

YUNUS EMRE VE EGZİSTANSİYALİST'LERDE ZAMANSALLIK VE ÖLÜM

Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ*

Gelin bir nazar eylesen
Noldu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az zaman içinde
Yunus Emre

Ölüm olgusu ve ebedileşebilme arzusu ilk insanlardan itibaren gerek Doğu gerekse Batı felsefelerinin temel problemlerinden biri olmuştur. İlk insanların ebedileşebilme arzusu, onların ölümlerini kıymetli eşyalarıyla birlikte gömmelerinden ve hatta ölen hayvanların kemiklerini hiç ölmemiş gibi dizmelerinden, kolaylıkla anlaşılabilir. .

Ölüm olgusu, somut bireye öncelik vererek, onu bireysel özellikleri dahilinde "biricik" bir varlık olarak anlamaya çalışan egzistansiyalist'lerin de en temel problemidir. Onlara göre, insan bireysel orijinalitesi çerçevesinde değerlendirilmeli, evrensel bir insan özünün yerini, insan egzistansından önce gelemeyen bireysel özler almalı ve her insan kendine özgü özünü bireysel seçimleriyle zaman içerisinde oluşturmaktadır. .

Bu durumda insanın bir egzistans olduğunun farkına varması onun aynı zamanda, zamansal bir varlık olduğunun farkına varmasını gerektirir.¹

Zamanla sınırlı ya da sonlu bir varlık olma gerçeği, ister istemez bizi yaşamımızın kaçınılmaz olgusu olan "ölüm" ile yüzyüze getirir. İnsan, Aşkın Varlık'a inansın ya da inanmasın ölüm, kendi bireysel varlığımız açısından düşünüldüğünde kolay kabul edilebilir bir olgu değildir. Hepimiz ölümün de en az doğum kadar canlı olmanın bir gereği olduğunu bilmemize rağmen, kendi egzistansımız söz konusu olduğunda, onu kabullenmekte güçlük çekeriz.

Bizi bu denli korkutan, hatta çoğu zaman düşüncesi bile acı veren "ölüm" bir son, bir yokoluş mudur? Korkumuz ya da tedirginliğimiz buradan mı kaynaklanmaktadır. Ölümlü bir varlık olduğumuzu bilmemiz yaşamımıza özel bir anlam katmakta mıdır? Yoksa bize ölüm kadar yaşamın da anlamsız olduğunu mu düşündürmektedir? Bu sorulara çalışmamız esnasında gerek egzistansiyalist'lerin, gerekse Yunus Emre'nin düşünceleri çerçevesinde yanıtlar aramaya çalışacağız.

Ancak, ölümün egzistansiyel gerçekliği, bize sürekli olarak sonlu ve geçici bir varlık olduğumuzu hatırlattığı için, öncelikle "zamansallık" konusuna kısaca değinmek istiyoruz.

Her şeyin saniyeler, dakikalar ya da saatlerle ölçüldüğü "nesnel zaman" yanında, her şeyin "egzistansiyel an" larla ölçüldüğü "öznel zaman", somut insan için özel bir öneme sahiptir.

Zirâ insan, dakikalar ya da saatlerle ölçülen, herkes için aynı olan ve bize bazı aktivitelerimizi düzenlemekte yardımcı olan nesnel zamanın farkına varmadan

* Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ W.A.Luijpen, Existential Phenomenology, s.309

önce, kendi yaşamının temel gereklerini yerine getirmesi esnasında öznel zamanın farkına varmaktadır.¹ Benim kahvaltı zamanım, müzik dinleme zamanım, ya da istirahat etme zamanım gibi.

İnsanın, saatlerle ölçtüğü “nesnel zaman” ve tecrübeleri dahilinde bildiği “öznel zaman” arasındaki ayrımı ilk kez yapanlar tabii ki egzistansiyalistler değildir; ancak öznel ya da egzistansiyel zamanın somut insan açısından, nesnel zamandan çok daha önemli olduğunu sık sık vurgulayanlar şüphesiz onlardır.

Nesnel zamandan farklı olarak, öznel zamanın “an” ları birbirine eşit değildir. Tüm yaşamımızı anlam olarak etkileyebilecek “egzistansiyel an’larımız” olabileceği gibi, son derece sıradan yaşanmış “an” larımız da olabilir. O halde bizim yaşamımızın değeri, nesnel anlamda uzunca yaşanan yıllarda değil, öznel olarak lâyikıyla yaşanmış “egzistansiyel an” larda gizlidir.

Egzistansiyel an’lar ifadesinden de anlaşılacağı gibi “zamanın yeri egzistans’tır, mevcudiyettir.”² İnsan egzistansı anlık seçimleriyle özünü oluşturacağı için, zaman denildiğinde, geçmiş ve gelecek bir yana öncelikle öznenin nesnesiyle karşılaştığı *ŞİMDİ* akla gelmektedir.

İnsanın esas itibarıyla bir egzistans olması ve birşeye yönelim halinde mevcut bulunması, *ŞİMDİ*’nin önemini doğal olarak artırır. “Ben şu ya da bu biçimde birşeye yönelen “şu anım”..... Benim mevcudiyetim aynı zamanda benim zamansal şimdium, benim “şu anım” dır.”³

O halde bu durumda bizler sırf “şu an”ımızla değerlendirilmek durumunda olan varlıklar mıyız?

Tabii ki hayır! İnsan egzistansının zamansallığının, nesnelere ve diğer canlıların zamansallığından farklı olduğu kesindir.

Bir nesnenin ya da bir hayvanın da geçmişi, şimdiki an’ı ve geleceği vardır. Ancak “onların geçmişleri ve gelecekleri şimdiki zamanlarına göre dışsal...”⁴ bir özellik gösterir. Oysaki insan egzistansının geçmişi ve geleceği şimdiki an’ı ile içsel bir biçimde bağlantılıdır. Ve en az şimdiki an’ı kadar önemlidir. Çünkü geçmişimiz yaşanmış şimdilerden oluşurken, geleceğimiz yaşanacak şimdileri ihtiva edecektir. Daha da önemlisi, insan projeleri ve imkânları olan bir varlıktır. Gelecek ise bu projelerin ve imkânların uygulamaya geçirileceği zaman boyutudur. O halde egzistansımızı başlangıcı ve sonu olmayan bir “an”, bir “şimdi” olarak kavramamız mümkün değildir. Bir nesne ya da bir hayvan için geçmiş artık yoktur, gelecek ise henüz gelmemiştir, gerçek olan yalnızca “şimdi”dir. Oysaki bizler hafızamızla geçmişimizi bugüne taşıyabilirken, hayal gücümüzü kullanmak suretiyle geleceğimizi de tasarlayabilmekte ve geçmiş ile geleceğimizi “şimdi” de buluşturabilmekteyiz. O halde bizler nesnesine yönelimi “şu an”da olmakla birlikte “şu an” ile sınırlı olmayan ve daha da önemlisi daima geleceğe dönük yeni projeleri ve imkânları olan varlıklarız.

Bu bizim olup bitmiş bir varlık olmayıp, sürekli oluş halindeki bir varlık olduğumuz ve egzistansımızın erişilemez, sürekli bir yükseliş ve kendini aşma gayreti içinde bulunduğu, anlamına gelir.⁵

¹ J. Macquarrie, Existentialism, s. 98

² W.A. Luijpen a.g.y. s. 309

³ a.g.y. s. 309

⁴ J. Macquarrie, a.g.y. s. 200

⁵ P. Foulquie, Varoluşçuluk, s. 40

İslâm dinine göre de evren her an oluş halindedir, evrendeki varlıklar olmuş bitmiş değil her “an” olmakta olan bir imkânlar dizisidir. Bu durumda fert için, zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına sıkışmadan, anlamı olan şu içinde yaşadığımız zamanı (an, dem) değerlendirmek büyük önem taşır.¹

Doğal olarak bu perspektiften hareket eden Yunus Emre için de, aynen egzistansiyalistler gibi, yaşam sürekli bir değişme olarak kavranmakta ve “..... kendi kendini aşma (transcendence) insan varlığının en önemli özelliği.....”² olarak gösterilmektedir.

Yunus’a göre, dünya içindeki sonlu yada zamansal bir varlık olarak insan, Tanrı’nın varlığını farkederek farketmez daima kendini eksik görerek, kendini aşmak, olgunlaşmak ve ezeli-ebedi Varlık’la bütünleşmek isteyecektir. Bu ruh halindeki insan için “zaman canın bedeni aşmasının bir ifadesi...”³ haline gelirken, mekân ya da dünya ise insanın sürekli olarak bağlanıp, içinde yaşamak istediği yer olmaktan çıkacaktır.

Yunus, içinde yaşanılan dünyayla ve aktüel zamanla fazla ilgilenmediğini⁴, amacının ebedi Varlık’la bütünleşmek olduğunu bize her fırsatta aktarır.

O halde bu Yunus’un bu düşüncelerinden hareketle, egzistansiyalistler için başlı başına önem taşıyan içinde yaşadığımız bu dünyanın, O’nun için tamamen anlamını yitirdiği sonucunu mu çıkarmalıyız?

Tabii ki hayır!

Yunus’a göre Tanrı; insanı, dünyayı ve evreni, kendi varlığını bildirmek için yaratmıştır. Bu durumda dünyanın ve evrenin derin ve değerli bir anlama sahip olduğu açıktır. Dünya “Tanrı âşkının tecelli ettiği, büyük bir âşk kitabı...”⁵ olup onun anlamı bir perde olmasında gizlidir.

İnsan bu dünya perdesini aralayıp arkasındaki gerçeği görmelidir. O gerçeği görünce artık, dünya anlamını yitirerek anlamsızlaşır. İnsan kurtuluşuna ve gerçek hürriyetine dünya perdesini yıkmakla kavuşabilir.⁶ İnsan, bu gerçeği bir kez farketimi sürekli dünyaya bağlanıp kalmak istemez. Dünya perdesinin ötesindeki anlamları ararken ana vatanının “öte” de olduğunu farkederek.

Zirâ “Tanrı bu dünyada tecelli etmekle beraber, surete bürünmüştür... Onun varlığını her yerde hisseden insan.... bu âlemde Tanrı’yı perdesiz olarak görmesinin imkânsız...”⁷ olduğunu bilir. Ve bu dünyaya ebedi olarak bağlanmak istemeyerek kendini aşıp, ezeli ve ebedi olan Dost’a, Sevgili’ye kavuşmak için yanıp tutuşur. Aşağıdaki mısra da görüleceği gibi, kavuşma özlemiyle yanıp tutuşan âşik için ebediyetin dışında zamansal (fani) olan her şey anlamını yitirmeye başlar.

Gönlüm cânım aklum senün ile kârar ider.
Cân kanadı açık gerek uçuban dosta gitmeye.⁸

¹ M.Ergün, Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim S. 25-26

² M. Kaplân, Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası; Yunus Emre (makalelerden seçmeler), S. 309

³ a.g.y., s.309

⁴ M.Kaplân, Yunus Emre’den Bir şiir, Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler), s. 282

⁵ M.Bayraktar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, s.35

⁶ a.g.y., s.30,31

⁷ M.Kaplân, Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası ; a.g.y., s.307

⁸ A. Gölpinarlı, Yunus Emre Divân ve Risâletü’n-Nushiyye, s.45

Oysa ateist egzistansiyalist J.P. Sartre'a göre, Yunus'ta gördüğümüz dünyanın "öte" sinde olan bir ana vatan ifadesi anlamını yitirmekte ya da hayali bir gerçeklik platformu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fenomenist bir geleneğe sahip olan filozof, "...ontolojisi için kendisine temel postülat olarak, "sadece fenomenler hakiki gerçekliğe" sahiptir düşüncesini ..."¹ seçmiş ve Tanrı fikrinden ancak Kendisinde Varlık ve Kendisi için Varlık'ın bir sentezi olarak bahsetmiştir. Sartre, bir yanda evren de diyebileceğimiz özdeşlik prensibine uygun bir yapı arzeden, ancak kontenjan bir varlık olan, Kendisinde Varlık ; diğer yanda "her ne ise o değil, her ne değilse o olan", yani özdeşlik prensibine aykırı yapısıyla beliren bilincin varlığı ya da Kendisi için Varlık olmak üzere iki varlık tipinden bahseder.

Sartre'a göre, "her bilinç bir şeyin bilincidir." Yani bilinç ya da Kendisi için Varlık " ne kendi kendisi ile tarif edilebilen ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilen "kaypak" bir varlık türüdür. Sartre bu durumu zaman zaman Kendisi için Varlık'ın "yokluğu", zaman zaman da "eksikliği" olarak dile getirir.

Varlık karşısında ontolojik olarak eksikliğini ve yokluğunu farkedenden Kendisi için Varlık, Kendisinde Varlık'a doğru bir atılımda bulunarak, kendi kaypaklığından kurtulup bir Kendisinde Varlık olmayı amaçlamaktadır. Ancak kendi eksikliğinden kurtulmaya ve Kendisinde Varlık haline gelmeye çalışırken, bilincin istediği, kontenjan bir Kendisinde Varlık olmayıp, "kendi kendisinin temeli olan bir kendisinde"dir. Başka bir deyişle bilinç, hem Kendisi için Varlık hem de Kendisinde Varlık'ın özelliklerini de içerisinde ihtiva edebilen bir "kendisinde-kendisi-için" olmaya çabalamaktadır.

Ancak böyle bir sentezde, bilinç eksikliğinden kurtulup hem kendisinde varlığın kendi kendisi ile dolu olma haline ulaşacak, hem de ancak böyle bir "Kendisinde Varlık" kontenjan ve saçma olma durumundan kurtulacak, kendi kendinin temeli olma imkânına sahip olacaktır.²

Sartre'ın ifadesiyle, Kendisinde Varlık ve Kendisi için Varlık'ın mahiyetleri itibariyle tamamıyla zıt oldukları hatırlanacak olursa, bu sentezin çelişkiler ihtiva edeceği kolaylıkla görülebilir. Bu durumda Sartre, bilincin ideâli olarak gösterilen bu durumun en azından insan varlığı açısından beşeri plânda gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünerek, bu ideâlin ancak "Tanrı olma ideâli" olabileceğini dile getirmektedir.

Böylece Sartre felsefesinde Tanrı, beşeri plânda gerçekleşme imkânı bulamayan, ideâl mefhumu çerçevesinde belirmiş bir kavramdır. Bir sınırlı olma durumu ile karşı karşıya gelen insan, temelindeki "proje" ye bir "hayali" gerçekliği hedef göstermiş, bunu da tecrübe edilebilir dünyanın dışında bir yere yerleştirerek, adına Tanrı demiştir.³ Sartre'a göre, Tanrı fikri bir sentez düşüncesi dahilinde ortaya konulmakta ve Tanrı kavramının çelişik olduğu için, mantıksal açıdan imkânsız olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Zirâ, her türlü metafizik alanı reddedip, sadece fenomenist bir gelenek çerçevesinde varlığı ele alan Sartre'ın, "... mahiyeti icabı ancak... aşkın bir plânda yer alması gereken ..."⁴ kendi kendisinin temeli olan varlığı mütalâa edebilme

¹ K.Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler, s.4

² a.g.y., s.31

³ K.Gürsoy, a.g.y., s.32

⁴ K.Gürsoy, a.g.y., s.41

imkânına sahip olamaması ve sentez düşüncesi dahilinde sunulan Tanrı fikrinin de bir imkânsızlık içermesi doğal bir sonuçtur.

Görüldüğü üzere Yunus gibi, Sartre'da da Tanrı fikrinin ortaya çıkışı insanın kendi eksiklik ve imkânsızlıklarının farkına varmasıyla ilgilidir.

Ancak Yunus'ta imkânsızlıklarının farkına varan, kendisi gibi her şeyin de fani olduğunu ve hiçbir şeyin ruhunu tam olarak tatmin edemediğini gören insan, evrenin sırlarının kendinde gizli olduğunu farkederek farketmez, varoluşunun sebebini kavrayabilmekte ve kendisini sürekli olarak aşmak, ebedi Varlık'a ulaşmak ve onun aşkı ile yaşamak suretiyle hayatına bir anlam verebilmektedir.¹ Sartre'da ise eksiklik ve imkânsızlıklarının farkına varan bilinç, gördüğümüz gibi, "Kendisinde Varlık" olma ideâlini de gerçekleştiremeyince büyük bir hayal kırıklığı içerisinde bu ideâl sentezi temas halinde bulunduğu varlık alanının dışında Aşkın bir Tanrı varlığı için tasavvur edecektir. Başka bir deyişle, bilinç kendisini ancak bir Tanrı Varlığında temellendirmeye çalışacaktır. "İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir, bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan temelde Tanrı olma isteğidir."²

Tanrı kavramının çıkmazları olduğu için, Tanrı fikrine tahammül edemediğini söyleyen Sartre, Tanrı Varlığını egzistansımızı pasiflikle lekeleyeceği düşüncesiyle reddetmektedir.

Bu durumda kendisini tasarlayan bir Tanrı olmadığı için, insan önce varolacaktır sonra da kendi bireysel özünü oluşturacaktır. Çünkü Sartre'ın ünlü ifadesiyle en azından insan için "egzistans özden önce gelir." O halde "insanın bir nedeni yoksa, bu kendi kendisinin nedeni, kendi kendisinin temeli olmasındandır."³

Böylece kendi kendisinin temeli olma ve bireysel özünü oluşturma durumunda olan insan, sanki yaratıcılık konusunda Tanrı ile yarışır hale geldiğini zanneder. Ancak anlık seçimleriyle kendi kendini aşmaya ve varlığını temellendirmeye çalışan insan egzistansı, çok geçmeden bu aşma hareketinin "..... varlığa menşe teşkil eden bir Tanrı bulunmadığı"⁴ için yokluk içinde gömülüp kaldığını ve yöneliminin ancak kendisinin zıttı olan objektiviteye doğru olduğunu farkederek.

Sartre'ın aksine, Yunus'a göre, eksikliklerini tamamlamaya imkânsızlıklarını telafi etmeye çalışan insan, kendini Mutlak Varlık'a doğru aşması esnasında bütün korku ve endişelerinden kurtulur.

Zirâ Yunus'a göre, insan da dahil olmak üzere kainattaki herşey, Tanrı'ya aittir. Bu noktadan hareket ederek Yunus, insanın kendi kendisine ait olmayışı fikrinden, insan-Tanrı birliği fikrine ulaşır. İnsan kendi kendisini yaratmadığına göre, Yaratıcı bir Varlık vardır, O da Tanrı'dır. İnsan bu merhaleye ulaştınca, Ben veya Benlik fikri abes görünür. Zirâ "Ben" denilen varlık hakikatte odur. İnsan kendinde O'nu bulunca sonsuz bir sevince ulaşır, endişelerinden kurtulur.⁵

İki düşünürün insan ve Tanrı münasebetine yaklaşımları doğal olarak ölüm konusuna yaklaşımlarıyla doğrudan ilgilidir.

Bireysel varlığımız açısından düşünüldüğünde dehşete düşüren ölüm korkusunu, günlük yaşamda bir ölçüde de olsa azaltabilmek için "bir gün herkesin

¹ M.Kaplan, Yunus Emre'ye göre Zaman Hayat ve Varoluşun Manası ; a.g.y., s.307

² K.Gürsoy, a.g.y., s.33

³ J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s.43

⁴ K.Gürsoy a.g.y., s.105

⁵ M.Kaplan, Yunus Emre'ye göre Zaman Hayat ve Varoluşun Manası, a.g.y., s.300,299

öleceği” düşüncesine sığırız. Ancak bu düşüncenin bir kaçış olduğunu, her sonlu varlığın kendi bireysel ölümünü yaşayacağını ve bu olgunun şu ya da bu biçimde kabullenilmesi gerektiğini de biliriz.

Zirâ sonluluğumuzun en bariz belirtisi, egzistansiyel gerçekliğimizin kaçınılmaz sonu, *kendi bireysel ölümümüzdür*. Her birey kendi ölümünü tecrübe edecektir.

Ölüm olgusu özellikle ateist egzistansiyalistlerde “....hem insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı”¹ olarak düşünülmüştür. Sartre’a göre, ölüm, insan saçmalığının adeta zaferidir. Kendi içinde özel bir öneme sahip olmayan ölüm, “....yaşamın kendisinden ne daha fazla ne de daha az saçmadır.”²

Zirâ Sartre’ın ateist tavrı alışının doğal bir sonucu olarak bir yandan, insanın yeryüzünde belirmesi tam bir kontenjanlık iken, diğer yandan ise dünya ya da Kendisinde Varlık zorunluluktan ve amaçtan yoksun olarak birden bire karşımızda buluverdiğimiz bir alandır. Sartre varlıkta herhangi bir sebep ve gaye görmediği için son noktada hem insanı hem de insanın ilişki halinde bulunduğu dünyayı tam bir anlamsızlık ve gereksizlik içinde değerlendirmek durumunda kalmıştır. Bu durumda insanın doğumu saçma olduğu gibi, doğal olarak ölümü de saçma ve anlamdan yoksun olacaktır. Çünkü ben, bilincim itibariyle bir kendisi için Varlık iken, bedenim, vücudum itibariyle bir Kendisinde Varlığım. “Vücut kontenjanlığımın zorunluluğunun aldığı kontenjan şekildir.”³ Bu durumda Sartre’a göre, ölümümle bile saçmalıktan ve anlamsızlıktan kurtulamam.

“...varolmam....için hiçbir şey, ama hiçbir şey hiçbir neden yok....benim yerim hiçbir yer değil ; fazlayım ben...ölümüm bile fazladan olacak...”⁴

Böyle bir perspektiften bakıldığında aklımıza şu soru gelmektedir :

Sartre ölüm olgusuna kendi içerisinde çok özel bir önem vermese onu bir saçmalık olarak değerlendirse de, acaba sonluluğumuzun (faniliğimizin) nihai bir kanıtı olması sebebiyle, ölümün yaşamımıza bir değer kazandırabileceğini düşünmüş müdür?

Sartre bu konuda A.Camus ve M.Heidegger’den farklı olarak, ölümün yaşama değer kazandırdığını, onu yücelttiğini reddeder.

...Ölüm bana, projelerimin herbirinin tam kalbinde, bu projelerin karşıtı olarak musallat olur. Ancak özellikle bu karşıt yön (ölüm) benim imkânım olarak değil de benim için artık herhangi bir imkânın olmamasının imkân dahilinde olması şeklinde görünür. İşte bu sebeple ölüm bana nüfuz edemez,⁵ beni etkileyemez.

Görüldüğü gibi, ölüm Sartre için, insan yaşamının yalnızca bir sınırıdır, yaşamının, geleceğimin, imkânlarımın şu ya da bu biçimde bir parçası değildir. Başka bir deyişle, ona göre, insanın yaşamını ve projelerini ölüm olgusunu düşünerek şekillendirdiğini ve ölümün bir sınır koyduğunu düşünerek yaşama daha bir şevkle bağlandığını söyleyemeyiz.

O’na göre ölüm, projelerime engel değildir. Ölüm kavranamayacağı için projelerimden kaçarken, ben *de* bizzat projelerim dahilinde ölümünden kaçırım.

¹ J.Macquarrie, a.g.y., s.198

² a.g.y., s.198

³ J. P. Sartre, Being and Nothingness, s.371

⁴ J.P. Sartre, Bulantı, s.124, 135, 142

⁵ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.670

Çünkü ölüm daima subjektivitemin ötesindedir, subjektivitem dahilinde ona yer yoktur. Bu subjektivite kendisini ölümün karşısında değil, ondan bağımsız olarak evetler- her ne kadar bu evetleme doğrudan doğruya bir yabancılaşma olsa da. Bu sebeple biz ölümü ne düşündürüz, ne bekleriz, ne de kendimizi ona hazırlarız.¹

Oysaki Camus'ye göre insan yaşamını sınırlandırmamasına rağmen, ona değer kazandıran, insanı yaşama bağlayan tek gerçek ölümdür.

"Ölme korkusu, insanın içindeki yaşayan şeye olan sınırsız bağlanmayı...."² gerektirir. Başka bir deyişle Camus'ye göre yaşama aşkını, ölüm gerçeğine borçluyuz. Zirâ "yaşama umutsuzluğu yoksa, yaşama aşkı da yoktur."³ Bu durumda insana düşen görev ölümü ve bizzat insanın kendi gerçeği olan absürd hayatı onaylamak ve bu onayı da mutluluk kaynağı şekline dönüştürebilmektir.

Sartre yukarıda dile getirdiğimiz düşünceleriyle Camus'den tam olarak ayrılırken, aynı zamanda "Heidegger'in ölüme-doğru-varlık olarak Dasein"⁴ kavramından da tamamiyle farklı bir düşünce sergilemektedir.

Heidegger için ölüm, insanın nihai imkânı iken, Sartre için, o benim özel bir imkânım olmadığı gibi, imkânlarımdan herhangi biri bile olamaz.⁵

Heidegger, ölümün bizim hiçbir zaman anlayamayacağımız temel bir problem olduğu konusunda S. Kierkegaard ile uzlaşır. Ölüm bize kendisini hiçbir kural tanımayan bir şey olarak sunar.

Heidegger'e göre, insan doğduğu andan itibaren ölüm yönünde yaşanan bir varlıktır. Bu sebeple O, imkânlarının sınırlı olduğunu bilerek, her seçiminde hem kendisini yeni baştan keşfederek sorumluluklarını yüklenir, hem de her seçimle birlikte bir kez daha kendi bireysel ölümüyle yüzleşir.

Dasein oldukça ölüm, Heidegger'e göre, henüz-olmayan bir imkân olarak her zaman vardır. Dasein'in sonu olarak ölüm, zamanı belirsiz ve önüne geçilemeyen bir olgudur. Bu durumda Dasein sürekli olarak ölüm beklentisi içerisinde. Ancak ölüm beklentisi Dasein'a kendi imkânlarını görebilme fırsatı verdiği için, aynı zamanda Dasein'ı ölüme doğru özgür kılmakta ve onun varlığını anlamlandırmaktadır.⁶

Oysaki Sartre'a göre, kendisi-için her zaman "sonraya" sahip çıkan bir varlık" olduğu için kendisi-için'in varlığında ölüme yer yoktur.... Bu durumda Sartre için ölüm beklentisinden söz etmenin bir anlamı olabilir mi? Filozofa göre, ölümü bekleyiş tahrip edicidir, çünkü o her bekleyişin olumsuzlanması" anlamına gelir⁷ ölüm tüm beklentilerimi tahrip eder, tüm projelerimi yıkar.

Ölüm olgusuna yaklaşımı açısından Sartre ve Camus ile karşılaştırıldığı vakit, Heidegger'in belki de en bariz farklılığı, diğerlerinin eserlerinde gördüğümüz karamsar havanın yerini, daha "iyimser bir manzaranın"⁸ almasıdır. Ancak bu ifade tabii ki Heidegger'in, Dasein açısından ölümü iyi bir şey olarak düşündüğü şeklinde

¹ a.g.y., s.670

² A.Camus, Mutlu Ölüm, s.162

³ A.Camus, Ters ve Yüzü, s.25

⁴ R.C. Solomon, From Rationalism to Existentialism, s.278

⁵ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.661

⁶ K.Çüçen, Heidegger'de Varlık ve Zaman, s.61,62,63

* projeleriyle bir sonraya yönelen anlamında

⁷ J.P. Sartre, Being and Nothingness, s.66

⁸ R.C. Solomon, a.g.y., s.227

değerlendirilmemelidir. Zirâ O'da ölümü bekleyen ya da ölümle yüzleşme endişesi taşıyan Dasein'in kaygılarından sık sık bahsetmektedir.

Peki teist egzistansiyalistlerde durum nasıldır?

Egzistansiyalizmin babası olarak anılan S. Kierkegaard bir ... Hristiyan için ölümün kendi içinde bir son olmadığını, yaşama bir geçiş yolu olduğunu söyleyerek¹ "biyolojik ya da objektif ölüm" -kalp atışlarının durması anlamında-ile "ontolojik ya da subjektif ölüm"ü ayırtetmekle işe başlar. Objektif ölüm hepimiz tarafından anlaşılabilen genel ve evrensel bir olgu iken, subjektif ölüm dışarıdan şu ya da bu biçimde anlayamayacağımız, onu yaşayana özgü olan, bireyi başkalaştıran, her an başa gelebilecek bir "kesinsizlik"tir.

Ölümün kesinsizliğinin, zamanla ciddi bir problem haline geldiğini Kierkegaard "... yaşamının her faktörü ile bağlantısı dahilinde ölümün kesinsizliğini düşünmek benim için giderek daha önemli hale gelmekte"² sözleriyle dile getirmektedir.

Zirâ bu kesinsizlik, ya da belirsizlik tüm yaşamımı etkilemektedir ve yaşamıma nüfuz etmektedir.

Kierkegaard'a göre, subjektif olarak anlaşılan ölüm bir görev -ahlâki ifadelerle sokulan bir görev- olarak düşünülmelidir. Yani O'na göre ölüm hissedilmelidir ve insan yaşamını değiştirecek derecede önceden yaşanan bir fikir olarak kendisine bağlanılmalıdır. Bu durumda ölüme egzistansiyel bir perspektiften yaklaşırsa, her karar ve seçim değer kazanır.³ Yani ölümün her an başa gelebileceği ya da insanın sonlu bir varlık olduğu düşüncesi, Sartre'in aksine, yaşamımıza ve özellikle de seçimlerimize özel bir anlam katıp, yaşamımızı değiştirir.

Çünkü birey, Kierkegaard'a göre, zaman ve ölümle sınırlı bir varlık olduğunu keşfeder keşfetmez, seçim yaptığı her an'ın da "ahlâki davranışı" gerçekleştirebilmesine imkân veren bir an olduğunu farkeder. İşte bu sebeple, O'na göre, subjektif düşünür, aynı zamanda bir ahlâk düşündürüdür. İnsanın büyüklüğü ise onun seçim yaparken "ya-yahut" alternatiflerine sahip olarak ahlâki kararlar verebilmesinde yatar.

Diğer bir teist egzistansiyalist G.Marcel'e göre, bana kendini kabul ettiren ve beni bekleyen şeyler içinde problematik olmayan tek şey ölümüdür.

"Ölümüm kesin olduğu olgusuyla benim üzerimdedir. Benim durumum, yavaş yavaş ölümün yaklaştığı bir idam mahkumunun durumundan farklı değildir. Buna rağmen, Marcel'e göre, çağdaş dünya ölümün ciddiyetini inkâr eden bir yanlıgı içerisindedir. Oysa ölümün getirdiği trajedi olmasa insan hayatı, bir kukla oyunundan başka bir şey olmazdı.⁴

O halde ölüm bizi sıkıntılar ve ümitsizliklerle başbaşa bırakan bir olgu mudur? Ölümün bireysel seçimimizle gerçekleşmesi anlamına gelen intihar, ölümü bekleyişin sıkıntılarını azaltabilir mi?

Marcel'e göre, insan hürriyeti, kendi varoluşu da dahil, varlığı mala dönüştürmenin trajik gücünü insana verir. Malın dramı intiharda en yüksek

¹ S.Kierkegaard, Ölümctül Hastalık Umutsuzluk, s.30

² R.C. Solomon a.g.y., s.226

³ F.N. Magill, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, s.38

⁴ C.Muşta, G.Marcel'in Varoluşçuluğu, s.168,170

noktasına ulaşır. Zirâ intiharda insan kendi varlığına keyfine göre kullanacağı bir mal gibi davranır. “Bir sır olan ölüm onda bozulmuş ve köleleşmiş olarak görünür. Ölüm yaşayan ruh için tam ve kesin bir bağış teşkil eder. İntihar eden onu bozarak, ölümünü kendine mal ederek, bu yüksek bağış ihtimalini ebediyen ortadan kaldırır.”¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere intihar, sıkıntılarımızı azaltmadığı gibi, ölümün sırrını da bozduğu için insan açısından yüksek bağış ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Ancak buradan Marcel, ölüm ve ümidin birbirlerini dışladığı sonucunu çıkarmaz. Aynen “yaşama umutsuzluğu yoksa yaşama aşkı da yoktur, yaşama aşkını ise harekete geçiren ölümdür” diyen Camus gibi, Marcel de “ölümün mutlak ümidin bir sıçrayış noktası² olduğunu ölümün getirdiği ümitsizlikten ise bizi aşk’ın ve sadakâtin kurtaracağını söyler. Marcel’e göre, eğer başkasına sadakâtin tamsa, sadakâtin ayrılık ve ölümün ötesinde devam etmesi gerekir. Zirâ Marcel’e göre, “..... ölüm olayıyla sona ermez.”³ Çünkü bir varlığı sevmek ve bağlanmak “.....sen ölmeyeceksin demektir. Bu bir ahit veya dilek değildir. Peygamberane bir güvendir... böyle bir güven.....ortaya çıkan değişiklikler ne olursa olsun, sen ve ben bütün kalacağız demektir. Zirâ insan ümit, aşk ve iman içinde ölümü aşar.”⁴

Çünkü Marcel’e göre, iman kendisine bağlandığı yerde varolduğumu ve hürriyetimi hissettiğim bir varlığa, bütün yönelimlerimin muhatabı olan Mutlak Sen’e yani Tanrı’ya bağlanışımdır.

İman ise sadakâtsiz olamaz. Hakikat aşkının insanı sadakâte götürdüğünü⁵ söyleyen Marcel’e göre, insan için varolmak Tanrı ile beraber varolmaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle insan ancak Tanrı’ya bağlanarak varolur, kendini oluşturur, kendi bireysel varlığının anlamını kavrar. Bu, iman bağlanışı içinde ölümün aşılması ve asıl Gerçekliğin ne olduğunun farkedilmesi söz konusudur. Bu durumda ölümle herşeyin sona erdiğini söylemek insanın bizzat kendi kendisini inkâr etmesi anlamına gelir.

Marcel’in bu düşünceleri büyük Türk mutasavvıfı Mevlâna Celâleddin Rumi’nin aşağıdaki ifadelerini çağrıştırmaktadır.

“..... Bizim iki şahsiyetimiz var. Biri, suretimizle bu toprak üzerindeyiz. Öteki, ruhumuzla sonsuz cennette, zevkler ve tatlılıklar alemindeyiz. Ben ve sen birlikte”⁶

Benzer şekilde Yunus da hayatın asıl anlamını ölüm aracılığıyla keşfeder.

¹ a.g.y., s.172-173

² a.g.y., s.173

³ M.Korlaççı, G.Marcel’e göre Bağlılık ve Sadakât, s.39

⁴ C.Muşta, a.g.y. s.173,174

⁵ M.Korlaççı, a.g.y. s.39

⁶ İ.A. Çubukçu, Tasavvuf ve Sevgi, Cogito, Sayı 4, s.108

O'na göre insanın bir ölümlü bir de ölümsüz olmak üzere iki yönü vardır. O, maddi yönü, yani bedeni ile ölümlü bir varlıkken, ruhi yönüyle ebedi bir varlıktır.

Bedenin ölümü, gerçekte, tekâmül etmek için şarttır. Dolayısıyla, ölüm, yokluk demek değildir.¹ Ancak böyle düşünmesine rağmen Yunus sık sık ölüm karşısındaki ürpertisini dile getirmekte ve onu adeta bir ejderhaya benzetmekte, ocaklar söndürdüğünü, anaların içini yaktığını belirtmektedir.

Ölüm şiddetlidir, insanı yok eden, yiyip bitiren bir ejderhaya benzer.

Alur yigidi kocayı yakar ananın içini

Kızların sarı saçını tenesirde çözer ölüm

Alur yigidün âlâsın divane ider anasın

Gelinlerün el kınasın topraklara karar ölüm

Ölüm na-reste (çocuk)leri soldurur, ölenin inci dişleri dökülür, sarı saçları biter.²

Ölüm korkusunun Yunus'un şiirlerinde sürekli işlenmesi, gaflet halindeki insanların uyandırılması açısından son derece önemlidir. Zirâ ölüm olgusu fâni değerlere bağlanmanın beyhudeliğini gösterir. Bu durumda her şeyin geçici olduğunu anlayan insan, ölümsüzlüğe ya da başka bir deyişle "ölmeden önce ölmeye" davet edilir. Bunu sağlayacak olan yol ise âşk'tır. İlahi Âşkın dünyasına dalar dalmaz, âşk Tanrı'nın varlığından başka bir şey göremez hale gelir. Âşk ateşinde pervâne gibi yanmayan, kendi benliğinden geçerek Hak yoluna yönelmeyen Yunus'a göre âşk değildir.

Zirâ Yunus, İlahi Âşk şarabından içen âşık'ın, âşk ateşinin her geçen gün arttığını ve onun dünya ve ahirette tek dileğinin Hak'ka vuslat olduğunu dile getirir.

Dolayısıyla bu durumda Yunus'ta İlahi Âşk faniliği gerektirir ve çokluktan, ikilikten kurtarıp tevhide götürür.³

Canını ışık yoluna virmeyen âşık mıdır

Cehdeyleyüp ol dosta ırmeyen âşık mıdır⁴

Görülmektedir ki Yunus'a göre insanın Hak'ka ulaşabilmesi için önce ölüm olgusunu aşması gerekmektedir. Zirâ ancak ölüm fikri insanı Gerçek Varlığa götürmekte ve "ölmeden önce ölmeye"nin (ebedilik) anlamını kavratmaktadır.

Hak'kı sevenler, Hak'la baki olmuşlardır, dolayısıyla ölümsüzlüğü yakalamışlardır.... Hak'kın cemâli öyle güçlü bir hayat iksirdir ki onu görenler ebediyen ölmezler⁵

Âşık Yunus seni ister lutfeyle cemâlin göster

Cemâlin gören âşıklar ebedi ölmez Allahım

¹ M.Tatçı, Yunus Emre Divanı I, s.238

² a.g.y., s.240

³ M.Demirci, Yunus Emre'de İlahi Âşk ve İnsan Sevgisi, s.68

⁴ A.Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n-Nussiyeye, s.61

⁵ M.Demirci, a.g.y., s.74,75

⁶ A. Gölpınarlı, a.g.y., s.63

⁷ a.g.y., s.193

Böylece Yunus'a göre âşık bir bakıma zamanı aşan ve zamanın üstüne çıkan kişidir. İnsanoğlu için fanilikten ebediyete sıçrama imkânı olduğuna göre artık ölümden korkmanın da bir gereği yoktur.

Ölümden ne korkarsun çünkü Hak'ka yararsın⁴

O halde Yunus düşüncesinde maddi ve manevi ölümden ancak âşkın ve sevginin olmadığı yerde söz edilebilir.

Oysaki âşıkta ve âşkın olduğu yerde ölümsüzlük vardır ; âşık için maddi ölüm olsa bile, manevi ölüm yoktur.

Âşık öldi diyü salâ virürler

Ölen hayvan-olur âşıklar ölmez.⁵

Bu suretle Yunus için, âşk vasıtasıyla ölüm insana Tanrı'yı bulduran ve aynı zamanda insanın içini aydınlatan Tanrısal bir ışık haline gelmekte, tüm korkular ortadan kalkmaktadır.

Koşıl ölüm endişesin âşıklar ölmez bâkidür

Ölüm âşkın nesidür çünkü nûr-ı ilahidür.¹

Ten fânidür can ölmez gidenler gine gelmez

Ölürise ten ölür canlar ölesi degül²

Buraya kadar ele aldığımız düşünceler çerçevesinde özetle şunları söyleyebiliriz: Genelde egzistansiyalistler ölümü hem insanın hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtı olarak görmelerine rağmen, Sartre dışında - ister ateist olsun, ister teist olsun- sözünü ettiğimiz tüm egzistansiyalistler insanın sınırlı bir varlık olduğunu farketmesinin yaşama özel bir değer kazandırması gerektiği konusunda uzlaşırlar. Benzer şekilde Yunus'ta varoluşumuzun sırrının ve anlamının ölüm olgusunda yattığını düşünmüştür. Ancak O ölüme iyimser ve mutlu bir perspektiften yaklaşarak teist egzistansiyalistleri anımsatmaktadır. Böylece ateistlerde gördüğümüz ölümün ıstırap ve sıkıntıları Yunus'ta ve teistlerde İlahi Âşk sevgi ve sadakât yoluyla ebedi mutluluğa ve Tanrı'ya vuslatın coşkusuna dönüşmektedir. Ölüm bir yokluk olarak değil bir kurtuluş olarak kavranmaktadır.

¹ A. Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n Nushiyye, s.63

² A. Gölpınarlı, Yunus Emre Divân ve Risaletü'n Nushiyye, s.92

BİBLİYOGRAFYA

- Bayrakdar M., “Yunus Emre ve Aşk Felsefesi”; Ankara 1994, T. İş Bankası Kültür Yayınları
- Camus A. ; *Mutlu Ölüm*, İstanbul 1995 Can Yayınları (Çev. Ramis Dara)
- Camus A. ; *Tersi ve Yüzü*, İstanbul 1992 Can Yayınları (Çev. Tahsin Yücel)
- Çubukçu, İ.A. ; *Tasavvuf ve Sevgi*, Cogito Sayı 4, Temmuz 1997.
- Çiçen K., *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa 1997, Asa Kitabevi.
- Demirci, M.; *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul 1997, Kubbealtı Yayınları
- Ergün M. *Yunus Emre’de Tasavvuf ve Eğitim*, Ankara 1997, Ocak Yayınları
- Foulquie P., “*Varoluşçuluk*”, İstanbul 1995, İletişim Yayınları, (Çev. Yakup Şahan)
- Gölpınarlı A., Yunus Emre Diyan ve Risâletü’n Nüşhiyye, İstanbul 1991, Der Yayınları
- Gürsoy, K.; “*J.P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler* ; Ankara 1987, K.T.B. Yayınları.
- Kaplân M., “*Yunus Emre’ye göre Zaman-Hayat ve Varoluşun Manası*”; Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler) (Özbay H.; Tatçı M.); İstanbul 1994, M.E. Basımevi.
- Kaplân M., “*Yunus Emre’den Bir Şiir*”; Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler) (Özbay H.; Tatçı M.); İstanbul 1994, M.E. Basımevi.
- Kierkegaard S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, İstanbul 1997, Ayrıntı Yayınları, (Çev. M.Mukadder Yakupoğlu)
- Korlaelçi M., *G.Marcel’e göre Bağlılık ve Sadakat*, Felsefe Dünyası Aralık 1992, Sayı 6
- Luijpen W.A.; *Existential Phenomenology*, Louvain 1963, Duquesne University Press.
- Macquarrie J., “*Existentialism*”, New York 1972, World Publishing Co.
- Magill F.N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, İstanbul 1971, Hareket Yayınları, (Çev. Vahap Mutal)
- Muşta C., *G.Marcel’in Varoluşçuluğu*, Ankara 1988, K.T.B. Yayınları.
- Sartre, J.P., *Varoluşçuluk*, İstanbul 1985, Say Yayınları, (Çev. Asım Bezirci)
- Sartre, J.P. “*Bulanıt*”, İstanbul 1983, Varlık Yayınları, (Çev. Samih Tiryakioğlu)
- Sartre, J.P., “*Being and Nothingness*”, New York 1966, Washington Square Press, Inc. (Translated by Hazel E. Barnes)
- Solomon, R.C., *From Rationalism to Existentialism*, New York 1972, Harper and Row Publishers.
- Tatçı M., *Yunus Emre Divanı I*, İstanbul 1997, M.E.B.