özel bir tecrübedir ve koruma altındadır.” İsteyenin talip

¹⁸⁹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 224.

¹⁹⁰ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 224-225.

¹⁹¹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 212-213.

¹⁹² Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 216.

¹⁹³ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 217.

¹⁹⁴ McGraft, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, p. 120.

¹⁹⁵ *Kur'an-ı Kerim*, Kehf, 18/65-68. âyetler, çev. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 552.

olduğu ve çabayla başarıp tükettiği bir yaşantı deneyimi (*Erfahrung*) değildir. O hâlde bu, *Erlebniss* (vakıa yaşantı) midir? *Tasavvufî mistik deneyimin ayırıcı özelliği nedir?*

Meister Eckhart'ı, Hz. Musa ile Bilge Kişi örneğinde olduğu gibi 'hakikati kavramak ve daima doğru olanı yapmak için', 'iç yüzünü bilmediği işlere katlanmanın nasıllı almadan' yolda olup olmadığını tartabilecek bir "terazimiz" olmadığına göre, onun 'nasıl koruma altına alındığını ve yolda olmasına nasıl müsaade edildiği de bilinmemektedir'. Araştırmamızda *mistik ve dinî deneyimin şeylerle otantik karşılaşmada ayırıcı, özel ve merkezî yerini merak edilmektedir. Aslında her merak, insanı dışarıda bırakır. Daha doğrusu rahatsızlık verir. Hazır olunmayan bir mevzuya merak düzeyinde bir dalış, hadsizlikte kalabilmektedir. Dolayısıyla salt merakla yolda olmaya, biraz acı verilince merakın gerilediği gözlemlenmektedir. Merak, ma'rifetin gayesi olan dehşet ve hayretle birleşebilecek midir? Önemli olan burasıdır.*

Heidegger "bilimsel merakı", üç insanın (pedagog, âlim ve bilim insanı) konuşmasında serimlerken; bu noktaya işaret etmektedir. Zira Heidegger'e göre, "Bilim, düşünmez."¹⁹⁶ Sıra âlime/düşünüre veya akademik teknisyen/filozofa gelir. *İyi sorgulayan âlim, neden çölleri (anlamsızlık, absürtlük ve keder) geçemez? İşte bizim takıldığımız ve geçemediğimiz yer burasıdır. Kendinde kalan öteye gidemez. Kendinden geçen ve kendine dönen var mıdır? İbn Arabî bunlarda vardır demektedir. O zaman Meister Eckhart, kendinden geçen ve kendine dönen midir?*

Kendini nesnelere içinde tutuklu kılan ve hürriyetini kaybeden insan, Meister Eckhart'ın *İçsel Fakirlik* dediği pozisyonun imkânına olanak tanımamaktadır. Meister Eckhart, "Bütün bilgilerden öylesine arınmış olmalıdır ki, Tanrı'nın kendi içinde yaşadığını

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Que veut dire "penser"?*, s. 157, *Essais et conférences* içinde, Fransızca tercüme, Gallimard, Paris, 1958. Heidegger Mayıs 1952'de Bavyera radyosunda şu hükümde bulunur: "...Bilim, düşünmez. Düşünmez, çünkü onun yaklaşımı ve yardımcı araçları onun düşünemeyeceği –(burada) düşünürler gibi düşünmeyi kastediyoruz– şeklindedir." Akt. Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2006, s. 8.

bilmemeli, tanımamalı, hissetmemelidir. ... insan tıpkı (daha) var olmamışken ('kâlû bela'dayken yahut bebekken¹⁹⁷) yaptığı gibi, kendi bilgisinden bağımsız ve ayrılmış olmalıdır. Ve böylece Tanrı'yı istediğini yapmakta serbest bırakırken, kendisini de arınmış kılar."¹⁹⁸ derken insanı, başlangıca (yaratılışa) çevirmek (*Kehre/Dönüş*), her şeyin mümkün olduğunun zorunlu olduğu o ilk biricik ânın fabrika ayarlarına götürmek "istemektedir". *Bu fenomenolojik ân, projeksiyon öncesi ândır.* Heidegger bunu şöyle ifade eder: "Varlığın (*Being*) olası her bir projeksiyonun, var olanlardan kalkan indirgeyici bir tekrarlama içinde meydana gelmesinden (zaten) haberdarız."¹⁹⁹ Görüldüğü üzere, o (*being*), daima projeksiyondan serbestçe görünüşe getirilmelidir...(ve) projeksiyon öncesi (durum), fenomenolojik yapıdır.²⁰⁰ Heidegger'in faktikal *Dasein* dediği ân ve mekânda açıkta duran Meister Eckhart, bunun doğal sonucu olan bir tarihsellikte tecrübe imkânlarını kullanarak başlangıç aralığında bulunmaktadır. O zaman insan doğal olarak, *projeksiyon öncesi zaman ve mekânda başlangıçla yüzleşme deneyiminin* devamlılığını hayretle düşünmektedir. Bu durumda, topluma dönmek ve acıların acısını çekmek "zorundasınız." Meister Eckhart, bilip de gizlemek ve rahat yaşamak isteseydi burada durması gerekirdi. Galileo gibi canını bağışlatacak masum yalanı söylemeliydi. Burada şöyle bir sorgulama yapmak mümkündür: "Bilim insanıyla mistik veya filozofu aynı görmemek gerek. Fiziksel bir bilgide yalan söylenebilir ama anlamlandırma konusundaki bir bilgiyi inkâr etme konusunda kişi canını kurtarmak için yalan söyleyebilir mi?" Bilim insanı, kendi iradesiyle, istemesiyle düşündüğünü 'sandığı' için, canını korumak ve gelecekte de yine icat etmek isteyebilir. Zira nesnelere sahip olma ilişkisinin devamlılığı bu doğal sonucu ge-

¹⁹⁷ Bu alıntıda parantez içleri, tarafımızdan ilave olunmuştur.

¹⁹⁸ Meister Eckhart, *Quint DPT 32*'den akt. Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 88.

¹⁹⁹ Martin Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, tr. Albert Hofstadter, Indiana University Press, 1982, p. 22.

²⁰⁰ Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, p. 22.

tirmektedir. Ancak Meister Eckhart'ın bilinenden kurtulduğu şeylerle karşılaşma ânı, biriciktir ama örnek olarak en alt basamaktan en yüksek basamağa aslında çıkmayıp yayıldığı için gelişmeler “aleyhine” gibi görünmektedir. Schürmann'ın kendini salıvermek dediği aşama bu olsa gerektir. Kendimizi korumak ve temel insan hakkı olan yaşamak, burada “şeylerle otantik karşılaşma adına” askıya alınmaktadır. *Gelassenheit*'in “Bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı'yı salıvermek” aşamaları, Meister Eckhart tarafından “yaşanmış”; inziva (*Abgeschiedenheit*) ve teslimiyet (*Hingabe*) aşamaları sırasını beklemektedir. Hayatı tezi olan Meister Eckhart'ın, geri çekilme ve teslimiyetle kendini salıverme aşamalarını durdurarak anlamak mümkün değildir. Lakin “Predigten”de Eckhart, inziva (*Abgeschiedenheit*) hakkında şöyle konuşur:

İsa Mesih, Marta adındaki kadına; ‘Kim temiz olmak isterse yapacağı tek şey, inzivaya çekilmektir’ demiştir. ... Tüm erdemler, yaratılanlardan etkilenirken inziva, katıksız olarak mahlûkattan arınmış ve bu yüzden tüm erdemlerin üstünde bir rütbe kazanmıştır. ... Üstatlar, aşka önem verirken; ben inzivayı aşktan daha değerli buluyorum. Zira aşkın tezahürü olan iyi şeyi yapmak, bir anlamda beni Tanrı'yı sevmeye zorlarken; inzivada, Tanrı, beni zorluyor. ... Aşk beni Tanrı'ya doğru götürür ve her şeyi, Tanrı rızası için yapmaya zorlar; inziva ise Tanrı'yı bana doğru getirir. Tanrı'nın bana doğru gelmesi, benim Tanrı'ya doğru gitmemden daha faziletli bir iştir.... İnzivayı aşka tercih etmemin bir sebebi daha vardır: Aşk, benim Tanrı için tüm acı ve musibetlere katlanmamı sağlar. Ancak inzivada sadece ve sadece Tanrı'ya karşı alıcı konumda olurum. Zira insan acı çekerken bu acıya vesile olan bazı yaratıklar devreye girer. Hâlbuki inzivada tüm masivadan tecerrüd söz konusudur. Yine musibet esnasında kişi, acı ve sıkıntının nereden geldiğini bilmek için eşyaya bakmak zorunda kalır. Ancak inzivada kişi, eşyadan tamamen sarfinazar eder.²⁰¹

İnzivanın (*Abgeschiedenheit*), düşünmenin bir türü olan meditatif düşünme olup olmadığı ileride tartışılacaktır.

Üstat Eckhart'ın inzivayı tevazuuyla karşılaştırarak bunların karıştırılmaması yolunda çabaladığı görülür:

İnzivanın, tevazudan da önce geldiğine inanıyorum. Zira mükemmel inziva olmadan mükemmel tevazu yaşayabilir; ama tersi mümkün değildir. İnzivada benimle ‘hiç’ arasında

²⁰¹ Eckhart, “Predigten”, ss. 138-139'dan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 240-241.

başka bir nesne yoktur. İki fazilet, tek fazilete göre her zaman daha üstündür. Tevazu mutlaka bir başka yaratığa boyun eğmenin, minnet etmenin gölgesinde gelişir.... Oysa inzivada böyle bir durum yoktur. İnzivanın ne altında ne de üstünde boyun eğeceği herhangi bir husus görürsünüz.İnziva, hiç kimseye ne mutluluk ne de üzüntü verir; ne eşitliği ne de eşitsizliği barındırır. İnziva sadece var olma derdine düşer; şu veya bu olmak gibi bir isteği yoktur. İnzivada kişi, hiçbir şeyi arzulamaz. Kimse üzerinde bir yük teşkil etmez. Ben tüm faziletli eylemlere baktığımda, hatanın bir tek zerresinin bile olmadığı, kişiyi, Tanrı'ya götürecektir yegâne yolun, inziva olduğunu biliyorum.²⁰²

Son olarak inziva, merhametle karşılaştırılır: Merhameti, diğer insanların acıları ve problemleri için üzüntü duymak olarak görürken, inzivada böyle bir hâlin olmadığını ve hiçbir şeyin kendisini üzme fırsat vermediğini söyler.²⁰³ Merhametin, eden ve olan yönünü kapsamayan bu tanıma katılmak mümkün görünmemektedir. Merhametli olan ve merhamet eden, zayıfın ezilmesine izin vermez ve savaşır. Merhamet, kuru bir vicdan sancısı ve seyirciliği değildir.

Meister Eckhart, İbn Sînâ'yı da anarak şöyle söyler: "İbn Sînâ adında bir üstat, 'ruhun, inzivadan daha yüce bir basamağı yok.' demiştir. (Münzevinin) baktığı her şey hakikattir. İsteddiği her şey kendisine verilir. Temennisine boyun eğilir. Allah hiç kimseye vermediğini, münzeviye verir.... Münzevi dünya nimetlerinden ne zevk alır ne de ondan lezzet duyar."²⁰⁴ (İşte böylece).... Meister Eckhart'a göre inzivayla kişinin kalbi, "alıcılığa hazır olan kalp hiçliğe yöneltilmiş"tir.²⁰⁵ Eckhart'ın inzivayı açıklarken İbn Sînâ'dan bir cümle alıntılması, konuya sadece mistik düzlemde değil felsefi düzlemde de yaklaştığını göstermektedir. Hareketsiz inziva, kişiyi Tanrı'ya eşit kılar; (öyle ki) insanı saflığa, saflıktan yalınlığa ve yalınlıktan da yerinden oynatılmazlığa götüren şey, inzivadır.²⁰⁶ İnziva ne işe yarar? "Münzevi olmak ruhu temizler, vicdanı arıtır, nefsin ateşini söndürür,

²⁰² Eckhart, "Predigten", ss. 139-140'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 241.

²⁰³ Eckhart, "Predigten", s. 138-39'dan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 241-242.

²⁰⁴ Eckhart, "Predigten", s.140'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 242.

²⁰⁵ Eckhart, "Predigten", s.140'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 243.

²⁰⁶ Eckhart'tan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 243.

ruhu uyandırır, arzuyu hızlandırır ve Tanrı'yı bilmemizi sağlar. Ruhu yaratılışından ayırır Yaratan'la birleştirir.”²⁰⁷

İslam tasavvufuna göre, inzivadan ve uzletten ziyade halvet ve celvet, yani halk içindeyken Hak ile beraber olmak esastır.²⁰⁸ Nitekim bu işler için, belli bir aşama, belli bir varoluş (düzeyi), belli bir tecrübe gerekir. Masa başında bu tecrübeyi düşünmek ve anlamak isteyen, bilmek ve sınırlamak isteyen metodik şüpheli bir felsefeci olarak açıkta durmadığımız bir şey için, yerde tek kanatla patinaj yapmış ‘olabiliriz’. İbn Arabî, “Bu fen, keşfî ve ilmîdir. Yüceliğinden dolayı, insanların çoğundan gizlenmesi gerekir. Çünkü derinliği çok fazla ve tehlikesi çok büyüktür.”²⁰⁹ Kaldıramadığı, bağışlayamadığı ve salıveremediği acılarıyla ağırlaşan insan; her gün dünyayı yaşanmaz kılan, doğaya ve insana/insanlığa “hükmeden”, savaşlarına ve bilimle teknoloji manipülasyonlarına çaresiz bakılmaktadır. Bu zavallı “bireye” kim yardım edecek ve onu kim kurtaracaktır?

Bütün bunların sonunda hayatın en önemli sırrı açığa çıkar: “Yedinci tülün yanılsaması, sizin, bunu sizin adınıza yapacak birini bulabileceğiniz yanılsamasıydı. (...) ...herkes kendi yaşamının denetimini eline almalı, kendi ölümünü tanımlamalı ve kendi kurtuluşunu kendi yaratmalıydı. Ve sona geldiğinizde Mesih'i çağırmanız, O sizi çağırırdı.”²¹⁰ ‘Ey kendinin kurtarılmasını isteyen kaçak insan, uydurduğun tanrılarından medet umma!’ diyebilecek düzeyde tek başına bir kişi, ne ateisttir ne de agnostik olmaktadır. Heidegger’in *Der Satz vom Grund* metninde değindiği “Bütün sözleri o kadar şaşırtıcı derecede açık ve özlüdür ki gerçek ve büyük mistisizmin, en üst düzeyde keskinliği

²⁰⁷ Eckhart, *Traktaten*, s. 148’den akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 244.

²⁰⁸ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 245.

²⁰⁹ Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, Sûfî Kitap, 2. baskı, İstanbul, 2009, s. 75.

²¹⁰ Tom Robins, *Siska Bacaklar*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 446.

ve düşünce derinliği içerdiğini düşünmek isterim.”²¹¹ Bu kişi, “bir tür aziz de deli de olabilen Yol Açıcı da”²¹² olabilir. Söylenmesi gerekeni, gençliğin verdiği ahmaklığın²¹³ sağladığı korkusuzlukla değil, ‘Burada ve Şimdi’ mantığıyla korkusuzca dillendirmek gerekmektedir. Daha sonra yol açıcı geri çekilir ve teslim olur: “Mükemmel ve hareketsiz olarak, evrenin tavanında var olmak... Fakat bu hâle ulaşmak için,...nehir geçilmelidir. Bu dünyaya özgü şeyleri istemekten vazgeçmelidir. Ezelî yasalara da itaat şarttır.”²¹⁴ Meister Eckhart’ın bekleme dediğimiz döneminde, yolu açan ve yoldan kaldırılıp atılan olması, ileri yaşta hatta ölüme yakın olduğu döneme denk gelmiştir. Sokaklarda Almanca vaazlar veren bu hatip, Kilisesi kendisiyle uğraştığında savunmasını yapıp sonucu salıverir. Yol açıcı, yüzyıllar sonra da hatırlanandır, kendisini hatırlatandır. Ezelî yasaların geleneğine kayıtsız uyarken, yöneticilerle ters düşebilir. Bütün bu anlatılanlarda, yol açıcılık hâlinin bir açıkta duruş ve her ân hazır oluş olduğu vurgulanmak istenmektedir. Eşya, kendisini göstericidir/gösterendir. Eşyayı putlaştırma, onun işaret ettiğini görmemektir. Eşya size gelip geçici olduğunuzu söyler. Eşya, salıverilmelidir. Kendinizin de bunun dışında tutulması saf bakışı körleştirir. Eckhart, bize “içsel fakirlik” ile “inziva” koşullarını hazırlamamızı örneklendirmektedir. İnzivanın hiçlikle karşılaşmasında gerçek fakirlik gözlemlenir. Her şey göze alınır. Zira inzivada (*Abgeschiedenheit*), teslimiyet (*Hingabe*), “Kahrın da hoş lütfun da” ile birleşme (doğuştan nüfuza geçiş) yaşanır. Bir kalır.

²¹¹ Heidegger, *Der Satz vom Grund*, s. 56.

²¹² Gore Vidal, *Yaratılış*, çev. Latif Boyacı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 212.

²¹³ Vidal, *Yaratılış*, s. 205.

²¹⁴ Vidal, *Yaratılış*, s. 213.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYLERLE OTANTİK KARŞILAŞMA VE BUNUN ZİRVESİ SAF TECRÜBE

Şeyin bilinmeyene en ‘keskin’ vurgu yapan bir kaplam olduğunu daha önce zikretmiştik. ‘O’ ve ‘Şey’ kelimeleri, emareleri/tecellileri her köşenin başından çıkan ama akılla bir bağlantısı kurulmak istendiğinde aşkınlıklarıyla bizleri ‘çaresiz’ düşüren belirsizlere verdiğimiz isimlerdir. Çoğu zaman onlarla habersiz his boyutunda temaslarımız olur. Yani herkesin onlarla böylesi in-otantik temasları olmuştur. Bunları his boyutundan çıkarıp algı boyutuna taşıyan veya buna açıklıkta durarak izin veren [salıverme (*Gelassenheit*) ve inziva (*Abgeschiedenheit*) hâllerle yaşayan] ‘özel’ insanlar olmuştur. Onların temasları, farklıdır. Seçilmiş masumlardır ve ne kadar da kök uçlarına kadar korksalar da Yunus Kompleksiyle²¹⁵ tepki vermezler. Zira *seçen*, sahiplenmiş ve muhafaza etmiştir. Hiçlik ve

²¹⁵ Abraham Maslow’un tanımladığı *Yonah Kompleks* yani Hz. Yunus karmaşası, Maslow’a göre, “gelişimden ve kişinin en iyi yeteneklerini icra etmesinden kaçmasıdır”. Peki neden insanlar kendi yüceliklerinden, amaçlarından kaçarlardı? Maslow’a göre bunun sebebi, kişinin hayattaki amacının ve yüceliğinin mevcut hayat koşullarına uymamasıdır. Standart bir hayatı küçük bir işletme sahibi olan birisi için bankadan kredi alıp tüm birikmiş parasıyla yeni bir işe atılması kendisi için çok büyük bir sorumluluktur. Kişi belki bu atılımı sonunda çok büyük bir işadamı olacaktır ama hayat normları ve yücelik korkusu bunu engeller. Kişi bu sorumluluğu almaktan korkar. Bu korku Hz. Yunus kompleksinin getirdiği en büyük zordur. Bu noktada korkularla yüzleşmek yerine kaçarsınız ve kaygınızı bastırırız. Ama unutmamak gerekir büyük kader, büyük sorumluluk getirir. Gökhan Ergür “Hz. Yunus Kompleksi Nedir?”, <http://www.aktuelsikoloji.com/hz-yunus-kompleksi-nedir-1353yy.htm> E.T. 17.04.2021.

Sahiplenme, Schürmann'ın ifade ettiği gibi burada bir aradadır. Basit yani insandan gelmemiş ama izin verilmiş bir tecrübe dizgesi onları beklemektedir. Her kültürde farklı gibi görünen ama geldiği kaynaktan ötürü bir aynılığı yaşatan bu tecrübeler, kişinin tek şahidi olması hasebiyle 'bilgi' olarak kabul edilmemişlerdir. Bilgi değilse neden bunlarla ilgilenen ve bu bilinmeze sıçrayıp bilinenlerden kurtulmak isteyen ama konuşma boyutunda tutan kişiler bulunmaktadır? İnsan bu boşluğu nasıl hissetmiştir? Ölüm korkusu, her şeye gücü yeten insanı sıkıştırılmaktadır. Ama bazılarının canı hayli 'ucuz' olsa da, ölümsüzlük peşinde servet dökenler de bulunmaktadır. Bu aşırı isteme, korunan ve seçilmeyle gelen bu saf tecrübeler ulaşamamaktadır. Tezler yazılmalıdır ve mutlaka bu peçe sıyrılmalıdır. Kişi değil modernizm bunu böyle istemektedir. Ancak saf tecrübenin güzergâhına 'sızi-bilmek' için; bilmeme, istememe ve sahip olmama 'istenmektedir'. Bu şekilde açıkta durmalarına nasıl sabır gösterilecektir? Bu kadim gelenekle konuşmak için içeriden ve komşu olmak yani yakınlaşmak gerekmektedir. Şimdi bu demir kapının yakınına geldik ve kapıyı çaldık bekliyoruz. Kendi aidiyetlerimizin ve kültürel mirasımızın meselenin adımlanmasına yardım edeceğini savlamaktayız. Bu, gelecek bölümde ele alınacaktır.

2.1. Geleneğimizde Saf Tecrübenin Algılanması ve Yaşanmasının

Psiko-Felsefik Analizi

2.1.1. Saf Tecrübenin Anlaşılmasında İlk Kavşak Olarak Temel Zaman ve Sıradan Tecrübe Tanımlamaları

Sosyal bilimlerin ana kavramlarını fenomenolojik gösterme biçimleri, kemalat yolunun menziline yayvanlaşmadan varması için hayati göstergelerdir. Öncelikle insanın ve evrenin tüm yaratıcı sürecinin işleyişini gösteren *deneyim* dediğimiz etkinliğin temel öğelerine Alfred North Whitehead (1861-1947) şöyle bakmaktadır: “*Varlık, Varoluş, Yokoluş, Ölümsüzlük ve Her Şey de Bağıntısız Bütünlük*” başlıklarından oluştuğunu görürüz.²¹⁶

²¹⁶ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s. 67.

Bütün anılan unsurların atomu *deneyim damlası denilen gerçek varlıklar (Cogitatio)*, tüm varlığın paydaşı kılınan evrenin yapı taşlarıdır.²¹⁷ *Anlık deneyimimiz*, böylesi birçok unsur arasındaki ilişkiler sonrasında bilgimizi yeniden üretir ve anımsatır. Böylece hem birbirinden ayrı hem de içsel olarak bağlantılı hâlde konu olur. İdeal olanı, tecrübe ve bilgi kombinasyonu olsa da; bir Arap atasözünde “Bilgisiz tecrübe, tecrübesiz bilgiden daha iyidir.”²¹⁸ vurgulanır. Tecrübe, bilgisizlikle taklit edilmiş olabilir; ancak zararları ve tehlikeleri diğer türden daha az olmuştur. *el-Cezerî* (1136-1206), *el-Câmi ‘u’l-Beyne ‘l-İlmî ve el-Amelî en-Nâfi fî Sınâ ‘ati ‘l-Hiyel* (Mekanik Hareketlerden Mühendislikte Faydalanmayı İçeren Kitap) adlı eserinde 50’den fazla cihazın kullanım esaslarını, yararlanma olanaklarını çizimlerle göstermiştir. Bu kitapta el-Cezerî, “tatbikata çevrilmeyen her teknik ilmin, doğru ile yanlış arasında kalacağını” söyler.²¹⁹ “Muallakta Var olmak” bakımından yaklaşırsak tecrübesiz bilgiler, İslam felsefesinin *Mümkün Varlık* anlayışının askıda bırakılmasını gözlemciden ayırdığı/uzaklaştırdığı ve olumsuzluğu pekiştirdiği için, tecrübeden geçen bilgiye benzemez. *Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük arasında mistik iklimde* bir yerde hayata geçirileni seyredebilme ârafında yaşamak; gerek dogmatiklerin dediği gibi akıl, ilimde hem fail hem kabil bir hâlde bulunsun; gerek ampiristlerin dediği gibi yalnız kabil olsun; gerek mâneviyatçıların dediği gibi yalnız fail sayılsın; her hâlde de, ilmin, vicdanın kuvvet ve zayıflığıyla mutlak bir alakası bulunduğu inkâr edilemiyor.²²⁰ Konumuzun zorluğu, Aristoteles’in Orta Çağ’a devrettiği dev müphemlik olan “tasavvur edi-

²¹⁷ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s. 76.

²¹⁸ Musa Yılmaz ve Erkan Avşar, *Arapça Seçme Hikâyeler*, 14. baskı, Elif Yayınları, 1. Kitap, İstanbul, 2010, s. 50.

²¹⁹ Bekir Çırak ve Abdülkadir Yörük, “Mekatronik Biliminin Öncüsü İsmail El-Cezerî”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi | Journal of Social Sciences Institute*, (2015), Sayı: 4, s. 179.

²²⁰ Elmalı Hamdi Yazır, “Dibâce”, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXIX.

lebilen en büyük sıfatları gösteren Kategoriler'in varlığa mı yoksa düşünceye mi ait olduğunu"²²¹ sorgulayan problematik mevzu kadar yalçındır. Burada zorlu meseleye yaklaşmak için kapı açıcı soru sormayı bile önemli ama yetersiz bir gelişme kabul etmekteyiz. Bu çabada bile suretlerin, "vardır" yüklemiyle zuhur etme imkânı güçlüdür.

Filozofun, mümkün hareket noktası olarak kabul ettiği şey, bilgene (bilim insanına), bütün emeklerinin yöneldiği çok uzak bir *gaye* şeklinde görülür.²²² Vefilerin mümkün hareket noktaları; filozoflarda, kendilerinin bilginlere yönelik –onların yeterince soyutlama yapamadıklarını savladıkları bakış açısı- gibi görünebilir. Bu kadere rağmen problemi, iki düşünür²²³ veya bir velî ile bir filozof açısından tanımaya ve karşılaşmaya, Tasavvuf Bilim Dalının imkânlarıyla bir tezin eriminde çalışılmaktadır. Araştırmacının felsefi arka planı zeminde dursa bile tasavvuf yolunun imkân verdiği zemin ana mahallimiz olacaktır. Çalışmamız özünde, felsefi hayretle; "şeylerle karşılaşmalarında vakıalarını dehşetle dinlediğimiz ve ma'rifetlerinin ilimle aksettiği tasavvufun ve mistisizmin otantik tecrübelerine" bir yakınlıkta bakma denemesidir. Çünkü tanıdık olmayan ve sıra dışı olan tecrübelerin yaptığı yeniliklerle gelen başlangıçlar, mümkünü gören *sanatla* olacaktır. Bu sebeple *davranışçı psikolojinin* ve *psikiyatrinin* bilimsel objektivizmini metot edinmeyeceğiz. Yaşarken hastalanan uykudaki ruhlarımızın dirilişi, merak konusu olmuştur. Bu görünen merakın derinlikli bilimsel bir tez konusu olması, tesadüfle geçirilecek bir bahis değildir. Yolumuzun mahalli olması bakımından tasavvufun mahiyetine ve bu yolu yürüten kişilerin özelliğine, gelenek içinden değerlendirmeye bakmak gerekmektedir. Konunun üstatlarından *Cüneyd-i Bağdâdî*, "*Tasavvuf*, Cenâb-ı Hakk'ın bir kulunu nefsinden

²²¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 17.

²²² Ernst Mach, "Bilgi ve Hata", *Küçük Felsefe Tarihi*, H. Tuğrul Sargın, Lise III Ders Kitabı, 1961, s.28.

²²³ Düşünür: Heidegger'e göre, tanıdık olanın sınırını aşan kişidir. Ertuğrul Rufayi Turan, "Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum", *İnsancıl*, (2006), Sayı: 192, s. 2.

öldürüp kendi bekâsıyla diriltmesi, *ihya ve ibka* etmesidir.” derken; İbn Arabî bu yolun müntesibi *sûfiler* için “Ölümden bahsetmekten zevk alan gruptur.” demektedir.²²⁴

Konusuna inanan, sabreden ve vazgeçmeyenler, elbette en iyi kaliteye Allah’ın izniyle kavuşacaktır. Bu menzilde, “doğruyu” düşünmeyi ve onunla kökensel bir karşılaşmaya hazır olmanızı gerektirmektedir. Zira ortaya çıkan sorun ve tutarsızlıkları, kabaca “yanlışlar” olarak nitelendirmek, kökene inmemizi engelleyecek ve tümüyle gerçeği bildiğine hükmeden *özne özbilinçleri*, nesnenin kendinde hakikatine giden yola çıkmayacaktır.²²⁵ Bu problemlili öznenin kendisiyle, onun kendisinden sorgulamaya başlamak zor olmakla beraber yine ona dönmek zorundayız. Tecrübe, bu iş için ilk adımdır ve binlerce kilometrelik yol, böyle bir adımla başlamaktadır. Belki de *epokal* bir seyirde yeniden başa dönen başlangıçlar, bu çalışmanın kaderi olabilir. Septik bir belirleme olarak *kaderin* hazırladığı şeye hazır bulunan, hüküm vermekten kaçınma olarak dönemsel yani *Epoche*²²⁶ zamana sabretme biçimimizdir. Osman Demir, “Dâvûd-i Kayserî’nin Tasavvuf Metafizisinde Zaman” adlı makalesinde Dâvûd el-Kayserî’nin (ö. 751/1350) zamanı, varlığın bekâsının ölçüsü (*miktâru’l-bekâi’l-vücûd*) olarak tanımladığını belirttikten sonra şu açıklamaları yapmaktadır:

Buna göre zamanla ilişkili varlıklar; mahlûkât ve mübdeât olarak ikiye ayrılır. Mahlûkât sonradan oluşan varlıklar oldukları için zaman itibarıyla başlangıçları ve sonları vardır. Zaman onların varlığından önce olduğu gibi yokluğundan sonra da vardır. Onun mübdeât dediği, örneksiz yaratılan emr ve melekût âlemine ait akıllar, nefisler ve felekî cisimler ise zamana yakındır ve onun tarafından geçilmemiştir. Varsayılan her an ve takdir edilen her zamanda bu ezeli ve ebedî varlıklar mevcuttur. Her hâlükârda bu varlıkların bekâsı ve devamı da ilâhî varlığa aittir. Dolayısıyla burada zaman dışı olsa da onunla ilgisi bakımından üçüncü bir varlık daha ortaya çıkmaktadır ki o da hem mahlûkât hem de mübdeâtın kaynağı olan Hak Teâlâ’dır. İlâhî varlığın gereği olan bu

²²⁴ <http://www.semazen.net/communication.php>, Müge Doğan’ın Cemalnur Sargut Röportajı, *Sûfi ve Tasavvuf*, Nefes Dergisi, 15.04.14.

²²⁵ Turan, “Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum”, *İnsancıl*, s. 5.

²²⁶ Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi, Lise III Ders Kitabı*, s. 79.

hakikatler yani mübdeât sadece zatları bakımından O'ndan sonradır. Bu sebeple zaman (*ed-Dehr*) Allah'a isim olmuş,²²⁷ ayrıca O, ed-Dâim ve el-Bâkî isimlerini almıştır. Allah'ın bu isimlerle nitelenmesi ise mahlûkât ya da mübdeât gibi başka bir varlığın tesiriyle değildir. Allah tüm isim ve sıfatlarıyla O'ndan sadır olan tüm varlıklardan öncedir. O hâlde örfte zaman diye isimlenen hakikat, zâtı gereği akıllardan, nefislerden, felekî cisimlerden ve diğer varlıklardan da öncedir. Bu sebeple ruhânî ya da cismânî bir cevher olmadığı gibi zâtla ilişkisi sebebiyle hareket ve miktar ya da bunların gereği ortaya çıkan (*levâzım*) bir şey de değildir. Mevcutla birlikte olan zamanî hakikat zât bakımından tüm mübdeâtta öncedir. Nitekim Allah da zâtı gereği tüm isim ve sıfatlarından, ruhânî ve cismânî eserlerinden (*malûlât*) öncedir. Bununla birlikte isimler, sıfatlar ve tüm mübdeât varlıkta Hak ile beraberdir. O'nun hakikati, varlığın bekâsı ve devamıyla aynı olduğundan nesnel gerçekliği (*inniyyet*) zâhir, zihindeki tümel gerçekliği (*mahiyet*) ise gizlidir. Zira varlık inniyyet bakımından her şeyden daha açıktır, mahiyet bakımından ise tüm eşyadan daha gizlidir. Onun miktarı da böyledir. Zaman zât-ı ilâhîye ilişen arazî bir hakikattir, mahlûkât ile mübdeâtı kuşatan tüm mevcudatın varlık sürelerinin ölçülmesi için ilâhî zâttan taşarak ortaya çıkmıştır (*feyezân*). Varlık olarak sürekli bitişik bir nicelik olup haricî varlığın zâtı ile kaimdir. İçinde kevn ve fesadın hasıl olduğu birbirini takip eden ardışık ânların olması ise varsayıma bağlıdır.²²⁸

Zamanı tanımlama girişimi, Antik Yunan düşünmesinde, hareketin ölçüsü olarak ifade edildi; Bağdadî ile, Varlığın ölçüsü olarak düşünülme noktasına geldi;²²⁹ aslında kendisini hazırlayan bir geleneğin tamamlayıcı olma hâlini de Dâvûd el-Kayserî'de aldı. Bu tanım, İbn Arabî, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Müeyyedî Cendî (ö. 700 civarı), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve silsilenin son halkası Dâvûd el-Kayserî²³⁰ ile gelen

²²⁷ Burada Kayserî sahih kaynaklarda geçen; “Dehr’e sövmeyin, çünkü dehr Allah’tır.” hadisini hatırlatır. Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 45; “Tevhid”, 35; Müslim, “Elfaz”, 2; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 169. Konevî de zamanın aslının diğer esmâ nispetler ve küllî hakikatler gibi makûl bir nispet olan ed-Dehr ismi olduğunu söyler. Bu isim ana isimlerden birisidir ve hükümleri, bütün âlemlerde farz edilen takdirlere/ölçülere göre belirlenir. Bkz. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 181.

²²⁸ Osman Demir, “Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman”, Ercan Alkan ve Osman Sacid Sarı (ed.), *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* içinde (s. 431-448), İSAR Yayınları, İstanbul, 2018, s. 443-445.

²²⁹ Engin Erdem, *İlahî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 17.

²³⁰ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 93.

mirasa dayanmaktadır. Zaman ile, varlığın bekāsının ölçüsü ortaya konulurken değişimlere, geçici yokluklarla gelen zuhurlara rağmen *bekā içinde yenilenme* ve *yenilenme içinde bekā* olarak nefsin aradığı şeylere kavuşulur.²³¹

2.1.2. Paradoks ile Problemin Neliği ve Saf Tecrübenin Zemini Salıvermenin 'Çözümüllüğü'

Zaman akarken *Ebedi Paradoks* olan "âlemdeki şeylerin O'nun tecellisinin çeşitli *Suretleri* mi yoksa *Perdeleri* gibi mi davranmaları", aklımızı karıştırır durur.²³² *Whitehead*, paradoksun O diye işaret ettiği değişmez için ve O'nun suretleri veya perdelerinin mahiyeti için açıklamada bulunan hem Leibniz'in Monad teorisini hem de Bircilik (*Monism*) teorisini iki soruyla eleştirir: Değişmeyen bir gerçekliğin birliğı, değişme yanılması nasıl üretir?²³³ Bu bağımsız ve etkinlikten yoksun tözler arasında ne tür bir ilişki sağlanmalıdır ki bu tözlerin aynı evrende olduğu varsayılınsın?²³⁴ Paradoksların bütün varyasyonlarını sentez içinde göstererek değerlendirirken, olagelen akışı anlamak için yolda olmak gerekmektedir ve bunu durdurduğunu sanmadan, en büyük inatçılık olan *Mutlaklaştırma* tuzağına düşmeden, bir pergel hareketi yapmak tarafımızdan arzu edilmektedir. Sabitlik merkezde olsa da etrafında dönenleri, kendisi de dönen olarak izlemek hedeflenmektedir. Bunun neticeleri de yakıcı merkeze acıyla yakınsamayı ve pişmeyi istemektedir. Bunun olup olmadığına ilişkin kararı getirecek olan şey, *İtlak*²³⁵ etmekte düğümlenecektir. İtlak etmek, deneyimde nerede özne nerede nesne olduğunun dengesini, karşılıklı

²³¹ Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibace/Önsöz", Poul Janet ve Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib* içinde (s. XXVIII-LV), çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, s. XLVII.

²³² Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2008, s. 58.

²³³ Ertuğrul Rufayı Turan, "Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'ın Deneyim Kavrayışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, (2003), sayı: 16, s. 71.

²³⁴ Turan, "Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'ın Deneyim Kavrayışı", s. 70.

²³⁵ İtlak: Kendinde olmaya bir gözetimin eminliğı olarak salıverilme olup; Almandada *Gelassenheit*, İngilizcede *release* ile karşılanmaktadır. Daha sonra bu kelimeye Salıverme diyeceğiz. Hikmet Sarıkaptıoğlu'na bu kelimeyi tezimize kazandırdığı için çok teşekkür ederiz.

içkin ve aşkın bir arada olma zorunluluğu içinde yakalamaktır. Her şeyin doğal bir mat-riks içinde bulunduğu *Khora*,²³⁶ tüm varlığın etkinliğinin hüküm sürdüğü deneyim okya-nusunun damlacıklarına dahi nüfuz etmektedir. Onun değişmeyen gerçekliğinin birliği, tikellerde değişme yanılması nasıl üretiyor²³⁷ ve bağımsız tikellerin bir arada bu-lunma zorunluluğu denilen metafizik yasaya nasıl katlanıyor ve katılıyorsa İnsan ve *Ka-palı Ölü Düzenek Evren* ilişkisinin yürürlükteki hâli de değişim ve dönüşüm yaşamak durumunda mıdır? Böyle bir dönüşüm (*Kehre*) hareketi, elbette Zihin'den (*Cogito*) baş-lamak zorundadır ve evren ilişkisi yeniden deneyimde yapılandırılmak durumundadır. *Çizgisel tarihin zaman algısının* başlangıç ve bitiş dediği, kendisinden öncesinden ve son-rasından kopuk damlacıkları olmak yerine, *Doğuş ve Dönüş* ile, tikelliğini buhar etmeden, bir aidiyet hareketi içinde bulunma tecrübesi olduğu gözlemlenir. Bu tecrübeyle, en geniş ortamı olan *Evren* mahallinde ortak bir ilişki içinde olduğunu, ancak bunun zorunlu bir aradalık kaderiyle dikte edildiğini kişiye fark ettirir.

Birçok alternatifli cevapları olan konulara tin bilimleri alanında *Problem* denir; problemi ortaya koyan ve onları (problemleri) çözmeden önce, konuluşlarını değerlendi-ren araştırmaya da *problematik* diye ifade ederiz.²³⁸ Örneğin bilgi teorisinde İlk Proble-matik, “subjektiflik ve objektiflik alternatiflerini koyan” Heidegger’i de çok etkileyen *Duns Scotus* ile başlamıştır.²³⁹ Descartes’ın (ö. 1650) felsefeye getirdiği başlangıçlarını en uç noktaya kadar ilerleten Alman idealizminin mensubu *Schelling* (1775-1854) der ki:

²³⁶ Platon’un *Timaios* diyalogu içinde geçer. İlkçağ Yunan felsefesinde “kalıcı bir nicelik” ya da “sürekli bir büyüklük” olarak “yer” anlamında kullanılan terim. (A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal (Hz.), *sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 813.) Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s. 66.

²³⁷ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s. 71.

²³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF Yay., Ankara, 1972, s. 53.

²³⁹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 54.

“Mutlak; kendisine bakınca *saf subjektifliktir*; ancak özüne şekil verdiği zaman, *objektifliktir*.”²⁴⁰ Skolastik düşüncenin duyulur formları, nesneden zihne *makul olmayan bir sıçrama* yapınca Descartes, nesnenin duyularımız üzerindeki içsel etkilerini “İdea, İzlenim ve Tasarım” şeklinde sınıflayarak tanımlamaya çalıştı. Ancak tasarım ve tasarlayan bağlayıcılığı, Descartes sonrası ilerletilince ortaya nesneyi kullanan bir *özne diktatöryası* çıktı. Adını hümanizm ve özgürlük ile birleştirdi ve ego, artık doğrunun mutlak ve sarsılmaz temeli oldu.²⁴¹ Dolayısıyla Schelling’in yaklaşımında da görüldüğü gibi Mutlak, bilgi teorisinin ilk problematik ayrımı üzerinden değerlendirilir. Konulan ayrım artık, meseleleri değerlendirmede bir zorunluluk hâlini alır. Konumuzun seyrinde de, epistemolojik kılma ölçeği olması, bilimsellik adına istenir. Örneğin ‘Dünya, öznenin saltık doğruları temelinde kavranabilir mi ve saltık olanın böyle bir deneyimi, deneyim sayılabilir mi?’ Her meselenin *bu ölçek* üzerinden konulmak istenmesinin kendisinde de bir problematik mevcut değil midir? Örneğin özne-nesne yarılmaması, ötekileştirmenin kaynağı ve her ikisi birbirine ait olarak birleştirmenin muhalifi olmaktadır. Gerçek varlıklar arasında gerçek bir ilişkiyi sadece tümeller bağlamında görmek suretiyle bunun tikeller açısından anlamlılığını buharlaştırarak Bircilik yapmak²⁴² noktasına gelmeye, salt zihin olan öznenin merkeze alınmasıyla gelen eksen kayması sebep olmaktadır. Problemi bu ölçeğin ezici iktidarına muhalif bir şekilde ortaya koymak, kendi içinde zorluklarla karşılaşmamıza vesile olmaktadır. Ne kadar problematik olursa olsun; burada ifade ettiklerimizin *fetret devri*, hüznü olmakla beraber; *keşif devrimizde*, yazılanların sunumuyla bir ‘fetih’ yaşayacağımızı ‘sanmaktayız.’ Ne de olsa “Saflıktan önceki aşama, ‘acı’dır.” Hem tikellerin hem de tümellerin yeni oluşan bir tikelde ve onun deneyiminde yinelenmesiyle²⁴³ nesnel-

²⁴⁰ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 23.

²⁴¹ Turan, “Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum”, *İnsancıl*, s. 4.

²⁴² Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s.71.

²⁴³ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, s. 72.

liğin öznelliğine nasıl geçtiğini göstermek²⁴⁴ niyetini taşımaktayız. Böylece David Hume (1711-1776) tarafından yapılan “kaynağı belirsiz tikelin tecrübesinin” kuşkuculuğunun bireysel pekiştirilmesine izin vermeden, nesnel içeriğin kendisinin öznelliğe hulul edişi sağlanmaya çalışılacaktır. Artık akışın yönünün Immanuel Kant’ta (1724-1804) olduğu gibi “dünyanın öznenen çıkarılması” şeklinde değil; “öznenin, nesnel dünyadan çıkarılması” şekilde olması savlanmaktadır. Pierre Hadot’un (1922-2010) ifade ettiği üzere, “filozofun kendi sistemini önermek niyetiyle yazdığı sistematik incelemeler, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda başlar (Descartes, Leibniz ve Wolff). Bundan sonra antik yazın türleri kaybolur. ...(Bu dönüşümde) kısmi olmakla birlikte gayet reel bir kayıp var. ...Bu da bir yaşam tarzı, yaşam seçimi, aynı zamanda iyileştirici (*therapeutique*) olarak felsefe tasavvurunun kaybıdır. ...Artık filozof için söz konusu olan orijinal olmaktır. Bunu yeni bir sistem kurarak yaratamıyorsa hiç değilse orijinal olmak adına fazlasıyla karmaşık olmaya çalışan bir söylem üretir.”²⁴⁵ Bu dönümün başlangıcı Descartes olmuş olsa bile, yine de aşırı nesnelliği dengeleyerek en büyük buluşu yapan Descartes’in²⁴⁶ hakkını teslim etmeden yola koyulmak olmaz.

“Düşünür” için İbn Arabî’nin yaptığı ayırım, çalışmamız açısından değerlidir: “Ara-yış içinde olan kişi menzilineyken geri dönmediği sürece *vakıf*, yani duran kişi olarak adlandırılır. Duran kişiler arasında Ebû İkal ve diğerleri gibi o mevkiye kendini vermiş kişiler de sayılır. Allah onların canını o mevkide alır ve o mevkide haşrolunurlar. Vakıf sınıflandırmasına geri çevrilenler de buna dâhildir (*merdûdûn*). Bunların mevkileri eşit görülse bile, (geri çevrilenler), kendini verenlerden (*mustehlikûn*) daha üstündür.”²⁴⁷

²⁴⁴ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’in Deneyim Kavrayışı”, s. 73.

²⁴⁵ Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, 2. baskı, Pinhan Yay., İstanbul, 2015, s. 90.

²⁴⁶ Turan, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’in Deneyim Kavrayışı”, s. 72.

²⁴⁷ İbn Arabî, *Journey to the Lord of Power*, tr. R.T. Harris, Inner Tradition, New York, 1981, s. 51.

Ezcümle Almanların *Übermensch (Üstün İnsan)*²⁴⁸ dediğiyle, İslam tasavvuf geleneğinde Allah'ı bütün suretlerinde tanıyan ve bütün insanlara rehberlik etme vasfıyla bağlantısız ve evrensel *Hatem*²⁴⁹ denilen sıfatların hükmünün cari olduğu *Kâmil insan* mahalli karşılaştırılabilir ve bir “*olma yolu* boyunca yolda olanlardır” ve çeşitli merhalelerden geçerler. Anılan bütün bu ayrımlar da yolun bir parçasıdır. Temel olan “yolda olmaktır”. Heidegger’in “Felsefe, yolda olmaktır.” cümlesinin aynı kapıya çıkıp çıkmadığına, tez boyunca bakılacaktır.

2.1.3. Doğrudan Tecrübe Olarak Saf Tecrübe

Algı güçlerini sırasıyla devreye sokan bir insan; “beden, duyu organları, zihin, akıl” sıralamasıyla bir tecrübe yaşar. Doğrusu İbn Arabî, *duyumları*, diğer yetilerin en mükemmelisi²⁵⁰ olarak görse de giderek artan ama bir alt grubu dışlamadan algı güçlerini kullanarak yaşanan bütüncül ve değerli tecrübeler, biriciklik arz eden bir *vakıa* olduklarında “*saf tecrübenin bir örnelemi*” olurlar. Tasavvuf için saf tecrübe, bir *doğrudan tecrübedir (Anubhava)* ve mânevî tecrübenin gerçek zirvesini oluşturmaktadır. Ancak *Benlik fikri*, tam ve etkili bir şekilde ortadan kaldırıldığında ortaya çıkan “doğrudan tecrübe”dir.²⁵¹ Ortaya çıkan aslında bir karşılaşmadır ve korkuyla kaygı arasında kişiyi varoluş rayından çıkarıp yokluğa fırlatabilir. Yani yolcu, bunu deneyimlemiş bir üstadın kendisini seçmesiyle korkuyu güvene çevirebilir. Lakin İbn Arabî, bu noktada kendisine haslıkla “*Vakıasını fethe çevirmesi*” sergüzeşinde tek olduğunu dile getirir. Bir insan şeylerle otantik karşılaşmanın zirvesi olan saf tecrübeye dayanabilir mi ya da bu, kimler için ve nasıl söz

²⁴⁸ İnsanın güç istenci bilincinin en büyük yükseltişi sonucu, o üstün insanı yaratır. (Bk. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 496.)

²⁴⁹ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 230.

²⁵⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifet'in İfadesi*, 2. baskı, İnsan Yay., İstanbul, 2011, s. 108.

²⁵¹ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 61.

konusu olabilir? Ancak insan, benlik fikrini kaldırırsa kiminle karşılaşır? Şüpheli ve agnostik kişiler, böyle zorlu bir deneyime neden talip olamaz?, sorularıyla yapılan sorgulamalar, *şahidûn* olmak çizgisinde kalanlar için söz konusudur.

Safılıkta; fark içinde olmak ama ne kaybolmak ne de subjektif kalmak hâli; kuşkusuz bir iradi makam olmak vasfını barındırmayacaktır. Burada keşfedilen lezzet, sanki karanlık ve rutin hayatımızda âni bir ışıldağa gibidir; karanlıkta onu düşünürken, ışıldağa bunu yaşarız. *Burada ve şimdi yaşadığıyla orada ve geçti düşünmesi* birbirini bütünlük ve denge içine sokacaktır. Daha önce belirttiğimiz *algı güçleri* ise yaşamak, görmek ve bilmek sıralamasıyla yoğunluğu gittikçe düşen tecrübeyi yorumlamak isteyecektir. Burada dikkati çeken; normal bir tecrübeye sıralamanın tersinden yükselmesidir. Bilimin bilgisiyle bilerek dondurduğunuz ve el altında kullanıma soktuğunuz bilgiler; bakışınızı ve yaşayışınızı belirleyecektir. Heidegger, Mayıs 1952’de Bavyera radyosunda şu hükmünde bulunur: “Bilim düşünmez; düşün(e)mez çünkü onun yaklaşımı ve yardımcı araçları, onun –düşünürler gibi– düşünemeyeceği şekildedir.”²⁵² Heidegger, bunu nasıl anlamış olmalıdır? “Düşünmeyen” bilim, yaşam alanlarımızı nasıl belirleyerek içeriksizleştirmektedir? İnsana verilen düşünme melekesinin otantikliği nereden kaynaklanmaktadır? Bilim, gözlemlenemez olanı kabul edilemez bularak tekniği, insanüstü mutlakların en inatçısı olan mantığı²⁵³ ve epistemolojik boyutta sadece olguları kabul edip ‘Şeyleri kabul etmediği için ıskalarken’; Paul Feyerabend’in (1924-1994) de belirttiği tarzda bireyleri baskı altına alarak özgürlüklerini öldüren uzmanların iktidarı altında durmaktadır.²⁵⁴

²⁵² Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ankara, 2006, s.8.

²⁵³ E. T. Bell’den akt. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 36.

²⁵⁴ Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 92 [Sorgulanan Yöntembilim: Feyerabend bölümünde, *Yönteme Hayır* (çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991) kitabı değerlendirilmektedir.]

2.1.4. Saf Tecrübe ve 'İspat Yükümlülüğü'

Saf tecrübeyi bir imkân olarak kabul etmek, konuşma konusu olarak nesne kılmak, bunun bir özgürlük olduğunu vurgulamak bile bilimsel yerleşik iktidar açısından düşünülmemeyecek bir problemdir. Bu sebeple inkâr edenler, ispat yükümlüğünü, “vardır” diyenlere yüklemek isterler. Burhan göstermeyi bir cedel düellosu içinde dayatmak normal kabul edilir. Burada bahsedilen saf tecrübe, edebî sanatlarla işleyen ve en alt basamağı hayal (misal) âlemi olan bir göklere yolculuktur. Hakkaniyet sahibi bir akıl dahi olsa *hesaplayıcı düşünmeyle hareket ediyorsa* her şeyin içinde neyin hükmünün süredurduğunu gösteren emarelerin anlamını yeterince dikkatli *düşünmez*.²⁵⁵ *Kâşânî*'nin ifadesiyle: “Eğer *Akıl*, kendi doğal sınırının ötesine gitmek isterse, *Kalp* de yolunu şaşırır.”²⁵⁶ *Kalple akleden İslam düşünürleri*, doğal sınırına dayanan akli zorlamamak ve kalbi de saptırmamak için; kelime ve cümleyle hareket ederler. Tecrübe geleneği, vahiy ve hadis ikliminin ifadeleriyle yollarını aydınlatır. Örneğin bir uyarı olması bakımından, kalplerinde eğrilik olan bilginlerin,²⁵⁷ anlamı yorumla yoldan çıkararak aktarma veya “sınırlarını kesinleştirip farklı düşünmenin önünü kesme” girişimlerinin tehlikesine dikkat çekilir. Söz anlamıyla *Logos*'a katılma, ondan pay alma ve ona aidiyet biçiminde olmazsa onu kendi subjektifliği yönünde kullanmaya dönüşecektir. Belki de burada *aklı şaşırta kalp*'tir. *Kalp ve akıl bütünlüğü*, henüz yeni bir gelişme olarak Batı düşünce geleneğinde ele alınmaktadır. Yargılama yetisi ve beğeni konularını ele alan *Kant*'ın ve tutkular bahsini anlama yetisi içine nakşeden

²⁵⁵ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, s. 15.

²⁵⁶ Kâşânî, *Fusûs Şerhi*, s. 46-47'den akt. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 82.

²⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/7. Ayet: “Odur indiren sana bu muazzam kitabı: bunun bir kısım âyatı vardır muhkemat: onlar «ümmülkitab» ana kitab, diğer birtakımları da müteşabihattır, amma kalplerinde bir yamıklık bulunanlar sade onun müteşabih olanlarının ardına düşerler: fitne aramak, te'vilini aramak için, hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir, ilimde rüsuhi olanlar da derler ki: amenna hepsi rabbımızdan, maama-fih özü temiz olanlardan başkası düşünemez.” (Elmalılı Hamdi Yazır, Ojinal, <https://www.kuranmeli.com/AyetKarsilastirma.php?sure=3&ayet=7> E.T. 01.03.21)

Hume'un, bu 'gerçeğin' (kalple keşfeden akıl) ucunu yakalamış kişiler olduğunu düşünebiliriz. Ay metaforu gibi her yöne giden kalbin içinde ise *hastalıklar* vardır. İslam felsefesi bünyesinde Kindî (ö. 252/866 [?]) ve İhvân-ı Safâ'nın da araştırma konusu olan "kalbin psikolojik ve varoluşsal hastalıkları", günümüzün sosyal bilimcileri tarafından henüz yeterince inceleme konusu yapılmamıştır. Akıl ve kalp bağlantısının düşünmeye tesiri bakımından bu hastalıkların günümüze özgü ortam içinde yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bu çaba sarf edilmezse, 'insan ilişkilerinin akademik evrende yarattığı bunalımlar ve siyasî/dinî kutuplaşmalar yüzünden', verimlilik yara alacaktır. Saf tecrübenin yaşandığı iklimde İbn Arabî'nin *geri gönderilenler (dönenler/merdûdîn)* dediği seçkinlerin, sadece kendilerine dönmekle kalmadıkları, *başkalarını da Hakk'a ulaştırma emriyle gönderilenler* sınıflamasında yol almak araştırmamızın hedefi olduğundan, bu ruhsal hastalıkların (nevrotik kişilik bozukluklarının) halli gerekmektedir. Ayna belleğiyle sağlıklı yüzleşmesini sağlayan ve yolda olan kendimizden başlayarak *anlama sağlığımız* için elzem olan bu adımı atmak ve sürekliliğini sağlamak zorundayız.

Bizim ardına düştüğümüz zirvedeki teklikler; sıra dışı ve esrarı pek çok kişiye kendini kapalı tutan olanaklardır. Bu durumlar, *Varlık* ile *kâmil insan* arasında yakına getirilen sonlunun sonsuza komşu olma hâlidir. Sonlu kaderine sonsuzu alırken nelerden feragat edecektir? 21 Eylül 1931 tarihli bir söyleşide *Ludwig Wittgenstein*'ın (1889-1951) ifade ettiği gibi, "Ben cümleyi kullandığım ölçüde anlıyorum. Dolayısıyla anlamak, asla özel bir yöntem değil, cümleyle birlikte hareket etmektir."²⁵⁸ Cümleyle birlikte hareket ederek, onu kullanarak –vasıta kılarak– anlama gerçekleşmektedir. "5.62 Bu değini, tek-benciliğin ne ölçüde doğru olduğu sorusunun karara bağlanmasının yolunu gösteriyor. Tek-benciliğin *kastettiği*, işte, tamamıyla doğrudur, ancak bu *söylenemez*, kendini gösterir. Dünyanın *benim* dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, *dilin* (yalnızca benim

²⁵⁸ Wittgenstein'dan akt. Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 57.

anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler.”²⁵⁹ Burada değindiğimiz kutsal hece ve kelimeler, İbn Arabî’de tek bir harfe kadar düşecek; metin içi sembolizm ve edebî sanatlar, daralacak ve yalnızca onunla hareket eden oldukça özellenmiş seçkinler meclisi olarak “*Hermetik çemberini*” bulacaktır. Bu ifade için *Hermann Hesse*’in (1877-1962) yorumu şöyledir: “Burada sadece doğru misafirler buluşurlar. Burası, Hermetik Çemberdir.”²⁶⁰ Böylece gözlemci, hep dışarıda kalan olmaktadır; ta ki yaşayan ile gözlemci birleşene kadar fark hâli devam edecektir. Belki de yaşayıp tecrübe eden de gözlemciliğini halkla paylaşmaktan yana değilse o da yokluk veya kendine dönen durmayla payına düşeni alabilir. Gelenek sır katmanıyla, alana çamurlu ayaklarla fütursuzca girilmesini engellemek istemiştir. Psikiyatri, bu türden tecrübeleri; “*işitsel, görsel halüsinasyon*” olarak şizofreni içinde hastalıklı bir durum olarak belirleyerek bu olanağı elimizden almak istemektedir. Yani giriş bileti olmayan saha, engeller ve engellemelerle doludur; araştırma işimiz zordur ya da imkânsızdır. Bu sebeple yapılacak en büyük yardım, yazdıklarımıza engel olmamak bazında kalmıştır. Böyle bir durum belirlemesi yaparak beklentilerimizi azaltmak ve kendi nasibimize düşen dersi alarak, felsefi arka planla yolda olmak mecburiyeti hasıl olmaktadır. Anlayamadığımız cümle ve kelimeler de, konumuzun ehli ustalarla mülakat yaparken dinlemeyle odaklanmayı tercih edilmiştir. Bu hâller, bazen *Kayra (İnayet)* ile önümüze getirilmiş, vazih olmuştur; bazen de en iyi hâliyle soru hâlinde özetlenmiştir. Hegel’in de belirttiği üzere: “Felsefenin prensibi, soru yoluyla sorgulamaysa; o hâlde onun eylemi de *kritik (etmek)* tir.”²⁶¹ Ancak kritik etmek, vurucu dar-

²⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tradatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, 7 baskı, İstanbul, 2013, s. 135.

²⁶⁰ Miguel Serrano, *C.G. Jung & Hermann Hesse İki Dostluğun Anıları*, çev. Barış İlhan, Barış İlhan Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 15.

²⁶¹ Hegel’den akt. Jörg Aufenanger, *Philosophie Eine Einführung*, Orbis Verlag, München in Germany, 1990, s. 16.

beyi indirerek nesneyi bitirmek değildir; bilakis yalnızca odaklanarak meselesine dalmaya çalışan bir düşünme formudur. Kaldı ki tezin problematiği, zaten çözümlenecek ve tüketilecek bir konu da değildir.

Bu bahsi açarken karşılaştığımız ilk mahiyet problemi, “Saf nedir?” olmuştur. Saf, *Tevhid-i Adl*’dir:²⁶² “Adalet, suçluyu suçsuzu ayırmak değil; sonsuza kadar masumiyeti aramaktır Yunus’um!” cümlesi olmuştur. Bu noktadan kalkarak masumiyeti sonuna kadar ararsak, Saf’a kadar ineriz. Sebeplerde kendimizi durdurarak sorumlu aradığımızda ise, gaye olarak aradığımız masumiyeti ortadan kaldırmak durumunda/zorunda kalırız. Eksiklik, masumiyeti aramaya son ya da ara verdiğimizde içimizde kalan özlem olarak bizi sıkıştırır. O zaman O’nun rahmetinin icadı elem yuvası *teodisenin* zirveye vardığı bir yerde; tasavvuf geleneği neden geri çekilerek düşünmemizi ve zamana sabretmemizi buyurmaktadır? Araştırmamız bu sorunu kendi küçük vakıalarında da düşünmektedir ve bu sorunla uğraşmaktadır. *Saf kanallarının*, burada bir taraftan acele eylemlerle tıkanıp gözlemlenmektedir; diğer taraftan da ahenkle yerine getirilmemiş eylemlerle düşünülmeden yolda olmaya devam edildiği görülmektedir. Acziyet ve cüret bir arada olunca problem için yukarıdan bir gözetici desteğe ihtiyaç vardır.

Dinî şeklini hem aşan hem de muhafaza eden bu saf tecrübeler, mümkün bütün tecrübeleri de aşarak mistisizmin özüne yani saflığına varır.²⁶³ Bu akışa uymayan *sapkınlık* ise *iradeli bir niyet* gerektirir ve burada yapmaya çalıştığımız şey, akışı gözlemde yakalamak için yolda olmamızdır; Meister Eckhart’ın belirttiği bir döngüde *dönüş* için, *doğmak* ve *nüfuz etmek* kaygısını taşımaktayız. Zamana sabreden için Tanrı, herkese; zaman içinde ama zamansız olarak tek tek kendisine ait olanı verir.²⁶⁴ Mistik tecrübenin zirvesi

²⁶² Eroğlu Nuri Halveti, *Tasavvufa Dair (Tasavvuf Bi't-Tarik)*, hazırlayan: Mustafa Tatcı, h Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25.

²⁶³ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 394-395.

²⁶⁴ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 274.

Meister Eckhart'a göre *aşkın bilinç, doğuş ve nüfuz tecrübesi* içinde, yani nefsin, *İlahî Zat* ile olan birlik tecrübesinde elde edilir.²⁶⁵ Bunlar *saf tecrübelerdir*. Bu, kişinin “yokluğunu” kesin bir şekilde dışlayan bir mertebede gerçekleşmesidir ve İlahî Zat'ın değişmez ve ezeli birliğinin hüküm sürdüğü *Uzak Diyarın* topraklarında neşvünemâ bulur.²⁶⁶ Uzağı yakına getirmek dediğimiz aşkın yükseklikle içkin derinlik özdeşliği, böylece kurulmaktadır.

2.1.5. *Saf Tecrübenin Sessizlik Dili*

Meister Eckhart'ta birlik, sadece *yaratılmamış aklın* özünde önceden bulunan *mutlaklık* temelinde gerçekleşir ve *mutlaklığı gerçekleştirme* de *inayetin* izniyle kişiyi yükseltir ve kaynağa doğrultur.²⁶⁷ Yaratılmamış akıl, pasif akıl olarak kişide uyuklarken bile aynı noktada pek çok imgeyle dolu olup Tanrı'nın eylediği bir form olarak²⁶⁸ ilk taşmanın *iyilik* olmasıyla aktive olur. Belki *yaratılmış akıl* olarak *tuzdan bebek olan benlik*, Şankara'yı anlama yolunda Ramakrishna'nın dediği gibi, Varlık-Bilgi-Sevinç deryasında erir; ama asıl sır, bu erime değil, tuzdan bebeğin okyanustan dönmesidir.²⁶⁹ Geri gönderilenlerin halkla kucaklaşmasıdır. Doğmak için, ölmek ve geçici yokluk gerekmektedir. Bu sebeple ortaya atacağımız “vehimler”, Mutlak Hiçlik değil, izafi birer gerçekliktir ve cevhere (saf) indirgendiği takdirde, ortadan kalkacaktır.²⁷⁰ Yine saflaşmaya dönen bu yapılanma, adalet sayesinde ait olduğu yeri görecektir. Bu minvalde saflaşmaya getirmek, vuslat menzildir ve ayrılaşmanın getirdiği olumsuzluklardan kişiyi kurtarmaktan ibarettir. Bu saflık, *Gezuket (istiğrak)* hâlinde uyanık ve içeriksiz zihin olarak içimizde oturur²⁷¹ ve *sessizlik* budur.

²⁶⁵ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 278.

²⁶⁶ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 277.

²⁶⁷ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 278.

²⁶⁸ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 280.

²⁶⁹ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 389-390.

²⁷⁰ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 385.

²⁷¹ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 380.

Sessizlik dilinin araştırılması için, Heidegger ve Meister Eckhart bağlamında salıverme (*Gelassenheit/Release*) kavramının *düşünüş ve düşünce yapılanması*na giriş yapılmıştır. Heidegger'in *geç dönem metinleri* içinde merkezde duran bu kavram, ilk defa Meister Eckhart tarafından gündeme getirilmiştir. 1927'de *Varlık ve Zaman* ile başlayıp 1936-1938'de *Beitrage zur Philosophie: Vom Ereignis* (Olagelmeden (Olaydan/Vakiyadan) Felsefeye Katkılar) ile devam eden ve 1959'da *Düşünce Üzerine* (Patika) *Yolda Sohbet* ile geliştirilen salıverme kavramı, Heidegger'in betimlemesinin güzergâhıdır.²⁷² Şeylerle otantik karşılaşmanın zirvesi *saf tecrübe ve salıverme bağının açığa getirilmesi*, zorlu bir patikada yolculuğa çıkmakla mümkün olmaktadır. Yoğun bir tercüme faaliyetiyle, patikanın işaretleri bulunmaya çalışılmıştır²⁷³ ve *Barabara Dalle Pezze* gibi salıverme köprüsünü

²⁷² Barbara Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart A Path Towards Gelassenheit*, The Edwin Mellen Press, USA, 2008, s. 3.

²⁷³ Yol konusunda Robert Lee Frost'un (1874-1963) "Gidilmeyen Yol" şiirini alıntılar istiyoruz:

sarı bir ormanda ikiye ayrıldı yolum,
ikisinden birden gidemediğim ve yoldaki
tek yolcu olduğum için üzgün, uzun uzun
baktım görene kadar birinci yolun
otlar çalılar arasında kıvrıldığı yeri;
sonra öbürüne gittim, o kadar iyiydi o da,
ve belki çimenlik olduğu, aşınmak istediğinden
gidilmeye daha çok hakkı vardı; oysa
ordan gelip geçenler iki yolu da
eş ölçüde aşındırmıştı hemen hemen,
ve o sabah ikisi de uzanıyordu birbiri gibi
hiçbir adımın karartmadığı yapraklar içinde,
ah, başka bir güne sakladım yolların ilkini!
ama bilerek her yolun yeni bir yol getirdiğini,
merak ettim geri gelecek miyim diye.

iç geçirerek anlatacağım bunu ben,
nice yaşlar nice çağlar sonra bir yerde:
bir ormanda yol ikiye ayrıldı, ve ben –
ben gittim daha az geçilmişinden,
ve bütün farkı yaratan bu oldu işte. (Çeviri: Selahattin Özpabıyıklar)
<https://www.antoloji.com/gidilmeyen-yol-siiri/E.T.30.04.2021>

Meister Eckhart'tan Martin Heidegger'e ve oradan tekrar Meister Eckhart'a bağlamanın derdindedir. Böylece artırmadan ve eksiltmeden aktarmak için, tecrübe edilen şeyin, tercüme etme sanatı olduğunun farkına varılmıştır. Bu tecrübe; binlerce yıllık Antik Yunan felsefesini iki yüz yılda tercüme faaliyetleriyle ve vahiy arka planıyla kuşatan İslam felsefesi zaten yapılmıştır.²⁷⁴ Bu minvalde kriz dönemleri, –tehlike varsa bertaraf edecek koruyucu güçte olmalıdır ve çıkış yolları aranmalıdır mantığından ötürü– ancak *tercüme faaliyetleri* ile aşılabacaktır.

Anlamak, eylemle yerine getirilemese dahi, karşılıklı saygıyla ayrıcalıklı bir konum yaratabilir. Dinlemek, teşekkür ederek düşünmek ve hak vermek *farkındalık* yaratacaktır. Eyleme geçiren de bu *farkındalık* olmalıdır. Kendini tövbe yoluyla kınayan nefis, bu farkındalığı fark etmiştir. Farkındalık derinleştikçe ve yolunu buldukça akıl ile vicdan uyum ve dayanışma içinde, kişiyi saflaştıracaktır. Bu saflıkta kötülük bilgisinin, olmamış gibi bize görünmesi, hesaplayıcı zihinle düşünmemizden ve gelecek kaygımızdan kaynaklanır. Burada ve Şimdiyi yaşamadığımızdan dolayı, geçmişi tamamlayamaz ve geleceğe umutla bakamayız. Düşünme, bir kez bunu yaşantı olarak kabul eder ya da teknolojiyle bu ona dikte ettirilirse otantikliğini kaybeder. Sonsuzdan geldiğini ve sonsuza gideceğini yitiren düşünme, alet hâline gelir. Alet olan düşünme, artık saflığa yürüyemez. Ancak kültür elverişliyse düşünce tekrar harekete geçer. On üçüncü ve on dördüncü yüzyılın İslam kültür ortamları, bu manada Yunanca düşüncenin ev sahipliğini ve gözetimini başarıyla yapmıştır. Maalesef bilim hâline gelen felsefeyle düşünme ve düşünür, entelektüalizm ve entelektüele gerilemiştir. Gösteriş ve taklitte kalan tasavvuf örnekleri ise *sekülerizmin* dinin toplumsallaşmasını kaldırdığı bireyselliklere gerilemiştir. Dinî gerçeklerin kendisi bir fert tarafından

²⁷⁴ W. Richard Southern, *Ortaçağ Avrupa'sında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 11-40; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 147-150.

uzun süre korunduğu sürece din, artık kozmosa ya da tarihe işaret etmektense *bireysel Existenz* veyahut *psikolojiye işaret* etmeye başlar.²⁷⁵ Böylece bir kere birliği etkin bir biçimde bozulduktan sonra, ileriki parçalanmaları kolay gerçekleşir ve ideolojik nedenlerden ziyade, sadece pratik nedenlerden dolayı, dinî sapmaya çok geniş bir hoşgörü sağlayan bir süreç harekete geçirilmiştir.²⁷⁶ Buraya savrulan din örnekleri için, yapı genişlemiş ve artık toplumsal tabakalar üzerinde, *geleneksel denetimler* kurmak daha da zorlaşmıştır.²⁷⁷ Zaten bir şeyle gittikçe artan bir oranda meşguliyet, insanı, kendi öz yapısını ona göre ayarlamak zorunda bırakır.²⁷⁸ *Peter L. Berger*'in (1929-2017) analiz cümleleri, düşündürücüdür ve ana kaygımızı taşımaktadır. Acaba saf tecrübeler, toplumsallaşma mekanizmalarının kontrol ayaklarını değersizleştirerek *sekülerizm* tarafından kullanılmaları yönünde, onun yaşantılara kurduğu teknoloji tuzakları ve algı yönetimleriyle kitleleri bağılıklarından bağımlılığa evirerek bir havuzun içinde toplamak istediği girişimler midir? Yine de Berger, *geleneksel reconquita (yeniden fetih)* yönünde atılacak herhangi bir adımı, *modern toplumun rasyonel temellerini sarsma tehdidinde bulanacak bir yapılanma* olarak görür.²⁷⁹ Lakin toplum içinde ayakta kalmak ve siyaset yapabilmek için, cemiyet niteliğine kavuşmuş topluluklara ihtiyaç vardır. Bu oluşumlar iktidar olduğunda, hem herkesin kendisini güvende hissedeceği bir yapılanmaya hem de özgürlüklerin yaşanacağı ama ana güvenliği tehdit edemeyeceği bir zemine de ihtiyaç vardır. Ortak zeminimiz, *Ortamdır. Ortega Y Gasset*'in (1883-1955) belirttiği gibi; “Yaşamak, bir ortamın, çaresiz tutsağı olmaktır.”²⁸⁰ Ve “Ben, *benliğim* ile ortamımın toplamıyım.”²⁸¹ Keşiş ve dervişlerde gördüğümüz gibi, kaderini macerayla başka topraklara evirmek ve bir yurtsuz sürgün olarak yaşamak, dikenlerle dolu

²⁷⁵ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Yönü*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 219.

²⁷⁶ Berger, *Dinin Sosyal Yönü*, s. 200.

²⁷⁷ Berger, *Dinin Sosyal Yönü*, s. 194.

²⁷⁸ Berger, *Dinin Sosyal Yönü*, s. 194.

²⁷⁹ Berger, *Dinin Sosyal Yönü*, s. 193.

²⁸⁰ Ortega Y Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1995, s. 7.

²⁸¹ Ortega Y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1992, s. 8.

bir yolda yürümektir. Yaşlılık, hastalık, yalnızlık hatta belki *Kadın-İnsan*²⁸² iseniz keskin bıçak kadınlığınızdan vurulmak, masiva dünyada peşinizi bırakmaz. O hâlde burada karşılaştığımız problematik meselemiz şu sorudur: Benlik, dışarıdan ıskalanarak atlanılmadan, içeriden nasıl aşılacaktır?

2.1.6. *Saf Tecrübe ve Toplum*

Orijinal tecrübe yaşayanlar, bu toplumun üyesi kişilerdir. Lakin onlar, bu kaderi içeriden aşarlar; içkinlikleri, kayıpsız durdurulamaz eyleme hâlinde olmayla toplum içinde ideal örneği temsil ederken; aşkınlıklarıysa sanatsal yaklaşımlarının toplum nezdinde kabul görmesiyle anlaşılabilir olsa da mazur görülür. Onlara izin verilir ve onlar da toplumun evrilmesine katkı sunarlar. Dolayısıyla *kâmil insan modellemesi*, toplumun ruh sağlığı için önemli bir örneklik teşkil eder ve umut verir. Onları, toplumdan kovma ve unutturma girişimleri faydasızdır. Çünkü hiç ummadığımız bir yerde karşınıza getirilebilmektedirler. Saf tecrübe, onların deneyimleridir ve bizimle paylaşımında bulunanları mevcuttur. Meister Eckhart ve İbn Arabî böyle şahsiyetlerdir. Onları bize getiren, toplum hafızası olmuştur yoksa İbn Arabî'ye Şeyh-i Ekfer (en kâfir şeyh) diyenler de olmuştur ve Meister Eckhart'ı aforoz eden de Kilise kurumsallaşması olmuştur. Toplum böyle sıra dışı kişilikleri neden sevmektedir ve sözlerini aforizmalılaştırarak günümüze kadar getirmektedir? Yön veren sözler, belli ki toplumlar tarafından günümüze aktarılırken dönemin iktidar erkleri tarafından cezalandırılmıştır. Bu sebeple *sürgün ve gezgin keşişlerle derişler*, fiilî olarak yolda olan yurtsuzlardır. Ama gittikleri her coğrafyada, bir bağlanmaları olmasa da geçici yurtları olmuştur. Mevlânâ'nın üç yıl mürşidi olduktan sonra, mürşidin Tanrı olmayacağını hatırlatmak üzere yanından ayrılan *Şems* de bu örneğe uygun davranır. İbn Arabî, bu gezginliğini Şam'a kadar sürdürmüştür. Bu sebeple Addas, İbn Arabî'nin hayatını, *Seyahatler Dönemi (600-617)* ve *Şam Dönemi (617-638)* olarak ikiye

²⁸² Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, s. 119.

bölmüştür.²⁸³ Şam'ın durdurucu ve ikamet ettirici özelliğinin ne olduğu ise düşündürtücüdür. Kahire, Filistin, Halilürrrahman, Kudüs, Medine ve Varlık olanın kalbi Kâbe'nin bulunduğu Mekke sıralaması, neden Kahire'den ayrıldıktan sonra direk Mekke'ye gitmek yerine, Filistin üzerinden dolaşmıştır?²⁸⁴ Bu, Hz. Peygamber'in Mirac tecrübesinin arketip güzergâhını ifade eden simbolizm,²⁸⁵ *In Illo Tempore* (Altın Çağı yeniden canlandırma) şeklinde mitsel-astral formların geçişliliğidir.²⁸⁶ Büyük Zaman'a geri dönüş özlemiyle *İnşa Ayin*'i, dışarıdan bir sergüzeşt gibi görünse de kişinin tecrübesinde yerleştirildikten sonra, *Kozmogonik İnşa Eyleminin* yinelendiği döngüye bir iştirak biçimidir.²⁸⁷ Bir *gezme ritüeli* bile “kökeni yani onun ilk olarak nasıl gerçekleştiğini anlatan *mit* bilinmiyorsa” yerine getirilemez.²⁸⁸

2.2. Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük

Mahalle ritüelle yerleşmek ve ölümü orada karşılamak, ama yine yer değiştirmek ve devam etmek gizemi, ölümsüzlüğe kadar sürmüştür. Burada İbn Sînâ felsefesini yorumlayan Wisnovsky'den (d. 1964) bir alıntıyla gelenekler arası geçişte Ölümsüzlük modellemesine bakmak yerinde olacaktır: “(İbn Sînâ'da, gayenin, eserinden ayrı olarak ona neden olması kabulü) İnsandaki *Düşünen nefsin, kendisinde bulunduğu beden ölümünden sonra varlığını devam ettireceğiyle ilgili argümanı* açısından; hayati bir önem arz eder.”²⁸⁹ Dikkat çekici ilk husus; düşünen nefis denilen insana ait özelliğin, ölümden sonra da varlığını devam ettirmesidir. Ayrıca Wisnovsky, Kant'a göre *antinomi* olan

²⁸³ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 232.

²⁸⁴ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 206.

²⁸⁵ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 207.

²⁸⁶ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara, 1994, s. 23.

²⁸⁷ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 43.

²⁸⁸ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul, 1993, s. 22.

²⁸⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul, 2010, s. 24.

ölümsüzlük meselesinin Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya evrilirken kazandığı forma dikkat çekerken; insanda neyin ölmediğini gösterir ve bunun Ruh'tan Nefs'e kaymasını da gözler önüne serer. Düşünen sıfatıyla (yüklemiyle) Akıl yerine Nefs'in gösterilmesi de ilginç bir tespittir. Batı felsefe ve tecrübe geleneğinin, ölüm göstergesinde, ölmeyeni ayırıp yola devam etmek ve çürümeye ölüm demek, sanki onu aşağılayarak önemsizleştirmek tavrıyla Yahudi bilginlerin Kur'an geldiğinde Peygamberimize sorulan konular meselesinde sergilenen tutum hayli benzerlik arz etmektedir. Bilinemeyenle alay üzerinden kurulan ilişki biçimi, aslında agnostik temkinlilikten uzaktır ve üslûplu olamama problemidir. Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük konuları Kant'ın *antinomileridir* ve iddiasına göre antinomik olarak kalanı 'akılla sorgulasak da cevap her zaman oradan gelmeyebilir.' Çünkü Wittgenstein'ında belirttiği gibi: "Her halde, dile getirilemeyen vardır. Kendini gösterir; işte bu gizemdir."²⁹⁰

Bilindiği gibi İslam, Kur'an'la gelirken Yahudi kabileler, "Tevrat'ta bir yerde adı geçen *Zülkarneyn*'in kim olduğunu²⁹¹ ve *ruhun mahiyetini*²⁹² sordular." Burada dikkat çekici olan vahiy arka planı olan toplulukların seçkinleri, inanmamak veya alay etmek için soru sorsalar dahi, gerçek sıkıştırıcı sınamayı yapabilmiş ve düşünmeyi kullanabilmiş olmalarıdır. Âdeta vahiy kültürü, Antik Yunan düşüncesiyle iki yüz yılda yüzleşen on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl İslam felsefecileri örneğinde olduğu gibi, buradaki karşılaşmada da meselenin algılanmasında kalite ve zenginlik getirmişlerdir. Düşünürlüğe, vahiy kültürü arka planı olanların katılmasının bereketiyle ve tercüme faaliyetinin de aksa-madan sürdürülebilirliğiyle yapılacak tezler sayesinde insanlığın bunalım döneminde kazanımları olacaktır. Karşılaşmadan korktukları için toplumlarını da korkutan sözde kanaat

²⁹⁰ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2011.

Oruç Aruoba çevirisi: "Dilegetirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o."

²⁹¹ "(Resûlüm!) Sana Zülkarneyn hakkında soru sorarlar." (Kehf, 18/83)

²⁹² "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir." (İsrâ, 17/85)

önderleri, bunun sorumluluğunu yüklenmemektedir. Gerçek kanaat önderi ölüm korkusuyla yüzleşecek denli sonuna kadar giden Sokrates veya Meister Eckhart gibilerdir. Onların üslûp ve tarzını devam ettiren öğrencileri de tıpkı Platon'un *Phaidon* diyalogunda görüldüğü gibi, *Şeylerle Otantik Karşılaşma* açısından hayati değerdedir. Kendini Salıverme ve Ölüm Şeyi'ne komşu olma burada gözlemlenmektedir. Üstelik bunu, kendileri intiharı dinsel kaygılarla reddederken bu yaptıklarının yavaşın içinde bir çeşit intihara gidiş olarak gözlemleyen hatırlatıcılarına söylem ya da savunma verirken göstermektedirler. Acaba salıvermenin üçüncü aşaması, dördüncü aşama olan Tanrı'yı salıvermeye taşıyabilecek midir ya da bu aşamayı tetikleyen (çağırın) dördüncü olan mıdır? Dıştan 'tam bir pasiflik' gibi görünen bu üçüncü aşama olarak kendini salıverme yoksa maksimum düzeyde bir aktiflikle gelen dehşetin dinginliği midir? Bu üçüncü aşamanın Kendini Ölüm'e salıvermesinin altından bir Ölümsüzlük Özlemi mi çıkacaktır?

Araştırmamızın menzili, *Meister Eckhart ve Martin Heidegger'de Eşyanın Hakikati olarak Şeylerle Otantik Karşılaşma*'dır; yolda olduğumuz için zenginleşmeler ve eksikleri fark ettiren gelişmeler olabilir. *Bâyezîd-i Bistâmî* bu bağlantıda çıtayı yükselterek şöyle söyler: "Siz ilminizi ölümlülerden, biz ise ölümsüz Diri'den almaktayız."²⁹³ Bu konu *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin bir başka yerinde şöyle izah edilir:

Şekilci âlimin bir özelliği de, kendisini savunurken 'Rabbim bana anlattı' diyeni tanımayışıdır. Şekilci bilgin kendisini ondan daha üstün ve bilgili görür. Allah ehlinden biri, 'Allah bu ayetteki bu hüküm ile muradını sırrıma koymuştur' veya 'Hz. Peygamber'i vakıada gördüm, kendisinden rivayet edilen bu haberin doğruluğunu ve onun nezdindeki hükmünü bana bildirdi' dediğini duyduğunda, bilgi sahibi olanın kendisi olduğunu iddia eder. Ebû Yezîd el-Bestâmî bu hususta ve onun doğruluğu hakkında şekilci âlimlere hitap ederken şöyle der: 'Siz bilginizi ölümlülerden aldınız, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'kalbim rabbimden bana aktardı' der. Siz ise 'Bana falanca, falancadan aktardı' dersiniz. O nerededir diye sorulduğunda, öldü derler. Aktardığı kimse nerededir? O da öldü.' Şeyh Ebû Medyen'e 'falanca falandan, o da falandan aktarmıştır' denildiğinde şöyle derdi: 'Kurutulmuş et yemek istemiyoruz. Gidin, taze et getirin.'

²⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Lîtera Yay., İstanbul, 2007, I, 73.

Böylece arkadaşlarının himmetlerini yükseltirdi. ‘Bu falancanın sözüdür. Sen ne söylüyorsun? Allah sana ledün ilminin ihsanlarından neyi tahsis etti?’ Yani, Rabbinizden aktarınız ve ‘falan, falan’ demeyi bırakınız. Çünkü bu kimseler, onu taze et olarak yemiştir. İlmi veren ise, ölmemiştir ve insana şah damarından daha yakındır.²⁹⁴

Lakin söz konusu olan Ölmeyecekten alınan ilimle sürekli bağlantıyı yine de ölümlü bir insanın edinmesi olsa bile; ezeli ve ebedi bir ‘Şimdi’ içinde yaşamak olan²⁹⁵ ölümsüzlüğe yaklaşmak için, ölümü anlamak ve yorumlamak gerekmektedir. Ölüm, sert kabuklu tohumsa ölümsüzlük ondan sürgün veren filiz olup sürekli başlangıçlar yaparak yenilenendir. Ölüm ve ölümsüzlük, âdeta bir paranın iki yüzü gibidir. Ölüm, ilk bakışta bize görüldüğü gibi kalıcı bir kesinti midir yoksa ölümsüzlük hayatı için verilmiş mola veya bir günün gecesinde gelen uyku gibi midir? “Hz. Peygamber bir hadisinde ‘İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.’ buyurur. Peygamber, dünyada algıladığımız şeylerin uyuyanın rüyasındaki algısı gibi hatta onun ta kendisi olduğuna dikkat çekmiştir.”²⁹⁶ Ölüme doğru yaşayan insan için o, ansızın gelebilir veya doktorların biçtiği vakte kadar uyabilir; ancak onu düşünmek korku verir. Hatta sevdiğimiz birisinin orada öldürüldüğünü düşünmek de titrememize vesile olabilir. Büyük mutasavvıf *Eva Meyerovitch* (1909-1999), Şems’in kanının bulunduğu söylenen kuyuda ilk defa titreme hissettiğinden Şems’in orada bulunduğunu söylemesi örneği ilginçtir.²⁹⁷ Bu korkularımıza rağmen, nadir olmakla beraber, bazı kişiler ölümden korkmazlar. Böyle biri olan *Annamarie Schimmel*’le yapılan bir mülakatta ölümü, oda değiştirmeye benzetmesi, İbn Arabî’nin sûfi tanımındaki ölümden lezzet almaya benzemektedir. Ölüm, Kur’an’da “*tatmak*” fiiliyle, her *Nefis* sahibinin bunu mutlaka yaşayacağı²⁹⁸ haber verilmektedir. Canı meleklerce haşın

²⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2007, II, 352.

²⁹⁵ İhsan Oktay Anar, *Amat*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 117.

²⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2008, VIII, 144.

²⁹⁷ <http://www.semazen.net/communication.php>, Sonat Bahar’ın Cemalnur Sargut Röpartajı, Şems Üzerine Notlar, *Sabah* gazetesi Pazar Eki, 22.11.2010.

²⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/185 ve Enbiyâ, 21/35. ayetlerde geçer.

alınanlar da, kolayca alınanlar da Kur'an'da haber verilmektedir.²⁹⁹ Bir tarafta azabı ve acıyı tadanlar diğer tarafta ölüme tatlı bir uykuyla yürüyenler olduğu belirtilmektedir. Peki ölümden geçmeyen bir ölümsüzlük mevcut mudur? Mesela “Uzun süreli, sürekli ve ebedî (başlangıcı olan ama bitişi olmayan)” yaşama süreleri verilerek yaşamak mümkün müdür? *Beyyine Sûresi* ile haber verilen müjdenin kapsamı nedir? *Ölümden sonra ölümsüzlük* ile *yaşarken ölümsüzlük* farklılığına bakışımız, şeylerle otantik karşılaşma meselesine yakınlaşmamızı etkileyecektir. İbn Arabî, Velîler Kabristanı Merakeş'in hamisi *Ebü'l-Hasan es- Sebti* (ö. 601/1205) hakkında şunu aktarır: “Bana, Allah'tan bütün nimetleri dünyada peşin olarak istediğini, O'nun da talebini kabul ettiğini söylemişti.”³⁰⁰ Bu her şeyin başında da *eşyanın hakikati* gelebilir. Bu sıçramada hem isteğin imkânsız olması hem de kabul görüldüğünün iddiası, aktarılıp paylaşılarak insani dengelerimiz ve kültürel kodlarımız dumura uğrayabilmektedir. Hep bir ağızdan “Senin *ayrıcalığın* nedir?” sorusunu, imkânlı gördüğümüzden en fazla bunu söyleyebiliriz.

Bir kutsal ve antik metin aslında, “özel olarak diyalogdur (yani sözlü kültürdür), idelerle (mesela ölümsüzlük idesi gibi) soyut bir bağ olmaktan çok, kişiler arası canlı bir ilişkidir. Victor Goldschmidt'in (1888-1947) Platon'un diyalogları hakkındaki muhteşem tabirini hatırlarsak, antik felsefe biçimlenmiş bildirmekten ziyade biçimlemeyi hedef alır.”³⁰¹ En büyük özgürlük olan ölümsüzlük, Kur'an'a göre bir tek şehitlere verilmiştir.³⁰² Dini uğruna ölme, ganimetle ‘yağma’ yaparken olanlara göre, yeni ve kabullenilmez bir durum gibi gelmiş olabilir/olabilmektedir. ‘Ceplere uzandığı için istenmeyen’ Zekât müessesesi gibi, din uğruna ölme de, zor kabullenilen ve sürekli kurcalanan meseleler olmuştur. Soru yahut sorun vardır ve sorgulama kökten gelmektedir. Diyalog başlatılmıştır. Dolayısıyla kutsal ve antik metin, bunu cevaplandırmak ve biçimlendirmesini vermek

²⁹⁹ Enfâl, 8/50 ve Nahl, 16/32. ayetler.

³⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2011, XV, 347-348.

³⁰¹ Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 88.

³⁰² Âl-i İmrân 3/169-171. ayetler.

durumundadır. Ancak ‘Şehit olmayan velîlerin yaşadığı vakıalarla bunun ilgisi nasıl kurulabilir?’ şeklinde bir sorgulama da esasen düşündürtücüdür. İkisi de birer *şahit* olan velî ve şehit, hangi ortak payda da böyle bir mükâfata nail olmaktadır? Şehit, öldüğü bize gösterildikten sonra, ayette ifade edildiği gibi, bizim bilmediğimiz bir şekilde ölümsüz olarak yaşamaktadır. Velî ise yaşarken bu lezzeti, vakıalarının fethinde tatmaktadır. Bir de düşünür vardır ki velînin bu tecrübesini, düşünce de tatmaktadır. “Bütün bunların, Antik Yunan tanrılarında gelen mitostan *farkı* ne olmalıdır?” şeklinde bir kritik yapabiliriz.

Aslında gerek mitos gerekse meselle anlatma, zihne gösterme ve *imgeden ideaya köprü* kurma biçimleridir. İbn Arabî, hayal âleminde tecrübe ettiklerini meselleyerek bize yaklaştırır. Kesinlik yerine yakınlık peşinde oluşumuz, meseleyi ele alma üslûbumuza sirayet edecektir. *Halil Berktaş*’ın ifade ettiği gibi, ruhu ifsâd edilen, içsel dokusu yırtılan akademik camianın³⁰³ kesinlik düşüncesi karşısında, bunun yeniden hayat bulmasının zorluğuna tanıklığımız en uzağı yakına getiren *yakınlığın tevazuu*, özne hegemonyasını kırarak sürekliliğimizi sağlamaktadır. Dolayısıyla saf tecrübe, hayal âlemleri içinden geçerek mümkün hâle gelmektedir. Onun toprağı burasıdır. Burası sessizliği işitip karanlığı, alaca karanlıkta görmenin mümkün olduğu *ether alanı*dır. Tinin açık alanı ve yüksek gökyüzünün serbest hava sahası *ether*,³⁰⁴ *Zülkarneyn*’in *sebeb* dediği *Gökyüzü Yoludur*.³⁰⁵ ‘Bir yaşlının duası gibi sessizlik, orada içilir.’ Heidegger, “Tüm düşünce yolları, dil içerisinden yol gösterir.”³⁰⁶ şeklinde düşünürken; “*Sessizlik dilinin gösterdiği düşünme yolu*” nereye doğrudur? Sessizlik dili ve ether zemini ilişkisi, bu sebeple *İnsan-ı Kâmile* “O” arasında sürer ve aktarmaya izinli olanlar tarafından, halkın arasında hak sözceleri olarak dolanır. Bu aforizmalar sınırdaki olaylarla bunalan kişiler için bir çıkış yolu olarak

³⁰³ Halil Berktaş, *Yaşadığımız Şu Korkunç Otuz Yıl 1978-2008 Türkiye Üzerine Notlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 21.

³⁰⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 17.

³⁰⁵ İskender Türe, *Zülkarneyn*, 19. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 2016, s. 129.

³⁰⁶ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 43.

görünebilir. Kişi yaşamamış olsa bile “yaşamış” bir kişinin ifadesini odaklanarak duygusal zekâyla düşünür ve mitosa yakın bir etki yaşanmış olur. Yakında durmak sayesinde kesinlik mantığının kısır döngüye soktuğu kişi, buradan aldığı umut nasibiyle felah bulur. Böylece “düşünmenin yönettiği kabiliyet”, sorunu yorumlarken kişinin algılarını açar ve onu, aklında var olan “Umûr-ı Külliye kavramları”yla iletişime sokar.³⁰⁷

2.2.1. Saf Tecrübeden Ölümsüzlüğe Geçişte Entelekheia

Bilgi ile düşünmeyi, İbn Sînâ ilkinin birinci, diğerini de ikinci *Entelekheia* olarak görür ve şöyle tanımlar: Bilgi, bir gayeye yöneltilmiş kabiliyet (1. *Entelekheia*) iken; düşünme, bir gaye olarak işlev gören fiildir (2. *Entelekheia*).³⁰⁸ Bu ayrımla murat edilen gayenin, Eser’in nedeni olarak fiil hâlinde, kabiliyeti etkinleştirmesidir. Düşünme, bilgiyi gömülü olduğu yerden odaklanarak çıkarır ve kendimizdekinin farkına vardırır. Teknoloji ve bilimin bilgiyi malumata dönüştürmesi ve bizi kendimizden çıkarıp fetişik bir şekilde bilgisayar gözleminden nesnelere bakan “erkek” yapması, ancak düşünmemeyle açıklanabilir. Düşünmeyen teşekkür de etmez ve kendini hep istisna tuttuğu noktadan, ötekileştirdiklerini oturduğu yerden çabucak harcar. Artık hakkaniyetin ahlakîliği tarafından sahiplenilen akletme formları, devre dışı kalmıştır. Savaş ve açlık manzaraları, heyecan ve alaka uyandırmaz. Yoga, bir pazarlama sporu olur ve bir moda hâlinde yönlendirilen bireysellik, aileyi ve cemiyeti saf dışı bırakır. Ailenin yerini sanal arkadaşlıklar ‘almaktadır’. İnsanın trajik öyküsü, modernizm içinde devam eder. Aslında hayatı yavaşlatmaya ve geri çekilip sessizlik içinde düşünmeye olan ihtiyacımız, içimizdeki tövbe kapısını açan *nefs-i levvâmedir*. Kendine zulmettiği için kendisini kınayan nefis, ölüme doğrudur. En uçtaki şekliyle tenzih; cahillik ve edepsizlik biçimindedir.³⁰⁹ *Kâşânî* ise bu konuda

³⁰⁷ Umûr-ı Külliye: Akılda var olan bütünlük kavramlarıdır. Altı tanedir: Hayat, İlim, İrade, Düşünmek, Akıl ve Ruh. Bk. İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2014, s. 23.

³⁰⁸ İbn Sînâ’dan akt. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 58.

³⁰⁹ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 79.

şunu söyler : “O’nu mânevî varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmaktır.”³¹⁰ *Mutlağın bilinmesi*, aslında ilk merhalede geçici ve sıfatla olursa *Varlık* adını alırken; daha sonra sıfatsız olarak yakınına gelmek istendiğinde *Zat* adını alır.³¹¹ *Allah, O, Zat* isimlerine doğru bir yoğunlaşma söz konusudur. Şankara’ya göre Mutlak ancak *Vahyin otoritesi* aracılığıyla bilinebilir.³¹² Burada söz konusu olan, Kutsal Metnin bir insanın *apriori* (be-dihî) olarak bilmediği bir şeyi ona vermesi veya öğretmesi de³¹³ değildir. Bilmek için Vahiy otoritesini *aracı kılmak* ve 2. *Entellektia* olan düşünmeyi devre dışı bırakmaksızın bilmediğini kabul ederek yolda olma zorunluluğunu bırakılıp Mutlak, bilinir kılınmak istenirse ne olur? Kâşânî’nin cahillik ve edepsizlik dediği bu formda ıskalanan nedir? Karanlıkta ipte hayal edilen yılan, ip olarak görüldüğü zaman gerçek kabul edilirse hareket edenin hareketi göz ardı edilerek isim verilir ve bildiğimiz bir nesneye benzetilerek teşbih edilmiş olur. Veda’nın amacı, bilgisizlik içinde kendini açıkta tutmanın gereği olarak tahayyül edilen ayrımlara bir son vermektir.³¹⁴ En derin ve en yüksek merkezi düzlemde Nefis içinde bulunan Varlık ve Bilinç unsurlarını bilgiyle ayırdıklarını sananlar, *akla Zat olarak bakarak aklın aldanışına yol açanlar* olur.³¹⁵ Bilimin ve teknolojinin düşünmeyi göz ardı ederek bilgiyi yaşam alanlarında dolaştırması, onlara maruz kalarak yaşayan bireylerin de düşüncesiz ve teşekkür etmeksizin birbirlerini kullanmak için el altında tutanlar hâline gelmesine yol açmaktadır.

2.2.2. *Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük Geçişinin Tezin Omurgası Olma Zorunluluğu*

Araştırmamız boyunca yüzeyde bir paradoks gibi yansıyan şeyi, derinlemesine gerçekleştirme tecrübesinin; aslında tecrübe ötesi olması gerçeğiyle bir arada durmasının

³¹⁰ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 80.

³¹¹ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 32-33.

³¹² Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 40.

³¹³ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 42.

³¹⁴ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 41.

³¹⁵ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 69.

hayreti içinde yolda olmaya devam edilmiştir. Araştırmamızın da ana meselesi bu olmaktadır. “Konevî, *Miftahu'l-gayb* isimli eserinde “Bir şey, kendisine her yönden zıt başka bir şeye tesir edemez.” ve “Bir şey kendisinden bütünüyle zıt bir şey tarafından bilinemez.” ilkeleriyle dile getirmiştir. Şu hâlde, insanın Tanrı’yı bilebilmesi için Tanrı ile ve ulûhiyet mertebesiyle arasında belirli bir ilişki ve münasebet bulunmalıdır.”³¹⁶ Paradoksta sentezi görememek ve şüpheyile agnostik kalarak *Epoche* hâlinde durmak, eşit değerde midir? İnsan, *bilgisizlik çekirdekleri (ümmîlik vasfını haiz kalp)* ile gerçek bilgiye kâmil insan özelinde yaklaşıyorsa eylem dünyasının vehimden ibaret olduğunu dile getiren Şankara’ya³¹⁷ kulak vermemiz durumunda, neden eylediğimizi, nasıl karşılamalıyız? Böylece âdeta “tanrılar arasında yaşadığını sanan” ve sonunda kararlılıkla düşündüğü her şey olan kâmil insanlar, neden sıradan insanların arasına döndürülmektedir? Arz edilen bu sorular, meselemize yakınlaşma denemelerimiz olmaktadır.

Paradoksları, ilk bakışta, zıtlıklar olarak okumak mümkündür. Zıtlıklar ise ilişkiler, bağıntılar dediğimiz nispetlerdir. Allah, câmiuü'l-ezzâd olmaklığıyla aslında zıtlıkları birleyendir. Bu sebeple nesnelere ve suretlerle alakalı olan ve sürekli değişebilenler, müşahadenin ilgilendiği mevzulardır. Suretlerde dolaşanların kaostan kurtulmaları zordur. Mükâşafenin de ilgisi ilişkiler ve bağıntılara yöneliktir, ancak onun tek bir nispetin ya da kavramın soyutlamasını yapabilme kudreti vardır. Örneğin, Cemal ve Celal analizi, Kemal’in soyutlanmasıdır. Mükâşefe ehli, bağıntılara ârif olduklarından, soyutlama için ayırdıklarını aynı zamanda birleştirebilirler. Bunu yaparken de tenzih veya teşbihin birisinde aşırılığa giderek sureti uzaklaştırmazlar. Onlar, ortayı bulan dengeleyicilerdir yani hadd-i esvâd (*meditus terminus*) yapabilenlerdir.

³¹⁶ Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 19 (mütercimim 4. dipnotu).

³¹⁷ Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 46.

Kazimî, tecrübe etmek hakkında konuşurken onun, nesne ile özne arasında gerçekte hiçbir yeri olmayan bir ayrılık tesis etmek olduğunu ve Gerçek’i “tecrübe” etmenin Gerçek’ten ayrı kalmak olduğunu; ancak Gerçek ile mutlak şekilde özdeşleşmenin, *hakiki gerçekleştirme* olduğunu vurgular.³¹⁸ *Hakiki gerçekleştirme olan şeylerle otantik karşılaşmanın zirvesi olan saf tecrübe* örneklerinin diğer tecrübe örneklerinden farkını ve onların kökeni olmak bakımında cem oluşunu, sanat ve dille göstermek her ne kadar hedefimiz olsa da takatin elvermesi ve sabır meyvesinin yenmesi, bize inayetin göstereceği bir hâldir.

“Saf” kelimesiyle başlayan sorgulamanın, eylem kelimesiyle devam etmesi, araştırmanın bu safhada gideceği yolu gibi görünmektedir. Eylemin sahibi kimdir ve eylem, aslında vehim midir? Eylemin sahibi O ise o zaman sorumluluk kimdedir? İyi ve kötü arasında çizilen çizgi, iyinin ve kötünün ötesine kaldırılırsa *ahirete iman* bertaraf olmayacak mı? Kelam ve İslam felsefesinin kritiklerine göre “cevap veril(e)meden” tasavvufun sunduğu yolda olmaya devam edersek bu, akademik iletişime kapalılık, lokalizasyon alanları taşımaz mı? Bu konuyla ilgili olarak denilebilir ki, ‘bilimlerin sınıflandırılması, onların mahiyetinin kurutulması olmuştur’ şeklinde düşüncesini dile getirirken *Hermann Hesse* de *akademik ilahiyat ile sanatla yapılan ilahiyat* ayrımını özenle ortaya koyar.³¹⁹ Usûl

³¹⁸ Kazimî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 76.

³¹⁹ “Dergi koleksiyonları, yüksek kürsüsü ve üstü kâğıt dolu kocaman masasıyla bir bilginin çalışma odasına benzeyen odada vakur bir hava esiyor, içinde çok çalışılan bir oda olduğu izlenimini uyandırıyor insanda. Ve gerçekten çok çalışmaktaydı ama vaazlardan, din derslerinden ve İncil okuma saatlerinden çok, dergi ve gazeteler için kaleme alınacak incelemelere, makalelere ve bizzat yazılması tasarlanan kitaplar için ön araştırmalara yönelik çalışmaları. Düşü bir mistisizme ve sezgilere gömülü hayallere dalmalara kapıları kapalıydı odanın; bilim uçurumları üzerinden halkın susuzluk çeken ruhuna sevgi ve acımayla el uzatan o bilimsellikten uzak *gönül ilahiyatı* da yine bu odadan kapı dışarı edilmişti. Onların yerini İncil eleştirisine yönelik titiz araştırma ve incelemeler almıştı, İsa’nın ‘tarihsel kişiliği’nin ele geçirilmesi amaçlanıyordu. Çünkü ilahiyatta da öbür bilim dallarından değişik değildir durum. Bir ilahiyat vardır, sanattır; bir ilahiyat vardır, bilimdir, en azından bilim olmaya çaba gösterir. Eskiden böyleydi, şimdi de böyle. Ve her zaman ilahiyatla bilim olarak uğraşanlar yeni’nin sevdasıyla eskiye boş vermiş, oysa ilahiyata sanat gözüyle bakanlar, içine düştükleri kimi yanılgıları fazla umursamayarak pek çok kişi için bir teselli ve kıvanç kaynağı olmuşlardır. Eleştiri ile yaratı, bilimle sanat arasında öteden beri sürüp gelen bir savaştır bu, birbirine denk sayılmayacak güçlerin savaşı; öyle bir savaş ki,

farklılığı kabul edilebilir bir düzlemken vüsulsüzlük olan ve var olan geleneği yok sayarak yargıda bulunmayı kabul edilebilir göremeyiz. Farklı usûlleri tekfir ederek bir arada yaşama kültürüne saldıranları da kabul etmemek gerekmektedir. Eleştiri, hakaretle denk değildir ve hakaret varsa eleştiri (kritik) aslında yoktur. Kötülükle baş edemediğimiz için takılma yaşadığımız eylemleri aşamama problemimizle suçluları kendimizden ötede aramız, anlama ve yorumlama faaliyetlerimizi de etkilemektedir. Hakaretin kökenini burada görmek gerekmektedir. Hakaret, bir vusulsüzlük olarak saf tecrübeye yaklaşmamızı engeller ve konuyu başlangıç seviyesinde bırakır. İlk sahibine götürülen mal varlığımız gibi, eylem içinde aynı kökene gitmeyi tercih etmemiz; kendimizi aceleci bir şekilde aklama zafiyeti taşımyorsa bunun başka bir nedeni olmalıdır. *Hem-hem de mantığı*, burada devrede olabilir. Gözle görünen bir eylemin ortada olması, onun birinin vasıtasıyla yapılmış olmasını gerektirir. Kur'an, "Attığın zaman sen atmadın; O attı."³²⁰ ayetiyle bu noktada bir uyarı yapmaktadır. Her eylemi kendisi yaptığı hâlde, sonuçları arzu ettiği şekilde değilse başkasına ihale eden günümüz insanı için sebeplerini ve koşullarını bilmediği veya anlayamadığı, bu ayet ve onun arkasından gelen düşünme geleneği; ya araçsal bir şekilde menfaat için kullanmakta ya da alayla tekfir etme bazında karşılanmaktadır. Araştırmamızın peşinde olduğu tecrübe; *Vehim olan eylem alanının farkındalığıyla, Gökyüzü yolculuğuna giden nedenler hâlindeyken; kişiyi dikey olarak yükselten deneyimlerin irade dışılığıyla, 'ne veya kim'le karşı karşıya kalınmaktadır ve bize ne olmaktadır.* İbn Arabî gibi Meister Eckhart'ın da söylem ve tecrübeleriyle bu can alıcı soruya doğru kendilerini salıvermesi ve yüz yıllar sonra dahi Heidegger ve bize etkilerini *münâzele*³²¹ ile göstermeleri,

bilim hep zaferle çıkar savaştan ama bunun kimseye yararı dokunmaz; oysa sanat dönüp dolaşıp inanç, sevgi, teselli, güzellik ve edebiyat sezgisinin tohumlarını saçar çevreye ve her zaman için de karşısında verimli topraklar bulur. Çünkü yaşam ölümden daha güçlüdür, inanç ise kuşkudan daha kudretli." Hermann Hesse, *Çarklar Arasında*, çev. Kâmuran Şipal, 3. baskı, Afa Yay., İstanbul, 1988, s. 45-46.

³²⁰ Enfâl, 8/17.

³²¹ Münâzele: Birbirini arzulayan iki failin karşılıklı tenezzülü ve karşılaşmalarıdır. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifet'in İfadesi*, s. 90.

çalışmamızın diğer bölümlerini oluşturmaktadır. Neticede; salıverme (itlak), bir saf tecrübe midir ve dahası ölümsüzlüğe komşu ya da yakın olabilecek midir?

Kuşkusuz Kur'an, Hz. Muhammed'e inmeye başladığında kendisine olanlar ve bu tecrübeyi, Sevgili Eşi Hz. Hatice ile ardından yirmi üç yıl boyunca vahiy gelenleri toplumuyla paylaşması, 'gelenle karşılaşmanın sır zırhıyla kişiselleştirilmeden insanlar arasına dönmesidir.' Kişisel bir çabayla seçilmek için inzivaya çekilmeyen halktan bir kişinin dehşeti yaşamasıdır. İnen, tatlı tatlı inmemiştir: Cebrail, ufukta göründü; kişiyle kalbi arasına izinle girdi. Korku ve titreme, kadınının örttüğü bez altında Hz. Muhammed'i karşıladı. Fakat bu tecrübenin bir "benzerini" yaşamak için, tekke hayatı içinde gönüllü olarak yıllarca terbiye altında beklenmekle bunun her zaman yaşanacağı anlamına gelememektedir, bunun bir garantisi yoktur. Bilindiği gibi: "Arayanlar bulamaz; ama bulanlar arayanlardır." Anladığımız kadarıyla O, seçmekte ve eşyanın dehşetine dayanma gücünü O vermektedir. Etkin bir şekilde *akletmek* için insanların peygamberlerle tamamlanmasının tahmin etmediğimiz kişi üzerinden yapılması şaşırtıcı ve "kabil olmayan" bir hâldi. Meselenin temeline inersek İbn Arabî'nin; peygamberlerin seçilmesini şöyle ifade ettiği görülür: "Allah dünyayı ahiretin yolu yapmış, bunun için resullerini peş peşe göndermiştir. Resulleri göndermesinin nedeni akılların O'nun âlemde yarattığı cisimleri, ruhları ve latif ve kesif şeyleri öğrenmedeki eksikliği ve acizliğidir. Çünkü vaz' ve tertip, fikir gücünün kendiliğinden bilebileceği bir şey değildir. Onu bilmek kendilerini yapan ve suretlerini inşa edenin bildirmesine bağlıdır. Fikir gücü yönünden aklın bilgisi, özellikle âlemin mümkün olduğunu bilmekle sınırlıdır, yoksa tertibini bilemez. Bu tertip şahısları görmekle mümkün olabilir. Bu durumda akıl şöyle der: 'Şu bunun üzerindedir, bu şunun altındadır, bu şundan öncedir, bu şundan sonradır.' Akıl, bütün bu hususlarda imkân, yani olabilirlik hükmünü verir."³²² Akıl kabiliyetinin peygamberlerle tamamlanması ve seçilmiş kişinin de varsayamadığımız bir şekilde ortaya konulması, bilmediğimiz ve ilmimizin

³²² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Lîtera Yay., İstanbul, 2010, XII, 311.

yetersiz olduğu durumlarla karşı karşıya kalabileceğimizi gösterir. ‘Ben her şeyin en iyisini bilirim’ diyen bir insanın aklını dalaletten uzaklaştıracak bir çoban, bir tüccar ve ya çarmıh ustasının saydam bir araç olarak iş görmesi, en yetkin aktarıcı ve örnekleyici olması bir yana; yıllarca aralarından seçtiği Yahudileri bırakıp Araplardan bir peygamber seçtiğini anlamak dahi mümkün değildir. Hesaplayıcı zihinle saçma ve anlaşılmaz ama yaşananları kuşatmak, bundan ibaret olarak akli sınırlamak, ayrımlarla gelen kopma ve kutuplaşmaları artırmıştır. Sonunda burada cereyan eden ne varsa hepsi *din balonu* içine konulup havalandırıldı ya da patlatıldı. Karşılaşmaların, çatışmayla ayrıklaşmaya ya da entegrasyonla uzlaşmaya çevrilmesi arasında; savaş ve barış tercihleri durur. Savaş, bağımsızlık için verilmiyorsa güçlünün zayıfı yediği barbar bir canavarlıktır. Barışla medeniyetler arasında geçiş yollarına köprülerin kurulması gerekir. Savaşa en yakın düzeyde bir hazırlık için kullanılmıyorsa barış, birlikte yaşamanın teminatıdır. Burada bir arada yaşama sözleşmesine katkı ve nitelik getirmek, her bireyin verdiği *zekât*la mümkündür. İşte “*zirveden aşağı inenler*”; acılar, öfkeler, umutsuzluklar aramızda sıradanlaşsın; adalet için dayanma kaynaklarımız hafızalarda dolaşsın diye geri döndüler. Zıtlıkları daha tam ve genel olarak rüyada idrak eden, yabancı olanı yaklaştırıp kabul göreceği forma dönüştürerek geçişi sağlayan *hayal âleminin* mutlaklıkla mukayyetliğin en uç sınırlarını bir araya getirme özelliğinin varlığı³²³ onların bilmediğimiz yerleşkeleri idi. Doğrusu *hads* (*sezgi*) dediğimiz yükselti bile, onlara göre *keşf mertebelerinin* en aşağısında durur.³²⁴ Sezgicilikle düşünür olma bileşkesi, ileri zevkler olan *müşahede* ve *mükaşefeye* bağlantılı değilse aşağı mertebeleri göstermektedir. Bunlar arasında dahi bir sıralama ve üstünlükle bağlayıcılık düşünülürse mükaşefe, İbn Arabî’ye göre müşahedededen daha tam olmaktadır. “Bilmelisin ki mükaşefe anlamlarla ilgiliyken müşahede zatlarla ilgilidir. Müşahede isimlendirilene ait iken mükaşefe isimlerin hükmüne aittir. Bizce mükaşefe,

³²³ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet’in İfadesi*, s. 176.

³²⁴ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet’in İfadesi*, s. 197.

müşahededen üstündür, çünkü Hakkın zatını müşahede mümkün olsaydı, müşahede daha tam olurdu. Hâlbuki Hakkın zatını müşahede, mümkün değildir. Bu nedenle mükâşefenin üstün olduğunu söyledik, çünkü daha latiftir. Mükâşefe kesif olanı latifleştirirken müşahede latifi kesifleştirir. Allah ehlinin büyük bir kısmı, bu görüştedir. Örnek olarak Ebû Hamîd, İbn Fûrek ve Münzirî'yi verebiliriz.”³²⁵ Anlamlarla ilgili olan, isimlerin yahut şeylerin sıfatı (yüklemi) olan, ‘Hakkın zatını müşahede eden’, kesiflik kaosunu sanatsal bir incelik hâline dönüştüren mükâşefe; ileri sezgisi, paradoks düzenleyicisi olmaktadır.

Sıçrama yapmaksızın sırası gelene ustanın mihmandarlığı içinde kavuşma yolu, inayetin eseri yoğunlaşma, tefekkür ve zikirle buluşturulmalı ve sabırla beklenmelidir. “Cüneyd-i Bağdâdî’ye sorulmuş: ‘Ulaştıklarına neyle ulaştın?’ Cevap vermiş: ‘Bu derecenin altında otuz küsur sene oturmakla.’”³²⁶ Elbette ki böyle insanlar, aramızda nadir dolaşsalar ya da fakr hâlinde yaşasalar; entegre olamazlar ya da mükemmeliyetçi olarak orta olan iyinin düşmanı olurlar ve kendilerine zulmedenlerden olurlardı.

Kültürel ve tarihsel arka planımızda, savaşlarda bazılarının görünerek yardımında bulunan *Yeşil Sarıklıların* olması da, padişahların akil adamları ve hocazadeleri olması da, bizlerin büyüdüğü ortamın bir özelliğidir. Onlara yabancı değiliz; ancak –postmodernliğin ve teknolojik kuşatmanın bir getirisi olarak– uzak durduğumuz kesindir. Anlatılanlar, bu tecrübeyi yaşamadığımız için; muğlak ve kompleks bir nitelikten ibaret ifadeler olarak kalmaktadır. Saf tecrübe örneği olarak *tasavvufî tecrübe*, esasen, varlığın ilâhî kaynağıyla karşılaşma ve O’na doğru yükselmektir.³²⁷ Sessizlik diliyle ya da bizim aşına olmadığımız bir dille gelir; sese veya görüntüye dökülür. *Ebû Saîd el-Harrâz*’ın (ö. 277/890 [?]) tabiriyle “Zıtlıkları birleştirmek suretiyle, Allah’ı tanır.”³²⁸ Riyazetsiz erken fethe rağmen, dört gün mezarlıkta yatan genç İbn Arabî’ye “bütün ilimleri” açar. “Bu menzilde

³²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2009, IX, 239.

³²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 352.

³²⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet’in İfadesi*, s. 543.

³²⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet’in İfadesi*, s. 136.

gayb âleminin istikametinin bilgisi, onun muhalefetten korunması, gayb âleminin bütünüyle uyum âlemi olduğunun bilgisi vardır. Bunun yanı sıra beşerî güçlerin hangi anlamda kullanıldığı, farklı oldukları hususlar bu menzilden öğrenilir. Bir hakikat onları birleştirirken diğerinden dolayı ayırır. ”³²⁹ Ölülerin meskeninde dirilere lazım olacak ilimleri öğretir. Himmetle yaratıcı fonksiyonunu sağlayan hayalin yoktan var etmediği ama zenginleştirerek birleştirdiği imgelerin görünmesini ve akılla bağlanmasını sağlar. Berzah bağlantılarıyla birisine aşırı yönelip diğerini ihmal etmeden paradoksları birbirine bağlar. Böylece *Abdullah et-Tusterî*’nin fark ettirdiği gibi *ma‘rifetin gayesi olan dehşet ve hayret* birbirine bağlanır.³³⁰

Temel anlamıyla dehşet (korku) hâline tasavvuf kaynaklarına göre yaklaşırsak *Kuşeyrî Risâlesi* ile *Kuşeyrî*’den şöyle bir başlangıç yapmak mümkündür: “Üstad Ebû Ali Dakkak’ın (r.a) şunu söylediğini işitmişim: Korkunun havf, haşyet ve heybet gibi çeşitli mertebeleri mevcuttur; havf imanın şartındandır.” Bunun muhkem kaziyyesi, yani ispatı, Allah Teâlâ’nın: “Eğer mümin iseniz benden korkunuz.” (Âl-i İmrân, 3/187) buyurmuş olmasıdır. Haşyet, ilmin şartındandır. Allah Teâlâ bu makamda: “Allah’tan ancak âlim olan kullar korkar.” (Fâtır, 35/28) buyurmuştur. Heybet ma‘rifetin şartıdır. Bu konuda Allah Teâlâ: “Allah kendinden sakındırmaktadır.” (Âl-i İmrân, 3/28) buyurmuştur.”³³¹ Öncelikle korkunun sınıflandırıldığı gözlemlenmektedir. Ancak bu sınıflandırma, iniş veya çıkış niyetlenmesine bağlı olarak aynı zamanda bir merdivenin basamaklarıdır. Basamaklandırılmada ilk anılan havfin imanın şartı olarak görülmesi de ayrı bir bağlayıcılık arz etmektedir. Bu bağlayıcılık Kur’an’dan ayetlerle daha da pekiştirilmiştir. Daha doğrusu her üçü de bir sabitenin koşullarından olmaktadır. Haşyetin ilme bağlanan bir hâl olmasını hayretle özdeşleştirmek mümkündür. En nihayetinde heybetin, ma‘rifetin şartı

³²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 61.

³³⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma‘rifet’in İfadesi*, s. 135.

³³¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978, s. 221.

noktasına gelinir. Tasavvufun zühd döneminden sonra gelen ve tasavvufun bir ilim hâlini aldığı tasavvuf döneminde, tevhid ve ma‘rifet gibi birtakım yeni konular gündeme gelmiştir.³³² Ma‘rifetin tasavvufun başlangıç döneminde olmaması, onun ‘merkezîliğini’ zedelemez. Heybetle anılan bir ma‘rifet ancak gayesine muvafık olmaktadır. Böylece *Abdullah et-Tüsterî*’nin işaret ettiği noktayla temas kurulur: *Ma‘rifetin gayesi olan dehşet ve hayret birbirine bağlanır*. Bu temasın tam bağlanma olması için İbn Arabî’nin düşünceleriyle karşılaşmamız gerekmektedir.

“Allah kendisinden bir ruh ile sana yardım etsin, bilmelisin ki: Allah’ı bilmedeki hayretimizin sebebi, iki yolla Allah’ın zatını bilme isteğimizdir. Bu iki yol, akli kanıtlar yolu ve müşahede diye isimlendirilen yoldur. Akılla kanıtlama yolu, müşahedeyi dışlar, vahye dayalı kanıt ise, onu ima etmiş ancak açıkça ifade etmemiştir. Bu meyanda akılla kanıtlama yöntemi, Allah’ın zatının hakikatini idraki imkânsız sayar. Kastedilen, Hakk’ın kendiliğinde bulunduğu zatına ait subûti (olumlayıcı) özellik yönünden bilinmesidir. Akıl, kendi düşünce gücüyle, sadece bazı olumsuzlayıcı nitelikleri algılayabilir ve onu *bilgi* diye isimlendirir.”³³³ Aslında Allah’ı bilme isteğindeki hayret, O’nun zatını bilmeye niyetlenmektir ve bunu iki yolla ararız. Birincisi, ikincisini dışlayan akılla kanıtlama yoludur ve ancak bu yolda ilerlen(e)meyeceğini vurgulayarak hayretini susturmaktadır. Çünkü akılla *Zat’ın subûti özellikleri* ‘kavranamamaktadır’. Akıl sadece *Zat’ın* ne olmadığını bilebilmektedir. Yani akıl düşünme yeteneğiyle *Zat’ın* hepsi olmayan bazı olumsuz niteliklerini algılayabilmektedir ve buna da ‘bilgi’ adını vermektedir. İbn Arabî’nin akılla ilgili sözleri nasıl karşılanmalıdır? Akılla ilgili felsefe tarihinde epeyce çalışma yapılmıştır. Kant’la teorik akla sınır da çizilmiştir ve pratik yönü vurgulanmıştır. Akıl, sınırlayan mıdır (kader midir)? Sınırlamayan bir akıl mümkün müdür? Felsefe için sorularla gelen hayretle izi sürülen aklın,

³³² Betül İzmirli, *Tasavvufta Tipoloji*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019, s. 11.

³³³ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, II, 324.

burada yolun sonu denilerek sınırlandırılmasını tartışmak ayrı bir çalışmanın konusu olması kanaatindeyiz. Ancak felsefeye buradan yüklenildiği de bir gerçektir.

Dehşetle ‘karşılaşmayan’ felsefi hayret, tek kanadıyla uçan ve insana *ma’rifeti* gösteremeyen zan mesabesinde olduğu Mevlânâ tarafından karşılanmıştır: “İlmin iki kanadı vardır, zannınsa tek. Noksan kanatlıysa uçmaz. Kuş, bir kanatla birkaç adım uçarsa da yükselemez, düşer. Şüphe kuşu ümit yuvasına tek kanatla uçmak istedikçe düşer durur. Şüphe ilme dönerse tek kanatlı kuş, iki kanatlı olur. Dosdoğru, yüzüstü düşmeden uçar. Cebrail gibi iki kanatla şüphesiz, hilesiz, tereddütsüz uçar.”³³⁴ Aslında felsefe tarihi bu dehşetleri, Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Sokrates’in ölüme giderken yaptıkları faaliyetlerinde göstermiştir. İnsan, *Evrensel Küllî Akıl* dairesine, idrak eden *kalple akletmeyle* katılmak zorunda kalır. Böylece tekke hayatı boyunca insanın görmesi de, işitmesi de Hak oluncaya kadar, sâlikin O’na itaatini ibadetle pekiştirmesi beklenir. Bu aslında Şankara’nın söylediği gibi “Bağ teşkil ettiği takdirde, *Dharma* bile günahdır.”³³⁵ ifadesini, ibadetlere de yüklersek, Evsiz gezgin keşiş ve dervişler için *ârif olmanın temel şartı*; hiçbir inanç ve kayıtle kendini sınırlamamaktır.³³⁶ Mürşide bağlanmanın da bu kategoride görülüp görülemeyeceği, yolda olanın bulunduğu hâl ve ihtiyaca göredir.

Kuralı herkeste eşitleyerek bütünlük ve dengeyi parçalamak, adalete muhalif olabilir. Bir örnek şaşırtıcıdır: İbn Arabî, sûfîlerin geleneksel kullanımına muhalif olarak Kur’an’da geçtiği için *ilmi*, *ma’rifetin* üstüne yerleştirir ki ikinci kelime Kur’an’da mevcut değildir, ayrıca Allah kendisini Alîm olarak isimlendirmiş ama hiçbir yerde ârif sıfa-

³³⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, mtr. Süleyman Nahîfî, sad. Âmil Çelebioğlu, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 312 (III, 1510-1511. beyitler)

³³⁵ Şankara’dan akt. Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, s. 48.

³³⁶ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet’in İfadesi*, s. 112.

tını kendisine nispet etmemiştir: “Bilmelisin ki Allah ârifler ile âlimleri kendilerine mahsus özelliklerle ayırmış, birbirlerinden temyiz etmiştir. Bilgi (İlim³³⁷) Allah’ın sıfatıyken ma‘rifet O’nun sıfatı değildir. Öyleyse ıstılah anlamıyla âlim ilâhî iken ârif rabbânîdir. Bununla birlikte bilgi (ilim), ma‘rifet ve fıkıh aynı anlamdadır. Lakin lafızları birbirinden farklı olduğu gibi aralarında delalet itibarıyla da bir ayrım bulunur. Bu nedenle Allah için ‘Alîm’ denilirken ârif veya fakih denilemez. Hâlbuki her üç isim insan için kullanılabilir. Allah’ın kullarından seçtiklerini bilgiyle övmesi, âriflere yönelik övgüsünden daha kâmil övgüdür. Buradan Allah’ın kendi niteliğine ortak yaptığı kişiye yönelik tahsisinin daha üstün olduğunu anladık, çünkü Allah kendini onda görmektedir. Alîm Hakk’ın aynasıyken ârif veya fakih Allah’ın aynası değildir.”³³⁸ Âlim ve ârif karşılaştırmasında ârif kelimesinin Kur’an’da geçmemesi gibi, peygamber de Allah’ın ismi değildir, ancak velî, O’nun ismidir. Aslında ârif, bilgisiyle iş yapandır yani edimsel olandır. Âlim ise bilgisel olarak kuşatıcı olandır. Dolayısıyla âlim-ârif karşılaştırması, bizleri, ilim-ma‘rifet karşılaştırmasına da götürmektedir. Ma‘rifet, Tanrı’yı bilmekten ziyade, *Tanrısallığa ait bilgiyle donanarak/donatılarak iş yapmaktır*. Hakk’a, Tanrı’ya ârif olunmaktadır. Kendini bilen *Rabbini* bilmesiyle ârif olmasının getirdiği ma‘rifet, aslında bir süreçtir ve onlar bunu genellikle kişinin kendi edimleri üzerinden Hakk’ın sıfatlarını bilmesi ve teşbih yapabilmesiyle alakalıdır. Bu teknikte öğrenci, örnek aldığı öğretmenine benzerliğini maksimum düzeye taşımaya çalışmaktadır. Ârifler ma‘rifete giden yolda aşkı binek olarak kullanmaktadır. Hem fenâda kalmak istemezler –zira fenâ arzu edilen ve hedeflenen bir amaç değildir yani binektir/araçtır– hem de dönerler, orada asılı kalmazlar. Amaçları, fenâ sonrası bekâdır. Zira bekâ olan ma‘rifet ehlidir. Felsefecilerin külliyyen ‘ma‘rifetsiz’ oldukları da söylenemez, –anlaşıldığı kadarıyla ma‘rifet, ilimden üstün olmadığına göre–

³³⁷ Çevirideki, “Bilgi Allah’ın sıfatı” ifadesi, geleneksel literatüre uygun olmadığından –her ne kadar *ilim* kelimesi bilgi anlamına da gelse– özensiz bir çeviridir. Çünkü kelim ve akaid kitaplarında “ilim” şeklinde geçmektedir.

³³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, 137.

hem ma‘rifet sanatını kendinde toplayanlar hem âlim olanlar da olmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla ma‘rifet tek üstünlük değildir; onun üstünde bir ilmi mevcuttur. İbn Arabî’nin Platon, Affî’nin ise Platon ve Spinoza hakkındaki kanaatlerini buna yormaktayız.

Kadım düşünme geleneğimizde idrak önemlidir. Bu idrakle, bilginin kaynağının Allah olduğu fark edilmektedir. Hâlbuki Meister Eckhart, müdrikenin silindiği hiçliğe talip olmaktadır. Bu sebeple Meister Eckhart, fenâ kapısına ma‘rifetle gitmeyi önerir gibi görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Meister Eckhart, zühd dönemi tasavvuf ehli gibi, amelî arınmışlıkla saflaşmaya talip olmayı derinleştirmektedir. Ma‘rifetin, bir çeşit halvet görünümünde inzivayla elde edilme gayesi mevcuttur. Bu farklılığın vurgulanması abes görülmemelidir. Meister Eckhart, inzivanın meyvesi olarak bekâyı tatmak arzusundadır. Şeyle otantik karşılaşmanın zirvesi olan saf tecrübenin ölümsüzlükle olan bekâ teması gerçekleşebilecek midir? Düşündürtücü olan, hiçlik içinde idrak/algı nasıl olacaktır? Vahiyle bağ ‘kesilirken’, inzivada idrak olabilecek midir? İbn Arabî, aşağıda da ifade ettiği üzere, her tecrübesinde bu idrakin ve bağın olduğunu haber vermektedir. Bu kırılma noktası, tanrısız dindarlıkla gelen kutsallıkla temas ânı mıdır? Yahut Zat ile temas ânı mıdır? Yahut Zat ile temas, tanrısız dindarlıkla gelen kutsallık bineği üzerinden olmak zorunda mıdır? Bilinenden kurtulmak bu mudur? Bu sualleri, bir şatahat olarak görüp geçersiz kılmak da ‘mümkündür’. Şatahat hususunda İbn Arabî’nin yorumu ‘ilginçtir’.

İbnü’l-Arabî’ye göre Allah (c.), vecdin türlerinden biriyle kuluna marifet nurlarını akıtmak istediği zaman, kalp üzerine kendisine yakınlıktan kaynaklanan bir serinlik, bir çeşit huzur gönderir. Bu serinlik vasıtasıyla kalbin üst tabakasındaki mânevî hava soğuyup aşağıya doğru meyleder. Buna mukabil kalbin garîzî sıcaklığı dimağa doğru çıkar. Dimağa çıkan hararet, aksü’l-amel ile kalbin yüzeyine sürtününcüye kadar aşağıya meyleder. Akseden bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesinden şiddetli bir ateş meydana gelir. İşte bu şiddetli ateş yükselirken kalbin yüzeyini kaplayan soğuk havanın oluşturduğu buluttan bir geçit bulur da dışarıya çıkarsa, vecd hâlini yaşayan kişi âh edip inler. Buna “teevvüh” ve “zeferât” denir. İbnü’l-Arabî, vecd hâlini yaşayan kimsenin ağlamasını, kendinden geçip bağırap çağırmasını da hep bu doğrultuda açıklar. İbnü’l-Arabî, bu hâldeki bir sûfînin şatahat türü ifadeler söylemesini hep kalpteki bu hareketlikle açıklar: Kalbin garîzî sıcaklığının, marifetten hasıl olan serinlik sebebiyle dimağla kalp

arasında harekete geçmesi ve nihayet bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesiyle zuhur eden ateşin dimağa yükselmesi sonucunda, vecd hâlini yaşıyandan düzensiz bazı hareketler ile hakikatlere müteallik ve anlaşılması güç, tabire muhtaç, bazı sözler, şathiyeler sadır olur. Şathiyelere bu şekilde açıklamalar getirmekle beraber Şeyhü'l-Ekber, bu tür hallerin muhakkık sûfilerde nadiren bulunduğunu vurgular ve şataha(tı): “*Kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür*” şeklinde bir tanım getirir. Ayrıca şatahât türü sözler söylemeyi de sûfi için bir noksanlık olarak görür.³³⁹

İbn Arabî'nin şatahatla ilgili ilk değerlendirmesi, fıkıhçı/zâhirî zihniyettekileri ya-
tıştırmaya yöneliktir. Çünkü kişi vecd hâlindeyken iradesine hâkim olamadığından dinin
temel değerlerine aykırı gibi görülen sözden ötürü sorumlu tutulmaması gerektiğini ifade
ederek sûfiyi kuralcılarının baskısından kurtarmayı amaçlamaktadır. İkinci değerlendiri-
mede tasavvuf ehline, dervişlere, sûfilere; “Bu sözler, *kendisinde düşüncesizlik ve iddia
kokusu* bulunduğundan yani benlik duygusunu içerdiğinden sûfi için bir noksanlıktır; bu
yüzden şatahatlara çok itibar etmeyin, olmadık anlamlar yüklemeyin, söyleyeni yücelt-
meyin.” der gibidir. İbn Arabî'nin şatahatla ilgili iki açıklamasını farklı muhataplara yö-
nelik yaptığı şeklinde yorumlarsak çelişkili durum ortadan kalkar.

İbn Arabî, “Bütün meclislerimde konuştuğum, eserlerimde yazdıklarım Kur'an
mertebesinden olmuştur. Onun hazinelerinden bana anlayış anahtarları ve ondan destek
verildi. Bu sayede Kur'an'ın dışına çıkmadık. Çünkü bize ikram edilen şey, ikram edile-
bilecek en üst şeydi. Onun değerini ancak 'tadan' bilebileceği gibi mertebesini nefsinden
'hâl' olarak müşahede edip Hakkın sırrında konuştuğu kimse bilebilir.”³⁴⁰ şeklinde vur-
gulamaktadır. İbn Arabî'nin şaşırtıcı tespitleriyle çalışmamızda yer alması, şeylerle otan-
tik karşılaşma zirvesi olan saf tecrübeye “en münasiplerden” olması sebebiyledir. Ma'ri-
fetin Allah'a ilim ipliğiyle bağlı kılınması ve Allah'ın yerine geçirilmemesi de, bizce dik-
kat edilecek ana yönlerdir. İbn Arabî'nin bu şekilde düşünmesinde, ontolojik bir nüzul
(iniş) ve bir miraç (yükseliş) suretinde, biri Hakk diğeri İnsan-ı Kâmil olan iki dayanak

³³⁹ Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 (2006), sayı: 17, s. 17.

³⁴⁰ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, XII, 84.

noktası etrafında dönme söz konusudur.³⁴¹ *İlim, irade ve kudret* sıralaması, yoğunluğun düştüğü ve bir öncekine tâbi olmanın cereyan ettiği bir sıkaladır.³⁴² İrade ve kudret toplamı ma‘rifet, âdeta ilme tâbi olmuştur. Bunun sebebi, iradenin bir şey bilindikten sonra faaliyete geçmesi, iradenin kudrete yalnızca tahakküm etmekle kalmayıp ondan daha geniş bir alanı kaplaması hasebiyledir.³⁴³ Sebep, şeyin varlığının bekâsı olunca bir anda öncelikli ve üstün olurken; hükmü altına aldığıın yanına yenilerini koymak da bir üstünlük olabilmektedir. O’na, Antik Yunan’da “ilk neden” denirken İslam coğrafyalarında bunun ilimle bağlanmak şeklinde olması, yadırgatıcı bir tercih olmasa gerektir.

Çekilme ve karşılaşma ile derindeki çağrını duyabilmemiz için, gürültülerin boğduğu ve bağladığı yaşantılarımızı Uzlet’e taşımak zorundayız. Bu sessizlik kabuğu içinde dehşet ve hayretle üzerimize geleni çekilerek düşünmek ve O’nun hediye ettiği takatle karşılamak mecburiyetinden başka kaçabilecek tek yer, o ânda ölmek veya delirmek olurdu. Durmak işte budur. Meister Eckhart, Avignon’da Papa’nın mahkemesi önünde kâfirlikle itham edilip aforoz edilirken de, tecrübelerini O’nunla yaşarken de durmadı. Sokrates’in şu sözü; bu durumla örtüşerek güçlenir: “Felsefe, ölmeyi bilmektir.” Şüphesiz Sokrates’in bahsettiği felsefe bir hikmetti ve günümüz algısından farklıydı. Saf tecrübe, böyle yaşanan hayatın tamamı bile olabilir. Çünkü işaret ve müjdeyle sınırlı olmaktan ziyade, zuhur olan *vakiolar*, her biri bir öncekini teyit ve ikmal ederek son nefeste dâhil sürer.³⁴⁴ Dolayısıyla saf tecrübeler, sırasız, kopuk ve hikâyesi olmayan anormallikler değildir.

Turnusol kâğıdı görevi gören bela ve musibetler, sabırla imanın güçlenmesine vesile olmak için kullanıldığı gibi inkârla isyanın pekişmesini veya bunu ganimet bilip nifak tohumları ekerek toplum düzenini bozmak için de kullanılabilir. Karl Jasper’in (1883-

³⁴¹ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 18.

³⁴² İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 150.

³⁴³ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 150.

³⁴⁴ Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, s. 208.

1969) *Sınırdaki Olaylar* dediği bela ve musibetler, yola soktukları gibi yarattığı krizle dağılmamıza ya da fırsatlar üretmeye yönelik içi boş imkânlar da olabilmektedir. İnsan olarak hepimizin karşılaştığı ve hadlerimizi bize ve yaşadığımız topluma gösteren bu düzenekler, saf tecrübeye giden işaretler olabilmektedir. Dolayısıyla saf tecrübenin nerede ve ne zaman karşımıza çıkacağı belli olmamaktadır. *Planlı hazırlıkla* karşılaşmayı beklemek, ölüme doğru oluştaki âniden ölümün sert rüzgârı önünde savrulan gazele çevrilmeye benzer. Bu sebeple gelecek, ölüm ve saf tecrübe zamanlaması, bizim tekelimizde olmayışlarıyla birbirine benzer ve birbirinden beslenir. Böylece Papa'nın, Avignon'da Meister Eckhart'ın tezleri aleyhine açtığı dava, her ne kadar bir dinden birini atma olarak görünse de aslında Bernhard Welte'nin tefsir ettiği gibi; Varlık tarafından, kaderinin gidişatını cüretkârca engelleyen kişi aleyhine açılan davayı andırır.³⁴⁵ Gözetici Sahiplenici, yaklaşmak için gemileri yakan kişinin kadere meydan okuyan cüretini, onu dehşet ve hayret içinde bırakarak yoklamaktadır. Hz. İsa'nın çarmıhta yoklanması ve görünen dehşetli acının, içsel olarak tereyağından kıl çekilircesine onun ruhunu katına yükseltildiğini bize haber verir. Bu zahir hâlin ardında duran batın hâlinin de arkasında duran zahir hâli, ahirete kadar bekleyecektir.

Zamana ölümüne ve ölümden sonrasına dek sabretmek, kuşkusuz insanı sabırsız kılacak bir isyana doğru yönelten keyfiliğe de yol açabilir. Kâmil insan, bu gerçeği daimi olarak hatırında tutandır. Bizler, “Süreçte elimizden geleni yaptık; gerisi Allah kerimdir.” şeklinde düşünürken onlar, süreçle birlikte ona bitişik sonucu da Allah'a havale eder ve günümüz insanı gibi aceleci ve hırsıyla sonucu teminat altına alacak düzenekler kurma pe-

³⁴⁵ Bernhard Welte, “La metaphysique de Saini Thomas d'Aquin et la pensee de l'histoire de l'etrechez Heidegger, (Aqunalı Thomas'ın Metafiziği ve Heidegger'in Varlık'ın Evi Tarihini Düşüncesi)”, *Reville des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 50 (1966), p. 614'ten akt. Reiner Schürmann, “Heidegger ve Meister Eckhart'ın Salıverme Üzerine (Görüşleri)”, Heidegger, *Reexamined Volum 3*, 2002, (s. 295-319), p. 296, 1. dipnot.

şinde değildir. “Yaşanması gerekiyordu” cümlesi, bizlerin de bazen kullandığı ve sığındığı bir barınaktır. Dolayısıyla farkında olmadan ya da psikolojik olarak kendimizi rahatlatmak için eylemi Allah’a bırakırız. Bu çabasızca ve tembelce bir girişim değildir; sadece çabanın sonucu garanti etmediği bir itiraf cümlesidir. Kendisini Allah’a salıveren, her yaptığı için O’nun eseri olduğunu tecrübe eden ve geleneğinde fark eden bir kişi, eylemin sahibi olarak kendisini görmez. Tezimizde salıvermenin bu ilkel düzeyi, Meister Eckhart örneğinde derinleştirilecektir. Bir şeyi, her şeyi, hatta kendini ve –bu kadarı da olmaz denilebilir ama– Tanrı’yı da salıvermek boyutlarına getirilecektir.

Araştırmamız, gelinen bu safhadan sonra, “Eylemin sahibi olarak kendisini görme-
yen özel insanın tecrübe trafiğinde nerelerden geçip nereye doğru yol aldığını” kritik et-
meye başlayacaktır. Eylemi, Kosmozu idare edene salıvermek ve bu düzenleme içinde,
kendinin etrafında dönmeyi, daha merkezde dönen etrafında devam ettirmek denilen gök-
sel hareket taklit edilmiş olur. Bu sebeple saf tecrübe, göklere doğrudur (yükselir) ama
inayetle göklerden iniş lütfu olmazsa savrulur gider. İntihar eden bu eylem girişimi, yok-
luğa karışır ve tekrar insan ortamına inemez. Aynaya yansıyan eylem görüntüsü, görenin
gözüyle ayna arasında sadece bir perdedir ve bunu fark edenler, İbn Arabî’ye göre ilim
derecelerinin en üstünüdür.³⁴⁶ Bu görüntünün asıl değil engel olması için, hayal olması
ve onun mahallinin de gerçek olmamasını gerektirir. Hâlbuki acı, hastalık, ölüm ve yas,
nasıl hayal olabilir? Şayet psikolojik bir rahatsızlığı yoksa insanlar, kendi ölümü dışında
diğerlerini zamana sabretmeyle aşarlar ve geçmiş kırlarlar. Hz. Şit’in sırrından gafil ka-
lanlar, ikramı ve zenginliğini şükürle bilmiyorsa helal ve haram arasındaki ayrımı yitirir
ve bir doğa hayvanı olarak kendi kıyametlerinin kopacağı güne ansızın yakalanırlar.³⁴⁷

İhsan Oktay Anar’ın *Amat* romanındaki Kırbaç Süleyman karakteri, kaptan kama-
rasındaki dolaptan bir kitap alıp rastgele açtığı sayfada: “İyilerin ödülü, ahiret hayatının

³⁴⁶ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 38.

³⁴⁷ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 45.

güzelliklerini yaşamaya uygun olmalıdır. Günahkârların cezası ise onların ölüp ortadan kalkmalarıdır. Çünkü onlar ahiret hayatının güzelliklerine lâıyk değildirler. Günahkârlar kötülüklerinden dolayı öte dünyadan mahrum olurlar ve tıpkı *hayvanlar gibi yok olup giderler.*”³⁴⁸ cümleleriyle karşılaştığında yıkılır. “Görünüşe bakılırsa ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıydı. Ama İbni Meymun, günahkârlar için ölümün mutlak bir son olduğunu yazmaktaydı. Bu fazlasıyla yürek paralayıcı bir durumdu. Kırbaç Süleyman’ın ‘var olmaya’ yönelik iştahı yine nüksetmişti. Bu o kadar kuvvetli bir ihtirastı ki, cehennemin ateşinde yanmayı bile mutlak bir yok oluşa tercih ederdi.”³⁴⁹ *Şükürle bilmek olarak ölümsüzlüğe ait olan düşünme*, ölümü de yaşantısı içinde hatırlayarak aşar.

Leibniz, *İnsan aklının iki labirenti* dediği ayırmda bir tarafa tüm insanları ilgilendiren insanın hürlüğü ve Tanrı’nın adaletini koyarken diğer tarafa da yalnızca filozofları ilgilendirdiğini düşündüğü sonsuz problemini koyar.³⁵⁰ Buranın yorumu şöyle olabilir: Sıradan insan, hürlük ve zorunluluk bağlamında, kötülüğün kaynağına yerinde bakmakla meşgulken filozoflar da süreklilik ve bölünemezler bağlamında sonsuz problemine kafa yorurlar. Nasıl yaşanıyor öyle düşünmenin bir sonucu ve arayışı, aslında arayışımızı belirler. Karşılaşınca aşılamayan ve kuşatıcı olan yaşanacaktır ve buna mani olacak bir arayış için insanlar yoldadır. Ancak her nefis sahibi eninde sonunda ölecekse neden ölüm ortak mesele değildir? Sürekli ölümü düşünerek yaşamı zehretmek istenmiyorsa doğal olan kendisini bizim için hatırlatana kadar ölümü unutmak en “iyisidir”. Böylece kötülüğün kaynağı olarak insanlara yalnızca yapamayacakları şeyi değil, aynı zamanda asla yapamayacakları şeyleri yaptırarak³⁵¹ onların yaşam algıları üzerinde blokajlar kurma er-

³⁴⁸ Anar, *Amat*, s. 29.

³⁴⁹ Anar, *Amat*, s. 89.

³⁵⁰ G. W. Leibniz, *Theodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. X.

³⁵¹ Anar, *Amat*, s. 68.

kinin verdiği kararlar, artık yerleşik olmuştur. Unutmak, korkuyla geleni şimdilik ertelemektir ve kaçınılmaz olarak insanı kuşattığındaysa onun can verişini dışarıdan seyretmektir. Yola dikkat eksikliğiyle tâbi olamayıp kışkırtmayla sapanların akıbetine müdahale edilmemesi, bu işin püf noktasıdır. Modern insan, krizi yaşarken sahipsizdir. Bu krize çözüm yolları, modernizmin dışında başka yerden gelecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYLERLE OTANTİK KARŞILAŞMADA İBN ARABÎ, MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER ÖRNEKLİĞİNDE SAF TECRÜBEDEN ÖLÜMSÜZLÜĞE GEÇİŞLE BEKÂ

Meister Eckhart ve Martin Heidegger’de varoluşun tarzı olan salıverme bir fenâ hâlidir. Fenâda fenâ olmayla hedeflenen bekâya sıçramadır. Bu otantik karşılaşmada Şey/ler yok edilirken yahut perde olma görevlerini yitirip devrolunurken gelinen Tanrı’yı salıverme aşaması, artık bir “O” ile karşılaşma hâindedir. Burası saf tecrübenin ölümsüzlüğe (bekâya) geçiş/temas hâlidir. Burada çalışmamızın ana aktörlerinden olmamakla beraber, İbn Arabî örneğine de temas edilmiştir. Tezdeki bu örneklik, kendi kültürel kodlarımızdaki benzerini görmek açısından elzem görünmektedir. Bize göre, bu örneklik hayli zorludur ve kısıtlı Arapça bilgisini de fersah fersah aşmaktadır. Ayrıca İbn Arabî’nin Meister Eckhart’a nazaran Tanrı’yı salıverme aşamasından “O” aşamasını daha da ilerlettiği ve ilerlemeyi durdurmadığı da müşahede edilmiştir. Hassaten fenâda fenâ bulmak bazen konuyu durdurmayı yahut susmayı da gerektirebilir. Belki de Meister Eckhart bunu yapmış olabilir. Bu aşamada zorlu problemimizi, iki sorunsal üzerine tespit etmeye çalıştık:

1) “Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük” idelerinin kavramlaştırılması süreci ve birbirlerine ait olan sorumluluklarında aynı “*telosa*” doğru yolda oluşları.

a) *Saf tecrübenin* kavramsal zeminde “epistemik” açılma.

- b) *Ölümsüzlüğün* kavramsal zeminde “epistemik” açılma.
- c) *Saf tecrübe ve ölümsüzlük* kavram çiftinin ilişkisinin mahiyeti.

2) Tez problemine uygun kişilerin görüşlerinin seçilme nedenleri üzerine genel bir değerlendirme.

3.1. Saf Tecrübe ve Ölümsüzlük İdeleri Bağlamında Şeylerle Otantik

Karşılaşma Probleminin Temellendirilmesi

Kadım Yunanlılarda beş ezeli olan Tanrı, Küllî Ruh, ilk madde, mutlak mekân ve mutlak zamandır.³⁵² “Beş ezelden ikisi canlı ve faaldir: Tanrı ve Ruh. Biri pasif ve cansız: Bütün cisimleri oluşturan madde. Ve ikincisi de ne canlı, ne faal, ne de pasiftir: Boşluk ve süre. Bazen ‘mekân’ yerine boşluğu (*halâ*) ve zaman yerine süre (*dehr*) ya da sınırlı zaman manasında vaktin (*müdde*) kullanıldığını görüyoruz.”³⁵³ Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî’nin (ö. 925) savı da “Ezelden beri mevcutların, yoktan meydana geldiğini kabul etmek mümkün değildir.”³⁵⁴ tarzında olmuştur. Yoktan yaratma eylemiyle tenakuz arz eden bu fikirler, hem kültürlerin mirası hususunda hem de entelektüel camiada hayli tartışmayı tetiklemiş ve miras olarak devretmiştir. İslam coğrafyasında da akıl ve nakil ‘uyuşmazlığı’ üzerinden Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey geçimsizliğini tetiklemiştir.³⁵⁵ Felsefenin de Kant’a göre aşkın problemleri; *Ezelilik ve Ebedilik bilgisi* dediğimiz “*Tanrı, Ölümsüzlük ve Özgürlük*”tür. Üçü de birbirine bağlı olmak kaydıyla anlamlı olan bu antinomik

³⁵² Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî”, çev. Osman Bilen, (Ed. M.M. Şerif), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde (II, 49-65), Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 56.

³⁵³ Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî”, s. 56-57.

³⁵⁴ Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî”, s.58.

³⁵⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, 13. Baskı, İstanbul, 2019, s. 54.

sorgulama mahalleri, “felsefe tarihinin Orta Çağ felsefesi dediği alan içinde bıraktığı İslam felsefesinin tasavvufi felsefe ve Aydınlanma felsefesi başlığında”³⁵⁶ ele alındı. Tasavvuf ve felsefe bağının birbirine aidiyeti açısından şunu hatırlatmak isteriz ki İbn Arabî uzmanı Afifî’nin de belirttiği gibi “filozof olarak görülen Platon, Plotinus gibi kadîm; Spinoza gibi yeni birtakım filozoflar vardı ki bunlar aynı zamanda birer mistikler. İbn Arabî, Halepli Sühreverdi ve İbn Seb’în gibi bazı sûfiler de aynı zamanda birer filozoftular.”³⁵⁷ Bu sebeple çalışmamızda Platon ismi anılınca mistik cihetin İbn Arabî denilince de filozofun hatırlanması pek tâbi olacaktır. Onlar etik ve akademik deontoloji üslûbu içinde düşünceleri yönüyle susturulma ya da bir tarafı tercih etme girişimleri söz konusu olmaksızın ilzam edilmeye çalışılmayacaktır. Öyle sanıyoruz ki hakikatini anlama azmimiz, yöntemle kuşatılıp daraltılan açıklamanın önüne geçmiş olacaktır. Fenomenolojikal hermeneutik bakış açısının horizontal ufkî edebi, tesis edilmeye çalışılacaktır. Ölümsüzlük, Tanrı ve özgürlük bilinmezleri, sorun olma kabullerini konu olma noktasına taşırken, *belirsiz (ârafta/muallakta) güçlülükle anlamada yakında durma* yaklaşımımız olmuştur. Resmetmeye çalıştığımız tablo, bütünlük ve denge unsuru aynalar vasıtasıyla yansıtılması endişesi de mevcuttur. Bu aynalar, araştırmamızda öncelikle Meister Eckhart ve Martin Heidegger karakterleridir, bazen de İbn Arabî örneğine başvurulmuştur.

*Tasavvufi felsefenin mimarı olan İbn Arabî, yukarıda adı geçen üç meseleyi de harmanladığını düşündüğümüz Kader Sırrının iki şekilde öğrenildiğini hatırlatır: “Birincisi, A’yân-ı sâbiteden gelen Allah’ın ezeli bilgisidir. İkincisi ise kişi bunu Allah’tan doğrudan alır.”*³⁵⁸ Kabul ettiğiniz ve aldatmadığını bildiğiniz Allah’tan O’nun Ezelilik ve Ebedilik bilgisini doğrudan almak; hem felsefi sorgulama tarihiyle epistemik açıdan hem de tek tanrılı, peygamberli ve kitaplı dinler tarihi (vahiy geleneği) açısından nakli göz ardı ettiğini düşündürten bir polemige girmenize yol açar şekilde görünmektedir. Ayrıca felsefi

³⁵⁶ Ahmet Cevizli, *Felsefe Tarihi*, 2. baskı, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 231.

³⁵⁷ Ebu’l-Alâ Afifî, *Tasavvuf İslam’da Manevî Devrim*, s. 19.

³⁵⁸ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu’l-Hikem*, s. 36.

sorgulama gibi kesbî etkinliklerin doğrudanlık iddiasını, dinî ve mistik evrene de sirayet etmiş göstermektedir. Lakin bu şekilde *kaygı çukuru olan polemiklerin* içine cesaretle girenler sadece kahramanlar olabilmektedir.

Bu çukurda yaşamayı göze alarak ikilikleri teke indirmek isteyen uzlaşmacı ve sentezlemeci yaklaşımlar, genellikle sıra dışı insanların gayretleriyle olmuştur. Onlara *İnsan-ı Kâmil* ya da *Übermensch* demek mümkündür. Mesela felsefî sorgulamanın bizim *şühûd*³⁵⁹ olduğunu var saydığımız Heidegger'in de *meditatif düşünme ya da poetik düşünme dediği 'yöntem'le hakikate yönelmesi* ve tasavvufun *fenâdan bekâya hâllerinde olmakta oluş yolculuğu olan iradî kontemplasyon (tedebbür-murakabe)*³⁶⁰ ve *vehbî vecdle istiğrak hâli*, Nietzsche'nin *Übermensch*³⁶¹ insana özgü belki de kendisinin çözeceği ya da çözüleceği davası olan, böyle yoklamalarda gözlenebilmektedir. Aynı meseleyi, Mevlânâ'nın tabiriyle “*Ma 'rifet kanadını kırıp tek kanatla uçuracağını hesaplayan filozoflar,*”³⁶² akılla düşünürken sûfilerse mevcut edep geleneği (seyrisülûk içinde) deneyimlemeyi kendisine (ustası/mürşidi tarafından) uygun bulunmaktadır. Mevlânâ'nın bu sözleriyle bu çağda anakronizm yapılarak düşünmeden bir topluluğa entegre olup düşünenlerle alay etme fırsatı verilmemekte yahut tecrübe etmeden düşünmenin yargıda bulunma hakkı verdiği de söylenmemektedir. Böylece “düşünme ya da irade, (özgürlüğe) açıklık tecrübesi ya da Tanrı'yı (deneyimleme/Tanrı'yla birleşme) tecrübesinin itici varlığı ya da var olma hâli” olmaktadır.³⁶³ Fakat buradaki kanadın teki olan düşünmeye Heidegger; *felsefeyi çok yapıp az düşünmek* tarzında yapmanın ve *daha çok edebiyat yapıp*

³⁵⁹ Şühûd: Taklit (gördüğüyle yetinen) ve tahkik (araştıran) düşünme biçimlerinden farklı olarak gözle görüyormuş gibi düşünme yeteneğidir. İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 37.

³⁶⁰ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 54.

³⁶¹ *Üstün İnsan* anlamına gelen bu kelime, *İnsan-ı Kâmil* denen kelime grubuyla aynı hedefe yürüyüp yürümedikleri ve hangi noktalarda karşı karşıya geldikleri getirildikleri ayrı bir araştırma konusudur.

³⁶² Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 10. baskı, Kaknüs Yay., İstanbul, 2012, s. 133.

³⁶³ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Release”, s. 306-307.

az hecelemek olarak derinleşmeyi yetersizleştirmek tarzında yapılmasının, söylemin titizliği ve sözün tutumluluğuna uymadığı için, *düşünmenin uygunluğu yasına* ters düşeceğinden dolayı bunlara itiraz etmektedir.³⁶⁴ Sanki özne, tek kanat olan düşünmeyle *Bilen Özne* olmakta, lakin *Sühreverdî'nin* bir dönüşüm (*Kehre*) sonrası Varlık hakikatine şiirle ulaşan *Bilen Yaratan Öznesine* hâlâ dönüşmemektedir.³⁶⁵

İbn Arabî, felsefenin “düşünme” aktına şöyle bir yer de göstermeyi uygun bulmuştur: “Akılda var olan hem Allah hakkında hem de görünen var olanlar hakkındaki bilgimizi mümkün kılan *bütünlük kavramları* şunlardır: *Hayat, İlim, İrade, Düşünmek, Akıl ve Ruh.*”³⁶⁶ Bunlardan yalnızca bir tanesini seçmek ya da ‘erişmek’, meselemize bütünlük ve denge açısından yönelmek, bizi bir yerde bırakabilir diye düşünebiliriz. Araştırmamızın bu safhasındaki meselesi, Şeylerle Otantik Karşılaşmada zirve olarak, ‘ölümsüzlüğe, saf tecrübelerle girişin imkânına bakmaktır.’ *Kâmil insanın halk-ı cedîd müşahedesiyile* ölüm balonu patlar,³⁶⁷ böylece her şeydeki hayatı idrak eden bir tecrübe yaşadığının vurgulandığı gözlemlenmektedir. “Çünkü Allah suretlere ‘dilerse sizi giderir ve yeni bir yaratılmış getirir (*halk-ı cedîd*)’³⁶⁸ buyurur. Bunun anlamı dilerse sizi her zaman diliminde gerçekleşen yeniden yaratılışa şahit tutar demektir. Allah bu yaratmadan sizin gözlerinizi perdelemiştir. Çünkü insanlar bu konuda karıştırma içinde olsalar bile iş gerçekte öyledir. (Her anda gerçekleşen) yeniden yaratılıştan kuşkuda olmayanlar, keşf ve vecd ehlidir.”³⁶⁹ İlk olarak Fâtır Sûresinin 16. ayeti tasavvufi tefsir yöntemiyle yorumlanarak *halk-ı cedîd* temasına yer açıldığı gözlemlenmektedir. Ayetin siyak-sibakına bakıldığında ‘Allah’ın gücünün her şeye yeteceğinin vurgulandığı’ gözlemlenmektedir. Peki, sürekli yeni bir yaratış üzerinde olmak neticesi nasıl çıkarılmıştır ve bunun şahitliğini bir insan sürekli

³⁶⁴ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 56.

³⁶⁵ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 301.

³⁶⁶ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 23.

³⁶⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 238.

³⁶⁸ Fâtır 35/16.

³⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2011, XIV, 25.

nasıl yapabilmıştır? Bu neticeyi çıkaracak ferasette olanlar özel kişiler midir yani ölümsüzler midir? Lakin *hem-hem de paradoksuyla* “ölüm ve ölümsüzlük” nasıl bir arada olacaktır? Buradan reenkarnasyona bir kapı aralanır mı? Halk-ı cedîde vukufiyet, soruları olan için iman dâhilinde olmaktan çıkmış mıdır? Felsefenin eyleminin kritik etmek olmasının, tasavvuf ilminde yeri var mıdır? Yoksa halk-ı cedîd müşahedesi, Allah’ın hikmet verdiği kişilere bahşettiği bir ihsan mıdır? Her ne kadar yönelttiğimiz sorular olsa da araştırmamızın konusu halk-ı cedîd değildir.

Ölüm, sonunda Schopenhauer’in (1788-1860) dediği gibi zafer kazanıp hayatı bir sabun köpüğü gibi patlatacakken Heidegger’in iddia ettiği gibi ölüm düşüncesi hayatı nasıl kurtaracaktır?³⁷⁰ “Kimin söylediğini bilmesek bunu ancak *septikler* söyleyebilir dediğimiz “Anlamak isteyen çok sorgulamalıdır.”³⁷¹ ifadesini Meister Eckhart söyler. Sanki İbn Arabî’nin teşbihiyle yaklaşarak anlamak isteyen ve Aziz Anselmus’un *Credo Ut Intelligamile* mottosuyla *anlamak için inanan bir iman*³⁷² karşınızdadır. Anselmus bu noktayı şöyle tamamlar: “Önce İman gelirse Akıl onu zorunlulukla tamamlar. (Lakin) insanın (inanmadan) anlama çabası vermesi onun inanmamasından kaynaklanır. İnanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken; yalnızca inananlar anlayabilir.”³⁷³

İbn Arabî, zıtlar birleşince *Zât* zuhur eder demektedir: “Allah el-Kavi ve el-Metin’dir. Bu isim bazı mümkünlerde, hatta bütün mümkünlerde bulunan izzete karşı kuvvet sahibi olmak demektir. Mümkünlerdeki bu izzet, zıtları kabul etmemek demektir. İlahi kuvvetin bir tezahürü ise hayal âlemini yaratmış olmasıdır. Zıtları birleştirmek, hayal âleminde ortaya çıkar, çünkü duyu ve akılda iki zıddı birleştirmek mümkün değilken hayalde böyle bir durum imkânsız sayılamaz. O hâlde el-Kavi’nin otoritesi ve kuvveti ancak hayal

³⁷⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 205 ve 207.

³⁷¹ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 301.

³⁷² Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 320.

³⁷³ Anselmus’tan akt. Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 320.

gücünün yaratılışında ortaya çıkmış, hayal âleminde görünmüştür. Hayal âlemi (zıtları kendinde toplayan) Hakka delil olmak bakımından en tam ve yakın delildir: Hak ‘*el-Evvel, el-Âhîr, ez-Zâhir ve el-Bâtın*’dır.³⁷⁴ Ebû Saîd el-Harrâz’a ‘Allah’ı neyle bildin?’ diye sorulunca, ‘iki zıttı birleştirmesi özelliğiyle bildim’ demiş, sonra bu ayetini okumuştur. Bu nispetler aynı hakikate sahip değildir, aksi hâlde onda bir fayda olmazdı. Bu itibarla nispetler inkâr edilemez: Bir şahsın birçok nispeti olabilir ve söz gelişi baba, oğul, amca, dayı vb. nispetlere sahip olabilir; hâlbuki o kendisidir, başkası değildir! O hâlde gerçekte (ilâhî) sureti haiz olan şey, hayaldir. Bu durum kimsenin inkâr edemeyeceği bir vakiydir. Herkes kendinde bunu bulur, uykusunda görür; herkes varlığı imkânsız bir şeyi mevcut olarak görebilir.”³⁷⁵ Ölümsüzlüğü düşünen bir ölümlü olmak, “Başkalık olan sonluyu aynılık olan sonsuza”³⁷⁶ önce komşu etmek sonrasında ev sahibinin buyur ettiği yerde ikamet etmek mi olmaktadır? Öyleyse “*Ben ve Allah-O-Zat*” şeridine mi geçmektir? Bu şekilde psikiyatrların *Benötesi Katman* olan “Ben’in O’ya aidiyetini unutmasıyla yaşanan” *birinci düalizm* dedikleri *mekân* zeminine ayak basmış oluyoruz.³⁷⁷ Kuşkusuz *ölümsüzlüğe giriş kapısı*, öncelikle *ölmek ya da ölümlü olduğunu kabul* etmektir. Zaten “Her nefis/can, ölümü ‘tadacak’ tır.”³⁷⁸ İnsanlar ölüm hakkında aralarında konuşur: Örneğin ölüm hakkında; Woody Allen (d. 1935) “İnsanın hem *kendi ölümünü nesnellikle yaşayıp hem ıslık çalması* mümkün değildir.” derken; Amerikalı Ermeni asıllı yazar William Saroyan (1908-1981) da “Herkes ölecek ama ben hep *benim için bir istisna* yapılabileceğine inanmışım.”³⁷⁹ demektedir. Merter, bu tarz mâneviyattan yoksunluk dediği kaygıların bilinç-

³⁷⁴ Hadîd, 57/3.

³⁷⁵ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, XVII, 211-212.

³⁷⁶ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 130.

³⁷⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 116 ve 119.

³⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/185 ve Enbiyâ, 21/35.

³⁷⁹ Thomas Cathcart & Daniel Klein, *Nietzsche Öldü! Bir Hipopotam Olarak Yeniden Doğdu...*, çev. Algan Sezgintüredi, 3. baskı, Aylak Kitap, İstanbul, 2011, s. 3.

dışı olarak yaşanan ölüm kaygısından mütevellit olduğunu ve öfke şeklinde dinî sembollere yansıtıldığını ve kavramlaştırılırsa *sonsuzluk direnci* adının verilebileceğini ifade etmektedir.³⁸⁰ İsmet Özel de bunu, *Üç Frenk Havası* şiirinde şöyle ifade etmektedir:

Bize ne başkasının ölümünden demeyiz
çünkü başka insanların ölümü
en gizli mesleğidir hepimizin
başka ölümler çeker bizi
ve bazen başkaları
ölümü çeker bizim için.³⁸¹

Miguel de Unamuno (1864-1936) ise ölüm gerçeğini kabullenip onun muammasına süreklilik kazandırarak sormaktadır: “Ben şu kanaate vardım ki bir ve bütün insanlar için aynı olan tek çetin bir iş var. İnsanı ilgilendiren *asıl sorun*, her birimiz *öldükten sonra*, *senin benim bilincimizin başına neler geleceğidir.*”³⁸² Ona göre, *iki karanlık ebediyet arasındaki şimşek olan bilinç*, bu *adaletsiz yargıya* katlanamayıp başa gelebilecek en iğrenç durumun yaşamak olduğuna karar verir.³⁸³ Cuci Han’ın *Felsefi İntihar ve Ötesi*³⁸⁴ böylece yaşanmış olur.

Gizemli bir enerji dengesizliği olan intihar,³⁸⁵ her yöne saldırarak yönünü aramaktadır. Albert Camus’un (1913-1960) *Başkaldıran İnsanı*³⁸⁶ gibi manayı arayan intihar, felsefenin amacına yönelik bir “komplo” mudur yoksa bir “dürtü” müdür? Bu tarz düğümleme, felsefi sorgulama kararını daha eyleme dökemeyen septiğin intiharı, ölümün bir varoluş yaşantısına dönüştürmesi hâlini almaktadır. Bilgisi olmadığı için sorumluluğu da olmayan ve sosyalleşmesi eğlence hayatından ibaret kalan bir dürtü formunu alan bir

³⁸⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 223.

³⁸¹ İsmet Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, Şule Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul, 1997, s.201.

³⁸² Unamuno’dan akt. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul, 1990, s. 9.

³⁸³ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 20, 24, 50.

³⁸⁴ Cuci Han, *Felsefi İntihar ve Ötesi*, Kora Yay., İstanbul, 1997.

³⁸⁵ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 396.

³⁸⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yay., Ankara, 1985.

sürüklenmeye nihayet son vererek hayatı, ölümü ve ölüm ötesini anlamsızlaştırmak, hesap vermeden çekip gitmek çıkmaz olmaktadır. Bu intihar kavşağına dönerken Anna Karenina kendinde şunu fark eder: “Kendim bile kendimi tanımıyorum. Fransızların dediği gibi ‘yalnızca nelerden zevk aldığımı biliyorum’ (o kadar).”³⁸⁷ Trenin altına atlarken “karanlıkta kalan her şey aydınlanır...Nerdeyim? Ne yapıyorum? Niçin? ...Tanrım bütün yaptıklarımı affet.”³⁸⁸ son sözleri oluyor. Suçladığı için suçlanan toplum, ancak bu provakatif eylemle affedilirken tekrar üzüntüye sokularak cezalandırılır. Sanki ‘üzmeye hakkı olanları üzüntüye boğarak çaresizleştirmek için çemberin dışına çıkıp olanları yüksek bir yerden gülererek izlemek yaşanmaktadır.’ Ayrıca toplum beni intihara sevk etti ve ötesi içinde “cehenneme gönderdi” denilmektedir. Toplum bir insanın hayatına mal olacak kadar yüksek süper egosunu neden frenleyememektedir ve suisidal girişimci (intihar aktörü) neden sorumluluk almamayı ölüm noktasına kadar taşımaktadır? Bütünlük ve denge, birey ve toplum adına kaybolmuştur. *Sorumlular, sosyal bilimciler midir?* Şüphesiz bu kaygıyla hareket edenler de oldu. Örneğin Hilmi Ziya Ülken, bu görevi kendi adına, şuurda yenilik çalışmalarını irdelerken, Husserl (1859-1938) fenomenolojisini tetkik ederken ve monizme alternatif olarak sunulan Emilé Boutroux’un (1845-1921) plüralizmine dayanan sosyo-psikolojik bir insan felsefesini Spinoza tipinde bir sistemleştirmeye giderek yapmaya çalıştı.³⁸⁹ Sistemleştirmeler, hayata ussal ufuktan bakmayı deneyen projelerdir ve nitelikli katkılardır. Akıl, tutku ve ahlak üzerine, Hume formunda insan şuuruna bakmak ise dürtüyle usun arasına köprü kuran modellemelerdi ve intihar yerini buralarda da yaşanmamış hâlde buluyordu.

³⁸⁷ Tolstoy, *Anna Karenina*, çev. Ergin Altay, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1996, s. 743.

³⁸⁸ Tolstoy, *Anna Karenina*, s.751.

³⁸⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, 1965, s. 3.

Bu yaşamın doyumsuzluğunu doyurmak adına itip dürten bir dürtüden, buyuran usa sıçrayamaması;³⁹⁰ sıradan insanın meselesi olarak ortada kalmaktaydı. O hâlde *ölüm denen kaderi, saf tecrübe denen özgürleşme biçimleriyle* alt etme denemeleri bir *cüret* miydi yoksa *insan-ı kâmil* olma yolunda karşılaştığımız *fenâ olmadan (hiçlik) bekāya (ölümsüzlük-sürekliliği diri olmaya)* bir *sıçrama* mıydı? Bu merakı, bilinçdışında birikmiş enerji denilen öfkenin ifadesi olan kaygıya³⁹¹ taşıyan ve bu tekinsiz yolda yürüyenlerin talebesi olmayı arzulayanları bekleyen de bu muammalardı. Hermann Hess, “Burada sadece doğru misafirler buluşurlar. Çünkü burası ‘Hermetik Çember’dir.”³⁹² demektedir. Lakin doğru misafir değilseniz; bu cüretinizin maliyetini ölümlerle mi yoksa delirmeleyle mi ödemek istersiniz? İşte bizim derdimiz de “Bir *üçüncü imkân* var mıdır?” sorunsalıdır.

Her tezin yapması beklenen “ideden kavramlaştırmaya geçiş” yöntemiyle karşı karşıya bırakılmak, bunun sorunumuza özgü olup olmadığının da araştırılmasını gerektirmektedir. Bu sebeple (“A”) ana konusunun (“a” ve “b”) parçalarına, bu yönlendirmenin imkânı dâhilinde bakılmaya çalışılmıştır. Anılan iki kısmın birleştirilmesi esnasında; felsefi bir ilke olan “Bütün, parçadan başka ve fazladır.” düsturu hasebiyle, bütünleşmenin hâsıl olduğu (“c”) bendinin ikisinin hem aynı hem de ikisinden farklı olacağını düşünmekteyiz.

Konunun diğer bir vechesi ise seçilen problemimize sınırlılık getireceğini düşündüğümüz kişilerin görüşleriyle ilgili olmasıdır. Böyle bir soruna tabiri caizse kafayı “takan” adamlar, dünya tarihinde hep olmuştur. Çalışmamızın bu aşamasında üç kişiden örnek vermeye çalıştık. Seçilen problemin konusuna özgü olarak belirlediğimiz sorulara verilen karşılıkların adaletle yerini görmesi bakımından, tamamlanmaya ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Bu sebeple tezimizin “Hermetik Çember” oluşturması arzu edilmektedir ve konumuz konuşma kritiğiyle tartışılmak (hasbihâl edilmek) istenmektedir. Kanaatimizce

³⁹⁰ Han, *Felsefi İntihar ve Ötesi*, s. 9, 11.

³⁹¹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 353.

³⁹² Semano, *C.G.Jung & Hermann Hesse İki Dostluğun Anıları*, s. 15.

meseleler, ehli ile konuşma içinde, usûlle açılacaktır. Zira metafizik sorular, yazılı hâle geldiğinde; Varlık'ın gözetmesi sayesinde muktedirleşen düşünme, hareketliliğini/esnekliğini kolayca yitiriveriyor; bunlar (sorular), birbirinin zaaflarını görenlerin acımasızlığının olmadığı karşılıklı bir konuşma da daha iyi cevaplanabilir.³⁹³ Bu konuda yolda olmak olarak azim ve süreç, insandan gelirken; takdir ve sonuç, Allah'tan olacaktır.

Tezimizin otantik karşılaşma meselesinin bu aşamada saf tecrübe ve Ölümsüzlük'le birleşerek yükselmesi, İbn Arabî'nin insan aklının kilitlenmesinden dolayı ortaya çıktığını söylediği "hayretle"³⁹⁴ mümkün olduğundan, özel ve hatırlanması gereken bir hermetik buluşma olduğu için ifade edilme gereği duyulmuştur. Ayrıca Kierkegaard'ın *sonsuzluk hareketine, düşünceyle değil, iman tutkusuyla atlamasını, en harika sıçrayış kabul ettiği ölümle yapması*³⁹⁵ ile tezimizin bu aşamasını, *yüksek lisans tezimizin devamı* olarak görmekteyiz. Nefsini fâni bilen Allah'ı bâkî tanıyacaktır.³⁹⁶ Sonluluk olan bu başkalık ve yabancılaşmaya son verme özlemi, bu aşamada bu bölümü eklememize sebep olmuştur. Ayrıca 'gölgelerin sardığı aynanın kendi nuru karşısında yok olurken sadece bir farkındalık hâlinde var kalakalmak ve yerle bağlantıyı anımsayıp dönmek tecrübesine' dışarıdan başka olarak bakmak da bu seçilme sebepleri arasında sayılabilir. İbn Arabî bu kimselere "*Cemden sonra fark makamında tam kâmil görüş sahipleri*" demektedir.³⁹⁷ Şüphesiz saf tecrübe dediğimiz, fenâ tarzında *Allah'ta Allah tarafından kuşatılmayla yok olma* mı yoksa *Allah'ta Allah'sız (a-personal fenomen olan hiçlik veya boşluk unsurlarıyla nirvanaya ulaşma tarzında) yok olma* mı olduğuna da bakılacaktır.³⁹⁸ Zira sûfilerin amacı;

³⁹³ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 7.

³⁹⁴ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 135.

³⁹⁵ Seyhan Mızrak, *Martin Heidegger'de Ölüm ve Zamansallık*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Sistematiği Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2008, s. 81.

³⁹⁶ Affi, *Tasavvuf*, s. 13'ten akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 42.

³⁹⁷ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 130.

³⁹⁸ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 43.

fenâya ulaşmak değil, bekâya ulaşmaktır.³⁹⁹ Böyle konularla kaygıyla ilgilenilmesi *Miguel Serrano*'nun (1917-2009) Hermann Hesse'le yaptığı mülakatta değindiği gibi okyanuslar aşip alana kendisini korkusuzca açmaktır/bırakmaktır:

Hess: “Gökyüzündeki bulutlar gibi, kendini alıp götürülmeye bırakman gerek. Direnmemelisin. Nasıl Tanrı bu dağlarda ve bu gölde varsa *insanın kaderinde de var*. Bunu anlamak çok zor, *çünkü insan giderek Doğa'dan uzaklaşıyor, kendisinden de...*”

Miguel Serrano: “*Asya'nın bilgeliği* buna yardımcı olabilir mi?” diye sordum.

Hess: “*Çin bilgeliğinden*, Upanishad veya Vedantaya oranla daha fazla esinlendim” diye yanıtladı. “*I Ching* bir yaşamı dönüştürebilir...”⁴⁰⁰

Kendimizi bıraktığımız konunun, Tanrı'nın kaderimizde oluşunu kabullenmeyi anlamakta zorlanmamız gibi, bize kendisini teslim etmeden bizden bir teslimiyet beklemesi, bir zorluğa mı yoksa imkânsızlığa mı işaretir? Kısacası konu tekinsiz ve bizim gibi insanlar da “sınırlıdır.” Belki de konuyu düşünceyle tartışıp yaşamı dönüştüren ve kişisine kaçınılmaz bir ayrıcalık yaratan⁴⁰¹ *saf tecrübeler*e kendimizi kapatarak onları anlamaksızın açıklamalarda bulunmak da bu tezin bir handikabı olabilir. Zira *saf tecrübe Vollbringen* (yerine getirmek), *eylemin özüdür* ve bu da *Varlık'ın hakikatini söylemek için kendini kullandırmayı yerine getirmektir*.⁴⁰² Bu sebeple “*poetik düşünme*”⁴⁰³ ile bilimsel açıklama merakından ziyade *sanatla gösterme ve şahit kılma*, bir can simidi olarak yanımızda durmaktadır. Örneğin *Angelus Silesius*'un ünlü aforizmasıyla⁴⁰⁴ Meister Eckhart; *arke*, amaç ve neden aramaksızın kulluğunu örnek almamız gereken *Gül metaforu*yla *Stoacı apatik* duruşa benzer “*Niçinsiz Yaşam Doktrini*'ni” kurgular.⁴⁰⁵ Canlı olmasına rağmen isyan etme ve insana özgü akıl imkânı olmayan var olanların sessiz kulluğu, tasavvuf

³⁹⁹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 45.

⁴⁰⁰ Serrano, *C.G. Jung & Hermann Hesse İki Dostluğun Anıları*, s. 24.

⁴⁰¹ Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul, 1990, s. 73.

⁴⁰² Heidegger, *Hümanizma Üzerine*, s. 5.

⁴⁰³ “Besinnliche Denken”, Heidegger, *Gelassenheit*, s. 15.

⁴⁰⁴ “Gül, nedensizdir, çiçek açar, çünkü çiçektir; kendi kendine önem vermeksizin cezasını çeker. Şayet ceza çekeceğinin farkında olsaydı bile bunu sorgulamazdı.”

⁴⁰⁵ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 300.

içinde de en yüce kulluk çeşidi arasında yer almaktadır. Burada, en yüce kulluk çeşidine giden bir yol olarak, Tom Robbins'in (d. 1932) *Parfümün Dansı* kitabında sürüngen beyin ve memeli beyni aşamalarından sonra gelen ve teknolojiye entegre olmayı sağlayan *çiçeksel bilinç ve koku beyni* bahislerini açmak yerinde olacaktır:

En yoğun ruhsal yaşantılar, zamanın askıya alınmasını gerektirmektedir. ...En derin mistik durumlar, normal zihinsel faaliyetin ışık içinde asılı kaldığı durumlardır. Mistik aydınlanmada, tıpkı ışığın hızında olduğu gibi, zaman durmuştur sanki. ...Koku beyni, yani belleğin koku alma sinirleriyle harekete geçen kısmı bir yandan; ışık beyni, yani neokorteks diğer yandan mistik durumun kilidini oluşturmaktadırlar. Koku, belleği hızla ve yoğun bir biçimde harekete geçirir. ...Artan çiçeksel bilinçle insanlar, 'ışık beyin'lerinden tüm yararlanmaya gidecekler, 'koku beyin'lerini de daha ileri düzeyde kullanabileceklerdir. ...Madde denilen şey, yoğunlaşmış ışık olduğuna göre, ışık hayatın sebebi ve kaynağıdır. Bu nedenle ışık, ilâhî bir şeydir. Çiçeklerin Tanrı'yla öyle doğrudan bir bağı vardır ki...⁴⁰⁶

Ancak *çiçeksel beyin*, belki de bilimsel olarak gelen nöropsikiyatrinin bir ilerlemesi değildir. Bakışın saflığıyla Angelus Silesius'ta onu yakalamıştır. Çoğu zaman bakmadan geçtiğimiz çevremizdeki güller üzerinden gerçekleştirilen böylesi bir kendine dönen sade tecrübenin keskinliği, İbn Arabî gibi bir gözlemcinin *Logosa* çevirdiği dili, kendi yaşamının merkezine koyması, hepimizin *latif duygularını* harekete geçirerek etkiler. Dünyaya güzelliği için konan bu var olanlar, *Yüce duygusunun* akılla gösterdiği yargılamayla bir amaçlılığı genel bağlayıcılık hâlinde gösterir. Kant'ın üçüncü kritiği olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*⁴⁰⁷ bu konuyla ilgilidir. Zaten "etraflı ve ayrıntılı yargı, ana sorunla ilgilidir."⁴⁰⁸ Yargı vermek kolay değildir ve bir ârafta köprüdür. Bu âraftalık boşluk hâlindeyken deneyim ve eylem nasıl olacaktır? Kant'ta bu boşluğu ne ile dolduracağını 'görmüştür.' *Teorik akıl* ile *pratik (kulgusal) akıl* arasındaki boşluk, ona göre bu şekilde estetik

⁴⁰⁶ Tom Robbins, *Parfümün Dansı*, çev. Belkıs Çorakçı Dışbudak, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 352-353.

⁴⁰⁷ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. baskı, İdea Yay., İstanbul, 2011.

⁴⁰⁸ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, 2. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 131.

yargılama üzerine düşünmeyle kapatılmış olur. Kant bunu “Felsefenin İki Bölümünü Bir Bütüne Birleştirmenin Bir Aracı Olarak Yargı Yetisinin Eleştirisi” başlığıyla verir.⁴⁰⁹ Kant der ki: “Benim yerim, deneyin verimli derinlikleridir....Transsendental sözcüğü, tüm deneyimin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (*apriori*) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir. Bu kavramlar deneyi aşıyorsa, bunların kullanılmasına aşkın (*transsendent*) kullanılış denir; bu da içkin (*immanent*), yani deneyin sınırları içinde kalan kullanılıştan ayrılır. Bütün bu tür yanlış yorumlamalara karşı, bu yapıtta yeterince önlem alınmıştır; ne var ki, bu kitabın tanıtıcısı, yanlış yorumlamalarından yaralanmak istedi.”⁴¹⁰ Meditatif düşünmenin imkânı da buradan (yargı yetisinde) Alman felsefesinin devamı olarak köklenir. Meditatif (poetik/sanatla) düşünme, saf tecrübenin imkânlarından birisidir. Dolayısıyla *saf tecrübeler* pek çok alanda kritik görevler yaparak çözümler ve (anlaşılmadığında) sorunlar getirir.

Anaximander’in (MÖ ykl. 610-546) ifade ettiği gibi: “Şeylerin oluşmasında, (buradan itibaren) yolda olmaları gerekmektedir. Bu, onların zamana göre bir düzene sokulmaları için böyledir. Şeyler, bu şekilde, kefaletlerini öderler ve (yaptıkları) haksızlıklarla yüzleşirler.”⁴¹¹ Tezimiz açısından hayli kritik önemdeki bu alıntı, hem *Şeylerin Doğası* hakkında önemli bir ipucu verirken hem de şöyle bir soruyu, kanaatimizce tetikler: Bir yaşam içinde dünyada var olmakla oluşmaktayken hayatı düzene sokmak için kefaletler ödeyip risk alarak ve *günahlarımızla yüzleşerek ölüme kadar yürümek*, sadece can verirken mi işimize yarayacaktır? Yoksa daha anayurdumuzu görmedik mi? “*İnsan yurtluk toprağının derinliklerinden ne zaman etere doğru tırmanacaktır?*”⁴¹² Bu ötelere umut

⁴⁰⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. baskı, İdea Yay., İstanbul, 2011, s.24.

⁴¹⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 129.

⁴¹¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 5 – Holzweg, Der Spruch des Anaximander*, s. 523.

⁴¹² Heidegger, *Gelassenheit*, s. 16.

eden beklemede hazır hâlde karşılaşma bekleyen sorular, çalışmamızın da iskeletini oluşturmaktadır.

Psikiyatr Dr. Mustafa Merter'in *Dokuz Yüz Katlı İnsan* kitabında güncel alışılmış beyin durumunun dikey bir hat üzerinde aşağı ya da yukarı değişmesi olarak "Değişik Bilinç Hâlleri" (DBH)⁴¹³ dediği dinî formlara örnek olarak günlük DBH festivali *namaz* ve yılı etkileyen *oruç* bizi *latif duygularımızı* harekete geçirerek etkilerken; bir de Abraham Harold Maslow'un (1908-1970) yaşlıyken deneyimlediği *Doruk Deneyimler* mevcuttur. Merter'e göre, doruk deneyimler, *sûfilikte hâllere* tekabül eder.⁴¹⁴ Maslow, bunu *karanlık gecede çakan bir şimşek gibi, bilincimizde iz bırakan, olağanüstü yaşantılar ve yayla deneyimi gibi sabitlenmiş doruk deneyimler* olarak ikiye ayırdı.⁴¹⁵ Maslow konuyla ilgili *Dinler, Değerler ve Doruk Deneyimler* isimli bir kitap kaleme alır. Maslow'a göre kendisini bu eylemlerle gerçekleştiren insan, var olan değerlerine bir şey katmazken sadece yitirdiklerine yeniden kavuşmuş olur.⁴¹⁶ Yitirdiğine tekrar kavuşmaya "benötesi psikoloji" ismini uygun görenler de olmuştur.⁴¹⁷ Oysa Nietzsche şöyle bir belirleme de bulunmaktadır: "Şu anki tıpa tıp benzeyen bir hayata bir türlü geri dönemiyoruz ama geri döndüğümüz hayat hep aynı hayat."⁴¹⁸ Buna Nietzsche *Güç İstenci* eserinde, Ebedî Geri Dönüş (veya Bengi Dönüş) denilmektedir. "(Dünyada) Her şey olur ve ebediyen tekerrür eder, bundan yakayı sıyırmak (kurtulmak) mümkün değildir. Biz değeri bir hükme bağlayalım, bundan ne sonuç çıkar? Tekerrür (geri geliş) düşüncesi seçici ilke olarak gücün emrinde (olur). ...Ebedî geri dönüş düşüncesine katlanmanın araçları (şunlardır:) Bütün değerlerin değiştirilmesidir. Kesinlikten değil belirsizlikten zevk alışı(tır): Artık 'sebeplere

⁴¹³ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 259.

⁴¹⁴ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 58.

⁴¹⁵ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 57.

⁴¹⁶ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 60.

⁴¹⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 60.

⁴¹⁸ Nietzsche'den akt. Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 30.

sonuç' değil, tersine sürekli yaratıcı olan(dır ve bu şudur): Kişinin idame edilmesi iradesi değil, tersine kudret idaresi(dir ve bu şudur): Artık 'her şey sadece öznedir' mealindeki zelim deyimini değil, tersine 'o bizim eserimizdir' deyimini konularındır. Bundan gurur duymalıyız."⁴¹⁹ Dünyanın yadsınamaz ve her gün yaşanan bir ana karakterine verilen yaşam duruşunu prensiplere bağlayan Nietzsche'de ebedî tekrarı görmüştür ama bağlandığı ve çıktığı mahal insan olmuştur. Kendisi buna, *kişinin tamamıyla insansal olarak terbiyesi* demektedir.⁴²⁰ Buradan Hitler'in *Kavgam* eserine kadar etkiler mevcuttur.

Aynının nedeni, yitirdiklerinize tekrar kavuşup bu defa aynıda bir farklılık yaratarak, eylemi özüyle yerine getirmenizden kaynaklanmaktadır. Zaten *farklılık*, *aynıda* olduğunu unutan bir kopmadır. Gündelik işler bu sebeple bize hep akış gibi gelen rutinlikler olarak görünür. Oysa dikey gelişim potansiyeli olan yüksek benlik boyutları, William James'in "aynı olumlu vasfın daha fazlası" dediği şeylerde yani latif duygularda yaşanır.⁴²¹

Kendinizdeki *latif duyguların* farkında değilken arkanıza dönüp bakmadan psikolojideki *Yunus kompleksiyle* Hz. Yunus'un yaptığı gibi *kaçmak* istediğinizde *insani bir refleks* sergilemiş olmanızdır. İstemediğiniz için hazır olmadığınızı düşündüğünüz ve sonucunu kestiremediğiniz için, sanki onlar sizi kuşatacak da yok olacakmışsınız hissine kapıldığınız için kaçmaktasınızdır. Bir de "peygamberlik gibi bir vazife size teklif edilse" belki Hz. Yunus gibi huzurunda kalakaldığınız *Zat* önünde, acziyetinizi itiraf etmektesinizdir. Mazlumlar için Firavun gibi *bir diktatörle mücadele etme emri*, neden *böyle bir kontekst içinde cereyan etmektedir?* Aslında hepimiz, Hz. Yunus'un sakinme refleksiyle yaptığı gibi bir ömrü kazasız belasız tamamlamak isteriz. Lakin *insan*, 'Tanrı'nın rızıkolu var olanıdır.' Dağların taşların kabul etmediği görevi, Tanrı'nın huzurunda o kabul etmiştir. "Bunu *riyada* kabul ettim; ama yaşarken bedel ödemek, daha doğrusu kendimi kurban vermek iste-

⁴¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul, 2002, s. 496.

⁴²⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 496.

⁴²¹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 52.

mem.” diyebiliriz. Sorularla kendi bilincimizden başlattığımız sorgulama, başımızı götürececek bir bilanço ister. Sokrates bunu yaşadı ve hayat finalini öldürülmeye götürülürken “*Felsefe, ölmeyi bilmektir.*” saf tecrübesiyle tamamladı. Sokrates: “Gerçek filozofların hangi güdüden dolayı ölümü özlediklerini, hangi sebepten ölüme layık olduklarını, nasıl bir ölümle öleceklerini bilmiyorlar.”⁴²² Sokrates muhataplarına intiharın yasak olduğunu bir taraftan anlatırken öte yandan en temel hak olan yaşama hakkına doludizgin gelen ölümü sabırla, haz ve acıyla arzulamaktadır. Aslında muhataplar ölüm korkusuna yönelik tedirginliklerini, ihtiyarlık hayali ve intiharın haramlığı içinde gizlemektedir. İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), uzun ömürlü olmak isteyen kimsenin ihtiyarlığı da istemiş olacağını hatırlatır. Ancak yaşlılıkta, bedenin doğal ısı ve rutubeti azalacak, soğukluk, kuruluk ve bütün organların zayıflaması söz konusu olacaktır ve üstelik uzun ömürlü insan dostlarının bir bir ölümünü de göreceklerdir.⁴²³ Arzulanan ihtiyarlığın bu veçhelerinde, ölüm korkusuyla gelen o anki kaygı durum bozukluğu da göz ardı edilmektedir. Sokrates’in savunmasındaki karar ânındaysa bu veçheler atlanmamaktadır. Yani kâmil insana özgü olarak değer, olguyu aşmaktadır. Ölüm korkusu, böylece *ölümsüzlük umudu ve farkındalığıyla* geride bırakılmakta ve düşünür olan mistik olma kategorisine sıçramaktadır. Bizler gibi sıradan insanlar (*Das Mann*) âlemindeyse olgu, değeri kuşatmaktadır. Diyebiliriz ki doğa bilimleri, mânevî ilimlerini, bilim yapma cenderesine sokmaktadır. Epikür’e ittibaen, tüm reziletlerin, fikr-i sabit hâline gelen arzulardan, bu arzuların da ölüm korkusundan kaynaklandıklarını er-Râzî ileri sürmektedir.⁴²⁴ En temelde duran yaşama hakkını bizzat kendisi çiğneyen Sokrates’i güdüleyen görev, o hâlde neydi? Sokratist, Epikürcü ve katıksız rasyonalist bir filozof, simyacı,

⁴²² Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, 3. baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1962, s. 14-15.

⁴²³ Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2005, s. 79.

⁴²⁴ Lenn E. Goodman, “Muhammed b. Zekeriyya er-Razi”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde (s. 237-258), çev. Şamil Öçal ve H. Tuncay Başoğlu, Açılım Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 251.

müziyen aynı zamanda Galenci bir hekim olan Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin de katıldığı gibi “Felsefe yapmak, Platon’un *Phaidon* diyalogunun kahramanı Sokrates’in gösterdiği gibi, ölmeye hazırlanmaktır. Kişi böylece mutlak ölümsüzlüğe ulaşır.”⁴²⁵ Her ne kadar *apologia pro vita sua* (kendini savunma) ile Üstat Sokrates gibi yaşamadığını Zekeriyâ er-Râzî itiraf etse de ona göre bir filozofun hayatında itidal –ne aşırı zahitlik ne de aşırı zevke boğulma– hâkim olmalıdır.⁴²⁶ “Kederin fazlası sebepsiz yere aşırı kaçarsa vehimlere, can sıkıntısına ve erken bunamaya yol açar. ...Ölümden sonra insana bir şey olmaz, zira o hiçbir şey hissetmez. Akıllı kimsenin yapacağı en güzel şey, ölüm korkusundan kurtulmaktır; çünkü, şayet ölümden sonraki hayata inanıyorsa, ölümle daha iyi bir dünyaya gideceğinden mutlu bir hayat sürecektir. Yok eğer ölümden sonra hiçbir şey olmayacağına inanıyorsa üzülmeye için bir neden yoktur. Her hâlükârda kişi ölümle ilgili her türlü endişeyi üzerinden atmalıdır, çünkü endişe etmek makul bir şey değildir.”⁴²⁷ Zekeriyâ er-Râzî'nin ölüm korkusunu bu mantıkla ve soğukkanlılıkla, savmasında Galen'in *Kişinin Kendi Kusurlarını Bilmesi Üzerine ve İyi İnsanlar Düşmanlarından Nasıl İstifade eder?*⁴²⁸ isimli iki risalenin de tesiri olmuş olabilir. Sokrates de öbür dünyanın beklentileri içindedir ve bu yüzden korkulacak bir şey bulunmamaktadır. İntihar etmenin günah olduğunu vurgulayarak ölümü hayata üstün sayanların kendi dinlerine saygısızlık etmeden kendilerinin öldürülmelerine yardımla iyilik edecek yabancıyı beklemeleri gerektiğini⁴²⁹ ve kesinlikle öbür dünyada daha iyilerle karşılaşacağını bildiği için öldürülmesine isyan etmediğini⁴³⁰ ifade eden Sokrates'in temellendirmesi de bize aykırı gelebilir.

⁴²⁵ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 239-240.

⁴²⁶ Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyâ el-Râzî”, s. 61.

⁴²⁷ Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyâ el-Râzî”, s. 63.

⁴²⁸ Abdurrahman Bedevi, “Muhammed İbn Zekeriyâ el-Râzî”, s. 62.

⁴²⁹ Eflâtun, *Phaidon*, s. 11.

⁴³⁰ Eflâtun, *Phaidon*, s. 13.

Bu örneklerde dikkati çeken hususlar; kişilerinin yöneldikleri alanda tahmin edemedikleri bir zamanda karşılaşmalar yaşamalarıyla sarsılmaları yani “korkmaları”, ilk elde kalan verimizdir. Sokrates bunu birbirleriyle yan yana duramadığı için karşı olan ama birisini kovup yakaladığımızda ikisi de bir başa bağlı olan çifte varlıklardan “haz ve acı” duygusu olarak ifade eder.⁴³¹ Aşırı korku anında, bütün çaresizliğiniz ile varoluş rayından çıkarsınız. Karşınızdaki insafsızsa her yönden saldırıya açıksınız, demektir. Lakin *korkudan sonra bir güven hâli yaşamak* da mümkün müdür? Merter’e göre, artık bilerek yaşamayı terk etmiş kişilerin görerek yaklaşma (tecrübe etme) denilen *ayne ’l-yakîn* mertebesinden geçip *Hakke ’l-yakîn* mertebesine gelindiğinde ölüm ancak ‘yaşanarak’ anlaşılabilir hâle gelir⁴³² yani *kendi ölümümüzü nesnellikle yaşayıp hem de ıslık çalma imkânına* kavuşulur. Hep en kötüsünü düşünen ve sûflerdeki dört çeşit nefsanî ölümü⁴³³ geçemeyen temkinli çoğunluk için bu imkân mevcut değildir. Bir *umut imkânı* için yollara düşmüş ve bu imkânın geldiği yöne kendisini açıkta tutmuş bir tecrübeci için bu ilk adım atılır ve sürekli bir şekilde yaşanırsa durum nasıl değişecektir? Dünya nimetleri içinde yaşarken böyle bir imkân için yolda olmak, *kesinlikle hiçbir şeyi istememek* anlamına gelebilir. Bu kişiden toplum umudunu keser ve onlar nezdinde bu kişi, bir köşe başında ya ölecek ya da delirecektir. Aslında Rudolf Otto’nun da belirttiği gibi: “*Mistisizm, şiddete temayüllü insan egosunu, dünya malı ve ırkçılığa karşı kayıtsız hâle getirme ve kılmıdatma hareketidir.*”⁴³⁴

Peki bu kişi, kendisi gibilerle karşılaşp yolda olmaya devam ederse akliselim toplumun bu toplulukları ihraç etmesi beklenmez mi? Ne gariptir ki kültürümüz, böyle toplulukları kendi içinde yaşatmış hatta hayati kararlar alırken bu kişilerin görüşlerine müracaat

⁴³¹ Eflâtun, *Phaidon*, s. 7.

⁴³² Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 247.

⁴³³ 1. Beyaz Ölüm (açlığa tahammül), 2. Kara Ölüm (yakınlarının ölümüne tahammül), 3. Kırmızı Ölüm (şehveti söndürme.), 4. Yeşil Ölüm (iktidar hırsını yenerek insanların gözünde değersiz olmayı kabulleme.) Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 255.

⁴³⁴ Rudolf Otto’dan akt. Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 40.

etmiştir. Selçuklu ve Beylikler Dönemi ile Osmanlı İmparatorluğu *tarikatar* denen bu gruplarla karşılaşmalar yaşamış ve onların saygın mensuplarıyla beraberlikler sergilemişlerdir. Kuşkusuz bu örneklerin gerisinde yöneticisi ve halkıyla toplumumuzun “*din algısı ve mitik hafızası*” bir zemin hazırlamıştır. Tecrübeyi yaşamaya korkan ama onu yaşayanlara saygı duyan insanımız, şüphesiz *âlim* değildir ama *ârif* olduğu kesindir. “Genel sağduyu” denen ve bir topluma özgü bu haslet, her toplumda farklı olabilir. Ancak bu feraset, özellikle “savaş ve darbe” gibi tehlike çanları çaldığında hayli önemli bir refleks hâline gelir. İmkânsızlıklar içinde düşmanla savaşmış atalarımızın sözlü kültürle bize aktardıkları kayıtlarımızda “saf tecrübe” hikâyeleriyle hayatımızda bu “uçuk” örnekler yerini almaktadır. Bunlara yok denilmemelidir, zira yaşanmaktadır, lakin sebep sorusu olan epistemik zeminde “nasıl olmuştur?” cevapsız bırakılmaktadır. *Mucize olsalar bile* İbn Sînâ’nın belirttiği gibi *anlamadığımız bir nedenlenme süreçleri olabilir*. Bunun nedenselliğini de geleceğin teknoloji çocukları “çözecektir.” Bu teknolojiye sahip olanlar da tıpkı atom bombasına sahip olan güçler gibi, cüretle bizi tehdit etmeye devam ederse o zaman ne yapacağız? Bu paye, neden akli zehir gibi çalışan ve benmerkezci kötülüğü isteme gücünde olana verilmiştir? Korunma ve kurtuluş, neden bizden yana değildir? Sosyal bilimlerde hâlâ teodise meselesine inen çalışmalar, kanaatimizce mevcut değildir. Teodisenin üstüne gidilmezse *umut ilkesi* yerleşemeyecektir. Bu ana kaygımız araştırmamızın itici gücü/ivmesi olmuştur. Ancak, bu dünya sahipsiz değildir. İnsan da başıboş bırakılmamıştır. Hâlbuki günümüzde görülen emareler, zulmeden kötülerini güçlü göstermektedir ve insan başıboş ‘savrulmaktadır.’ Hatta “Hayat, tekdüze ve keyfidir.” Sıra dışı dediğiniz bu acayip tecrübeler bile, bu yaşanan *demir leblebinin* boğazımızda yarattığı takılma hissiyle nefes yolunda taşımamıza ‘mani olamamaktadır.’ Soru şu biçimi almıştır: *Saf tecrübe; yaygın, güçlü, sistematik ve teknolojik kötülüğü* nasıl yenecektir? Artık peygamber gelmemekte ve kutsal metinler bireysel tatminin ötesinde bir sosyal işlev görmemektedir.

Yapılarıyla toplumsal tabakalar üzerinde geleneksel denetimlerin kurulmasına imkân tanımayan teknolojiyle ona hayırları olmadan, aşırı meşguliyet, sonunda insanın öz yapısını ona göre ayarlamak zorunda bıraktı.⁴³⁵ Hristiyanlığın birliği etkin bir biçimde bozulduktan sonra daha ileriki parçalanmaları çok daha kolay gerçekleşir hâle getiren ve sonunda ideolojik nedenlerden ziyade pratik nedenlerden dolayı hem Protestan hem de Katolik bölgelerde dinî saptamalara çok geniş bir hoşgörü sağlayan süreç harekete geçirilmiştir.⁴³⁶ İşte tam bu safhada; dinî gerçeklerin kendisi, bir fert tarafından uzun süre korunmak adına *kozmosa ve tarihe işaret* etmektense –din, *tevhid arayışı olan sosyalleşme süreci*⁴³⁷ bir kurum olmaktan çıkıp– bireysel *Eksiztenz* veyahut psikolojiye işaret etmeye başlar.⁴³⁸ Bütün bunlardan *saf tecrübe* adına çıkarabileceklerimiz; onun mahallinin, William James’in da belirttiği gibi *evrensel bilincin bütünselliği* önüne tesadüfen çıkan bir engel olarak bireysel eksende⁴³⁹ kopuk hâlde yaşanmadığı ve yanlış bir kulvara girip kullanılma tehlikesiyle geleneksel yapılarla bağısızlaştırılmaması yönündedir. *Kozmosa ve tarihe emare göndermeler*, dinin şemsiyesi altında korunmalıdır. Bu dinin bağınaz bir iletişimsizlikle insanları aşağılamadığı açıktır. Bu, atom bombasına, sağduyu ve adalet adına hayır diyenlerin sığındıkları ve onun fütursuzca cüretine boyun eğmeyenlerin bir arada yaşama alanlarıdır.

Heidegger’in de belirttiği gibi, “Hâlâ daha tek tek insanların hiçbirisi, hiçbir insan grubu, araştırmacı, tekniker ve önemli devlet adamlarının bulunduğu hiçbir komisyon ve ekonomi ile endüstrinin önde gelenlerinin hiçbir konferansı, Atom Çağı’nın tarihsel gidişatını frenleyebildi veya yönlendirebildi.”⁴⁴⁰ Bu engelleme, “bireysel bir çılgınlık” gerek-

⁴³⁵ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 194.

⁴³⁶ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 200.

⁴³⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 130.

⁴³⁸ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 219.

⁴³⁹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 51.

⁴⁴⁰ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 22.

tirmektedir ve biz buna “saf tecrübe” diyeceğiz. Firavunlarla cihat eden Musa’ları beklemektedir. Kimse bu görevi şimdi ve burada olduğu için kabul etmemektedir. Peygamberlerin vârisleri kimlerse bu mücadeleyi elbette onlar verecektir.

Hipnozla dahi mührü açılmayan ve bütünsel görüş hâliyle akıp giden yitirdiklerine bile müdahale kudreti olan *Rahmânî üst bilinçdışı*⁴⁴¹ denilen sahada gerçekleşen ve ütopyası olmayanlara verilmeyecek olan *saf tecrübe*, çabalarımızın üstünde olan Varlık’ın desteklemesiyle tehlikeleri engelleme gücüne kavuşacaktır. *Bir terörle gelen bu kırılğan derecede şeffaf destek*, kime gelecektir? Belki bunu bilemeyiz ama gelecek oluşundan eminizdir. Bu, bir *umuttur* ama *hesapladığımız bir beklenti değildir*. Kesinlik ve alayla hareket eden *hesaplayıcı düşünme*, bize güçsüzlüğü, *ortak bilinçdışının* aktive edilerek sorunu çözmesine izin vermeyerek⁴⁴² *tükenmişlik sendromu* hâlinde belletti. *Stokolm Sendromu* ile işkencecimize hayran kıldı. Akademik ve vicdani bir hâl olan *hayret* duygumuz, yerini böylesi sıradanlıklara bıraktı. *Orwel*’in 1984 romanında olduğu gibi, yazdırılan edebî ürünlerin de bu amaç için kullanılır olduğunu düşündükçe değişik bir tecrübeye ihtiyacımız olduğunu savlayabiliriz. Bu sıra dışı tecrübelerin bir roman ya da şiir gibi etkileme gücüne yaslanmak; belki de aramızdaki *lider olan mücadeleciler*in *çıkmasına bir vesile* olacaktır. Bu aktörlerin başrolde oynadığı bir filmde figüran olarak rol almak peki bize ne katacaktır? Hayat filminin kurgusu, bizim lehimize değişmiş olacaktır. Yoksa birçok durumda sürgünden ziyade yurtsuzlardan olacağız.⁴⁴³ Şu anda dünyamızda yaşananlar, Heidegger’in bu öngörüsünü desteklemektedir. “*Das Mann*” olan insanlar, vatanlarından önce sürüldü sonra sığınmaya çalıştıkları her ülkede yurtsuzlukları yüzlerine çarpıldı. *Baş edememe problemi*, sıra dışı tecrübelerin kişide hem olmaması hem de yerleşmemesiyle başlar. Bunların yerleşmesi toplumsallık toprağını arzular. Atom

⁴⁴¹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 94 ve 101.

⁴⁴² Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 303.

⁴⁴³ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 17.

Çağı'nın cüreti, cesaretlerimizi bloke etmişse zaten kaçacak delik ararız. Herkesin kapısını örttüğü bu tehlikeyle kuşatılmaya nasıl düşürüldük? Sosyal bilimler, görüldüğü gibi hâlâ savaş teknolojisi üreten mühendislik bilimlerinin gerisinde kalmıştır. Onların sorunları ve kaygıları ne düzeydeki bizler bu hâldeyiz?

Kaybettiğimiz kök vatandan yeryüzüne fırlatılsak dahi, etere yükselebiliriz. İki İyi'nin arasında zamanı yaşamak ve kötülüklerle sarılsak bile yeni kanallar bulmak zorundayız. “Bir imkân var mı?” ile yoldayız. Hölderlin'in (1770-1843) belirttiği gibi: “Tehlikenin olduğu yerde, koruyucu güç de yerleşip serpilir.”⁴⁴⁴ Tehlikenin varlığının yalnızca bilgisine değil, farkındalığına vararak eskiden yeniyi çıkarabiliriz; bu tehlike rahatsız etse de onun varlığına borçlu olduğumuz bir gelişmede bu ‘koruyucu güç’tür. Bu “koruyucu güçler”den birisi de “saf tecrübeler”dir. Saf tecrübeler, Aquinalı Thomas'ın (1225-1274) *Hakikat Görüsü* ya da *Tanrı Görüsü* dediği İlahî Işık tarafından aydınlanan zihnin, hakikati, birbiri ardı sıra kavranan ayrı ayrı parçalar dizisi olarak değil, bir bütün olarak görmesi gibidir.⁴⁴⁵ Bütünlük, âdeta bir şimşek çakması gibi önünüzden geçer. Onun; basiret, adalet, ölçülülük, cesaret denilen ve ebedî yasada temellenen doğa yasasından çıkan *ahlak erdemleri* dediği yapı; iman, umut ve aşk denilen *teolojik erdemlerle tamamlandıktan sonra* bu tecrübeler kendimizi açıkta tutabiliriz.⁴⁴⁶ Sanki “umut, aşk ve iman” olmayınca Tanrı Görüsü tecrübesinin yaşanamaması, saf tecrübeler içinde ayırıcı bir ilkedir.

3.1.1. Sessizlik Diline Kendini Saliverme

Saf tecrübelerden ilki olarak ele alacağımız “*Sessizlik diline kendimizi bırakmak*” için, öncelikle “Meister Eckhart ve Martin Heidegger'in *Gelassenheit* metnine başvurduk. Mistisizm yerine kullanılan *Sessizlik (Ruhe)* ile tasavvuf diline göre varoluş sıkıntısından

⁴⁴⁴ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 73.

⁴⁴⁵ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 351.

⁴⁴⁶ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 353.

sonra sükûnete erme hâli olan “*itminan*”la ne ölçüde örtüştüğüne de bakmamız gerekmektedir.⁴⁴⁷

“Her şeyden önce sûfler, ilk dönem klasik eserlerde vurgulandığı şekliyle gıybet, dedikodu, yalan, iftira, benlik iddiasında bulunma ve övünme vesîlesi olma vb. gibi dilden gelen afetlerden korunmak ve övülen tefekkür ve murâkabe hâline yönelmek için sükûtu tercih etmişlerdir. Diğer taraftan onlar sûfiyâne tecrübeleri doğrultusunda ulaştıkları sıraları ifşâ etme noktasında çok hassas davrandıkları için çok konuşmayı uygun görmeyerek sükûta yönelmişlerdir. Bu sebeple tahkik ehli sûfinin suskunluğu zâhidin suskunluğundan farklıdır. Zâhidin suskunluğu, dünyadan ve dilden gelen afet ve günahlardan kaçınmayı ifade ederken; ârifin suskunluğu ise, ma‘rifetin dil ile ifadesinin zorluğundan kaynaklanır ve gayri ihtiyarîdir.”⁴⁴⁸ Bu hâl, ilk minvalde şöyledir: “Şu gördüğün maddî âlem hakikatte bir hayâl ve vehimden ibârettir. Hakikati bulunmayan bir şeyi anlatmak doğru olmaz. Hakkı anlatmak için de kelimeler yetersiz kalır.”⁴⁴⁹ Burada da ‘sanki –konuşmaya değmezle konuşmaya gücüm yetmez arasında– bir askıda durum gibi’ sessizlik dili kendisini göstermektedir. Öyle ki başlangıçta zahidin hâllerinden bahsetme/konuşup durma görülmekeyken “nihâyet hâllerinde vuslata erip keşfi açılan sûfi hayret içerisinde ne söyleyeceğini unuttur, konuşmaya güç yetiremez, sükût eder. Hissi ve şuuru kalmadığı için doğal dil kalıplarıyla mantikî ve düzgün ifadeler kuramaz, olmayacak şeyler söyler. Dolayısıyla sükût hâli, yaşanan tecrübenin derinliğinin ve doğruluğunun delilidir.”⁴⁵⁰ Hissi ve şuuru kalmadığı için, doğal dil kalıplarıyla mantıklı ve düzgün ifadeler kuramaz ve bu, mümkün

⁴⁴⁷ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 42.

⁴⁴⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma‘rifetin İfadesi*, s. 539.

⁴⁴⁹ Kelâbâzî, *Ta‘arruf*, s. 166’ dan akt. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma‘rifetin İfadesi*, s. 540.

⁴⁵⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma‘rifetin İfadesi*, s. 541.

de olmayacaktır. Aslında sükûnetle yoğunlaşan tecrübeye aydınlanmayla gelen bu farkındalığı, Valentin Weigel isimli papazın *Erkenne dich selbst* (1578, Kendini Tanı)⁴⁵¹ ismiyle yazdığı eserle, “Kendini bilen, Rabbini tanır.” mottosunun bir yaşantısı olmaktadır. *Sessizlik dili, gönüllü ilzam ile Aquinalı Thomas’ın Tanrı Görüsü* olarak insanın bütünü gördüğünü sandığı parçacı dili susturacak ya da *paradoksun şiir hâli* vecde gelecektir. Meister Eckhart’a ait olan ve *Hristiyan Dominik Kilisesi ve Alman mistik geleneğin* merkezî kelimesini (*Gelassenheit*’ı)⁴⁵² saf tecrübeyle bağlamak istemekteyiz. Bu sebeple, Üstat Eckhart’a başvurmak zorundayız: “Dil, sıklıkla deneyime yabancılaştığımızda böler.”⁴⁵³ Deneyimi bölmeyen de kuşkusuz *sessizlik dili* olsa gerektir. Uzaklardan Sührevardî’yi görmeye gelen İbn Arabî’nin onunla karşılaşması esnasında yaşananlar da böyledi: “Sessizlik içinde birbirlerine baktılar ve tek kelime etmeksizin ayrıldılar.”⁴⁵⁴ Bu örnekte sessizliğin bir dil olduğu açıkça görülmektedir ve iki insanın bakışarak ‘konuşması’, anlaşıldığı kadarıyla sadece dünyevi aşka da özgü değildir. Kalbî bir iletişim söz konusudur ve sessizliğin diliyle olmaktadır. Böylece sükûtun, İbn Arabî’nin ve diğer bazı sûfîlerin şahsında müşâhede ettiğimiz sarîh ve kâmil bir iletişim olan kalbî iletişime zemin hazırladığı gözlemlenmektedir. Zaten kâinatta da aslî olan sükûtur; yaşam yerini ölüme bıraktığı gibi kelâm da yerini önünde sonunda sükûta bırakacaktır.⁴⁵⁵ İbn Arabî’nin diğer bir ‘vakıası’ da İbn Rüşd ile ve şöyle aktarılmıştır:

Bir gün Kurtuba’da şehrin kâdisi Ebü’l-Velîd İbn Rüşd’ün huzuruna girdim. Halvetimde, Allah’ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istiyordu. Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd’ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir

⁴⁵¹ Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi*, s. 42.

⁴⁵² Peter Dinzelsbacher, *Wörterbuch der Mystik*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1989, p. 185.

⁴⁵³ Meister Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, Der. David O’neal, çev. Aslı Özer, Klan Yay., İstanbul, trs., s. 10.

⁴⁵⁴ Addas, *Kibrit-i Ahmer Peşinde*, s. 21.

⁴⁵⁵ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, s. 542.

vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıydım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: “Evet!”

Ben de cevap verdim: “Evet!”

Söylediğini anladığım için sevinci arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona “Hayır” dedim. Bunun üzerine üzüldü, rengi değişti ve sahip olduğu şeye karşı kuşku duydu. Bana şöyle dedi: “Keşif ve İlahî feyizde, işin nasıl olduğunu gördün. Acaba teorik düşüncenin bize verdiği gibi midir?”

Şöyle cevap verdim: “Evet ve hayır! ‘Evet ile hayır’ arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar bedenlerinden uçar.”

Bunun üzerine rengi sarardı ve kendisini sıkıntı bastı, bağdaş kurup oturdu ve işaret ettiğim şeyi anladı.

İşte bu, kutup imamın, başka bir ifadeyle müdâviü’l-külûm’ün zikretmiş olduğu mese-
lenin aynısıdır.

İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söylediğimize) uygun veya farklı olup ol-
madığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek
istedi. Çünkü kendisi, fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip
ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dı-
şarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah’a şükretti.

(Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: ‘Bu bizim kabul ettiğimiz, fakat mensubunu
görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulun-
duğu bir zamanda bulunduğum için Allah’a hamdederim. Bana onu gösterme ayrıcalı-
ğını bahşeden Allah’a hamdolsun!’

İbn Rüşd ile ikinci kere karşılaşmak istedim. Bunun üzerine, İbn Rüşd misal âleminde
bir surete yerleştirildi ve orada aramızda ince bir perde vardı. Bu perdeden ben ona
bakıyor, o ise beni görmüyor ve nerede bulunduğumu bilmiyordu. Kendisiyle ilgilen-
mek onu benden alıkoymuştu. Bunun üzerine şöyle düşündüm: İbn Rüşd’ün sahip ol-
duğumuz hâle ulaşması irade edilmemiş!

Merâkeş şehrinde 1169 (565 H) senesinde ölünceye kadar bir daha onunla hiç karşılaş-
madım. Oradan Kurtubâ’ya taşındı, kabri Kurtuba’dadır. Naaşının bulunduğu tabut hay-
vana yüklendiğinde, eserleri hayvanın diğer tarafına yüklenmişti. Ben de fakih-edip Ebû
Hasen Muhammed b. Cübeyr Seyyid Ebû Saîd, arkadaşım Ebû Hakem Amr b. Serrâc
ile beraber orada bulunuyordum. Ebû’l-Hakem bize dönüp şöyle dedi: “İmam İbn
Rüşd’ün bineğinde kiminle denkleştirildiğini görüyor musunuz? Bu imam, şunlar da
amelleri yani eserleri!”

Bunun üzerine İbn Cübeyr şöyle karşılık verdi: “Evladım! Ne güzel düşündün. Ağzına
sağlık!”

Ben de bu ifadeleri bir öğüt ve nasihat olarak kaydettim. Allah hepsine merhamet etsin. Artık oradaki gruptan benden başka yaşayan kalmamıştır. Bu noktada şu mısraı söyledim:

Bu imam, şunlar da amelleri

Keşke, bilebilsem! Emelleri gerçekleşmiş midir?⁴⁵⁶

Daha sonra, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan dünyasında takip edilecek olan hakikati arama yollarını sembolize eden bu karşılaşmada; biri, aklın kurallarının izleyicisi ve Latin Batı'da bütün Müslüman düşünürlerin en etkilisi olan bir filozofla; (ötekisi de) bilgiyi keşften ibaret gören ve tasavvufun en etkin şahsiyetlerinden henüz genç bir ârif karşı karşıya gelmektedir. Böylesi bir karşılaşma ve aralarındaki sembolik konuşmalar şüphesiz genel bir ilgi çekmiş ve İbnü'l-Arabî'nin hayatından bahseden her bir araştırmacı önemine binaen bu karşılaşmaya değinmeden geçememiştir.⁴⁵⁷ Lakin anlatılan bu 'vakıada' İbn Rüşd'den bir teyit gelmemiştir. Herhâlde öncelikle beklenen Kurtuba kâdısı olan İbn Rüşd'ün on beş yaşlarında bir yeni yetme oğlan bana hayatımda yaşamadığım tecrübeyi yaşattı demesi olmaz mıydı? İbn Rüşd teyit etseydi, hikâye edilen şey 'gerçek' olurdu. Ayrıca bunu başka kaynakların da teyit etmesi gerekirdi.

İbn Arabî *sessizlik dili* için şöyle demektedir: “Susmak, Allah için bilginin en üstünüdür.”⁴⁵⁸ Bu tecrübenin karşı karşıya gelmelerde gözlerle konuşulan bir dil olması, böyle iletişim kurulduğunun alametidir. Bu dili kullanmak isteyenler; insanın Tanrı'yı en son bıraktığı yerden başlamalıdır.⁴⁵⁹ Varlık'tan her çıkış ve O'na her dönüş, zaten *Varlık'ın Işığı* içinde olmaktadır.⁴⁶⁰ Diğer tecrübeler içinde *temaşayla* farkında olmadan konuşma, göz ile ayna arasındaki nesneyi suskunlukla kaldırabilirse aynıya bakıp durduğunu fark edecektir. *Gelip geçici varlık önce yokluk olup sonra zenginliğe dönüş (Kehre) yapıp sürekli var olacaktır.* Bu sürekli var olma hâli de bağlarını göremesek dahi, bir

⁴⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I. 446-447.

⁴⁵⁷ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 36.

⁴⁵⁸ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 38.

⁴⁵⁹ Meister Eckhart, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, s. 12.

⁴⁶⁰ Heidegger, *Hümanizma Üzerine*, s. 23.

sahiplenicini gerektirir. *Gönüllü kullukla gelen bu özgürlük*, bir *cennette olma hâlidir*. Lakin bu tek başına cennette olma hâli, dünyada insanların çoğu cehennem hâlini yaşarken ve onlara bu hâli yaşatanlar cennetlerde yaşarken adil midir? Ya da bu üstün ölümsüz insanlar, dünyada olanlara üzüldüğü cennetlerinde cehennem azabı çekip dünyaya sürüklenir mi? Cevaplayamıyorsak, ölümden sonraki adalet gününü beklemek zorundayız.

Şu âna kadar İbn Arabî'nin "*Sahilsiz umman*" dediği ve William James'in de sonsuzluk okyanusunda bir damla olmak dediği "*Pure Experience*"nin genel görünüşüne" baktık. Bu tecrübe; otantik (sahici), müdahale etmezseniz kişi ve zamanını bekleyen, karşılaşmaya doğru hazır oluşta Hiçlik'i isteyen Heraklitçi bir "*Yakınlık*"⁴⁶¹ gibi görünmektedir. Sonlunun Sonsuz'a yakınlık adına yolda oluşu esnasında yaşanan bu sıra dışı hâller, bir yerde sonluluğa son vererek Sonsuz'a uzanmaya doğru evriliyor. Kendisini "ölümsüz" kabul etse bile; lakin "*Yakınlıkta beklemek*, ona bunun verileceği sonucunu getirmiyor." İbn Arabî'nin keşf lezzetlerini yani yaşadığı 'saf tecrübelerini' dile dökebilmesi, bizim için tartışma zemini hazırlamaktadır. Çünkü 'böylece düşünmenin yani Varlığın evi dile yerleşmesine imkân hazırlıyor.' Yakınlığa yerleşen *Da-sein* (Burada-Olmak) mahalline *ve yol olarak yönelinen mekân* olan "*Gegnet*" denilenin ufkuna yerleşmek için, beklemeye kalmak zorunluluğu hasıl oluyor. *Gegnet*'e bir sıfat mı yoksa fiil mi demek konusunda hâlâ bir denklik aramaktayız. Bu konuda bir tamamlanma yerinde olacaktır. *Gegnet*, belki de *Meşa Selimoviç*'in roman kahramanı derviş Ahmed Nureddin'in dilinden benzetmesine benziyor: "Mekân, bizim zindanımızdır. Mekânın yalnız gözle görebildiğimiz kadarı bize aittir; biz ise tamamen ona aitiz."⁴⁶² Gerçi *David Hume*'nin belirt-

⁴⁶¹ Heidegger, ona "Herangehen" dedi. *Gelassenheit*, s. 71.

⁴⁶² Meşa Selimoviç, *Derviş ve Ölüm*, çev. Mahmut Kıratlı, 9. baskı, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul, 2006, s. 133.

tiği gibi: “Benzerlik, tasarımı (kapalı olanı) izlenime (açık olana) dönüştüren ilişki tarzıdır.”⁴⁶³ *Gegnet* üzerine bu benzetmede onu, açık alana çekmek istediğimiz bir ilişki biçimi olabilir.

Alman mistik tecrübesi bağlamında zirvede duran Meister Eckhart’ın afroz edilmiş bir Hristiyan olarak yolda olması, Heidegger gibi agnostik bir adamı hayli etkiler ve ona şunları söyler: “Teknik *nesnelere aynı anda evet ve hayır birlikte dedirterek*, şeylerin kendisini sırlarına rağmen bize açmasını ve ilişkilerimizde hayret verici tarzda basit (ve doğru) olur ve sakinleşme sağlıyor.”⁴⁶⁴ Kendisini görünüşe getiren ya da geri çeken *sır için (kendini) açıklık(ta tutuş)* ve *şeylere (dinlemeyle) yönelen sessizlikle* birbirine ait olmak,⁴⁶⁵ her hâlde ancak *Meister Eckhart’ın saf tecrübelerinin* Heidegger gibi modern filozoflara bile göstereceği örnekliklerdendir. Lakin bu örneklikten Hristiyanlığın kurumsal kimliğinin bir buzlu cam gibi etkilenmemesi de –Meister Eckhart’ı cezalandırdıklarına göre– düşünmemiz gereken bir veridir ve geniş ölçekte, kendi kültürel mirasımıza bakarken dikkat etmemiz gereken bir husustur. Din kurumu içinde yapılan “saf tecrübe örnekleri”, tehlike olarak görülüp taşlanabilmektedir. Allah’a “Bana eşyanın gerçek yüzünü göster!” diye dua edip buna hazır olamamak, göklerden armağan olarak gelen kudret helvası ve bildircin etine her gün dayanamayıp “Rabbine dua et de bize yerin yetiştirdiği şeylerden; sebzesinden, kabağından, sarımsağından, mercimeğinden ve soğanından çıkarın.”⁴⁶⁶ isteğinde bulunanların hâline benziyor. Yoksa insan ne istediğini bilmeden mi ısrarla istiyor ve zamanın şahitliğinde bu isteğin sonuçlarına katlanamıyor? O zaman hakımızda hayırlı olanı kabul etmek için, zamanı yaşamak zorundayız. Burada Avilalı Azize

⁴⁶³ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilge Su Yay., Ankara, 2009, s. 240.

⁴⁶⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 25.

⁴⁶⁵ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 26.

⁴⁶⁶ Bakara, 2/61.

Teresa'nın, "Kabul edilmiş dualara, kabul edilmemişlerden daha çok gözyaşı dökülmüştür,"⁴⁶⁷ sözleri meseleye ışık tutmaktadır. Peki "Ölümsüzlüğü istersek" ne olacaktır? Palyımıza "ölümlülük mü düşecektir?" Ya da "ölümsüzlüğü isteme biçimimiz" Saroyan'ın istemesinden nasıl farklı olabilecektir? *Tasavvuf erkânı ve mistik kanaat önderleri*, bunu "saf tecrübeleri merhale edinen bir süreklilik içinde" istediler. Sıradan ve hatta dindar bir adamın istemesiyle bu kişilerin isteme biçimi neden birbirinden bu denli farklıdır?

"Nesneli, sahiplenmeci isteme"yle hedefe yaklaşan sıradan halktan biri, hakkında hayırlısı olanı yani Nietzsche'nin "İyinin kötünün ötesinde duran öyle"yi istemeye sabredermez ve isyanla irtifa kaybeder." Kendisini seçilmiş "zanneden" kimi kişiler de bu akıbetten kurtulamaz. Lakin "İstememeyi isteyen diğer kişilerin dünyamızda ne işi vardır?" Bunlar nihayetinde zavallı insancıklar değil midir? Bunlar cenneti değil, Tanrı'yı *Teoria* ile seyretmeyi, cennet zannetmektedirler ve içlerinde İbn Arabî gibi zatlar, dinin sınırlarını aşan tecrübeler yaşadıklarını, kitap yazma ve halka kurmakla, halkla burada ve şimdi paylaşmaktadırlar. Bu hayret verici ânla yüzleşmek, en temelde duran bir problem alanıdır. Anlamak için inanmak mı lazım; yoksa saçma olduğu için mi inanmak lazımdır? Ama inanılan şey saçma olamaz, belki bir başkası onu böyle nitelendirebilir ama o inandığı şeye güvenmeye devam eder. İnanır ve uygularsak, bu tecrübeler bizi nereye sürükler? Ya da kimsenin inanmaması ve denememesi için nasıl bir temellendirme yapmak zorundayız?

3.1.2. Saf Tecrübenin İlerlediği Evrelerle Sonsuzluğa Komşuluk

Tecrübe "Anlama faaliyetinden, suretten geçip gerçeği görmeye uzanan yorumlamaya"⁴⁶⁸ evrilmektedir (dönmektedir/dönüşmektedir)" ve buna zıt şekilde konumlanan şu iki pozisyon –"Anlamayı aşırı yorumlamayla baskılamanın" ve açıklamanın–, aktarma denilen epistemik zemine üstün gelmeye uğraşmaktadır. Şayet bunu, tecrübeyi yaşayan

⁴⁶⁷ Truman Capote, *Kabul Edilmiş Dualar*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 5.

⁴⁶⁸ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 124.

yapıyorsa ne yazdığı kitabı anlar ne de tecrübelerini anlar. Tecrübeyi seyreden peki ne kadar anlamış ve aktarabilmiştir? İbn Arabî, Hz. İbrahim'in "Oğlunu kurban ettiğini 'gördüğü' rüya için şöyle bir değerlendirme yapar: "Gördüğü şekilde anlayarak... sandı; ... yorumlamadı, ... yorumlasaydı... anlardı."⁴⁶⁹ Böylece tezimizin sorunsal alanlarından birinin de "*Hermeneutik: Kutsal Metin Okuma Sanatı*" konusunda kendi kendisini ifade etmek noktasına varmış bulunmaktayız.

Kaderin ölüm sorusuyla yüzleşmek, sıradan dindar insan için kolaydır: Tanrı'sının kendisinden istediği yasaklardan sakınarak ve *iyilik emrini* gerçekleştirerek, Tolstoy'un *Anna Karenina* romanındaki *Köylü Fiyodor* gibi problemini halleder. Romanın entelektüel ana kahramanı Levin ise iki yıl felsefe kitapları okur ama yine de şüphe içindedir, hâlâ kendisini tatmin edememiştir ve hayatının sorusunu bu köylüye sormuştur. Soruyu masa başı felsefesiyle değil, hayat felsefesiyle karşılamak önemli bir sıçramadır. Şüphe bir yöntem olarak yerindedir lakin yaşam tarzı olunca kaosa yol açabilir. İmam Gazâlî'nin istediği "*Kocakarının şeksiz şüphesiz imanı*" kuşkusuz önce ölüme sonra da hesabı verilmiş bir yaşamla gelen cennette sonsuzluk içinde bekâ bulma alternatifidir. *Sadelik Üzere Olmak İçinde Yaşamak*, bizler dâhil, günümüz insanına neden zor gelmektedir? Kocakarı, kendisine sunulan dünyaya ve insan olarak imkânlarla ibadetle teşekkür etmiş ve günah dediği şeylerden uzak kalmaya çalışmıştır. Hayatı hızlı ve karışık yaşayan bizler ise genellikle daha fazlasını istemiş ve kötülüklerin ortasında her gün sıkıştırılmaya göz yummuşuzdur. Nasıl yaşıyorsanız öyle rüya görürsünüz ve neyse ahvaliniz odur hâliniz misali; sizler değil ölümsüzlük istemeyi, her gün ölü eylemlerle kuşatılmaya izin verilenlersiniz.

Şu anda "Kocakarı imanı iste(ye)miyorsak ve saf tecrübeleri de *şizofrenik belirtiler*" olarak görüyorsak, insan olarak neyi umut ediyoruz ve niçin yaşıyoruz? Bu yavan ve aşağılayıcı; şu da lüzumsuz bir delilik emaresiyse kendimizi tehlikelere karşı hangi "ko-

⁴⁶⁹ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 87.

ruyucu güçler”le savunuyoruz? Artık insanlar Mevlânâ’nın belirttiği gibi nasıl yaşıyorlarsa öyle inanmaya doğru savrulmaktadır. Mevlânâ ile Berger’in ortak saptaması bir sağduyu emaresi midir?

Meister Eckhart’ın Heidegger’i olumlu manada etkilemesi ve dogmatik uykusundan uyandırmasıyla İbn Arabî’nin akıl merkezli düşünen herhangi bir *sosyal bilimciyi* iterek etkilemesi de üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. *Tasavvuf metinlerinin* akli devre dışı bırakan yönünün bizlere dayatılmasının böyle bir farklılık yarattığını düşünmekteyiz. Kanaatimizce akıl terk edilmeden içeriden aşılmalıdır. “Ölümsüzlük var mıdır yahut saf tecrübenin mahiyeti nedir?” diye evrene sorularını açan kuşkusuz akıldır. Lakin sınırlarını zorlayarak geldiği noktaya akıl, neden cevapları kendi imkânlarıyla bulamamaktadır? *Blaise Pascal*’ın (1623-1662) “Kalbin nedenleri vardır; aklın hiç bilmediği.”⁴⁷⁰ sözünü dikkate alırsak bu sorulara daha kolay cevap verebiliriz. Bu *tümellerin* (A’yân-ı Sâbite) *tözü*, kendi kavramlarında mı gizlidir yoksa kendisini aşan yerlerden mi cevaplar gelmektedir? Sürekli sorup bir karşılık alamamak, akli huzursuz ve insanı mutsuz etmeyecek midir? İnsanın *ölümsüz ruhunun isteyen nefsi*, bu zavallı bedenini rahatsız etmektedir. İstemek için istemekle düşünme koridorunda yürüyen ruh, bu soruları icat etmiş değildir. Bu yollardan geçenlerle yapılan görüşmelerdeki benzerliklerde görülen ortak noktalar, birbirini tamamlıyorsa bu işin bir tecrübesi olmalıdır. Aşk arayanların da bileceği gibi, eksik ve kusuruyla karşılıksız kabul görmek isteyen bir insan bir tamamlanmayla ölüme sıçramak istemektedir. Âşık olmak, şiir ve roman yazmak gibi sıra dışı tecrübelerini bir meleke olarak kullanmak, bu insanın imkân alanıdır. *Rainer Maria Rilke* (1875-1926), *Hölderlin*, *Johann Peter Hebel* (1760-1826) ile söyleşmeler Heidegger’in yaptığı aleni hatırlatmalardır. *Anaximander*, *Heraklitos* (MÖ ykl. 540-480) ve *Parmeni-*

⁴⁷⁰ Viktor E. Frankl, *Anlam İstenci*, çev. Mustafa Yalçınkaya, Öteki Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2018, s. 119.

des'in (MÖ ykl. 515-445) Platon ve Aristoteles'ten daha ziyade öne çıkarılması da Heidegger okumaları yapan okuyucuların fark edeceği bir husustur. *Daha eskilere gitmek ve şairlerin dizeleriyle konuşmak*, bizim içinde ufuk açıcı bir yoldur ve *saftecrübe örneğidir*. Doğu'nun bilgeliği, Heidegger'in de *Hümanizm Üzerine* isimli eserinde belirttiği gibi hâlâ yeterince bilinmemektedir. Emil M. Cioran (1911-1995) ise Hindu felsefesi için, Heidegger'den daha ileri bir yorum yapar:

Hindu felsefesini şimdiye kadar var olmuş olan en derin felsefe gibi değerlendiriyorum. Doğal olarak bana, "Önce Hindu felsefesi vardı, sonra büyük sistemler olarak Yunan felsefesi ve Alman felsefesi geldi," denebilir. Ama Hindu felsefesinin şu kayda değer avantajı var: Hindistan'da filozof, felsefesini uygulamakla yükümlüdür. Uygulama *amacıyla* felsefe yapar: Çünkü kurtuluş aranmaktadır. Entelektüel bir alıştırma değildir bu. Daima bir tamamlayıcı vardır. Oysa Yunanistan ve Almanya'da yapılmış olan büyük sistemler, yaşanmış tecrübeyle bu ilişkinin olmadığı yapılarıdır. Bir sistem geliştirilir ve devam eder. Hiç kimse bir filozoftan aynı zamanda bir bilge de olmasını istemez. Kaldı ki Batı'da bilge yoktur. Çünkü biraz düşünersek, bilge kimdir? Montaigne. Peki Montaigne'den sonra ikinci bir bilge sayın... Sonra, Goethe olabilir, istenirse, ama örnek iyi değildir. Montaigne tamam, o bir bilgedir. Ama Fransız ya da Alman ya da İngiliz edebiyatlarında bilge yoktur. Batı'ya özgü bir şey değildir bu. İlk Çağ'a özgü bir şeydi, ama İlk Çağ'ın bitiş dönemine. Felsefenin dağılmaya başladığı âna özgüydü. Oysa Doğu'da, Taocu babaları, entelektüel sahtekârlar ya da profesörler gibi tahayyül edemeyiz. Bu bir meslek değildi. Yaşamları ayrılmaz bir biçimde düşüncelerine bağlıydı. Bu çok önemli bir şeydir yine de. Ben şahsen, düşüncelerini yaşayanlara değil de, yaşama doğrudan karışmış olan kimselere saygı duyuyorum. Ama Batılı filozof, tasarlanmış olan biridir. Büyükler, Alman sistemleri düşünüldüğünde, bunların yaşamla *hiç* alakası yoktur. Batı felsefesi, daha sonra fantastik yapılar vermiş olan bir dizi varsayımdır; ama yaşamdan çıkmamıştır bu, ayrıca yaşama göre de hazırlanmamıştır. Hindistan'da, Çin'de, bütün felsefe geleneği bunu söyler. Size bir şey anlatayım, bir fikir vermesi için. Eliade, İngiltere'deki en büyük Hindu felsefesi tarihini yazmış olan felsefe öğretmeni Dasgupta'nın ona, "Batı'nın en büyük düşünürü Meister Eckhart'tır," dediğini anlatmıştı bana. Kısa süre önce bunu bir Alman filozofu önünde zikreliyordum ki adam güldü ve bunu kesinlikle aptalca buldu: Hâlbuki doğru. Meister Eckhart'ın Batı'da doğmuş olan en derin filozof olduğu söylenebilir. Bu hiç de bir abartma ya da saçmalama değildir. Ama Meister Eckhart türünde bir düşünürün yine de yegâne bir vaka olduğuna inanıyorum. Hem sonra Meister Eckhart muazzam bir yazardı. Dasgupta'nın fikrinin doğru olduğuna inanıyorum. Meister Eckhart gerçekten Hindistan'da doğmuş olabilecek bir düşünürdü. Hakikaten dikkat çekici olan bir kitabı tavsiye

edeyim size: 1927’de çıkan ve sanıyorum Rudolf Otto’nun yazdığı bir kitap bu. Otto kut-sal üzerine bir kitap yazdı; ilginç olmayan basitleştirilmiş bir kitaptı bu. Ama başka şey-lerin de yanında her hâlükârda Fransızcaya çevrilmiş olan bir kitap yazdı: Kitabın Al-manca başlığı *West-Östliche Mystik*, Fransızca başlığı ise *Mystique d’Orient et d’Occident* (Doğu’da ve Batı’da Mistisizm). Payot yayınevi bastı bunu. Bu kitap neden ilginç? Para-lellikleri gösterdiği için. Herhangi bir etkinin olabilmesi bile mümkün değil. Ama yaptığı alıntılarla muayyen bir paralellik olduğunu gösteriyor. Nasıl olup da iki mistisizmin bir-birinden bağımsız olarak evrim geçirip aynı büyük metafizik meselelere temas ettiklerini gösteriyor. Bazen dilde bile benzerlikler oluyor. Bunu görmek çok etkileyici. Neden bil-miyorum bu kitap unutuldu. Mistisizm meselesini son derece güzel bir biçimde aydınlatan çok büyük bir kitap bu. Biliyor musunuz, aslında dini, mistisizmden ayırmak lazım. Belki bütünüyle değil, ama mistisizm ayrı bir şey. Batılılar mistikler aracılığıyla Doğululara ka-vuşur. Burada da, mistik görüş tecrübesiz *tasarlanamaz*. Vecd yaşamayan bir mistik yok-tur. Demek ki *katetmiş* olmak gerekir. İlginç olan şey, mistik tecrübenin birbirinden o kadar farklı olan iki uygarlık tarafından neredeyse aynı terimlerle dile getirilmiş olmasıdır. Çünkü aslında, eğer vecdi düşünürseniz, ister Doğu’da olsun ister Batı’da, bunun önemi yok, dili zorlayan yükseklikler vardır. Nerede olursanız olun, bazı deyişleri kullanmakla yükümlüsünüzdür. Dolayısıyla, yüksekliklerde bir aynılık vardır. Şöyle diyelim: Baş dön-mesinin doruğunda. Böylelikle Hindu felsefesinin büyük uzmanlarından olan Rudolf Otto, bu iki büyük mistik düşünürün nasıl birleştiklerini gösterir –ve bu çok etkileyicidir. Çankara mistik olmaktan ziyade büyük düşünürdü, Meister Eckhart ise gerçekten büyük bir mistikti ve büyük bir filozoftu. İkisi de neredeyse aynı dile varırlar.⁴⁷¹

Bilinen veya bilinme yolunda olan Doğu mistisizmi, âdete bin kara delik gibidir.

Ancak onun, ayrı zamanlarda ve mekânlarda *aynılığı yakaladığını keşfetmek*, Cioran’ın yorumunda görüldüğü üzere, heyecan vericidir ve hayatla bağını her adımda sağlamlaş-tırmaktadır. Cioran, aynılığı yakalamayı, Meister Eckhart’a bakarak söyler. Zaten önemli olan da sentez yapabilme gücü ve aynılıktan tevhide geçmek değil midir? Bu derinlikle bir teması, Heidegger şöyle başlatmak ister: “Hölderlin’in şiirinde ifadesini bulan, Doğu’ya dair sır dolu ilişkileri henüz düşünmeye başlamış dahi değiliz.”⁴⁷² Kullanılan yaygınlığına rağmen, Doğu’nun hakkıyla bilinmemesinde bizlerin de kabahati bulunmak-

⁴⁷¹ E. M. Cioran, *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 58-59.

⁴⁷² Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 30.

tadır. Çalışmamız yoluyla bu konudaki boşluğu görmekteyiz. İmkânı kesinlikte sıkıştırmak istememekteyiz ve inanmayı her zaman ucu açık bir bilinç hâli olarak görmekteyiz. Bu sebeple *saf tecrübe* ve *ölümsüzlük* kelimeleri, kavram mengenesinde sıkıştırılmamaya çalışılmıştır. “Böyle tecrübe, kavram gereği ol(a)maz” diyerek fenomenleri sıfırlayıcı epistemik gerginlik, şeylere ontolojik bakışla evet/hayır bir aradalığı içinde fenomenolojik yönelimin önüne alınmamıştır.

Aslında insanı “saf tecrübe” yaşamaya iten, sonsuzlukla komşu olma istemidir.⁴⁷³ Özlem budur ve *Ahmet Hamdi Tanpınar*’ın (1901-1962) *eksik ve sakat Tanrı* dediği insan⁴⁷⁴ da bunu istemektedir. Bu ise en uzaktan daha uzak olana yakınlığın kendisidir.⁴⁷⁵ Ölümsüz olmak için, *sonsuzluğun kusursuz yetkinliğine* öykünerek hiçbir şey istenir: “Senleyken Sen’den hiçbir şey istemiyorum.” Budizmde de gördüğümüz bu noktayı şöyle belirginleştirebiliriz: “Ben yokum; her şey gibi ben de O’yum.” Zaten, Ben ile O arasındaki aşılmaz uçuruma *mekân* adını verebiliriz.⁴⁷⁶ Tanrı ile *dolayumsuz (vahiy de, peygamberlik de dâhil) bir tecrübe yaşamak isteyen gnostikler* ise her şeyi devre dışı bırakmak istemektedir. Ağırılık yapan bu şeyler arasında beden de vardı. Ruhun ölümsüzlüğünün insan olarak fitratımızın esas yönü olması, onlara yetiyordu. İslam’ın öğretisinin, ötesi için bedenli haşri uygun görmesi de atılacaklar arasında yer almaktaydı. İşin içinde ölümü ve geçiciliği temsil eden bedenin olması, sanki Ruh’un ulviliğini zedeliyordu. Psikiyatrist Ken Wilber’e (d. 1949) göre tüm terapilerin ortak yönü, insanı ikilem âleminden bir basamak yukarı çıkarmakken⁴⁷⁷ bu düalist ve parçacı yaklaşımın bir anda, bütünü yerine geçmesi, Platon’un *Phaidon* metniyle felsefe tarihinde yerini aldı. Sokrates düaliteyi şöyle ortaya koyar: “Ruh, en çok Tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın

⁴⁷³ Buna Heraklit gibi ‘Yakınlık’ diyeceğiz.

⁴⁷⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, 10. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 2000, s. 45.

⁴⁷⁵ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 24.

⁴⁷⁶ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 118.

⁴⁷⁷ Ken Wilber’dan akt. Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 304.

olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemez, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.”⁴⁷⁸ Anlamamız için yaptığı ilk ayırım açısından, yaratılmışı ve Yaratanı “hakıyla gören” dediği *İbn Arabî'nin varlıkların iki yönünü birlikte görenler*⁴⁷⁹ ayırımına uygun örnek olarak verilenler, birinci gruptur. Bu temele dayanıp ilerleterek ikinci belirlemede bulunanlara örnek olarak anlamada inançla ilerleme yapılır ve *İdeaları asıllar kabul edip yaratılmışları görmeksizin Hakk'ı görenler*⁴⁸⁰ aşamasında Platon'un görüşüne gelinir ve böylece ikinci grup oluşur. Yaratılmış âlemi hem “maddesi”yle hem de bu *cemden fark mahalline akan* olarak gören Anaximander, *arkhé* mevzusunda “*Aperion*” isimli sınırları belirsiz ve sonsuz bir unsurla âlemi açıklamakla üçüncü grup oluşur. Şeylere bakış açısı bu üç grup aşamalandırmayla tekleşir ve sonsuza entegre olur. Ancak bu cem mahallinin içinde farkların hâlâ görülebilmesinin zirvede tutulması neyin habercisidir? Yani yaratma fiili ve eser, neden İbn Arabî’de merkeze taşınmıştır? Meister Eckhart’ın ruhta yaratılmayanı üstün gördüğü ve ardına düştüğü bir noktada, İbn Arabî’nin dile getirdikleri, bir ‘geriye düşme’ olarak görülebilir. Meister Eckhart’ın yaşamsal ve düşünsel arka planı olarak Hristiyanlığın geçirdiği bir dizi serencamın bu farklılığa bir katkısı var mıydı? Bu konuda aydınlatıcı bilgiyi, *Ateizmin Yedi Türü*⁴⁸¹ adlı eserde bulabiliriz. Eserin yazarı John Gray’ın (d. 1948) “Tek Tanrıcılık İçin Asıl Tehdit”⁴⁸² başlığı altında şunları ifade eder: “Gerçek çatışma, din ve bilim arasında değil, Hristiyanlık ile tarih arasındadır. ...Tarihsel İsa’ya dönük araştırmaların geçtiği bir dizi evre vardır. ...Şimdi Hristiyanlık diye bildiğimiz dini, İsa’nın ölümünden yirmi yıl sonra yazdığı mektuplarda verdiği mesajla Tarsuslu

⁴⁷⁸ Eflâtun, *Phaidon*, s. 52-53 (80b).

⁴⁷⁹ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 130.

⁴⁸⁰ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, s. 130.

⁴⁸¹ John Gray, *Ateizmin Yedi Türü*, çev. Nurettin Elhüseyini, YKY, İstanbul, 2020.

⁴⁸² Gray, *Ateizmin Yedi Türü*, s. 20.

Havari Paulus ve MS 4. yüzyılda Maniheizmden Hristiyanlığa dönen ve İsa'nın öğretilerini, Yunan Platonculuk felsefesiyle kaynaştıran Aziz Augustinus geliştirdi. ...Çok az ilahiyat içeren ve amellerle ilgili olan Hristiyanlık, ...ama Paulus'tan itibaren bir inanç kültürünün ana ikonu hâline geldi. Önceleri bir peygamberken, yeryüzündeki Tanrı kimliğine büründü. Bir hayat tarzı olan şey, ...bir misyoner ideolojisine dönüştü. ...Hristiyanlığı, bir inanç biçimi ve vicdan meselesi olarak yeniden şekillendirmekle... ilk Hristiyanlar, seküler bir alanın yaratılmasına varacak bir yönelişi başlattı. Hristiyanlık dininin özüne şiddeti yerleştirirken bile, kilise ile devleti ayırmanın tohumunu ekti. ...Paulus din değiştirmemiş olsaydı, İsa'nın başlattığı akım, büyük olasılıkla bir dünya dini hâline gelmezdi.”⁴⁸³ Cembeden farka 'iniş' zirvesinde, Pavlusçu ve Augustinusçu olarak *sunulan* Hristiyanlık algısının şeylerle karşılaşma algısını yönetmesi neticesinde, fark yani şeylerin merkezîleşmesiyle gelen ateizm içinde deizm, hümanizm ve 'en ileri' hâliyle Arthur Schopenhauer'ın mistik ateizmi olarak “Suskunluğun Ateizmi”⁴⁸⁴ artık günümüz insanının ana problemi ve mecrası olmuştur. Böylece şeyleri, deizm ve hümanizm şemsiyesi altında belirlemek ve bunu Yunan düşüncesine kadar götürmek, diğer (otantik saf tecrübede dâhil) imkânların üzerini çizmek demektir. Peki gnostizm ve Helenizmin paganizmi, Hristiyanlıkla karşılaşmalarında nasıl başarı sağladılar? Âlem ve Tanrı, özellikle belirsizce daha ayrıldıktan, nasıl Hristiyanlığın “Yoktan var eden ve müdahaleci belirli Tanrısını” yutabildi? Etiéne Gilson (1884–1978) bunu *Ortaçağ Felsefesi* kitabında “Helenizm mi yoksa Hristiyanlık mı birbirini yuttu?” sorusuna Hristiyanlığın yutulduğunun işaretlerini bize gösterir. Kendini nominalist –adı var kendi yok– bir hâlde bulan Hristiyanlık, artık neyi içinde barındırdı ve Haçlı Seferleri ile İslam'a hangi kültürel mirasını bıraktı? Bu, ruhbanlığın icat edilip gereğinin yapılmadan sömürme aracı kılınması, şüphesiz İslam'ın kılcal yollarını da etkilemiştir. Lakin İslam'ın peygamberlik müessesesi, Hristiyanlıkta olduğu gibi

⁴⁸³ Gray, *Ateizmin Yedi Türü*, s. 20-25.

⁴⁸⁴ Gray, *Ateizmin Yedi Türü*, s. 156.

içeriden çökertilemese de etrafı sarılmak istenmiştir. *Modern bireyselci pazarlamacı dinî tecrübeler* ile *köktenci ve sadece siyasallaşarak İslam'ı terörle bir araya getirme* girişimleri olmuştur. Dinî tecrübe, bireyleri tek tek avlayarak bir spor havasında pazarlanmak istenmektedir. *Yoganın* ve *tasavvufun* kimi kollarının bu pazardan pay almaya çalışması, *geleneksel yollarla mâneviyatı tecrübe etme* önünde engel olarak durmaktadır.

Şu âna kadar *manevî saf tecrübenin* tarihine Müslümanlıkta İbn Arabî örneğinde, Hristiyanlıktaysa Meister Eckhart'ın örneğinde bakmış bulunmaktayız. İkisinin karşılaştırılması *bizim için bir karşılaşma* olacak ve umut ediyoruz ki birbirini tamamlayacaktır. Farklılıkları da zenginlikleri olacaktır. Zaten yaratılış, farklılık olsa da tek elden çıkmıştır. *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-Hikem* kaynak metinleri İbn Arabî'yi anlamamızda, Meister Eckhart ise *Seçme Metinleri* ile tezimize yön verdi. Umut ederiz ki Kindî'nin dört erdemi bizimledir: (*Hikmet ya da bilgelik, hilm ya da itidal, adalet ve cesaret*)⁴⁸⁵ Erdemlerin karşısında kötü hasletler yer alır ve tecrübeyi açan anahtarları kaybettirir. Zekeriyâ er-Râzî'ye göre bunlar da şöyleydi: *Hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü (bozukluğu), dünyevî şeref düşkünlüğü ve ölüm korkusu*.⁴⁸⁶ Davranışlarımıza dikkat etmeden, *saf tecrübe* ve *ölümsüzlük* bahsini salt zihinle anlayacağımızı sanmak, farkında olmadan bilgilenme ve eleştiriyi sivirtme dışında bir getiri sağlamamaktadır. Araştırmamızın içinde bir bölüm olmak yerine, daha uzun soluklu bir araştırmada; ölümsüzlük bahsi için felsefe tarihi boyunca yapacağımız yolculuk Anaximander ile başlayıp günümüze kadar izi sürülme şeklinde olurdu ve *Bedensiz Ruhsal Ölümsüzlük* ile kendi geleneksel yapımızda gözetilerek de tartışmalı bir münazaraya girilirdi. Yine de Kur'an'ın "*İki kere öldürdük ve iki kere dirilttik.*"⁴⁸⁷ ifadesi ve "Size ruhtan çok az şey verilmiştir." ifadeleri gibi bağlamlar üzerinde hermeneutik tetkiklere tez boyunca

⁴⁸⁵ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 236.

⁴⁸⁶ Cevizli, *Felsefe Tarihi*, s. 240.

⁴⁸⁷ Mü'min, 40/11.

girilmeye çalışılmıştır. Düşünmeye yön veren dil ifadeleri olarak kutsal metinler, kanımızca meseleyi Platon'un *Timaios* diyalogunda Mısırlı rahibin Yunanlı mevkidaşına söylediği gibi kendileri gibi çok eski uygarlıklara götürmektedir. Meselelerin çok eskilere dayanması zaman alsa bile ehemmiyetinin eksilmediğine delalet etmektedir.

Tezde Heidegger'in *Özdeşlik ve Ayrım* kitabının motto cümlesi hedeflenmiştir: "İşinin başında duran düşünme, şayet bu iş varlık ise, varlığın karara bağlanmasına girişmelidir."⁴⁸⁸ Bakalım *Woody Allen*'in dediğinin aksine bir gelişmeyi tezin sonunda deneyimleyebilecek miyiz: "*Kendi ölümümüzü nesnellikle yaşayıp hem de ıslık çalma imkânına, belki ölümsüzlükle kavuşuruz.*"

⁴⁸⁸ Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997, s. 32.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

REINER SCHÜRMAN İLE BARBARA DALLE PEZZE’NİN TESPİTLERİYLE MEISTER ECKHART VE MARTIN HEIDEGGER’DE SALIVERME

İslam tasavvufunda “Vahdet-i Vücûd” anlayışını benimseyen mutasavvıflarca Allah, “Vücûd-ı Mutlak” olarak kabul edilmektedir ve bunun sonucu olarak mevcut bütün varlıklar (var olanlar), Cenâb-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarının değişik şekillerde tecellileri olarak görülmektedir.⁴⁸⁹ Bu âlem/(ler) içinde var olan (“yaratılan”) ve “yaratılmayan” (gelecekte şimdiki bekleyen) şeyler, bir gözlemciyi, koruyucuyu ve oyuncuyu bekler. Heidegger’in *Geleceğin Adamları* dediği bu kişilere, Şeyh Gâlib “*Zübde-i âlem*” demektedir:

Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dide-i ekvan olan âdemsin sen⁴⁹⁰

(Âlemin en değerlisi (kralı) kendine özenle bak, dikkat et / Var olanların gözünün gözbebeği olan beşerlikten ibaret olmayan insansın⁴⁹¹ sen.)

⁴⁸⁹ Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, (Haz.) Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler: kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm* içinde (s. 429-479), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005, s. 429.

⁴⁹⁰ Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, s. 430.

⁴⁹¹ Abdülbaki Gölpınarlı’ya göre Âdem Peygamber, insanlığı idrak eden ve vahye mazhar olacak kabiliyeti kazanan ilk insandır ve bunu iddia eden sūfîler de bulunmaktadır. Bk. Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, s. 434.

Doğrusu şiir açıklanmaz ama herkes hissesine düşeni anlar. Kıssadan gelen bu hisse aşikâr edilmeyip devam edilirse kanaatimizce tezde sağlıklı bir ilerleme olmaz.

Tasavvufta sûfler kendi derecelerini “tâlibîn”, “mürîdîn”, “sâlikîn”, “sâirîn”, “tâhirîn”, “vâsılîn” ve “kutb” olmak üzere yedi tabakaya ayırırlar ve her devirde halîfe-tullah olan ve Allah tarafından maddî ve mânevî âleme tasarruf kudreti verilmiş bulunan “Kutbü’l-aktab” denilen özel bir kişi vardır ve akabinde sırayla üçler, yediler ve kırklar gelmektedir ve bunların toplamı da üç yüz olup mânevî âlemi idare etmeye memur kılındıklarının⁴⁹² iddiası mevcuttur. On üçüncü yüzyıl sonuyla on dördüncü yüzyılın ilk çeyreği için de Avrupa mânevî iklimini kök uçlarına kadar sarsan birisi Almanya’da dünya sahnesine çıkmıştır. Meister Eckhart diye bilinen bu kişi, yaşadığı dönem açısından, gelecek çağları düşünceleriyle sarsacak olması bakımından bir *mânevî kanaat önderi* midir bilinmez ama etkileri ileriye projeksiyon sunmuştur.

Reiner Schürmann’ın ifade ettiği gibi, Heidegger’in nadiren Meister Eckhart’tan bahsettiği fark edilse de bu az dile getirmeye rağmen iki düşünürün yakınlığının sanıldığından aksine daha fazla olduğunu düşünmek için nedenlerimiz vardır; doğrusu şahsi konuşmalarında Heidegger, *Üstat Eckhart’ın Varlık tecrübesinin orijinalliğini* vurgular.⁴⁹³ Bu yüzden Varlığın ifşası tarihinde (*Lichtungsgeschichtedes Seins*), bu benzersiz asli karakter, kadere⁴⁹⁴ bir karşılık verme sorumluluğu üstlenir. Varlığın hazır oluşa geldiği kaçınılmaz, değiştirilemez olay⁴⁹⁵ sebebiyle; bir filozofun veya mistiğin düşüncesi, mukadderattır. Bu

⁴⁹² Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler”, s. 431.

⁴⁹³ Martin Heidegger, *Reexamined Volum 3*, Edith: Hubert Dreyfus & Mark Wrathall, *Heidegger Reexamined, Volume 3; Art, Poetry, and Technology*, Reiner Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, (p. 295-319), Routledge, New York and London, 2002.

⁴⁹⁴ *Mittence (Geschick)* kelimesinin temel anlamı “kader” olsa da burada bu anlamından ziyade, “Filozofun karar ânıdır.” Filozofun kendisi, Varlığın yazgısını farklı [(*Geschichte* olan *historical* olan) Tarihsellik; yaratılma dediğimiz maruz kalma süreci olarak ancak *Seyn*’e aidiyetlik sergileyen, kutsal bir belirlemedir ve insan icadı bir tarihsellik değildir.] bir şekilde düşünmek ve hatırlamak durumundadır. Buna, Varlığın yazgısını kendisi için anımsamak diyebiliriz. Dolayısıyla “kader ânı”, karar ânıdır.

⁴⁹⁵ *Event* kelimesi, Heidegger’de kavram olarak kullanılmıştır. Varlığın her seferinde eşsiz bir şekilde kendisini gösterdiği tekrardır. Aynının farklılıkla gelen biricikliğinin güncellenmesi olarak “tarihseldir”.

yüzden “etkileri” ortaya çıkarma arzusu, hakikatin ortaya çıkışını, yani *A-letia*’nın dönemselliğinin (*epocal a-letheia*) kendi kendisini, belki de bir yanlış anlama düzeyinde bırakacaktır ama yol, yolcularla devam edecektir. Bu dalarak düşünme sayesinde, Being’in (Varlığın) bizatihi kendisi uğruna onun kaderini anması tecrübe edilecektir.

Mutat geleneksel metafizik bilgide, Varlık, *duyusal veya aşkın bir ötekilik* hâlinde deneyimin nesnesi veya genel olarak *olanın en yüksek nedeni veya temeli* olarak tenzihle temsil edilir; O’yu/Varlığı, bir tamamlanma/üstesinden gelinecek (olmasına salıveren izin verme yani *Gelassenheit*) bir şey olarak düşünmek yani teşbih istenmeyecektir. Yine de Varlığın, mevcudun mevcudiyetini tesis etmesi cihetiyle (gizlendiği yerden çıkarak varlık sahnesine) gelişi tamamen unutulmuş değildir. Varlığın diğerleri arasından kendini çektiği bir dönemde, bu (kendisinin), bir anlık sürede meydana gelerek düşünülmesi gereken şeyin en büyüğü oluşuyla, hatırlanışıyla ilgilenir. Aslında “muhtaç olduğu hâlde yoksun olunan bir zamanda” (Hölderlin’in⁴⁹⁶ ifade ettiği), içsel bir hatırlamayı serbest bırakan ve Varlığın geri çekilmesini samimi hâle getiren ima edici *sesler* de bulunabilir. Bunlar (*sesler*), Varlık olarak *geri çekilmeyi sorgulamasalar* bile, böyle bir geri çekilme olayından müteşekkil *insanın özünü* dile getirebilirler. Zikredilen *Fakirlik Zamanları (Yoksunluk/Fakr Vakitleri)*, Hölderlin’de şöyle geçmektedir:

Ama dost, geç geldik biz. Doğru, yaşıyor tanrılar
Ama başlar üstünde, yukarda, bir başka dünyada.
Sonsuzca etkindirler orda ve pek umursamazlar
Yaşayıp yaşamadığımızı, o kadarlık esirger bizi göklüler.
Çünkü zayıf bir tekne her zaman almaz onları,
Ancak zaman zaman dayanır tanrısal bolluğa insan.
Onların düşünmesidir yaşam. Ama yoldan sapmak
İşe yarar uyku gibi, ve yoksunlukla gece zorlu kılar
Demir beşikte yeterli yiğitler büyüyünceye dek,

⁴⁹⁶ Alman şair Johann Christian Friedrich Hölderlin, 20 Mart 1770’te Neckar’ın Lauffen semtinde doğdu, 7 Haziran 1834’te vefat etti. Heidegger’in etkilendiği en önemli kişilerden birisidir.

Yürekler göklülere güçleninceye dek eskisi gibi,
Gümbürtülerle gelir onlar öyleyse. Bu sırada sık sık
Öyle gelir ki bana, uyumak yeğdir böyle yoldaşsız olmaktan,
Böyle beklemekten; ve ne yapmak ne söylemek gerek bu arada.
Bilmem; hem, neye yarar ozanlar yoksunluk zamanında?
Ama onlar, diyorsun şarap tanrısının kutsal
rahipleri gibidir, kutsal gecede ülke ülke dolaşan.⁴⁹⁷

İnsan, zayıf bir tekne olmaktan çıkıp göklülere yürekleri güçlendirilerek demir beşiklerde sallanan ve sesleri gümbürtü şeklinde kalbinde hissedilen yiğitler hâlini alıncaya değin, bir yoksunluk zamanı geçecektir. Bu dönemde sandala binen gezgin “zavallı” bir şairin duyduğu seslerin neye “yaradığı” bilinmez. Bu şair, Diozinos’un Elçisi’dir. O, artık baştan aşağı bir kulaktır. Seslerin zayıflaması, geri çekilmenin bir alametidir. İnsan yahut insanlık nereye evrilmektedir ki sesler kısılmıştır?

Sesleri gümbürtü şeklinde kalbinde duyan Meister Eckhart’ın Tanrı ile insanın kimliğini (birleştiren) doktrini, 1329’da engizisyon tarafından kınanır ve yargılanıp mahkûm edilir. Zira Varlık tarafından bahşedilen hakikatin tarihsel ortaya çıkışını (tarihselliğini) tahmin eden ve bu sesleri ifşa eden şairi ve vaizi, *Kader* cezalandırmaktadır. Bernhard Welte⁴⁹⁸ (bunu şöyle) yazar: “(Aslında daha) Avignon’da Papa’nın (kurduğu engizisyon) mahkemesinden önce Meister Eckhart’ın tezlerine karşı verilen yargılama, Varlığın kendisi tarafından eyleme geçirildi; Varlığın kaderi olan karar ânını cesurca engelleyen bu adama (Meister Eckhart’a) karşı (yine) Varlık tarafından karar verildiği izlenimini verir.”⁴⁹⁹ Burada özenle durmak gerekmektedir. Sesleri duyanlara “ceza (karşılık)”, insan

⁴⁹⁷ Hölderlin, *Ekmek ve Şarap*, çev. Turan Oflazoğlu. <https://www.antoloji.com/ekmek-ve-sarap-7-bolum-siiri/> E.T. 14.02.2021.

⁴⁹⁸ Freiburg Üniversitesi Din Felsefesi Profesörü (1906-1983).

⁴⁹⁹ Bernhard Welte, “La metaphysique de Saini Thomas d’Aquin et la pensee de l’histoire de l’etrechez Heidegger (Aqunalı Thomas’ın Metafizigi ve Heidegger’in Varlığın Evi Tarihinin Düşüncesi)”, *Reviledes Sciences Philosophiques et Theologiques*, 50 (1966), s. 614. [Şimdiye kadar Meister Eckhart ve Heidegger arasındaki ilişkiyi ortaya koyan tek çalışma, *Kate Oltmann*’ın 1935’te Frankfurt’ta (yaptığı çalışmadır) 1957’de Heidegger’in Meister Eckhart’ta özgürlük kavramını keşfetme girişimi daha ziyade eleştirel ele

mahkemelerinden ziyade, sesin kaynağından gelmektedir. Sokrates gibi Meister Eckhart da “savunmasında” duyduğunu ve gözlediğini Galileo Galilei (1564-1642) gibi görmezlikten gelmemiştir. Bu eşikte kararlılık (sabır veya dirayet ve teslimiyet) göstermek, Varlık denilenin vereceği cezayı kabullenmektir veya *Rıza makamıdır*.

Var olanların olmasına izin veren (*Gelassenheit*) Varlık; dünyanın yakınında olma olarak şeyin şeyliği (*dinc*); Varlığın kendi hakikatini korumak için ihtiyaç duyduğu insanın özü (*Wesen*); şükran olarak düşünme (*Gedanc*); bir dünya bahşeden sessizlik dilini konuşma (*ungesprochene Sprache*) ve en sonuncusu olarak en azı olmayan “Nedensiz (Yaşam)” (ohne Warum); [*Gelassenheit, dinc, Wesen, Gedanc, ungesprochene Sprache, ohne Warum*] dizgesiyle gelen Meister Eckhart’ın temel düşünme ve eyleme modu bu olmasına ve Heidegger’i derinden etkilemesine rağmen Heidegger, Meister Eckhart’ı modern bir filozof olarak görmez; onun tutumuna göre Meister Eckhart, sadece *Varlık tarihinin kritik bir yorumcusudur*.⁵⁰⁰ O hâlde bizler, (Schürmann’ın kendisi burada sadece) salıvermeye (*Gelassenheit*) yönelen ve var olanlara varlıksallıklarını dışarıya doğru (görünme hâlinde) bahşeden ve düşüncemize yönelen *Varlığın Kendisi olan*, işte bu salıverme dediğimiz bırakıvermenin dinleyicisi olma kararlığında kaldığımızdan, bu makale, felsefe tarihiyle ilgili bir makale değildir,⁵⁰¹ düşüncesine katılıyoruz. Felsefenin sorduğu için dâhil olduğu ama onun sahasında cereyan etmediği için zirvede düşünmeye devrettiği

alınmıştır. Jacques Rolland de Renéville, *A venture de l’Absolu (Mutlağın Girişimi)*, The Hague, 1972. Mesele, ontolojik sorgulama tarihindeki gizemli bir geleneğin onu tekrardan ele alması için yerini alır. Platon, Aristoteles ve Descartes’ın marjinal metinlerinde açıklanan kendi özüne dönen Varlığın anlaşılması; Eckhart, Hegel ve Heidegger’de açık hâlde gelir. (Platon, Aristoteles ve Descartes çizgisiyle gelen) bu anti-Eleacı gelenek, Varlığı ya kendi kendisine ait olmayan olarak görür ya da Varlığın yetersizliğinin ve karşıta olan-olmayan olarak görünmesinin üstesinden gelindiği bir varoluş düşüncesinin gerektirdiği şekilde ele alır. Bu sebeple Meister Eckhart ile ilgili pasajlar maalesef çok az geliştirildi.]

⁵⁰⁰ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 296.

⁵⁰¹ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 296.

“problem”, bir tecrübenin tedrisatından geçmek yani otantik karşılaşmayı gerektirmektedir. Modern filozofun sıkıntısı burada cereyan etmektedir. Pierre Hadot, her şeyi sözle kayıt altına alan ve eylememeyi kendisine özgürlük olarak gösteren Batı felsefesiyle Doğu felsefesi arasındaki farkı şöyle ifade eder: “Simon Leys’in Çinli bir eleştirmenden alıntılıdığı paradoksal, esrarlı, fakat fazlasıyla anlam yüklü şu formülü çok sevdiğimi de itiraf etmeye cesaret ediyorum: ‘Sözle anlatılabilecek her şey, önemden yoksundur.’”⁵⁰²

4.1. Heidegger’in Meister Eckhart’ın Düşünceleriyle Temasa Geçen Pasajları

Heidegger’in yazıları arasında bulunan Meister Eckhart’tan bahsettiği yedi pasajı, Reiner Schürmann özetlemeyi öncelikle salık verir.⁵⁰³ Schürmann’ın ilgili metni, tarafımızdan çevrilmiş ve çeviri esnasında yaşanan gerilimler ve katkılar, dipnotlarla arz edilmiştir. Öncelikle metnin konumuzla ilgili kısmı, orijinal hâliyle kayıpsız şekilde arz edilecektir. Bu şekilde metinle aracısız temas sağlanması yani yorumla çerçevelenmemesi murat edilmektedir. Araştırmacı bu aşamada sadece dipnotlarla Schürmann’ın cümlelerine atıf girişler yapacaktır. Konunun meselesinin anlaşılmasının aşamalandırılması için böyle bir hassasiyet sergilenmiştir. Anlamanın aşırı yorumlamayla sarsılmaması için buna itinaya gösterilmiştir.

4.1.1. Şey Hakkında Soru

Bu başlık altında Heidegger 1935-1936 arası kış boyu Freiburg’da dersler verdi. Bu bölümde “Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının tarihsel temeli”, onun Meister Eckhart hakkında yaptığı ilk açıklamayı oluşturur. Heidegger, kendine modern felsefenin başlangıcının nasıl tarihleneceğini sorduğunda, Meister Eckhart’a ilk modern filozof demeyi reddeder:

⁵⁰² Simon Leys, *La Foret en feu* (Alevler İçindeki Orman), Paris, 1983, s. 39’dan akt. Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 163.

⁵⁰³ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Release”, s. 296.

Genellikle modern felsefenin Galileo'dan sonraki jenerasyonda yaşayan Descartes ile başladığı kabul edilir. Modern felsefeyi Meister Eckhart'la ya da Eckhart ile Descartes arasındaki dönemde başlatmak için zaman zaman ortaya çıkan (bazı) girişimlerin aksine, biz alışagelmış başlangıca bağlı kalmak mecburiyetindeyiz.⁵⁰⁴

4.1.2. *Gelassenheit'in Açıklanması (Tartışılması)*

1944-45 yılları arasında Heidegger, pedagog (eğitmen), bilim insanı ve âlim/bilge arasındaki konuşmadan alınan, daha uzun notlara dayanan bir diyalog yazdı. Düşünme üzerine olan bu meditasyon, iki tür soru arasındaki ayrımla başlar: "Bilim insanı: ... İnsanın doğasına ilişkin soru, insanla ilgili bir soru değildir."

Düşünme, insanın doğasını farklı kılan şeydir. Düşünme denilen bu doğanın özü, (insanın) bilgisini ve iradesini analiz eden insan felsefesiyle anlaşılabilir.⁵⁰⁵ Bize yabancı bu görevimiz, isteğimizden/irademizden kendi kendimizi (bir bebeğin sütten kesilmesi gibi) vazgeçirmemizdir. "Âlim: Salıvermenin uyanışına, kendi isteğimizden vazgeçtiğimiz sürece katkıda bulunabiliriz. Eğitmen (Pedagog): Daha doğrusu, salıvermek için uyanık kalmayı söyle."⁵⁰⁶ Düşünmenin özü, salıvermedir. Salıverme ise ne pasifliktir ne aktifliktir. (*Releasement*'in muadili olarak kullandığımız) *Letting-be*, iradenin alanına ait değildir.⁵⁰⁷ Bu diyalog daha sonra Meister Eckhart'a dönüyor:

⁵⁰⁴ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding (Şeylere Göre Soru)*, Tübingen, 1962, s. 76; çev. by W. B. Bartonand V. Deutsch, *What is a Thing?*, H. Regnery Co., Chicago, III, 1967, s. 98.

⁵⁰⁵ Heidegger'in sorgulamayı başlatıcı kıldığı bilim insanının sorgulama tarzı dahi, hesaplayıcı düşünmeyle ortaya konulan bir sorgulama değildir. Âdeta Kant'ın Hume'la dogmatik tarzından uyanması ve farkındalık kazanması gibi, meseleyi başlatan sorunun geldiği gözlemlenmektedir. Neden insanın doğasına ilişkin şey, insanla ilgili değildir ve insan felsefesi alanı neden bunu ısrarla kendi saltanatında irdelemek istemektedir? Bu böyledir'i fark eden bir bilim insanı akli, belli ki, işleyişi çözümlenmek ve kontrol etmek istemektedir. Öte yandan insanın doğasını öteki canlılardan ve belki de kendi insan ırkından farklı ve nitelikli kılan seçici hassanın da düşünme aktı olduğu ifade edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla düşünmek, 'görevimizdir' ve bunu hakkıyla yapabilmek için vazgeçmemiz gereken işler vardır.

⁵⁰⁶ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, s. 34; çev. by. J. M. Andersonand E.H. Freund, *Dis-course on Thinking (Düşünme Üzerine Söylem)*, Harper and Row, New York, 1966, s. 60 vd.

⁵⁰⁷ Düşünmenin özünün vazgeçmenin gerçekleştirildiği ve izin verildiği salıvermenin olmasıyla meseleye bir boyut 'eklenir'. Salıvermenin yaptığı mutlak çağrışımın önüne geçildiği gözlemlenmektedir. Salıvermenin ne aktiflik ne de pasiflik olduğu kabulüyle bir hem-hem de'lik davet edilmektedir. Üstelik salıverme, iradî bir şey de değildir ve doğası da hâlâ gizlidir. İrade edemediğimiz için ama kendimizi açıkta yani alıcı durumda tutuğumuz için bize gelebilmektedir. Hakikaten bunu, nesnelere sahip olma ve kullanma bağlamında in-otantik karşılaştığımız günümüz insanına anlatabilmek zor olsa gerektir. Salıvermeyi doğasında görebilenler, sadece, Heidegger'in aktarımına göre, metinde konuşan eğitimcilerdir. Aynının

Eğitmen (Pedagog): Salıvermenin (*release*) doğası, hâlâ gizlidir.

Âlim: Bu özellikle böyledir çünkü, Meister Eckhart gibi eski düşünce ustalarında olduğu gibi salıverme (*release*) bile hâlâ irade alanı içinde düşünülebilir.

Eğitmen (Pedagog): (Bundan) Daha ziyade aynı(olanlar)ın tamamından öğrenilebilir.⁵⁰⁸

4.1.3. Şey, Çerçeve, Tehlike ve Dönüş

1949 Aralık (ayı boyunca) Heidegger, Bremen’de *Şey, Çerçeve, Tehlike ve Dönüş* başlıklı dört ders/konferans verdi. Bu konuşmaların ilkinde ve sonuncusunda Meister Eckhart’tan bahsediyor.

Das Ding(:)⁵⁰⁹ Heidegger burada, bir şeyi neyin bir şeye dönüştürdüğünü (yani şeylik denen şeyi) sorguluyor. Heidegger (bunu yaparken) “objeyi” (“nesneyi”), “yakınlık”tan (*nearness*)⁵¹⁰ ayırır. Objeye, bilim tarafından temsil edilirken; “yakınlık”, düşünmenin düşüncesine izin verir veya onu bağışlar. Heidegger, masanın üstündeki sürahiye ilişkin olarak şunu sorgular: Onu bir sürahi yapan nedir? Heidegger, onun sürahiliğinin, dünyanın yanında/yakınlığında gerçekleştiğini söylüyor. Bu yaklaşımı dört katlı bir toplanma olarak anlamaya çalışıyor. Yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar, sürahi tarafından birbirine yaklaştırılır. Bir şeyin özü ya da olma yolu şudur: bir araya gelmek. Onun şeyliği üzerine meditasyonda, bir dayanışma, bir endişe yaşanır. Hem Latince *res* hem de Orta Yüksek Alman *dinc*, bir şeyi karakterize eden toplanmanın ve yaklaştırmanın unutkanlığını gösterir. Bir şeyi karakterize eden toplanmanın ve yaklaşmanın unutmaya ifade eden biçimi; hem Latince *res* hem de Orta Yüksek Almanca *dinc* göstermektedir.⁵¹¹ Her iki metafiziksel kavram gerçekten de “herhangi bir varlık olarak varlık (varlık olmasından dolayı varlık/varlık olması hasebiyle varlık), yani herhangi bir şekilde her nasıl olursa olsun mevcut olan her şeyi” işaret eder hâle geldi, tanımlamaya

tamamından onu öğrenebileceğimizi ima etmektedir. Aynı ve Aynılık nedir? Heidegger, farklılık denen şeyin bir unutmaya ve ayırma olduğunu *Özdeşlik ve Ayırım* eserinde söylemektedir. Günümüzde zenginlik, çeşitlilik ve bireysellik (öznellik) ile kabartılan (genişletilen) ve pozitiflik yüklenen farklılık kelimesine bu yaklaşım farklı gelmektedir.

⁵⁰⁸ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 36; çev. s. 61 vd.

⁵⁰⁹ Schürman, italik yazdığı kelimeyi açıklamaya geçmeden evvel nokta koymuştur. Metnin aslı böyledir; ancak burada iki nokta varmış gibi düşünmek zorundayız.

⁵¹⁰ Heidegger’in metninde kelime *herangehen*’dir. İlk defa Heraklit *Αρχιβασιη* şeklinde kullanmıştır. [Heidegger, *Aus einem Feldwege sprach über das Denken*, Zur Erörterung Der Gelassenheit, (yayımlanmayan çeviri) çev. Seyhan Mızrak, s. 71]

⁵¹¹ “Şey” anlamına gelen *res* ve *dinc*.

başladı.⁵¹² Heidegger, daha sonra, Meister Eckhart'ın kullandığı manada *şey* (kavramından) bahseder:

“Buna göre Meister Eckhart, ‘şey’ (*dinc*) kelimesini hem Tanrı için hem de ruh için kullanır. Onun (Meister Eckhart) için; Tanrı, ‘en yüksek ve en yüce, şeydir.’⁵¹³ Ruh, bir ‘büyük şeydir.’⁵¹⁴ Düşünmenin Ustası (Meister Eckhart) hiçbir şekilde ne Tanrı'nın ne de ruhun somut bir ‘şey’ (nesne) olduğunu düşünür. Tüm olan her şeyin adı olarak ‘şey’, burada temkinli ve kanaatkâr isimdir. Areopagite Dionysius'ta bir ifadeyi benimseyen Meister Eckhart'a: “*Sen (ey) aşk, insanı sevdiği şeylerin içinde değiştiren bir doğasın.*” dedirtecek (düzeydedir.)”⁵¹⁵

4.1.4 Die Kehre

(Heidegger) Bremen Serisi'nin son dersinde, teknolojiye olmanın yolunu (metodunu) sorgular. Heidegger'e göre teknolojinin özü, tehlikedir. Heidegger bu özü, *Gestell* (Çerçevlendirme) olarak ifade eder: Sadece kullanımda veya karşısında tutan bir çıkarın ürettiği veya sadece temsil ettiği hesaplayıcı bir düşüncenin nesnesine indirgendiği bir gelişme içinde şeyler kurulur.⁵¹⁶ Burada görülen (şeyi nesneye) indirgeme ve (şeyi nesneleştirerek) üretme; Varlığın olagelme biçiminin birer tarzı (gibi görünür), yani Varlığın unutulmuşluğa geri çevrildiği,⁵¹⁷ böylece kendi oluş biçimindeki gerçeğinin aleyhine “döndüğü”⁵¹⁸ birer tarzıdır (kendi oluş biçiminin hakikatine sırt çevirdiği tarzlar-

⁵¹² *Ensquaens* ifadesi, “hangi (manada) varlık olarak olmak” ile karşılaşılırken “var-dır” yüklemiyle tamamlanan (*releasement* ‘salıverme/serbest bırakma’ denilen şeyin, koşaç eki ‘-dır’ ile karşılaşması) çevirene göre düşünülmektedir. Ayrıca Hakan Yazıcı'nın yaptığı katkıya göre; “*Ensquaens*’teki *qua*’nın”, hem *as* (olarak) hem de *in so far as* (-den ötürü, -den dolayı) manası olduğu için üç türlü de çevrilebilir.

⁵¹³ İfadede yer alan virgül tarafımızdan vurguyu artırmak için konuldu. “Tanrı, şeydir.” ifadesi cümlede vurgu yapılan yerdir.

⁵¹⁴ Yine “Ruh, şeydir.” vurgusu gözden kaçırılmamalıdır. O hâlde sadece “Şey olan, Tanrı ve ruhtur.”

⁵¹⁵ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (Teorik Dersler ve Denemeler)*, Pfullingen, 1954, s. 175; çev. by A. Hofstadter, *Poetry, Language, Thought*, Harper and Row, New York, 1971, s. 176.

⁵¹⁶ Çerçeveleme içine sokulma/alınma budur. Çerçeveleme, âdeta bir cendere içine almaktır ve buradan kaçış, imkânsıza yakın bir imkânla, otantiklik imkânıyla mümkündür. Bu konuda Heidegger'den “farklı” düşünüyorum.

⁵¹⁷ Kendine yabancılaşan, indirgeme hâlinde.

⁵¹⁸ Kendi “benzerini” kendinden habersiz üreten tarzda görünüşe gelmek diye anlaşılabilir.

dır). Ancak Varlığın temel icadı *Gestell* (çerçevlendirme) olduğunda, tehlikenin merkezinde *bir dönüş olasılığı* gizlenir.⁵¹⁹ “Varlığın olagelme biçiminin unutulması, öyle bir yola evrilir ki (artık) bu Dönüşle, Varlığın olagelen varoluş biçiminin doğruluğu, gerçekten var olanlara dönüşür.” Bu yeni dönüşün bir şartı olarak, “her şeyden evvel insan, müstakbel yolunun kapsamının vüs’atine geri dönüş yolunu bulmak (keşfetmek) zorundadır.”⁵²⁰ O (insan), kendi kendine “Varlık tarafından gerektirileni” (“needed by Being”) tecrübe etmelidir. Heidegger daha sonra şöyle der: “Bu fikirden hareketle, bizler Meister Eckhart’ın bir sözünü, bu sözün zeminini hariç tutmak kaydıyla, düşünüyoruz. O (söz) şöyle gibidir: (Heidegger,) ‘Her kim ki Büyük Öz’e sahip/ait değilse o ne türlü bir iş yaparsa yapsın, hiçbir sonuca varamayacaktır.’ (şeklinde Meister Eckhart’ın ifadesini dile getirir.)” Ve Heidegger kısaca (buna şöyle bir) açıklık getirir: “İnsanın büyük özünün, Varlık olma yoluna ait olduğunu ve Varlığın kendi hakikatinde olma yolunu korumak için ona ihtiyaç duyulduğunu düşünüyoruz.”⁵²¹

4.1.5. Düşünmek, ne anlama gelir?

Bu (konferans) ders, 1952 yazında gerçekleşti. Heidegger o zamanlar, o zamandan beri sık sık tartışılan etimolojik akrabalığı (bir çözüm yolu olarak) önerdi. Düşünmek için *Denken*, Heidegger’in yazdığına göre aslen *Gedanc*’tir. Birisi, *Gedanc*’i bir düşünce olarak çevirme eğilimindedir. Ancak “düşünce, teşekkür etmekle ilgilidir.”⁵²² ‘Bellek

⁵¹⁹ Cümle başında tırnak işaretiyle gelen bu ifadelerin Heidegger’e ait olduğunu düşünüyoruz. Burada Heidegger’in kritik noktalarda referans yaptığı Alman Şair Hölderlin’i hatırlamamız yerinde olur. Aslında hayatın merkezinde “tehlike ve sağaltıcı güç ikizliği” mevcuttur.

⁵²⁰ Burada hayli önemli bir işaret cümlesi bulunmaktadır. Bir dönüş yapması istenen insan, aynı zamanda var olan ama kaybedilen bir yolu bulmak zorundadır. *Kehre* (*Turning/Dönüş*) kelimesinin kavram olmaya yükseltilmesi söz konusudur. Ancak Schürmann, bu kavramı (terimi) büyük harfle yazmamıştır.

⁵²¹ Martin Heidegger, *Die Technik Unddie Kehre (Teknik ve Dönüş)*, Pfullingen 1962, s. 39 vd.; çev. by K.R. Maly, *The Turning, in Research in Phenomenology*, 1 (1971), s. 6 vd. Çeviride küçük değişikliklerle.

⁵²² Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, s. 91; çev. by F. D. Wieckand J. G. Gray, *What is Called Thinking? (Düşünme Denen Nedir?)*, Harper and Row, New York, 1968, s. 139. Çevirmenler, cümlenin bu bölümünü atlar. Bunun yerine, metinde olmayan beş satırı (metne) dâhil ederler. “The Old English *thencan*, to think, and *thancian*, to thank, are closely related; the Old English noun *forthought* is *thanc* or *thonc*—a thought, a grateful thought, and the expression of such a thought; today it survives in the plural *thanks*. The ‘thanc’, that which is thought, the thought, implies the thanks.” [Eski İngilizcede düşünmek için *thencan* ve teşekkür etmek/şükretmek için *thancian* kelimeleri birbiriyle yakından bağlantılıdır. Eski İngilizcede düşünce için kullanılan isim *thanc* veya *thonc*, bir düşünce, minnettar bir düşünce ve böyle bir düşüncenin ifadesi; bugün bu, çoğul teşekkürler olarak hayatta kalmayı başarmıştır. Düşünen, düşünce olan ‘thanc’, teşekkür anlamına gelir.]

ve teşekkür' kelimelerinin her ikisi de *Gedanc* kökünden gelir. Bu yüzden kelime, insanın mizacı veya yüreği anlamına gelir. 'Bellek' (*Gedachtnis*), başlangıçta insanın iç eğilimi (*Gemüt*) ve özveri (*Andacht*) anlamına geliyordu.⁵²³ Bu kelimeler sadece insan bilincinin duygusal ve hassas yönünü değil, bilakis insan doğasının özsel yolda oluşunu göstermeyi amaçlıyor. Latince *animus*⁵²⁴ (*anima*⁵²⁵'nin aksine), Almancada *Seele*, İngilizcede 'soul' olarak adlandırılır. Heidegger, 'Ruh' derken kastettiği şeyi açıklamak için Meister Eckhart'ın *Ruhun 'kıvılcımı'* ('*spark*' of the soul) ifadesini kullanır: "Bu durumda 'Ruh', hayatın prensiplerini anlamaktan ziyade, Ruhun (müstakil bir) varoluşa sahip olduğunu anlamak (hatta böyle bir) Ruhun da ruhu olduğunu, Meister Eckhart'ın (buna) *Ruhun 'kıvılcımı'* dediğini"⁵²⁶ (kendimize hatırlatmamız yerinde olur.)⁵²⁷

4.1.6. Patika

1953'te yayımlanan bu kitapta Heidegger, kendi köyünden çıkan ve meşe ağacının yanından geçen taşra yolu boyunca (yürüyüş yaparken) derin derin düşünürdü. Yol, seyri boyunca mevcudiyete gelen her şeyi, basit ve aynı şekilde toplar. Yol boyunca bir yere sahip olan şeyler, bir dünyayı gösterir. Onların konuşmayan dillerinde Heidegger, Meister Eckhart'tan alıntı yaparak Tanrı'nın Tanrı olduğunu söyler.

Basitlik,⁵²⁸ kalıcı ve büyük olanın gizemini korur. Aracı olmadan insanı ziyaret eder ama yine de gelişmek için uzun bir süreye ihtiyaç duyar. Hep aynı kalan şeyin göze

⁵²³ Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 95; çev. s. 148.

⁵²⁴ Latince kelime "Us" anlamındadır. Jung'a göre, kadında erkek benliğidir. Çoklukta, tekliktir. "Tanrı'nın Ülkesi'nde...; Tanrı, damattır; Ruh ise gelindir" (Nicos Kazancakis, *Günaha Son Çağrı*, çev. Ender Gürol, 4. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1995, s. 248).

⁵²⁵ Latince kelime, "Ruh" anlamındadır. Jung'a göre, erkekte kadın benliğidir. Teklikte, çoklukta.

⁵²⁶ Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 96; çev. s. 149.

⁵²⁷ Ruh'un (*Soul-Seele*), Tin (*Spirit*, Ruhu Ruh yapan Akıl) ile hiyerarşik olarak ayrılıp birbirine bağlandığı yerde, Ruhu Ruh yapan –tabiri caizse– özü, onun henüz nüfuz edilip ele geçirilerek nesneleştirilemeyen "şeyliği"dir. Burada "yakında, hazırda olarak yolda olmak", "eşyanın hakikatini görmeyi tecrübeyle 'talep edenlerin' hâlleridir." İslam felsefesinde ruh-beden ayrımı; *nefs* denilen köprüyle kurulmuştur. Bu bağlamda, İbrahim Maraş'la yaptığımız mütalaa neticesinde; *Soul*'un *nefs*, *Spirit*'in –Meister Eckhart'ın Ruhta yaratılmayan olarak bahsettiği kısmına da– *ruh* ile karşılaşmasını tartışmaya açmak istemekteyiz. Ayrıca "Meister Eckhart'ın Ruhun ruhu" dediği ifadeyi anlamayı sağlayacak bir tartışma zemininin oluşmasını beklemekteyiz.

⁵²⁸ Çevirimiz esnasında bu cümledeki "It" öznesinin, basitlik mi yoksa gizem mi olacağı hususunda bir gerilim yaşanmıştır. Önce "gizem" olabileceğini sonra da "basitlik" olabileceğini savlanmıştır. Tartışılması adına aslı verilen bu cümle şudur: *It visits man unmediated and yet it needs a long thriving.*

çarpmazlığında, kutsamasını gizler. Taşra patikalarında ikamet eden tüm yetişkin şeylerin genişliği, bir dünya bahşeder. Eski okuma ve yaşama ustası Meister Eckhart'ın dediği gibi: Sadece konuşmasında söylenmeden Tanrı, Tanrı'dır.⁵²⁹

4.1.7. Yeter-Sebep İlkesi

Bu konferans serisi, 1955-1956 yılları arasında kış aylarında Freiburg'da yapıldı. Bu konferans dizisi, Leibniz'in "Hiçbir şey sebepsiz değildir (*nihil est sine ratione, nothing is without reason*)" ilkesi hakkında uzunca bir yorumdur. Bu (konferans) serisinin beşinci oturumunda Heidegger, Meister Eckhart'ın on yedinci yüzyıldaki takipçisi şair Angelus Silesius'un⁵³⁰ ünlü aforizmasını alıntılar: "Gül nedensizdir, çiçek açtığı için çiçek açar; kendine aldırış etmez, görülüp görülmediğini sormaz."⁵³¹ Mevcut hâliyle bu aforizma, akıl ilkesine aykırıdır: Gül "nedensiz", sebepsiz yere çiçeklenir. Çiçeğin çiçek açmasının temeli, *arché* (kurucu maddesi) ve *telos* (amacı) yoktur, kendisinden başka sebep yoktur. Lakin Leibniz'in ilkesi, genel bir kesinliği ifade eder: Sorgulanabilir her şey, kendi sebebini verir. (Ancak Angelus Silesius'un) dizelerindeki "Nedensiz(lik)", bu kesinliği zayıflatır. "Nedensiz Yaşam" Doktrini, Meister Eckhart'ın en ünlü öğretisidir. Heidegger (buna) şöyle bir not düşer:

"Bütün şiir kıtası, o kadar şaşırtıcı derecede açık ve veciz bir ifadedir ki (herhangi birisi ilk bakışta onu) ya herhangi bir gerçek ya da mistisizme ait bir büyük düşünce derinliği yahut ekstrem/uç bir kesinlik sanabilir. Şimdi, gerçeğin içinde gerçeklik şudur ki; Meister Eckhart, buna şahitlik eder.^{532»533}

4.1.8. Schürmann'ın Değerlendirmesinin Araştırmamıza Katkılarının Kritiği

Schürmann, 1935-1956 arası Heidegger'in ilgilendiği problem alanının Meister Eckhart'ın kopma tecrübeleri olduğunu göstermiştir. Meister Eckhart'ın etkileyici motif

⁵²⁹ Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt, 1953, s. 4. "Eski hayat ve okuma ustası" ifadesi, Meister Eckhart'ın kendi kendisine atfedilmiş bir atasözünden kaynaklanıyor. Krş. F. Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 ve Aalen, 1962, s. 599, 1.19.

⁵³⁰ Şair ve Papaz (1624-1677)

⁵³¹ *Die Ros' ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,*

Sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet. (Gül nedensiz; çiçek açar çünkü çiçek açar // Kendilerine dikkat etmiyorlar, görülüp görülmediklerini sormuyorlar.)

Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, Basel, 1955, s. 35.

⁵³² Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, s. 71.

⁵³³ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 297-300.

olması üzerinden anlaşılmaya çalışılan sorunsal başlıklar tartışmaya açılmıştır. İlk modern felsefenin başyapıtı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının tarihsel temeline Heidegger'in inmesi mevzusunda Meister Eckhart'ı ilk defa hatırlaması ve hatırlatması manidar bulunmuştur. Modern felsefe kiminle başladı ve bunun *Şey hakkında soru* ile alakası nedir? Belli ki modern felsefeyle *Şey hakkında soru* yani *Şeylik*, dönüşüme uğratılmıştır. Schürmann'ın ikinci sıraya koyduğu *Gelassenheit* metni, tezimizin ana meselesidir. Heidegger, tıpkı antik felsefede olduğu gibi diyalogla meselenin özüne yaklaşır. Zira meseleler ancak ehliyle konuşma içinde açılabilir. Bu etkileyici metni çevirirken bizim de dikkatimizi bilim insanının insan özüne ait tespiti çekmiştir: İnsanın doğasına ilişkin soru, insanla ilgili bir soru değildir. İnsanı dışarıda bırakarak yani insan felsefesi yapmayarak, “insanın doğasına” yani “fitratına” inmek mümkün müdür? Tam olarak bu hayretle bilim insanı şaşkınlığını dile getirir ve “insanın doğası” var mıdır ki buraya gidilebilir? İnsanın doğasını –eğer varsa– diğerlerinden farklı kılan veya nitelikçe yükselten düşüncedir belirlemesinin ardından birdenbire şuraya gelinir: Düşünmenin özü, salıverme(k)tir; salıverme ne pasifliktir ne aktifliktir. Dahası, salıverme, irade alanına yani hâkimiyetine ait değildir. Öyleyse insan bu eylemeyi iradesizce nasıl yapacaktır? “Âlim: Salıvermenin uyanışına, kendi isteğimizden vazgeçtiğimiz sürece katkıda bulunabiliriz. Pedagog (Eğitmen): Daha doğrusu, salıvermek için uyanık kalmayı söyle.”⁵³⁴ Dikkat edilirse burada, içimizde uyuyan bir potansiyelin uyandırılması, irade etmeden yapmamız “istenir”. Bunu bize âlimin de “üstünde olan” eğitmen (pedagog) söyler. Metinde cevaplar, eğitmenden gelir ama bunlar da edebî sanatla hissettirilir. Edebiyat insanının tutkusu, anlatılamayanı anlatmak, sözcüklere daha önce verilmemiş anlamlar yükleyerek konuşmaktır.⁵³⁵ Susulması gereken yerde, edebiyat nasıl konuşabilmektedir? Bir örneği yine Huxley'in eserinden vermek mümkündür:

⁵³⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 34, 60 vd.

⁵³⁵ Aldous Huxley, *Edebiyat ve Bilim*, çev. Ünsal Özünlü, Epos Yay., Ankara, 2014, s. 12.

Mistikler için Suso ‘Apansızın geliveren ve bambaşka, eşsiz bir ışık görünümü vardır,’ der ve bu ışığın içinde ‘akıl ölür, kişiliğini yitirir ve bu öz ve basit bileşimin içinde kendisi de yitip gider.’ Ermiş bir insan Tanrı’yı sevdiğini söylüyorsa tamı tamına O’nu nasıl seviyor demektir? ‘Tanrı olarak – değil’, der Üstat Eckhart, ‘Tin olarak – değil, imge olarak – değil, ama O olarak, tamı tamına özbeöz, içinde sürekli, hiçbir şeylikten hiçbir şeyliğe doğru gömülmek zorunda olduğumuz, Yek ve Tek, yalnızca O olarak.’⁵³⁶

Bir şeyi, O olarak öyle sevme kudretini kendimizde bulabilmek ise salıvermenin doğasında gizlidir.

Pedagog (Eğitmen): Salıvermenin (*releasement*) doğası, hâlâ gizlidir.

Âlim: Bu özellikle böyledir çünkü –eski düşünce ustalarında olduğu gibi Meister Eckhart’ta bile salıverme (*releasement*)– hâlâ irade alanı içinde düşünülebilir.

Pedagog (Eğitmen): (Bundan) daha ziyade aynı (olanların) tamamından öğrenilebilir.⁵³⁷

Gizemli salıverme, aynı(lı)ğın tamamından öğrenilerek içselleştirilecektir. Fakat bunu yaşayan düşünme ustası Meister Eckhart bile, Heidegger’in metninden haber verildiği kadarıyla, iradesizce yapılması gerekene iradeyi “karıştırmıştır”. Yani “sütün rengi, bulanmıştır.” Düşünmenin iradesiz bir salıvermeyle kendiliğine yönelmesi meselesi, mevcut düşünme tarzıyla şüphelenmekten öteye gidemeyecektir.

Schürmann’a göre üçüncü ve dördüncü aşamada; *Şey*, *Çerçeve*, *Tehlike* ve *Dönüş* başlıklı dört ders/konferans, Heidegger tarafından Bremen Serisi olarak verilir. Heidegger, bu konuşmalarının ilkinde ve sonuncusunda Meister Eckhart’tan bahseder. Zikredilen dört konuda modern çağın nirengi noktasıdır.

Anlama gayretinde olduğumuz “Şey” kelimesine açıklık getirdiğini gözlemlemekteyiz. Bir şeyi neyin bir şeye dönüştürdüğünü (yani Şeylik denen meseleyi) sorgularken Heidegger; “objeyi” (“nesneyi”), “yakınlık”tan (*nearness*) ayırarak sorgulamasını yapar. Objeye, bilim tarafından temsil edilirken; “yakınlık”, düşünmenin düşüncesine izin verir veya onu bağışlar. Demek ki Şey, obje değildir ve bununla karıştırılmamalıdır. Ancak modern felsefe, şey(ler)i, şeyliği, bizlere unutturmuştur. Bunlar neden unutturulmuştur ve

⁵³⁶ Huxley, *Edebiyat ve Bilim*, s. 23.

⁵³⁷ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 297.

hatırlanırsa ne olacaktır? Masanın üstünde duran sürahiyi bir sürahi yapan ‘şey’ nedir? Heidegger, onun sürahiliğinin, dünyanın yanında/yakınlığında gerçekleştiğini söylüyor. Bu yaklaşımı dört katlı bir toplanma olarak anlamaya çalışır. *Yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar*, sürahi tarafından birbirine yaklaştırılır. Demek ki şeye şeyliğinde yaklaşma, dört katlı bir toplanmayla bir araya gelir. Ama objede bunlara gerek yoktur: Ben ve el altındaki objeyi (nesneyi) kullanmak yeterlidir. Ama bir şeyin özü ya da olma yolu şudur: Bir araya gelmek ve bunun şeyliği üzerine reflektif meditasyonda, bir dayanışma, bir endişe yaşanmasıdır. Bir şeyi karakterize eden toplanmanın ve yaklaştırmanın epey zamandır unutulduğu gözlenmektedir. Bir araya gelmelerine izin verilmeyen yani salıverilmeyen hem de yaklaştırılmayan el altındalıkla çerçevelenme ve tehdit etme söz konusudur. Bu tehditle gelen tehlike sadece kuşatıcı değil, aynı zamanda bir imkâna da açıktır: *Sağaltıcı Güç*. Bu hatırlatma, Heidegger’in Hölderlin’inden⁵³⁸ gelir: *Nerede bir tehlike*

⁵³⁸ Heidegger’in Hölderlin’i ifadesini Miguel de Unamuno’nun gerçeklik ve istenç üzerine bir alıntısıyla taçlandırabiliriz: “Burada Oliver Wendell Holmes’un *The Autocrat of the Breakfast Table, III*’de ortaya koyduğu üç Juan ve üç Tomás ile ilgili o kurama, bir kez daha başvurmam gerekiyor. İki Juan ve iki Tomás konuştukları zaman bize altı kişinin konuştuğunu söylüyor, şöyle ki:

Üç Juan:

1. Gerçek Juan: Yalnızca Yaradani için tanınan.
2. Juan’ın ideal Juan’ı: Hiçbir zaman gerçek olmayan ve genellikle ondan çok farklı olan.
3. Tomas’ın ideal Juan’ı: Hiçbir zaman ne gerçek Juan’ın ne de Juan’ın ideal Juan’ı olmayan, genellikle her ikisinden de çok farklı olan.

Üç Tomas:

1. Gerçek Tomas
2. Tomas’ın gerçek Tomas’ı
3. Juan’ın ideal Tomas’ı.

Yani olmayan, olduğunu sandığı ve başkasının sandığı. Ve Oliver Wendell Holmes, onların her birisinin değeri üzerine fikir yürütüyor. Ama bir aydın Yankee olan Oliver Holmes’tan başka bir yol seçmek zorundayım. Diyorum ki bizde her birimizin Tanrı için olandan başka –hepimizin Tanrı için olduğumuzu kabul ederek– başkaları için olandan ve olduğu sanılandan başka, o olmak isteyen vardır. Bu sonuncusu herkesin olmak istediği “onun derinliklerindedir, gerçekte, gerçek olan yaratıcının içindedir. Göğsündedir. Olduğumuz o sayesinde değil de, olmak istediğimiz o sayesinde kurtulacağız ya da yitip gideceğiz. “Tanrı bir kişiyi sonsuza dek olmak istediği kimse olmak zorunda bırakarak ödüllendirecek

varsa orada aynı zamanda bir sağaltıcı güç vardır. Yeter ki insanın farkındalığı olsun. Bu tehlikenin özünde bile bu olasılık durmaktadır. Heidegger, Bremen Serisi'nin son derisinde, yani dördüncü izlekte, teknolojide olmanın yolunu (metodunu/tarzını) dönüşle (*Kehre*) ile sorgular. Heidegger'e göre teknolojinin özü, tehlikedir ve bu öz, çerçevelenmedir (*Gestell*): Sadece kullanımda veya karşısında tutan bir çıkarın ürettiği veya sadece temsil ettiği hesaplayıcı düşüncenin nesnesine indirgendiği bir gelişme içinde şeyler kurulur. Burada görülen (şeyi nesneye) *indirgeme* ve (şeyi nesneleştirerek) *üretme*; varoluşun birer tarzı gibi görünür, yani Varlığın unutulmuşluğuna geri çevrilir. Böylece kendi oluş biçimindeki gerçeğinin aleyhine "dönen" birer tarzıdır, ancak bütün bunlara rağmen, Varlığın temel icadı çerçevelendirme olduğunda, tehlikenin merkezinde *bir dönüş olasılığı* (imkânı veya potansiyeli) gizlenir. "Varlığın olagelme biçiminin unutulması, öyle bir yola evrilir ki artık bu dönüşle, Varlığın olagelen varoluş biçiminin doğruluğu, hakikaten var olanlara dönüşür." Bu yeni dönüşün yaşama tarzı olması, bir şartı artık beraberinde getirir, "her şeyden evvel insan, müstakbel yolunun kapsamının vüs'atine geri dönüş yolunu keşfetmek zorundadır." İnsan, "Varlık tarafından gerektirileni" ("needed by Being") bizzat tecrübe etmek mecburiyetindedir. Heidegger bu fikirden hareketle, "Bizler Meister Eckhart'ın: 'Her kim ki Büyük Öz'e sahip/ait değilse o ne tür bir iş yaparsa yapsın, hiçbir sonuca varamayacaktır.' sözünü, bu sözün *zeminini hariç tutmak kaydıyla* düşünüyoruz."

ya da cezalandıracaktır. O hâlde tıpkı etten kemikten oluşmuş gerçek insanlardaki gibi, anlatı veya öyküsel ya da möyküsel kurgudan oluşmuş insanlarda da var olmak isteyenler ve var olmak istemeyenler vardır. Ve var olmamayı isteyen mistençli kahramanlar vardır. Ama daha ileri gitmeden, var olmayı istememekle var olmamayı istemenin aynı şey olmadığını açıklamak istiyorum. Gerçekten de ikisi olumlu olan dört durum vardır: a) var olmayı istemek; b) var olmamayı istemek... İki de olumsuz: c) var olmayı istememek; d) var olmamayı istememek. Tıpkı Tanrı'nın olduğuna inanmak, Tanrı'nın olmadığına inanmak, Tanrı'nın olduğuna inanmamak ve Tanrı'nın olmadığına inanmamak gibi. Olmak istemeyenden şiirsel bir yaratı ya da roman güçlkle çıkar; ama var olmamak isteyen birisinden, evet. Ve var olmamak isteyen kuşkusuz yoktur, bir intihar söz konusu. Var olmamak isteyen, bunu var olarak ister." (Miguel de Unamuno, *Üç Örnek Öykü ve Bir Önsöz*, çev. Yıldız Ersoy Canpolat, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2017, s. 4-6.)

dedikten sonra buna şöyle bir açıklık getirir: “İnsanın büyük özünün, Varlık olma yoluna ait olduğunu ve Varlığın kendi hakikatinde olma yolunu korumak için (insana) ihtiyaç duyulduğunu düşünüyoruz.”⁵³⁹ Dolayısıyla Meister Eckhart, düşünme zemini hariç tutularak, *yöntemsel* olarak izlenir; Varlığın insanın önüne açıklık olarak getirdiği takip edilmeli yani tecrübe edilmelidir.

Beşinci izlek; *Düşünmek, ne anlama gelir?* Burada etimolojik akrabalık, soruya bir çözüm yolu olarak önerilir. Zira etimoloji, insanın hayatı anlamlandırma serencamının tarihsel şahididir ve bizlere yol gösterebilir. Etimolojinin ait olduğu “Filoloji, felsefe için yararlı bir disiplindir, ona tevazu aşılır, zira metinler çoğunlukla sorunsallar barındırır ve onları yorumlama iddiasında bulunduğu çok ihtiyatlı olmak gerekir; ayrıca (filoloji) tehlikeli olabilecek de bir disiplindir; filoloji kendi kendine yetebilir ve hakiki felsefi düşünüm çabasını erteleyebilir.”⁵⁴⁰ Düşünmek (*Denken*), Heidegger’in yazdığına göre aslen *Gedanc*’tir ve düşünme aktının kişiselleşmiş içeriği olarak “düşünce, teşekkür etmekle ilgilidir.”⁵⁴¹ “*Bellek ve teşekkür*” kelimelerinin her ikisi de *Gedanc* kökünden türetilmiş bu kelime, insanın mizacı veya yüreği anlamına da gelmektedir. “Bellek” (*Gedachtnis*) kelimesi, eskiden insanın iç eğilimi (*Gemüt*) ve özveri (*Andacht*) anlamına gelmekteydi.⁵⁴² Bu kelimeler sadece insan bilincinin duygusal ve hassas yönünü ifade etmekten ibaret olmayıp bilakis *insan doğasının özsel yolda oluşunu göstermeyi* de amaçlamaktadır. Bizim *Şükür* dediğimiz hâlin aslında *Rıza* makamının bir yaşam tarzı olmasındaki devamlılığın onun bir düşünce olmasından ileri geldiğini savlıyabilir miyiz? Bunu da düşünmemiz gerekmektedir. Ayrıca böylesi bir etimolojik akrabalığın Türkçemizde olup olmadığı haklı bir ilgiyi hak etmektedir. Ancak Latince *animanın* aksine *animus*, Al-

⁵³⁹ Heidegger, *Die Technik Und die Kehre*, s. 39 vd.; çev. s. 6 vd. Çeviride küçük değişikliklerle.

⁵⁴⁰ Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 56.

⁵⁴¹ Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 91; çev. s. 139.

⁵⁴² Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 95; çev. s. 148.

mançada *Seele*, İngilizcede ‘soul’ olarak adlandırılır. ‘Ruh’ derken kastedilen şeyi açıklamak için Meister Eckhart’ın *Ruhun ‘kıvılcımı’* (*‘spark’ of the soul*) ifadesini kullanılmalıdır: “Bu durumda ‘Ruh’, hayatın prensiplerini anlamaktan ziyade, Ruhun (müstakil bir) varoluşa sahip olduğunu anlamak (hatta böyle bir) Ruhun da ruhu olduğunu, Meister Eckhart’ın (buna) *Ruhun ‘kıvılcımı’* dediğini”⁵⁴³ kendimize hatırlatmamız yerinde olur. Eckhart’a göre Ruhun ruhu olan kıvılcımı, *yaratılmayan* yöndür, araştırmanın ilerleyen kısmında buna değinilecektir. Eckhart, bu görüşünden dolayı mahkeme edilmiştir. Ruha canlılık (dinamizm) veren de ruhandan yani kıvılcımından gelmektedir.

Altıncı izlek ise *Patika*’dır: Heidegger, kendi köyünden çıkıp meşe ağacının yanından geçerken patika boyunca (yürüyüş yaparken) derin derin düşünürdü. Yol, seyri boyunca mevcudiyete gelen her şeyi, *basit* ve *aynıda* toplardı. Yol boyunca bir yere sahip olan şeyler, bir dünyayı göstermektedir. Onların söze gelmeyen dillerinde Heidegger, Meister Eckhart’tan alıntı yaparak Tanrı’nın Tanrı olduğunu söylemektedir.

Basitlik, kalıcı ve büyük olanın gizemini korur. Aracı olmadan insanı ziyaret eder ama yine de gelişmek için uzun bir süreye ihtiyaç duyar. Hep aynı kalan şeyin göze çarpmazlığında, kutsamasını gizler. Taşra patikalarında ikamet eden tüm yetişkin şeylerin genişliği, bir dünya bahşeder. Eski okuma ve yaşama ustası Meister Eckhart’ın dediği gibi: Sadece konuşmasında söylenmeden Tanrı Tanrı’dır.⁵⁴⁴

Yedinci izlek ise Yeter-Sebeup İlkesidir. Bu konferans dizisi, Leibniz’in “Hiçbir şey sebepsiz değildir (*nihilest sine ratione*, nothing is without reason)” ilkesi hakkında uzunca bir yorumu bulundurmaktadır. Bu (konferans) serisinin beşinci oturumunda Heidegger, Meister Eckhart’ın on yedinci yüzyıldaki takipçisi şair Angelus Silesius’un ünlü aforizmasını alıntılar: “Gül nedensizdir; çiçek açtığı için çiçek açar; kendine aldırış etmez, görülüp görülmediğini sormaz.”⁵⁴⁵ Mevcut hâliyle bu aforizma, akıl ilkesine aykırı görülür:

⁵⁴³ Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 96; çev. s. 149.

⁵⁴⁴ Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt, 1953, s. 4. “Eski hayat ve okuma ustası” ifadesi, Meister Eckhart’ın kendisine atfedilen bir darbimeselden kaynaklanıyor. Krş. F. Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 and Aalen, 1962, s. 599, 1.19.

⁵⁴⁵ Bk. dipnot 531.

Gül “nedensiz”, sebepsiz yere çiçeklenir. Çiçeğin çiçek açmasının temeli, *arché* (kurucu maddesi) ve *telos* (amacı) yoktur, kendisinden başka sebep yoktur. Lakin Leibniz’in ilkesi, genel bir kesinliği ifade eder: Sorgulanabilir her şey, kendi sebebini verir. (Ancak Angelus Silesius’un) dizelerindeki “Nedensizlik”, bu kesinliği zayıflatır. “Nedensiz Yaşam” Doktrini, Meister Eckhart’ın en ünlü öğretileridir. Heidegger buna şöyle bir not düşer: “Bütün şiir kıtası, o kadar şaşırtıcı derecede açık ve veciz bir ifadedir ki (herhangi birisi ilk bakışta onu) ya herhangi bir gerçek ya da mistisizme ait büyük bir düşünce derinliği yahut ekstrem/uç bir kesinlik sanabilir. Şimdi, gerçeğin içinde gerçeklik şudur ki Meister Eckhart, buna şahitlik eder.”⁵⁴⁶

Schürmann, Martin Heidegger’in yedi metninden bahsetmek suretiyle Meister Eckhart’la bağlantı kurmamızı sağlamaktadır. Böylece şey ve nedensizlik arasındaki mesafe kapanmaktadır ve çağın merkezî göstergesi teknolojinin ana niteliği tehlikeye vurgu yapılmaktadır. Tehlikenin bulunduğu yerde sağaltıcı güçlerin varlığını algılayamamak ise düşünmenin özü olan salıvermeyle ilişkisizlik olmaktadır.

4.2. Meister Eckhart’a Göre Salıvermenin Dört Aşaması

4.2.1. Bir Şeyi Salıvermek

Meister Eckhart’ın tarafsızca (objektif) söylediği gibi: “Bunu (yani salıvermeyi gerçekten) anlamayı isteyen (arzulayan) kişi, olabildiğince ayrılmalıdır/çözölmelidir.”⁵⁴⁷ Yani *Abgeschidenheit* (*detachment/ayrılma*) hâlinde bulunmalıdır. Schürmann, burada

⁵⁴⁶ Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, s. 71’den akt. Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 300.

⁵⁴⁷ Franz Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 and Aalen, 1962, s. 209, 30. Meister Eckhart’ın Almanca vaazlarından alıntı yaptığımızda aşağıdaki kısaltmaları kullanıyoruz: DW -Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke* (vol. I, II, V), Kohlhammer, Stuttgart, 1936 vd. Pf. -Franz Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 and Aalen, 1962, t. 2. Her iki referansta da sayfa ve alıntılanın satırları takip eder.

yazdığı bir kitaba atıf yapmaktadır.⁵⁴⁸ Yine etimolojik geçişlerle salıverme kavramına temkinli yaklaşımlar sergilenir: “İngilizce ‘*releasement*’in (salıverilme/serbest bırakma) kökü *laxare* olup *Gelassenheit*’in türetildiği Fransızca *laisser* ve Almanca *lassen*’inkiyle aynıdır. Bir isim olarak anlam değişikliğine uğrar; bir fiil olarak bile ‘bırakmayı’ (‘let go’) değil, tam tersini ‘izin vermeyi’ (‘let be’) ifade eder; dikkatsizliği değil, en yüksek bakım biçimini önerir. Sıradan varoluşun, her şeyin olmasına izin verebileceğini bilir. Bundan sonra, sadece bir şeyi değil, her şeyi bırakmak olduğunu öğrenebilir. Nihayetinde, kendi hâline gelebilir ve Tanrı olmasına izin verebilir.”⁵⁴⁹ Kendisi olmasına izin vererek şeyi salıvermeyle otantik karşılaşma (yüzleşme ve farkındalık) yaşamının, bir itinasızlık yahut boş vermişlik değil en yüksek düzeyde teyakkuz hâlinde olmaya davetiye çıkarmasının nasılının anlaşılmasını arzulayan bir kişinin kendisini bir tecrübenin içinde bulması, Meister Eckhart’a göre mukadderdir. Bir şeyin şeyliğine giden bu yol, dıştan müdahale eden bir “nedenin” tahakkümüne girmez. Schürmann’ın betimlemesi şöyledir:

Bir kavrama/tutuş, parmakların büzüşmesi azaltılarak gevşetilir. (Böylece) yakalama, rahatlık ve dengeye dönüşür. Aynı şekilde gözler de bir nesneye dik dik bakmaktan, rahatlığa kavuşur. İnsan sahip olmayı bırakır ve şey, kendi varlığına dönüşür. Yararlılığı için değil, olduğu için görülür. Ne idare edilir ne de manipüle edilir: Onu hiçbir el kullanmaz ve fayda, onun şey-doğasını gizlediği veya değiştirdiği ölçüde nesne bir şeye dönüşür. Onun *şeyliği* ortaya çıkar. Hiçbir dış “neden/niçin” tarafından desteklenmez, kendi kendini sürdürür.⁵⁵⁰

Kuşkusuz modern hayatla kuşatılan ve yaşadığı yani tecrübe ettiği gibi algısı yönetilen günümüz insanı, bizler de dâhil, bu bakışın saflığından uzakta durabiliriz. Zira şeyin şeyliğiyle oynanmıştır ve hızlı yaşamın kolaylıkları yani erişilebilirlikleri, *yavaşın içindeki hızı* unutturmuştur. Ama şeyin şeyliği yakalanınca şey ne ise odur. Artık olduğu şey olur, bir şey neyse odur. Böylece ne temsil edilir ne de ele geçirilir, hiçbir şeye karşı

⁵⁴⁸ Schürmann, *Maitre Eckhar tou la joie errante (Eckhart Usta veya Gezici Sevinç)*, Paris, 1972, ss. 340-367.

⁵⁴⁹ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 301.

⁵⁵⁰ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement” s. 301.

durmaz, kendi başına durur. Öyleyse her temsil edilme ve ele geçirme yani onun şeyliğini tüketme ve bir şeyin karşısında pozisyon aldırma, şeyin kendi başına yalnızca duruşunu perdeler ve onunla in-otantik karşılaşmaya neden olur. Algı yönetimi veya dezenformasyon tam da budur. Meister Eckhart'ın ufkun daralması dediği vaziyet budur.⁵⁵¹ O hâlde *Gelassenheit*'in en iyi çevirisi, münzevi bir çağrışım olan 'ayrılma/kopma' (*detachment*) olacaktır: Mülkiyet ve geçim için kayıtsızlık.⁵⁵² “Eğer [şeylerin görüntülerinden]⁵⁵³ kopuk olsaydım, onları almam veya bırakmam, beklemem veya eğlenmem için kendim olarak görmeseydim, özgür ve boş olsaydım serbest bırakılırdım. Tanrı'nın isteklerini daha kolay yerine getirebilirdim.”⁵⁵⁴ Anlıyoruz ki bir şeyle başlayan bu kopuşun hedefi, Tanrı'nın isteklerini daha iyi yerine getirme “endişesidir”. Kopuş Üzerine derken yapılan bu hazırlık, ancak bir teslimiyet varsa yolda olmaya devam edebilir.

Temsil etme denilen düşünmenin özel formu sayesinde “şey” en sonunda, bir nesnenin oluşturucusu veya ekipmanı olarak onun malzemesini belirleyen hâline gelir. Ancak bu (şey denen) kelimenin kaderi, *daha derin bir kaderi* ortaya getirebilir. Bütün bunlar, bu düşünce tarzındaki herhangi bir “şey”, tek bir temel nitelik açısından bilinir. Bir şey *ekipman* hâline geldiğinde, bu temel nitelik kullanışlılık ve güvenilirlik olarak ortaya çıkar. Tanrı da en yüksek varlık olarak anlaşıldığında, kullanışlılığı ve güvenilirliği açısından nesneleştirilir.⁵⁵⁵

Şeyi, kullanışlı ve el altında bir ekipman olarak görmek ve bu algıyı, Tanrı'nın “şeyliğine” kadar taşımakla yaşanan “dindarlığı”, en şiddetli şekilde reddeden Eckhart'a Kilise'nin savaş açmasından daha tabii bir durum olamaz.

Öte yandan Schürmann'a göre, Heidegger için salıverme şöyle cereyan eder: “Gerçeğin gerçekleşmesi, asla koşulsuz değildir. Onun koşulu, salıverilmedir. Sanat eseri, salıvermeye hazırlıktır. (Bunun diğer hazırlık koşulları) şiir, teknoloji ve düşünme olabilir.

⁵⁵¹ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 302.

⁵⁵² Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 302.

⁵⁵³ Orijinal metinde köşeli parantez var.

⁵⁵⁴ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 25, 8-26, 1.

⁵⁵⁵ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement” s. 302.

Köylü ayakkabıları ‘serbest bırakıldığı’ ya da kullanışlılıklarından ve güvenilirliklerinden salıverildiğinde, gerçeklikleri ortaya çıkar. Salıverme, gerçeğin hazırda var olanlara geçmesini mümkün kılan tutumdur. Bu yüzden Heidegger için salıverilme, şeylerin var olma yolunu gösterir.”⁵⁵⁶ Burada salıvermenin şeyde kalan var olma tarzından ibaretten olması, Heidegger için uygun görülmüştür. Yine Heidegger’de sanat, şiir, düşünme hatta teknoloji bile, salıvermeye bir hazırlık olabilir. Salıverme, hakikat *varsa* buna giden yoldur. Gül nedensiz açar ama onu hakikatiyle buluşturan da yine salıvermedir.

4.2.2. Her Şeyi Salıvermek

Bir şeyin olmasına izin verme, ikinci aşamaya hazırlıktır yani “her şeyin olmasına izin vermektir.” Meister Eckhart’ın tam da bu aşamada *inziva (Abgeschiedenheit)* hatırlatması manidardır.⁵⁵⁷ Bir çeşit geri çekilme olan bu tavır, her şeyin karşısında böyle bir açıklıkta kendisini tutar. Mısır ve şarap örnekleriyle Meister Eckhart, gündelik hayata müdahale ederken; Heidegger sanat eserinin özünden meseleye giriş yapar. Şeyin kökten karakterine doğru daralmayan bir yol, orijinal düşünmeye “meditatif düşünme”ye (*meditative thinking*)⁵⁵⁸ yol açar. Olan her şey(,) -dir. “Şeyin özü (Şeyliği), serbest ve kararlı meditasyon gibi görünür. O, algılanamaz (*wahrgenommen*)⁵⁵⁹; umumiyetle sadece, şeyin hazır oluşundan veya aşikârlığından ibaret olarak ele alınır (*vernommen*).⁵⁶⁰ Başka bir deyişle Varlığın gerçeği, özünü yalnızca mükemmel bir şekilde serbest bırakılan (*to perfectly released thinking*) düşünceye açar. Salıverme, şu anda hazır olan her

⁵⁵⁶ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement” s. 303.

⁵⁵⁷ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 304.

⁵⁵⁸ *Besinnliches Denken/besinnen*: Bir şeyi farklı veya daha iyi düşünmek, içinde gelişen bir anda hatırlamayla sezmedir.

⁵⁵⁹ Algılanmak kelimesi için Schürmann, parantez içinde kelimenin Almanca karşılığını verme gereğini duymuştur. Bu önemli bir hatırlatmadır.

⁵⁶⁰ Bu dipnotta iki hususu arz etmek lüzumludur: İlki, *vernommen* ile *be received* kelimesinin eşleştirilmesidir. *Vernehmen* kökü, “sorgulamak, sorguya çekmek ve haber alıp duymak” manalarında. Ancak “kavranmak” hâlinde İngilizcede karşılanmıştır. İkincisi, “algılanmak (*wahrgenommen*) ve (hayattan) anlayarak almak/teslim alınmak, kavranmak (*vernommen*)” arasındaki tercih ve sonuçlar, felsefe ve tasavvuf arasındaki farkı görmemizde bize yardımcı olmaktadır. Tasavvufta düşünme modundan, algılama moduna geçiş esastır. Algının fenomenolojisi üzerine esaslı katkılar hâlâ kanaatimizce sunulmamıştır, dar anlamda düşünülüp yargılanmaktadır. Düşünmenin “ileri evresi” olarak yapılandırıcı çalışmalara ihtiyaç vardır. Öte yandan Maurice Merleau-Ponty’nin sunduğu fenomenolojik katkıyı da inkâr edemeyiz.

şeyde ki mevcutların hazır oluşunu fark eder. Heidegger'e göre her şey, kendi açıklığına 'terk edilirse/bırakılırsa Varlık, her şeyin içindeki düşünce olabilir.'⁵⁶¹

Meister Eckhart'ın "kişisel ama isimsiz ve sıfatsız" Tanrı'sının yerine Heidegger'in Varlık dediği "şeyin" hakikati, her şeyin içinde "düşünce" oluşunu, ancak mükemmelen serbest bırakılmasına izin verilen şey üzerine olan bir düşünceye açabilmektedir. Yani her şeyin salıverilmesi, bir iletişimi başlatır. Bu iletişim bizim arayan olmamızdan ibaret değildir; iletişimi, aranan –tabi koşullar sağlanabilirse– başlatacaktır yoksa aranan kendisini geri çekebilmektedir.

Salıverme, otantik düşünmenin (meditatif düşüncenin sağlıklı) koşuludur: Her şey, kendi şeyliğinde olmaya terk edildiğinde (ancak o zaman) şeyler hakiki varlıklarını ifşa eder, hiçliğini açığa çıkarır. (Meister Eckhart'ın Almanca vaazlarında dile getirdiği gibi:) "Bütün yaratılmışlar, saf hiçliktir. (Bunu ifade etmem) onları değersiz gördüğüm veya hepsini hiçbir şey gördüğüm anlamına gelmez. (Şu manaya gelir ki): Onlar, saf hiçliktir."⁵⁶²

Kat'i bir şekilde şeylerin hiçliğe indirgenmesi şaşırtıcıdır. Zira kendisini olduğu gibi göstereceğini diye, bir şeyi ve her şeyi salıveriyorsunuz sonra bir de bakıyorsunuz ki "her şey zannettiğiniz *saf* bir hiçbir şeymiş". Belki de bunu Kâfir Üstat dediği İbn Sînâ'ya bağlamak gerekir. "Doğrudan veya 'Üstat' diyerek dolaylı olarak eserlerinde yüz yirmi üç kez İbn Sînâ'dan alıntı yaptığı tespit edilmiştir. Eckhart'ın sık tekrar ettiği ifadelerden olan '*Esse est Deus*' (var olan Tanrı'dır) ifadesi, doğrudan İbn Sînâ'dan alınmıştır ve ona göre var olduğu dile getirilen her şey mevcudiyetlerini bu Varlık'a borçlu olduklarından aslında kendileri bir hiçtir."⁵⁶³ Şayet Tanrı yaratmayı bıraksaydı; her şey olduğu gibi geriye döner: saf hiçlik (olurdu). "Varlığı olmayan şey, hiçliktir. Yaratılanların, kendilerine ait bir varlıkları yoktur; çünkü onların varlıkları, (zorunlu varlık olan) Tanrı'nın varlığına

⁵⁶¹ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 304-305.

⁵⁶² Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 69, 8-70,1'den akt. Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 305.

⁵⁶³ Mehmet Serdal Eglen, "Yunus Emre ve Meister Eckhart'ta Varlık Tasavvuru", *Hikmet Yurdu*, IX (Temmuz-Aralık, 2016/2), sayı: 18, s. 166.

bağlıdır. Tanrı, yarattıklarından bir ân için bile geri çekilseydi; hepsi yok olur.”⁵⁶⁴ Var olanların varlıksallığının bir şey olmalarının önüne ilk neden gibi gelen Tanrı'nın yaratma eyleminin “geriye dönmesi ve saf hiçliğe gerilemesinin” zihinde hayal edilerek lambaların yakılıp çekilmesinin üzerinde durulması gerekmektedir. Heidegger burayı şu şekilde iletme teşebbüsünde bulunmuştur:

Şimdi Meister Eckhart'ın ‘salıverme’ (kavramının) manidar gücü öne çıkıyor: Bırak, her şey olsun (Her şeyi kendi olmaya salıver/izin ver) ve bir varlık olmak, kendini onların olmayanı olarak ifşa edebilsin(!)⁵⁶⁵ Bu, onların hazır oluşudur (mevcudiyetidir); fakat geri çekilirse artık hiçbir şey var olmayacaktır. Burada ‘mevcudiyet’⁵⁶⁶ ontolojik zemin olarak anlaşılır; Varlık değildir; bilakis (Varlık’a aitlik dediğimiz) varlıksallıktır (*beingness*). Şeyler, hiçliğe mahkûmdur, hiçtir. Orta Yüksek Almancada *niht* (hiç) kelimesi, *iht*'in ‘bir şeyin’ negasyonudur/değillemesidir. Meister Eckhart, her şeyin, ‘bir şey’ olmadığını, onların *iht* (denilen bir şeye) sahip olmadığını söylüyor. Bu terim, *Varlığın bir var olanı* ya da *canlı şey* (the *entitas* of *ens*, or *ousia* of *on*) gibi böyle bir varlığı gösterir. Heidegger buna *Seiendheit des Seienden* (Varlıkların varlığı),⁵⁶⁷ bir varlığın varlıksallığı demeyi uygun bulur. Genelde şeyler, *niht*'tir (hiçtir); onlar, şeyler olarak temsil edilemez. Meister Eckhart, belirli bir varlığı *iht es iht* (O'nun O'luğunu), *niht es niht* (hiçliğin hiçliği) olarak reddetti.⁵⁶⁸

Meister Eckhart, mükemmel bir şekilde serbest bırakılmış kişi hakkında şöyle der: Bütün şeyler, eşittir; onlar, tek bir kelimeyi ifade eder: Varlıksallık (*beingness*: *iht*, *esse*, *God*⁵⁶⁹). “O’nda (bulunan) her şey, aynı ölçüde benimdir; (bu suretle aslında) her şeyin bizim olduğu (O’nun) bu mülkiyetine erişirsek (o zaman) O’nu, her şeyde eşit (ya da

⁵⁶⁴ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 70, 24’ten akt. Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 305

⁵⁶⁵ Parantez içindeki ünlem, zincirleri çözülen zihni coşkuyu verebilsin diye çeviren tarafından ilave edildi.

⁵⁶⁶ ‘Presence’, ifadesi Schürmann tarafından tek tırnak işareti içine alınarak; daraltılmış manada kullanılmak istenmiştir.

⁵⁶⁷ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 74’ten akt. Schürmann.

⁵⁶⁸ Schürmann’ın 26. Dipnotu: Angelus Silesius, bu öğretiyi –şu dizeyle– özetler:

Mensch, sprichst du dass dich lichts von Gottes Lieb' abhalt,

So brauchst du noch nicht recht, wie sich's gebührt, der Welt

Op. cit., s. 39 [Selman Dilek’in çeviri ve yorumu: Eğer hiçbir şeyin seni, Tanrı sevgisinden alıkoymadığını söylüyorsan (evet iddia ediyorsan); (o vakit/öyleyse) dünyaya hak ettiği gibi/layık olduğu gibi sahip olmaya ihtiyacın yok...(demektir.) (Selman Dilek’in çevirisi içindeki parantezler bana aittir.)

⁵⁶⁹ *iht*, *esse*, *God* ifadesinin, *beingness* yerine kullanıldığını düşünüyoruz: (O, Öz, Tanrı).

öyle hâliyle (var olanı teslim) alacaktır.⁵⁷⁶ “Aslında bütün şaşırımlar, (böyle bir) adamdan uzaklaşır; gerçekte (asliyetten/özünde gerekli) her şey bu kişide birleşir. Bu nedenle gelecekteki olaylardan ne de herhangi bir kazadan yeni bir şey alır, çünkü o, her zaman, durmaksızın yeni olan tek bir şimdi’de yaşar.”⁵⁷⁷ (denilebilir).⁵⁷⁸

İlginç bir durumla karşı karşıya getirildik: Var-dır olan, yalnızca Tanrı’dır ve her zaman, şimdidedir (dün vardı, bugün de var, gelecekte de var olacaktır); ancak var olanların, her daim şimdide var-dır’ı yoktur ama varlıksallıkları var-dır veya şeyyeler, şeylikleri var-dır ve bunlar, ‘saf’ hiçlik-tir. Ancak ‘*İstisna Adamlar*’ var-dır ve bunlar eşyayı neyse o şekilde her zaman görebilmektedir, kendilerini salıvermişlerdir. Meister Eckhart’ın Schürmann’ın metni içinde gezinen sözleri, bizi buraya getirmiştir: Bir şeyi, her şeyi ve üçüncü aşamada da kendini salıvermek. Burada ilk ve son olarak, ham merakın ötesine geçen hayret suali şu olabilir: Neden Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayırım, özdeşlik ve aynılık lehine, azaltılmaya/eritmeye çalışılmaktadır? İnsan-Meleklere ‘ihtiyaç’ mı var-dır? Her hâlde bilinçaltımızda, hâlâ anlaşılamayan bir Hz. Musa-Bilge Kişi konuşması ve teodiseye cevap verememe ama kuşatıcı maruziyetinden de kendini kurtaramama dönüp durmaktadır.

⁵⁷⁶ Şeyleri kendi hâline bırakırsanız, anlayanın iradesi anlamak için dönüşüme uğrayıp şeyi şeyliğinde izler; Meister Eckhart’ın burada, “beingness” kelimesini kullanmış olması dikkate şayandır. Zira şeyin şeyliği varsa bu da *Varlığın varlıksallığı* yüzündendir. İnsan iradesi, anlamak (tecrübe etmek) için Tanrı’nın iradesinin tecrübesine düşünmeyle bağlanıp dönüşüme uğrar. Bu bir silinme değil, değişmedir. Ancak böyle bir değişmeden sonra, değişmeyen öznelci iradelerle bir arada yaşama nasıl mümkün olacaktır? Şey, varlıksallığı olan şeyliğiyle insana bir “Kehre” (Değişim/Dönüşüm) yaşatmaktadır ve şeye –alımlamak için– tâbi olan insan artık bir daha nasıl özgür olabilecektir? Böylece eşya, her nasılsa öyle olduğu gibi görünürken insan iradesi de buna uygun düzenlenecek ve gerçek özgürlüğüne kavuşacaktır.

⁵⁷⁷ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 34, 7 -35. 2. (Schürmann’ın Meister Eckhart’ın sözleri üzerinden getirdiği bu çok güçlü “iddiası”, sadece Tanrı için söz konusudur, diye zannediyorduk. Acaba hayatı şimdi olarak yaşayan var mıdır?)

⁵⁷⁸ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 305-306.

4.2.3. Kendini Salıvermek⁵⁷⁹

Salıverilmek, acaba insanın kendisinden kopmasına kadar ileriye götürülebilir mi? Bu soru bile yaşama bir tehdit olarak algılanabilir. Zira insan, en azından kendi vücuduyla ilgilenmelidir. Dikkat/özen/ilgi/bakım/kaygı, endişe anlamına gelir; sonuç olarak kendimi tüm fiziksel ve zihinsel varlığımdan mahrum bırakabilirim, ancak kendi varlığımı terk etmek, ona son vermek olur. Kişi kendisiyle ilgili kısmi bir ilgisizlik gösterebilir. Heidegger'in teknolojiye tâbi olan parçamızı serbest bırakma davetini makul bir şekilde kabul edebiliriz. "Teknik cihazların günlük hayatımıza girmesine izin veriyor, aynı zamanda onları dışarıda bırakıyoruz,⁵⁸⁰ yani mutlak bir şey olmayan, ancak daha yüksek bir şeye bağımlı kalan şeyler olarak onları yalnız bırakıyoruz."⁵⁸¹ Yine de Meister Eckhart taviz vermiyor: "Her şeyden tamamen cahil olabilir misin, vücudunun bilgisini bile kaybedebilir misin?"⁵⁸² O daha da ileri gider: "Kendini ve bütün yaratıkları unutmalısın,"⁵⁸³ "kendini serbest bırakmalısın, kendini tamamen olmaya bırakmalısın ancak o zaman kendi kendini doğru bir şekilde salıverirsin,"⁵⁸⁴ "içimizde insan yaşadığı sürece Tanrı'yı göremeyiz."⁵⁸⁵

⁵⁷⁹ *Kendini salıvermenin* Schürmann'da başladığı yer. Araştırmanın aşırı yorum yönüne sapmaması için yine dipnotlarda kısa yorumlar yapılarak ilgili metin anlaşılmasına çalışılacaktır. Verilen bu dipnotla salıvermenin üçüncü basamağına geçilmektedir: *Kendini salıverme*. Hissettirilen ilk duygu, inzivanın (*Abgeschiedenheit*'in), kopmanın (detachment tecrübelerinin yani fenânın) ilkel basamakları olmasıdır. Ancak şu problemlili durum göz ardı edilmemelidir: Kendini salıverme hâli ilerletilirse, majör depresyonun zirve noktası kabul edilen intihar (*Suicid*) çağrışımının önüne nasıl geçilecektir? Pasifliği agresifleştirip toplumu cezalandırma finali yapan intihar durumuyla; pasif görünüm içindeki maksimum aktifliği gerçekleştiren ayrılma tecrübeleri nasıl farklılaşacaktır? Aktiflik, pasiflik içindeyken bir içsel süreç – tekamül– adını ve tarzını almaktadır.

⁵⁸⁰ Teknolojinin 'nimetleri' denilen cihazları kullanırken onları dışarıda bırakmak ifadesi, diyalektik bir belirlemedir.

⁵⁸¹ Heidegger, *Gelassenheit*, s. 25, çev. s. 54.

⁵⁸² Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 7, 12-13.

⁵⁸³ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 25, 35-36.

⁵⁸⁴ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 260, I-II.

⁵⁸⁵ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 140, 17, belirtilen düzeltmelerle. Quint, J., *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts (Meister Eckhart'ın Alman Hutbe Geleneği)*, Bonn, 1932, s. 419 vd. [İçimizdeki insanın bütün emarelerinden kurtulmak, her şeyden cahil olmak yani vücudunun bilgisinden kurtulmak hatta kendinden, sevdiklerinden yani ortamından, çevrenden vazgeçmekle ve unutmakla, Tanrı ile otantik karşılaşma vaadinde bulunan Meister Eckhart, 'bizi biz yapan ne varsa' (doğamız sandığımız ne varsa) geride bırakmayı öğütler gibidir ve üstelik bunu vazetmektedir. Böylece, kendisi tarafından Toplum ve İnsan bağının kopartılması, toplum içinde gerçekleştirilmektedir. Vaazı veren alelade birisi yahut bir meczup değildir. Daha önce Diyanet Reisliği yapmış birisi gibi birinin böyle konuşarak toplumun içinde dolanması, ilk şaşkınlıktan sonra, dinin yerleşik kurumu Kilise

Salıverme fenomeni, birisi asketik/münzevi, diğeri aşikârlık/tezahür olarak iki veçheyi gösterir.⁵⁸⁶ Keza kendini tecritle ayırma, bir taraftan bir irade meselesidir; bu yüzden, kendimizi salıverirsek, “Acı çekmek, artık acı çekmek değildir.”⁵⁸⁷ Fakat diğeri taraftan da aşikârlık insanın var olma tarzının bir tezahürüdür. Her şeyin olmasına izin verilmesi, onların olma yolunu keşfetmektir: Varlıksallık (veya) hiçlik (*nothingness*) (demektir.)⁵⁸⁸ Kendime izin vermek, kendi yolunu keşfetmektir: Bu sadece hiçlik değildir. Bunun sonucu olarak insana bu yaklaşımı (sayesinde) Meister Eckhart, Varlığın temel diyalektiğine⁵⁸⁹ öncülük eder.

İnsan, yaratılan şeylere katılır, (böylece) bütün yaratıklar gibi onun da bir *ih*t'i, bir varlıksallığı var olur.⁵⁹⁰ Ama insan, her şeyin olmasına izin verecekse kendisi bile,

tarafından mercek altına alınır. O hâlde Meister Eckhart neden böyle yapmayı uygun gördü ve yılmadı, kime/neye güveniyordu? ‘Bizi biz yapan’ dediğimiz ve yaşadığımız şeyler, neden, Tanrı’yı ‘görmemize (otantik karşılaşmamıza) engeldi?]

⁵⁸⁶ Schürmann’ın Meister Eckhart’ın fikirlerini serimlerken ifade ettiği asketlik ve aşikârlık veçheleriyle salıverme fenomeninin düşündürdükleri olmuştur: Fenomen neden bu iki veçheyle öne çıkarılmıştır? Asketik olan neden aşikâr edilmek ‘istenmektedir’? Meister Eckhart’ın da asketik hayatını aşikâr etmesini buraya bağlamak mümkün müdür? Sorgulama yani soru dizgesiyle ilgisini açığa çıkarma, aslında anlamının başlangıç evresidir. Eleştirmeye yok etmek yani değersizleştirmek, istemenin farkını ortaya koymamızı bizden talep eder. Sormayla şeytanın dürtmesi yani vesvesenin ifşa edilmesinin yan yana getirilmesiyle felsefenin değersizleştirilmesi, kimi tasavvuf çevrelerinde yapılarak algı yönlendirmek istenmektedir. Maalesef yaygın olan bu tutumla mücadele etmek zorlaşmaktadır. Sormanın önüne geçmek, hayretle bağlantıyı koparmaktır. İnsanların birbirine duvar değil yol olmaları, köprü olmaları gerekmektedir.

⁵⁸⁷ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 42, 12, belirtilen düzeltmelerle, Quint, *op. cit.*, s. 113 vd. [İnsanın dünyaya gelmesi ve acı çekmesi hatta acılar tarafından kuşatılıp esir edilmesi, bütün Doğu mistik geleneğinin ana sorunsalı olmuştur. İnsanoğlunun temel meselesi de bu olmuştur: Acı çekiyorum ama kendimi kurtaramıyorum. Birileri çıkıp ‘Sizleri bu acılardan kurtaracak reçete elimde bulunmaktadır.’ dediği ânda yani umut ilkesini öne sürdüğü ânda herkesin yönelimselliği burada odaklanacaktır. Meister Eckhart’ın “Salıverme, kayıpsız hayata getirildiği ânda, sizin çektiğiniz acılar artık acı değildir.” önermesi, kuşkusuz çekici hâle gelmektedir.]

⁵⁸⁸ Görüntüsü hiçlik; ama telosu varlıksallıktır.

⁵⁸⁹ Yani hem Varlıksallık ve dolayısıyla bunun içinde mündemiç kılınan Şeylik hem de Hiçlik veçheleri, Meister Eckhart’ın da farkındalık kattığı gibi, Varlığın temel diyalektiğidir.

⁵⁹⁰ Varlığın temel farkı ya da olma yolundaki şöyle bir farklılık gözlemlenmektedir: “Heidegger, kendini bırakma denilen kısmı eylememektedir” ve Meister Eckhart da insan iradesinin Tanrı iradesi içinde yok olduğunu iddia etmektedir. Mevlânâ’nın “Düşündüğünüz gibi yaşamazsanız; yaşadığınız gibi düşünürsünüz.” mottosunda ifade edildiği gibi; şüphelenmemiz, düşüncelerimizi hayatımızın özüne ait kılmayışımızdandır veya teslimiyete teslim olamayışımızdandır. Yine de “şüphe, gerçektendir” yani (Kierkega-

tamamen olmasına izin vermesi gereken kişi olamaz.⁵⁹¹ Meister Eckhart, papa tarafından yayımlanan ve tüm Katoliklere hitap eden bildiride, ikisi şu şekilde başlayan, on yedi önermeyle kınandı: (Birincisi) “Ruhta, yaratılmamış ve yaratılamayacak bir şey vardır...”⁵⁹² (ikincisi) “İlahî doğaya ait olan her şey, aynı zamanda adil ve ilâhî insana da aittir.”⁵⁹³ Yaratılan *ih̄t*’in yanı sıra, ruhta yaratılmamış bir öz (*wesene* modern Almanca *Wesen*) vardır; ancak bu, özne veya nesnenin metafizik kategorilerinde temsil edilemez. Onun *wesene*’sine göre insan, Tanrı’nın doğasıdır. “*Iht*, varoluşun özüne yakın olduğu sürece, yeniden yaratılamaz.”⁵⁹⁴ Meister Eckhart, Ruhta bulunan bu bir şeyi; ruhun *temeli*, *izi* veya *kalesi* olarak tanımladı. Tanrı ile insan arasındaki benzerlik, kimlik tarafından ortadan kaldırılır: Onlar tamamen özdeştir, ancak benzer değildirler. “Tanrı’ya çevriliyorum ve O’nunla bir oluyorum –bir madde, bir varlık (*wesene*) ve tek

ard’ın farkındalık kattığı gibi) ona ait bir sıçramadır. Burada Heidegger, yaşantısındaki tercihlerinden dolayı kınanmış değildir. Fakat anlama aktı farkındalığa evrilirken yani “algılanırken” kişi, bunu yaşamak zorundadır. Açıklık bunu gerektirir. Aşıkârlık da bunu gerektirir. Ancak yaşanan tarihsellik ve ortamsal kader çağının kuşatıcılığı galiba bu imkânı vermemiş olabilir. Ancak insan (Âdem) bu *ih̄t* denilen yaratılmamış ruh ögesini yani varlıksallığını –buna (belki de insanın başlangıç düzeyinde insani) ‘doğası’ demek ne derece mümkündür; bu da tartışılmalıdır– fark eder ve deneyimlemeyle algı düzeyine geçerse bu açıklık kendisini ruhun yaratılmamış kısmı olan *wesene*ye (ileri düzeyde ‘doğasına’ yani İlahî Doğaya aidiyetliğe) tekamül ettirebilir. Bu imkânın yaratılması için açıklıkta durmak gerekmektedir.

⁵⁹¹ Salıvermeyi başlatan kişi olmak bunu manipüle edebilecek kişi olduğumuz anlamına gelmez. Schürmann, burada kendini serbestçe olmaya bırakma tecrübesinin tam açıklığının, gizil belki de asıl idare edici(leri) olduğunu ima etmektedir.

⁵⁹² Schürmann konuyu değiştirdiği ama hayretimizden kopmayı değil ilgimizi çeken Meister Eckhart’ın bu önermesi, sanıyoruz ki en ilgi çeken yerlerdendir. “Sana Ruh’tan soruyorlar, de ki ondan çok az şey verilmiştir.” (İsrâ, 17/85) ayetinin anlamıyla yetişmiş kişiler olmamız hasebiyle bu, bilmediğimiz ama ardına düştüğümüz bir mesele gibi görünmektedir.

⁵⁹³ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, der. ve çev. J. Quint, Munich, 1955, s. 451, dpn 13 ve s. 454, dpn 1. [Kutsal olan yani İlahî doğaya ait olanın yalnızca adil ve ilâhî kişilere ait olacak olması hayli keskin bir önermedir. Sanıyoruz ki mevcut Kilise kurumu bundan hayli rahatsız olmuş olabilir. Bu keskinlik, bir rahatsızlığın ifşasıdır. “Samimiyet” ve liyakat bir arada olmalıdır ki pozisyonlara seçimler adil kılınabilsin. Adillik ve Kutsallık birleşince şifa tamam olmaktadır ve buradan, koruyucu güç gelmektedir. Böylece çoğunluğun ihtiyacı buradar karşılanabilmektedir. Aristoteles’te adalet, bir şeyi ait olduğu yere koymaktır. Ait olmadığı yere getirilmeler, güvenle olan sağlıklı bağları zedelemektedir. Ancak neyin nereye ait olduğunu ve masumiyetini sonuna kadar koruyup korumadığı takibinin yapılması da gerekmektedir. Görüldüğü gibi Meister Eckhart’ı kovuşturan tek bir önerme bile günümüze getirilebilmektedir; ardına düşülüp ifade edilmesine cüret edilirse insanın başına ‘bela’ getirebilir.]

⁵⁹⁴ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 88, 8. [Meister Eckhart’ın yaratılmış ve kişiyeye özgü dediği *ih̄t*’in içindeki potansiyel, anlaşıldığı kadarıyla yaratılışa uymayan, varoluşun özünden uzaklaşma durumunda, yeniden ‘yaratılmaktadır’.]

doğa.”⁵⁹⁵ Bu ‘dönüşüm/çeviri’, salıverme kadar sıradan.⁵⁹⁶ Bu ekstrem/uç/olağanüstü bir hadise de değildir. Ruhun derinliklerinde, doğallıkla insan salıverilmiştir ve yalnızca insan orada mevcuttur. Dış fakültelerinde, özünde zaten olduğu şey hâline gelmelidir: mükemmelen serbest bırakılmış bir öz (*wesene*). Bazı metinler de ‘salıverme’, bu ola-gelmenin yoluna aidiyeti belirtir.

İht ve *wesene* (*bir şey ve öz*) arasında bir fark görünmektedir. İlki, yaratılır ve serbest bırakılması gerekir (*must be released*); ikincisi yaratılmamıştır ve doğuştan/doğal olarak serbest bırakılır (*is naturally released*).⁵⁹⁷ Bu, Ruhun (herhangi bir) fakültesi değildir; akıl ve irade dediğimiz yalnızca burada kökleşen ruhun en yüksek fakülteleridir. Kendisinin iç-bilgisinde insan, hâlâ *iht*’e (bir şeye) aittir. İnsanın özünde, bilim yoktur; fakat yalnızca cehalet (*ignorance*) mevcuttur. “İçsel-bilgi⁵⁹⁸ ruhumuzun varlığındaki idrak⁵⁹⁹ olarak temellenir. Yine de bu (içsel-bilgi), ruhun varoluşu/varlığı değildir, sadece buraya yerleşip kökleşir.”⁶⁰⁰ Ne akıl (idrak) ne de irade, ruhun varoluşuna/varlığına erişecektir; (çünkü) “Bir kimsenin hiçbir şeyi bilmediği bir yerde O, kendi kendisini bildirir ve ifşa eder.”⁶⁰¹

⁵⁹⁵ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 40, 32-33. Krş. Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 300, 7-11: ...‘Ben’dir, O (Tanrı), öze dokunur. Ustalar der ki: Bütün yaratıklar evrensel bir kelime olan ‘Ben’ diyebilir. Sadece ‘toplam’, ‘-dır’ kelimesini, Tanrı dışında hiç kimse doğru dürüst söyleyemez.

⁵⁹⁶ Meister Eckhart’ın Tanrı ile insan doğasını birleştirme argümanını yorumlarken Schürmann’ın ‘sıradan’ vurgusu hayli önemlidir. Bu sıradanlık, herkesin derinliklerinde olması hasebiyle bir eşitlik ancak orada uykuadır.

⁵⁹⁷ *İht*’in hem yaratılmış olduğu vurgulanır hem de salıverilmeyi gerektirir. Akabinde yapılan yan yana ve karşı karşıya getirilen vurgudaysa *wesenenin* hem yaratılmamış olduğu hem de doğuştan/doğal olarak salıverildiğinin hatırlatılması, *wesenedeki* gizemi artırır.

⁵⁹⁸ Çeviren bu bitişik yazılan ama Türkçemizde olmayan iki kelimeli tek anlamı, aradaki tireyle sağlamak istemiştir. Ruhun varlığında olmayan ama idrak etme yetisi kazandıran bu ifadenin kendisine yaklaşmak nasıl mümkündür?

⁵⁹⁹ “The inner knowledge is based as the intellect upon our soul’s being.”

⁶⁰⁰ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 39, 15-17. Metinde iki defa ‘*wesene*’ (öz) geçiyor.

⁶⁰¹ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 14, 39. [İnsanın *iht*’e aitliğinde, içsel-bilgisinin cehalet olması, bunun, ruhun dış fakültelerinden ne akıl ne de iradeyle manipüle edilememesindedir. Burada içsel-bilgi, kendi kendisini bildirir ve ifşa eder. Bilginin nereden geldiği ve nasıl geldiği bilinmezken bilgi olma özelliğini koruması hayret vericidir. Elbette burada başlangıcın cehalet yani ‘bilmediğini bilmek’ olduğunun, bilinenden (perdelere) kurtulmak olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Bunu ‘bilgi’ diye anmamıza neden olan meditatif düşünme olmasındandır. Metinde, Meister Eckhart’ın Ruhun ‘kıvılcımı’ dediği, yaratılmayan ve başlangıçtan gelen yani verili ‘kısmı’ olan *özü*, içsel-

Meister Eckhart, ruhun varoluşu ve varlıksallığı (varlık olma hâli) arasındaki fark olarak (gördüğü) Varlık hakkında düşünür.⁶⁰² Bu farklılığın mahalli/yeri, insandır. (Böylece) insan tek başına; Varlığın iki yönlü olma yolunu gösterir: Yaratılan her şeydeki hiçlik ve ruhun zeminindeki ‘meydana gelen tamamlanmışlık’,⁶⁰³ ruhun temelindeki hüner/başarıyla tamamlama.⁶⁰⁴ Ruhun varoluşu (dediğimiz) öz (*wesene*), bir destek (*suppositum*) olarak anlaşılabilir; çünkü insan kendi iç benliğinde bir süreçtir, bir olaydır. İnsan, doğasını, “Tüm temel gerekçelerin en asilinden; daha da iyisini söylemek gerekirse: gerçekten, Baba’nın ebedî sözünü ortaya çıkardığı aynı zeminde”⁶⁰⁵ verimli hâle geldiğinde serbest bırakır. “Çalışmak ve olmak birdir; Tanrı ve ben bu başarıyla tamamlamada biriz (*gewürke*).”⁶⁰⁶ Gerçek manasıyla Varlık, sadece gerçek salıvermenin içinden anlaşılır; fakat bu salıverme, ruhun merkezinde bulunan Kelimenin doğmasıyla sonuçlanır. Bu doğum ve Oğul’un Tanrı’daki ebedî doğumu bir ve aynıdır. (Özgürlüğüne) salınan bir kimse, her anda, kendi kutsallığında sonsuz Kelimeyi doğurma hâlinindedir. Bir doğum olarak Tanrı ve insanın kimliği Varlık’tır. Varlıksallık denilen Varlık olma hâli, bunun sonrasında olup bir daha fazlası değildir. Varlık hakkında, bu anlatılmayan

bilgiyle vaazını dinleyenlere yaklaştırması, Schürmann tarafından bu kadarı verilerek noktalanır. Yaratma nedir ve yaratılmadan ‘var olan’ demekle nereye gidilmektedir ve dahası asıl özün burada olduğu vurgulanmaktadır? Anladığımız yer, bu soruya gelip dayanmak olmaktadır.]

⁶⁰² Çeviren bu cümlede; *Being*, Varlık; *beingness*, varlık olma hâli veya varlıksallık; *being*, varoluş veya var olanlar şeklinde (küçük harfle yazım büyük harfle karışmasını diye) çevirmiştir.

⁶⁰³ Metni çeviren olarak acze düştüğümüz ve Schürmann’ın kendisinin tırnak işaretinde verdiği bu kelime (*accomplishment*), tartışmaya açılmıştır. Selçuk Erincik, “Ruhtaki tamamlanmışlık” olarak bir katkı yapmıştır.

⁶⁰⁴ İnsanın mahallinin verildiği bu köprü olma durumu, onun belki de kaderidir (*mittence*). İnsan, var olan her şeydeki hiçliğini hiçlerken fark edicisidir (şahididir ve koruyucusudur). Yine yalnız değil ancak tek başlılık hâlindeyken aynı insan, ruhun zeminindeki tamamlanmışlıktır. Anlamak için ayrımların yapılması ve söylemin sürekliliği olan olaya evrilmesi tespiti, Meister Eckhart’ı dinleyenleri bu olayın yaşayana olan biricikliğe davet eder. Ancak söylem düzeyinde bırakma, olaya dâhil olamama, anlaşıl-mama ve yargılama yoluyla sonuçlanacaktır. Bu hiçleşmeye katılma ve geçiciliğini (ölümlülüğünü) iliklerine kadar hissetme yani fenâ deneyimi olayının içinde aktörleşme, bekâ doğumunu bekler. Sancı, doğum içindir. Her insan tek başınadır ancak doğurtan bir ebe de işin içinde olmak durumundadır. Sokrates’in *mayorka* dediği teknik, aslında bir usta-çırak ilişkisidir; ebe olayın sağlıklı bir şekilde tamamlanması esnasında kilit roledir fakat bebek onun değildir. Bu ayrımın unutulması ve ebelere tapılması söz konusu olursa yani itaat teslimiyete evrilirse sahiplenme yanlış yerde aranmış olur ve (ruhun zemininde olduğu söylenen) tamamlanma gerçekleşemez.

⁶⁰⁵ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 31, 2-4.

⁶⁰⁶ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 114, 4-5.

doğumun cehaleti dışında bir bilgi mevcut değildir; söylem yoktur, sadece bir tamamlanma vardır. Bu münasebetle Varlık, salıverilmeden farklı bir varoluş olarak ele alınmaz. (Şayet engizisyon mahkemesinin, Meister Eckhart'ın Tanrı ile insan arasındaki kimlik öğretisini panteist bulup reddetmesi örneğinde yaptığı gibi ele alınırsa tam da salıverilme olayı dışında Varlık anlaşılabilir olur.)⁶⁰⁷

Meister Eckhart ve Heidegger'in (öğretisinin) yakınlığı artık yadsınamaz: Varlık, öncelikle bir olaydır; isim değildir bir fiildir, “Şeyin özü değildir, bir başarıyla tamamlamadır (sözlü olarak).”⁶⁰⁸ Bir öz olarak temsil edilemez.⁶⁰⁹ Varlık, yalnızca salıverilme içinde ve salıverilme olarak deneyimlenebilir. İnsan, Varlık ve varlıksallık arasındaki farklılığın bulunduğu mahaldir/yerdir veya *ihl* ve *wesene* arasındaki farkın düşünülebileceği mahaldir.⁶¹⁰ (Artık rahatlıkla) Meister Eckhart nezdinde Varlığın, ruhun varoluşuyla varlıksallık arasındaki fark olduğu söylemekle bunun öz (*wesene*) olduğunu söylemek aynı anlama gelir; çünkü salıverilmede, varlıksallık bundan daha fazlası değildir. Heidegger şöyle yazar: “Varlık ile varlıksallık arasındaki farkı Varlık kendi içinde korur; ancak bu farklılığı, kendi gerçeğindeki bu farklılığı ancak farklılık kendisini tam anlamıyla gerçekleştirdiğinde açıklayabilir.”⁶¹¹ Heidegger'e göre ‘tamamlanma ya da üstesinden gelme’ (*accomplishment*); metafiziğin, teknolojinin ve teknolojiye ait hesaplayıcı düşünmenin en yeni ürünü olarak (asla) düşünülemez. Çağımızın başarıları, “insanı

⁶⁰⁷ Yazarın parantez içinde verdiği örneklemenin, virgülden sonraki kısmı çeviren tarafından ilave edildi.

⁶⁰⁸ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 271: Nicht “a Is Wesenheit der Dinge, sondern Wesen (verbal).” Krş. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. 2: “Welches ist 'das Wesen' der Metaphysik?”, (Metafizik'in 'Özü', Hangisidir? Wie West sie?), s. 344.

⁶⁰⁹ Varlık'ın bir öz olmaması ancak salıverilme içinde gerçekleşen bir olay ve tamamlanma olması, öz denilen şeye yaklaşımı göstermektedir. En değerli ve elzem olanı, öz ile birleştirme arzumuza ket vurulmaktadır. Öz olmadan olay olmak ve yarım kalmışlığı tamamlamak, öne çıkarılmak istenmektedir. Bunun bir deneyimleme neticesinde ortaya çıkması ise ‘Tecrübe, bilginin kaynağı mıdır’ sorusunu ve sorgulamasını bize yaptırmaktadır.

⁶¹⁰ Meister Eckhart'ın Varlık ve varlıksallık denilenle veya *Ihl* ve *wesene* denileni eşleştirerek sıralaması ilginç görülmüştür. Schürmann'ın burada Varlık ile *Ihl*'i ve varlıksallıkla da *wesene*yi eşleştiren (çakıştıran) bir belirlemeyi fark ettiğini bize göstermesinin yanı sıra, aradaki farkı vurgulaması, yine hepsinin mahal olarak insanı işaret etmesi de manidardır. İnsan, varlıksallığını fark etmeden veya bunun unutkanlığıyla var olabilir ama neyin eksik olduğunu yani anlamsızlık yaşantısını sürdürerek sürüklenebilir veya acılar çekebilir. Ancak *wesene*ye dâhil olabilen kendi *Ihl*'ini de tamamlayabilir. Bu tamamlanma bir kesinlik iddiası değildir, sadece olayın bir parçasıdır. Artık Varlığın kendisi *wesene*yi tamamlanma olarak gerçekleştirdiğinde, aradaki farkı koruyabilir ve kendisini ifşa edebilir.

⁶¹¹ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 78. [Ayrılık denilen farklılığın bir unutmaya olduğunu ve hatırlandığındaysa tamamlanmanın gerçekleştiğini kendimize hatırlattığımızda, bu cümle daha anlaşılır hâle gelir.]

büyüleme, büyülenme, göz kamaştırma ve şaşırtıcılık”⁶¹² oldu, fakat teknolojinin yolu gizli kaldı. Serbest bırakma, teknolojiyi bir tarzın ortaya çıkması olarak hatırlar. Teknolojinin olmasına izin vermek (salıvermek), makineleri ve otoyolları küçümsemek anlamına gelmez, daha ziyade farkın unutulmasından çıkmak anlamını⁶¹³ ifade eder. Böyle bir “geri adımın” çıraklığı, salıverilmemenin acemiliğidir (ilk evresidir); bunun ardından Varlık, bir çeşit geriye doğru düşünmenin tarzı (olarak da anlayacağımız) açıklığın tamamlanması olarak görünür (ustalık evresine gelinir.)

Meister Eckhart’a göre bizim kendi kendimize salıverilmemiz, tamamen tarihsel olmayan bir durumken Heidegger’e göreyse (tamamen) tarihsel bir düşüncedir.⁶¹⁴ Dahası [Meister] Eckhart, (burada özellikle) tarihten kaçınmayı anlar:

“Tanrı, sonsuz şimdide olduğu gibi, bu gücün (kudretin) içindedir. Ruh bu güçte daima Tanrı’yla birleşmiş olsaydı, insan asla yaşlanamazdı.⁶¹⁵ Tanrı’nın ilk insanı yarattığı Şimdi, son insanın kaybolacağı Şimdi ve içinde konuştuğum Şimdi; Tanrı için hepsi aynıdır; bir Şimdiden başka bir şey değildir.”⁶¹⁶

Heidegger’in düşüncesi, tamamen tarihseldir:

“Varlığın tarihi düşüncesi, Varlığın insanın doğasını içinde açığa çıkardığı yere ulaşmasına izin verir. Bu açığa çıkma bölgesi, Varlık olarak Varlığın (*Being as Being*)⁶¹⁷ kendi kendisine bahsettiği meskendir/yerdir. Bu (şu) manaya gelir: Varlığın tarihi düşüncesi, Varlığın kendi kendisine Varlık olarak ortaya çıkmasına izin⁶¹⁸ verir.”⁶¹⁹

Tarih (*Geschichte*), bir gönderme veya kader ânı (“Düşünürün Varlık’a dair karar ânı” *a mittence, Geschick*) olarak anlaşılır. Yalnızca bu anlamda Varlık, bir tamamlan-

⁶¹² Heidegger, *Gelassenheit*. s. 27; çev. *op. cit.* s. 56.

⁶¹³ Çevirene göre “adımlamak” bağlam içinde şudur: “Geriyeye doğru adım adım düşünmek ve farklılığın nerede kendisini gösterdiğini hatırlamaya kadar, geriye gitmektir.”

⁶¹⁴ Tarihin, bizim salıverilmemize ne katıp katmadığına “Ancak bir sistem olarak Tarih’e felsefi tartışma zemininden bakılırsa” dünyevî göreceli alanda “tarihsel akıl” merkeze getirilmiş olur. Bu konu, mutlaka tartışılmalıdır. Bu, “saf tecrübeye tarihsel akıl ve Tanrı ile zamansallık” geçişmeleri bağlamında ele almamız gereken geri adımları talep eder. Meister Eckhart’ın yaptığı gibi tecrübe içinde kendini Şimdi sonsuzluğuna bırakmak ya da Heidegger gibi “tekil tecrübeyi yaşamadan” halkların tecrübesine tarihsel akıl gözlüğünde düşünmeyle bakmak arasındaki farkta gündeme gelmektedir.

⁶¹⁵ Günümüzde yaşlanmak ve ölmek istemeyenler için burası, bâkir bir cümledir. Sonsuz Şimdi’de kalan için bunlar, Meister Eckhart’a göre mümkündür.

⁶¹⁶ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 34, 1-5.

⁶¹⁷ “Varlıksallığı” bahsettiği yerdir/mahaldir.

⁶¹⁸ Varlık’ın kendisini anlatmasına izin vermek yani düşünmek, düşünür köprüsünden geçer.

⁶¹⁹ Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, s. 389.

madır.⁶²⁰ Heidegger, Varlığın insanın varoluşu alanındaki tarihsel gelişimini ve insanın bu gelişmeye verdiği yanıtı düşünür. Meister Eckhart, Tanrı'dan ve insandan doğan (ortaya çıkan) Söz yani İsa, aslında bunların ebedî özleriyle aynı özdendir. Her ikisi için de Varlık bir olaydır, ancak Meister Eckhart bunu Varlığı ifşa ederek açılan çağlara tarihsel bir karşılık olarak düşünmez. Her ikisi için de insan, farklılığın mahallidir; ancak Heidegger için bu farklılık, tarihsel olarak kendisini (*lichtet*) aydınlatır:

“Varlığın kendisine verdiği tarz, kendisini aydınlattığı yol tarafından belirlenir. Bununla birlikte bu yol, bizim için sadece kendi varoluşuna (onu) salıverdiğimizde var olan tarihsel, her zaman çığır açan bir karakterdir.”⁶²¹

Bu fark, teknoloji olarak verildiğinde, Varlık kendisini, Heidegger'in çerçevlendirme (*Gestell*) dediği şeyin olma yoluna gizlenerek verir. Sonuç olarak salıverilme bile tarihsel bir boyuta sahiptir.⁶²² Varlığın çığır açan yolu, 'hatırlamak'tır; mevcut olmasına salıverilmektir. “Varlığın tarihi düşüncesi Varlığın (*lāssten son*) Varlığın kendisi olarak ortaya çıkmasına izin verir.” Hatırlamak, hesaplayıcı düşüncenin tersine, Varlığa izin verir.

Geschick (kader/yazgı), *mittence*, insanların belirli bir çağda yaşayabileceği ufku açan kaderi dile getirmeye çalışır.⁶²³ Bir geç skolastik olarak Meister Eckhart, bu ikinci tarih anlayışından habersizdir.⁶²⁴ Ancak ruhun varlığı ve doğumundan bahsettiğinde, hem kelime hazinesi hem de tasarımı Varlığı tarihle ilişkisi içinde düşünmek için sadece bir adımın gerekli olduğu bir yöne işaret eder. Varlık; bir temel değil, bir olaydır; bir

⁶²⁰ Tarihin kader âniyken, Varlığın yalnızca bu esnada bir tamamlanma olmasını hatırlatması önemlidir. Düşünürün şahit olduğu bu zamanlamayı yazarak ifşa etmesi veya daha ileri giderek yaşaması ve yaşatmasıyla mümkün olabilmektedir.

⁶²¹ Martin Heidegger, *Identitat und Differenz*, Pfullingen, 1957, s. 65; çev. by J. Stambaugh, *Identity and Difference*, New York, 1969, s. 67.

⁶²² Bu durumda Heidegger gibi Meister Eckhart, tarihsel düşünemediği için “salıvermeyi de anlamamış” kabul edilmektedir. Zira salıvermenin kendisi de tarihseldir. Farklılık mahalli olarak her insan, kendi çağının varlığı başat olarak gösterme tarzının ortamsal kader oluşundan etkilenir ama belirlenmez. Var olma tarzı kendisini kendisi olarak tamamen gerçekleştirdiğinde, tamamlanma olduğunda, tarihsel doku fark edilecektir. Ortada daha önceden gelen bir temel yoktur yani yaratılmışlık yoktur. Olay (vakıa) vardır.

⁶²³ Çevirmekte ciddi olarak zorlandığımız bu cümlede; bir çağı kapatıp diğer çağı açan ve eskiyi yeniye devirmeden taşıyan sıçrama, *Epoke* olarak düşünülmüştür. İnsanların bu olasılığı ümitle ve sabırla yaşama yerleşerek beklmeleri yazar tarafından *may* kalıbıyla güçlendirilmiştir. *Utter* (fisıldayarak) ile ufkun açılmasını müjdelemek isteyen karar ânı olarak “kader” düşünür tarafından (Varlık tarafından bedeli düşünene kesilerek) cisimleşir. *Bernhard Welte*'nin (496. dipnotta belirttiğimiz gibi) bunu, Meister Eckhart örneğinde fark etmesi burada hatırlanmalıdır. Bu cümlede manayı bana sezdirerek cümleyi toparlamama vesile olan Anestezi Doktoru *Hakan Tuzlalı*'ya teşekkür ederim.

⁶²⁴ Meister Eckhart, ikinci tarih anlayışından habersizdir yahut habersiz olması doğaldır. *Mittence* kelimesi 494. dipnotta açıklanmıştır.

cins/tür değil, bir yol açmadır.⁶²⁵ Öz'ün metafiziksel temelleri, bir kere sarsılırsa (önümüze açılacak) bu yol, Varlık ve Zamanı düşünmeyi serbest bırakır. Meister Eckhart'a apaçık referans yapan Hegel, bu adımı tamamlayacaktır. Heidegger, *Fundamentum Concussum*⁶²⁶ ve Soyut Tinsel Ruh'un oluşumundan/Mutlak Tinin Oluşmasından, Varlık (*Seinsfrage*) sorusuna (ait olan) salıverilme sorusunu inşa eder.

Meister Eckhart ve Heidegger arasındaki üç yaklaşma noktası –Farklılık Mahalli Olarak İnsan, Olay Olarak Varlık ve Salıverme– aynı zamanda iki düşünür arasındaki radikal karşıtlığı da gösterir:⁶²⁷ Birisi esasen tarihseldir, diğeri hiç öyle değildir. Her ikisi de Varlık'tan bir tamamlanma olarak bahseder; ancak (bu;) Meister Eckhart, ruhun özü veya temelinde Kelimenin kutsal doğumu anlamına gelirken, Heidegger de Varlığın kendisini düşünceye bahşettiği tarihsel açılış anlamına gelir.⁶²⁸

4.2.4. Tanrı'yı Salıvermek⁶²⁹ (*let God be*)⁶³⁰

Dinî yazarlar, insanın umudunu tamamen Tanrı'ya, her şeyin ilk nedeni ve temeli olan Tanrı'ya yerleştirebilmesi için bazen dünyadan tamamen kopmayı tavsiye etmişlerdir.

⁶²⁵ Bu cümlede Varlık söz konusu olan karıştırıldığı için yerli yerinde kullanılmayan kelimeler verilmiştir: Temel yerine olay, cins yerine yol açma.

⁶²⁶ *Fundamentum Inconcussum*, sarsılmaz temel manasında kullanılır. Çeviren, *Fundamentum Concussum* için bir karşılık bulamamış ve kelime grubunun tarihsel kökenlerine inememiştir.

⁶²⁷ Schürmann'ın sonuç olarak Meister Eckhart ve Heidegger'in üç yaklaşma noktasına atıf yapması kanımızca pek değerlidir: Farklılık Mahalli Olarak İnsan, Olay'dan (*Ereignis*'ten) Gelen Varlık ve Salıverme. Bu dizgede kendisini ifade eden ve düşünme aktında kendisini ele veren bir bilinmez açığa çıkmaktadır. Salıverme tekniği veya hâli, birleştiren, ifşa eden olarak kritik bir önemdedir. Ayrılma noktalarını ise onların yaşadıkları çağa özgü olarak düşünebilir ve fazla öne çıkartmayabiliriz.

⁶²⁸ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 307-311.

⁶²⁹ Tanrı'yı salıvermek ya da Tanrı'ya salıverilmek diye çevirirken biri ya da ötekisini değil, ikisinin birbirine aidiyetliğini kastetmekteyizdir. Schürmann'da Tanrı'yı salıvermenin başladığı yer, burasıdır. Esasen en tartışmalı açık ufuktur. Elbette insan kendisini Tanrı'ya salıverir. Ancak bizler kim oluyoruz da Tanrı'yı salıveriyoruz diye itiraz da edilebilir. Konunun hassasiyeti ve sağlıklı genişletilmesi için yine dipnottan konuşmak mümkün görünmektedir ve metin cümle cümle adımlanmadan yorumlanmalıdır. Bilindiği gibi kişi, kendisini üçüncü aşamada Tanrı'ya salıvermiştir. Eksik olan nedir ki kişi, "adil ve gerçekten iyi insan" olamamaktadır? Tanrı'yı salıvermek bu soruya kâmil cevap vermeyi hedeflemektedir. İbadetlerin küçümsenmesi bahsinde de görüldüğü gibi, kişilerin isimsiz Tanrı'yı yani Zat'ı kabul etmeden, gerçekten istisnasız iyi olmaları mümkün görünmemektedir. Salıverme tarzı gerçekleştirilmeden yapılan yüklemelerde de şey tam açılmamaktadır.

⁶³⁰ Hatırlanırsa "*let (something) be*" kalıbında ilerleme hattı şöyledir: Bir şeyi, her şeyi, kendini, Tanrı'yı salıver. Her şeyin merkezine, olacağına ya da iyi ve kötünün ötesinde duran "öyle" denilene varmasına izin vermek ya da vermemek çizgisi, "özgürlük alanı olarak bir ahlaki seçimle bizi yüz yüze getirir."

Nihayetinde bu tavsiyeyi Meister Eckhart paylaşmaz. Tanrı'nın olmasına izin vermeliyiz. Ancak bundan sonra salıverme/serbest bırakma, doğru olabilecektir.⁶³¹ Meister Eckhart'ın salıverme teorisi, "nedensiz yaşam" ile doruğuna varır. Bu görüş, tüm bilimin yıkılmasını (yapı sökülmesini) amaçlar: Leibniz sonrası doktrinin tam karşısında (olarak) Meister Eckhart, yaşam, Varlık ve Tanrı'nın bir rasyonalitesinin olmadığını (bize) öğretir. Her şeyin ilk nedenini ve temellendirilmesini bilmek, henüz bir bilgi değildir.⁶³² Tanrı veya Varlığın ne bilimi, ne metafiziği ne de teolojisi vardır. Meister Eckhart'ın "nedensiz yaşamak" düşüncesi, Heidegger'in metafiziğin ontoteolojik yapısı dediği şeyi tam olarak kırmaya çalışır.

"Tanrı'yı niçin seviyorsun? –Çünkü Tanrı hakkında hiçbir şey bilmiyorum. –Hakikati niçin seviyorsun? –Çünkü hakikat hakkında da hiçbir şey bilmiyorum. –Peki adaleti niçin seviyorsun? –Adalet hakkında da aynı durumdayım. –İyi niçin seviyorsun? –İyi hakkında da aynıyız, çünkü öyleyiz. –Yaşamı niçin seviyorsun? Hakikaten hepsi böyle!⁶³³ Bilmiyorum! Ama hayatta mutluyum."⁶³⁴

İçimizden birisi kendi varoluşunu sorgulayabilir: "Niçin yaşıyoruz?" Eckhart, yaşamın bir nedeni yok, diye yanıtıyor; o, kendisinin nedenidir. "O yani yaşam, kendi zemininden yaşar, kendi zemininin dışına sızdır. Bu yüzden⁶³⁵ nedensiz yaşar, yalnızca kendisi

⁶³¹ Tanrı'nın olmasına izin vermek, *Gelassenheit*'in son ve tamamlayan aşamasıdır. Bir yanlış anlaşılmaya fırsat vermemek için Meister Eckhart kendi ayrılma/kopma (*Detachment*) tekniğinin, öteki ruhanî yaşantılara benzemediğini özenle vurgular. Öbürleri yaşamdan kopar ve yaşama karışmazken; Eckhart, metodik olarak gerçekleştirdiği kopmanın geriye dönebileceği iddiasındadır. Burada merkeze "Nedensiz yaşam (doktrini)" alınır. Angelus Silesius'un gül örneğinde bu doktrin seçikleştirilir. Bitkiye uygun yaşamın taklit edilmesi, doğanın taklit edilmesi hayli ilginçtir. Şu âna kadar hayvanları taklit eden ve avcı olan ilkel insana toprağa bağımlı ama büyümesini sürdüren, yeri gelince kuruyup ölen ama baharla toprak altındaki tohumun kabuğunu çatlatmasıyla toprağın üstüne çıkan ve hep göz önünde olan bir canlılık formu hatırlatılmaktadır.

⁶³² Genellikle bilmek tam da bu şekilde başlatılır. Yaşamın doğasına ters bir şekilde başlar. Merak bir kontrol aracına hizmet eder. İnsanın salıvermesi, bu kontrol dizgesiyle bozulur.

⁶³³ Temel olarak niçinsizlik ve kabullenmeyle devam etme (sevme), hayatın realitesi olarak burada verilmektedir. Öğretmede niçin bilinirse farkındalığın ve benimsemenin artacağı vurgusuna açık bir muhalefet görülmektedir.

⁶³⁴ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, II, 27, 7-10.

⁶³⁵ Yaşamın kendisinin yaşanması yüzünden böyle olmaktadır ve ancak böyle bir yaşamda insan kendisi için yaşamaktadır. Tolstoy da *Anna Karenina* romanında Fyodor isimli köylü yoluyla bunu yapar. Niçin iyilik yapıyorsun diye kendisine soru soran bir ateist ve skeptik Kont'a, "Öyle olduğum için" cevabını verecektir. O hâlde yaşama ait olmayan bir bilimselleştirme, metafizikleştirme nereden ve niye çıkmıştır ve yaygınlaşmıştır? İnsanlar olmayan bir şeyi icat edip kendi önlerini mi kapatmışlardır?

için yaşar.”⁶³⁶ Bu ontoteolojik temellendirmenin yapı sökümü, ahlak biliminin yapı sökümüne (bozulmasına) yol açar.⁶³⁷ “Bu yüzden kendi zemininden (kalkarak) eyleyen gerçek bir adama sorarsan: ‘Yaptığın şeyi neden yapıyorsun?’ Doğru cevap şu olacaktır: ‘Bunu yapıyorum, (nedenini bilmemekle beraber) çünkü yapıyorum.’”⁶³⁸ Nedeniz çiçek açan bir gül olarak insanın yaşamı, kendi özünden çıkan, açıklanamayan bir çiçek açmasıdır. “Her kim ki kendi yaptıklarıyla, bir şeye bakanlar (yahut) bir neden için çalışanlar (bilin ki) onun kölesi”⁶³⁹ ve uşağıdır.”⁶⁴⁰

Tanrı hariç dünyadaki her şeyi terk etmek, hiçbir şeyi terk etmektir. (Bir şeyi bile terk edememektir.⁶⁴¹) Serbest bırakılmanın kesin sonucu olarak Tanrı ortadan kaybolur, *birbirine karışır*.⁶⁴² (Böylece) Ruh, Tanrı sayesinde dönüm noktasına gelir⁶⁴³ ve “daha önce hiç kimsenin gitmediği, hâlâ ıssız çöle” ulaşır. Bu buluş (*breakthrough*), Ruh Tanrı’nın

⁶³⁶ Yazar, Meister Eckhart’ın cümlelerini tırnak içinde vermiş fakat aldığı eseri belirtmemiştir.

⁶³⁷ *Entail* fiili hem “bir gelişmeye yol açmak” hem de “bir şeyi gerektirmek” olarak kullanılmıştır.

⁶³⁸ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 92, 3-6.

⁶³⁹ Nedenli yaşayanların köle olması vurgusu, salıvermenin de Meister Eckhart’ın gözünde bir özgürlük olduğunu gösterir. Nedenin de bir bağlayıcı olduğunu hissettirmektedir.

⁶⁴⁰ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, II, 253, 4 vd.

⁶⁴¹ Tanrısız her şeyden vazgeçme yani Budist teknik, Meister Eckhart, günümüzde yaşasaydı, her hâlde kabul etmezdi. Ayrıca burada şu da ifade edilmektedir ki; salıvermenin tamamlanması ancak Tanrı’nın da salıverilmesiyle tamamlanacaktır veya doğru/tutarlı olacaktır.

⁶⁴² Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 180, 18. [Çevirene göre, metnin en netameli cümlelerinden birisiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Cümlenin çeviren açısından zorlukları şöyle özetlenebilir: Cümlenin manasına göre en sivri noktasına gelince salıvermenin Tanrı’nın varlığını ortadan kaldırdığı vurgulanmaktadır ve bunu bir Hristiyan ve mistik birisi tecrübe etmektedir. İngilizce cümlede geçen *as* yine kapalı ve varyasyona açık duruşuyla, yorumlanmayı beklemektedir. Lakin metinde geçen şu iki cümle imdada yetişmektedir: “Bu, salıvermenin onların varlığını ortadan kaldırması (yıkması) değildir. Salıverme, onların varoluşunu var olanlardan hiçbirinin olmadığı sadelikte ifşa eder” (Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 305). Salıvermenin en son noktası, şeyin en sade hâline götürülmektedir, dersek –sanırsanız ki– Meister Eckhart’ı yanlış ifade etmiş olmayız.]

⁶⁴³ Ruhun dönüm noktası (*breakthrough*), Tanrı’nın salıverilmesiyle daha önce hiç gitmediği topraklara varacaktır. Burada çöl metaforunun kullanılması manidardır. Sanki Tanrı’dan evvel bir yer varmış da buraya gidiliyormuş gibi ifadeler arka arkaya sıralanır: Tanrı’nın ötesindeki “taşınmaz dinlenme”ye, “isimsiz hiçliğe”, “tabiatsız doğaya”, “çıplak Tanrılığa” gidilmektedir: Tanrı aradan çekiliyor ve Zat görünüyor. İsimler ve Sıfatlar yani anlamak ve anlamlandırmak için özneye verdiğimiz hitaplar, bir anda önümüze engeller olarak gelmektedir. Doğum olamamaktadır ve nüfuz edilememektedir. Putlaştırdığımız kelimelere tapıyormuşuz gibi itham edilmekteyiz.

ötesindeki “taşınmaz dinlenme”ye, “isimsiz hiçliğe”, “tabiatsız doğaya”, “çıplak Tanrı-
lığa” götürür.⁶⁴⁴ “Tanrı ve Tanrılık, yeryüzü ve gökyüzü kadar birbirinden farklıdır.”⁶⁴⁵
“Ruhun kaynağı, ‘Baba veya Yaratıcı olarak anlaşılan ‘Tanrı’nın⁶⁴⁶ ötesindedir.”⁶⁴⁷
Tanrı da (Kendisini) ‘Tanrı’ya bırakmalı.⁶⁴⁸ O, Kendisi’nin farklılıklarını öldürmelidir.⁶⁴⁹
Çünkü O, ilâhî kişilik ve sıfatlar gibi diğerlerinden farklı özelliklerini elinde bulundur-
duğu sürece Ruhun temelini asla bilemeyecektir:

“Tanrı, insanların tavırlarında ve kişiliklerinde var olmaya devam ettikçe buraya, bir
ân bile asla bakmayacak. Burada bahsedilen tek kuşatıcı Bir (olan Tanrı) adaptan ve
özellikten yoksun olduğu için bunu anlamak kolaydır. Eğer Tanrı oraya bakarsa tüm
kutsal isimlerini ve kişiliğini kaybedecek.⁶⁵⁰ (Tanrı) bakmayı isterse bahsedilen bu
isimlerini ve özelliklerini tamamen dışarıda bırakmalıdır.”⁶⁵¹

⁶⁴⁴ “En sade hâlinde Tanrı’ya salıverilen Ruh”, şeyleri kendisine benzeterek çarpıttığı yani özneliğini nes-
nesine dayattığı ve rahatladığı alışkanlığını terk eder. Ruh bunu yaparken mahallini kökten değiştirir.
Zira İbn Haldûn ve Ortega Y Gasset’in de belirttiği gibi; “Ortam, insanın kaderidir (sınıridir).” Ötede(n)
Öte’yi müşahede etme ve ‘burada ve şimdi’ye gelme denen ‘dönüş’ü gerçekleştirme sergüzeşti, ölme-
den ölü muamelesi gördüğümüz insan ilişkilerinin içinde kuşatılmakla varoluşumuzu anlamlandırma
tecrübeleri, çevirenin ‘saf tecrübe’ demek ‘istediği’ alanlardır.

⁶⁴⁵ Pfeiffer, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, s. 180, 15.

⁶⁴⁶ Ruhun kaynağı olarak yaratıcı Tanrı vurgusu, Meister Eckhart’a yeterli gelmemekte, ruhun yaratılma-
yan yönlerinden gidişe yollar açılmakta ve ruhun kaynağı buralarda aranmaktadır.

⁶⁴⁷ İlgili metni çeviren olarak, tırnak işaretleri kendisine ait olan bu cümlede Tanrı’ya yüklenen ‘Baba’
sıfatının kendisini ve ‘Yaratıcı’ oluşla özdeşleştirilmesini tartışmaya açmak istemekteyiz. Ayrıca Ruhun
kaynağı konusundaki bu iddialı cümlede Ruhun kaynağı konusunu da –Kur’an’da “Size Ruhtan çok az
bilgi verildi.” (İsrâ, 17/85) ayeti çerçevesindeki gelişmeyi yine aynı sûredeki diğer bir ayetle bağlarsak:
“Dolayısıyla ‘Bilmediğin şeyin ardına düşme!’” (İsrâ, 17/36) nasıl konumlandıracağımızı tartışmaya
açarken temkinle ilerlemeyi; koruyucu ilgiye sunmaktayız. Bilinenden kurtulmak, Tanrı’dan Zat’a
(*Godheid*) sıçramak mıdır? Bu “sert” iddia, Ruhun kaynağı meselesini buralara getirmektedir.

⁶⁴⁸ Tanrı’yı Tanrı’ya salıvermeyen “din adamları, felsefeci ve ‘düşünür’ ile mistik üstatlar” olması üzerinde
düşünmek durumundayız.

⁶⁴⁹ “Tanrı’nın farklılıklarının mahiyeti nedir ki Kendisi’nin Kendisine salıverilmesi önünde ‘engel’ mua-
melesi görmektedir?” Farklılıkların üstünlük olsa bile öldürülmesi ve sadeliğin amaçlanması şeklinde
anladığımızı sandığımız bu satırlar da konuşulmalıdır. Meister Eckhart’ın ara cümlelerini metnine ser-
pen yazar da vefat ettiği için canlı tartışmanın muhatapları aranmaktadır. Bu metnin çevrilme nedenle-
rinden birisi de budur. Metin âdeta, müzisyen Terry Oldfield’in “Ay’da Bulutları Avlama” parçası ka-
bilinden bir istikamette sürüklenmektedir. Serbest bırakıp izin vermenin farklılıkları öldürmek olarak
vurgulanması da önemlidir. Vahdet, ayrımların hatırlanması ve hatırlatılmasıyla bölünmektedir. Vah-
detle ruhun kaynağına gidilebilecektir. Evrensel Öz’le Tikel Öz birleşmesinin yolu açılmaktadır.

⁶⁵⁰ Tanrı’nın bakışına, Meister Eckhart’ın bir sınırlama getirdiği gözlenmektedir.

⁶⁵¹ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 43, 3-9.

İsimlendirilebilir bir Tanrı, mesela Yaratma ve Kurtarıcılık gibi bir ‘nedene’ sahiptir.⁶⁵² O zaman O’nun ‘neden’inde Varlık yoktur. Varlık, kendi hakikatini bahşetmek isterse Tanrı ve insan, kendilerinin ‘neden’lerini terk etmelidir. Bütün ‘nedenler/niçinler’, bir *ih̄t*⁶⁵³ ile bağlantılıdır; *öz* ise nedensizdir. “Bütün hayatımız, *öz* (*wesene*) olmalıdır.”⁶⁵⁴ “Beni Kendisi’nden ayırabilmesini Tanrı’dan isterim (ya da O’na arz ederim); zira benim asli varlığım (*min wesenlich wesene*), Tanrı’nın üstündedir.”⁶⁵⁵ Tanrı’nın üstünde hiçbir şey yoktur. Bir şey olsaydı o şey Tanrı olurdu. Bu nedenle Meister Eckhart’ın sözünü ettiği atılım, şimdi *wesenenin* yadsınması olarak anlaşılan, tekrar hiçliğe⁶⁵⁶ götürür.⁶⁵⁷ Tanrı’nın zeminiyle Ruhun zemini arasındaki faal kimlik (etkin kendilik/aktif özdeşlik temsil edilemez) gösterilemez. O, Kendisini, *öz-olmayanda* tamamlar. “Ruh, hiçliğe ulaşır ve hiçlik içinde eyleyen (yaratan)⁶⁵⁸ Tanrı’yı izler.”⁶⁵⁹ Burada *öz-olmayan*

⁶⁵² İsimlendirilebilir bir Tanrı’nın yaratıcılık ve kurtarıcılık gibi bir nedene sahip olmasının düzeyi aşağı çekmesi ve nedene sahip olmanın da varlığı kaldırmasıyla Meister Eckhart, bilinenden kurtulmamızı ister. Ardı sıra gelen ifade de bir basamak daha çıkılır: Varlık varsa Tanrı ve insan nedenlerini terk etmelidir. Dolayısıyla Varlık aşaması tepeye yerleşir. İnsan, *wesene* denilen ve nedensiz olup Tanrı’nın da üstünde olan özüne ermek istiyorsa nedenli *Iht*’ini de terk etmelidir. Bu yüzden Eckhart’ın Tanrı’dan istediği O’nun kendisinden ayrılmasıdır ki bu koşuldan sonra insan özüne varabilecektir. İnsanın hayatı da özle ilgili olmalıdır.

⁶⁵³ Belirli olan ya da belirlilik ve kesinlik talep eden bir şeydir. Yazar, *ih̄t* ve *wesene* kelimelerini italik yazmıştır.

⁶⁵⁴ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 132, 2.

⁶⁵⁵ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, II, 502, 6. [Çevirisi esnasında çok zorlandığımız cümlelerden olan Meister Eckhart’a ait bu duayı, manasının özünde ve metninin bütünlüğünde çevirmek, günlerce sürmüş ve tartışma ucu açık bırakılarak arz edilmiştir. “Zira asli varlığım, ‘above God’ dır.” ifadesi, hâlâ çevirene kapalıdır. Hakan Yazıcı’nın çevirisi şöyledir: “Beni Tanrı’dan ayırması için, Tanrı’ya dua ederim; zira benim elzem varlığım, Tanrı’nın da üzerindedir.” Dr. Hakan Tuzlalı’nın cümleyi çevirisiyse şöyle olmuştur: “Her gün Tanrı’ya O’na olan bağımlılığımın dolayı, Kendisi’nden beni vazgeçirmesi için dua ediyorum. Zira benim elzem varlığım, Tanrı’nın ötesindedir.” Meister Eckhart’ın muradı, Ruhun kaynağıdır ve Tanrı izin vermezse (bırakmazsa) bu mümkün değildir. İzin, kendinde bırakmadan ama öteye salıvererek, koruyucu nedensiz ilgiyle bir tamamlanma beklemektedir. *Salverme*, burada en keskin sonucuna varır.]

⁶⁵⁶ Schürmann’ın Meister Eckhart’ı anlamasındaki bu dönüş öyle keskindir ki Eckhart’ın söyledikleri tersinden gidilerek baştakiyle tamamlanır. Birdenbire sahneye hiçlik çıkar. Tanrı’nın üstüne çıkan aslında hiçlikle “yüzleşendir.” Hiçlik, Tanrı ve Tanrılığın ve varlıksallığın karşıtı olan Varlık’tır. Şimdi zıt görünenler aynı kılınır.

⁶⁵⁷ Negatif öz olarak hiçlik, öz’ün dönüm noktası olarak ilk perdedir ve yolcu, burayı atlayarak devam edemez.

⁶⁵⁸ Çeviren bu kelimeyi ekledi.

⁶⁵⁹ Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, I, 151, 11. The text repeats ‘*unwesene*.’ (Metinde, ‘öz-olmayan’ tekrarlanmıştır.)

(*unwesene*), hiçliğin karşısında karşıtı (yarımı)dır. (*Öz-olmayan*ın karşıtı hiçlik şöyledir:) Tanrı'yla Tanrılık ve varlıksallığın karşıtı olduğu için Varlık, hiçliktir.

Meister Eckhart; Varlığı, *tamamlanma olarak gerçekleştirme*; hiçliği de bundan kopmayan (bir) öz-olmayan olarak düşünür.⁶⁶⁰ Bu ikisini birlik içinde düşünmek, Meister Eckhart'ın Varlık doktrinini anlamak demektir. Yalnızca Tanrı'nın ötesindeki buluş (*breakthrough*), en yüce 'şey'dir.⁶⁶¹ Varlık şey değildir, hiçliktir.⁶⁶² Tanrı'nın olmasına izin vermek, sadece Varlığı anlamının gerçek tek şartı değil, aynı zamanda Varlığın özüdür.⁶⁶³ Var olmanın yolu, her şeyin olmasına izin vermektir. Varlık, varlıklar arasında numaralandırılmaz. Ruhun bilinmeyen özlerinin ve Tanrı'nın bilinmeyen özünün katıksız kimliklerine geri döndüğü olay –diğer bir deyişle salıverilmenin gerçekleşmesi– Varlığın olma yoludur. Mısır ve şaraptan Tanrı'ya kadar her var olan, salıvermeden sonradır.⁶⁶⁴ (Böylece) Varlık, kendisini, şartsız salıverme içinde ve bu şekilde gösterir. En son aşamada salıverme, artık gerçeğin deneyimlenmesi için bir koşul değil, Varlığın var olma biçiminin bir adıdır. (Meister Eckhart'ın yukarıda söylediği sözleri) bu sonucu açıkça ortaya koymasa da kendisinin en ünlü pasajlarından bunu çıkarabiliriz. Çığır açan şey (*the breakthrough*), Tanrı'nın ta kendisidir (*the Godhead*). Ancak aynı zamanda: Buluş hiçbir şeydir; Tanrılık da hiçbir şeydir. Varlığın salıverme olarak var olma yolu, hiçliktir. Heidegger de Varlığı, hiçlik olarak yorumlar.⁶⁶⁵

Heidegger'in düşüncesi, bazen 'nihilizm' olarak isimlendirilmiştir. Heidegger, bu itirazlara 1943'te cevap verdi: "Bilimsel araştırmalar her nerede, ne dereceye kadar her yerde var olanları araştırabileceğini sanmış olsa da asla Varlığı bulamayacaktır... Açıkça tüm varlıklardan farklı olan, varlık değildir. Fakat bu hiçlik kendisini Varlık

⁶⁶⁰ Yazarın Almanca *gewürke* kelimesini italik olarak *accomplishment*'in dengi olarak yazması dikkat çekicidir. Bizdeki "Yaratmanın", bu ifadenin yerine kullanılması tartışmaya açılmalıdır.

⁶⁶¹ Bu cümledeki yardımından dolayı Hocam Nevfel Baytar'a teşekkür ederim. Sayesinde *breakthrough* ve *above God* ifadeleri, cümlede adaletle yerini bulmuş ve karşılaştırılmaz karşılaştırma yerini korumuştur. *Breakthrough*, böylece "en yüce şey" olmuştur.

⁶⁶² Varlık'ın şey olmaması vurgusu ve onun, hiçlikle örtüştürülmesi; araştırmamızın "Şeylerle Otantik Karşılaşma Bölümüne" ciddi bir sarsıntı getirmiştir. Tanrı, Şey'dir ama Varlık, (özü olmayan) hiçliktir. Daha doğrusu, Varlığın salıverilme yolu, hiçliktir.

⁶⁶³ Cümlenin Hakan Tuzlalı'ya göre çevirisi: "Varlığı anlamının tek yolu, Tanrı'nın var olmasına izin vermek değildir; hatta Tanrı'nın var olması, Varlığın özüdür."

⁶⁶⁴ Metinde sayfa 313'te "Şey olmayıp hiçbir şey olan dediği Tanrı'yı", bir şey olan şarap ve mısır gibi salıverilmeye "terk eden" ve hatta salıvermeden sonra ancak var olabilirliğe bırakan cümlede vurgu salıvermeye kaydırılmıştır. Şeylerle karşılaştırılınca 'hiçbir şey' olan, ancak salıverme söz konusu olduğunda şeyliğe getirilen Tanrı, "hareketli ve uzaktır."

⁶⁶⁵ Buraya kadar Meister Eckhart'ın fikirleri verilmiş ve bu bağlantı cümlesiyle Heidegger'in düşüncesine geçilmiştir.

olarak tamamlar.”⁶⁶⁶ Varlığın olma yolu, bir tamamlanma olarak hiçliktir, ancak bu, kaba nihilizm değildir. Varlık, bir şey değildir; (bilakis) hiçliğe geri çekilmektir. Bu geri çekilme, tarihsel olmasına rağmen, insanın doğasını etkiler: O aynı zamanda ve aynı yönden “Varlığın çobanı” ve “hiçliğin yer tutucusu”⁶⁶⁷ dur.⁶⁶⁸

Bütün maddelerin, nesnelere en yücesinde duran Tanrı, hesaplamalar dünyasında en kullanışlı, en güvenilir biricik şifredir. “Tanrılar, ilâhlığın işaretlerle çağrı yapan ulaklardır. Tanrıların gizli hükümlerinden/etkilerinden Tanrı olduğu gibi ortaya çıkar ki bu da O’nu mevcut varlıklarla yapılacak herhangi bir karşılaştırmadan uzaklaştırır.”⁶⁶⁹ Karar ânı olarak kader yani tarihsel (dönüştürücü) olay, bütün var olanların kendi mevcudiyetlerine akmalarına izin verir, bunu da ontoteolojik Tanrı’nın ötesinde bir Tanrılık/ulûhiyet düşüncesinin ipucu olması vasıtasıyla (yapar). Bu kaderin hatırla(n)ması ânı, diyor Heidegger, “Tanrı’nın Tanrısallığına/Tanrılığına doğru bir çağrılmayı”⁶⁷⁰ verecektir.”⁶⁷¹

Tanrı (özgürlüğüne) salıverilirse (ancak o zaman) “ulûhiyetin kutsal egemenliği” övülebilir.⁶⁷² Bundan sonra Varlık, kendi olma yolunu gösterir: Hiçlikle tamamlanma birbirinden ayıramaz. Heidegger, bunu savunuyor. Varlık kendisini bu kadar saf bir şekilde bağışlarsa felsefe sona erer.⁶⁷³ Onun (Varlığın) işi, ne zorla ne de temsille (gelen)

⁶⁶⁶ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M., 1960, s. 45; çev. by R.F.C. Hulland A. Crick, *Existence and Being*, Chicago, 1949, s. 353 küçük değişikliklerle.

⁶⁶⁷ İnsanın hiçlikte yer tutucu olması, yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dört katlı toplanmanın sağladığı yakınlıktaki anlamada; insanın, Varlığın yeryüzü ve dünyada çobanı olması, var olanları “gütmesi” ve onların koruyucusu olmasıyla taçlanması aynı zamanda bir sorumluluktur. Burada özellikle hiçliğin görünürlüğü insan üzerinden gerçekleşir.

⁶⁶⁸ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1950, s. 321.

⁶⁶⁹ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 177; çev. by A. Hofstadter, *op. cit.*, s. 178.

⁶⁷⁰ Tanrı’yı Tanrısallığına çağırılmadan yapılan İlahiyat çalışmalarının Tanrı’yı perdelemesi ve bunu metafizikle pekiştirmek, Kutsal tarafından yönlendirilen idrakin konuşması, şiir olarak söyleşmesi birbiriyle tenakuz arz etmektedir. Birinde çağrı ve yönlendirme yukarıdan gelirken, ötekinde adına sözcüsü olarak bir kurum içinden konuşmakla otorite olmak vurgulanmaktadır. Adına konuşmak; ciddiyet, bilimsellik ve sistematiklik gibi faydaları abartılarak yapılmaktadır. Dinsel ruhanî faaliyetlerin kurumsallaşması, tarihselliğin ve yeni durumlarıyla çağrı anlamının önüne engeller bloğu olarak gelmektedir. Ancak en önemlisi, otantik karşılaşma imkânı ötelenmektedir. Karar ânı olarak kader yani tarihsel olay, bütün var olanların kendi mevcudiyetlerine akmalarına izin verirken; izin vermeyen yerleşik anlayış, şeyi nesneleştirmektedir. Böylece özne-nesne ayrımı derinleşmektedir.

⁶⁷¹ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 222.

⁶⁷² Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, s. 150.

⁶⁷³ Felsefenin Varlık Kendisini saf bir şekilde bağışlamadı, diye devam etmesi tespiti, bir filozof olarak Heidegger’i, ortamsal kaderine muhalif bir tutumda gibi göstermektedir. *Hümanizma’ya Mektup* kitabı okunur ve düşünmeyle felsefe arasındaki zıtlık göz önünde bulundurulursa bu şaşkınlığımız uzaklaşır.

saf bir gelişmenin düşünceli hazırlığıdır; fakat (tereddütsüz) bir alma ve (estetik, benimsemiş dinsel) tekrarlamadır. O zaman Varlığın tarihi bile sona erer. Düşünür, Varlığı hatırlar; şair ise kutsalı över.⁶⁷⁴ Peki mistik ne yapar? Heidegger, onu şairlerden ayırmaya özen gösterir. Mistik, Tanrı'ya yol açar. Heidegger'e göre Meister Eckhart, Tanrısalığın çarptığı/nüfuz ettiği bir şair olmaktan ziyade, spekülatif bir mistiktir.⁶⁷⁵ Sonra gelen şairliğe, Hölderlin örnek gösterilebilir. “Şiirin doğal hâli, Tanrı fikri (*Empfangnis*) üzerinde temellenmez; ancak kutsal tarafından yönlendirilen (*Umfangnis*) idrak üzerinde temellenir.”⁶⁷⁶

Salıverilmenin belirtileri (birbirini şöyle) izler: Salıverilen ‘Şeyler’in menzili boyunca bizler uzanırız: (Bu şeyler şunlardır:) Bir şey, her şey, insanın kendisi, Tanrı. Çok şaşırıcı bir süreçte salıverilme, kendi duygularını değiştirir. Başlangıçta bir insan tutumu gibi görülen salıverilme, sona doğru “Varlığın olma yöntemi” gibi görünmektedir.⁶⁷⁷ Heidegger’in *Düşünmek Üzerine Söylev*'inde âlimin söylediği şeye rağmen Meister Eckhart, vaazları boyunca salıverilmeyi, iradenin etkinlik alanı içinde düşünmez. Tanrılığın çölünde, salıverilme tamamlandığında, istenecek hiçbir şey yoktur. Ancak atılım/buluş daha sonra kendi kendisini tamamlar.

Salıvermenin farklı yönlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Meister Eckhart'a göre salıverme, Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmesi için, insanların şeyler ve imajlarla dolu meşguliyetlerinin gönüllü boşluğudur. Heidegger'e göre salıverme, şeylerin gerçeğinin gerçekleşmesinin koşuludur.
2. Meister Eckhart'ta salıverme, yaratılmışların hiçbir şeyliğini ifşa eder; bireysel ölümünü ve genelde var olanların doğumunu teşvik eder. Heidegger'de salıverme, her şeyin doğruluğunun, açıklığının ve gizliliğinin şartlarıdır.
3. Meister Eckhart'a göre Varlık; salıverilen varlıksallıkla ruhun varlığı (*wesene*) yani salıverme olayı arasındaki fark olarak görünür. “Varlık, farklılıktır.” ve “Varlık, Özdür.” aynı manaya gelir. Heidegger'de Varlık, çığır açan ufuklarına salıverilen farklılığın tarihsel meselesi olarak anlaşılır.

⁶⁷⁴ O hâlde şair, alır ve tekrarlar.

⁶⁷⁵ Meister Eckhart'ın Tanrı'ya yol açan bir mistik olarak bırakılmakla beraber, Heidegger de kendisini varlığın unutulmuşluğunda hatırlayan olarak nitelemektedir. Günümüzde Tanrı'ya yol açan mistisizm, Tanrı'yı sınırlayan ve müdahalesiz bırakan deizm karşısında güçsüzleştirilmek istenmiştir.

⁶⁷⁶ Martin Heidegger, *Erlaterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M., 1963, s. 67.

⁶⁷⁷ Salıverilmenin başlangıçta bir insan tutumu olarak gösterilmesi, özellikle önemlidir; yoksa insana uğramadan geçen bir doğal felaket olurdu. Ancak insan, doğayı felaketleri içinde kontrol ederek kendisine etkisini azaltmak istemektedir. Kontrolcü insanı içeriden sarıveren salıverme hâli, onu bir çoban kategorisine “geriletmektedir.”

4. Hem Meister Eckhart'ta hem de Heidegger'de salıverilme, Varlığın var olma yolunun adı hâline gelir. Tamamlanma ve hiçlik, onun iki veçhesidir. Fakat nihai uzlaşma, tamamen 'Varlık' ikileminden kaynaklanmıyor mu? Heidegger'in bir hiçlik ve tamamlanma olarak Varlığın, varlıkların olmasına izin verdiğini söylediğinde ne demek istediğini incelemeliyiz.⁶⁷⁸

4.3. Heidegger'de Salıvermenin Üç Kabulü

1969'da Fransa'nın Le Thor (şehrinde) yapılan bir seminerde Heidegger, 'salıverme'nin üç kabulünü "*Lassen, Anwesen, Anwesenlassen*" vurgular. *Lassen*, salıverme'dir/olmasına izin vermektir ve tekil var olana karşılık gelecek şekilde öne gelir (örneğin, "Bir sürahi/testi var."); *Anwesen*, ya bir var olan olarak bağlantısında ya da onun hazır olan mevcudiyetinde anlaşılır ve bu ikinci anlamda, şeyleri mevcut kılana, genel olarak onların mevcudiyetine, varlıklarına dikkat çekilir; *Anwesen-lassen* ise böyle bir hazır mevcudiyete kendisinin gelmesinde ifade edilir.⁶⁷⁹ İkinci anlamda, "Her şeyin olmasına izin vermek", onların mevcudiyetini kendi iyiliği için deneyimlemektir ve Meister Eckhart şöyle der: Yaratılmışlarda Tanrı olan *ih̄t*'in tecrübe edilmesi işte budur.⁶⁸⁰ Almancada yakınlık, yanındalık ve komşuluk öneki "*an*" ile "*wesen*" (olmak) birleştirilir. Heidegger, *Anwesenlassen* adlı bir kelime yazar ve burada da *Anwesen*'i vurgular. Bu iki kelime varlıklar ve onların varlıksallıkları arasındaki ontolojik farklılığı ifade eder. '*Letting-be*' denilen (salıvermenin) üçüncü anlam kabulünde Heidegger, *lassen* kısmını vurgulamak için tireyle birleştirdiği *Anwesen-lassen* kelimesini kullandığı görülmektedir. Buradaki kullanımda, metafiziksel olmayan (*non-metaphysical*) anlamıyla bir salıverme söz konusudur. Burada düşündürülen farklılık, Varlık ile varlıksallık arasındadır (Meister Eckhart'ta *ih̄t* ve tamamlanma olarak *öz* ve Heidegger'de *Varlık (Sein)*)

⁶⁷⁸ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 311-315.

⁶⁷⁹ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 316.

⁶⁸⁰ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 316.

ile *Varlıksallık (Seindheit)*). Varlık, var olmaya (çalışan) varlıksallığa izin vermek olarak anlaşılmaktadır. Bu izin verme, daima *Anwesen*'in Özü içinde saklanmıştır ve bu, Heidegger'in Le Thor'da söylediği gibi, "hazırda (el altında duran) mevcudiyetin taşması" demektir.⁶⁸¹

1962'de 'Varlık ve Zaman' adlı dersinde Heidegger, "Varlık, vardır." dediğimizde (aslında) neyi düşündüğümüzü sorar ve Alman dilinde, "vardır" denilmediğini; fakat bundan daha ziyade "O, verir" manasında *es gibt Sein* kullanıldığını vurgular. Yine gündelik dildeki bu deyimsel dönüşüm kullanımları sayesinde, Heidegger'e Varlığın nasıl olduğunu (müşahede yollarını) hissettirir. Birisi *es gibt Sein* dediğinde ne tecrübe edilir? Ne verilir? (Elbette) Varlık verilir. Fakat bu (bize) ne veriyor? "O'yu ve onun verilmesini ortaya çıkarmaya ve 'O' harfini büyük harfle yazmaya çalışıyoruz."⁶⁸²

"Varlık, vardır." derken geleneksel felsefe, Varlığı, var olanların mevcudiyeti (*beingness*) olarak düşünmektedir ve burada kalmaktadır. Fakat (sorulmayan şudur:) Var olanları, hazır mevcutlar (hâline) getiren nedir? Aslında görevimiz de varlık veren şeyi düşünmekten ibarettir. 'O', hazır mevcutlara izin verir; onlara bahşeder; varoluşun, hazırda var olanlara açılmasına müsaade eder; var olanları açığa çıkarır; var olanları Varlığa getirir. Anlaşıldığı kadarıyla 'vermek' ve 'bırakmak', aynı olay (olarak) anlaşılır: 'O' verir, 'O' bırakır.

Böylece salıverme, kendi otantik yolunu gösterirken: 'O', var olanların hazırda mevcut olmasına salıverir ve 'O', var olma hâlleri olarak varlıksallığı, onların mevcudiyetine izin verir ve böyle bir varlığa izin vermek, Varlık'tır. Salıverme, Varlığı kendi kendisinin sahipliğine getirir.

Varlığı veren O, nedir? İzin vermek ve vermek fiilleri, 'O' hakkında, hiçbir şey söylememektedir.⁶⁸³ Fakat bizler (Almanca bilenler olarak) eski bir cevabı hatırlıyoruz: *Geschick, destiny* (kader) ya da *mittence*'dir. Varlığın hikâyesi, bize olası varoluş biçimleri olarak çağlara gönderir. Şimdi, veren 'O', nedir? Kader, Varlık ve onun hikâyesine gönderiyor; bu yüzden, Varlığı veren 'O', (sanki) Varlığın (kendisi ya da oymuş gibi) görünür. Serbest kalmanın yolu artık şudur: Varlık, Varlığı verir. Fakat bu, "Varlık, vardır." demekten fazla bir şey söylemek değildir; biz, Varlık "yoktur" demekten ziyade (bunu) hatırlıyoruz. 'O' ve Varlık, salıverilmenin içinde kader ve Varlık olarak saklı kalmış gibi görünüyor.

⁶⁸¹ Schürmann, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", s. 316.

⁶⁸² Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, s. 5.

⁶⁸³ Yukarıda bir çözüm yolu gibi beliren "vardır" yerine "verir" kullanımı anlaşıldığı kadarıyla yeterli gelmemektedir.

Varlıksallık (mevcudiyet, *presence*) ve Varlık (mevcudiyetin mevcudiyeti, *the being-given of the presence*) arasındaki farkı düşündüğümüzde; ‘O’, isme tahammülü olmayan olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ‘O’, Varlığı temel farklılığına, olması gereken şekle getirir. ‘Uygun(luk)’, Alman(cada) *eigen*, bir aidiyet veya sahiplenme anlamına gelir, yani *Ereignis*’tir. Açıklık (aşıkârlık/gizlenmemişlik), Varlığa en uygun yol olmaktadır. Fakat aşıkârlık, ‘O’nun olagelme yolu olarak da kendisini gösterir. Varlık, Varlığı kendine mal ettiği ‘O’ olarak kendi hâline gelir. Salıverme birdenbire tam tersine dönüşür: sahiplenme.⁶⁸⁴

Hayli kritik bir yere gelinmiştir: Varlık, kendini sahiplendiğinde; “O” hâline gelir.

Varlık, O, Zat yolu âdeta adımlanmaktadır:

Bununla birlikte bu kendine dönüş, insanın herhangi bir şeye sahip olmasından kaynaklanmaz, yalnızca Varlığın orijinal olma biçimine geri dönüştür. Salıverme ve sahiplenme, şimdi, bir ve aynı olayın isimleridir. Ancak bu isimler, artık herhangi bir insan tavrına veya insani hiçbir şeye atıfta bulunmuyor. Onlar, “O, Varlığı verir.” ve “Varlık, vardır.” ifadelerini yorumlamaktadır. Bu isimler, artık herhangi bir insan tavrına veya insani hiçbir şeye atıfta bulunmuyor. Onlar, sadece ikinci olarak da insan düşüncesi hakkında yapılan bir iddiayı ima ettiler. Bu iddia, “Dönüş” dersinden ve “Düşünme Nedir?” dersinden ilk alıntılarımızda gösterilmiştir (d ve e).

Olay –salıverme ve sahiplenme– Varlık’tan *a priori* bir *a posterioriden* olduğu kadar farklıdır.⁶⁸⁵ Şimdi farklılığın üçüncü bir anlayışı ortaya çıkıyor: Olay ve Varlık arasında. Bahsedilen farkın bu üç modunun her biri, salıverme ve sahiplenme kipleri olarak düşünülebilir. (Bu üç mod şöyledir:) Varlıksallık, varlıkların mevcut olmasına izin verir; Varlık, varlıksallığın mevcudiyetine izin verir; ‘O’, Varlığa izin verir.⁶⁸⁶ Var olanlar, varlıksallık ve Varlık, kendilerinin büsbütün en uygun olma yoluna doğru gelir. Bunun sonucunda, parçalanma (ayırma) sürecinin, hiyerarşik derecelendirmenin bir gerilemesi olmadığı (görülür).⁶⁸⁷

Bir hiyerarşi yoktur denilse bile O, varlığa izin verirken varlık da varlıksallığa izin vermektedir; varlıksallık da varlıkların mevcut olmasına izin vermektedir. Schürmann’a

⁶⁸⁴ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 316-317.

⁶⁸⁵ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, s. 33.

⁶⁸⁶ Gittikçe sahiplenmenin daha kuşatıcı olanı sardığı varoluş sergüzeşti; en basit görünenin yani hazır mevcudun arkasına varlıksallığı yerleştirirken; onun da ardında Varlık bulunmaktadır. Geline tırnak içine alınıp isimsiz ulaşılmazlığıyla ‘O’, zirvede durmaktadır.

⁶⁸⁷ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 318.

göre Heidegger'in bu araştırması, gittikçe daha özgün (sıra dışı) bir zemine değil, *saf nötre (neutrale tantum)*⁶⁸⁸ doğru ilerlemektedir⁶⁸⁹ ve bu hatırlatılmaktadır.

Heidegger, bu adımları varlıklardan geriye doğru Varlığı veren olaya şu şekilde izler:

“Bütün varlıkların bu şekilde işaretlendiği Varlık, mevcudiyet anlamına gelir. Şayet düşünce, hazır olarak (el altında duran) mevcutla ilgili olursa bu mevcut kendi kendisini, salıverilmiş-olmaya-(hazır)-mevcut olarak gösterir. Mevcut serbest bırakıldığı müddetçe, şimdi bu salıverilmiş-olmaya-(hazır)-mevcut, tam olarak en uygun şekilde düşünülebilmelidir. Salıverilmiş-olmaya-(hazır)-mevcut, kendisini tam olarak kendisine en uygun yol olan açıklığa (aşıkârlığa) getirmek suretiyle bunu yapar. Mevcut-olmaya-salıverilmekten şu anlaşılır: Örtüsünü kaldırıp ortaya çıkarmak, onu açıklık içine getirmektir. Açıklığın merkezinde bir bahşetme⁶⁹⁰ rol oynar. Bu mevcut-olmaya-salıverilmenin içinde bu bahşetme, mevcudiyeti yani Varlığı verir.”⁶⁹¹

Schürmann'ın makalesi şu değerlendirmeye son bulur:

Bu metin hakkında yorumunda Heidegger, şu unsurların imkânını dışlar: Hazır-mevcuttan çıkan derece derece değişmeyi; serbest bırakılma boyunca hazır-mevcutun olmasını; örtüsü kaldırılarak ortaya çıkarılma ve bahşetme yoluyla sahiplenmeyi.⁶⁹²

‘O’, yoktur; fakat ‘O’, Varlığı bahşeder (verir); ‘O’, tam olarak en uygun biçimde Varlığı tamamlar.⁶⁹³ *Hiçlik ve tamamlanma*, Meister Eckhart'ta salıverilmenin iki veçhesidir; (buna mukabil) Heidegger'de, *Varlık-olmama (not-Being)* ve *Olay*, Varlığı bahşeden ‘O’nun iki veçhesidir. Modern varoluşa karşı Orta Çağ'ın getirdiği tüm tutarsızlıkların ötesinde, Meister Eckhart ve Heidegger'in birbirlerine (oldukça) yaklaşarak geliştirdiği salıverme, yeni bir varoluş ve düşüncenin ivediliği değil midir? Heidegger, Varlığı bir temellendirme ve neden olarak değil de bir olayın koşulları içinde kalarak *Öz (Wesen)* ve *Anwesen* olarak düşünülmesini mistik geleneğe borçludur.⁶⁹⁴ Meister

⁶⁸⁸ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 47.

⁶⁸⁹ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 318.

⁶⁹⁰ Açıklığın içindeki bahşetmeyle O, varlığı verir; mevcudun varlığını, bahşeder (armağan eder).

⁶⁹¹ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 5.

⁶⁹² Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 48'den akt. Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, s. 318.

⁶⁹³ Yoktur olan bir O'nun, varlığı vermesi ve bunu tamamlaması hayret vericidir. Yoktan varın varlığının armağan edilmesi olayının, silsile hâlinde cari olan mevcuda kadar inmesi de böyledir.

⁶⁹⁴ Kanaatimizce yazdığı makalesinde Schürmann'ın final cümlesi budur. Heidegger, böyle düşünmeyi, mistik geleneğe borçludur. Bu geleneğin içinde de Meister Eckhart önde gelmektedir. Varlık, bir Olay olarak ancak mistik gelenek içinde düşünülebilmektedir ve bu gelenek, bütün yerel çeşitlenmelerine

Eckhart ise tüm nedenlerin yok olmasını düşünmeye çalışır.⁶⁹⁵ Onun Almanca vaazlarında Varlığı bilmek için insanı değil, Varlığın kendisini bir olay olarak sorgulayan bir düşünce tarzı alevlenir. Tanrı'nın ve hiç kimsenin yüzleşmek için orada olmadığı, Tanrılığın sessiz çölünde, yalnızca ilerleme (*breakthrough*) var'dır. [Meister] Eckhart, cesur tasarımıyla başarılı olmak için çok erken geldi. O, modern bir filozof değildir. Ancak Varlığı bir salıverme olarak anlaması, modern felsefenin yolunu hazırlamıştır. Çağının dinî otoriteleri, öğretilerini takip edememelerine rağmen, sözlerindeki yıkıcı gücü sezdiler. Bugün, bu yıkım çoktan gerçekleşti: Metafizik Tanrı'nın öldüğü ilan edildi. Salıverme, şimdi, insan tecrübe alanı içinde başka türlü düşünülebilir. Belki de şimdi, Meister Eckhart'ın düşüncesiyle karşılaşmanın vakti gelmiştir.⁶⁹⁶

Metafizik Tanrı'nın “ölümü”, Meister Eckhart'ın yapısökümcü yıkıcı gücü başlatılmış olabilir ama yine de Eckhart'ın derdinin Tanrı'nın Tanrısallığını ilan etmektir. Bu yüzden de mistik yolu takip ettiği bir gerçektir. Aynı durumun Heidegger içinde söz konusu olduğunu, konumuzun diğer uzmanlarından birisi olan Barbara Dalle Pezze vurgulamaktadır:

Bu eserin (tezimin) orijinal düşüncesi, Heidegger ve mistisizm arasındaki bağlantıyı araştırmaktı. Bu fikir, Avilalı Teresa'nın, Sienalı Catherine'nin, Crosslu John'un ve Meister Eckhart'ın eserlerini okumam sayesinde olmuştur; hem de Heidegger'in (*Vakıdan/Olaydan Doğup Gelen*) *Felsefeye Katkılar* eserinin üstesinden gelebilmek için meşgul olduğum okumalar sayesinde olmuştur. Çoğu vakitler dikkatimi cezbeden şey, bu mistik figürlerin (kişilerin) yazılarında açığa çıkardıkları⁶⁹⁷ şeyle ilgili olmuştur; (bu izlenimim), Heidegger felsefesiyle bariz bir yakınlığa sahipmiş gibi görünmektedir.⁶⁹⁸

Meister Eckhart'ın dili, Bektaşî'nin “Yok diyeceksin ama dilin varmıyor.” tarzındaki ifadesine zaman zaman çok yaklaşır ve birdenbire keskin dönüşle olay mahalline

rağmen “evrenseldir”. Dinlere, mistisizmin bu derinlikte nüfuz etmesine ciddi bir araştırmayla bakmak gerekmektedir. Ancak tezimizin sınırlarını aşmaktadır.

⁶⁹⁵ Antik felsefenin başlangıcı için “İlk nedene ihtiyaç duyması” karşısında; Meister Eckhart'ın nedensiz düşünmeye devam etmesi, dikkat çekici ve tartışmayı davet eden bir olaydır.

⁶⁹⁶ Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Release”, s. 318-319.

⁶⁹⁷ Dalle Pezze'nin kitabını çevirirken hayli zorlandığımız bu cümlede Hikmet Sarıkatipoğlu'ndan yardım istenilmiştir. Bu cümlede geçen *present* kelimesini, “mevcut/hazır” diye çevirmek yerine, “açığa çıkarmak” şeklinde çevirmiştir. *Present* etmek; birisine kendi açısından bir şeyin düşünülmesi için, bu şeyin olmasına veya yaşanmasına, birisine vesile olmak, arz etmek veyahut açığa getirmektir.

⁶⁹⁸ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 1.

geri döner. Araştırmamız boyunca Meister Eckhart'ın anlaşılmasına yaklaşma öncelikle Reiner Schürmann'ın metni sayesinde olmuştur. Schürmann'ın “Var olanların olmasına izin veren Varlık (*Gelassenheit*); dünyanın yakınında olma olarak şeyin şeyliği (*dinc*); Varlığın kendi hakikatini korumak için ihtiyaç duyduğu insanın özü (*Wesen*); şükran olarak düşünme (*Gedanc*); bir dünya bahşeden sessizlik dilini konuşma (*ungesprochene Sprache*) ve en sonuncusu olarak en azı olmayan Nedensiz (Yaşam) (*ohne Warum*); [*Gelassenheit, dinc, Wesen, Gedanc, ungesprochene Sprache, ohne Warum*] dizgesiyle gelen Meister Eckhart'ın temel düşünme ve eyleme modunu” ortaya koyması sayesinde bir zirve mistik düşünürün etkilerinden tutunma sağlanmıştır. Bu esnada salıvermelerin bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı'yı salıverme basamaklarıyla tanışma ve kendini, tezi için bu düşünmeye yaklaştırma sağlanmıştır. Tanrı'nın salıverilmesinin Varlığın sahiplenmesiyle Tanrısallığın aydınlanması, hiçlikle bir O'nun da varlığı var etmesiyle zirve görünmüştür. Meister Eckhart'ın buradan halkının arasına katılıp vaaz vermeye devam etmesiyle tehlike büyümüştür. Schürmann hem bu yolu takip etmiş hem de Martin Heidegger'le Varlık'ın ve Şeyler'in Olma Yolu dediği *Gelassenheit* (*Releasement/Salıverme*) bağlamında karşılaştırmasını yapmıştır. Kuşkusuz bir karşılaştırmada, benzerlikleri öne almak, etkilenmeyi ortaya koymak ve öncülük açısından değerlidir ve yüzyıllar sonra bile söylediklerinizin geçerliliği varsa etkileyicidir. Farklılıklar da özgünlükler açısından değerlidir. Elbette Meister Eckhart, tarihselci değildir ama bu çağın icadı bir tekniği kullanmadı diye de düşünür olmaktan çıkartılmamalıdır.

4.4. Barbara Dalle Pezze'nin Salıverme Kritiği

Martin Heidegger'in başyapıtlarından ilki, 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* olup burada “köktenci bir ontoloji yaptığı” iddia edilir. Onun “Varlık ve Tarihsel Düşünme” yoluna girmesi, geç dönem eserlerinden ilki olan ve 1936-1938'de gündeme ge-

len *Beitrage zur Philosophie: Vom Ereignis* (Olagelmeden (Olaydan/Vakıadan) Felsefe Katkıları) ve daha da geç dönem eseri olan *Conversation on a Country Path About Thinking* (Düşünme Hakkında Bir Patika Üzerine Söylev) adlı ikinci eserle olmuştur. Barbara Dalle Pezze'nin tez danışmanı ve tezinin basılan ön sözünde konuşan Dr. Timothy O'leary'e göre "Özellikle Patika'nın içinde salıverme teması, tamamıyla ve en nihayetinde geliştirilmiştir."⁶⁹⁹ O'leary, Dalle Pezze'nin anılan eserinin kuvvetli yönlerini şöyle ifade eder:

Heidegger'in salıverme konseptiyle ilgili çok az kitap İngilizcede basılmıştır. Dalle Pezze'nin (tezi de olan) kitabının kuvvetli yönlerinden birisi, bu kitapların en önde geleni olan, daha 2000 yılında İngilizceye giren, Caputo'nun *The Mystical Element In Heidegger's Thought* (Heidegger'de Mistik Elementler) isimli kitabıyla kritik düzeyde ilgili olmasıdır. Böylece Almanya ve İtalya'da ileri düzeyde olan hikmet (çalışmaları/alıştırmaları), daha yenilerde İngilizce konuşulan dünyaya girmiş oldu. Öte yandan Dalle Pezze'nin eserinin, salıvermenin, düşünme sürecinin rolünü ve şeklini tesis ettiğini göstermesi de hayli değerlidir. Dahası eserin, Eckhart'a göre salıvermenin; Heidegger tarafından değerlendirilmesinin eksikliğini teklif etmeye cüret ediyor olması da dikkat çekicidir. Dalle Pezze, sabırla, zorluklara rağmen ve sempatiyle yazar, aynı zamanda düşünürken, düşünme tecrübesini aktive eder. Hatta denilebilir ki Dalle Pezze eseriyle zikredilen her iki düşünürün daha önce öngörmediği bir yöne sevk eden bir düşünüş biçiminin yolunun göstergelerini de sağlar.⁷⁰⁰

Elbette bir danışmanın öğrencisinin tezine böyle etkileyici "katkıları" sunması her öğrenciye nasip olmayabilir. Lakin danışmanın iddialı cümleleri de hemen görülmektedir ve şunlar da sorulmalıdır: Örneğin Heidegger, hangi açıdan Meister Eckhart'ın salıverme düşüncesini anlayamamış ve eksiklikleri olmuştur? Dalle Pezze, gerek Eckhart'ın gerekse Heidegger'in öngörmediği yönde bir düşünüş biçiminin göstergelerini gösterebilmiş midir yoksa iddialı cümleler ve aşırı yorumlarla kestirip atmış mıdır? Metinde ilerlemenin sonlarına doğru Meister Eckhart'ın salıverme düşüncesine kısa ama etkili bir şekilde de-

⁶⁹⁹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, Foreword.

⁷⁰⁰ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, Foreword.

ğınildiği gözlenmiştir, ilk okumamızda bu durum, ‘şaşırtan bir bakış açısı’ olarak karşılanmıştır. 195 sayfalık tez metninin 160. sayfasında “Sonunda, şimdi, salıverme üzerine Heidegger ve Eckhart arasındaki bağlantının başlanmasının zamanına geldik, başlangıçta planlanandan çok daha kısa olacak olsa da bence hâlâ Heidegger’in salıverme düşüncesine değerli bir katkı sunabilir, (bu katkı), Heidegger’in salıvermeyi düşünmek için kullandığı temel olması bakımından vurgulanmalıdır.”⁷⁰¹ denilerek Eckhart ismi bir bağlantı için ilk kez anılır. Eserlerini Latince yazan, vaazlarını Eski Orta Almancayla veren Meister Eckhart’ı kendi metninden anlamamanın zorluğu tarafımızdan da hissedilmiştir. Dalle Pezze tez metninin “Teşekkür” kısmında konunun en önemli uzmanı olan “Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Hermann’ın (d. 1934) kendi bilgisini paylaşma isteği (hevesi) ve sezgisi olmaksızın, bu araştırmanın üstesinden gelemezdim.”⁷⁰² itiraf cümlesi de eserin kalitesini göstermekte ve iddialı vurgularını dikkate almamıza neden olmaktadır. F.-W. von Hermann’ın bu tez çalışmasıyla ciddi bir şekilde ilgilenmesinde, Dalle Pezze’nin şu ifadeleri de etkileyici olmuş olabilir:

Dikkat çekici tecrübe(m), Heidegger ve mistiklerin, felsefenin genellikle kendi kendine kafa yorduğu metafiziksel düşünüp tartmaların (“saplantıların/saplanıp kalmaların”) ötesine geçen bir şeyi söylemeleri (söyleyişleri) vardı. Ben bu önsezimi, Heidegger Felsefesi Okulunun bir öncüsü olan Prof. Dr. F.-W. von Hermann ile paylaştım. Bu sezgi, Prof. von Hermann tarafından yalnızca desteklenmekle bırakılmadı, aynı zamanda bir araştırma projesi olarak paylaşım almaya başladı. Özellikle, bu araştırmanın odaklandığı salıverme ortaya çıktı ve Heidegger’e bu konsepti tanıtan biri olarak Meister Eckhart, salıvermeye doğru iten maceranın geçici yetkilisi olmuş gibi görünüyor.⁷⁰³

Dalle Pezze’nin çalışmasını da şu sorular yönlendirmiştir: “Kendi kendimize kaldığımızda birinin niçin salıverme hakkında soru sorduğunu sorguluyoruz. Birisi, kıymetli zamanını niçin bu konsepti anlamak girişimde harcar? Bu araştırmaya layık konsept ne

⁷⁰¹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 160.

⁷⁰² Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, Teşekkürler Kısmı.

⁷⁰³ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 1-2.

yapar? Salıverme, hayatlarımızda çarpıcı etkiye sahip midir? Ve her şeyin üstünde Heidegger'in salıverme olarak bahsettiği şey nedir? 'Varlığın tarihsel düşünüşü' nedir?"⁷⁰⁴ Dalle Pezze bu soruları cevaplama sürecinde, düşünmenin dönüşümünün açığa çıkarılacağını ve bu dönüşümün de salıvermeye doğruyken Heidegger'in Patika'sına bizleri yerleştireceğini vurgular. Dalle Pezze'nin araştırmasının özel hedefi, "Heidegger'in insanın özü hakkında farklı düşünmesi olduğunu göstermeye" çabalamaktır.⁷⁰⁵ Bu iddia şaşırtıcıdır. Tarihsel düşünmede insanın özü şudur diye bir kesinlik iddiasının olması ve bunun peşine düşülmesi, ne ölçüde geçerlidir bakmak gerekmektedir.

Heidegger'de *Da-sein* olarak görünüşe gelen insan veya kendisine en yakın aidiyeti olan varoluş imkânı içindeyken, salıvermeye doğru yolculuğunu sürdürme gerçeğiyle varoluşta olandır; yani bu şu demektir ki düşüncede bulunan bir 'gelecek düşüncesi'ne doğru bir sergüzeşt içindedir ve böylece varlığın (*being*) hakikatini düşünen 'gelecek düşüncesi'ni, insanın doğasına daha da yakınlaştırır.⁷⁰⁶ Dalle Pezze, bu kısmı, Varlığı-tarihsel düşünmeyle bağlamak istemektedir. Burası Varlık'ı Varlık olarak anlamak ve onu, 'vakıa olarak' açığa çıkarmaktır. Bu, düşüncenin sıçrama yaparak varoluşa en yakın imkâna hazırlık yaptığı mahaldir. Düşünce, başlangıcını, diğer başlangıca geçirir ve sıçrama budur. 'Son Tanrı' denilen konsept, bu nedenle Metafizik Krallığı'na ait olmayacaktır.⁷⁰⁷ 'Son Tanrı', 'Yüce Varlık' (*Summusens*) olarak var olan her şeyin ilk nedeni olan, özellikle Hristiyan Tanrı'sının yani Tanrıların karşısındaki diğer her şeydir.⁷⁰⁸ Zira 'Son Tanrı' daha ziyade tarihsel-Varlık düşünüşüne aittir.⁷⁰⁹ İlk yapılacak iş, "Heideg-

⁷⁰⁴ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 3.

⁷⁰⁵ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 3.

⁷⁰⁶ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 4.

⁷⁰⁷ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 4.

⁷⁰⁸ Heidegger, *Beitrage zur Philosophie: Vom Ereignis*, s. 403; çev. s. 283'ten akt. Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 4.

⁷⁰⁹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 4.

ger'in 'Thorn'u ile mücadele ettikten sonra, salıvermeye geçiş yapmak şeklinde olacaktır.⁷¹⁰ "Heidegger, 1 Temmuz 1935 tarihinde, psikiyatr ve felsefeci Karl Jaspers'e (1883-1969) yazdığı bir mektupta, hâlâ açık bir yarası veya çözülmemiş bir sorunu olduğunu ifşa eder ve kendi *birth* (doğuşunun/başlangıcının) kendi bedeninde 'bir *Thorn* (kendi etinde bir diken)' olduğunu vurgular."⁷¹¹ *Thorn*, Kierkegaard'ın özellikle *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde⁷¹² ilk defa geçen bir semptomdur ve bunu "tendeki diken" olarak yorumlamak mümkündür. Bu yüzden mevzu bahis olan içsel barış ve huzur olacaktır. Heidegger'in Katoliklikten ayrılma kararı, ilk Dönüşü olup kendisini huzursuz etse de onu en derininde bir dinginliğe sürükler ama yine huzursuz edici ürünüymüş gibi bize görünebilir.⁷¹³

⁷¹⁰ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 6.

⁷¹¹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 12.

⁷¹² "Geçici bir sefaletin, ölümlü dünyanın bir cefasının bizden çekilip alınabileceğini umut etmenin reddedilmesi, başka tür bir umutsuzluk değil midir? Bu, umudu içinde kendi olmak isteyen bu umutsuzun reddettiği şeydir. Ama bedendeki bu dikenin (ister gerçekten var olsun veya ister duygular böyle olduğuna inandırsın), soyutlama ile bertaraf edebilmesinin mümkün olamayacağı kadar derine nüfuz ettiği konusunda ikna olursa, bu durumda sonsuza kadar bu dikenin kendine mâl edecektir. Bu diken onun için bir skandal konusu hâline geliyor, daha doğrusu ona tüm varlıktan bir skandal konusu oluşturma olanağı veriyor, bu durumda meydan okuma ile kendi olmak istiyor, dikene rağmen, dikensiz kendi olmak istemiyor (bu, onu soyutlama yoluyla bertaraf etmek olurdu ki bunu yapamaz veya yazığıya boyun eğmeye yönelmek olurdu), hayır! Dikene rağmen veya tüm yaşamına meydan okuyarak dikenle birlikte kendi olmak, onu kapsamak ve işkencesinden eşsizliğini çıkarmak istemektedir. Çünkü özellikle Tanrı için her şeyin mümkün olduğu saçmalığıyla bir kurtuluş şansını ummak, hayır! hayır! Bunu istemiyor. Ya bir başkasından yardım ummak? Hayır, bunu hiçbir şekilde istemeyecektir; yardım istemek yerine cehennem tüm işkenceleri ile birlikte kendi olmayı yeğleyecektir. Ve bu, "acı çeken insanın kendisine yardım edilmesinden başka bir şey istememesi çok doğaldır, yeter ki biri bunu yapabilsin..." demek kadar doğru mudur? Temeldeki çelişkisi şudur: Seçilmiş kişi midir? Etindeki diken olağanüstü bir görevin işareti midir ve eğer bir amaca yönlendirilmiş ise Tanrı gözünde bu geçerli midir? Veya etindeki diken sıradan insanların arasında yer almak için bu dikenin altında küçülmesinin gerektiğini mi belirtir? Ama bu konuda fazla söze gerek yok, yalana kaçmadan kiminle konuşuyorum demeye, hakkım var mı?" (Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 1997, s. 85-86, 95.

⁷¹³ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 13.

Dalle Pezze eserinin 14. sayfasında Meister Eckhart'ın adını zikretmeden *Gelassenheit* kavramına geçer. Ancak öncelikle *Gelassenheit*'in *calmness* (sakinlik, dinginlik, soğukkanlılık) ve *composure* (kendine hâkimiyet, itidal, denge, irade gücü) manalarını çağcıl bulup bu eserde bu manalarla ilgilenmeyeceğini vurgular. Salıverme, 'spekülatif mistisizm Hristiyanlığında kökten bir kelimedir' ve bu yüzden dinî bir kontekstten kaynaklanır. Daha sonra bu kavram, *Heidegger*'in *Conversation on a Country Path About Thinking* (Düşünme Hakkında Bir Köy Yolu/Patika Üzerinde Sohbet) eserinde merkezî bir kavram olur ve bu eserin 5. Bölümünde derinlemesine incelenmiştir.⁷¹⁴

Dalle Pezze, öncelikle *Gelassenheit* kelimesine “*Releasement, Acquiescence, Letting-Be*” anlamları veren kişileri 30. dipnotuyla anar ve çıkış yolu olarak şunu önerir: “Her koşulda yorumlama ve kurgulamayla yön vermeyi (yönlendirmeyi) gerektiren (bir usûlle) bir kelimeye daha önce aşına olmadığımız bir mana vermek” ile anlama ulaşmak mümkün görünmektedir.⁷¹⁵ Tefsir Bilim Dalında bağlamsalcı yaklaşımı benimseyenler, bir kelimenin bir cümlede, ne kadar çok anlamı olsa da tek anlamı olduğunu bilirler. Dolayısıyla metin bize yolu (anlamı) gösterecektir:

Bu nedenle, keşfetmek için, içinde farklılığı gizleyen tecrübenin önüne açıklama endişesi ve obsedanlığıyla geçmeyecek ve ama fazla da uzlaşımçı olmamızı talep etmeyen, hazırlayıcı, fikir ima edecek basit bir açıklığa ihtiyacımız olacaktır. Böylece düşünmenin içinde alışılmış çerçeveyi tanımlayıp kişiyi rahatlatan hükümle haklılaştırma ertelenmiş ve farklı bir şekilde düşünmenin yolu açılmış olur.⁷¹⁶

Görüldüğü üzere düşünmede sıçrama ve farklılık, küçük adımlamalarla sürüklenme gibi gelmektedir. Zira ortada yerleşik ve gündelik her aktiviteyle pekişmiş, kemikleşmiş bir düşünme biçimi durmaktadır.

⁷¹⁴ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 14.

⁷¹⁵ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 14.

⁷¹⁶ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 14-15.

Salıverme konseptine ilk yaklaşım, bir şeyin üzerinde tutunmaya son verme veya vazgeçme olan '*let-go*'= bırak-gitsin'dir ve bu tutum, bizi açık (seçik) olandan (yahut bununla sürekli meşguliyetten) uzaklaştırarak duymaya çabaladığımız sesin önündeki gü-rültüyü keser. Aslında burada vazgeçilecek şey, Meister Eckhartçı bakış açısına göre, in-sanın iradesine işaret eden 'kendisinin sahip olduğu hisleri'dir.⁷¹⁷ Bırak-gitsin, varoluşu-muzun 'özü' ile karşılaşmadığımız bir realitenin sabitliği içindeyken bizi muhafaza eder.⁷¹⁸ Böylece şu-olan-bölgelerden uzaklaşılır ama bir yakına gelme de söz konusudur.⁷¹⁹ Aslında "Heidegger'e göre insanın, *Da-sein*'da ilk aidiyeti, şu-olan-bölgeler tara-fından sahiplenilmesi nedeniyledir ve gerçekten de (şu-olan-bölgelerin) kendisi yüzün-dendir. Aslında bir şey üzerine bekleyiş, madem ki beklediğimiz şey üzerinedir; (bunun taşıyıcısı) aidiyetimiz tarafından şekillendirilir (temellendirilir).[Diyelim ki önemli olan bu, bekleyiştir; bu bütün kararlar (tamamen kararlı) demektir.]⁷²⁰ Ancak *Gegnet* denilen 'mesafe' bazen kendisini gizler bazen de aşikâr kılar ama bu neye göre olmaktadır? Buna Heidegger'in eğitmeni şöyle cevap vermektedir: "Çünkü şu-olan-bölgelerin hepsi, her şeyi bir araya toplar (toplanan her şey bir aradadır) ve salıverilmiş her şey, onun kendisine (şu-olan-bölgelere) geri döner, (bunu da) onun (kendisinin) sahip olduğu kimlik içine geri dönmek (yerleşmek) için yapar." Bu aşikârlık ve gizlilik diyalektiği şudur: Bir, kendine ait hakikati içinde bulunan yani *Gegnet* olan *being*'in olma şekli vardır; bir de kendinde açıklık içinde bulunan asli salınım yapma vardır.⁷²¹ *Gelassenheit*'a doğru bu patika bizi hem bir şeye doğru gidiş hem de yakınına gidiş olarak⁷²² *be-ing*'in yakınlığına komşu

⁷¹⁷ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 160.

⁷¹⁸ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 15.

⁷¹⁹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 158.

⁷²⁰ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 154.

⁷²¹ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 158.

⁷²² Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 158.

hâle getirir ve bizi bir göreve yerleştirir. Bu görev de düşünen bir varlığın varoluşu (meditatif düşünme) olarak insanın doğasına aittir. Bu görev, *bize en yakın (ve ait olana) yakın olma hareketi olarak ihtimamlılık hâlidir ve being*'in kendisinin hakikati içinde olduğundan en uçta olması bu yüzdendir. En öz ifadesiyle “*Be-ing*'in hakikatini düşünme, düşünmenin görevidir ve bu yüzden ‘düşünmenin var olması’ olarak insanın da görevidir ve ‘şu-olan-bölgelere salıverilişin içine-yerleşmek’ şeklinde ifade edilir.”⁷²³ Toparlarsak “*Enowning* (olagelme/olay) tecrübesi, bu eser boyunca gelecek düşüncesinin özünün tecrübesi hâlini alır; *be-ing*'in hakikatinin ‘yakınlığına-doğru-hareketlilik’ hâlini alır ve *Gelassenheit*'in tecrübesi hâlini alır ve en uçtaki tecrübesi olarak keşfedilir.”⁷²⁴

Dalle Pezze, Heidegger’de söylenmeden geçileni Karl Löwith’in (1897-1973) dilinden söyler: “Şu husus söylenmeden geçilmektedir; bu dinî motif kendisini, kesinlikle Hristiyan inancından ayırıyor. Fakat dogmatikliğinden kaynaklanan kesinlikle, belirsizliğe bağlı olmadığı için, artık inançlı olmayan (ama kültürel ve sosyal ortama maruz kalan) Hristiyanları cezbediyor –ilgisini çekiyor– ki öte yandan bu (tarz kültürel) Hristiyanlar, dindar olmak istiyor.”⁷²⁵ Oldukça ‘etkileyici’ bu tespit, kastedilenlerin deizm müdavimleri mi olduğunu kendimize sorabiliriz. Kutsalın hem peşinde bir balon ilgi varken hem de hayat tarzına müdahale ettirmeden ona (okumalarla) görünmez (yani bireysel) aidiyetle içindeki umutsuzluk kurumalarına çare olacak pınarlar olarak bakarken, yine de Umut ilkesi belki de buralarda aranmaktadır. Bu popüler modernist algıda, gizemin gizli izleyicisi (röntgencisi) olma da mümkün olabilmektedir. Modern dünyanın aradığı ‘dindarlık’ nedir ki böyle kutsalın peşine takılmıştır? Arkasına döndüğünde geleneksel dinin

⁷²³ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 159.

⁷²⁴ Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 159.

⁷²⁵ Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism (Martin Heidegger ve Avrupalı Nihilizm)*, tr. Gary Steiner, ed. Richard Wolin (New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1995), p. 133’ten akt. Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart a Path Towards Gelassenheit*, s. 162. (Parantezler, anlamada duruluk adına tarafımızdan ilave edilmiştir. Sorumluluk bana aittir.)

toplumsallığına ait olamayanlar, toplum kurmak (topluluk olmak) istemektedir. Schlegel alıntımız hatırlanırsa⁷²⁶ bireylerdeki çeşitliliğine rağmen toplayıcı olan ve Tanrısal olanın (Kutsalın) yakınlığa getiren din(ler)dir. Bu dinler arasında yedi türüyle ateizmde⁷²⁷ yer almaktadır. “İnançsızlık, kuralları inananlar tarafından konmuş bir oyunun içindeki hamledir. Tanrının varlığını inkâr etmek, tek tanrıcılığın kategorilerini kabul etmek anlamına gelir. ... Ateizm, Hristiyanların hakikat tutkusunun geç filiz vermiş bir ürünüdür. Hiçbir pagan salt hakikat uğruna hayatın zevkinden feragat etmeye hazır değildir. Onlar yalın gerçekliğe değil, ustalıklı yanılsamaya değer verirler. ...Hristiyan inancının epey gecikmiş sonucu, en eksiksiz ifadesini ateizmde bulan hakikate tapınmayı. Eğer tanrıların olmadığı bir dünyada yaşıyorsak, bunun için Hristiyanlığa teşekkür etmeliyiz.”⁷²⁸ Ateizm bağımsız değil, karşı görünmekle beraber ona bağımlıdır ve William James’ı hatırlarsak bütünsel olarak hayata bakma tarzı olduğu için ‘dindir.’ Aslında “Dinin bu rasyonelleştirilmiş yorumundan son derece çağdaş iki olgu doğdu: köktendincilik ve ateizm. Bu ikisi birbiriyle bağlantılı.”⁷²⁹ ‘Ateizmin bir türü olarak mistisizm’, Gray’ın dediği gibi mümkün müdür? Çağdaş insan yine de ‘yeni bir din’ aramaktadır. Mistisizm ona hem yerleşik dinlerüstülük hem de kutsalla, hayat tarzına dokunmadan temas ettirecek psikolojik danışmanlık ve günah çıkarma ama kendini değiştirmeden çevreye sürekli müdahaleyle devam etme imkânlarını görünüşte sunmaktadır. Böylece şeylerle in-otantik karşılaşma yayılmaktadır. Bu yaygınlık da başka türlü “düşünme” (konumuz için meditatif/poetik/şiişsel düşünme) yadırganmakta ve mahkûm edilmektedir.

⁷²⁶ Bk. s. 24, dipnot 83.

⁷²⁷ John Gray, *Ateizmin Yedi Türü*, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, İstanbul, 2020.

⁷²⁸ John Gray, *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil, YKY, İstanbul, 2008, s. 110-111.

⁷²⁹ Karen Armstrong, *Tanrı Savunusu*, çev. Şahika Tokel, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2019, s. 17.

SONUÇ

Çalışmamızın ulaştığı ve araştırmaya devam ettiği noktaları değerlendirmek gerekmektedir. Düşünmenin yolda olan bir etkinlik olması nedeniyle, araştırmanın sonuçlandıramadığı ama izini sürdüğü mevzuların olması da doğaldır. Çalışmamızın öncelikli hedefi, insan doğasını ayırıcı olarak ortaya koyan “düşünme”nin varlığını mümkün kılan *salıverme (Gelassenheit) tekniğini* anlamlandırmak olmuştur. Bu esnada Meister Eckhart’ın *Gelassenheit*’ı ‘bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı’yı salıvermek’ aşamaları (fûgeleri) ile karşılaşmak mümkün olmuştur. Yaşanmasının kararlılığında hayli ürkütücü olan bu aşamalar, aslında *mistisizme ait olan evreler* olarak hatırlatılmıştır. Salıvermenin gerçekleşmesi için, ayrılma hâllerinin (*Gelassenheit* ve *Abgeschiedenheit*’ın birbirinin yerini aldığı *Detachment tecrübeleri*) gerçekleşmesine izin vermek gerekmektedir. Ayrılma hâleriyle (*Detachment*) halvet, terk ve itminan mahallerinin birbirine yaklaştığı, bazen aynılık arz ettiği gözlemlense de yine de kültürel farklılıklar müşahade edilmektedir. Ancak ayrılma hâllerinin bunların hepsini içerdiği ve pasifliğin içinde zirvede bir aktiflikle gelen aidiyetlik vasıtasıyla tevhide –Tevhid-i adl– evrildiği gözlemlenmektedir ve inziva (*Abgeschiedenheit*) yerini, rıza ile teslimiyete (*Hingabe*) dönüştürmektedir. Bu aşamaları sonuna kadar yaşayan Meister Eckhart’ı etkileyenlerin Kadın Mistikler ve İbn Sînâ ile İbn Rüşd olması gerçeğiyle karşılaşmak da düşünme geleneğimizin ne denli tesirli olduğunu göstermektedir. Meister Eckhart üzerinden de yirminci yüzyılın ‘en merak

edilen filozofu Martin Heidegger'i etkilemiştir. Heidegger burada poetik (meditatif) düşünmenin en keskin hâlini gözlemektedir.

Araştırmamızda her ne kadar analitik düşünürken ayrımlar yapmış olsak dahi, öncelikle benzerlikleri yakalamaya çalıştık. Fark edilen ilk şaşırtıcı kuvvetli benzerlik, Dalle Pezze'nin de belirttiği gibi, Meister Eckhart'ın hayatının son demlerinde Katolik Kilise kurumuyla yaşadığı tecrübeyle, Heidegger'in hayatının gençlik evresinde Katolik Kilise kurumuyla yaşadığı olumsuzluklardan kalkarak başlayan ve düşünceleriyle ruhlarında keşimleri devam eden, "ötekileştirmenin aynılığına" değinmek olmaktadır. Yaşamının zorlu evrelerinde Martin Heidegger için bu kuvvetli benzerlik, Meister Eckhart'ı çekim noktası kılmış olabilir. Her ikisi de ötekileştirildi ve bu aynılığı yaşadı.

Meister Eckhart'ın *Ohne Warum* ilkesinden sonra, 'felsefenin her deneyime bir neden arama ve sebep verme düşüncesini ve metafiziğini (Leibniz Nedensellik ilkesini), Heidegger'in bıraktığı' gözlemlenmiştir. Artık felsefenin karşısında duran, adına 'aslı salınım' diyeceğimiz ve felsefenin sonunda (bittiği yerde) ve felsefeden temelde ayrı bir düşünme türüyle Heidegger ilgilenmeye başlar. Arka planında felsefe eğitimi alan ve yüksek lisansını da bu istikamette yapan bir araştırmacı olarak bu tespit, bizi derinden etkilemiştir. Sanıyoruz ki gelecekte tin bilimleri tezlerini de derinden etkileyecektir. Heidegger'in *Hümanizm Üzerine* eserinde değindiği gibi "geleceğe giden düşünme, artık bir felsefe değildir; zira o (geleceğe giden düşünme) –felsefenin özdeş bir ismi olan– metafizikten daha orijinal düşünür." Bu sebeple Dalle Pezze'nin de ifade ettiği gibi, *be-ing*'in saltanatında duran geleceği düşünme neferinin, Tanrı'nın saltanatında duran mistiği hatırlattığını cesaretle söylemek mümkündür. Düşünmenin devam ettiği toprakları merak eden bir araştırmacı olarak mistisizm alanında incelemelerimize devam ettik. 'Gerçek ve büyük mistisizmin', Heidegger'in 'gelecek düşüncesi' dediği derinliğe yaklaştırılabilecek şey olup olmadığını, Eckhart'ın mistik düşüncesinin ve eylemesinin büyük mistisizme ait

olup olmadığını metin içi mesaimizde anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştık. Schürmann'ın da ifade ettiği gibi, bu benliğin (aynılığın) çağrısı, bizi olmamız gerekene götüren bir yoldur. Lakin bir *Detachment* (ayrılma/kopma) olmazsa çaba beyhude kalacaktır. *Detachment* [inziva (*Abgeschiedenheit*) ve salıverme (*Gelassenheit*) kavramlarını birbirinin yerine de kullanma] hâlinin, tasavvuf açısından değerli olmasının yanı sıra, düşünmenin zirvelerine yaklaşmak açısından da hayati olduğunu gözlemledik. Bunu, Schürmann'ın ifade ettiği gibi anlamak mümkün görünmektedir: Her kim salıverilmeyi (*Gelassenheit*) anlamak isterse bağımsız, ayırık, sökülmiş ve köksüz olmalıdır. Zikredilen şey, mümkün olduğu kadar imkânları olan ve samimi olarak yaşanması hâlinde ulaşılan, bir doktrinin anlaşılması değildir. Zira salıverme öğretisi, bir moral değildir. Buna rağmen benliğin (aynılığın) tecrübesi, zikredilen şeydir. Salıvermenin bir moral olmaması kabulünü 'kabullenmekte' zorlanmış olsak da anlamaya çalıştık. Ahlakla karıştırılacak kadar benzeyen ama belli bir ahlakın göstergesi olmayan salıvermeyi Meister Eckhart kimlere göstereceğini ve kimlerin bunun eğitmeni olamayacağını Almanca vaazlarında şöyle haber vermektedir: "Ben *istisnasız iyi olanlara* sadece vaaz veririm." İstisnasız iyi olanların 'aracı din adamlarına' ihtiyacı yoktur ama yine de onlara vaaz verilecektir.

"(Bu din adamlarının) hepsi tüccardır, (güya) büyük günahlardan kaçınanlardır, hepsinin oldukça iyi insanlar oldukları bile söylenir, (efendim) Tanrı'ya hürmet ederler, oruç tutarlar, ibadet ederler, böyle çeşit çeşit şeyler yaparlar; lakin bütün bunları, Tanrımızdan kendilerine bir şeyler vermesini istemeleri yüzünden yaptıkları veya bu kimselerin hayatta olmasını pek arzuladıkları (keşkelerinin) yapılmasını, Tanrımızdan talep etmeleri yüzünden yaptıkları bilinir." Bu kimselerin kimler olduğu merak konusudur ve ilk aşamada halkın hemen hepsi gibi anlaşıldığından, hem cümlenin çevirisi hem de öznesi üzerine yoğun bir mesai harcandı. Ancak halkın hemen hepsinin böyle olmasının da öncelikle din adamlarının ahvaliyle ilgili olduğu hususu da bir gerçektir. Anlaşıldığı kada-

ıyla halkın gerçekten iyi olmak konusunda bir kafa karışıklığı yaşadığı gözlemlenmektedir. *Gerçekten iyi olmak* nedir, ihsan verilmesi ya da ihsanlık mıdır, samimiyet midir, yoksa kendine dürüst olmak mıdır? Gerçekten iyi (istisnasız iyi) olmak neden *Gelassenheit*'in ön koşuludur? Kişi, gerçekten istisnasız iyiye daha neye gerek duyulmaktadır? Sorgulama sadece şüpheden ibaret değildir, onun hayretle temas eden veçheleri ve arayışı bulunmaktadır. Tolstoy “Neden iyilik yapıyorsun?” sorgulamasını, *Anna Karenina* romanında Köylü Fyodor ve Kont Levin konuşmasında açmaktadır. Köylü Fyodor’un ağzından “Şeylerle Otantik Karşılaşmanın ön koşulu olan salıvermeyi (*Gelassenheit*) bütün aşamalarıyla gerçekleştirmek için yapıyorum çünkü ardından inziva (*Abgeschiedenheit*) ve teslimiyet (*Hingabe*) geleceğini biliyorum.” tarzında bir cümle duymayız. Köylü Fyodor bunları bilmeden nasıl eyleyebilmektedir ve yaşama bütünsellik olarak bakabilme yani din olarak yaşayabilmektedir? Sanıyoruz ki *boşluk* yaratmıştır ve bu boşluk için, bir dilenci gibi istemeden, niyaz hâlinde (bireyde dua, topluluk hâlinde ayin/seremonilerle) talebini açığa vurup sabırla kendisine verilmesini beklemiştir. İki bir neden verilmiyor şüphesi içinde salınarak, salt kendinde kendini yiyip bitirerek etrafına öfke nöbetleriyle saldırmamıştır. Acıyı saran zamana sabretmek, elbette hiç kolay değildir ve toplumun içine karışmak da kolay değildir. Eşyanın hakikatini ‘görmek/müşahede etmek’ isteyenlerin acıdan geçmesi gerekmektedir. Meister Eckhart bunu doludizgin yaşlılık evresinde yaşamıştır. Heidegger de gençlik yıllarında Katolik Kilise Kurumuyla bağlarında ve 1933 sonrasında hayatının sonuna kadar yaşamıştır. Ulaştığımız sonuçlar, gerçekten iyi olmanın düşündüğümüzden de gerilere gittiğidir ve buralara kadar gidebilmek de salıvermeyle mümkün olabilmektedir.

Meister Eckhart’ın Latince eserleri, bilimsel düşündüğü ve bir ilahiyatçı olarak yazdığı eserlerdir. Lakin Almanca eserleri vaazlarıdır (sözlü kültür ürünüdür) ve provokatifdir. Sözlü kültür ürünü vermek ve yaşadığı dönüşümlerin ardından halkın içine geri dön-

mek, sanıyoruz ki Usta (eğitmen/‘mürşid’) olarak ve sonuna kadar gittiği bilgelik evresidir. Burada şatahatlar, bir yaşam tarzı hâline gelmiştir. Örneğin ‘Ruhta yaratılmayan bir yer vardır.’ derken ve Tanrı’yı salıverip *Gelassenheit*’ı tamamlarken ve gerçekten ‘istisnasız iyi olanlara vaaz veririm’ derken, Eckhart geri adım atmamıştır. O da Sokrates gibi Savunma dersini insanlığa vermiş ve ardından korkusuzca ama teslimiyetle devam etmiştir. Sanıyoruz ki şatahat deyip geçtiğimiz bu başlıklar hakkında, geleceğin sosyal bilimcileri tezler üretecektir. Ancak bu çalışma için, bu bahisler genişletilmemiştir. Bunda ilk kez karşılaşmanın getirdiği şoklarımızın tesiri olmuş olabilir. Ancak araştırmamızda şeylerle otantik karşılaşmanın ‘zirvesi’ olarak saf tecrübe ve ölümsüzlük başlıklarına yer verilmektedir. Karşılaşmanın gelip dayandığı bir sınır var mıdır, bu merakı aşan bir derin ilgi konusu olmuştur. Bunda, İslam filozoflarının da ilgilendiği ölüm korkusu bahsi ve bunu aşan örnek şahsiyetlerin –Sokrates, Meister Eckhart, Hz. Sümeyye, Sühreverdî, Hallâc-ı Mansûr, Nûrî gibi aziz kişiliklerin– olması, etkili olmuş olabilir.

Misticizm içindeki Budizm ekolü, esasen *şeylerle otantik karşılaşmanın* acıdan geçtiğinin farkındalığı olan bir usta-çırak geleneğidir. Acının ardındaki gerçeği görmek görmektedir ve en derin bellek buradan uyanmaktadır. Acı çekenler ve acı verenler vardır. Bir de acı çektiği hâlde acı verenler ve toplumdaki sağlıklı dokuyu delik deşik edip topluma savaş açanlar vardır. Dinler, toplumun ve bireyin ihyası için gönderilmiştir ve belki de bazıları “icat edilmiştir”. Dinlerin koruma ve bekçilik görevi vardır. Alt zeminde hukuksal ilişkilerle toplumun düzeni korunmaya çalışılır ve çalışılmalıdır. Adaletin teminatı için, bir topluluk tarafından ele geçirilmemiş hukuksal kurumsallaşma şarttır. Zira güvenlik yoksa özgürlük yoktur. Kanaatimizce ülkemizde şeylerle otantik karşılaşmanın parça düzeyinde kamusal hayatta yaşanması bile, güvenlik içinde yaşamamıza yani barış içinde yaşamamıza katkı sunacak ve teodise ikliminin kırıncı kontrolsüz gücüne tahditler getirecektir. Kâmil düzeyde otantik karşılaşma her yönden bir barış kaynağıdır, kurtuluştur.

Dinde samimiyetle derinlik ve latif duyguların kolektif harekete geçmesiyle tasavvufla mümkün olacaktır yoksa din, şeriat düzeyinde dogma olarak kalacaktır.

Bu araştırmanın yapılmasındaki ana gayelerden birisi, düşünmenin en yetkin ve keskin hâli olarak mistisizmle karşılaşmaktır. Bu karşılaşma, Meister Eckhart okumaları üzerinden çalışıldı. Görüldü ki bu, Meister Eckhart'ın da ait olduğu kadim bir mistisizm geleneğinden gelmektedir. Mistisizm bütün dinleri etkileyecek denli 'dinler üstü' bir konumda durmaktadır. Bütün dinleri etkileme kudretinde olmasının ciddi bir konu ve tartışılması gereken daha doğrusu ayrı bir tezin konusu olduğunu düşünmekteyiz. Tasavvufun mistisizmden nereye kadar etkilendiği de yazılacak bir tezin konusu olabilir.

Ayrıca araştırmamızda 'salıverme (*Gelassenheit*), inziva (*Abgeschiedenheit*) ve teslimiyet (*Hingabe*)' hâlleriyle ortaya konulan ve biraz hissettirilmeye çalışılan karşılaşmaların kendi kültürümüzdeki yani tasavvuf içindeki denklikleri de düşünülme istenmiştir. Kazımî'nin değerli karşılaştırmalarıyla ayrımların benzerliğe, oradan da tevhide gidişi araştırma boyunca hayretle gözlemlenmiştir. Tek hakikat olma iddiasının kuru bir iddiadan 'öteye geçişi/geçemeyişi' değerlendirilmiştir. Ancak araştırmacının arka planından dolayı düşünme etkinliğinin aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan gelen kayrayla insan dünyasında yeşermesi hayret verici bulunmuştur. Bunun için Heidegger'in ısrarla açıkta durma dediği hâller geçişi gerekmektedir. Bu hâllerin geçişi tasavvufta da bulunmaktadır. Araştırmacı açısından en etkileyici sözlerden birisi, Meister Eckhart'ın "*Gerçekten istisnasız iyi olanlara vaaz ederim.*" ifadesiyle, Reiner Schürmann'ın pek güzel aktardığı gibi, yine onun salıvermenin dört aşaması olmuştur. Tanrı'yı salıvermek düşüncesiyle O ve ardından Zat ile otantik karşılaşma denilen mahallerin konuşulması bile ürkütücü durmaktadır. İnsan denilen zayıf ve küçük var olanın bu kadar ileriye nasıl gittiği bizim açısından hâlâ bir 'muammadır' ve bunu itiraf etmek gerekmektedir. Acı çeken insanoğlu önce acının ardındakini sonra filanın ardındakini derken çölde yaşamasını kalabalık insan

dünyasına getirmektedir. Bu da şu soruyu tetiklemektedir: Her ‘Şey/lerle otantik karşılaşma’, paylaşılmak zorunda mıdır? Araştırmanın sonunda dahi bu soruyu sorabilmekteyiz. Bazen bir araştırma geldiği noktayı sorularıyla, gelecek kişilere ya da çalışmalara bırakabilmektedir. Daha bir salıvermeyi ‘başaramamış/tamamlayamamış’ (*accomplishment*) insanoğlu, neden gidemedikleri topraklara benim demek istemektedir, susulması gereken yerde konuşmak yani dedikodu yapmak istemektedir? Sanıyoruz ki bunda Erich Fromm’un “Sahip olmak mı yoksa Olmak mı?” ayrımında yatmaktadır. Olma’dan sahip olmak istenmektedir yani çerçevelemek ve el altında tutmak istenmektedir. Aile olmayacak, çocuklu olmayacak ama dünyaya sahip olduğu algısıyla yaşanmak istenmektedir. Modernizm bizi buralara kadar sürüklemektedir. Lakin kabullenmek istemesek de ‘teknolojinin özü’ hepimizi ‘kuşatmaktadır’ ve Varlığın geri çekilmesi söz konusudur. Kuşatma nasıl delinecek ve hava alma iklimleri yaratılacaktır? Araştırma bu ana suale bir cevap arama kaygısıyla yazılmıştır.

Kanaatimizce çareler düşünmenin yolda olmasıyla ve salıverme ikliminin ilerletilmesiyle mümkün görünmektedir. Ayrılma (*Detachment*) tekniği, aynılıkları bulma adına, yolda olmak ‘mecburiyetindedir.’ Çağın ve küreselleşmenin ayırıcı nitelikleri ve kuşatmaları abartılmadan ve atlanmadan, imkân alanımızın varlığı ve *Umut ilkesi* çalışmamız boyunca hatırlatılmak istenmiştir. Umut ilkesi, dinler varsa ve gündemdeyse mümkündür. *Gerçekten iyi olmak* da umut ilkesini hatırd tutmakla mümkündür. Meister Eckhart’ın vaaz vereceğim dediği öncü insanları da; Heidegger’in *geleceğin adamları* dediği kişiler de, tasavvufun *kâmil insanları* da onlardır. Araştırmamız böyle kimselerin varlığını anımsamak adına kaleme alınmıştır ve karşılaşmaları gündemde tutmak istemiştir.

Günümüzde agnostik ve deistik ‘savrulmalar’ ve tercihler, bireysellik noktasını aşmış görünmektedir; dinler kategorisine ‘yükseltilmiştir’ ve belirsizliklerin kabullenilmesiyle ve bunlarla barışılmasının da ‘biricik’ yöntemi olmuşlardır. Araştırmamız boyunca

belirsizlikle ve acıyla baş edebilmenin farklı tekniklerinin olup olmadığına bakmaya çalıştık. Tecrübe edilmeyen teorik bilginin yaşamı askıya alması ve teknoloji üzerinden onu sürüklemesi, insan psikolojisini ve hayata bütünsel bakma tarzı olarak dini deneyimlemesini de derinden etkilemekte ve insan algısını yönlendirmektedir. İmkân alanımız araştırmamızda hatırlatılmak istenmiştir. Bu nedenle, nesnelere algısı dikte edilmiş in-otantik karşılaşma yerine, şeylerle otantik karşılaşma başlığı sorun edilmiştir. İcat edilmeyen ama keşfedilen salıverme tekniğine Meister Eckhart ile Martin Heidegger örneğinde gelen metin ve konuşmalara bakıldı ve çalışma boyunca serimlendi. Böylece belirsizlik kuşatması, kesinlikle dondurulmadan, anlamlandırılmaya çalışıldı.

Araştırmamızın konusu şeylerle otantik karşılaşma bağlamında uzağı yakına getiren Saf Tecrübe problemiğidir. Saf Tecrübe zemini mistisizm sahasında cereyan etmektedir ve özellenmiş hâlini İslam'da Tasavvuf içinde bulmaktadır. Ölümsüzlük idesini hedefleyen taliplerde Saf Tecrübe otantik karşılaşmaları üzerinden hiçlik ve sahiplenmeyle temas kurulmaktadır ve acziyet, fakr, terk, fenâ ve bekâ geçişleriyle tamamlanma gerçekleşmektedir. Böylece paradoks olan şeylerle karşılaşmalar, hiçlik noktasına vardiirilmektedir. Şeyler aradan hiçlik olarak çekilir ve buna izin verilirse Meister Eckhart'ın iddiasına göre, ruhun dönüm noktasının çölle yüzleşmesi sağlanacaktır. Çölün içinde de çöller bulunmaktadır: Absürtlük, acı ve anlamsızlık gibi açılımları olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ADDAS, Claude, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, 2. baskı, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.
- AFÎFÎ, Ebu'l-A'lâ, *Tasavvuf, İslam'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve A. Kartal, İz Yay., İstanbul, 1996.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul, 1996.
- ANAR, İhsan Oktay, *Amat*, İletişim Yay., İstanbul, 2005.
- ARMSTRONG, Karen, *Tanrı Savunusu*, çev. Şahika Tokel, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2019.
- AUFENANGER, Jörg, *Philosophie Eine Einführung*, Orbis Verlag, München in Germany, 1990.
- BEDEVİ, Abdurrahman, "Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzi", çev. Osman Bilen, (Ed. M.M. Şerif), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde (II, 49-65), Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Yönü*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- BERKTAY, Halil, *Yaşadığımız Şu Korkunç Otuz Yıl 1978-2008 Türkiyesi Üzerine Notlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.
- BONNEFOY, Yves (ed.), *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Türkçe Yay. Haz. Levent Yılmaz, Dost Yay., Ankara, 2000.
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yay., Ankara, 1985.
- CAPOTE, Truman, *Kabul Edilmiş Dualar*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- CAPUTO, John D., *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York, 1986.
- CATHCART, Thomas & Daniel Klein, *Nietzsche Öldü! Bir Hipopotam Olarak Yeniden Doğdu...*, çev. Algan Sezgintüredi, 3. baskı, Aylak Kitap, İstanbul, 2011.

- CEBECİOĞLU, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 (2006), sayı: 17, s. 7-27.
- CEVİZLİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 2. baskı, Say Yay., İstanbul, 2010.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 2. baskı, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- ÇİORAN, E. M., *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2007.
- ÇIRAK, Bekir ve Abdülkadir Yörük, “Mekatronik Biliminin Öncüsü İsmail El-Cezeri”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi | Journal of Social Sciences Institute*, (2015), Sayı 4, s. 175-194.
- DALLE PEZZE, Barbara, *Martin Heidegger and Meister Eckhart A Path Towards Gelassenheit*, The Edwin Mellen Press, USA, 2008.
- DALLH, Minlib ve O. P., “Dögen and Meister Eckhart on Detachment/Non-attachment”, *Medieval Mystical Theology*, vol. 27 (2018), no. 1, s. 22-35.
- DEMİR, Osman, “Dâvûd-i Kayserî’nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman”, Ercan Alkan ve Osman Sacid Sarı (ed.), *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf’ünde* (s. 431-448), İSAR Yayınları, İstanbul, 2018.
- DİLEK, Selman, “Meister Eckhart’ın Engizisyon Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24 (2019-1), sayı: 46, s. 143-188. DOI: 10.20519/divan.614155
- DİNZELBACHER, Peter, *Wörterbuch der Mystik*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1989.
- ECKHART, Meister, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı’nın Kendisinden Hiçbir Şey Saklamadığı Adam*, Der. David O’neal, çev. Aslı Özer, Klan Yay., İstanbul, trs.
- ECKHART, Meister, *Deutsche Predigten und Traktate*, der. ve çev. J. Quint, Munich, 1955.
- ECKHART, Meister, *Die Deutschen Werke* (vol. I, II, V), Kohlhammer, Stuttgart, 1936.
- ECKHART, Meister, *Meister Eckhart Werke I, Deutsche Werke I*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- ECKHART, Meister, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1990.
- EFLÂTUN, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, 3. baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1962.
- EGLLEN, Mehmet Serdal, “Yunus Emre ve Meister Eckhart’ta Varlık Tasavvuru”, *Hikmet Yurdu*, IX (Temmuz-Aralık, 2016/2), sayı: 18, s. 163-176. DOI NUMBER: 10.17540/hikmet.20161820364

- ELIADE, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara, 1994.
- ERDEM, Engin, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- EROĞLU, Nuri, *Tasavvufa Dair (Tasavvuf Bi't-Tarık)*, hazırlayan: Mustafa Tatcı, İstanbul, 1. Baskı, 2015, h Halveti Yayınları, s. 25.
- FROMM, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, 6. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- GASSET, Ortega Y, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1995.
- GASSET, Ortega Y, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul, 1992.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- GOODMAN, Lenn E., "Muhammed b. Zekeriyya er-Razi", Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* içinde (s. 237-258), çev. Şamil Öçal ve H. Tuncay Başoğlu, Açılım Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- GRAY, John, *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil, YKY, İstanbul, 2008.
- GRAY, John, *Ateizmin Yedi Türü*, çev. Nurettin Elhüseyini, YKY, İstanbul, 2020.
- GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- GÜÇLÜ, A. Baki; Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal (Hz.), *sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 813.)
- HADOT, Pierre, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2011.
- HADOT, Pierre, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, 2. baskı, Pinhan Yay., İstanbul, 2015.
- HALVETİ, Eroğlu Nuri, *Tasavvufa Dair (Tasavvuf Bi't-Tarık)*, haz. Mustafa Tatcı, h Yayınları, İstanbul, 2015.
- HAN, Cuci, *Felsefi İntihar ve Ötesi*, Kora Yay., İstanbul, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Der Feldweg*, Frankfurt, 1953.
- HEIDEGGER, *Die Fragenach dem Ding (Şeylere Göre Soru)*, Tübingen, 1962; çev. by W. B. Bartonand V. Deutsch, *What is a Thing?*, H. Regnery Co., Chicago, III, 1967.

- HEIDEGGER, *Die Technik Unddie Kehre (Teknik ve Dönüş)*, Pfullingen 1962; çev. by K.R. Maly, *The Turning, in Research in Phenomenology*, 1 (1971)
- HEIDEGGER, *Erlaterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M., 1963.
- HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959; çev. by J. M. Andersonand E.H. Freund, *Discourse on Thinking (Düşünme Üzerine Söylem)*, Harper and Row, New York, 1966.
- HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 5 – Holzweg, Der Spruch des Anaximander*.
- HEIDEGGER, *Identitat und Differenz*, Pfullingen, 1957; çev. by J. Stambaugh, *Identity and Difference*, New York, 1969.
- HEIDEGGER, *Letter to Father Engelbert Krebs* (1919), in: Martin Heidegger, *Supplements*, tr. And ed. John Van Buren (Albany, NY: Satta University of New York Press, 2000), pp. 69-70.
- HEIDEGGER, *Auseinem Feldwegesprachüberdas Denken, Zur Erörterung Der Gelasenheit*, (yayımlanmayan çeviri) çev. Seyhan Mızrak.
- HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- HEIDEGGER, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
- HEIDEGGER, *Özdeşlik ve Ayırım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997.
- HEIDEGGER, *Reexamined Volum 3*, Edith: Hubert Dreyfus & Mark Wrathall, *Heidegger Reexamined, Volume 3; Art, Poetry, and Technology*, Reiner Schürmann, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, (p. 295-319), Routledge, New York and London, 2002.
- HEIDEGGER, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. baskı, Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- HEIDEGGER, *The Basic Problems Of Phenomenology*, tr. Albert Hofstadter, Indiana University Press, 1982.
- HEIDEGGER, *Vortrage und Aufsätze (Teorik Dersler ve Denemeler)*, Pfullingen, 1954, s. 175; çev. by A. Hofstadter, *Poetry, Language, Thought*, Harper and Row, New York, 1971.
- HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M., 1960, çev. by R.F.C. Hulland A. Crick, *Existence and Being*, Chicago, 1949.
- HEIDEGGER, *Washeisst Denken?*, Tübingen, 1954, s. 91; çev. by F. D. Wieckand J. G. Gray, *What is Called Thinking? (Düşünme Denen Nedir?)*, Harper and Row, New York, 1968.

- HEIDEGGER, *Zur Sachedes Denkens*, Tubingen, 1969.
- HESSE, Hermann, *Çarklar Arasında*, çev. Kamuran Şipal, Afa Yay., İstanbul, 1988.
- HÖLDERLİN, *Ekmek ve Şarap*, çev. Turan Oflazoğlu. <https://www.antoloji.com/ekmek-ve-sarap-7-bolum-siiri/> E.T. 14.02.2021.
- <http://www.semazen.net/communication.php>, Müge Doğan'ın Cemalnur Sargut Röportajı, *Sûfi ve Tasavvuf*, Nefes Dergisi, 15.04.14.
- <http://www.semazen.net/communication.php>, Sonat Bahar'ın Cemalnur Sargut Röportajı, Şems Üzerine Notlar, *Sabah* gazetesi Pazar Eki, 22.11.2010.
- HUME, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilge Su Yay., Ankara, 2009.
- HUXLEY, Aldous, *Edebiyat ve Bilim*, çev. Ünsal Özünlü, Epos Yay., Ankara, 2014.
- İBN ARABÎ, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (18 cilt), çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2009-2012.
- İBN ARABÎ, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 2014.
- İBN ARABÎ, *Journey to the Lord of Power*, tr. R.T. Harris, Inner Tradition, New York, 1981.
- İZMİRLİ, Betül *Tasavvufta Tipoloji*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.
- İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, 3. baskı, Kaknüs Yay., İstanbul, 2008.
- JAMES, William, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri, İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, 2. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.
- KANT, Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.
- KAZANCAKİS, Nicos, *Günaha Son Çağrı*, çev. Ender Gürol, 4. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1995.
- KAZANCAKİS, Nicos, *İspanya Yaşasın Ölüm*, çev. Ahmet Angın, Tel Yay., 2. baskı, İstanbul, 1973.
- KAZİMÎ, Rıza Şah, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- KILIÇ, Mahmut Erol, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, Sûfi Kitap, 2. baskı, İstanbul, 2009.

- KIERKEGAARD, Sören, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul, 1990.
- KIERKEGAARD, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995.
- KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul, 1990.
- KONEVÎ, Sadreddin, *Fusûsu 'l-Hikem 'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- KRİSHNAMURTI, J., *Bilinenden Kurtulmak*, çev. Ayşegül Korkmaz, 3. baskı, Omega Yayınları, İstanbul, 2012.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978.
- KUTSAL KİTAP, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2003.
- LECOURT, Dominique, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Dost Yay., Ankara, 2006.
- LEİBNİZ, G. W., *Theodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- LÖWİTH, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism (Martin Heidegger ve Avrupa'daki Nihilizm)*, tr. Gary Steiner, ed. Richard Wolin, Columbia University Press, New York, Chichester, West Sussex, 1995.
- MACH, Ernst, "Bilgi ve Hata", *Küçük Felsefe Tarihi*, H. Tuğrul Sargın, Lise III Ders Kitabı, 1961.
- MAY, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, Kuraldışı, İstanbul, 1997.
- MCGRAFT, S. J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington, 2006.
- MERTER, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 10. baskı, Kaknüs Yay., İstanbul, 2012.
- MEVLÂNÂ, Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, mtr. Süleyman Nahîfî, sad. Âmil Çelebioğlu, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.
- MIZRAK, Seyhan, *Martin Heidegger'de Ölüm ve Zamansal-lık*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Sistemik Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2008.
- MURDOCH, Iris, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertaboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- NİETZSCHE, Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

- OSHO, *Kumların Bilgeliği*, çev. Emre Özdal, Omega Yayınları, İstanbul, 2014.
- ÖZEL, İsmet, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, Şule Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul, 1997.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- PFEIFFER, Franz, *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 and Aalen, 1962.
- QUINT, J., *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts (Meister Eckhart'ın Alman Hutbe Geleneği)*, Bonn, 1932.
- ROBİNS, Tom, *Parfümün Dansı*, çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- ROBİNS, Tom, *Siska Bacaklar*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004.
- RUSSELL, Bertrand, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, 6. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994.
- SAFA, Peyami, *Mistisizm (Tasavvuf)*, Bâbüâli Yayınevi, İstanbul, 1961.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet (Yayımlanmamış Doktora tezi)*, AÜ SBE, Felsefe ve Din Bilimleri (İslâm Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara, 2000.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2005.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap Yayınları, İstanbul, 2017.
- SCHİMMEL, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, 2. baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.
- SCHUON, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. M. Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- SCHÜRMAN, Reiner, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", Hubert Dreyfus & Mark Wrathall (Ed.), *Heidegger Reexamined, Volume 3; Art, Poetry, and Technology* (içinde s. 295-319), Routledge, New York and London, 2002.
- SCHÜRMAN, Reiner, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasement", Hubert Dreyfus & Mark Wrathall (Ed.), *Heidegger Reexamined, Volume 3; Art, Poetry, and Technology* (içinde s. 295-319), Routledge, New York and London, 2002.
- SCHÜRMAN, Reiner, *Maitre Eckhar tou la joie errante (Eckhart Usta veya Gezici Sevinç)*, Paris, 1972.

- SELİMOVİÇ, Meşa, *Derviş ve Ölüm*, çev. Mahmut Kıratlı, 9. baskı, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul, 2006.
- SÉROUYA, Henri, *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*, çev. Nihal Öno, Varlık Yay., İstanbul, 1967.
- SERRANO, Miguel, *C.G. Jung & Hermann Hesse İki Dostluğun Anıları*, çev. Barış İlhan, Barış İlhan Yayınevi, İstanbul, 2005.
- SOUTHERN, W. Richard, *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001
- STEİNER, Rudolph, *On Bir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, Dharma Yayınları, İstanbul, 2002.
- STONE, Irving, *Aşk Humması*, çev. Azize Erten, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1954.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Huzur*, 10. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 2000.
- TOLSTOY, *Anna Karenina*, çev. Nuriye Yiğitler, Oda Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1998.
- TURAN, Ertuğrul Rufayi, “Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum”, *İnsancıl*, (2006), sayı: 192.
- TURAN, Ertuğrul Rufayi, “Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead’ın Deneyim Kavrayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, 2003, sayı: 16.
- TÜRE, İskender, *Zülkarneyn*, 19. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 2016.
- UÇMAN, Abdullah, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler”, (Haz.) Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler: kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm içinde* (s. 429-479), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, 13. Baskı, İstanbul, 2019.
- UNAMUNO, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986.
- UNAMUNO, Miguel de, *Aziz Manuel*, çev. Ceren Hasançelebi, Sel Yayıncılık İstanbul, 2016.
- UNAMUNO, Miguel de, *Üç Örnek Öykü ve Bir Önsöz*, çev. Yıldız Ersoy Canpolat, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2017.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, 1965.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF Yay., Ankara, 1972.

- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.
- VIDAL, Gore, *Yaratılış*, çev. Latif Boyacı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2005.
- WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, 7 baskı, İstanbul, 2013.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, “Dibace/Önsöz”, Poul Janet ve Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib* içinde (s. XXVIII-LV), çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- YILMAZ, Musa ve Avşar, Erkan, *Arapça Seçme Hikâyeler* (1. Kitap), 14. baskı, Elif Yayınları, İstanbul, 2010.
- YILMAZ, Ömer, *Alman Mistik Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Özet

Çalışmamızın öncelikli hedefi, insan doğasını ayırıcı olarak ortaya koyan “düşünme”nin varlığını mümkün kılan *salıverme (Gelassenheit) tekniğini* anlamlandırmak olmuştur. Bu esnada Meister Eckhart’ın *Gelassenheit*’ı ‘bir şeyi, her şeyi, kendini ve Tanrı’yı salıvermek’ aşamaları (fügeleri) ile karşılaşmak mümkün olmuştur. Yaşanmasının kararlılığında hayli ürkütücü olan bu aşamalar, aslında *mistisizme ait olan evreler* olarak hatırlatılmıştır. Salıvermenin gerçekleşmesi için, ayrılma hâlinin (*Gelassenheit* ve *Abgeschiedenheit*’in birbirinin yerini aldığı *Detachment tecrübeleri*) gerçekleşmesine izin vermek gerekmektedir. Pasifliğin içinde zirvede bir aktiflikle gelen aidiyetlik vasıtasıyla tevhide –*Tevhid-i Adl*– yani bir “evrilme” yaşanmaktadır ve inziva (*Abgeschiedenheit*) yerini, rıza ile teslimiyete (*Hingabe*) dönüştürmektedir. Bu aşamaları sonuna kadar yaşayan Meister Eckhart’ı etkileyenlerin Kadın Mistikler ve İbn Sînâ ile İbn Rüşd olması gerçeğiyle karşılaşmak da düşünme geleneğimizin ne denli tesirli olduğunu göstermektedir. Meister Eckhart üzerinden de yirminci yüzyılın ‘en merak edilen filozofu Martin Heidegger’i etkilemiştir. Heidegger burada poetik (meditatif) düşünmenin en keskin hâlini gözlemektedir. Kanaatimizce, Meister Eckhart’ın iki keskin düşüncesi iletilmelidir: İlki doğuştan gelen ve yaratılmayan bir “öz” alanının ruhta bulunmasıdır. İkincisi ise Eckhart’ın, “istisnasız gerçekten iyi olan insanlara vaaz veririm” ifadesidir. Bu iki alanda yetkin çalışmalar yapılabilirse, şeylerle otantik karşılaşma sorunsalı yetkinleşecektir. Salıverme tekniğinin, kişinin bireysel çabasından Varlık’ın oluş tarzı olmaya evrilmesi de tezin hayret verici bulduğu sonuçlardan birisi olmuştur. Hiçlik ve tamamlanma veçheleri ile salıverme tekniği, şeylerin aslında hiçlik olduklarını vurgular ve şeylerin sahiplenilmesi için, Varlık’ın isimsiz O olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla tezimiz Tanrı, Varlık, O ve Zat güzergâhı ile İbn Arabî’nin vardığı neticeye gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Salıverme, Şeyler, Ayrılma (İnziva), O, Hiçlik, Saf Tecrübe, Tevhid, Tamamlanma, Otantik Karşılaşma, Poetik (Meditatif) Düşünme.

Abstract

The primary aim of our study is to make sense of the Releasement (*Gelassenheit*) Technique which makes it possible the existence of “thinking” that posits human nature discriminately. At this point, it is possible to encounter the Eckhartian *Gelassenheit* and its *stages (elements)* referred to as releasement of something, everything, him-/herself and the God. Those stages, which are quite dreadful when experienced in determination, are noted as stages which essentially belong to mysticism. In order for Releasement be realized, detachment state (*Detachment* experiences where *Gelassenheit* and *Abgeschiedenheit* replace each other) should be allowed to take place. Thereby an evolution is experienced towards Oneness –the Unity in Equity– by means of a belongingness which comes about together with an activeness in climax within the very passiveness itself, and reclusion (*Abgeschiedenheit*) relocates itself to compliance and dedication (*Hingabe*). And to realize the truth that those who influence Meister Eckhart, who had experienced all these stages up to the end, were the female mystics together with Ibn Sins and Ibn Rushd leads us to contemplate how efficient has been our intellectual tradition. The said tradition influenced Martin Heidegger, the philosopher to be the most curious about, via Meister Eckhart. Here Heidegger manifests the keenest exemplary of poetic (*meditative*) thinking.

In our opinion, two sharp thoughts of Meister Eckhart should be conveyed: The first is that there is an innate and uncreated field of “essence” in the soul. The second is Eckhart's statement, “I preach to people who, without exception, are really good.” If competent studies can be carried out in these two areas, the problematic of authentic encounters with things will become competent. One of the results that the thesis finds astonishing is the evolution of the “releasing” technique from one's individual effort to the becoming of the Being. The technique of *releasing*, with its *nothingness* and *completion* aspects, emphasizes that things are actually nothing and requires the Being to be the nameless, “He”,

in order for things to be appropriated. Therefore, our thesis has come to the conclusion of Ibn Arabi with the [similar] route of God, Being, He, and the Essence.

Key Words: Releasement, Things, Detachment, It, Nothing, Pure Experience, Tawhid, Completion, Authentic Encounter, Meditative Thinking.