



ŞEYH GALİP'TE METAFİZİK BUHRAN: VARLIK-YOKLUK YA DA ADEM'DEN ÂDEM'E VAROLUŞ

*Mehmet BİRGÜL**

ÖZET

Şeyh Galip, sadece estetik açıdan büyük bir şair değil, şiirini 'hikmet' ile inşa etmiş olduğu için, derin bir 'varlık' kavrayışını terennüm etmiş bir mütefekkindir. Onun kaleme aldığı ve yaşadığı iç buhranı dile getiren bir terci-i bendi, bu açıdan özellikle dikkate değerdir. 'Yokluk' üzerine yoğunlaşmış bu derin şiir, insan ile var-oluş arasındaki ilişkiye dair üzerinde düşünülmesi gereken fikirlerle bezelidir. Galip, benliğinin içine düştüğü 'yokluk' sıkıntısını, bizzat 'varlık' olarak kavradığı Rabbine sunmakta ve böylelikle, metafizik anlamda bir sıçrama ummaktadır. Galip'in, medeniyetimizin düşünce geleneği içindeki derin tefekkürü gösteren bu önemli şiiri, insanı, 'var-oluş'un ve dolayısıyla evrenin göz bebeği olarak takdim eden diğer terci-i bendiyle karşılaştırıldığında, bireyin ruhsal ve metafizik ilerleyişindeki temel merhaleleri aydınlatan oldukça dikkat çekici metinler haline gelmektedir. Dolayısıyla Galip'in söz konusu terci-i bendleri, geleneğimizdeki 'hikmet'in yani 'varlık'-Tanrı'-insan' anlamlandırmaları bakımından dikkate değer veriler sunmaktadır. Ayrıca Galip'in metafizik buhranını saptamak, Batılı ve çağdaş felsefi kavrayış ile geleneğimizin 'hikmet' tasavvuru arasındaki benzerlik ya da farklılıkları anlamak açısından da önemli bir örnek kabul edilmelidir. Acaba Galip'in yaşadığı metafizik buhran ile modern varoluşçu düşünce arasında yapısal bir ilişki söz konusu edilebilir mi? Galip'in 'varlık' ve 'insan' tasavvuru, evrensel anlamdaki insanlık düşüncesine katkı sunmuş mudur? Bu sorular, Anadolu aydını için, üzerinde düşünmeye değer problemlerdir ve böylesi bir tartışmaya küçük de olsa katkı sunmak, bizi mutlu edecektir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Galip, Türk-İslam Düşüncesi, Felsefe, Hikmet, Varlık, Tasavvuf, Varoluşçuluk

Metaphysical Crisis in Sheikh Galip: Being-Nonbeing Or Existence From Nonexistence to Human

ABSTRACT

Building his poem on 'wisdom' Sheikh Galip is not only aesthetically a great poet, but a thinker who chant a deeper conception of being. His terci-i bend that expresses his internal crisis, is particularly noteworthy in this regard. Focused on nothingness this deep poetry is adorned with ideas to consider the relationship between

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniv., El-mek: mustafafth@yahoo.com

human and the existence. Galip has offered the distress of 'nothingness' into which the self fell, to his Lord that he consider him as the Being and thus expects a splash of metaphysical sense. Galip's this significant poem, showing the deep contemplation in the tradition of thought of our civilization, becomes a remarkable text illuminating the fundamental stages of an individual's spiritual and metaphysical advance, when it is compared to the other terci-i bend that presents human as the apple of the eye of Being whereat the cosmos. Therefore Galip's these terci-i bends provide remarkable data on conceptions of the being, God and human in our wisdom tradition. In addition, to determine Galip's metaphysical crisis should be considered an important example in order to understand differences and similarities between the modern Western philosophical understanding and our traditional conception of wisdom. Is it mentioned that is there a structural relationship between Galip's metaphysical crisis and the modern existentialist thought? Could Galip's conceptions of the being and human offer a contribution to the idea of a universal sense of humanity? For Anatolian intellectuals these questions are worth thinking, and to contribute, albeit small, to such a debate will make us happy.

Key Words: Sheikh Galip, Turk and İslamic Philosophy, Tasavvuf, Hikmah, Wisdom, Existencialism,

Giriş

Bu kısa incelemede, büyük bir şair ve aynı zamanda önde gelen bir Mevlevî olan Şeyh Galip'in (1757-1799) bir terci-i bendini merkeze alacak ve onu, felsefi açıdan düşünmeye ve kavramaya çalışacağız. Mamafih böyle bir tefekkür denemesine başlamazdan önce, -doğal olarak-sistematik bir felsefe ya da 'Batılı' tarzda bir felsefi metinle karşı karşıya olmadığımızı ve esasen bizim de böyle bir muhatap aramadığımızı vurgulamak isteriz.

Bazılarınca, belki de divan edebiyatına yönelik modern hücumların etkisiyle, bir divan şairinde köklü bir felsefi kavrayış aramanın, beyhude olup olmadığı hususunda tereddüt edilebilir. Mamafih medeniyetimizin şiir geleneğinin ruhunu oluşturan ana düsturlardan birinin "*Öyle konuşma (beyan) vardır ki sihirdir; öyle şiir vardır ki hikmettir*"¹ hadisi olduğu göz önüne alınırsa, Şeyh Galib'in de içlerinde bulunduğu pek çok büyük şairin, gerçekten de şiiri, salt estetik kaygılarla değil, fakat asıl anlamda 'hikmet'i terennüm etmek için araç gördüğü anlaşılabilir. Tabii Türk edebiyatı ve tefekkürü söz konusu olduğunda, Anadolu'da ışılan Mevlana'nın ve onun ölümsüz eseri *Mesnevi*'nin, şiirin tasavvuf üzerinden 'hikmet'leşmesinde ve vahdet-i vücud düşüncesinin yayılmasındaki merkezi yeri ve değeri de özellikle vurgulanmalıdır.²

İslam düşünce tarihinde, erken dönemlerden itibaren felsefe ile özdeşleştirilen 'hikmet', özellikle Anadolu'da, 'evren', 'Tanrı' ve 'insan' gibi konular etrafında derin tefekküre dönüşmüş ve tüm bu kavramlarda ortak olan temele yani 'varlık' üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Kuşkusuz bu aşama, özellikle belli bir düzeyin üzerindeki hassasiyete sahip olan, üstelik Mevlana ve *Mesnevi*'den pay almış Şeyh Galip gibi bir şair için de geçerlidir. Bu açıdan biz de, burada, bir nebze de olsa, bizzat Şeyh Galip'in şiirindeki hikmeti damıtmaya, onun 'varlık' karşısındaki duyuş ve kavrayışını anlamaya çalışacağız.

¹ Buhari, Edeb 90.

² Ayvazoğlu, Beşir, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay. İst. 1989, s. 68-9.

Galip Divanı'nda bulunan ve oldukça bilindik bir terci-i bend vardır ki, bu bendin mükerrer vasita beyti, -malum olduğu üzere- şöyledir:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen³

Bu terci-i bend, yoğun bir nikbinlik/optimizm taşımakta ve özellikle 'insan'ın varoluş değerini şiddetli biçimde vurgulamaktadır. Fakat asıl dikkat çeken, bu bendin hemen önünde yer alan ve gerçekten de 'adem' yani yokluk kavramı üzerine neredeyse kilitlenmiş diğer bir terci-i benddir. Kendisinden sonra gelen terci-i bendin tam aksi yönde, son derece bedbin/pesimist bir mahiyet taşıyan bu bendin vasita beyti ise şöyledir:

Belâ mevc-âver-i girdâb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd

'Adem sâhillerin tuttu dirîgâ bang-ı nâ-mevcûd⁴

Şeyh Galip, ilk mısra, 'bela'nın hayret girdabı oluşturan dalgalar meydana getirdiğini, fakat kaptanın bulunmadığını, söylemektedir. Girdap ve dalgalar, 'deniz'i, ortada olmayan kaptan ise 'gemi'yi ifham ediyor ve böylelikle Galib'in, kendisini, fırtınalarla çalkalanan bir denizde, girdaplara savrulan ve üstelik kaptanı olmayan bir gemideymiş gibi hissettiğini anlıyoruz. O, bir yolcudur ve dolayısıyla içinde bulunduğu gemiyi idare edebilecek durumda değildir. Âdeta onun kaderi, kendisine bağlı olmayan nedenlerle, idaresine karışması mümkün olmayan bu geminin kaderine perçinlenmiştir. Sonuç ise: Ne yazık ki, 'Yokluk' sahillerini inleyen 'yok' çılgıdır. Özellikle bu ikinci mısra, zihnimizi yoğun bir biçimde, ilkinde kavramsal ve ikincisinde ise olumsuzluk ekiyle yinelenen 'yokluk' üzerine çekmektedir.

'Adem (عدم) yokluk anlamına gelmektedir, nâ-mevcûd ise var-olan olmayan; o halde yokluk sahillerini tutan 'var-olan olmayan' sayhası ne demektir? 'Yokluk', hiçbir şeyin var olmaması demek olduğuna göre, -aslında olması mümkün olmayan- 'yokluğun sahilleri' ne anlama gelmektedir?

Mehmet Kaplan, Şeyh Galib'in 'insan'ı nasıl kavradığına ilişkin nefis bir bir konuşmasında, bu vasita beytin, varoluşçu filozofların 'boşluk ve ümitsizlik' kavramlarının müthiş bir tasviri olduğunu belirtmektedir.⁵ Elbette bu beyitte, eksistansiyalizmin birincil kavramlarından 'angst' ile ilgili güçlü bir çağrışım bulmak mümkündür; ne var ki durum, görüldüğü kadar basit de değildir. Zira varoluşçu 'angst' yani 'iç sıkıntısı/buhran', kuşkusuz varoluşçuların 'varlık' anlayışıyla yakından ilişkilidir. Sartre'ın dediği gibi, ister teist ister ateist tüm varoluşçuların paylaştığı ontolojik pozisyon, öncelikle varlık-öz ayrımı üzerinde inşa edilmiştir. Bu nedenle de insan, dünyada kendi kendini gerçekleştiren bir varlık olarak tasarlanmaktadır.⁶ Şeyh Galip için ise, böyle bir varlık tasavvurundan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla onun buhranını anlamak için, bizzat onun 'varlık' kavrayışına nüfuz etmek gereklidir. Ancak bundan sonra, Galib'in terci-i bendlerinde ifade ettiği his ve kavrayışa yaklaşma imkânı elde edilebilir. Kısacası, insanı, tüm kâinatın göz bebeği olarak sunması, Galib'i, nasıl batılı anlamda bir 'hümanist' kılmazsa; yokluğun sahillerini tutan 'yoktur' çılgılığının anlamını, tamamen varoluşçu 'angst' içine yerleştirmek de benzer bir yanılgıya yol açabilir.

Öyleyse bu sorulara cevap bulabilmek için, herhalde öncelikle Galib'in duçar olduğu 'bela'yı anlamak gereklidir. Bu 'bela', sevgiliden ayrılık ya da rakibin hileleri gibi, divan

³Bend için bkz. *Şeyh Galip Divanı*, haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay. Ank.1994, s. 179-81.

⁴Bend için bkz. *Şeyh Galip Divanı*, haz. Muhsin Kalkışım, s. 178-9.

⁵ Kaplan, Mehmet, *Şeyh Galib'in İnsanlık Anlayışı*, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, Dergâh Yay., İst. 2004, s. 34-5.

⁶ Sartre, J. P. *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Yazko Yay. İst. 1981, s. 59-60.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/4, Fall, 2012

şairlerinde sık işlenen konular değildir. Nitekim altı bendden ilk beşinde, iç yakan bir ses tonu ile içine düştüğü belanın kendisine hissettirdiklerini anlatan Galip, kendisini, meydana getirdiği dalgalarla ‘hayret’ yani şaşkınlık girdabına sokan belayı, son bendde açık bir biçimde dile getirmektedir:

Belâ bu kim dahi sûret miyim ma'nâ mıyım bilmem
Sezâ-vâr-ı meges yâ lukma-i ankâ mıyım bilmem
Esîr-i pîçtâb-ı zülf-i müşg-efzâ mıyım bilmem
Perîşânî-i gam menşûruna tuğrâ mıyım bilmem
Gam-ı Yusufla dolmuş Mısır-ı istiğnâ mıyım bilmem
Garîk-i Nîl-i hasret Gâlib-i rüsvâ mıyım bilmem

Görülüyor ki Galib’in başındaki bela, esasen ‘bilmiyor olmak’tır. Ne var ki, burada asıl dikkat çekici olan, bu ‘bilmiyor olmak’ belasının, özellikle ilk mısradaki açık biçimde görülen karşılaştırmalar arasındaki alana sıkıştırılmış olmasıdır. Galip, ‘suret’ ya da ‘mana’ olup olmadığını bilmemektedir. Bendin diğer mısraları –hatta tüm şiir- içinde, köken bakımından ve felsefi/tasavvufi bağlamda, terimsel anlam taşıyan sadece bu iki kavramdır ve yalnızca diğer mısralardaki mecaz ve istiarelerin kurgusunu oluşturmakla kalmamakta, aynı zamanda söz konusu ‘bela’nın metafizik mahiyetini de göz önüne sermektedir. Galip, ‘suret’ yani form ve ‘mana’ yani anlam katmanları arasında kalmış olan bir ruh halini dile getirmektedir; bizzat kendisi, kendisinin hangi katmana ait olduğunu ‘bilmemek’tedir. Dolayısıyla terci-i bende ruh veren ‘bilmemek’ olgusu, gerçekten de ‘buhran’ kavramıyla doğrudan ilişkilendirilebilir olan ‘bela’ kelimesiyle ifade edilmekte ve böylelikle şair, kendisi yani özü hakkında bir bilgisizlik halini dile getirmiş olmaktadır.

Mamafih dikkat edilirse, burada, ne ‘suret’in ne de ‘mana’nın varlığından şüphe söz konusu değildir. Çünkü burada, yalnız tasavvufi bakış açısının değil, aynı zamanda Platonik felsefenin de temelinde duran ve varlığı hem yatay hem de dikey biçimde kesip ayıran suret/fenomen ile mana/ide ayrımı kabul edilmekte, ayrıca varlığın bu tür bir ayrıma sahip olduğundan şüphe duyulmaksızın, kendisinin bunlardan hangisi olduğuna ilişkin ‘bilmeme’ ve dolayısıyla şaşırma, hayrete düşmeden söz edilmektedir. Dolayısıyla Galib’in sorgulamasının ve bu süreçteki buhranının, ‘varlık’ üzerine değil, kendisinin ‘varlık’ ile ilişkisine yönelik olduğunu saptamak mümkündür.

Bunun anlamı şudur: Şeyh Galib, bize, derin bir bela olarak anlattığı ‘bilgisizliğini’ bildirmektedir; dolayısıyla burada mutlak bir ‘bilgisizlik’ değil, aslında bildirebilecek kadar bildiği ‘karşıt uçlar’dan hangisi olduğunu ‘bilmemek’ söz konusudur. Bu durumda Galib’in başındaki ‘bela’ ya da diğer bir ifadeyle içinde bulunduğu buhran, yine karşıtlık içinde ifade edilebilir: ‘Bilmek ya da bilmemek’. Şeyh Galib’in asıl sorunu budur. Bu ifade, Shakespeare’in Hamlet’e söylediği ünlü tiradı hatırlatmaktadır açıkça:

Var olmak mı, yok olmak mı, bütün sorun bu
Düşüncemizin katlanması mı güzel,
Zalim kaderin yumruklarına, oklarına
Yoksa direktip bela denizlerine karşı
Dur, yeter! Demesi mi?
Ölme, uyumak sadece! Düşünün ki uyumakla yalnız

Turkish Studies

*Bitebilir bütün acıları yüreğin,
Çektiği bütün kahrılar insanoğlunun.
Çünkü, o ölüm uykularında,
Sıyrıldığımız zaman yaşamak kaygısından,
Ne düşler görebilir insan, düşünmeli bunu.⁷*

Bu durumda, Galip ile Shakespeare'in sorunları arasındaki derin mahiyet farkı, bariz biçimde teşhis edilebilir: Hamlet'in temel sorunu 'var-olmak ya da var-olmamak'tır; tabii pasajın tamamı göz önüne alındığında, var-olmanın yaşam ve var-olmamanın da ölüm ile özdeşleştirildiği açıkça anlaşılıyor. Hamlet, kendisini kuşatan tüm dertleri, varoluşsal bir düzleme taşıyor ve yaşamakla yaşamamak arasındaki tereddüdünü, 'var-olmak' ile 'var-olmamak' sorgulamasına dönüştürüyor. Onu, 'var-olmamak'tan yani ölümden alıkoyan tek şey, -ruhun ölümsüzlüğünü ve dolayısıyla bir tür öte dünya tasavvurunu ifade eden- düş görme endişesidir. Kuşkusuz Shakespeare, ait olduğu zamanın ruhunu yansıtmaktadır ve onun büyüklüğü de buradan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir sorun ve sorgulama zihniyeti içinden, -kendi varlığı dâhil- her şeyden şüphe ettikten sonra, üzerinde tüm varlığı yeniden inşa edebileceği temeli yani 'Cogito ergo sum' (Düşünüyorum o halde varım) ilkesini keşfeden Descartes'ın belirmesi, hiç de şaşırtıcı değildir. Unutulmamalıdır ki, Descartes, ortaya koyduğu epistemolojisi ve ontolojisiyle, modern zihniyetin ve dolayısıyla modern paradigmanın kurucusu kabul edilmektedir.⁸

Oysa modern paradigma ile hiçbir sıhriyeti bulunmayan Galip, 'olmak' değil, 'ne olduğunu bilmek' peşindedir. Onun ıstırabının kökeni, tekrar belirtelim ki, 'varlık' hakkında değil kendisinin 'varlık' içindeki hali ile ilgilidir. Zira onun, ne 'varlık' hakkında ne de kendisinin 'var-olup olmadığı' hususunda bir şüphesi yoktur. Dolayısıyla onun iç sıkıntısı kendi var-oluş biçimiyle ilgilidir. Nitekim ilk bend, bu 'bilmeme'nin verdiği müthiş belirsizliği ve dolayısıyla endişeyi dillendirmekte, fakat teselli yine 'varlık'a teslimiyette görülmektedir:

*Kabul eyler mi yâ Rab zahm-ı pür-nâsûrumuz bî-hûd
Kalır mı yoksa bu âteşle dâğ-ı dil gibi pür-dûd
Alırsa pençeye yazık beni bu baht-ı nâ-mes'ûd
Kıyamet kopsa gevher dolsa âlem olmayam hoşnûd
Ferah nâmın dahi yâd edemez bu cân-ı zehr-âlûd
Rızadır çâresi her ne dilerse Hazret-i Ma'bûd
Belâ mevc-âver-i girdâb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd
'Adem sâhillerin tuttu dirîgâ bang-ı nâ-mevcûd*

Galip'in, -Hz. Eyüb'e telmihle- kurtlanmış olarak nitelediği yarası iyileşecek mi yoksa iyileşmeyecek mi? Eğer cevap olumsuzsa yani mesut olmayan bir kader yazılı ise, kıyamet kopsa da, bütün âlem cevherle dolsa da –yani madde planında nelere kavuşursa kavuşsun- Galip hoşnut olamayacaktır. Niçin? Çünkü onun aradığı şey maddi değildir. İşte şairin, zehirle kaplanmış olarak nitelediği ruhu, bu yüzden ferahlamak bir yana, 'ferah' kelimesini dahi hatırlayamaz haldedir. Fakat o, tıpkı kaptanı olmayan ve girdap içine giden gemideki yolcu gibi, hiçbir şey yapacak durumda da değildir ve âdeta iradesizdir. Bu haliyle başvurabileceği tek teselli, Allah'ın iradesine

⁷ Shakespeare, W., *Hamlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu) Remzi Kitabevi, İst. 1996, s.78-9.

⁸ Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay. İst. 2010, s. 131-2.

razı olmaktan ibarettir. Fakat Allah'ın iradesi, bizim nüfuz edemeyeceğimiz yüceliktedir ve bir insanın, Allah'ın neyi dilediğini bilmesi de mümkün değildir. Öyleyse 'onun iradesine razı olmak' nasıl olacaktır? Galib'in kendisine telkin ettiği teselli, nasıl gerçekleşecektir?

Bu basit soruya cevap verebilmek için, yine aynı konuya yani Galib'in 'varlık' kavrayışına dönmek gerek: Çünkü Allah'ın neyi dilediğini, ancak 'varoluş'u izleyerek anlayabiliriz. Çünkü var-olan şey, Allah'ın dilediği şeydir; o halde razı olunacak şey de var-olan şeydir. Bu, kuşkusuz Şeyh Galib'in de ömrü boyunca sadakatle bağlı olduğu tasavvufi kavrayışın – özellikle de vahdet-i vücudun- resmi görüşüdür. Sufi büyüklerinden Ataullah İskenderî şöyle demektedir: “Geçmiş gayretler, kaderlerin surlarını delemez”⁹; “tedbir konusunda kendini rahat tut; senden başkasının, senin uğruna yaptığı şeyi yapmaya kalkma”.¹⁰ Bu son derece kaderci gibi görünen ifadelerin arkasında, kuşkusuz kendine özgü bir 'varlık' kavrayışı bulunmaktadır. Nitekim İskenderî bir başka hikmette şöyle demektedir:

Var-olan/oluş (kevn)in tümü karanlıktır; onu aydınlatan (nur), Hakk'ın onda açığa çıkmasıdır (zuhur). Öyleyse var-olanı gören fakat onda yahut onunla veya ondan önce ya da ondan sonra, O'nu [Hakk'ı] müşahede edemeyeni, ışıkların (nur) varlığı zayıf düşürmüş ve eserlerin bulutları, ondan, marifet (ilahi bilgi) güneşlerini gizlemiştir.¹¹

Bir Mevlevi olan Şeyh Galib, yalnızca ölümsüz mesnevisi *Hüsn u Aşk*'in değil, geriye bıraktığı şiirlerinin ana gövdesinin şahadetiyle, bu tarz bir 'varlık' kavrayışına sahiptir. Nasıl böyle olmasın? Zikir halkalarının ve sema meclislerinin son ucunda, daima “*Lâ mevcûde illallâh*” yani “Allah'tan başka var-olan yok” denilmektedir. Nitekim tüm evrende sürüp giden var-oluşun, ve bunun ezel-ebed tasavvuru olan 'varlık'ın böyle kavranması, Galib'e şunları söyletmektedir:

Tedbîrini terk eyle takdîr Hudânındır
Sen yoksun o benlikler hep vehm u gümânındır
Birden bile bul aşkı bû tuhfe bulanındır
Devran olalı devran erbâb-ı safânındır
Âşıktâ keder n'eyler gam halk-ı cihânındır
Koyma kadehi elden söz pîr-i mugânındır

Var-olanlar ve dolayısıyla var-oluş hakkındaki böyle bir kavrayış, açıkçası hiçbir modern felsefe ile kıyaslanamaz. Fakat Heidegger'in uyarılarını dikkate alırsak, insanlığın Batı cenahı içinde karşılaştırılabileceği tek yerin, presokratik bilgiler dönemi olduğu ileri sürülebilir. Heidegger şöyle demektedir:

Köklü Yunanlılığın son şairinin son şiiri, Sophokles'in 'Oidipus' Kolonos'ta oyunu, yeniden düşünölmeye gerek kalmayacak şekilde bu halkın gizli tarihine geri dönüp bakan ve onun, Varlığın tanınmayan hakikatine adım atmasını koruyan şu sözle son buluyor:

Kesin artık,
Daha fazla yakınıp durmayın;

⁹ Hafız Ahmed Mahir, *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, İst. Mat. Ahmed İhsan, h.1323, s. 10. Buradaki çeviri, bize aittir.

¹⁰ Hafız Ahmed Mahir, *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, s. 12. Buradaki çeviri, bize aittir.

¹¹ Hafız Ahmed Mahir, *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, s. 37. Buradaki çeviri, bize aittir.

Çünkü olagelen, her tarafta

Tamamlanma kararında ısrarlıdır.¹²

Sophokles'in kavrayışı ile sufilerin kavrayışı arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Fakat Heidegger'in, presokrat bilgeleri, modern anlayışın atası saydığı Sokratik felsefeden dikkatle ayırdığı göz önünden kaçırılmamalıdır. O halde Şeyh Galip, yokluk sahillerini yankılatan 'yoktur' çılgılığı ile varoluşçu –ve dolayısıyla modern- tarzda bir iç buhrandan bahsetmemektedir. Esasen bu, imkânsızdır. Aksi halde nasipsiz gördüğü 'kendisi' için, 'mana' Hızır'ından himmet istemek elbette abes olurdu:

Aceb ey Hızr-ı ma'nâ bî-nevâya himmet olmaz mı

Şefâ'at yoksa da bir teselliyetgûn sohbet olmaz mı

Diyem hâşâ bu nâ-kâma ümîd-i vuslat olmaz mı

Sezâvâr-ı hitâb olmak gibi bir ruhsat olmaz mı

Ya ehliyet mi lâzım bahşîş-i ehliyet olmaz mı

Esîr-i derd-i firkat lâ-cerem ye's-ülfet olmaz mı

Belâ mevc-âver-i girdâb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd

'Adem sâhillerin tuttu dirîgâ bang-ı nâ-mevcûd

Bununla birlikte, Galib'in derin bir iç buhranı yaşadığı ve bunu dillendirdiği de inkâr edilemez. Terci-i bendin tamamı, söz konusu buhranın verdiği acıları terennüm etmektedir ve özellikle vasita beytin çılgınlıklaştırdığı 'yokluk' hissi, dün, bugün ve yarın, şiiri okuyanları titretecek bir kuvvete sahiptir. Öyleyse Galib'in derinden yaşadığı ve hikmet içeren şiiri aracılığıyla dinleyenlerde uyandırdığı 'adem' ve 'nâ-mevcud' sıkıntısının mahiyetine bir kez daha dönüp bakmak yerinde olacaktır. Fakat bunun için, öncelikle 'bilmeme' ile kastedilen anlamı daha derin biçimde teşhis etmemiz gerekmektedir.

Burada yokluğundan bizar olunan bilginin, modern paradigmaya ait bilgi tasavvuruyla ilgisi olmadığı açıktır. Zaten Galib'in, 'bilmeme' halini ya da daha doğru bir ifadeyle buhranını, aslında bildiği iki uç ile ilişkili biçimde ortaya koyması, mensup olduğu geleneğin 'bilgi' anlayışıyla, modern 'bilgi' kavrayışı arasındaki derin farkı ifham etmektedir. Onun yokluğunu hissettiği bilgi, sufilerin 'marifet' dedikleri bilgidir. Bu öyle bir bilgidir ki, insanın tüm bireyselliğini ve dolayısıyla var oluşunu ele geçirir. Oysa günümüzün modern insanı için bilgi, asıl itibarıyla 'bilimsel bilgi'yi çağırıştırır ve böyle bir bilgi, insanın, kendi dışındaki her şeyi ele geçirmesini sağlar. Bu bakımdan mesela Sadi Şirazi'nin: “هر که دانا بود توانا بود” yani “her kim ki bilen olur, güçlü olur” deyişiyle, Shakespeare'in çağdaşı ve modern bilimin kurucularından Francis Bacon'ın “Ipsa scientia potestas est” yani “bilgi bizzat güçtür” vecizesi arasındaki zahiri benzerlik, aradaki derin mahiyet farkını gölgelememelidir.

Galip, kendi ruhunu eline alacak, ona, 'suret' mi 'mana' mı olduğunu kesin biçimde kavrayacak bir bilmeyi aramaktadır; fakat bu bilgi kendisinde 'yok'tur. Ataullah İskenderî'nin deyişini temel alırsak, 'adem sahilleri'ni yani Allah'ın zuhuru ile aydınlanmamış olan var-olanların katmanını inleyen 'nâ-mevcud' sayhası, var-olanların içinde, var-olanlarla, var-olanlardan önce ya da sonra, O'nu yani Hakk'ı müşahede edememenin ifadesidir.

Bu analizin en büyük desteği, Galib'in, içine düştüğü buhranı aşması ardından kaleme aldığı ikinci terci-i bendden gelmektedir. Burada ilk olarak dikkat çeken husus, buhranın ifade

¹² Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ank. 2009, s.55.

edildiği şiirin, doğrudan doğruya şairin ağzından söylenmiş olmasıdır. Burada konuşan Galip'tir ve ilk mısra muhatabı açık biçimde göstermektedir:

Kabul eyler mi yâ Rab zahm-ı pür-nâsûrumuz bî-hûd

Dertli olan şair, buhranını doğrudan Rabbine söylemektedir ve bizler, âdeta bu ikili arasındaki konuşmayı uzak ve loş bir köşeden dinliyor gibi bir hisse kapılız. Oysa buhran aşıldıktan sonra yazılan terci-i bend'de yine şair konuşmaktadır; ama bu sefer ilk mısradan itibaren zikredilen muhatap farklıdır:

Ey dil ey dil yine bu rütbede pür-gamsın sen

Gerçi virane isen genc-i mutalsamsın sen

Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerrermsin sen

Bildiğin gibi değil cümleden akdemsin sen

Rûhsun nefha-i Cibrîl'e tev'emsin sen

Sırr-ı Haksın mesel-i İsmâ-i Meryemsin sen

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dide-i ekvân olan Âdemsin sen

Gâlib, burada doğrudan kendisine hitap etmektedir ve biz, ilk terci-i bendeki gibi, bir sahneyi izliyormuş hissinden uzağızdır; âdeta bir insanın kendi içinde ve kendisiyle konuşmasını işittiğimiz için, sanki bizimle konuşuluyormuş ve dolayısıyla kendimizle konuşuyormuş duygusuna kapılız. Esasen bu terci-i bendin muazzam etkisindeki önemli bir unsur da bu olsa gerektir.

İkinci olarak, buhranın dile getirildiği terci-i bendde şair, 'ben' redifini kullanmakta ve duçar olduğu sıkıntıyı, neden olduğu acılarıyla dile getirmektedir:

Düşüp dâm-ı hevâya hasret-i gülzâr kaldım ben

Gidip nefh-i Mesîha-veş sabâ bîzâr kaldım ben

Gül-i ümmîd soldu mübtelâ-yı hâr kaldım ben

Bu Gülşen külhân oldu çeşmime nâçâr kaldım ben

Şarâb-ı ye'se düştüm teşne-i didâr kaldım ben

Başımdan aştı sey-âb-ı keder bîzâr kaldım ben

Belâ mevc-âver-i girdâb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd

'Adem sâhillerin tuttu dirîgâ bang-ı nâ-mevcûd

Oysa ikinci terci-i bendde artık 'ben' değil, 'sen' söz konusudur. Fakat konuşan yine 'ben' yani şairin kendisi değil midir? Hayır; çünkü Şeyh Galip, 'ben'likten 'benin içindeki ben'e, - kendi mazmununu kullanırsak- 'suret'ten 'mana'ya geçmiştir. Tasavvufta bu hal yine 'yokluk' anlamına gelen 'fena'¹³ ile ifade edilmektedir. Fakat buradaki yokluk var-olanlara ait 'adem' ya da var-olmama anlamındaki 'nâ-mevcûd'dan tamamen farklıdır. Buradaki 'fena', kendi varlığını Rabbin varlığında yok etme anlamına gelmekte ve sufiler tarafından şu ünlü kutsi hadisile ilişkilendirilmektedir:

¹³ 'Fena' ve 'beka' için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. İst. 1991, s. 196-8.

Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum.¹⁴

Böylece insan, bütün bir varoluşun kendisinde düğümlendiği konuma yükselmektedir. Sufiler, bu hale de 'bekâ' ismini vermektedirler. Bu ise deyim yerindeyse, 'adem'den 'Âdem' olmaya uzanan bir süreci ifade etmektedir. Tıpkı Galib'in dediği gibi:

Nazar etsen yer u gök Dûzah u Cennet sende

Arş u Kürsiyy u melek sendedir elbet sende

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan Âdemsin sen

İslam düşüncesi içinde kendini gösteren ve Şeyh Galip'in şiirinde mükemmel bir ifadesini dinlediğimiz bu 'insan' tasavvuru ile Batı düşünce geleneğinde ortaya çıkan 'insan' tasavvuru arasında, temel ve yapısal farklar bulunmaktadır. Şeyh Galib'in 'insan'ı, temel niteliği sonluluk ve sınırlılık olan suretler yani fenomenal evren içinde gözünü açar; fakat ruhunda hissettiği sonsuzluk ile kıyaslandığında, kendisini içinde bulduğu suret âlemi, kuşkusuz 'adem' yani yokluk hükmündedir. İşte bu yüzden 'insan', dünyevi bir varlık olarak, sonlu-sonsuz arasındaki gerilimden kaynaklanan sıkıntı ve buhran ile kuşatılmış bir yoldan ilerleyerek, ruhundaki sonsuzluğun kaynağı olan 'Mutlak Varlık'a gitmek zorundadır. Şairimizin Hüsn ü Aşk'ta kullandığı bir mazmuna göre, 'mumdan yapılmış bir gemiyle, ateşten bir denizi aşmak' kadar güç bir iştir bu yolculuk. Fakat sonluluktan sonsuzluğa, diğer bir deyişle 'yokluk'tan 'varlık'a uzanan bu yolculuk sayesinde 'insan', hakiki anlamıyla 'insan' olabilir. O, artık 'adem'den yani var-olan olmama anlamındaki yokluktan, 'fenâ' yani sonsuzun içinde yok olmak makamına ermiştir.

Ebette böyle bir 'insan' tasavvurunun, Batı düşünce geleneğinin, salt dünyevilik bağlamıyla 'hakiki' gördüğü 'insan' tasavvurundan, temelden farklı olduğu açıktır. Batı'nın hümanistik bakışıyla, her şeyin ölçüsü olarak tasarlanan ve dolayısıyla kendi dışındaki tüm evreni kendi hırsları için tüketim kaynağı gören 'insan'ın, ürettiği ve kullandığı teknolojisiyle, özellikle son yüzyıl içinde neden olduğu yıkımlar, sefaletler ve zulümler hakkında, derin bir tefekkür zamanı gelmiştir. İşte böyle bir tefekkürün inşası için de, kuşkusuz Şeyh Galip'te bir örneğini müşahade ettiğimiz 'insan' tasavvuruna, ciddi biçimde ihtiyacımız bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

AYVAZOĞLU, Beşir, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay. İst. 1989.

CEVİZCI, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay. İst. 2010.

Hafız Ahmed Mahir, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, İst. Mat. Ahmed İhsan, h.1323.

Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örneş), Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ank. 2009.

KAPLAN, Mehmet, *Şeyh Galib'in İnsanlık Anlayışı*, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, Dergâh Yay., İst. 2004.

¹⁴ Buhari, Rikak 38.

-
- Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay.İst. 1991.
SARTRE, J. P. *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Yazko Yay.İst. 1981.
Şeyh Galip, *Şeyh Galip Divanı*, haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay. Ank.1994.
SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, (çev.Sabahattin Eyüboğlu) Remzi Kitabevi, İst. 1996.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/4, Fall, 2012