



## Fuzûlî’yi Heidegger ile Okumak: Varlık ve Yokluk arasında Şiirsel Dil Reading Fuzûlî with Heidegger: Poetic Language between Being and Nothingness

Onur KARAMERCAN\*

### Öz

Bu makalenin temel amacı, 16.yy. Azerî sahası Divan şairlerinden Fuzûlî’nin şiir dünyasını 20. yy. Alman filozofu Martin Heidegger’in varlık düşüncesinden hareketle ele alarak dil, varlık ve yokluk kavramları arasında bulunan ilişkiyi incelemektir. Heidegger’in felsefi metinleri ve Fuzûlî’nin gazellerinde, varlık ve yokluk arasındaki bağlantının insanın sonlu bir varoluşa sahip olması bağlamında benzer bir şekilde temellendirildiği görülmektedir. Üç temel bölümden oluşan makalenin birinci kısmında Heidegger’in erken ve geç dönem düşüncesindeki ontolojik bütünlük ortaya konmakta, böylelikle varlık ve yokluk düşüncesinin şiirsel dil ile olan topolojik bağlantısı irdelenmektedir. İkinci bölümde Fuzûlî’nin şiir dünyası tasavvuf düşüncesi ve rindane tarzın temel kavramları ile açıklanmakta, Fuzûlî’nin bu kaynaklardan nasıl beslendiği ifade edilmektedir. Üçüncü kısımda Fuzûlî’nin seçme gazellerinden beyitlerin Heidegger düşüncesi bağlamında bir yorumu sunulmakta, buna göre varlık ve yokluk arasındaki bağ bir karşıtlıktan ziyade birbirine geçişlere izin veren bir karşılıklı olma kavramı çerçevesinde izah edilmektedir. Sonuç kısmında tartışıldığı üzere, Heidegger ile Fuzûlî için insanın sonlu varlığının şairane bir varoluş tarzıyla tecrübe edilebileceği fikri ortaktır. Fuzûlî’nin şiiri tasavvuf geleneğinde görülen ontoteolojik etkiler sergilemekteyse de, şairin maddî çokluklar dünyasından uzaklaştığı ölçüde yok olarak Varlığın kendisine ulaşabileceğini düşünmesiyle, Fuzûlî kendine özgü bir varlık anlayışı yaratmayı başarmıştır. Heidegger’de bu tür mistik bir varlık anlayışı olup olmadığı şüphelidir. Öte yandan her iki düşünür için de sonlu bir var olmanın daha derin bir tecrübesi varlık ile yokluk arasındaki karşılıklı harekete konumlanmaktadır. Var olmanın ne anlama geldiği, ölüme-doğru-olmakta, yani yok oluş esnasında ortaya çıkarak kendine şiirsel bir mesken bulur. Buna göre, var olmanın nasıl yok olmaya doğru olmak anlamına geldiği ve bunun dilde ne anlamda şiirsel bir tecrübe olarak belirlediğini Fuzûlî’nin gazellerinde incelemek, Fuzûlî’nin fikir dünyasının daha derinlemesine anlaşılmasına izin vermiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Heidegger, şiir ve felsefe, varlık ve yokluk, Fuzûlî, Divan edebiyatı ve felsefe

### Abstract

The main goal of this article is to examine the link between the idea of language, being and nothingness by comparing 16<sup>th</sup> century Turkish-Azeri poet Fuzûlî’s poetry and 20<sup>th</sup> century German philosopher Martin Heidegger’s philosophy departing from the latter’s thinking of being. There are similarities between Heidegger and Fuzûlî’s respective thoughts concerning the role of the human being’s relation to finitude which grounds the relationship between being and nothingness. The article consists of three sections. The first section makes sense of Heidegger’s early and late thought in terms of its ontological unity, explaining the ways in which being and nothingness topologically co-determine one another in poetic language. The second section focuses on clarifying the sources that nourish Fuzûlî’s poetry, such as Sufism and the literary style of “Rind” as observed in classical Ottoman poetry, elucidating how these influences underpin the philosophical foundations of Fuzûlî’s poetry. The third section offers a philosophical interpretation of Fuzûlî’s lyric poems by illustrating how and why being and nothingness are not to be thought as mere opposites,

\* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-posta: onur.karamercan@utas.edu.au, ORCID: 0000-0003-1583-1520.

pointing out their ontological belonging together. In the concluding section, it is argued that a poetic mode of existence necessitates an authentic experience of human finitude both for Heidegger and Fuzûlî. Although Fuzûlî's poetry involves onto-theological influences from Sufism, Fuzûlî manages to form an original idea of poetic existence, emphasizing that the poetic agent needs to take a step back from the mundane world of multitudes in order to unify with Being itself. As for Heidegger, it is doubtful whether there is such a mystical idea of being. Nonetheless, for both figures the more originary experience of finite human existence lies in the poetic interplay between being and nothingness. The poetic meaning of being comes to manifest itself in the process of one's existential annihilation, which takes place in the movement of being-towards-death. Accordingly, exploring how the meaning of being requires the poetic experience of nothingness and how such an experience appears through language in Fuzûlî's lyric poems provides a more comprehensive account of his thinking.

**Keywords:** Heidegger, poetry and philosophy, being and nothingness, Fuzûlî, classic Ottoman poetry and philosophy

## Giriş

16.yy. Azerî sahası Divan şairlerinden Fuzûlî'nin tasavvufî-rindane gazellerinde ve 20. yy. Alman filozof Martin Heidegger'in varlık düşüncesinde, var olmanın sonluluğu ve bunun şiirsel bir yokluk tecrübesine yol açması çerçevesinde kimi düşünsel benzerlikler dikkati çekmektedir. Mevcut literatürde bu konuda dikkate değer bir çalışma göze çarpmamaktadır. Söz konusu meselenin, varlık ve yokluk kavramları arasındaki karşılıklı ilişki bağlamında ele alınması halinde, Fuzûlî'nin şiir dünyasını besleyen metafizik kaynaklar daha net bir şekilde açığa çıkarılmış olacaktır. Öncelikle, karşılaştırmalı bir doğası olan bu çalışmanın içerdiği kimi temel güçlüklerle dikkat çekmek gerekmektedir. Nasıl Fuzûlî klasik Türk şiirinde Yunus Emre, Nesimî ve Ali Şir Nevaî'nin geliştirdiği şiir dili ile bir diyalog içerisinde ise, Heidegger'in felsefesi de belli bir düşünme geleneğinin, söz gelimi Aristoteles, Kant, Alman İdealizmi ve Fenomenoloji felsefi çizgisinin devamında yer alır. Birbirinden bambaşka çağ ve koşullarda yaşamış iki düşünür olarak Heidegger ve Fuzûlî'nin tefekkür dünyaları arasında bir diyalogdan ziyade böyle bir diyalogun zemini ve ufku neresidir?

Günümüzde buna benzer sorular Doğu-Batı ikiliği çerçevesinde karşılaştırmalı edebiyat ve karşılaştırmalı felsefenin ilgi alanına girmektedir ve özellikle Heidegger ile Batı geleneğinden olmayan düşünürler arasında bir köprü kurmanın çeşitli olanakları tartışma konusu olmuştur (Burik, 2009: 1-3). Bu çerçevede, burada gerçekleştirilmek istenen Heidegger ve Fuzûlî arasında bir karşılaştırma değil, daha ziyade böyle bir karşılaştırma olanağını araştırmaktır. Bu bakımdan, birbirinden farklı bağlamlara ait edebiyat ve felsefe metinlerini karşılaştırmanın ne kadar mümkün olup olmadığı açık bir soru olarak parantez içine alınmalıdır. Bu tarzda karşılaştırmaların imkânını irdelemek, kendi şiirsel düşünme geleneklerimizden biri olan tasavvufî öğeleri temelli bir biçimde yeniden ele alabilme çabasının genel hatlarını belirleyebilecek olması bakımından önemlidir.

Bu bağlamda, Heidegger felsefesinin kısa bir özetini, dil-varlık-yokluk kavramları arasındaki ilişkiden hareketle, Fuzûlî'yi yorumlamamıza yardım edecek biçimde sınırlayarak sunacağım. Bununla ilişki olarak, bu yazının Heidegger'i anlama ve yorumlama metodunun hermenötik fenomenolojide güncel bir perspektif olarak karşımıza çıkan ve mekânın ontolojisini konu edinen "felsefi topoloji" olduğu söylenebilir (Malpas, 2006, s. 35 ve 306). Topolojik bir düşünme yönteminin sunduğu bir başka avantaj, varlık ve yokluk arasındaki bağın birbirini değilleyen bir karşıtlık olmaksızın dinamik bir karşılıklık ve bu karşılıklı olma durumunun konumlandığı aralığı ve yolu irdelemeye izin veren dili mesele edinebilmesidir.

## Heidegger Düşüncesinde Dil-Varlık-Yokluk İlişkisi

Heidegger felsefesi bazı araştırmacılar tarafından varlık problemine yaklaşımı bakımından genel olarak iki döneme ayrılmakta ise de (Richardson, xxii: 2003), çok keskin bir ayırım yapmak Heidegger'in düşünmesinin bütünlüğünü zorlayan bir bakış açısı olacaktır. Elbette, 1920li yılların başından 1927 yılında yazmış olduğu ve Heidegger düşüncesinin başyapıtı sayılan *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)* ile bunun devamında 1929 yılına kadar metinler Heidegger'in ilk dönem felsefesine ait olarak görülebilir. 1930ların başından 1940ların ortalarına kadar olan ve Heidegger'in özellikle Nietzsche, Hölderlin ve Sokrates öncesi

felsefeciler üzerinde çalıştığı dönem bir geçiş dönemi, 1947'de yazmış olduğu *Hümanizm Üzerine Mektup*'tan 1960ların sonuna değin yazıları ise Heidegger'in geç dönem felsefesi olarak düşünülebilir<sup>1</sup>. Her koşulda burada dikkat edilmesi gereken nokta, Heidegger'in düşünmesinin en başından en sonuna değin temel meselenin varlık sorusu, yani “bir şeyin o şey olarak var olması ne anlama gelmektedir” sorusu olduğunu unutmamaktır (Heidegger, 1977b, s. 1). Eğer Heidegger düşüncesini yer ve mekân (*topos, Ort*) düşüncesinin var olmayla alakası bağlamında ele alırsak, karşımıza birbirinden keskin hatlarla ayrılan dönemler değil birbirini tamamlayan bir bütünlük çıkacaktır.

Varlık sorusunun araştırıldığı bu farklı dönemleri bir araya getiren temel özellik, her birinde var olmanın ne anlama geldiği sorusunun ortaya çıktığı anlam açıklığının belli bir açıdan mesele edilmesidir. Bu, Heidegger felsefesinin genelinde anlam (*Sinn*)–meydana-çıkma (*alētheia*)–mekân (*topos*) üçlemesi olarak kendine yer bulur (Heidegger, 1986, s. 344). Dil kavramı da hermenötik olarak günlük konuşma (*Rede-logos*), dilin hakikati olarak şiir (*poiesis-Dichtung*) ve dilin dilde dile gelmesi olarak (*Sprache*), bu üç dönemin ortak tasasıdır. Dilde, var olmanın ne anlama geldiği sorusu açık bir şekilde sorulur hale gelir ve bu insanın var olmasının özünü belirler.

Var olmak ne demektir sorusunu daha iyi anlamak için, Heidegger'in erken dönem düşüncesinde karşımıza çıkan temel noktalardan biri ontolojik ayırım (Heidegger, 1977b, s. 126) kavramına bakmak gerekir. Buna göre, “varlık” (*Sein*) ile “var olan” (*Seiende*) birbirinden olma tarzları bakımından ayrılmaktadır. “Varlık” bir fiil olarak ‘olma’ya işaret etmektedir ve tek tek şeylere, örneğin bir insana, bir hayvana, bir nesneye göndermede bulunmamaktadır. Buradaki ikinci kavram “var olan” ise olan herhangi bir şey anlamına gelmesiyle tek tek şeylerin her birini işaret edebilir. Çevremizde gördüğümüz her şey birer var olandır; örneğin gökyüzü, toprak, gül, bahçe vb. Heidegger'in sorun edindiği “varlık”, olan bir şey değil, olan şeylere ortak olan “olma” fiilinin kendisidir. Ontolojik ayırım, Heidegger'in orta ve geç dönem metinlerinin merkezinde yer alan *Ereignis* kavramı, yani insanın özünün var olmanın özünüyle “karşışması” anlamında birlikte “vuku bulması” fikri ile daha sağlam biçimde temellendirilir<sup>2</sup>. Şeylerin anlamlarının insanın dünyada olup biteni anlamlandırma yetisine açılması ve kendini göstermesi arasındaki karşılıklılık, özellikle bu karşılıklı açılmanın gerçekleştiği yerin veya “meydanın” (*Lichtung*) fenomenolojik bakımdan düşünülmesi bir anlamda yanıltıcı bir idealizm-realizm ikileminden kurtulma çabasıdır.

Varlık ve var olan arasındaki ayrımı anlamlandırmak adına en önemli kavramlardan biri *Dasein*'dir. Almanca *Dasein* kelimesinin yapısına baktığımızda, *Da* (ora, bura, orası, burası) ile *Sein* (varlık) kelimelerinden bir araya geldiğini görürüz. Bundan dolayı kelime İngilizce ve Türkçe çevirilerde yer yer “being-there”, “the being-there” veya “orada-olma” şeklinde karşılanmaya çalışılmıştır. Öte yandan, burada söz konusu olan mekânsallık belli bir yer olarak “orası” veya “burası” anlamına gelmez (Sheehan, 2004, s. 137). Bu açıdan bakıldığında, *Dasein* bir şeyin var olmasının anlamının sorulabilmesinin dünyanın dünyasallığı ile bağlantısını dile getirir. *Da-sein*, varlık sorusunun ait olduğu dünyaya işaret etmesiyle “dünyada-bulunma” anlamına gelir. Bununla bağlantılı olarak, dünya var olanların toplamından ibaret ontik bir yer değildir. Dünya sadece bir küre olarak yeryüzü veya tüm şeylerin toplanıp bir araya geldiği bir fanus

<sup>1</sup> Eğer Heidegger düşüncesi mutlaka farklı tarihsel dönemlere ayrılacaksa, geçiş dönemi olarak adlandırdığım dönemdeki ders notlarının ve metinlerin geç dönem düşünmesi ile hiçbir ayırım yapılmadan bütünlleştirilmesi tartışmalı bir bakış açıdır. Bunun en büyük nedeni, Heidegger'in geç dönem felsefesinde karşımıza çıkan iki temel kavram olan *Geviert* ve *Ereignis*'in 1930lu yılların ortasında hala gelişmekte olmasıdır. Bu bakımdan, Heidegger II. Dünya Savaşı'ndan sonra yazdığı metinlerin içerik, tarz, kapsam ve yaklaşım bakımından 1930lu yıllardan farklılıklar gösterdiği not edilmelidir.

<sup>2</sup> 1930lardan itibaren karşımıza çıkıp Heidegger felsefesinin en önemli kavramlarından biri olmasına rağmen *Ereignis*'in nasıl anlaşılması gerektiği hala tartışılmaya devam etmektedir. Kelimenin Almanca günlük dilde anlamı “olay”, “vaka” olsa da bu Heidegger'in dile getirmek istediği özü karşılanmaya yetmemektedir. Kavramın Heidegger'de herhangi “bir olay”, tarihte gerçekleşen tek tek hadiselerle bir göndermede bulunmadığından, sadece “olay, hadise, vaka” olarak tercüme edilemeyeceği fikri mevcut görüşlerden biridir (Sheehan, 2014, s. 232). İngilizce çalışmalarda, kelimenin etimolojisi göz önünde bulundurularak önerilen “*the event*”, “*appropriation*”, “*the event of appropriation*”, “*en-owning*” gibi çeviriler söz konusudur. Kelimenin Türkçe nasıl karşılanabileceğine dair detaylı bir akademik bir çalışma gerektiği için bu kavramın tartışılmasını başka bir yazıya bırakacağız.

olmaktansa, şeylerin o şeyler olarak tecrübe edilebildiği mekânın (var olmanın gerçekleştiği yerin) adıdır. Kişinin var olduğu ve bu var olmayı bir mesele edinebildiği yer olarak dünya, bir varlık anlayışının olanaklı olduğu yerdir.

Dasein biyolojik, antropolojik veya psikolojik olarak analiz edilebilecek bir insan idesine değil (Heidegger, 1977b, s. 61) fakat insanın ontolojik olarak ait olduğu bir var olma tarzının özüne işaret etmektedir. *Varlık ve Zaman*'da gördüğümüz üzere, Heidegger için varlık sorusu temelde bir Dasein analizi aracılığıyla olanaklıdır çünkü "varlık" kendisiyle doğrudan ilişkiye girebileceğimiz reel tarzda bir var olan değildir. Fenomenolojik bakımdan Heidegger'i ilgilendiren de, dünyada var olan şeylerin insan tarafından anlamlandırılması, yorumlanması ve dile getirilmesinde onlarla bir ilişki kurmamızı sağlayan ve bu ilişkinin sınırlarını belirleyen var olmanın yerini araştırmaktır (Sheehan, 2014, s. 92). Bu sorgulamanın gerçekleştiği mekân, söz konusu anlamsallığın belirlediği yer olarak dilin açıklığıdır, zira dilde şeylerin nelikleri oldukları şeyler olarak meydana çıkarılabilir. Başka bir deyişle, dilde var olanların varlıkları dünyanın kendisini bize kapatmadığı ve kendisine yaklaşılmaya izin verdiği bir biçimde ortaya çıkar. Dünyada-bulunma bir bakıma dilde ikamet etmekle aynı anlama gelir.

Varlığın evi olarak dil (Heidegger, 1985, s. 255) var olma ile insanın var olmasının karşılaşım *özdeşleştiği* yer ve hareketi kapsamı bakımından insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu bir mekândır. Dilde var olan şeylerin anlamları insan tarafından yaratılmaz fakat onların varlıkları anlamlandırılır bir hale bürünür. Sadece konuşurken değil, dinler, okur, yazar, düşünür ve hatta sessiz kalırken de dil ile ilişki içindeyizdir. Bu ilişkinin bir sonucu olarak dilde insanın kendisini ifade etme, düşüncelerin dile-getirme biçimi olarak "konuşma" (*Rede*) karşımıza çıkar. Topolojik olarak düşünülecek olursa, dil bizi hem belirlemekte hem de bizi dünyada diğer anlama tarzlarında doğru açmaktadır, yani hem bir sınır hem de açıklık, açılma olarak belirlemektedir (Malpas, 2006, s. 29) Günlük dilde kişi konuşurken belli bir varlık anlayışına sahip olarak konuşur ve bu anlayış etrafında şeylerin ne olduğunu söyler. Ancak insanın gündelik konuşması sürekli olarak bir tür gevezeliğe veya "boş konuşmaya" (*Gerede*) evrilme eğilimindedir. Herkes gibi, neden neyi söylediğimizi tam bilmeden, etrafımızdan duyduklarımızla, duyduklarımızı tam anlamadan konuşuruz (Heidegger, 1977b, 224). Bu, ahlaksal olarak değil ama varoluşsal olarak bir "düşkünlük" (*Verfallen*) olarak düşünülür zira yakın dünyamız olan "çevremizin" (*Umwelt*) göbeğinde konuşlanmışızdır; sıradan günlük işlerimizde onun içine çekiliriz. Merak ederek ve gevezelikte bulunarak gündelik hayatımızda dünyaya, dolayısıyla dünyada bulunan şeylere dair üstünkörü bir ilgi geliştiririz. Böyle bir ilişkiden kaynaklanan bir konuşmada ne söylendiğinin anlaşılıp anlaşılmadığı ya da tam olarak ne anlatılmak istendiği es geçilir veya önemsenmez (Heidegger, 1977b, s. 224). Bu konuşma, "öylesine konuşmanın" alanında sınırlı kalır. Fenomenolojik bakımdan, bu bir bakıma şeylere dair "doğal tavrımızın" beraberinde getirdiği bir durumdur. Şeyleri ilk karşılaştıkları gerçeklik kavrayışıyla değerlendirir, onları günlük hayatımızdaki kimi amaçlar için kullanır ve manipüle ederiz. Bunun dile yansımaları, konuşulanları en genel geçer halleriyle, onlara gerçekten kulak vermeden dinlemek ve bunun devamında genel geçer sözlerle kendini ifade etmektir. Ancak böyle bir var olmanın ufku var olanlar dünyasının sıradan bir yorumuyla kısıtlı kalır; insanın var olmasının özünün bir mesele olarak meydana çıkmasına izin vermez. Dolayısıyla, aşağıda ele alınacağı üzere şiirsel (meydana-getirici, ortaya-çıkarcı) değildir.

Heidegger 1920lerin sonundan itibaren, *Varlık ve Zaman*'da ortaya koymuş olduğu Dasein analizi odaklı düşünmesinden farklı olarak, varlık sorusunun ufkunu genişletmeye çalışır. Örneğin *Metafizik Nedir* (1929) adlı konferans metninde ve buna 1940larda eklediği önsöz ve sonsözlerde, varlık sorusunu hiçlik veya yokluk (*Nichts*) kavramından hareketle tartışmaktadır (Heidegger, 1976). Metafizik tarihi boyunca "hiç", var olanın karşıtı olan ve bu nedenle de üzerinde düşünmeye değer olmayan bir şey olarak görülmüştür çünkü o "yoktur". Özellikle Aristoteles mantığından yola çıkılarak düşünüldüğünden beri, yokluğun var olanın tümünden bir değililmesi olduğu kabul görmüştür. En basit anlamıyla, yokluk eğer olmayan bir şeyse onun hakkında nasıl düşünebiliriz? Heidegger'e göre hiçe *ne-dir* sorusunu sorduğumuzda dahi onu var olan bir şeymiş gibi düşünürüz, oysa doğası gereği, yok-luğun bir şey "olması" beklenemez. Yine de bu hiçin öylece kenara atılıp hakkında düşünülmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Mesela, yokluk belli bir nesnesi olmayan bir kaygı (*Angst*) ile kendisini açığa vurabilir. Bu kaygı durumunu günlük bir ürkmeden veya korkudan (*Furcht*) ayırmak gerekmektedir (Heidegger, 1976, s. 111). Ürkmede her seferinde bir şeyden ürkmekteyizdir, oysa kaygı neye karşı ne için olduğu bilinmeyen, başka bir deyişle, bir

bilinmezliğe karşı duyulan belirsiz bir korkuda kendisini ele verir. İnsan kendi var olmasının belirsizliğinde ve sonluluğunda, belirsizlikten gelip belirsizliğe doğru yol alma durumundadır. İnsan böyle bir kaygıyı ölüme nazır varlığının meydana getirdiği sonlu olma durumunun zamansal belirsizliğine karşı duymaktadır. Kendi varlığının son olanağı olan ölüm, insan var olmasında ne zaman, nasıl ortaya çıkacağı belli olmamasıyla tekinsizdir (*Unheimlich*); oysa ölüm mutlak bir olasılık taşıyan tek gerçekliktir. Diğer bir deyişle, insan var olması varlığa dair soru sorarken karşısında varlığın sonluluğunu bulmaktadır. Kişi her ne kadar geleceğe dair ve yönelik planlar ve projeleri çerçevesinde var olsa da, tüm bunlar varlığa değil yokluğa açılmaktadır. İnsanın ölüme-doğru-olmasında varlığın bir yokluk-durumu ya da yokluğa doğru olma durumu olduğu açığa çıkar.

Bu bağlamda altını çizmek gerekirse, Heidegger'in dile getirmek istediği yokluk, bir var olanın yokluğu anlamında, hatta tüm var olanların olmaması anlamında bir hiçlik değildir (Heidegger, 1976, s. 109), nitekim yokluk hiçbir şey değildir. Yokluk, özünü varlığın sonluluğunda sürdürüyorsa varlığın anlamı hakkında sorduğumuz soru hep yokluğun engellemesine takılıyor mu demektir? Hayır. Varlık zaten bize kendisini herhangi bir var olan gibi sunmadığı için onun tamamen açıklığa kavuşturulamaması, kendisini gizliliğinde göstermesi onun meydana-çıkma tarzının en temel özelliğidir. Bu anlamda varlığın anlamına dair bir sükûnet mevcuttur. İşte Heidegger günlük dilden farklı olarak, şiirlere tam da bu sükûnet, bir diğer deyişle söylenmemiş olanı dile getirebilmeleri yönünden yaklaşır<sup>3</sup>. İnsanın sonluluğunu tecrübe etmesinde hiçbir kendisi bir var olan olarak değil fakat var olmanın yok oluşu olarak kendisini ortaya koyar. Bu bakımdan, Heidegger geç dönem felsefesinde şöyle yazmaktadır:

Ölümlüler ölümü ölüm olarak tecrübe edebilenlerdir. Hayvanların böyle bir olanağı yoktur. Ama hayvan aynı zamanda konuşamaz da. Karşımızda parlayan ölüm ve dil arasındaki bu hayati ilişki hala düşünülmemiştir. Yine de, şayet ölüm dilin bizi ne bakımdan ilgilendirdiği ile alakalıysa, dilin bizi nasıl ilgilendirdiğine ve bizimle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna dair bir ipucu verebilir, bize göz kırparabilir. (Heidegger, 1985, s. 203).

Burada, insanlarda ve diğer canlılarda ölüme dair farklı tecrübeler meselesi bir kenara bırakılacak olursa<sup>4</sup>, ölüm ve dil arasındaki ilişkinin şiir fikri etrafında karşımıza çıktığını görüyoruz: Heidegger'e göre gündelik konuşma, insanın günlük ihtiyaçlarını karşılarken kullandığı dil olsa da sahip olduğumuz tek konuşma biçimi ve olanağı değildir. İnsan yaşamının anlamını, gündelik meselelerle uğraşma tarzımızın belirlediği bir biçimde değil fakat anlamsallığın sınırı tecrübesinden hareketle daha bütüncül bir tarzda dile dökülebilen bir konuşma olarak şiir (*Dichtung*) mevcuttur. Buna göre, şiir insanın var olmanın mekânsallığını en öz biçimiyle açığa çıkarabildiği bir meydana-getirme alanı olarak bulunur. Bununla bağlantılı olarak, Heidegger düşüncesinde şiirin sanat ile olan ilişkisini kısaca ifade etmek gerekir.

Günümüzde kullandığımız teknik sözcüğünün de kökeni olan Yunanca *tekhnē*, sanatların hepsi için kullanılan bir sözcük olup, el becerisine dayanan sanatları kapsadığı gibi zihinsel sanatları da içine almaktadır. Bu anlamıyla şiir, yani *poiesis* de bu zihin sanatlarının içerisinde, hatta tüm sanatların özü olarak kendine yer bulur. Temel anlamıyla meydana-çık(ar)ma anlamına gelen *poiesis* (Heidegger 1977a, s. 72), tıpkı doğanın (*physis*) doğma, ortaya çıkma anlamına sahip olması gibi, bir açığa-çık(ar)ma sanatı olarak görülebilir. Altını çizmek gerekirse, burada temel karşıtlık şairane dil ile günlük dil arasında değil, şairane dil ile boş konuşma arasındadır. Boş konuşma zaten ortada olanı tekrarlayarak açık olanın üstünü kapama veya bulandırmaya yararken, şiir sıkışmış ve kapalı olanın açığa çıkmasına olanak tanır. Ancak şiirin meydana çıkardığı ve özgürleştirdiği gerçeklik sonsuz ve kısıtlamasız bir alana çıkmış değildir. Şiirsel bir tarzda açığa çıkarmanın olanağı dünyanın sonluluğu ve bununla bağlantılı olarak insanın sonlu varlığıyla sınıksız bağlıdır; şair dünyayı ortaya koyan dilin sınırlarını deneyimler. Bu sınırlılık tecrübesinde, insanın

<sup>3</sup> Özellikle Rainer Maria Rilke, Stefan George, Friedrich Hölderlin gibi şairlerin şiir dünyasında dilin sonlu doğası ile yokluk arasındaki ilişki Heidegger'in dilin özü üzerine yazdığı geç dönem metinlerinde merkezi bir yere oturur (Heidegger, 1985, s. 172, 180).

<sup>4</sup> Heidegger düşüncesinin bu bağlamda modern bir eleştirisini sunması bakımından Agamben'in felsefesi dikkat çekicidir (Agamben, 2004, s. xi).

var olmasının durduğu yer ve ufkunda ilerlediği erek-son (*telos*) birbirinden ayrılmaz şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla, şair isimsiz bir özne olarak mevcut olarak ve var olanların arasında kaybolmuş bir şekilde yaşayan “biri” olan, ya da “kimse” olmayan (*das Man*) öznenen (Heidegger, 1977b, s. 170) farklı olarak, varlığı sadece var olanların toplamı olarak görmektense, kendisi bir sonluluk mekânının meskunu olarak tecrübe eder. Açıklık ve hatta bir meydan (*Lichtung*) olarak var olmanın “vaka bulduğu”, kendisi bir var olan olarak bulunmayan, dünyanın limitlerinin açığa çıktığı, özne ve süje arasındaki uçurumun yeniden temellendirilebileceği, kök saldıgı yerdir (Heidegger, 1985, s. 247). Bu bakımdan Heidegger için şairlerin düşünmesinde varlık ve varlığın var olan olarak yokluğu dilde, dilin anlamsallığın belirlediği dünyaya açtığı yarıklarda, bize kendisini gösterir.

Heidegger’in erken, orta ve geç dönem düşüncesini bir araya getirmek gerekirse şu sonuca ulaşabiliriz: Heidegger’e göre, varlığın anlamının araştırılmasının olanaklı hale geldiği dilin sınırları temelli bir biçimde ancak şiirsel düşünme ile tecrübe edilebilir; burası şiir ve düşüncenin komşuluğudur (Heidegger, 1985, s.163). Şeylerin ne olduğunu dil aracılığıyla ifade etmeye çalışırken kelimeler hiçbir zaman onların anlamlarını tam anlamıyla ele geçiremez<sup>5</sup>. Kelimeler şeylere işaret veya ima eder (*winken*); dolayısıyla onlara dokunur, değinir ve teğet geçer. Dilin kelimeleri aslında birer “değininimden” başka bir şey değildir. Yaşamın temel meselelerini anlamlandırırken bize düşen, bir kelimeyle veya kelimelerle ne demek istendiğini sormak, onları yeniden düşünmek, yani kelimelerle eşya arasındaki aralığı veya boşluğu doldurmaktansa bu aralığı mesken edinmektir. Şair kendisini yokluğun araladığı açıklıkta var eder ve var olması yokluğa doğru ilerleyişinde dile gelir. Dolayısıyla, yorumlama ve hatta bir tercüme olarak düşünme, dilin sakinliğinde yürümek, bu açıklıkta barınma, yani var olma çabasıdır; böylelikle dilde-dünyada anlaşılmiş olduğu var sayılanları anlamının sınırlarında tekrar düşünmeye açmaktır.

### Fuzûlî’nin Şiir Dünyası

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Fuzûlî’nin şiir dünyasını filolojik ve edebi zenginliğiyle incelememiz bu metnin sınırları dahilinde olası değildir. Divan edebiyatı çalışmalarında (İpekten, 2007; Yazıcı, 2009), Fuzûlî’nin şiirleri farklı yönden ele alınmakta ve Fuzûlî’nin şiirlerinin dilsel ve edebi değeri farklı açılardan ortaya konmaktadır. Bu çalışma kapsamında, Fuzûlî’nin şiirini temelden etkileyen düşünsel arka plan göz önünde bulundurarak, fenomenolojik ve varoluşçu düşüncenin temel meseleleriyle bağlantılı bir tarzda yorumlama gerçekleştirilecektir. Bu, Fuzûlî’nin şiirini içinde bulunduğu tarihsel ve edebi bağlamdan koparmak değil, alışlagelmiş düşünme kalıplarının dışına çıkarak ona yeni bir pencereden bakarak, şairin şiir dünyasındaki felsefi değeri keşfetme gayretidir.

Fuzûlî’nin şiir dünyasını özetlemek gerekirse, Fuzûlî bir acı ve ıstırap şairidir. Divan edebiyatında aşğın sevgili tarafından hor görülmesi, aşğın sevgiliye hiçbir zaman ulaşamaması veya çok kısa sürüp hemen biten bir kavuşmayla bile yetinmesi temel bir motif olmasına karşın, bu Fuzûlî’nin şiirinde en uç noktadadır. Öyle ki, âşık güzelden ne kadar uzak kalırsa ne kadar hor görülürse bu acının daha fazlasını istemektedir.

Aşk tamamen acı çekmekten, ıstırap duymaktan, dertlerin artmasından, üzüntünün derinleşmesinden ibarettir. Fuzûlî’nin şiirlerinde mutluluk adeta bir mutsuzluk kaynağıdır. Bu fikirle, Fuzûlî şöyle yazar:

Çoh olduha gam ü derdüm reh-i ‘ışk içre hoş-hâlem  
Fuzûlî şâd olup şükr etmeyem mi ni’metüm artar<sup>6</sup> (Tarlan, 2017, s. 265).

<sup>5</sup> Heidegger ve dil üzerine son dönemde yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birini ortaya koyan Ziarek, özellikle dil ve dildeki anlamlılığın sonlu yapısı üzerine durmaktadır. Dilin bir şeyi dile getirmesi ve söylemesinde bir eksiklik bulunur zira dilde anlamlar hiçbir zaman tamamen ele geçirilemez. Bu eksiklik kötü anlamda dilin bir hatası değildir, aksine dilin bütünlüğü ancak bu eksiklik-aralık ile söz konusu olabilir. Bu anlamda sözün söylenmesi (*sagen*), dilin bize verdiği tek sözdür (*versagen*) (Ziarek, 2013, s. 74).

<sup>6</sup> Fuzûlî, aşk yolunda gam ve derdim çoğaldıkça halim güzelleşiyor, memnun oluyorum. Nasıl sevinip Allah'a şükretmeyeyim ki Allah’ın bana ni’meti artırıyor. (Tarlan, 2017, s. 265)

Fuzûlî şiirini öyle kurar ki, ilk okunduğunda cismî bir aşk oldukça somut ve kolay anlaşılır biçimde ortaya konur. Buna karşın, şiirin açıkça görülmeyen kısmına inildikçe kinaye, tevriye, mecâz-ı mürsel gibi söz sanatları aracılığıyla oluşturulmuş derin bir yapıyla karşılaşılır. Şiirin bu derin arka planında Fuzûlî tasavvuf düşüncesinden yararlanarak bir varlık fikrini ortaya koyar. Fuzûlî'nin şiirinin en önemli özelliklerinden biri, beyitlerin ardındaki gizli anlamlardır. Bu yüzden onun şiiri incelenirken, şiirin görünmeyen, bir başka deyişle sessiz kalan dilini anlamaya çalışılmalıdır. Başka bir deyişle, Fuzûlî bize bir varlık dünyasından bahsedermiş gibi gözükürken, bu varlığın ardında kalan yokluğu duymayı denemek gerekir.

Fuzûlî'nin şiir dünyası iki temel kaynaktan beslenir. Bunlardan biri rindane tavır diğeri ise tasavvuf düşüncesidir. İskender Pala rindane tavrı şöyle tasvir eder: "Rind acıyı-tatlıyı, iyiyi-kötüyü hoş görür. Üzüntü ve neşe onun katında aynıdır. Hayat felsefesi böyle olan kişilere rind denilir ve rindlik Divan şiirinde bir mazmun olarak ele alır" (Pala, 2002, s. 390). Fuzûlî dünyanın ıstıraplarını ve acılarını derinden hissetmesine rağmen bundan bir keyif duymasıyla rindane bir şairdir. Buna göre, âşık dünya malına hiçbir zaman değer vermez, bir gönül tokluğu içinde yaşamayı tercih eder. "Saki, şarap, meyhane, onun şiirlerinde çok geçen temalardır. Rintlik aynı zamanda âşıklığın da icabı olduğu için Fuzûlî'nin âşıkane şiirlerindeki gibi rindane şiirlerinde de samimiyet ve şiiriyet vardır" (Mazıoğlu, 1997, s. 29). Mazıoğlu, Fuzûlî'nin şiirlerinde tasavvufun önemli bir yer tuttuğunu belirtmesine karşılık, şairin tasavvufu bir amaç olarak değil, sanatını oluşturması hususunda bir araç olarak kullandığını ifade eder. (Mazıoğlu, 1997, s. 31.) Genel olarak tasavvuf, Divan şairlerinin şiirlerinde bir anlam zenginliği katan bir unsur olarak bulunmaktadır. Bunun dışında, şairlerin kendi yaratılışları şiirlerinde dünyevî bir aşktan mı yoksa manevî bir aşktan mı bahsedildiği konusunda bize ipuçları da vermektedir. Rindane bir mizaçta olan Fuzûlî'nin acıdan keder duymaması, aynı zamanda sevgiliyle ayrılığı buluşmaya tercih etme düşüncesi göz önünde bulundurulsa, tasavvufçu fikirler ile rindane tarzın birbirini desteklediği düşünülebilir.

Burada, tasavvufun Fuzûlî'nin şiirinde yarattığı anlam zenginliğinin dışında, daha geniş anlamdaki ontolojik derinliği bağlamında incelemek bize yeni ufuklar açabilir. Bilindiği üzere, Batı metafiziğinde en genel anlamıyla Tanrı diğer varolanların var olmasını olanaklı kılan, yani onları hiçten var eden asıl Varlık olarak görülür. Var olanların var olmasını sağlamasıyla, Varlık olarak Tanrı tek tek var olanların her birine içkindir. Tasavvuf felsefesindeki önemli ayrımlardan biri olan vahdet ve kesret ayrımı, bir öz veya cevher biçiminde zamandan ve uzamdan bağımsız biçimde varolan Tanrı'nın, dünya içindeki zamana ve uzamda bulunan tek tek varolanlara, yani çoklukla olan karşıtlığını dile getirir. Öyle ki, vahdet, yani bir ve bütün olan, tek bir var olmaya gönderme yapmaktadır ve çokluk içinde bulunan tek tek varolanların her biri ondan pay alarak var olabilmektedir. Varlıkla bir olmak isteyen sâlik, yani böyle bir varlık kavrayışına doğru yolda olan kişi görünümüleri dünyasındaki çokluktan uzaklaşacak, mâsivâyı terk edecektir. Tasavvuf düşüncesinde âşık, olduğu biçimiyle asıl Varlığın kendisine doğru bir yol uğrunda ilerler. Onun muhabbeti de Tanrı'yla bir olma amacı taşıdığı için dünya nimetlerine yüz vermez. Dünya içerisindeki tek tek varolanların içine gömülü kalmak asıl olan hakikat ile sahip olmak istediği ilişkiden mahrum bırakmaktadır. Gönülündeki kendisini şeydâ eden muhabbet isteği onun bu fânilikten kurtulmak istemesine yol açar, çünkü asıl yokluk bu çokluk içerisinde bulunur. Kişi ancak bir müptelalık içerisinde, kendinden geçerek bu tür bir varlık tecrübesine sahip olabilir. Bu tecrübe sofulukla, salt mantık veya aklın belirlenimleriyle ulaşılabilecek bir makam değildir. Sâlik, yani Varlık yolunun yolcusu, sıkı sıkıya dini kurallara göre yaşamaktansa ziyade, aklın da kendisinden pay aldığı ve aslında tutulmuş olduğu Varlığı kendi var olmasında hissetmek, ona doğru var olmasında kendi-olma yanılmasıyla, dolayısıyla benliğinden kurtulmak ister. Dolayısıyla Fuzûlî şöyle demektedir:

Men akıldan isterem delâlet  
Aklum mana gösterür dalâlet (Fuzûlî, 1996, s.18).

Elbette, burada şairin akla danışması kinayelidir; rasyonel akıl ve mantık şaire istediği yanıtı veremez. Akıl, kişinin akıl yolundan çıkması gerektiğine işaret etmesiyle kendisiyle çelişiktir. Rasyonel olduğu düşünülen akıl şairin sorusuna rasyonel bir yanıt verememektedir. Elbette söz konusu olan yoldan çıkma, ahlaksal bir sapkınlık değil, aklın bile kendinde olmamasından kaynaklanan bir menzil değişikliğidir. Kişi bir ben olma ve bu benliğin sahip olduğu ve olabileceği acılardan ve zevklerden kendini sıyırma anlamında bir varlık

yoluna girer. Bu anlamda, sâlik var olanların yolundan Varlık yoluna sapmıştır; söz konusu varlık yolu ise yokluğun tecrübe edildiği menzildir. Tasavvuf düşüncesine bu farkındalık ile bakıldığında, yaratılışın kendisiyle bir olma arzusunu ontolojik bir bağlamda düşünmek mümkün gözükmemektedir. Varlığa ulaşılması, ancak bireyin kendine özgü bir varlık ve aşk anlayışından hareket etmesi, bu anlamda da kendi yokluğunu yaşamasıyla mümkün gözükmemektedir. Yok olmak, yani yok ola ola var olmak, Varlığın kendisinin tecrübesidir.

## Fuzûlî'nin Şiiri

Divan şiirinde şiirleri oluşturan, aynı vezinle yazılmış ikili dizeler olan beyitler, şiirin bütününe yayılan bir anlam birliği ve ahengi oluşturabilmelerine karşılık, içinde buldukları şiirin ötesinde, bağımsız bir anlama da sahip olabilmektedirler. Arapçada beyit kelimesi ev, mısra ise kapı anlamına gelmektedir (Pala, 2002, s. 79). Topolojik bir pencereden bakılacak olursa, bir gazelin beyitleri bir komşuluk içerisinde olmakla beraber, tek bir beyit de bir şiirin tüm anlamını ihtiva edecek kadar geniş bir mesken sunmaktadır. Yani, bir beyit kendisinden önceki ve sonraki beyitlerle bir anlam bütünlüğü içerisinde olmak zorunluluğunu taşımamaktadır. Bu anlamıyla her bir beyit kendi başına küçük bir şiir olma özelliğini taşır. Bununla bağlantılı olarak, Fuzûlî'nin gazellerindeki en güzel beyit (*beytü'l-gazel*) örnekleri, tasavvufi bir aşk düşüncesini maddi bir aşktan bahsedermiş gibi ifade ettiğinden, felsefi açıdan zengin ve çok anlamlı bir şiirsel yapı karşımıza çıkmaktadır. Fuzûlî'nin beyitlerinin sağladığı bu çok anlamlı şiir dünyasında, varlık ve yokluk arasındaki ilişkinin nasıl karşımıza çıktığına bakalım.

### 271. Gazel

1) Cânımın cismimle zevk-i ittisalî kalmadı  
Ah kim sensiz dirilmek ihtimâli kalmadı<sup>7</sup> (Tarlan, 2017, s. 661)

Bu gazelde, şairin ruhu da bedeni de bu dünyadan zevk alamaz hale gelmiştir. Çünkü ruhu da bedeni de bu dünyada acı çekmektedir. Öyle ki, sevgili olmadan dirilmesi, yani yaşaması, var olmaya devam etmesi olanağı ortadan kalkmıştır. Şairin burada “sensiz” diyerek seslendiği kişi ilk bakışta sevgili olmakla beraber, derin anlamında Varlığın kendisine bir yakarışı da içerir. Gerçek anlamda var olmak, yokluğun var olmanın kendisine içkin olduğunu anlamadan mümkün değildir. Şair bu dünyadaki varlığının bitmesiyle birlikte, kendi varlığını kaybedecek, var olmanın kendisinde var olacaktır. Bu olana dek, dünyada ruhunun ve bedeninin acı çektiği mevcut varoluş bir hiçliğe mahkûmdur. Şair varlığın kendisine ermek istemektedir ancak bu yokluğun ne olduğunu veya ne olmadığını tecrübe etmeden mümkün gözükmemektedir.

### 266. Gazel

1) Hâsilum yoh ser-i kûyunda belâdan gayrı  
Garazım yoh senin reh-i ‘aşkında fenâdan gayrı<sup>8</sup> (Tarlan, 2017, s. 648)

Fuzûlî söz konusu gazelin ilk beytinde, dünyevi görünen bir aşktan bahsetmektedir. Divan şiirinde sıkça karşılaştığımız üzere, âşık sevgilinin bulunduğu yere gitmektedir ancak ona hiçbir zaman yüz verilmemektedir. Âşığın bulabildiği tek şey sevgilinin yokluğudur, çünkü sevgili âşiğe her zaman acı verir, zorluk çektirir ve onunla buluşmayı reddeder. Buna karşın âşık bu yoldan ayrılmaz, zaten yokluktan gayrı bir şey bulmak amacıyla değildir. Şiirin görünen bu anlamından hareketle, şiirin tasavvufî anlamı daha açıkça ortaya çıkmaktadır. Eğer aşk varlığın kendisi ise, sâlik aşk yolunda olmaktan şikâyetçi olamaz, zira aşk yolunda olması onun için dünyada var olmasının temel ereğidir. Bir ego yani benlik olarak, var olanlar dünyasında düşkünlük içinde yaşamaktansa, kendi varlığından sıyrılıp varlığın kendisiyle bir olmak amaçlıdır. Bu yüzden yokluk, bir bela olma özelliğini kaybeder, aranan ve istenen şeyin kendisi olur.

<sup>7</sup> Canım, cism ile birleşmekten bir zevk duymuyor. Ah ki sensiz yaşamamın ihtimali kalmadı (Tarlan, 2017, s. 661)

<sup>8</sup> Senin diyarında elde ettiğim şey sadece beladır. Aşkın yolunda fani olmaktan başka bir isteğim yoktur (Tarlan, 2017, s. 648)



4) Yetdi bî-keslûgüm ol gayete kim çevremde  
Kimse yoh çizgine girdâb-ı belâdan gayrı<sup>9</sup> (Tarlan, 2017: 649)

Aynı gazelin dördüncü beytinde şair yalnızlığını dile getirmektedir. Artık bu noktada cismî bir aşktan bahsedildiğine dair bir ipucu yoktur. Şair sadece herhangi bir yerdedir. Bir girdap gibi kişiyi kendisine çeken bu belaya düşmüş biri çevresinde olmadığı gibi, bu girdabın kendisinden başka bir şey de bulunmaz. Heidegger'in anonim öznesi (*das Man*), yani "herhangi biri" şairin etrafında yoktur. İnsan kendi varlığını sorgulamaya başlamasıyla birlikte gündelikliğinden (*Alltäglichkeit*) zamansal bakımdan sıyrılır, çünkü kendi var olmasına dair kendine özgü bir yorumlama olanağını geliştirmektedir. Bu beyitte de şair işte böyle bir yalnızlık içindedir. Bu öyle bir beladır ki, şair içinden çıkamamakta, nereye baksa bu girdabı görmektedir; *birileri* şairi, aynı şekilde şair *biri* olmayı terk etmiştir ve şairin yanında "kimse" yoktur. Hiçliğin bir imgesi olarak görebileceğimiz girdap kişiyi var olanlardan suyun derinliğine doğru çeker. Şair şeylerin genel olarak kabul görmüş biçimlerinden uzaklaşır, onların kaynağına doğru yaklaşır, bu da yüzeysel bir bakışla görünür değildir. Nitekim girdabın da derinliği görülmez, kişinin onu anlayabilmesi için içinde boğulması gerekmektedir. Şairane insan bu yalnızlığı göze alır.

257. Gazel

7) Fuzûlî rind ü şeydâdur hemîşe halka rusvâdur  
Sorun kim bu ne sevdâdur bu sevdâdan usanmaz mı<sup>10</sup> (Tarlan, 2017, s. 629)

Burada ele aldığımız gazelin mahlas beytinde, Fuzûlî istifham sanatını kullanarak bir gerçeği sorgular. Kendisi halkın ağzına düşmüştür ve anlaşılamaz bir aşktan dolayı şeyda olmuştur. Bu nasıl bir sevdadır ki ondan hâlâ usanmamaktadır? Burada şair cismî bir aşka sahip olmadığından dolayı halk tarafından anlaşılammaktadır. Şair burada asıl peşinde olduğu sevdanın niteliğinin farkını gözler önüne sermeye çalışıyor. Şairin sevdası "bilgelik sevgisi" anlamına gelen felsefe (*philosophia*) kelimesinin anlamını çağırıştırır. Şair soru soran ve bu soruya dilin özlü anlatımı içerisinde bir cevap vermeye çabalamaktadır. Halk çokluğun yani var olanların derdine düşmüşken şair farklı bir yoldadır. Kişi var olanların çokluğu içerisinde kaybolmaktansa ancak varlığın kendisine yöneldiğinde kendi özgün var olma olanaklarıyla bir ilişkiye girebilir ve bu sevdada yok olduğundan ondan bıkmaz.

117. Gazel

1) Halka ağzun sırrını her dem kılur izhâr söz  
Bu ne sırdur kim olur her lahza yohdan var söz<sup>11</sup> (Tarlan, 2017, s. 304)

Fuzûlî "söz" redifli bu gazelinde dem sözcüğünün tevriyeli bir kullanışıyla, alınan her nefeste ve her zaman sözün gizlenmiş olanları, yani sırları görünür kıldığını söylemektedir. Sözün kendisi bir sırdır, kendisinin özü gizli olmasına rağmen söz yoktan var olur ve yoktan var eder. Heidegger'in düşüncesine göre Yunanca dile getirmek, ortaya koymak, söylemek, bir araya getirmek, toplamak anlamlarına gelen *legein* fiilinden türeyen *logos*, (söz, akıl, yasa) varlıkla doğrudan ilişki içerisinde ve hatta var olmanın kendisi *logostur*. Öte yandan, şiir dil ile günlük dildeki dil anlayışımızdan farklı bir bağ içerisinde. Şiirsel dilde, şeylerin ne olduğu, onları kimi amaç ve projeler için kullanmamızda olduğundan farklı anlamlarda ortaya çıkar. Başka bir deyişle, eşyanın anlamsallığının üstü örtülü veya bastırılmış yanları da gizliliklerinden kurtulma olanağı bulur. Bu insan varoluşu için etik açıdan da önemli bir açıklıktır, zira ancak bazı anlamlar olanaklı kılındıkları zaman kimi insan eylemleri de gerçekleştirilebilir somut eylemlere dönüşürler. Beyitte,

<sup>9</sup> Kimsesizliğim o raddeye geldi ki etrafımda bela girdabından başka dönüp dolaşan yok (Tarlan, 2017, s. 649)

<sup>10</sup> Fuzûlî aşkın icabı olarak rindir yani cem'iyetin mevzuatına değer vermez. Ve değer vermediği için de çılgındır. Sorun bu ne cinnettir, bu delilik devam eder mi, yoksa akıllanır mı? (Tarlan, 2017, s. 629)

<sup>11</sup> Söz, ağzının sırrını her nefeste tileme açıklıyor. Bu ne sırdır ki her göz açıp kapayıpta söz yoktan var oluyor. (Tarlan, 2017, s. 304)

Fuzûlî'ye göre söz hem gizli olanı gizliliğinden kurtarıyor hem de kendisi sürekli olarak yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa geçiyor. Bu anlamıyla sözün kendisi varlık ve yokluk arasında olduğundan, hem onlara dair hakikati görünür kılmaktadır hem de kendisini açığa çıkarmaktadır. Şiirden hareketle söylemek gerekirse, söylenmemiş olan, var olan bir şey değildir, buna karşın söylenmemiş olan şey, her dile getirme eyleminde varlık kazanır. Bunu sağlayan da sözün kendisidir. Bununla birlikte, sözün anlamının meydana çıkmasının kendisi aynı zamanda sözün gizliliğine uygun bir biçimde gerçekleşir. Bu anlamda, gizlilik ve açıklık arasında bir muhabbet bulunur ve şair bu karşılıklılığın farkındadır.

#### 4. Gazel

4) Zihî zâtun nihân ü ol nihândan mâ-sivâ peydâ  
Bihâr-i sun'una emvâc peydâ ka'r nâ-peydâ<sup>12</sup> (Tarlan, 2017, s. 26)

Bu beyitte Fuzûlî Tanrı'yı Varlığın kendisi olarak düşünmektedir. Bu anlamda, Varlığın kendisi gizli olmasına rağmen onun gizliliğinden var olanlar dünyası meydana gelmiştir. Heidegger'e göre ise bir şeyin gizliliğinden kurtulup açıklığa çıkması anlamında (*alētheia*) o şeyin gerçekliğidir. Öte yandan Heidegger düşüncesinde Tanrı ile varlık aynı anlama gelmez. Tanrı'nın Tanrı olarak insan tarafından tecrübe edilebilmesi için öncelikle insanın şeylerin varlığını soran bir canlı olması gerekmektedir. Dolayısıyla burada Fuzûlî'nin varlık anlayışı Heidegger felsefesine göre metafizik bir anlam kazanmaktadır. Fuzûlî'ye göre varlığın hakikati, kendisi açıklıkta bir var olan gibi bulunmamasına rağmen bütün çokluk dünyasını oluşturan şeylerin onun sayesinde var olmasındadır. Burada denizin dibi varlığın kendisi olurken, denizin yüzeyinde kalan dalgalar var olanların çokluğuna karşılık gelmektedir. Denizdeki dalgalar zaman zaman rüzgâr sayesinde var olur, rüzgâra göre yön değiştirir. Buna karşın denizin dibi, her zaman olduğu gibi vardır. Varlık hakkında soru sormak, onun genel anlamıyla kabul edildiği biçimiyle bir var olan olarak kabul etmemek demektir. Her şeyin var olmasını meydana getiren olarak Varlığın anlamı denizin derinliğindedir, bu açıdan onun anlamı bize hâlâ gizli kalmaktadır. Oysa Heidegger'e göre, bu gizlilik tam olarak da varlığın insan tarafından tüketilemez bir anlamsallık anlamına gelmesinden dolayı yabana atılmaması gereken bir öğedir. Dolayısıyla, gizli kalan ile kendini görünür kılan arasında Platoncu tarzda ontolojik bir hiyerarşi bulunmaz. Gizli kalanın gizliği tam da kendisini gösterendir, öte yandan her kendini göstermede bir yan mutlaka gizli kalır. O halde gizli kalan kendini gösterenin zıttı değil sadece kendisine yönelebildiğimiz kadarıyla beliren bir yönüdür.

#### 1. Gazel

8) Habs-i hevâda koyma fuzûlî-sıfât esir  
Ya Râb hidâyet eyle târik-i fenâ mana<sup>13</sup> (Tarlan, 2017, s. 25)

Bu beyitte, şair Tanrı'ya nidâda bulunarak, günlük ve geçici heveslerin olduğu dünyada kendisini tutsak etmemesini, yokluk yolunu kendisine bağışlamasını dilemektedir. Yokluk aşılması gereken bir yol olarak kişiyi varlığın kendisine ulaştıracaktır. Bu anlamda yokluk yolu bir engel olarak bulunmakla beraber, aslında kişinin varlığı bütünlüğünde görebilmesi için zorunludur da. Yokluk yolu öyleyse şeylerin bulunmaması anlamında "yok" değildir, varlıkla doğrudan bir ilişki içerisindedir. Bu bakımda, tasavvuf düşüncesine göre şairin var olmanın kendisini anlayabilmesi ve hakiki bir biçimde var olabilmesi için, önce kendi varlığını hiçliğe bırakması gerekmektedir. Varlığa giden yol yokluk yoludur. Şair hala var olanlarla çevrili bir dünyada hapistir, bu dünyadan kurtulup yokluk yoluna varmayı istemektedir.

#### 49. Gazel

7) Meskenün bezm-gâh-ı vahdetdür

<sup>12</sup> Yâ Rabbi, sen ne büyüksün ki zatın, yani kendin gizli olduğun halde o gizliden bütün varlık atemi meydana çıkıyor. Yapıcılığın ve vücuda getiriciliğın denizler gibidir ki, dalgaları meydanda fakat dibi görünmüyor. (Tarlan, 2017, s. 26)

<sup>13</sup> Beni Fuzûlî gibi heva ve hevas, yani masıva arzuları içinde hapsedme. Ya Rabbi bana fena, yani Hak'da fûni olmak, yok olmak yolunu göster. (Tarlan, 2017, s. 25)

Ey Fuzûlî bu hâkidandan geç<sup>14</sup> (Tarlan, 2017, s. 156)

Fuzûlî meskenini varlığın kendisiyle bir olunabilecek bir yer olarak görür, buna karşın dünyanın kendisi hiçliğin olageldiği, boş bir âlemdir. Heidegger'in düşüncesine göre, insan varlıkla öyle bir ilişki içerisindedir ki, varlık sürekli olarak insana en yakın olan şey olmasına karşın yine de insan onu somut bir şekilde karşısına alamaz, bu anlamıyla varlık en uzakta olandır da. Fuzûlî varlığın kendisini mesele edinebileceği bir meskeni, bu hiçlik de olsa, gündelik işlerle dolu, insanı kendisine çeken ve şimdiki zamanın tutsaklığına iten dünyaya yeğlemektedir. Şair kendisine bu dünyadan geçip gitmesini öğütlemektedir. Bu bir anlamda şairin kendisini ait hissetmediği bu boş dünyadan kopması ve kendi yoluna doğru ilerlemesidir. Bu yol yokluk yoludur ve varlığın kendisine varacaktır. Böylelikle şair için tuttuğu mesken, bir vahdet şöleni gibidir.

250. Gazel

2) Dâma düşmüş bir şikârem kim 'adem sahrâsına  
Menzilümden her taraf açmış ecel min pencere<sup>15</sup> (Tarlan, 2017, s. 608)

Bu çalışmada ele alınacak bu son beyit, Heidegger ve Fuzûlî'nin düşünce dünyaları arasındaki en temel benzerliğin altının çizilmesi adına önemlidir. Fuzûlî'ye göre, insan dünyada tuzağa düşürülmüş bir av gibidir ve bu mekân adeta bir hiçlik çölüdür. Ölümle karşı karşıya olan kişinin menziline bakıldığında bin pencereden ecel göründür. Diğer beyitleri irdelerken belirttiğim üzere, Heidegger'e göre, insanın kendi varlığını tümüyle değerlendirebilmesi için ölüme doğru ilerleyen varoluşuyla yüzleşmesi gerekmektedir. İnsan dünyaya yaşamaya gelmiştir fakat dünyada ölümü ve yok olmayı bulmuştur. Burada karşımıza, insan varoluşunun sınır-durumunu somutlaştıran ve felsefî olduğu kadar dinî ve edebî yankıları bulunan, yanıtlaması çok zor bir soru çıkıyor: insan, hayatta sahip olduğu her şeyi ne zaman ve neden olduğunu bilmeden, öylece, bir anda kaybedeceğini, sanki hiçbir şey olmamış gibi bu diyardan çekip gideceğini bilseydi, yine de bu gerçeği bile bile dünyaya gelmek ister miydi? Hayat, bir varlık sözü verip karşılığında yokluğu bahşetmesi bakımından bir tuzak değil midir? Fuzûlî'nin şiirinde insan, belki de varlık aşkından dolayı bu tuzağa göz yumuyor. Dünya bu anlamda insana kurulmuş bir tuzak olarak belirse de insan bu tuzağa düşmekten dolayı pişman değildir. Bu çaresiz var olma durumunda, aşkın karşısına açılan var olma yolu her bir gözeneğinden ölümün bir başka yüzünü göstermektedir. Bu anlamda, Heidegger ve Fuzûlî için insan olmak demek, kişiye kendi ölümünün ve insanın ölümlülüğünün yüklerini yüklenip, varlık yolunda aşk ile yürümek demektir. Âşık olmak demek, bu yokluk çölünde yürümek; bu yerin ve yolun sonunu bile bile yürümeye devam etmektir. Başka bir deyişle, şaire göre âşık olmak, yok olacağının şuuruyla var olmaktır.

## Sonuç

Heidegger düşüncesinde karşılaştığımız temel ontolojik kavramlardan hareketle, Fuzûlî'nin gazellerinde insanın var olmasının dünya içindeki konumunu, şairin varlık ve yokluk arasında bulunması bağlamında gözden geçirdik. Buna göre, Fuzûlî'nin şiir dünyasında önemli bir yere sahip olan tasavvufî ve rindane öğelerin şiirine felsefî bir zenginlik kattığını gördük. Fuzûlî'nin şiirlerinde yer yer Divan şiirinin bütününde alışılmış düşünce kalıplarıyla işlenmiş bir anlam dünyası ve varlık anlayışı olsa da, şiirlerindeki beyitlere yakından bakıldığında Heidegger'in dile getirdiği düşüncelerle kimi temel benzerliklerle karşılaştık. Bu benzerlikler özellikle Fuzûlî'nin güçlü bir tasavvuf etkisi altında yazdığı şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Fuzûlî gündelik aşktan bahsettiği gazellerinde söz sanatlarıyla kurduğu çift anlamlılık

<sup>14</sup> Ey Fuzûlî senin asıl meskenin vahdet bezmidir. Dünya yaratılmadan evvel ervahın yaratılıp Hak ile beraber bulunduğu meclistir. Elest Bezmidir. Onun için ey Fuzûlî bu toprak aleminden yani anasır aleminden vazgeç. (Tarlan, 2017, s. 156)

<sup>15</sup> Tuzağa düşmüş bir avım ki, ecel bulduğum yerin her tarafından yokluk sahrasına bir pencere açmıştır. (Tarlan, 2017, s. 608)

sayesinde cismî bir aşkı anlatır gibi gözükürken aslında daha derin bir yapı oluşturmuştur. Bu bakımdan, şiirlerinde varlık ve yokluk arasındaki bağlantı mutlak bir karşıtlık ilişkisi içerisinde değildir. Buradaki ikiliği daha ziyade bir karşılıklı olma durumu olarak yorumlamak uygun olacaktır. Yokluğu varlığa ulaşmada bir engel ve dolayısıyla anlaşılacak zamanla aşılması gereken bir arada olma durumu olarak gördüğünden, Fuzûlî'nin şiirini geleneksel varlık-yokluk karşıtlığının ötesine konumlandırabiliriz<sup>16</sup>.

Bir bakıma, Fuzûlî Heidegger'in Batı metafiziğine dair yönelttiği eleştiri olan, varlığı Tanrı olarak düşünme anlamında gelen onto-teolojik çizgiden uzaklaşmamıştır. Tarihsel ve kültürel açıdan düşünülecek olursa, tasavvuf şairlerinden böyle bir beklenti içinde olmak gerçekçi olmayacaktır. Öte yandan, geleneksel tasavvufçu fikirlerden çok uzaklaşmamakla beraber, Fuzûlî'nin kendine özgü bir varlık görüşüne sahip olduğu açıktır. Heidegger ile Fuzûlî arasında insanın ölümlü olma halini bu ontolojik sınır çerçevesinde anlamlandırması bakımından bir ortaklık olduğu gibi, bu düşüncenin şairane bir tarzda tecrübe edilebileceği fikri de her iki yazar tarafından açıkça paylaşılmaktadır. Fuzûlî maddî çokluklar dünyasından uzaklaştığı ve varlığı bütünlüğü içinde düşündüğü şiirlerinde tasavvuf etkisiyle kendine özgü bir şiir dünyası yaratmıştır. Sonlu bir var olan olarak ölüme-doğru-olma, var olmanın ne anlama geldiğini özgün bir tarzda soruşturmuştur. Fuzûlî'nin kurduğu şiir dünyasında tüm var olanlar varlık tarafından meydana getirildikleri yokluğa doğru yol almaktadırlar. Var olmanın ne anlama geldiği, bu yok oluş esnasında ortaya çıkar ve bu oluşun kendisi kendine şiirsel bir mesken tutma esnasında bir yer bulur. Bu anlamda varlığın gizini ortadan kaldırmaktan ziyade, varlığın kendisinde yok olmaktan bahsedilmektedir. Heideggerci düşünce bağlamında ifade etmek gerekirse, bu dile, özellikle dilin şiirsel özüne doğru yol almak anlamına da gelir.

Heidegger ile tasavvuf düşüncesi etkisinde yazılmış şiirleri okurken, mistik bir varlık anlayışına doğru yaklaşmak gerektiği yanlış bir fikir olmayacaktır. Öte yandan, Heidegger'in kendi düşüncesinin mistik bir varlık anlayışına sahip olup olmadığı kendi içerisinde bir tartışma konusudur. Burada elbette temel soru, mistik bir varlık anlayışı ile ne ifade edilmek istendiğidir. Bize göre Heidegger'in varlığı (*Sein*) bir Tanrı, cevher, öz olarak ele almadığı açık olsa da, özellikle Sokrates öncesi Antik Yunan felsefesi üzerine yazdığı orta dönem ders metinlerinde ve seminerlerinde kişinin kendini var olmaya- varlığın hakikatine bırakmışlığı ve doğanın kendisiyle bir olma fikrini işlediği de görülmekte, Heidegger çalışmalarında buradan hareketle kimi mistik denebilecek okumalar yapıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır (Capobianco, 2014). Her koşulda, Heidegger ile Fuzûlî arasında bir diyalogun olanağını araştırma çabası, hermenötik bakımdan şuna işaret etmektedir: var olma ve yokluk arasındaki ilişki şiirsel dil aracılığıyla ifade edildiğinde, sıradan bir varlık düşüncesinin dışına çıkmaktadır. Dil, tekrar tekrar tecrübe etmemiz gereken, özünde ne olduğunu şiirle ifade etmemize izin veren bir dünyadır. Heidegger, tasavvuf düşüncesi ve Divan şiiri arasında yapılacak daha kapsamlı bir çalışma bu dünyayı daha derinlemesine açıklayabilmemiz adına gerekli gözükmektedir.

## Kaynakça

- Agamben, G. (2004). *Death and language: The place of negativity*. (Çev. K E. Pinkus ve Michael Hardt) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burik, S. (2009). *The end of comparative philosophy and the task of comparative thinking*. Albany: SUNY Press.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's way of being*. Toronto: University of Toronto.

<sup>16</sup> Öztekin (2009), Divan edebiyatında benzer bir bağlamda karşımıza çıkan karşıtlık fikrini bir birlik teması etrafında incelemekle klasik anlamda birbirini değilleyen bir karşıtlık anlayışına alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Bu anlamda, söz konusu karşıtlıktan meydana gelen birlik aslında bir karşılıklılık olarak düşünülebilir. Öztekin'in Sebki-Hindî akımı ile gelişen ve mana zenginliklerine, bunun yanı sıra az sözle çok şey söylemeye izin veren Divan edebiyatı şiir dünyasını Herakleitos ve Hegel'de görülen diyalektik düşünce bağlamında ele alması (Öztekin, 2009, s. 523) bize Divan şiiri ve felsefe tarihi arasında düşünülmesi gereken önemli bağlantılar olduğunu göstermektedir. Öte yandan, burada söz konusu olan "tezatlık" ve "paradoks" fikri, burada incelediğim biçimde varlık ve yokluk kavramları açısından farklılık göstermektedir. Bir şeyin olması ve olmaması arasında bir karşıtlık mevcut olsa da, yokluk olan veya olmayan bir "şey" olmadığından ortada tezatlığın oturabileceği bir alan bulunamaz. Diğer bir deyişle, genel anlamda varlık yokluğun zıttı değildir; onun kendini gösterme koşuludur.

- Fuzûlî. (1996) *Leylâ vü mecnûn*. (haz. Muhammed Nur Doğan). İstanbul.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). *Sein und zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- İpekten, H. (2007). *Fuzûlî: hayati, sanati, eserleri*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Malpas, J. (2006). *Heidegger's topology: Being, place, world*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Mazıoğlu, H. (1997). Fuzûlî üzerine makaleler. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Öztekin, Ö. (2009). *Eski şiire diyalektik gönderme: Sebki-hindi'nin alışılmamış bağdaştırmalarında metaforik bir yansıma olarak karşılıkların birliği*. Turkish Studies: Volume 4 / 1-I Winter, 519-528.
- Pala, İ. (2002). Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Richardson, W. J. (2003). *Heidegger through phenomenology to thought* (fourth ed.). New York: Fordham University Press.
- Sheehan, T. (2015). *Making sense of Heidegger: A paradigm shift*. New York: Rowman & Littlefield.
- Şentürk, A., Kartal, A. (2005). Eski Türk edebiyatı tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tarlan, A. N. (2017). *Fuzûlî divanı şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yazıcı, G. (2009). *Fuzûlî'de varlık yokluk çokluk: Bin varmış bir yokmuş çok varmış hiç yokmuş*. Turkish Studies: Volume 4/ 6 Fall, 456-463.
- Ziarek, K. (2013). *Language after Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.