İBRAHİM
KALIN

HEIDEGGER'İN KULÜBESİNE YOLCULUK





insan

HEIDEGGER'İN KULÜBESİNE YOLCULUK



İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 917
İBRAHİM KALIN KİTAPLIĞI : 11

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, EYLÜL 2025

YAYINCI SERTİFİKA NO: 45747
ISBN 978-625-5546-33-3

HEIDEGGER'İN KULÜBESİNE YOLCULUK
İBRAHİM KALIN

EDİTÖR
SALİHA ŞİŞMAN

SON OKUMA
ŞERİFE GÜREL

KAPAK TASARIMI
HARUN TAN

İÇDÜZEN
MÜCAHİT BOSTAN

BASKI-CİLT
ASYA BASIM YAYIN SAN. TİC. LTD. ŞTİ
15 TEMMUZ MAH. GÜLBAHAR CAD. NO: 62/B
GÜNEŞLİ - BAĞCILAR - İSTANBUL
TEL: 0212 693 00 08
MATBAA SERTİFİKA NO: 52508

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

HEIDEGGER'İN KULÜBESİNE YOLCULUK

İBRAHİM KALIN



İnsan

İBRAHİM KALIN

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında Molla Sadra'nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle doktorasını tamamladı (2002). College of the Holy Cross, Georgetown, Bilkent ve İbn Haldun Üniversitelerinde İslam düşüncesi ve İslam-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde akademik araştırmalar yaptı.

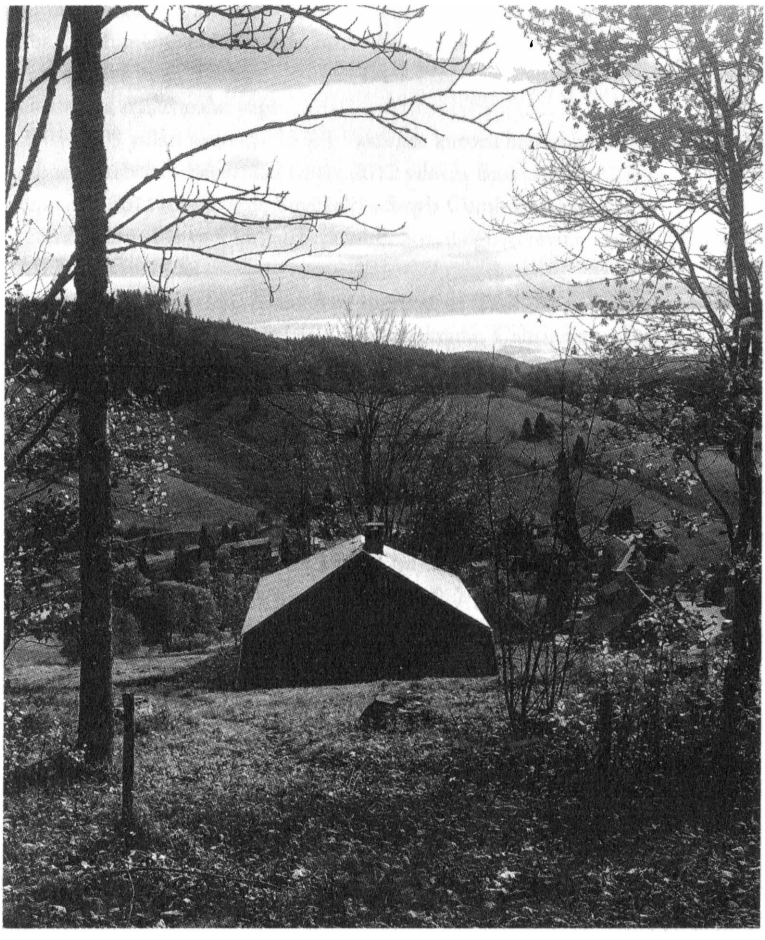
2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı, 2014 itibariyle de Büyükelçi sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı ve Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevine atandı. 2023'te MİT Başkanı oldu.

Yazarın, İslam felsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm ve Batı* (İSAM Yay., 2007; İnsan Yay., 2024. Kitap, Türkiye Yazarlar Birliği 2007 Fikir Ödülü'ne layık görüldü); *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (Küre Yay., 2013; İnsan Yay., 2020); *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010) (Türkçesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay., 2015); *Mulla Sadra* (Oxford University Press, 2013); *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İnsan Yay., 2016); *Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar* (İnsan Yay., 2018); *Perde ve Mânâ: Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İnsan Yay., 2020), *Açık Ufuk: İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine* (İnsan Yay., 2021); *Gök Kubbenin Altında* (Mecra Kitap, 2022); *Öze Yolculuk* (İnsan Yay., 2023); *İslam, Aydınlanma ve Gelecek* (İnsan Yay., 2024). John Esposito ile birlikte hazırladığı *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (Oxford University Press, 2011) (Türkçesi: *İslamofobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, İnsan Yay., 2015); M. Ghazi bin Muhammad ve M. Hashim Kamali ile birlikte hazırladığı *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013) adlı çalışmaların, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014) adlı iki ciltlik ansiklopedinin ve *Mulla Sadra, The Book of Metaphysical Penetrations, A Parallel English-Arabic Text of Kitab al-Masha'ir* (Brigham Young University, 2014) kitabının editörlüğünü yaptı.

Ulusal ve uluslararası gazete, televizyon ve haber ajanslarında yazı, yorum ve mülakatları yayımlanan İbrahim Kalın, fotoğraf çekmekte ve Türk halk müziği icra etmektedir. Evli ve üç kız babasıdır.

İçindekiler

ALTI ÇARPI YEDİ 7
KÖYDE FELSEFE YAPILIR MI? 25
VARIP GELDİM BİR ORTA YERE 51
"BİZİ ANCAK BİR TANRI KURTARABİLİR" 83
MURAKABE KALEMİ, NAZAR VE ŞİFALI DÜŞÜNCELER 111
HAKİKAT MEYDANINA GİDEN YOL 139
YERYÜZÜNDEKİ İKAMETİMİZ ŞİİRSELDİR BİZİM 187
BEN-MERKEZCİLİK YAHUT HÜMANİZMİN TRAJEDİSİ 223
KULÜBE YAPMAK İÇİN GEREKLİ MALZEMELER LİSTESİ 243
KAYNAKÇA 261



Heidegger'in Totnauberg'deki kulübesinin üst taraftaki patikadan görünümü

ALTI ÇARPI YEDİ

Kara Orman'ın kenarına kurulmuş, altıya yedi metre, kırk iki metrekare büyüklüğünde bir kulübe. Almanya'nın Baden-Württemberg eyaletinde, Freiburg şehrine otuz kilometre mesafedeki Todtnauberg köyünde bulunuyor. İsviçre'nin Basel şehrine altmış, Fransa'nın Mulhouse şehrine doksan kilometre mesafede. Ama ruh olarak Fransız zihin yapısından ve İsviçre kozmopolitliğinden çok uzak. Heybetli Kara Orman'ın bir eteğine kurulmuş olan bu mütevazı kulübe, 1922'de basit bir plan üzerine inşa edildi ve yaklaşık yarım asır Martin Heidegger'in "çalışma dünyam" dediği yer olarak hizmet verdi. Kulübe bugün Heidegger ailesinin özel mülkü ve torunları tarafından kullanılıyor. Bu mekânı 20 Ekim 2019 günü Martin Heidegger'in torunu Arnulf Heidegger'le birlikte ziyaret ettim. Size bugünü öncesiyle ve sonrasıyla anlatmak istiyorum.

Alman filozofu Martin Heidegger'in düşüncesine aşina olanlar, Varlık sorusunun onun temel meselesi olduğunu bilirler. Heidegger'e göre Batı düşüncesi Eflatun'dan bu yana Varlık sorusunu unutmuş ve onun yerine bilgi, bilim, özne, nesne, cevher, dünya gibi ikincil kavramları ikame etmeye çalışarak yüzlerce yıl devam eden büyük bir yanılsamanın içine savrulmuştur. Moderni-

tenin ürettiği sorunlar, çevre krizi, atom bombası, kitle imha silahları ve teknolojinin hayatlarımızı istila ederek her şeyi standart hâle getirmesi ve sıradanlaştırması, insanlığın başına gelen büyük felaketin sonuçlarından bazılarıdır. Asıl derin kriz, Varlık meselesinin unutulmasıdır. Heidegger'in misyonu "Varlık nedir?" sorusunu yeniden sormak ve bizi bunun cevabını araştırmaya hazırlamaktır. Zira soruların efendisi olan bu soruyu sormadan hiçbir meselemizi çözmemiz mümkün değildir. Bu tarihî görevi ifa etmek için seçtiği yer, altı metreye yedi metre genişliğindeki kulübesidir.

Heidegger'in okumak, düşünmek, ormanda yürümek, yalnız kalmak ve yazmak için bir yer arayışına girmesi, hem düşünsel hem de kişisel tarihi hakkında bize önemli ipuçları veriyor. Şehir ve üniversite hayatını "insanı kıskaca alan boğucu bir atmosfer" olarak tasvir eden Heidegger, meslektaşı Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta "Üniversitedeki profesörlerle vakit geçirmek gibi bir arzum asla yok..." der ve ekler: "Köylüler çok daha uyumlu, hatta daha ilgi çekici insanlar."[1] Bu serzenişin temel sebebi, Heidegger'in akademik/teknik felsefe yapmaya karşı tefekkür etmeyi ve derinlikli düşünmeyi tercih etmesidir. Akademik felsefe, dar bir jargonun içine hapsolmuş, ego savaşlarının ve kıskançlıkların muharebe alanı hâline gelmiş kurak, çorak bir yerdir. Buradan iyi akademik tezler çıkabilir ama düşünce çıkmaz. Varlık arayışımıza ve düşünce yolculuğumuza rehberlik etmesi gereken temel sorular burada sorulmaz. Sorulsa bile bunların manası kavranmaz. Amaç fikir işçiliği, derin tefekkür ve düşüncenin asaletine sadakat değil, akademik ünvan almaktır. Ünvan peşinde koşanlar tefekkürün ne olduğunu kavrayamazlar.

Almanya'nın en güney noktasında bulunan Kara Orman, Varlık meselesi hakkında düşünmek için uygun ve elverişli bir ortam sağlar. Burada Varlık'a komşu olmak, onun sesini duymak, kokusu-

1. Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, çev. Ewald Osers (Cambridge: Harvard University Press, 1998), s. 143.

nu almak, dilini çözmek mümkündür. Şehrin ve akademinin mühendislik harikası fakat yapay, kusursuz fakat ruhsuz uyumu, bizi düşünmeye değil, hesap kitap yapmaya, bu ise zihnî tembelliğe ve kibre götürür. Varlığın perdelenmediği, gölgelenmediği, boğulmadığı, sıkışmadığı bakir tabiat, Heidegger'in düşünce ufkunu her daim açık ve geniş tutar. Tabiatı romantize etmeden onu Varlık'ın bir tezahürü olarak görmek, Varlık sorusunun açık seçik bir şekilde ortaya konmasına yardımcı olur. Kara Orman'da gece ve gündüz, yaz ve kış, güneş ve fırtına, sıcak ve soğuk ve tüm bu döngülerin birbirini takip ederek her an terütaze kalması, Heidegger'in düşüncesinin derinlik ve enginlik kazanmasını sağlar.

Lakin "uygun ve elverişli ortam", zihnimizin gevşediği, duygularımızın tembelleştiği, aklımızın rehavete kapıldığı alelade ve lalettayin bir yer değildir. Şehirli burjuvanın kurduğu tabiat romantizmi hayallerinin tersine tabiatta olmak, bir mücadelenin içinde olmaktır. İnsanın çevresiyle kavga etmeden ama bir çaba sarf ederek alnının ve aklının teriyle var olduğu bir durumdur. Bu var olma hâli tabiatı bozmadan, onu kendi varlığıyla zenginleştiren öznenin katkısı, imtiyazı ve özelliğidir. Bu yüzden Heidegger "Neden Kırsalda Kalmayı Tercih Ediyorum?" makalesinde felsefe için en uygun zamanın fırtına anı olduğunu söyler.

Bu anın yaşandığı yeri görmem gerekiyordu. Heidegger'in kulübesine gitmek için önceden bir hazırlık yapmam gerektiğini biliyordum. Kulübenin dışarıdan çekilmiş fotoğraflarını görmüş ve hakkında yazılanları okumuştum. Fakat kulübenin içine girmeden geri dönmek içimde bir ukde olarak kalacaktı. Bu yüzden Alman mevkidaşım ve genç yaşta hazin bir şekilde kaybettiğimiz Jan Hecker'i aradım. Jan'a "Bugün seni Türkiye-Almanya ilişkileri, AB üyelik süreci, Yunanistan yahut Libya hakkında değil, özel bir rica için arıyorum." dedim ve Heidegger'in kulübesine gitmek istediğimi söyledim. Heidegger'e olan ilgimi bilen Jan hemen araştırmaya başlayacağını ve aileye ulaşarak izin isteyeceğini söyledi. Birkaç gün sonra beni aradı ve "Martin Heidegger'in torunu Ar-

nulf'a ulaştım ve onunla konuştum. Türkiye'de dedesinin düşüncesini bilen ve kulübeyi ziyaret etmek isteyen bir devlet adamının bulunmasından dolayı hem çok şaşırdı hem de çok memnun oldu. Bize ziyaret için tarih verecek." dedi. Birkaç program değişikliği ve ertelemeden sonra 20 Ekim günü için anlaştık. Jan o gün gelemedi ama Arnulf'la telefonda konuştuktan sonra aynı okuldan mezun olduklarını öğrendiğini söyledi ve onunla bu bağlantıyı kurmasına vesile olduğum için bana teşekkür etti.

Burada Alman Şansölyesi Angela Merkel'in başdanışmanı olan dostum Jan Hecker'i kısaca yâd etmek isterim. Jan ile resmî görevim çerçevesinde tanıştım. Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan ve Şansölye Merkel'in görevlendirmesiyle yaklaşık beş yıl boyunca Türkiye-Almanya ilişkileri, AB, Ege, Yunanistan, Kıbrıs, Doğu Akdeniz, Libya, Balkanlar, Ortadoğu, göç ve terörle mücadele konularında yoğun bir teşrik-i mesaide bulunduk. İlişkilerimizde inişli çıkışlı, iyi kötü, tatlı sert günlerimiz oldu. Bazen anlaştık, bazen ihtilaf ettik. Bazı konularda uzlaştık, bazılarında kavga ettik. Fakat her zaman karşılıklı saygımızı koruyarak akıl ve mantık ölçüleri içinde rasyonel argümanlarla ülkelerimizin çıkarlarını savunduk. Hakkaniyet ölçüsünden ayrılmadan ve hiyerarşiler kurmadan siyasi ve kültürel farklılıklarımızı müdafaa etmekten hiçbir zaman çekinmedik. Dünyanın hâli, uluslararası siyaset, küresel düzen, çatışma çözümleri, Avrupa-merkezcilik, kültürel emperyalizm ve bütün bunların içinde Türk ve Alman olma hâllerimiz üzerine uzun görüşme, tartışma, sohbet ve gülüşmelerimiz oldu. Jan, iyi bir hukukçu olarak sistematik, disiplinli ve delile dayalı argümanlar sunardı. Ben kendi birikimimi harekete geçirir ve tezlerine karşılık verirdim. Sonra ben taarruza geçer ve onu savunma yapmak zorunda bırakırdım. Bazen bir saatten fazla süren telefon görüşmelerimiz olurdu. Argümanların yorulduğu anlarda ben "Jan, beni ikna edemeyeceksin. Boşuna kendini yorma." dediğimde o bir daha motive olur ve yeni bir argüman setiyle karşılık verirdi. Bir keresinde yine uzun ve gergin bir telefon görüş-

memizde "Jan, söylediklerin beni ikna etmiyor. Şu anda ısrar ederek sadece canımı sıkmaya çalışıyorsun." dediğimde "Elbette canını sıkmak istiyorum. Çünkü ben senin dostunum." demişti. Bu sözlerin gerçekten bir dosta ait olduğunu biliyordum.

Bir gün Cumhurbaşkanımız ve Angela Merkel İstanbul'da Türk-Alman Üniversitesi'nde bir programa katılmış, ben de bu vesileyle Jan'a okulu göstermiştim. O günden sonra Jan ile bir hayal kurmaya başladık. İkimiz de mevcut görevlerimizden ayrıldıktan sonra İstanbul'a gelecek ve Türk-Alman Üniversitesi'nde felsefe, hukuk ve uluslararası ilişkiler alanında ortak bir ders verecektik. Yıllar içinde yaptığımız okumaları, edindiğimiz tecrübeyi ve uluslararası ağı bu derste paylaşacaktık. Belki bir gün Sayın Cumhurbaşkanımızı ve Sayın Merkel'i de bu derse davet edecektik. Ne güzel olurdu değil mi?..

Jan 5 Eylül 2021 günü, büyükelçi olarak atandığı Pekin'de hayatını kaybedince bu hayalimizi de yanında alıp götürdü. Fakat benim için geride kıymetli hatıralar ve güzel bir dostluk bıraktı. Vefatından sonra kaleme aldığım taziye yazısının Berlin'deki cenaze töreninde okunduğunu öğrendiğimde çok müteessir oldum. Bir sürü siyasi ve diplomatik meselenin, krizin ve çözümün içinden birlikte geçtiğim bir dostuma vefa borcumu bir nebze de olsa ödemiş olmanın huzurunu taşıyorum.

Beni duygulandıran anlardan biri de şuydu: Jan'ın vefatından birkaç hafta sonra bir konu için Şansölye'nin ofisiyle temas etmiştik. Telefonu bağlayan görevli "Sayın Kalın, telefonu aktarmadan önce Jan Hecker için yazdığınız yazıdan dolayı ne kadar duygulandığımızı şahsen ifade etmek isterim. Tüm Alman Şansölyeliği ve Dışişleri Bakanlığı size minnettar..." dedi. Telefonun ucunda öylece kaldım. "Teşekkür ederim. Jan bunu fazlasıyla hak eden bir insandı." dedim.

Şansölye Merkel de veda ziyareti için Cumhurbaşkanımızla İstanbul'da Hüber Köşkü'nde buluştuğunda kapıdan girerken yazı için bana hem kendisi hem de Jan'ın ailesi adına teşekkür etti. Ben de böyle bir dostluğa vesile olduğu için teşekkür ettim ve Şansöl-

yelik sonrası hayatında kendisine başarılar diledim. Konuşmamıza şahit olan Cumhurbaşkanımız yüzünde müşfik bir tebessümle beni işaret ederek "Kalemi kuvvetlidir." dedi. Hep beraber gülüştük.

Jan'ın tavassutuyla tanıştığım Arnulf Heidegger Bey'le Todtnauberg köyünün kuzey tepesinde, kulübeye giden patikanın başında buluştuk. Birbirimizi kısaca süzdükten sonra sıcak bir tebessüm ve el sıkışmasıyla kulübeye doğru yürümeye başladık. Kulübeye giden yan yola sapmadan önce küçük bir meydanın ortasında bulunan büyük bir ağaca işaret eden Arnulf Bey, burasının dedesi ve tüm aile için önemli bir buluşma noktası olduğunu söyledi. Güneşli ve güzel bir ekim gününde ağır adımlarla ve taze havayı içimize çekerek Heidegger'in kulübesine yürüdük. Solumda Kara Orman'ın görkemli ağaçları, sağımda tatlı bir eğimle aşağıya doğru kıvrılan yemyeşil bir vadi, üstümüzde masmavi bir gökyüzü, karşımızda sonsuzluğa kement atmış bir ufuk çizgisi.

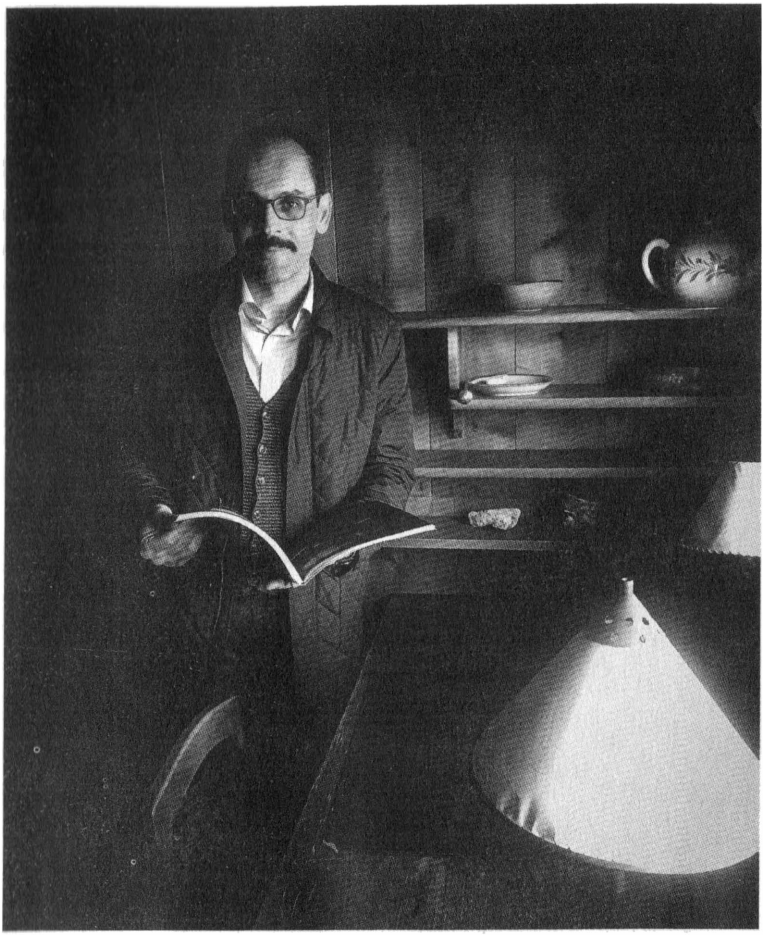
Toprak yolda yürürken içimde çocuksu ve mütecessis bir heyecan var. Heidegger'in bu yolda yürüdüğünü biliyorum. Edmund Husserl, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith gibi misafirlerinin de bu yoldan geçtiğini biliyorum. Ama daha fazlası da var, diyorum. Kadim Yunan'la yatıp kalkan Heidegger'in bu yolda, şu köşede, ormanın kenarında, suyun başında, köyün yamacında Heraklit'le, Parmenides'le, Pitagoras'la, Eflatun ve Aristo'yla buluştuğunu, yürüdüğünü, konuştuğunu, tartıştığını, onlara bir şeyler söylediğini, söylediklerini not aldığını tahayyül ediyorum. (Hannah Arendt'in kulübeye gelip gelmediğini bilmiyoruz.)

Heidegger'in bu bölgede yürüyüşe çıkmayı ve kayak yapmayı sevdiğini biliyoruz. Yürümekle kaymak arasındaki ortak noktalar ve farklar üzerinde düşünmek de öğretici olabilir. Bu konuyu sizin fikir ve hayal gücünüze bırakıyorum. Sadece şunu not edelim: Heidegger'in bazen Freiburg'dan Todtnauberg'e yaklaşık otuz kilometrelik yolu yürüdüğü de rivayet ediliyor. Düşünsenize: Siz arabayla giderken yolda yürüyen Heidegger'in yanında geçip gidiyorsunuz...

Kulübeye giriş için müstakil bir yol ya da kapı yok. Az önce yürüdüğümüz yoldan sağa doğru kıvrılıyor ve yamaçtan aşağı iniyoruz. Kulübenin üst arka tarafındayız ve giriş kapısı diğer tarafta. Kulübenin sağ yanından ilerlerken az ilerideki çeşme ve önündeki kurna dikkatimi çekiyor. Oraya yönelmek istiyorum ama Arnulf Bey kapıyı açmak için anahtarları çıkarınca onu takip ediyorum. Kulübenin sağ tarafına odunlar yığılmış. Kışları sert ve çetin geçen bu yerde kulübedeki tek ısınma aracı soba. Odunlar civardaki ormandan toplanmış. Heidegger de odun toplamaya gidermiş.



Kulübenin yanındaki çeşme ve kurna



Heidegger'in çalışma masası

Kulübe bulunduğu yamaca güzel oturmuş, eğreti durmuyor. Heideggerci anlamda oraya "yer-leş"miş. Kulübe oraya kurulunca sıradan bir toprak parçasıyken kıymetli bir yamaç hâline gelmiş. Kulübe o yamaca kurulduğu için de tepeye hâkim, çevresiyle uyumlu güzel bir mesken ortaya çıkmış. Yamaç kulübeyi, kulübe de yamacı bu var olma hâline davet etmiş. Bir araya gelerek "yamaçtaki kulübe"yi inşa etmişler. Bunu düşünen, gören, planlayan

ve uygulayan insan, varlığın bir yönünün ortaya çıkmasına imkân sağlamış. Bunu yaparken yamaç ve kulübe sayesinde kendi varlığının bir yönünü izhar etmiş. Dasein kulübeyi, kulübe Dasein'ın bir var olma alanını inşa etmiş.

Ben bu düşüncelere dalmışken Arnulf Bey, "Buyurun." diyor. İki basamaklı merdiveni adımlayarak içeri giriyoruz. Burası giriş holü, sofa ve mutfağın bulunduğu yer. Solda yemek masası var. Misafirler burada ağırlanıyor. Buranın hemen karşısında soba ve fırın yer alıyor. Sağ tarafında ise küçük bir yatak odası var. O odanın içinden geçerek Heidegger'in çalışma odasına ulaşıyorsunuz, "çalışma dünyam" dediği yere... Burada pencerenin önüne yerleştirilmiş küçük bir çalışma masası, sol tarafta duvara monte edilmiş dört adet raf var. Heidegger eserlerinin büyük bir bölümünü bu masada kaleme aldı ve yazdıklarının ilk nüshalarını bu raflara koydu. Masanın tam arkasında bir yatak var. Yan odada dört, fırının karşısında bir yatak var. Burada aynı anda toplam altı kişi kalabiliyor.

Kulübenin kuzey tarafı toprağa dayanmış ama etrafındaki ağaçlar dengeli bir seyrekliğe sahip olduğu için güneşi ve doğal ışığı gün boyu görmek mümkün. Evin bölümleri kabaca eşit dört parçadan oluşuyor. Eşyaların çoğu kulübenin ilk yapıldığı yıllara ait. Hepsi basit, sade ve işlevsel. Gereksiz mobilya yok. Tavanın hemen altına tek sıra hâlinde kitap rafları yapılmış. Kitapların çoğu Heidegger'in zamanından kalma. Duvarlarda birkaç tane tablo ve Alman edebiyatının kurucu yazarlarından Johann Peter Hebel'e ait bir şiir asılı. Guguklu saat ve altındaki porselen ve bakır kaplar da eskiden kalma. Heidegger'in ailesi, kulübeyi ve içindekileri muhafaza etmekle yaşatmak arasındaki dengeyi yakalamış görünüyor: Muhafaza edilecek evsaftaki şeyler korunmuş ama yeni ihtiyaçlara göre ufak tefek yenilikler de eklenmiş.

Heidegger kulübeye uzun yıllar elektrik bağlatmamış. Televizyon da sokmamış. Fakat futbol meraklısı olduğu için Alman millî maçlarını takip edermiş. Millî maç olduğunda köydeki komşusunun evine gider ve maçı orada izlermiş. Arnulf Bey'in verdiği bilgiye göre dedesi Heidegger 1922'den 1970'e kadar bu kulübede

toplam on yıl geçirmiş. Köye zaman zaman ailesiyle birlikte gitmişse de bu sürenin önemli bir kısmını yalnız geçirmiş.

Digne Meller-Marcovicz'in 1966 ve 1968'de çektiği fotoğraflarda Heidegger kulübenin içinde ve dışında eşi ve misafirleriyle birlikte görülüyor. Mutlu ve huzurlu bir hâli var. Bazı fotoğraflarda yüzünü hafif muzip bir gülümseme kaplamış. Poz vermiş olsa bile Heidegger'i bu doğal ortamında görmek, şahsiyeti ve düşüncesi hakkında önemli ipuçları sağlıyor.

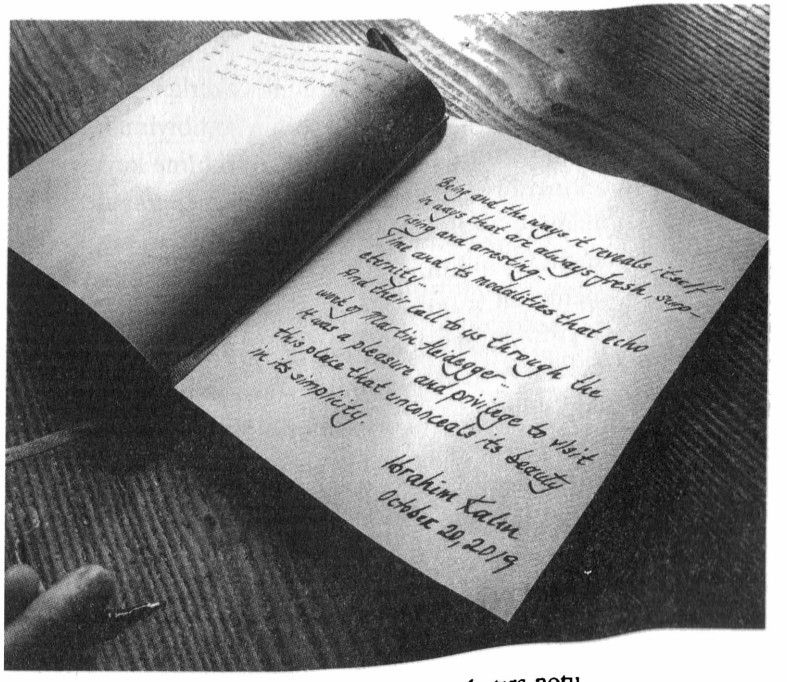
Ben en çok Heidegger'in çalışma odasında vakit geçiriyorum. Masasını, sandalyesini, raflarını, yatağını, pencereyi ve dışarıdaki manzarayı inceliyorum. İçeriye giren ışığın açısına bakıyorum. Masadan yansıyarak tüm odayı aydınlatıyor. Benim gibi doğal ışıkta okumayı ve yazmayı sevenler için mükemmel bir çalışma ortamı. Işığın gün boyu değişimini takip etmek, tabiatla doğal ve organik bir ritim tutturmak için son derece önemli. Her vaktin kendine has bir hâli var. Sabah vaktinin tazeliği, ikindinin yumuşak ışığından farklıdır. Öğlenin dik ışığı, gurup vaktinin yumuşak ve sükûnet verici hâlinden farklıdır. İnsan her vaktin farklı hâllerini bilmeli ki vaktin bereketini yaşayabilsin. Monoton ve tek tip hâle gelen her şey dokusunu, detayını, tınısını, rengini kaybediyor. An, vakit, zaman, gün, gece, gündüz, dehr, sermed, ebediyet kavramları üzerinde düşünüyorum. "Zaman, sonsuzluktan dünyamıza bırakılmış bir katre. Vaktini boşa harcayanlar sonsuzluğu incitirler..." diye mırıldanıyorum kendi kendime.

Arnulf Bey elinde o döneme ait fotoğraf albümleriyle yanıma geliyor. Fotoğraflardaki hâliyle huzurunda bulunduğumuz mekânı mukayese ediyoruz. Evde çok az şey değişmiş. Çalışma odası ise aynı duruyor. O masaya eşlik eden düşünce fırtınalarını, kasırgaları, depremleri, yaz ve baharı, gün doğumunu ve kuş seslerini düşünüyorum. Bazen umudun bazen hüznün, bazen pırıl pırıl bir ışığın bazen zifirî karanlığın, bazen sarsıcı bir kaosun bazen güven veren bir düzenin kapladığı o masayı ve o sandalyede oturan düşünürü gözümde canlandırıyorum. "Herkesin kendine ait bir ya-

zı masası olmalı!" hakikatini –emrini mi deseydim– kendime bir kez daha hatırlatıyorum.

Heidegger'in küçük oğlu Hermann Heidegger bu çalışma odasını ve masayı ne kadar sevdiğini bir programda mealen şöyle ifade ediyor: "Zor bir meseleyle uğraşmak zorunda kaldığımda bu odaya geliyorum. Masaya oturuyorum, aynı babam gibi. Ve işler o zaman yolunda gitmeye başlıyor..." Baba Heidegger'in o odada, o masanın başında tüm varlığıyla hissettiği sekinet ve derin tefekkür hâli oğluna da sirayet etmiş.

Girişteki yemek masasının üzeri boş. Arnulf Bey misafir defterini getiriyor ve imzalamamı istiyor. Bu nazik teklifini seve seve kabul ediyorum. İki numaralı siyah kaligrafi kalemimi çıkarıp defterin başına oturuyorum. Düşüncelerimi hızlıca toparladıktan sonra şunları –İngilizce olarak– yazıyorum deftere:



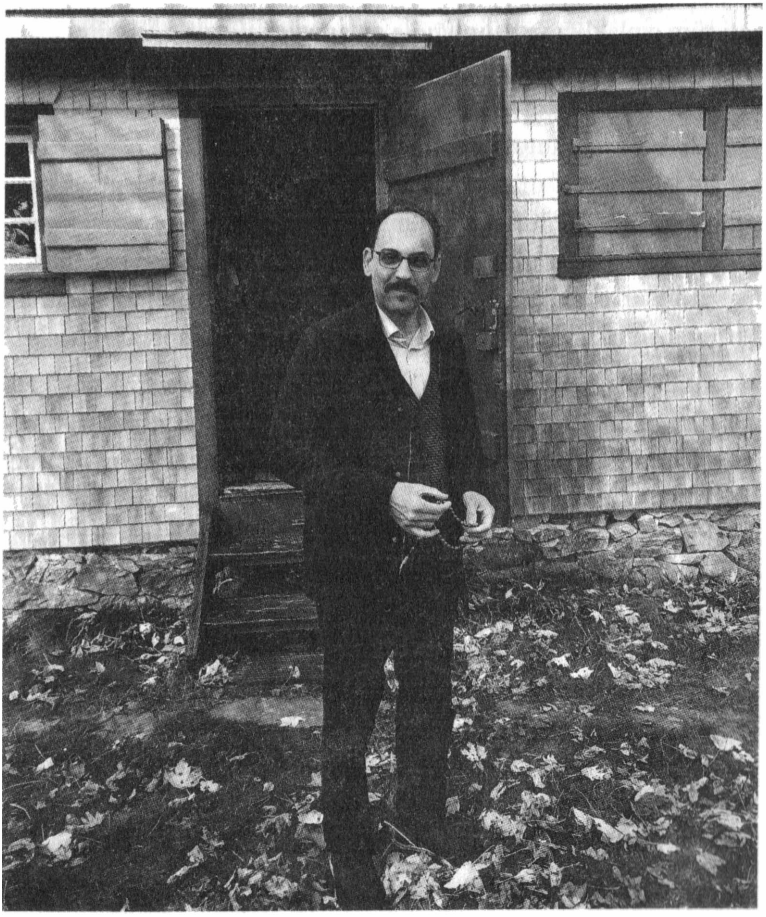
Misafir defterine yazdığım hatıra notu

> Varlık ve varlığın kendini her an terütaze, şaşırtıcı ve esir alıcı bir şekilde ortaya çıkaran hâlleri...
> Zaman ve ebediyetin bize yansıyan biçimleri...
> Ve onların Martin Heidegger'in eserleri vasıtasıyla bize yaptığı çağrı...
> Güzelliği sadeliğinde mücella olan bu mekânı ziyaret etmek bir keyif ve ayrıcalıktı...
> İbrahim Kalın, 20 Ekim 2019

Kulübenin önünde fotoğraf çekiliyoruz. Heidegger'in elinde tırmıkla olan fotoğrafına nazire yapmak geliyor içimden. Otuz üçlük siyah abanoz tespihimi çıkarıp Heidegger'in tam durduğu yerde poz veriyorum. Manasını idrak eden için tırmık da tespih de zikre, tezekküre, tefekküre, düşünmeye, hatırlamaya ve anmaya vesile olur diye düşünüyorum. Yeter ki insan etrafındaki "şey"lerle, araç gereçle, alet edevatla, Varlık'ın farklı tezahür hâlleriyle nasıl ilişki kuracağını bilsin.

Heidegger'in kulübesinin önünde tespih çekerken şunu tezekkür ediyorum: Zahire bakılırsa ben tespihin sahibiyim. Onu elime alıyorum ve çekiyorum. İstediğim zaman cebime koyuyorum. Fakat tespih çekmenin manası üzerine düşününce meselenin bu kadar basit olmadığını görüyorum. O tespih olmadan tespih çektiğimi söyleyemem. Tespihin temsil ettiği dairevi tecrübeyi, otuz üç taneyi ve imamesini (yani çokluğu ve birliği), tespih çekerken almam gereken zihnî, ruhi ve bedensel vaziyeti, her bir tanede terennüm ettiğim lafzı ve manayı mümkün kılan, o tespihin orada, o anda elimde olmasıdır. Tespihi oradan çektiğinizde tüm bu varlık hâlleri ve onlarla birlikte gelen mana anları ortadan kalkıyor. Ben tespihin var edicisi değil, elçisiyim. Elbette burada başka bir şey yapabilirsiniz. Mesela kulübenin önünde balon uçurabilir, mangal yapabilir yahut amuda kalkabilirsiniz. Ama "Heidegger'in kulübesinin önünde tespih çeken İbrahim Kalın" ise görmek istediğimiz şey, o zaman o tespihe ve onun bana açtığı var olma alanına ihtiyacım var demektir. Bu yüzden tespihin sahibi, efendisi, patronu

falan olmadığımı en baştan kabul ve teslim etmem gerekiyor. Tespihin malzemesini ham olarak Tanzanya'dan getiren, İstanbul'da yaptıran, yanında bulundurup çeken, cebine koyup Todtnauberg köyüne götüren ve Heidegger'in kulübesinin önünde eline alan ben, tespihimle böyle bir ilişki kurabildiğim için o anı tespihimle yaşama imkânına sahip oldum. Zira bu imkân ancak benim varlık alanımla tespihin varlık alanı buluştuğunda ortaya çıkabilirdi. Buna varlıkların birbirlerini var olmaya davet etmesi diyebiliriz.



Kulübenin önünde, Heidegger'in elinde tırmıkla çekildiği fotoğrafa nazire

Heidegger kulübesinde bazen misafir kabul eder bazen de seçkin öğrencilerini davet edermiş. Bu davetler esnasında öğrencileriyle birkaç gün vakit geçiren Heidegger iş bölümü yapar ve herkese – yeteneğine ve kabiliyetine göre– yemek, temizlik, odun ve su taşıma gibi görevler verirmiş. Akşamları kamp ateşi etrafında yapılan felsefe sohbetleri Heidegger'in bir düşünür, hoca ve insan olarak ortaya çıktığı en yalın, samimi ve sarsıcı anlar olmalı diye düşünüyorum. Yalın zira varlığın manasını arayan bir adamın aynı yolculuğa çıkan öğrencileriyle yaptığı sohbetin tek bir amacı vardır: hakikati tüm çıplaklığı ve yalınlığı ile anlamaya çalışmak. Samimi çünkü samimiyet ve ünsiyet olmadan bir kamp ateşinin etrafında halka olunmaz. Nitekim bir daire ve halka ancak tüm parçalar bir araya gelip birbirine tutunduğunda oluşur. Sarsıcı çünkü hiçbir hakikat yolculuğu sıradan, gayriciddi ve sathi değildir. Varlık arayışımızın bizi nereye götüreceğini bilmeden ama her tür soruya ve sonuca hazır olarak çıkılan bir yolculuktur o. Sonunda elbette aydınlanma vardır ama hakikatin ışığına hazır değilseniz gözleriniz yanabilir. Mağaradan çıkan herkes dışarıdaki ışığa hemen adapte olamaz ki...

Kulübede kâfi derecede vakit geçirdikten sonra Kara Orman'ın iç taraflarına doğru yürüyüşe çıkıyoruz. Ağır ve sakin adımlarla ilerlerken tabiatın saf ve bakir hâlinin nasıl muhteşem bir mucize olduğunu düşünüyorum. Her an değişen ama hep kendi kalan; hiçbir rengi, dokusu, ışığı, gölgesi, dalı, yaprağı aynı olmayan; hem mikro hem makro düzeyde bakınca muazzam bir derinliğe, düzene, hayatiyete ve enerjiye sahip tabiatın bu sade ve dingin güzelliği karşısında aynı anda aklımın, zihnimin, kalbimin, duygularımın ve muhayyilemin nefes almaya başladığını hissediyorum. "Varlığa komşu olmak için bakir tabiatın en elverişli yer olduğunu biliyorum ama bunu tabiat romantizmine ve doğa mistisizmine kapılmadan yapmanın imkânlarını daha fazla araştırmamız gerekiyor." diyorum kendi kendime.

Hava o kadar güzel ki göğün mavisinin ormanın yeşiline, toprağın kokusunun rüzgârın nefesine karıştığını hissediyorum. Hei-

degger'in Kara Orman'a bir tutku düzeyinde neden bu kadar bağlı olduğunu daha iyi anlıyorum. Tabiatın celal ve cemal veçhesinin, sert ve yumuşak yüzünün, insanın aklını uyuşukluğa ve ruhunu rehavete değil, tersine, tüm varlığını dirilişe, nefes almaya, hayat bulmaya, işraka ve aydınlanmaya nasıl davet ettiğini bir kez daha müşahede ediyorum. Bambaşka bir topografyada olduğumu bilerek Anadolu'nun kır çiçekleri, kekik kokuları, ayçiçeği tarlaları, bozkırın sarısı, Akdeniz'in turkuazı, Ege'nin mavisi, Karadeniz'in yeşili, Boğaz'ın erguvanları ve Mezopotamya topraklarının hâkî ruhu geliyor aklıma.

Zaten hâkî de hâkten yani topraktan geliyor, yeşile yakın toprak rengi demek. Toprağın her an üretmeye, doğurmaya, doyurmaya hazır olduğu, mümbit, verimli, hayat veren hâlini ifade ediyor. Hâkî rengi hayata gelişin ve yeniden dirilişin hikâyesini anlatıyor. Her an ihsan ve ikram ile bezenmiş hayat, bir rahmet ve bereket olarak varlığımızı kuşatıyor, derinleştiriyor, zenginleştiriyor. "Varlık rahmettir." diyen İbn Arabî haklı.

Hızır da aynı şeyi fısıldıyor kulağımıza: Her an terütaze, zinde, yakaza, uyanık ve genç olmayı. Hızır, Arapçada "hadr" yani yeşil kelimesiyle aynı kökten geliyor. Yeşil, hayatın ve tazeliğin rengidir. Hızır da her an her yerde canlı ve taze bir yardımcı olarak darda olanın yardımına koşan kişidir. Yardım gelince yeni bir başlangıç yapma imkânı doğar. Hızır'a teşekkür eder ve yolumuza devam ederiz. Hızır yerdekilerin, İlyas da denizdekilerin yardımına koşar. İkisinin buluştuğu gün Hızır-İlyas buluşmasıdır. Kelime zamanla fonetik bozulmaya uğramış ve "hıdrellez" hâline gelmiş. Kışın bitip baharın ve yazın başladığı gün...

Kulübeden uzaklaştıkça yeni bir perspektif kazanıyoruz. Biraz önce içinde olduğum mekânı şimdi geniş manzarası içinde görebiliyorum. Bilinçli ve ölçülü mesafe uzaklaşmaya değil, daha net bir bakış açısı kazanmamıza imkân sağlıyor. Köye doğru kıvrılarak inen yoldan yürürken küçük bir derenin yanından geçiyoruz. Suyun şırıltısı hayat dolu. Kendini derenin yatağına bırakmış, öz-

gürce, neşeyle ve coşkuyla akıyor. Biz ölümlüler, Âdem ve Havva'nın çocukları da hayatı böyle yaşayabilir miyiz? İstikametini, akışını, yerini yurdunu bulmuş ve serazat bir akışla kendi varlık nehrinde akan bir hayat.

Derenin akışını izlerken Necip Fazıl'ın "Sakarya Türküsü"nden birkaç dizeyi terennüm ediyorum:

İnsan bu, su misali, kıvrım kıvrım akar ya;
Bir yanda akan benim, öbür yanda Sakarya.

Su iner yokuşlardan, hep basamak basamak;
Benimse alın yazım, yokuşlarda susamak.

Her şey akar, su, tarih, yıldız, insan ve fikir;
Oluklar çift; birinden nur akar; birinden kir.

Akışta demetlenmiş, büyük, küçük, kâinat;
Şu çıkan buluta bak, bu inen suya inat!

Üstümüzde bulutlar, yanımızda su, ayağımızın altında toprak, önümüzdeki köye doğru kıvrım kıvrım ilerliyoruz. "Akışta demetlenmiş ... kâinat" bizi, biz onu seyrediyoruz. Nesimî'nin mısraı da zihnime misafir oluyor:

Gâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi
Gâh inerim yeryüzüne seyreder âlem beni

Bu akışın temelinde kozmolojik bir ilke var: Akışı özünde olan cevherler değişerek kendilerine yabancılaşmazlar, tekâmül ederler. Tohum bir gün fidan olur, ağaç olur, çınara dönüşür; bu yolculuğun her aşamasında başka bir şeydir. Ama her aşamada ağaç olarak kalır ve kendini gerçekleştirir. Molla Sadra'nın cevherî hareket kavramı bunun nasıl cereyan ettiğini anlatır. Tabiat âlemindeki bitimsiz değişimin ve muazzam bütünlüğün sırrı buradadır.

Kara Orman, toprak, yol, patika, fırtına, kar, güneş ve bunların ortasında ikamet eden kulübe, Heidegger'in düşünce dünyasının kıvrımlarıyla uyum içinde görünüyor. Şehrin planlı, düzenli, öngörülebilir, sınai ve steril yapısına karşılık ormandaki yolun eğri büğrü hâlleri, bir anda karşınıza çıkan kıvrımları, tepeleri, virajları ve açık alanları, varlığın ufukları ve düşüncenin patikalarıyla mütenasip bir hâl arz ediyor.

Köye doğru yürürken 1920'lerden itibaren köyün yerel filozofu ve kahramanı olan Heidegger'in köylülerle olan sohbetlerini düşünüyorum. Toprağı işleyen, eken biçen, hayvanları besleyen, doğurtan, işe koşan, koruyan, kollayan, hülasa onlarla kendi yaşam alanlarını inşa eden ve varlık alanlarını paylaşan köylülere derin bir kavrayış, ciddiyet ve şefkatle yaklaşan Heidegger, yaptığı işin yani düşünmenin, köylünün yaptığı işin tam da ortasında husule geldiğini söyler. Filozofun kavram ve kelimelerle yaptığı şey, köylünün elleriyle yapıp ettiği şeylere benzer. İkisi de ham bir malzemeyi alıp bir şekle, forma, biçime sokmaya çalışır. Belli bir fikre doğru yürür. Onu *gerçek*-leştirir. Onu fikir ve kavram düzeyinden somut gerçeklik düzeyine taşır. Böylece bir şey çıkarır ortaya. Onun *var*-masına yani varlığa gelmesine izin verir, yardım eder, ortamını hazırlar. Varan yani varlığa gelen şeyi korur. Ortaya çıkardığı şeyi yoktan yaratmaz. Ama kendi müdahalesi olmadan o şeyin ortaya çıkmayacağını da bilir. Bir özne olarak ne her şeydir ne de bir hiç. Ne efendidir ne de köle. Ne saf eylemdir ne de salt pasiflik.

Filozof ve köylü, parçası olduğu varlık âlemiyle ve elindeki malzemeyle göz hizasında buluştuğunda varlık kendini izhar etmeye başlar. Akıl, tefekkür, kelime ve kavramlarla bir bina inşa eden filozof, elleriyle ve bedeniyle bir yaşam alanı inşa eden köylü, Varlık'ın bir yönünü ortaya çıkarma eyleminde buluşurlar.

Ekinlerin topraktan yetişmesi gibi fikirler de tohumlanır, yetişir, büyür ve meyvesini verir. Burada köylünün toprakla ilişkisi filozofun varlıkla olan ilişkisine benziyor. Toprağı ne kadar eker, biçer

ve korursan o kadar sağlıklı ürün alırsın. Aksi hâlde toprak çorak kalır, tohum kurur, ekin ölür. Varlık da insana benzer cevaplar veriyor: Varlığı koruyup kollar, ona sahip çıkar, onun çobanı olursan varlık da sana ona göre bir alan açar. Tahakküm, tasallut ve istismar yoluna gidersen varlık yokluğa, anlam hiçliğe, hakikat yanılgıya dönüşür. Sahici düşünce, insanın varlığın çobanı olmayı kabul ettiği yerde kök salmaya başlar.

KÖYDE FELSEFE YAPILIR MI?

Akademik anlamda köyde felsefe yapılmaz ama felsefeden daha önemli bir iş yapılır: düşünmek. Açalım bu konuyu.[2]

Heidegger kırsalda kendi düşünce ve dil örgüsünde yakalamaya çalıştığı saflığı, sadeliği, kök salmışlığı ve köklere olan yakınlığı arar. Köylünün yer, gök, hava, su, toprak, ateş ve tüm bitki ve hayvanlarla kurduğu ilişki, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin en yalın, temel, aracısız ve yapmacıksız hâlini temsil eder. Şehrin konforuna, yapmacık düzenine, mükemmel ama ruhsuz sistemine alışan insan, Varlık'la olan ilişkisinde de yapmacık, konformist ve yüzeysel hâle gelir. İbn Haldun haklıdır: Bedevilerin asaleti ve

2. Heidegger şehir dışında ve tabiatın içinde olan yaşamı *province* kelimesiyle ifade eder. Bunu Türkçede taşra, köy ve kırsal yaşam olarak karşılayabiliriz. Bizde her üç kelimenin de farklı anlam katmanları var. Köy genelde şehrin karşısına konan yerleşim alanıdır. Taşra, köy ile şehir arasındaki yerdir. Kırsal ise köyü ve taşrayı da kapsayacak şekilde insanın tarım ve hayvancılıkla uğraştığı tarım bölgelerini ifade eder. Bu verdiğim tanımların yeteri kadar vazıh olmadığının farkındayım. Fakat bu anlam farklarını ortadan kaldırmak ve kelimeleri tesviye etmek yerine dönüşümlü olarak kullanmak bana daha mantıklı geliyor.

sadeliği, onların asabiyesini yani dayanışma gücünü ortaya koyar. Şehirlilerin rahatlık, refah ve lüks merakı onları her tür krize, darboğaza ve saldırıya karşı açık ve korumasız hâle getirir. Bilim, düşünce, sanat, mimari şehirde gelişir ve rafine hâle gelir. Ama bu unsurların üzerinde yükselen medeniyetin bedeli, insanın otantik bir var olma hâlinden uzaklaşması ve kendine yapay bir dünya kurmasıdır. Camdan bu dünyayı yıkmak için, asabiyesi güçlü bir topluluğun tek bir taş atması yeterlidir. Hem yüksek bir medeniyet kurmak hem de varlıkla olan saf, sade ve aracısız bir bağ kurmak çetin bir iştir.

Heidegger, köylülerin pastoral lisanında Varlık'ın dile geldiği ilk andaki sadeliği ve kökleri arar. Bedevi Arapların en saf Arapçayı konuşması ve bu yüzden şehir sakinlerinin çocuklarını iyi Arapça öğrenmeleri için çöle göndermesi gibi, Heidegger de köy ve taşra hayatında bu safiyeti ve sadeliği görür. Yüzlerce yıldır yapmacık felsefe kurgularıyla şişmiş, hantallaşmış, GDO'lu hâle gelmiş dili ve düşünceyi temizlemek ve tekrar arı duru hâle getirmek için zamanda geriye, mekânda derine gitmek gerekir. Heidegger zamanda kadim Yunan düşüncesine, mekânda köy hayatının ve kırsalın sade ve yalın gerçekliğine döner.

Köy ve kırsalın sade ve kaynağa yakın hâli, dilin farklı bir yönünü ortaya çıkarır. Dil, şehirde rafine bir hâl alır ve incelir. Düşüncenin, bilimin, sanatın ve kültürün ifade aracı hâline gelir. Dilin bu yönü kıymetlidir zira işlenmiş ve incelmiş hâliyle bize yeni imkânlar sunar. Fakat dilin Varlık'ın özüne ve kaynağına yakın hâli başka imkânları koruma altına alır. Köyün ve kırsalın dili, dilin ilk ifade biçimine kavuştuğu andaki arı duruluğu, sadeliği, derinliği ve tazeliği korur. Şehirli, köylünün dilini kaba saba, gelişmemiş yahut yetersiz görerek büyük bir hata yapar. Zira köyde/kırsalda yaşayan ve korunan dil, şehirde rafine hâle gelen, incelen ve işlenen dilin kaynağı ve kökenidir. Dilin en sade yaşanmış, tecrübe edilmiş ve varoluşsal hâli kökte ve kaynakta yer alır. Bu yüzden dilin mahiyetini tam manasıyla kavramak için hem köy ve kırsa-

lın hem de şehrin sunduğu imkânların birlikte ele alınması gerekir. Hatta bazen kırsalın, bozkırın, yaylanın, dağın dili şehirdeki okumuş, kültürlü (ve çoğu zaman ukala) şairi hayrete düşürecek kadar derinlikli ve içeriklidir. Bu yüzden olsa gerek Bedri Rahmi Eyüboğlu, "Türküler Dolusu" şiirinde "Ne zaman bir köy türküsü duysam/Şairliğimden utanırım" der. Şehirli şairi utandıran köy türküsü, Varlık'ın dilini özümsemiş ozanın dilinden dökülür.

Heidegger için şehir ve üniversite ortamı, düşünceyi boğan, felsefeyi akademizme kurban eden, fikir çilesini ünvanlara, makamlara, atamalara, bölüm toplantılarına, akademik ego savaşlarına kurban eden tüketici bir niteliğe sahiptir. Düşünmek için bu karanlık ve puslu dünyadan kaçıp kurtulmak gerekir. Heidegger her fırsatta bu kaçışı bir özgürleşme eylemine dönüştürür ve kendini Varlık'ın mahallesine atar. Fakat şikâyet konusu yaptığı şey, akademik felsefenin bireysel ve kolektif zaaflarından daha derinlerde bir sorunu işaret eder.

Felsefenin amacı bize düşünmeyi öğretmektir. Peki düşünmek nedir? Bu büyük soruya kısa yoldan cevap vermeye çalışmak soruyu anlamamak ve hafife almaktır. Düşünmek, beyin jimnastiği yapmak değildir. Kelime oyunlarıyla dilsel kurgular inşa etmek değildir. Kelimeler ve kavramlar arasında birtakım bağlantılar kurarak zihnin iç dünyasında dolanıp durmak da değildir. Düşünmek haddizatında zihnin kendi başına yaptığı bir iş de değildir.

Düşünmenin konusu Varlık'tır. İster sahildeki kum tanelerini yahut gökteki yıldızları düşünelim, ister iki kere ikinin kaç ettiğini hesaplayalım, istersek de insanların psikolojik, toplumsal, siyasi vs. davranışlarını tahlil edelim, düşüncenin nihai konusu Varlık ve onun namütenahi tezahürleridir. Düşünce sadece Varlık'ı düşünmez. Aynı zamanda onu dilde ve ifadede ortaya koyar, korur ve kollar. Felsefenin görevi bize Varlık'ın anlamına ve hakikatine giden yolu göstermektir. İnsanın özünü ortaya çıkarmasına ve özgürleştirmesine giden yol da buradan geçer. Heidegger, Eflatun'un ünlü mağara alegorisini bu çerçevede yorumlar ve hakikati "per-

denin kaldırılması", gizli olanın açığa çıkması ve orta yere gelmesi olarak takdim eder. Uzun tartışmalara neden olan *aletheia* kavramının bu şekilde tercüme ve tefsir edilmesi meselesine ileride yakından bakacağız. Kesin olan şey şudur: Düşünmek, herhangi bir şey üzerinde zihin jimnastiği yapmak değil, Varlık olarak hakikat ve hakikat olarak Varlık üzerinde düşünmektir.

Heidegger felsefenin bu amacından saptığını zira bilim ve teknolojinin kölesi hâline geldiğini söyler. Bilim ve teknolojiye büyük varlık dairesi içinde yön göstermesi gereken felsefe, kendi özünü unutmuş ve tekno-medeniyetin bir uzmanlık alanı hâline gelmiştir. Konusu artık Varlık ve Varlık'ın hakikati değildir. Bilim ve teknolojinin mümkün ve makul olarak tanımladığı şeyleri tarif ve tasvir etmektir. Buna razı olan felsefe, düşünme kabiliyetini yitirmiştir. Tekno-medeniyetin payandası olmuş felsefenin düşünmek adına söyleyeceği bir şey yoktur.

Heidegger son dönem eserleri arasında özel bir yeri olan çalışmasına "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi" adını verir.[3] Felsefe Varlık'ı merkeze almadığı için kendi sonunu getirmiştir ve artık yerini sahih düşünmeye bırakmalıdır. Gerçek düşünme, tekno-medeniyete ram olmuş felsefenin teknik, akademik, kavramsal ve kuramsal yüklerinden kurtulduğumuz zaman ortaya çıkan bir bulma, bul-uş-ma ve zuhurdur.

Düşünmek için kelime ve kavramlara ihtiyaç duyarız. Ama düşünmeyi zihnin bir işlevine indirgediğimiz anda sübjektivizmin en büyük günahını işler ve Varlık'ı zihin kodlarımıza indirgemeye

---

3. Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), s. 373-392. Heidegger, bu makalesinde kendi düşüncesini eleştirel bir analize tabi tutar ve kırk yıl önce kaleme aldığı *Varlık ve Zaman*'ın önemli bazı noktalarının da tadil ve tashih edilmesi gerektiğini söyler. Yaptığı tahlil kendi düşünce serüveni açısından son derece önemlidir. Felsefe yapmayı bırakıp hepimizi düşünmeye davet eden bir düşünürün yeni bir yolculuğudur bu.

başlarız. Düşünmek için kelime ve kavramların işaret ettiği Varlık'ı, hakikati, gerçekliği sade ve yalın bir gözle izlememiz ve kavramamız gerekir. Fenomenolojinin "şeylerin kendisi"ne çağrısına ancak ve ancak Varlık'ın konuşmasına izin vererek icabet edebiliriz. Varlık'la aracısız ve perdesiz konuşabildiğimiz oranda düşünme eylemimizi Varlık'ın mahallesine taşıyabiliriz. Varlık'a komşu olmak için onunla aynı yere kon-mamız gerekir.

Türkçede "konuşmak" ve "komşu olmak", kon-mak fiilinden gelir ve karşılıklı kon-mak demektir. Aynı tele konan kuşlar gibi insanlar da ancak bu şekilde kondukları ve konumlandıkları zaman birbirleriyle konuşmaya ve birbirlerine komşu olmaya başlarlar. Gerçek manada konuşabilenler, aynı dili kullananlar değil, aynı manayı idrak edebilenlerdir. Diller değil manalar, maksatlar, hedefler ve ufuk çizgileri aynı olduğu zaman insanlar konuşan ve konuşarak ve anlaşarak birbirine komşu olan insan toplulukları hâline gelirler. Gerçek komşuluk aynı bina, site yahut mahallede oturmakla değil; zihnen, kalben ve ruhen birbirine yakın olmakla ilgilidir. Komşu olmak, aynı zihin ve gönül dünyasını paylaşmak demektir. Nitekim Almanca komşu demek olan *Nachbar* ve İngilizce *neighboor* da "yakın olmak" (*near*) kökünden gelir: fiziki ama daha önemlisi akli, ruhi ve duygusal yakınlık. Bu yakınlık, fiziki terimlerle izah edilemez zira fiziken birbirine yakın olan ama aklen ve ruhen ayrı dünyalarda yaşayan insanlara ve topluluklara komşu demeyiz. Dahası komşuluk sadece aynı yöne yahut manzaraya bakmak değil, o manzarada zuhur eden hakikati birlikte korumak, kollamak ve paylaşmaktır. İnsanları bir araya getirip komşu yapan şey, onları aşan hakikatin kendisidir. Bu hakikati koruduğumuz oranda ve müddetçe birbirimize komşu oluruz. Komşu, koruyan-kollayan demektir: Sadece kendisini ve yanındakini değil, onları bir araya getiren zemini, ışığı, hakikati, semti, mahalleyi, açık alanı koruyan kişidir komşu. Komşuluk, bu eylemlerin tamamına verdiğimiz isimdir. Heidegger'in diliyle söyleyecek olursak komşu olmanın gerçek mayası ontik değil, ontolojik yakınlıktır.

Karşılıklı konmak, herkesin bindiği dalı, konduğu teli, paylaştığı hattı, seyrettiği manzarayı ve ufku koruyup kollaması anlamına gelir. Birbirine sahip çıkmayan insanların birbirleriyle konuşabilmesi ve komşu olabilmesi de mümkün değildir. Nitekim karşılıklı konuşma anlamını taşıyan "sohbet" kelimesi Arapçada *s-ḥ-b* yani "sahip çıkmak"la aynı kökten gelir. "Sahabe" kelimesi de aynı köke sahiptir: Peygamber Efendimize (s.a.v.) sahip çıkan dostlarına ve yol arkadaşlarına "sahabe" denir. Sahabe, aynı zamanda Peygamberimizin sohbet arkadaşlarıdır. İslam'ın Kur'an'la birlikte ikinci kaynağı olan hadis ve sünnet külliyatı, Efendimizin ashabıyla olan sohbetleri ve paylaşımları üzerinden bize ulaşmıştır. Sohbet ehli olmak demek, birbirine böylesine yakın dost, yoldaş ve arkadaş olmak demektir. Sahabenin koruduğu şey, sadece Peygamber Efendimize olan mekânsal-zamansal yakınlıkları değil, Peygamberimizden aldıkları emanet yani risalettir. Bu emanete sahip çıktıkları için Efendimiz dar-ı bekaya yürüdükten sonra da O'nun ashabı, dostu, komşusu olmaya devam ettiler.

Burada sahip çıkmakla sahip olmaya çalışmak arasındaki önemli ayrım netlik kazanır. Bir şeye sahip çıkmak onu koruyup kollamak, muhafaza etmek ve emniyete almak demektir. Böylece onun varlığını müstakil bir değer olarak görüp onu yaşatmak ve yaşamasına izin vermektir. Sahip olmaya çalışmak ise o şeyin efendisi olmak, onu köleleştirmek ve metalaştırmak anlamına gelir. Bir şeye, dosta, insana, inanca, fikre, geleneğe, kuruma, vatana, devlete sahip çıkmak yerine ona sahip olmaya çalıştığınızda onu temellük edilecek, kullanılacak ve araçsallaştırılacak bir şey hâline getirirsiniz. Bu yüzden gerçek dost, dostuna sahip olmaya çalışan değil, ona sahip çıkan kişidir. Sahip olmaya çalıştığınız şeyi alır, kullanır ve işiniz bittiğinde atarsınız. Sahip çıktığınız şeyi ise –hiçbir karşılık beklemeden ve sonunu düşünmeden– koruyup kollarsınız. Bu ise insanın gerçek dostunun onurunu, izzetini, özgürlüğünü, özgünlüğünü ve değerini her tür mülahazanın, çıkarın ve hesap kitabın üzerinde tutmak erdemini beraberinde ge-

tirir. Dostluklar ancak bu erdem üzerine bina edildiğinde kalıcı, derin ve engin olurlar.

Varlığa komşu olmak, sahip olmaya çalışmadan ona sahip çıkmaktır. Onun mahallesine gelip –mantıken Varlık'ın mahallesi olmayan bir yer yoktur aslında– onunla karşılıklı kon-duğumuzda ve onunla kon-uş-maya başladığımızda Varlık'ın sohbet ehli oluruz. Dostu, komşusu ve sohbet ehli olduğumuz Varlık'la olan ilişkimiz artık asla bir al ver, mal mülk, hesap kitap ilişkisi olamaz. Varlık'a komşu olmak demek, komşuluk haklarına riayet ederek onunla bir yaşam alanı –habitat– inşa etmek demektir. Varlık'a komşu olanlar ona yabancılaşmaz, husumet beslemez, kötü davranmaz ve ondan yararlanmaya çalışmaz. "Fayda" ancak iki tarafı da güçlendirdiği ve zenginleştirdiği zaman makul ve meşru hâle gelir. Bunun dışındaki tüm ilişki biçimleri akla, ahlaka ve hukuka aykırıdır. Bunlara aykırı olan bir şeyin Varlık'ın mahallesine girmesine müsaade edilmez zira Varlık saf iyilik, tamlık ve nurdur. Akıl, erdem, hak, hakikat, hukuk ve estetik Varlık'ın bu tam ve kuşatıcı hakikatinden neşet eder.

Heidegger, Varlık'a komşu olma meselesini sadece kavramsal ve sembolik değil, aynı zamanda fiziki ve mekânsal bir tecrübe olarak görür. Bu yüzden tercihini Kara Orman'dan ve kırsal hayattan yana yapar. Şehirdeki ve üniversitedeki yaşamı *unten* yani aşağıda olan, taşradaki hayatı ise *oben* yani yukarıda olan olarak tasvir eder. Kullandığı kelimeler hem hakiki hem de mecazidir. Kara Orman deniz seviyesinden bin yüz elli metre yüksekte olduğu için fiilen ve fiziken yukarıda olan bir yerden bahsediyoruz. Hakikat ile mecazın birleşmesi Heidegger'in tercihini daha da anlamlı hâle getirir: Kara Orman'da, köyde, taşrada, bakir tabiatta tecrübe ettiği şey, Varlık'ın daha yüksek, derin ve engin idrakini mümkün hâle getirir. Yapmacık şehir hayatı ve akademizm tuzağına düşmüş üniversite, hakikat arayışımızı perdeler ve gölgeler. Şehir ve üniversite, Eflatun'un mağarasıdır. Kara Orman ve köy, Heidegger'in mağaradan çıkar çıkmaz hiç oyalanmadan gittiği yerdir. Burada

Varlık'ın insan eliyle henüz dönüşmemiş ve bozulmamış hâllerine şahitlik etmek hâlâ mümkündür. İnsanın tabiata nezih bir biçimde eklendiği ve onu makul ve meşru ölçüler içinde dönüştürdüğü kırsal yaşam, eşyanın özünün özgürce tezahür edip ortaya çıktığı bir varlık alanıdır. Burada düşünmenin en saf ve yoğun biçimlerini tecrübe ederiz. Ve tecrübemiz zihinsel değil, varoluşsaldır.

Modern üniversite asli amacını yitirmiş ve "üniversel" olan hakikat arayışını akademik ünvanlara, postlara, pozisyonlara, disipliner milliyetçiliklere ve ego kavgalarına feda etmiştir. Üniversite, külliye ve camia gibi farklı kelimelerle ifade edilen üniversitenin asli karakteri evrensel, cihanşümul ve kuşatıcı hakikat arayışına ev sahipliği, çobanlık ve rehberlik etmektir. Tüm verileri bir bütünün içinde bir araya getiren, onlara tutarlı ve mütecanis bir yapı kazandıran külli hakikat tasavvuru olmadan eşyanın hakikatine nüfuz edemeyiz. Farklı bilim dallarının malumat toplama yarışı, dünyanın tüm kumaş türlerini deposuna dolduran fakat hayatı boyunca bir tane bile elbise dikmeyen terziden farksızdır. Bunca malumat, data, rakam, istatistik, tablo, meselenin hakikatine ilişkin bir şey söylememize imkân vermiyorsa o zaman bu kadar yorulmanın anlamı nedir? Dünyadaki bütün madenleri ve taşları topladıktan sonra altın ile bazaltı, inci ile çakıl tanesini birbirinden ayırt edemeyen bir aklın bize ne faydası olabilir?

Üniversite, her bir tekil soruyu ve veriyi külli, evrensel ve kuşatıcı hakikatin elde edilmesi için anlamlı bir analize tabi tutmadan ve tutarlı bir çerçeveye oturtmadan evrensellik iddiasında bulunamaz. Üniversitenin nihai amacı bizi meslek sahibi yapmak, bize ünvan dağıtmak yahut statü vermek değildir. Eğitimin asli gayesi bize kim olduğumuzu, varlığın manasını ve yeryüzü yolculuğumuzun istikametini göstermektir. Bizi böyle bir varoluşsal yolculuğa çıkarmayan, aklımızı eğitmeyen, ufkumuzu genişletmeyen, ruhumuza asalet kazandırmayan, kalp gözümüzü açmayan ve muhayyilemizi harekete geçirmeyen bir eğitim, bizi Varlık'ın komşusu olmaya hazırlayamaz.

Üniversite, mesleki deformasyonun en yoğun yaşandığı kurumların başında gelir. Hakikat yolculuğunda insanlara kılavuzluk etmesi gereken prof'lar, akademizm tuzağına düşmüş ve bilimsel jargonu hakikatin yerine ikame etmiştir. Hakkın ve hakikatin, aklın ve erdemin hizmetkârı olması gereken hocalar okulların, fakültelerin, bölümlerin ve sınıfların yarı-tanrısal küçük efendileri olmak için ilmi, fikri ve fikir çilesini bir kenara koymuştur. Varlık'ı ve hakikati nefsaniyet terazisinde ölçenler gerçek düşüncenin ufkunu kendi dar ve sığ bakış açısına indirmiş ve "Benim üstümde hiçbir şey yok. Varsa da gerçek değil, olamaz..." demeye başlamıştır. Her dersini ilk dersiymiş gibi aşk ve heyecanla ve son dersiymiş gibi büyük bir mesuliyet duygusuyla veren kaç tane hoca var etrafımızda? Elimizden tutup bizi bir ilim, fikir, hikmet, edep, erdem, tahayyül ve tecessüs yolculuğuna çıkaran hoca sayısı neden yok denecek kadar az?

Geçmişte İslam dünyasında, Avrupa'da, Hindistan'da ve Çin'de fikir işçiliğinin yapıldığı ve tefekkürün gerçekleştiği yerler, formel ders programlarının ve müfredatın dışında kurulan özel ders halkalarıydı. Düşünce, kıvamını bu ders halkalarında bulur ve bir ömür boyu sürecek hoca-talebe ilişkisi buralarda inşa edilirdi. Ders-i haricî, yani müfredat dışı ders halkaları Farabî'lerin, İbn Sina'ların, Gazalî'lerin, İbn Rüşd'lerin, Ebu Hanife'lerin, Molla Sadra'ların yetiştiği yerlerdi. Buralar aynı zamanda büyük hocaların ders verdiği, fikirlerini test ettiği, en iyi talebeleriyle bir medeniyetin zihin dünyasını kuyumcu hassasiyetiyle inşa ettiği ortamlardı. Bu mecralarda yaşanan irtifa kaybı, ilim ve fikir geleneğinin zayıflamasına, fakirleşmesine ve nihayetinde akademizm girdabında kaybolmasına neden oldu.

Modern tüketim kültürünün ve kapitalist piyasa sisteminin üniversiteye biçtiği rol bellidir: daha fazla üretim ve tüketim için model üretmek. İyi insan yetiştirmek, hasbelkader bazı hocaların gayreti ve özverisiyle gündeme gelir ama üniversitenin birinci amacı öğrencileri akıl, erdem ve şahsiyet değil, kariyer sahibi yapmak-

tır. Bilimsel araştırmanın hedefi eşyanın hakikatini ortaya çıkarmak değil, teknolojik üretime katkı sunmaktır. Araştırma projeleri ancak pazar değeri varsa rağbet görür ve desteklenir. Tüm bunlar üniversiteyi Varlık'ın hakikatini araştırmaktan, insan olmanın manasını düşünmekten ve büyük varlık dairesi içindeki yerimizi bulmaktan çok uzak bir noktaya savurmuştur. Varlık'ın komşusu olmak isteyen Heidegger'in üniversiteden kaçması boşuna değildir.

Heidegger taşradaki sade ve basit hayatı neden tercih ettiğini şöyle tasvir eder: Güney Kara Orman'da bin yüz elli metre yükseklikte altıya yedi metre genişliğinde basit bir kulübe. Etrafta çiftlik evleri, üst tarafta çayırlar ve koyu köknar ağaçları, hepsinin üstünde açık bir gökyüzü... İki şahin büyük halkalar çizerek havada süzülüyor.

> Burası benim çalışma dünyamdır. Dışarıdan bakan biri için bir misafir yeri yahut yazlık. Tam ifade edecek olursam, ben hiçbir zaman gözlerimi manzaraya dikip bakmam. Mevsimlerin heybetli geliş gidişlerinde, gece ve gündüz her saat değişen hâllerini tecrübe ederim. Dağların çekim gücü ve kadim kayalarının sertliği, köknar ağaçlarının yavaş fakat emin adımlarla büyümesi, yeşermekte olan çimlerin aydınlık ve basit ihtişamı, uzun güz gecelerinde dağ deresinin şırıltısı, karla kaplı düz alanların ağırbaşlı sadeliği... tüm bunlar burada, yukarıda akıp gider ve gündelik var olma hâline nüfuz eder. Bu, "estetik" gömülmenin yahut yapay empatinin zecrî anlarında değil, ancak varlığımız işimizin/çalışmamızın içinde ve ortasında durduğu zaman gerçekleşir. Bu dağların temsil ettiği gerçekliğe alan açan şey, işin/çalışmanın kendisidir. İşin/çalışmanın seyri, bu bölgede olup bitenin içinde gömülü kalır. Çetin bir kış gecesi sert bir kar fırtınası kulübenin üzerinde kıyametler kopardığında ve her şeyi kaplayıp örttüğünde, işte bu felsefe için en mükemmel zamandır. Burada felsefenin soruları basit ve temel hâle gelmelidir. Her bir düşünce üzerinde yapılan çalışma, sert ve keskin olmak zorundadır. Bir şeyi dilin kalıbına sokmaya çalışmak, yükselen köknarların fırtınaya karşı direnmesi gibidir.

Heidegger'in tabiatla ilişkisini onu romantize ve mistisize etmeden kurmaya çalıştığını söylemiştim. Burada bunun açık bir ifadesini görüyoruz. Felsefe yapmak için en mükemmel an, sıcak bir güneşin altında gevşediğimiz, şırıl şırıl su seslerinin arasında romantik hayallere daldığımız an değildir. Felsefe, fırtınanın ortasında asli kimliğine kavuşur ve Varlık'a ilişkin en sarsıcı ve keskin sorularını sormaya başlar. Hakikatin peşinden giderek var olma ve ayakta kalma mücadelesi, aklı diri tutar. Din, bilim, sanat, mitoloji, toplum, kültür, gelenek sorularını bir çığ gibi üzerimize saldığında felsefe harekete geçer. Köknarların fırtına karşısında gücünü köklerinden alması gibi, otantik ve sağlam düşünce de kudretini ve direncini bir köke, kaynağa, öze dayanıyor olmasından alır. Yersiz yurtsuz ve köksüz bir zihnin oradan oraya savrulması kaçınılmazdır. Kök salmışlık, bizi bir sabiteye bağlar ve yaptığımız işte derinleşmemizi sağlar. Köklerimiz ne kadar sağlamsa fırtına karşısında direncimiz de o kadar güçlüdür. Felsefe, eksantrik adamların yaptığı bir fantezi işi değildir. Toprak kadar derin, gök kubbe kadar engindir. Hava, su ve ateş gibi gerçektir. Gerçekliği böyle tutup kavramak zorundadır.

Heidegger taşra hayatını tasvire devam ediyor: Köylü genç, ağır ağaç kütüklerini kızağına yükleyip ve tehlikeyi göze alarak tepeden aşağıya doğru evinin avlusuna taşıdığında, çoban derin düşüncelere dalmış bir şekilde ve ağır adımlarla sürüsünü yamaca doğru sürdüğünde, çiftçi çatısını tamir etmek için ince tahta çıtaları hazır hâle getirdiğinde...

> Benim işim/çalışmam da aynı türden bir nitelik arz eder. Benim (felsefede yaptığım) şey, köylülerin hayatında derin kök salmıştır ve onunla doğrudan irtibatlıdır.

Heidegger şehirde yaşayan yapmacıklı kibarzadelerin bir köylüyle birkaç kelime konuştuğunda "insanların arasına karıştığını" zannettiğini söyler ve "kendimi iyi hissediyorum" duygusuna kapıldıklarını ima eder. Bu şehirliler köye, ormana, taşraya gittiklerinde orada canlandıklarını, hayat bulduklarını, harekete geçtikle-

rini ("stimüle olduklarını") söylerler. İsmet Özel'in "Üç Frenk Havası" şiirinde "şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin/ pahalı zevklerin insanı, ucuz cesaretlerin" sözleriyle tasvir ettiği şehirliler, köye ve kırsala gitmeyi rahatlama, gevşeme, kendini ayrıcalıklı hissetme, keyiflenme vesilesi olarak görürler. Oysa köylü ve filozof, burayı bambaşka bir şekilde tecrübe eder. İkisi de varlığın farklı bir yönünü ortaya çıkarır. Varlık'ı kendi hakikati, özü, ışığı ve açık alanı içinde görmeye, anlamaya ve kavramaya çalışır. Bunu yaparken kendisinin "oradaki Varlık"ını da (*Da-sein*) açığa çıkarır. Varlık'ın hakikatine şahitlik ederek kendi hakikatini inşa eder.

Heidegger köylülerle birlikte oturduğunda bazen hiçbir şey konuşmadıklarını, herkesin kendi köşesinde sessiz bir sohbetin içinde akıp gittiğini söyler. Kimse de "Neden sustuk ki şimdi?.." demez. Birlikte susmayı yadırgamaz. Gönül diliyle konuşanlar birlikte susmanın kıymetini bilirler. Belki birisi mevsimin kışa dönmesinden, diğeri bir ineğin yarın sabah doğum yapacağından, bir başkası ağaç kesme işinin bitmek üzere olduğundan bahseder. Bunların hiçbiri öylesine söylenmiş, laf olsun diye edilmiş sözler değildir. Kendi basitlik, sadelik ve -şehir kibarzadelerine göre- "ilkel" hâlleri içerisinde hakiki, gerçek, sahih ve sahici şeylerdir. Dile gelen ve sükût hâlinde tefekkür edilen bu şeylerin her biri oranın toprağına, köküne, kaynağına sıkı sıkıya bağlıdır. Onlara bu derinliği ve sahihliği veren de bu şekilde kök salmış olmalarıdır. Bu yüzden Heidegger, Freiburg'dan çıkıp kulübesine ulaştığı anda zihnindeki derin soruların aynen bıraktığı gibi geri geldiğini söyler ve ekler:

> İşin/çalışmanın ritmine hemen nakil olunurum; çok temel bir manada işin/çalışmanın gizli kanununun kontrolü hiçbir şekilde bende değildir.

Köylü, evinin önündeki tarlayı ekerken Heidegger elinde düşünce tırpanı, Varlık tarlasını ekmeye koyulur. İkisinin ürünü de Varlık'ın, işin, emeğin, sabrın, alın terinin, toprağın, suyun, havanın bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. İnsan, işlediği toprağın efendisi değil, hizmetkârıdır.

Bu köke sahip olanlar hiçbir zaman yalnız kalmazlar. Şehir kalabalığını birlikte olmak zanneden kentlilerin tersine "yalnız" olmakla "tek başına" olmak arasında bir nitelik farkı vardır:

> İnsan, büyük kalabalık şehirlerde kolaylıkla yalnız kalabilir. Fakat münferit ve tek başına olması hiçbir zaman mümkün değildir. Tek başınalığın bizi tecrit eden değil, varlığımızın tamamını tüm şeylerin hazır oluşunun (*Wesen/presence*) engin yakınlığına yansıtma gibi kendine özgü ve asli bir gücü vardır.

"Yalnızlık" kelimesinin anlamını ana hatlarıyla biliyoruz. Tek başına olmak anlamındaki münferit olmak kelimesinin manasını ise hatırlamamız gerekiyor. Fert ile aynı kökten gelen "münferit", tek başına kalsa da insanın bir şeyi yapması hâlini ifade ediyor. Fert ise birey demek. Yalnız olmanın, yalnız bırakılmanın yahut yalnız olmayı tercih etmenin aksine münferit olmak, bir şeyi inanarak, azmederek, her şeye ve herkese rağmen yapma iradesini göstermek anlamına geliyor. Bu yüzden münferit olabilen kişiler aynı zamanda fert yani birey olabiliyor. Bu da insanın kendi eyleminin öznesi olabilmesini ifade ediyor. Fert, birey, özne olmak demek kalabalıkların içinde herhangi biri, sürüde bir koyun, sistemde bir dişli olmak değildir. Birey olmak, özne olma bilincini kendinden başlayarak etrafına, şeylere, topluma, dünyaya ve varlığa doğru yaymak, yansıtmak ve özne oluşunun ve eyleminin sonuçlarını (Molla Sadra'nın tabiriyle "tesirlerini") görmek sürecini ifade ediyor.

İşine odaklanmak için köyde tek başına çalışmayı tercih eden ve sıkça "aşağıyı" bırakıp "yukarı" giden Heidegger, bu meseleyi kaleme aldığı 1930'lu yıllarda gazete, dergi ve televizyon yoluyla bir gecede kolaylıkla "şöhret" olmanın nasıl büyük bir tuzak olduğundan bahseder.

> Bu, insanın yapmak istediği şeyin yanlış anlaşılmasının, hemencecik ve külliyen unutulmasının en güvenli yoludur.

"Herkesin bir Kodak anı vardır." furyasından ve sosyal medyanın icadından onlarca yıl önce anlık şöhret hastalığına dikkat çeken Heidegger bugün yaşasaydı acaba nerelere kaçardı!

Hasbelkader anlık şöhrete kavuşan insanların bunu korumak için neler yapmaya, neleri feda etmeye ve ne bedeller ödemeye hazır olduklarını düşünürsek köylülerin derin, sahih ve dingin dostluğu daha anlamlı hâle gelir. Heidegger köyde komşusu olan 83 yaşındaki bir kadından bahseder. Yaşlı teyze sık sık Heidegger'le sohbet etmeye gelir ve yapmacık ifadelerle bozulmamış sade bir dil kullanarak eski günlere dair hikâyeler anlatır. Heidegger'in kulübede tek başına çalıştığı günlerde yukarı çıkıp bir şeye ihtiyacı olup olmadığını sorar. Teyze, ölüm gecesini köydeki evinde kendi ailesiyle birlikte sohbet ederek geçirir. Vefatından yarım saat önce köyün üst tarafındaki Profesör'e selam gönderir. Heidegger bu selamın, felsefesi hakkında uluslararası basının yazıp yazabileceği en iyi yazıdan, rapordan, makaleden (bugünün sosyal medya diliyle söyleyecek olursak "paylaşım"dan, "beğeni"den, TT'den vs.) çok daha kıymetli olduğunu söyler.

Heidegger bu derin ve sahih bağı her tür akademik ünvanın, popüler beğeninin ve toplumsal onayın üstünde gördüğü için döneminin en prestijli felsefe kürsüsüne sahip olan Berlin Üniversitesi'nin davetini iki defa reddeder. İlk teklif 1931'de gelir. Heidegger'in reddettiği pozisyona Türk felsefe hocası Takiyettin Mengüşoğlu'nun doktora hocalığını da yapan Nicolai Hartmann gelir. İkinci teklif, 1933'te Heidegger Freiburg Üniversitesi'nin rektörüyken gelir. Heidegger Kara Orman'dan, kulübesinden ve köydeki bilge dostlarından kopmak istemediği için bu teklifi de reddeder. Varlık'ın mahallesinden ayrılmak istemeyen düşünür bu kararını şöyle tasvir ediyor:

> Geçenlerde Berlin Üniversitesi'nde hocalık yapmak için ikinci bir teklif aldım. Bunun üzerine Freiburg'dan çıktım ve kulübeye çekildim. Dağların, ormanın ve tarlaların ne dediğine kulak kabarttım ve 75 yaşında çiftçilik yapan eski bir

> dostumu ziyarete gittim. Berlin davetini gazetelerde okumuş. Ne diyecek acaba? Parlak gözlerinin keskin bakışını üzerime sabitledi, ağzı sıkı sıkıya kapalı bir şekilde vefalı elini mütefekkirane bir şekilde omzuma koydu. Başını çok hafif bir şekilde salladı. Bunun manası şuydu: Kesinlikle olmaz![4]

Heidegger köyde, ormanda, kulübesinde vakit geçirdikçe Varlık'ın asli çağrısını daha açık ve seçik bir şekilde duymaya başlar. "Yukarıda", akademik-teknik felsefe yapmanın dar ve yapmacık kalıplarını geride bırakır. Şehre ve şehirli insanlara bir miktar taze yemiş, kır çiçeği ve temiz hava götürebilmek için dağlarda ve ormanda günlerce yürümesi, düşünmesi, muhasebe yapması, köylülerin kadim bilgeliğinden nasibine düşeni alması gerekir. Düşüncede derinleşmek bir sabır ve disiplin işidir. Sanılanın aksine kırsal yaşam zihnî disiplini ortadan kaldırmaz. Tersine onu Varlık'ın ritmiyle uyumlu hâle gelecek şekilde eğitir. Akademik-teknik felsefe şehirde yapılır ama asıl iş olan düşünmek ancak Varlık'ın komşusu olduğumuzda mümkün hâle gelir.

Burada döngüsel bir durumun olduğunu itiraf edelim: Düşünmek için Varlık'ın komşusu olmaya, Varlık'a komşu olmak içinse düşünmeye ihtiyacımız var. Nereden başlayacağımız sorusu elbette önemlidir ama bir meselenin dairevi/döngüsel olması onun imkânsız olmasını gerektirmez. Dairevi akışı bir avantaj olarak da görebiliriz. Akışa dâhil olmak için yapmanız gereken şey halkaya bir yerden girmektir. Kadim bilgeliği dingin bir şekilde özümsemiş köylüler gibi Varlık'ın komşusu olabilir ama bunu felsefi bir dille anlatamayabilirsiniz. Yahut felsefeyle başlayıp gerçek düşünceye doğru yol alabilir ve böylece Varlık'a komşu olmak için bulunduğunuz yerden taşınmaya karar verebilirsiniz. İki durumda da önemli olan bir yerden başlamak ve Varlık'ın civarına, yakınına, semtine, muhitine gelmektir.

---

4. Bu kısımdaki alıntılar için bkz. Martin Heidegger, "Why Do I Stay in the Provinces?" (1934), *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, Inc., 2009), s. 27-29.

Akademik felsefenin sistematik düşünme biçimleri bize belli imkânlar sunar. Kelime ve kavramların tavzih ve tasrih edilmesi önemlidir. Düşünce, adım adım ve sabırla olgunlaşarak ilerler. Soyutlama ve kavramsallaştırma olmadan düşünce de gelişmez ve derinleşmez. Fakat soyutlamanın ve kuramsal şemaların Varlık'ın hakikatini perdeleme tehlikesine karşı her an teyakkuzda olmamız, bunun için de tüm kavram ve kuramları hakikatin yalın gerçekliğine karşı tekrar ve tekrar test etmemiz gerekir. Aksi hâlde hakikati ifade etmesi gereken kelimeler birer perdeye dönüşebilir ve farkında olmadan bizi soyut kelime ve ifadelerden örülmüş ama gerçeklikten kopuk sanal bir hapishaneye mahkûm edebilir. Sadra'nın ısrarla vurguladığı gibi, Varlık'ın hakikati her daim gerçek, somut, çok boyutlu ve dinamik bir tabiata sahiptir. Buna mukabil zihnimizin araç gereçleri olan kelime ve kavramlar, soyutlama ve sembolleştirme yoluyla elde edilir. Varlık'ın dinamik akışından bir anı, bir kareyi, bir noktayı alıp dondurarak kavramsal dile dökeriz. İnsan zihni böyle çalışır. Fakat bu esnada gerçeklik kendi mecrasında akmaya devam eder. Böylece Varlık'ın bir yönünü kavramsallaştırırken gerçeklik yanımızdan akıp gidebilir. Kelimelerin büyüsüne kapılıp gerçekliği ıskalayabiliriz.

Sadra'nın 19. yüzyıldaki büyük şarihi Sebzevârî kavram ile hakikat, zihin ile gerçeklik arasındaki ayrımı şu şekilde ifade eder: "Kavram olarak varlık en iyi bilinen konulardan biridir lakin hakikati, sırrın derinliklerindedir."[5] Varlık'ı bir kavram, soyutlama, genelleme, kategori vb. olarak anlamaya yönelik her çaba, onun özünden uzaklaşmaktır. Varlık'ın hakikatini zihnimdeki yansımasından ibaret sanmak, büyük bir metafizik hatadır. Bir kavram olarak Varlık'ı bir hakikat olarak Varlık'tan ayrı değerlendirmek zorundayım. Fakat bunu yaparken bir paradoksun içinde hareket ederim zira zihnim her şeyi ancak kelime ve kavramlar üzerinden kavrayabilir. Buna Varlık da dâhildir. Varlık'ı anlamak için kavramlara baş-

5. Sabzawari, *The Metaphsics of Sabzawari*, çev. M. Mohaghegh ve T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), s. 31-32.

vurmak zorundayım ama onun hakikatinin bu kavramsal işlemden ve yansıtmadan her zaman daha fazla olduğunu da bilmek zorundayım. Buradan çıkış mümkün mü? Varlık'ı kavramsal ve dilsel olmayan bir biçimde anlayabilir miyim? Buna ilişkin bir nazar, sezgi, hissediş geliştirebilir miyim? Varlık'ı gölgelemeyen bir dil mümkün müdür?

Varlık'ın dil, kavram ve düşünce üzerinden tanımlanması bana Varlık hakkında bazı veriler sağlar. Bunlar temelsiz, uydurma yahut yanlış şeyler değildir. Fakat Varlık'ın hakikati bu kalıplara sığmayacak kadar geniş, derin, dinamik, akışkan ve hayatiyet doludur. Varlık'ı bütünüyle ihata edemem ama onun hakikatine yaklaşmak için bir çaba içerisinde olabilirim. Sahih bir kavrayış zihnimde değil, var olma hâlimde ortaya çıkar. Zihinsel kavrayış, varlıksal anlamanın bir uzantısıdır. Dolayısıyla Varlık'ın idraki ve anlaşılması zihinsel değil varoluşsal bir eylemdir. Bu yüzden Molla Sadra "Bilgi, Varlık'ın bir türüdür." der. Bilgiye ve bilmeye dair tüm önermeler ve çıkarımlar, Varlık'tan çıkar ve yine Varlık'a geri döner. Nihai kertede bilmek, olmak demektir. Olmadan bulamazsın. Bulmadan bilemezsin.

Sahih düşünmenin amacı bizi soyut kavramlar dünyasında gezintiye çıkarmak değil, Varlık'ın hakikatinin önüne getirip bırakmaktır. Heidegger, Eflatun'un mağara hikâyesini detaylı bir biçimde şerh ettikten ve Batı düşüncesinin iki bin beş yüz yıldır Varlık ve hakikat hakkında çok temel bir hatanın içinde yüzdüğünü ve yeni ve sahih bir düşünme biçiminin ancak bu hatanın ne olduğunu anladığımız zaman ortaya çıkacağını anlattıktan sonra öğrencilerine şunu söyler: Size bütün bu anlattıklarımdan sonra "hâlâ mevcut felsefe külliyatını okumayı mutlak bir şart olarak görüyorsanız bu, şu ana kadar ele aldığımız şeyi hiçbir şekilde anlamadığınızın çok açık bir işaretidir."[6]

---

6. Martin Heidegger, *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, çev. Ted Sadler (London: Bloomsbury Academic, 2013), s. 105.

Düşünmek, Varlık'ın kendini izhar ettiği yani açığa çıkardığı anda onu görmek ve tecrübe etmek için "hazır" (*present*) olmaktır. Burada hazır olmak, hem hazırlıklı olmak hem de huzurda olmak manasını taşır. Varlık kendini takdim eder (*present*), düşünce ise onu temsil eder (*re-present*). Temsil etmek olarak tercüme ettiğimiz *re-present*, lafzen "yeniden takdim etmek" demektir. Kendini izhar ve takdim ederek ortaya koyan Varlık'ın hakikatinin dilde ve düşüncede yeniden takdim edilmesine temsil diyoruz. Kelime ve kavramlarla anlattığımız şey, Varlık'ın bizatihi kendisi değil, onun dil ve düşüncedeki temsilidir. Karşımda duran dağ, zihnimdeki temsilinden farklıdır. Dağın fiziki özellikleriyle birlikte zihnime girmesi ve sığması elbette mümkün değildir. O, benden bağımsız müstakil, kendi başına reel bir gerçekliğe sahiptir. Fakat dağ kavramı, özü ve mahiyeti itibariyle dağın kendisinden ayrı gayrı bir şey de değildir. Gerçeklik, kavram ile anlamlı hâle gelir. Kavram, gerçekliği yansıttığı için hakikat vasfını taşır. İkisi de birbirine kökten bağlıdır. Fakat ne kadar doğru, sahih, gerçek, kapsayıcı ve derin olursa olsun kavram, son tahlilde bir kavramdır; zihnimde inşa ettiğim bir soyutlamadır. Varlık'la olan ilişkimi sadece zihinsel kavramlara indirgediğimde, Varlık'ın hakikatinden uzaklaşmam kaçınılmazdır. Kavram olmadan gerçekliği düşünemem. Ama kavramı gerçekliğin yerine ikame ettiğimde çok temel bir hata yapmış olurum.

Kavram ile gerçeklik arasındaki ilişki Varlık'la kurduğumuz ilişkinin özel bir yönüne tekabül eder. Dağın benden bağımsız bir gerçekliği vardır. Dağın varlığını zihnimdeki yansımasına, imgesine, kavramına indirgeyemem. Ama bir şeyin dağ olarak ortaya çıkabilmesi için benim onu düşünmeme, isimlendirmeme ve "yeniden takdim" yani temsil etmeme ihtiyaç vardır. Özcü (*essentialist*) ontolojilerin iddiasının tersine Varlık düşünceyi, Vücud mahiyeti önceler. Varlık maddi, fiziki, zihinsel, ruhi, kavramsal, matematiksel, estetik vs. her şeyin varlığını mümkün kılar. Fakat sen, ben yani düşünen özneler olarak biz, Varlık'ın sonsuz tezahür, tecelli,

biçim ve hâllerinin ortaya çıkabilmesi, bir ifadeye kavuşması ve dile gelebilmesi için temel ve hayati bir rol oynarız. Sonuç: Varlık'ın hakikatini zihnimdeki yansımasına indirgeyemem. Ama aynı şekilde o hakikate şahitlik eden ve bu sayede onun ortaya çıkmasına imkân sağlayan Dasein'ı da yok sayamam. Varlık'ı sahih bir şekilde kavramak için ikisinin buluşması gerekir.

Bu manada idrak vuslattır: Hakikatin zihnime, zihnimin hakikate kavuşmasıdır. Bu vuslat, kavuşma ve buluşma, Varlık'ın açık alanında ve hakikatin aydınlattığı meydanda gerçekleşir. Nasıl ışığın olmadığı yerde göremiyorsam hakikatin olmadığı yerde de herhangi bir şeyi idrak edemem. Hakikat zihnime bir kavram, tasavvur, önerme ve hüküm olarak gelir. Ama onun ontolojik temeli zihnimin dışında ve ötesindedir. Bu temel husus gündelik dilimize de yansımış görünüyor. "Aklıma bir fikir geldi." dediğimizde bir fikrin aklımıza doğru yürümesinden, gelmesinden ve ulaşmasından bahsediyoruz. "Zihnime bir sürü düşünce üşüştü." dediğimizde de aynı şeyi ifade ediyoruz: Aktif bir alıcı ve işleyici olarak zihin, Varlık'ın hakikatinin sunduğu ışığı, fikirleri, tasavvurları, imgeleri, önermeleri alır ve onlardan yeni bir harman yapar. Hamuru işleyen insandır ama hamurun malzemesi Varlık'ın açık alanından gelir.

Heidegger'in hocası Edmund Husserl (o da hocası Brentano'dan mülhem) "Bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir." der ve böylece fenomenolojinin en temel sezgilerinden birini ortaya koyar. Bu "şey", zihnin Varlık'la kurduğu ilişkinin mahiyeti hakkında bize önemli ipuçları verir. Zihnin bu "yönelimselliği" (*intentionality*) yani bir şeyi hissetmek, anlamak ve kavramak için ona yönelmesi, hakikatin idrakinin hiçbir zaman zihinde başlayıp zihinde biten bir şey olmadığını gösterir. Dağın zihnimin dışındaki nesnel gerçekliği (İslam filozofları buna "haricî gerçeklik" der), ilgimin ve yönelmemin konusu olur ama bu, ancak dağ benden önce ve benden bağımsız bir şekilde var olduğu için mümkündür. Fakat o şeyin dere değil de dağ olarak tecrübe edilmesi, kavranması,

isimlendirilmesi ve ifadeye kavuşması ancak benim bilen ve yönelen özne olarak devreye girmemle mümkün hâle gelir. Hamuru yoğuran benim ama malzemesi başka bir yere ait.

Husserl, Kartezyen düşünceyle zirveye çıkan ve bilen özneyi merkeze alan sübjektivist varlık tasavvurunu ve bilgi kavramını büyük bir felaket olarak görür. Bunun yerine şeyleri zihnimizde, kendi gerçekliklerini kaybetmeden, nasıl tecrübe ve idrak ettiğimiz meselesine odaklanır. "Şeylerin kendisine geri dönelim." çağrısı bu çabayı ifade eder. Bakış açısındaki bu temel değişiklikle Husserl dönemine hâkim olan iki akımı radikal bir biçimde reddeder. Bunlar, Varlık'ın anlamını zihne indirgeyen psikolojizm ve anlamın zihindeki bir kurgudan ibaret olduğunu ve bu yüzden nesnel bir gerçekliğinin bulunmadığını ileri süren fizikalizmdir. Bu itiraz, modern Batı felsefesinin dönüm noktalarından biridir. Descartes'ın "Düşünüyorum o hâlde varım." (*cogito ergo sum*) öğretisi, bilim devrimi sonrasında ortaya çıkan yeni evren tasavvuru, Aydınlanma ve onun tezatlarla dolu onlarca kolunun inşa ettiği modernite, büyük varlık dairesinin bir parçası olan özneyi merkeze yerleştirir ve Varlık'ın hakikatini bu öznenin zihinsel soyutlamalarına indirger. Bunu yaparken ona Varlık üzerinde muazzam bir tasarruf ve tahakküm hakkı verir. Husserl, Descartes'la başlayan ve psikolojizm ve pozitivizmle zirveye çıkan bu gidişatı Batı medeniyeti adına büyük bir kriz ve yıkım olarak görür. 1936'da bir dizi konferans olarak verdiği ve daha sonra kitaplaştırılan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji* adlı mühim eserinde, yıkıma dönüşen bu krizin mahiyetini tespit etmeye ve çıkış yollarını bulmaya çalışır.

Husserl'in bilinç formülünü doğrudan düşünme eylemine uyarlayalım: Düşünmek, her zaman bir "şey"i düşünmektir. Düşüncemin konusu olan bu "şey" bir nesne, canlı cansız bir varlık, bir kavram, imge, ses, renk, titreşim, geçmiş veya gelecek olabilir. Tüm bunlar Varlık'ın sonsuz sayıdaki tezahürlerinden biridir. Bir şeyi düşündüğümde yani tüm idrak melekelerimle o şeye "yönel-

diğimde" Varlık'ın bir yönüne dönmüş olurum. Onu alıp zihnimde çeşitli süreçlere tabi tutarım: Algılama, soyutlama, isimlendirme, genelleştirme, karşılaştırma, kavramsallaştırma vd. düşüncemin konusu ve yönelimimin odağı olan şey hakkında yaptığım çeşitli işlemlerdir. Fakat son tahlilde üzerinde işlem yaptığım, zihnimde yeniden inşa ettiğim şey, Varlık'ın bir yönüdür. Şekli, boyutu, düzeyi, açısı ne olursa olsun düşüncenin nihai konusu Varlık'tır.

Heidegger "en az okunan eserim" dediği ve bu vesileyle önemini hatırlattığı *Düşünmek Ne Demektir?* adlı kitabında tam da bu konuyu ele alır ve düşünmenin Varlık'ın ortaya çıkışına hazırlık yapmak ve şahitlik etmek olduğunu söyler. Düşünmek, Varlık'ın kendini takdim etmesine ve hazır kılmasına tüm varlığımızla şahitlik etmemizdir. Bunun için de kendimizi hazırlamamızdır. Düşünme eylemi, Varlık'ın kendini izhar etmesine ve ortaya çıkarmasına verdiğimiz cevaptır. Şahitlik ederek cevap vermek için kelime, kavram, soyutlama ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyarız ama düşünmek, zihinsel süreçlerin toplamından daha fazla bir şeydir. Varlık'ın hakikatinin ortaya çıkışına tanıklık etmek demek onun bizden bağımsız varlığını tanımak demektir. Dasein olarak kendi varlığımın hakikatini bulmak için de bu tanıklığa ihtiyaç duyarım. Zira Varlık'ın hakikatine tanıklık etmek demek, onun açık alanında ve ışığında fiziken ve zihnen görmeye başlamak demektir. İnsan kendi hakikatini ancak Varlık'ın hakikatinin ışığında görebilir.

Düşünmek, olgularla kavramlar arasında, eşyayla kelimeler arasında yahut kavramlarla kavramlar arasında zihinsel ve dilsel ilişkiler kurmaktan ibaret değildir. Düşünmek, zihinde başlayıp zihinde biten bir eylem değildir. Bir dil oyunu, zihin jimnastiği yahut basit manada sebepten sonuca gitmek de değildir.

Düşünmek, Varlık'ın huzurunda durmaktır. Düşünmek eyleminin bu yönü, vukufiyet kelimesinin etimolojik kökeninde çıkar karşımıza. Bir şeyin kökenine inmek, onu derinlemesine anlamak manasındaki vukufiyet kelimesi Arapçada *v-k-f* kökünden gelir ve "durmak" demektir. Ancak huzurunda ve "üzerinde" durduğu-

nuz şeyi derinlemesine kavrayabiliriz. Bir konuda vukufiyet sahibi olmak yani bir konuya vâkıf olmak demek, onun özünü, mahiyetini, yapısını, niteliğini tam manasıyla anlamak demektir. Bu ise ancak insanın kendini ona vakfetmesiyle mümkün olur.[7] Anlama ve kavrama manasında Almancada *Ver-stehen* ve İngilizcede *under-stand* kelimeleri de "altında durmak" anlamlarını taşır. Bu; anlama, idrak etme ve vâkıf olma manasında düşünme eyleminin yakınlık kurma, yakınında bulunma, huzurunda olma manalarını da içerdiğine işaret eder. Düşünmek, düşüncemizin konusu olan şeyin yanında, yakınında, civarında olmayı gerektirir.

Türkçede düşünmek kelimesi "düşmek" ile aynı kökten gelir ve bir şeyi tam manasıyla kavramak ve künhüne vâkıf olmak için onun "içine düşme"yi yani onun hakikatine nüfuz etmeyi ifade eder.[8]

Varlık'ın kendini ortaya çıkardığı yerde bulunmak ve buna şahitlik etmek, düşünme eyleminin temel özelliğidir. Düşünmek, matematik ve teknik hesap yapmaktan önce Varlık'ın manasını idrak ve teslim etmekle başlar. Varlık'a şahitlik etmek olarak düşünmek, öznenin değil, Varlık'ın merkezde olduğu bir bakış açısını ifade eder. Heidegger'in dikkat çektiği gibi *idea* (fikir, ülkü), Yunanca *eidos*tan gelir ve görmek, karşılaşmak, yüz yüze bulunmak demektir.[9] Düşünmek zihnimizde soyut bir gezintiye çıkmak değil, bakmak, görmek ve yüz yüze gelmektir. Ancak böyle bir karşılaşma yani yan yana "gelme" ve karşılıklı "konma" olduğunda düşün-

---

7. "Vakıf" kelimesi de aynı kökten gelir ve hareket hâlindeki paranın/malın belli bir amaç için "durdurulması" ve ona hasredilmesi manasını taşır. Tedavülde olan ve sürekli el değiştiren bir gelir vakfedildiğinde artık el değiştiremez ve başka bir amaç için kullanılamaz. Arafat'ta "vakfeye durmak" tam bir idrak ve farkındalık hâlinde Kâbe'ye doğru durmak yani dönmek demektir.
8. Bu konuyu şu çalışmamda ele almıştım: *Açık Ufuk: İyi, Güzel ve Doğru Düşünmek Üzerine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).
9. Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, çev. J. Glenn Gray (New York: Harper Colophon Books, 1968), s. 41.

me eylemi gerçekleşmeye başlar. Düşüncemizin konusu olan şeyin huzuruna gelip konmadan onu düşünemeyiz. Gerçek ve sahih düşünme, bize bu huzuru ve huzurda olma hâlini öğretir.

Fenomenolojik bir dille söyleyecek olursak düşünmek, her zaman bir "şey"i düşünmektir. Düşüncemin konusu bir nesne, fikir, kavram, hadise, canlı yahut cansız bir varlık olabilir. Düşüncem, zihnimizdeki bir kelime yahut kavramla dış dünyadaki gerçek bir varlığı yahut bir kavramla bir başka kavramı bir araya getirebilir. Bunların hepsi Varlık'ın birer tecellisi, tezahürü ve somutlaşmış hâlidir. Zira zihinsel, gerçek, somut, soyut, hakiki yahut hayalî ne olursa olsun her şey, Varlık'ın farklı tezahür ve ortaya çıkış biçimlerinden biridir. Teknik olarak buna Varlık'ın modaliteleri diyoruz. Düşünmek, her zaman Varlık'ın bu modalitelerinden, yönlerinden ve bize dönük yüzlerinden birini düşünmektir.

Bu noktada düşünmek dilsel bir kurgu yahut zihinsel bir süreç değil, Varlık'ın ortaya çıkmasına imkân sağlayan ontolojik bir hâldir. Düşünce, idea, *eidos*; Varlık'ın bu yönünü izhar eder, yansıtır, tebellür eder, aydınlatır ve ortaya çıkarır. Karşımda duran sandalyeyi sandalye olarak kavramamı sağlayan şey onun ağacı, demiri, boyası, rengi yahut kumaşı değil, "sandalye fikri"dir. Teknik tabirle söyleyecek olursak burada bahsettiğim şey, sandalyenin mahiyetidir. Bu mahiyet yani öz olmadan demin saydığım malzemeleri sandalye olarak kavramam mümkün değildir. Zira aynı malzemeyi kullanarak bir sehpa, kanepe yahut kitaplık yapabilirim. Ağaç, demir, boya ve renk gibi malzemeleri, beş duyu organımla algılarım ama onları bir araya getirip sandalye kavramına ulaşmamı sağlayan şey akıldır. Lakin duyularım ve aklım, olmayan bir şeye değil, gerçek dünyada fiilen ve fiziken var olan bir şeye cevap verir ve karşımda duran şeyin sandalye olduğunu kavramamı sağlar. Kavradığım şey dış dünyadaki herhangi bir nesne ve zihnimdeki bir kelime yahut kavram değil, Varlık'ın sandalye olarak ortaya çıkmış hâlidir. Bu kavrayış açıklık ve derinlik kazandıkça Varlık'la olan ilişkim de derinleşir ve dilsel-zihinsel bir ilişkinin ötesi-

ne geçer. Bu derinleşme Varlık'ı bizzat ve bir bütün olarak tecrübe etmeye kadar devam eder. Burada Varlık'ın bir yönünü (ve onun vasıtasıyla Varlık'ın kendisini) sadece duyularımla ve aklımla değil, tüm varlığımla deneyimlemeye başlarım. Düşünmek, Varlık'ı tecrübe etmektir. Onun tezahür hâllerine şahitlik etmektir. Ona varoluşsal bir gözle bakmak ve ortaya çıkış biçimlerini görmektir. Bu tecrübe ve şahitlik, Varlık'la birlikte ve onun sayesinde var olmaktır. Gerçek düşünce bizi soyut fikirlere değil, var olmaya götürür.

Düşünmek ile var olmak arasındaki bu ilişki hakikat kavramıyla birlikte daha açık seçik hâle gelir. Heidegger hakikatin dil ve önermelerle değil, Varlık'la ilişkili olduğunu söyler. Hakikat, gizli olanın açığa çıkması, orta yere gelmesi, tecelli ve tezahür etmesidir. Heidegger, Batı düşüncesinin hakikat meselesinde Eflatun'dan beri çok temel bir hatanın içinde olduğunu söyler. Hakikat kavramını Varlık'la değil, kelime ve önermelerle ilişkilendirerek açıklamaya çalışmak, Varlık sorusunun unutulmasına kadar giden büyük bir krizin kapısını aralamıştır. Düşünürümüz bu noktanın altını çizmek için kadim Yunan'dan *aletheia* kavramını alır ve ona yepyeni bir anlam yükler. Bu konuya ileride yakından bakacağız zira Heidegger'in Varlık felsefesinin en temel kavramlarından biri olan zuhur etme ve ortaya çıkma anlamında hakikat meselesini anlamadan diğer konuları yerli yerine oturtmamız mümkün değil. Burada kısaca şu hususu belirtmekle iktifa edelim: Bir şeyin hakikatini anlamak, onun ortaya çıkışına ve varlığa gelişine şahitlik etmektir. Gizlenmiş olanın orta yere gelmesi ve varlık iddiasında bulunması anlamında hakikat, duyusal ve zihinsel bir sürecin ötesinde, varoluşsal bir duruşu, hazır olmayı, şahitliği ve külli tecrübeyi zorunlu kılar.

Hakikat birincil olarak Varlık'a, ikincil olarak dile ve zihne ait bir şey olduğundan onun kavranması da ancak varoluşsal bir hâl ve duruş ile mümkün olabilir. Düşünmek, bu şekilde zuhur eden, ortaya çıkan ve varlığa gelen hakikate şahitlik etmektir. Bu şahitlik yahut tanıklık, insanın hakikat karşısında tüm varlığıyla hazır

bulunmasını tazammun eder. Hakikatin zuhuruyla insanın huzura gelişi buluştuğunda hakikatin idrak edilmesi mümkün hâle gelir. İnsanın ufku Varlık'ın ufkuyla birleşmeden sahih düşünce tahakkuk etmez. Gerçek düşünme bizi kelimelerin, kavramların, duyuların ve zihinsel süreçlerin içinden geçirerek Varlık'la burun buruna getirir.

Bu bir yolculuktur. Yola çıkmaktır. Varlık'a ve hakikate şahitlik etmek için tüm varlığımızla Varlık'ın açık alanına ve ışığına yönelmektir. Düşünmek yolda olmaktır. "Düşünmenin kendisi bir yoldur. Yola ancak yolda kalarak cevap verebiliriz."[10]

Düşünmenin konusu olan Varlık'ı anlamak için yolda kalmaya devam edelim.

10. Heidegger, *What is Called Thinking?*, s. 168-169.

VARIP GELDİM BİR ORTA YERE

Yukarıda size Heidegger'in kulübesinin yerini, yolunu, içini, dışını, etrafını kısaca tasvir ettim. Bu bilgiler ışığında kulübenin maddi/fiziki yapısı, mevkisi, planı, yerleşim düzeni ve diğer özellikleri hakkında bir fikir sahibi olduğunuzu düşünüyorum. Bu bilgileri (aslında "malumat"ı demeliyim) çoğaltabiliriz. Kulübenin fiziki, mekânsal, mimari, coğrafi ve mevsimsel özelliklerini fizik, kimya, mühendislik, coğrafya, mimarlık, meteoroloji gibi bilim dalları üzerinden derinlemesine inceleyebiliriz. Bu bilgiler bize kulübe hakkında bir fikir verir ama kulübenin varlığının ne anlama geldiği konusu başka bir meseledir.

"Kulübenin varlığının anlamı" ifadesi bizi ister istemez farklı bir tahlil düzeyine taşır. Burada kulübenin neden ve nasıl yapıldığı, kim tarafından ne için kullanıldığı, hatıra ve hafıza değerinin ne olduğu, Heidegger'in kulübesi olduğu için onun hayatında ve düşüncesinde, bundan dolayı da çağdaş felsefe tarihinde ne tür bir yer işgal ettiği gibi sorular sormaya başlarız. Fakat Varlık'ın anlamı gibi ağır ve derin bir sorunun cevabını, sadece falanca kişinin yaptırdığı altıya yedi metre boyutlarında bir yerin kullanım amacında ve değerinde ararsak yine eksik bir iş yapmış oluruz. Dağ ya-

macındaki bir yapıdan Heidegger'in kulübesine geçiş önemli bir adımdır ama asıl gitmemiz gereken yer, tüm bunları mümkün kılan şeyi anlamaktır.

Kulübenin ortaya çıkma ve varlığa gelme şekli üzerinde durduğumuzda onun varlığının anlamı üzerinde düşünmeye başlarız. Tüm temel meselelerde olduğu gibi burada da "Nasıl?" sorusunun ötesine geçerek "Ne?" ve "Neden?" sorularının cevaplarını aramaya yöneliriz. Kulübenin sadece Heidegger'in hayatındaki ve düşüncesindeki önemini değil, büyük varlık dairesi içindeki yerini araştırmaya başladığımızda varlık, mana ve hakikat alanına doğru önemli bir adım atmış oluruz.

Bunu bir başka örnekle izah etmeye çalışalım: Elinizdeki kitap hakkında bana kapağı, kâğıdı, sayfa sayısı, cildi, boyu, gramajı vs. hakkında çeşitli sorular sorabilirsiniz. Bunlar kitabın fiziki varlığı hakkında size bir dizi veri sunar. Fakat kitabın anlamı bu verilerden daha fazla bir şeydir. Kitabın anlattığı şey, savunduğu tez, dile getirdiği konular, yazarıyla ilişkisi ve düşünce tarihindeki yeri, bizi kitabın anlamına yaklaştıran unsurlardır. Fakat bu bile kitabın varlığının anlamı konusunda bize sınırlı bir bakış açısı sunar. Zira kitabın anlamı hakkında konuşabilmek için önce kitabın neden ve nasıl var olduğunu sormamız gerekir. Fakat bu da yeterli değildir. Bir şeyin kitap olarak var olmasının ne anlama geldiğini incelememiz gerekir ki bu da bizi yine Varlık'ın ne olduğu meselesine götürür.

Heidegger, kulübenin fiziksel özelliklerini ve olgusal "ne-liği"ni ortaya koyan birinci grup soruların "ontik", anlamı üzerine odaklanan ikinci grup soruların ise "ontolojik" bir mahiyet arz ettiğini söyler. Var olan şeylerin ontik yönü, onların olgusal olarak ne olduklarını ve nasıl işlediklerini anlatır. Ontik sorularla ilgilenen bilim dalları ve uzmanlık alanları bize farklı şeyler hakkında önemli bilgiler sağlar. Fakat ne kadar kapsamlı ve detaylı olursa olsun bu bilgiler bize varlıkların anlamı ve neden var olduklarını konusunda bir cevap vermez. Ontolojik soru, varlıkların anlamını ele alan sorudur ve tüm soruların hem başı hem de sonudur.

Bu noktada Heidegger radikal bir iddiada bulunur ve Batı düşüncesinin Eflatun'dan bu yana Varlık'ın anlamı sorusunu unuttuğunu söyler. Bunun yerine varlıklar, şeyler, nesneler ve olaylar üzerine odaklanan Oksidental felsefe, Varlık'ın anlamını şeylerin ontik özelliklerinde, hakikati önermelerde, düşünceyi soyut kelime ve kavramlarda ve özgürlüğü tabiat üzerine tahakküm kurmada aramaya başlamıştır. Bu büyük sapma, tüm hataların başıdır. Felsefenin birinci görevi, en temel ve birinci soruyu yani "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu yeniden sormak olmalıdır.[11]

Heidegger'in Batı felsefesi bağlamında ontik ile ontolojik arasında yaptığı ayrım, İslam düşünce geleneğinde çok önceden büyük bir netlikle ortaya konmuştu. Bu, "mevcut" ile "Vücud" arasındaki ayrımdır. Mevcut, var olan şeyleri, Vücud ise varlığı ve var olma eylemini ifade eder. Varlık meselesi üzerinde düşünen Müslüman filozoflar Vücud'un tüm mevcutları ortaya çıkaran temel ve asıl ilke olduğunu ve Vücud'un hakikatinin mevcutların toplamından her zaman daha fazla olduğunu savundular. Vücud, temel kaynak; mevcut onun bir tezahürü, tecellisi ve ortaya çıkış hâlidir. Düşüncenin birincil konusu kaynağa, temele, ilkeye geri dönmektir. Bu konu o kadar önemlidir ki tüm bilgilerin ve hükümlerin aslı ona geri döner:

> Varlık meselesi hikmet ilkelerinin temeli, ilahi meselelerin kaynağı, tevhid ilminin, ruhların ve bedenlerin geri dönüş ve yeniden yaratılış bilgisinin etrafında döndüğü kutuptur. Varlık meselesinde cahil olan kişinin cehaleti bütün temel meselelere sirayet eder.[12]

Molla Sadra'nın mesajı açıktır: Varlık'ın manasını idrak etmeden var olan şeylerin anlamını kavrayamayız. Bu konuyu açalım.

---

11. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (New York: Harper and Row, 1962), s. 21.
12. Molla Sadra, *Kitâbü'l-meşâir*, ed. H. Corbin (Tahran, 1982). Bu meselenin mufassal bir tahlili için bkz. İbrahim Kalın, *Açık Ufuk*, s. 69-102.

Gündelik hayatımızda var olan şeyler hakkında çeşitli hüküm cümleleri kurarız: Bahçemdeki ağaç vardır, odamdaki masa vardır, zaman-mekân vardır, sayılar vardır, boşluk vardır, akıl vardır... Maddi, fiziki, zamansal, mekânsal, matematiksel, zihinsel ve ruhi şeylerin var olduğunu söyleyen bu önermelerin ortak noktası, varlık ve var olma eylemidir. Bir şey zihnimde bir kavram, soyutlama, imge, ilişki olarak da var olabilir. Zihin içinde ve dışında bulunan tüm şeyler bir şekilde vardır. Yanılsama dediğimiz şey dahi bir yanılsama olarak "var"dır. Aksi hâlde hiçbir şekilde var olmayan bir şeyi zihnimizde yahut dilimizde ifade dahi edemezdik. Bahçe, ağaç, oda, masa, zaman, mekân, sayı, boşluk, akıl, hayal, gerçek ve sonsuz derecedeki farklı tüm şeylerin ortak noktası, varlık ve var olma eylemini paylaşıyor olmalarıdır.

Peki var olmanın anlamı nedir? Şeylerin şu veya bu şekle, boyuta, biçime sahip olmalarının ötesinde ve öncesinde var olmaları ne anlam ifade eder? Varlık'ın (*Vücûd*) ne olduğu sorusu, var olan şeylerin (*mevcûdât*) ne olduğu sorusunu önceler. Bir şey elma, dağ, sayı yahut kavram olmadan önce var-dır. Olmayan bir şeyin zihinsel yahut zihin-dışı bir niteliğe, niceliğe, boyuta, yere yahut anlama sahip olması mümkün değildir. Asıl ve temel, Varlık'ın kendisidir. Varlık'ın özel bir şekli, biçimi, türü, hâli olarak ortaya çıkan şeyler yani varlıklar onun bir türevidir. Bu, felsefe dilinde "Varlık özden (Vücud mahiyetten) önce gelir." şeklinde formüle edilir.

İslam düşünce geleneğinde bu mesele, vücud (varlık) ve mahiyet (öz) arasındaki ilişki olarak ortaya konmuştur. Bazı düşünürler mahiyetin asıl, vücudun ikincil bir gerçeklik olduğunu ileri sürerken Molla Sadra gibi filozoflar Varlık'ın tüm gerçekliğin, hakikatin, anlamın, cevher ve arazların kaynağı olduğunu ve bu yüzden mahiyet dâhil her şeyi önceleddiğini savunmuştur. Bir şeyin mesela ağacın mahiyetinin ortaya çıkabilmesi için öncelikle ağacın var olması gerekir. Ağacın varlığı onun "ağaçlık" mahiyetinden önce gelir. Bu yüzden ağacın varoluşsal hakikati, tüm tekil ağaçların toplamından daha fazladır. Zira bir ağaç gürgen, servi yahut çınar

olabilir. Boyu, rengi, gövdesi farklı olabilir. Bir müddet yaşadıktan sonra ölüp gidebilir. Fakat tekil ağaçlar ölse bile ağacın mahiyeti yaşamaya devam eder. Aralarındaki tüm farklılıklara rağmen çeşit çeşit ağaç türlerinin tamamına ağaç dememize imkân sağlayan şey, işte bu ağaç olma mahiyetidir. Fakat tekil ağaçların ötesinde bu mahiyeti ve özü mümkün kılan ilke Varlık'tır. Varlık, tezahür ve taayyün ederek ağaç mahiyetine bürünür ve hem bahçede gördüğümüz bitkiye hem de onun zihnimizdeki kavramına dönüşür. İki varlık biçimini de mümkün kılan ve ortaya çıkaran, Varlık'ın kendisidir.

Varlık'ın mahiyetini bilmeden varlıklar hakkında konuşmak, Vücud'un manasını kavramadan mevcudatı bildiğini ileri sürmek; kedi, köpek, at, kuş, balina ve zürafadan bahsedip "hayvan"ın ne olduğunu bilmemekten farksızdır. Çınar, köknar, meşe ve serviden bahsedip "ağaç"ın ne olduğuyla ilgilenmemek ne kadar anlamsızsa varlıklar/şeyler hakkında konuşup onların ontik ve ontolojik kaynağı olan Varlık'tan bahsetmemek de o kadar absürt bir durumdur. En kötüsü ise varlıkları/şeyleri Varlık'ın, mevcudatı Vücud'un yerine ikame etmek ve yansımanın ışığın kendisi olduğunu zannetmektir. Oysa kediyi "hayvan"ın yerine, serviyi "ağaç"ın yerine ikame edemeyiz. Aksi hâlde bu farklı varlık türlerini birbirinden ayırt etmemiz mümkün olmaz. Lakin bunca farklı varlık ve canlı türünün ortak paydası olan var olma eylemini kavramadan da onların gerçek manada ne olduğunu anlayamam. Kedinin, köknarın, yağmurun, gölgenin, sıcak ve soğuğun, insanın, sözün, dilin, nefesin, dağın ve ovanın ortak noktası nedir? Renk, doku, yapı, hacim, şekil, mahiyet, işlev vs. olarak birbirinden son derece farklı olan bu varlıkların ortak paydası, var olmaları yani Varlık'tan pay almalarıdır. Tüm varlıklar son tahlilde Varlık'ta birleşirler. Varlık, bu kadar çeşit şeyi anlamlı birer varlık hâline getiren ilkedir. Bu ilke olmadan benim herhangi bir şeyin olup olmadığını, ardından ne olduğunu, ne olduğunu kavradıktan sonra da onun diğer varlıklardan nasıl farklı olduğunu anlamam mümkün değildir. Molla Sadra'nın

yerinde ifadesiyle Varlık/Vücud, hem tekliğin hem de çokluğun ilkesidir. Varlık, hem kaynaktır hem de nehir. Hem ilkedir hem de zuhur. Hem tektir hem de çoğul. Tek tek ya da bir bütün olarak varlık âlemini anlamamı sağlayan şey, derinde yatan bu temeldir. Bu temel olmadan dil ve düşünce evimin, anlam ve hakikat bahçemin, idrak ve yorum penceremin ayakta durması mümkün değildir.

Fakat Varlık ile varlıklar, Vücud ile mevcudat arasındaki ilişki kedi ile hayvan, köknar ile ağaç, sarı ile renk arasındaki ilişkiden daha derin ve kuşatıcıdır. Varlık'ın sonsuz tezahür ve tecellileri, onun farklı "imkân"larını ve "ortaya çıkış" biçimlerini ifade eder. Doğru ve hassas bir bakış açısına sahip olduğumuzda, her tekil varlıktaki evrensel ve temel Varlık ilkesini sezgisel ve ruhsal olarak kavrarız. Ama bunu yaparken Varlık'ın hakikatini hiçbir zaman tezahürlerinden birine indirgemeyiz. Ağaç mahiyeti, her zaman tekil ağaçların toplamından daha fazladır. Varlık'ın hakikati de tek tek varlıkların, şeylerin, nesnelerin, olguların ve hadiselerin toplamından daha fazladır. Lakin Varlık bir ilke, temel ve hakikat olarak bu tekil varlıkların her birinde mevcuttur. Güneşin yüzüme çarpan ışığının güneş olduğunu bilmek ama güneşin bundan ibaret olmadığını idrak etmek, bahsettiğim bu ontolojik bakış inceliğinin bir gereğidir.

Burada felsefede "aporetik ontoloji" sorunu olarak bilinen mesele çıkar karşımıza: varlıkları hem tekil şeyler hem de bir bütünün parçaları olarak kavramak. Köknar aynı anda hem köknar ağacıdır hem de "ağaç" mahiyetinin bir üyesidir. Evrendeki tüm ağaç türlerinin ve tekil ağaçların tamamını saymak ve dökümünü yapmak empirik olarak mümkün değildir. Bu yüzden küme kavramıyla düşünür ve varlıkları ona göre tasnif ederiz. Köknar ağacı kümesine ulaşmak için dünyadaki tüm köknar ağaçlarını tek tek saymak zorunda değilim. Dolayısıyla empirik ve sayısal olarak bir kümenin tüm üyelerini kayıt altına almama gerek kalmadan o küme hakkında fikir yürütebilirim. Parça ile bütün arasındaki ilişki de buna benzer. Her insan, insanlığın bir üyesidir. İnsanlık kavramı, her tekil insanda karşımıza çıkan temel özelliktir. Birbirinden

çok farklı insan bireylerini, toplumlarını, ırkları, milliyetleri, kültürleri, aşiretleri vs. insanlık kavramı altında birleştirmemi sağlayan da bu kavramdır. Emre, John, Seta yahut José'ye baktığımda onlarda hem nevi şahsına münhasır, biricik ve tekil bir insanı hem de insanlığın temel özelliklerini görürüm. Bu iki boyutu aynı anda ve bir bütün olarak tecrübe ederim. Tekil olan birey ile evrensel olan insanlık kavramı aynı anda, yerde, özde ve tecrübede bir araya gelir. Fakat bu kavramın anlamlı olması için yeryüzünde gelmiş geçmiş tüm insan bireylerini tek tek tespit etmek, saymak, empirik olarak kayıt altına almak zorunda değilim.[13]

Aporetik kavrayış bize başka imkânlar da sunar: Varlıkların aynı anda hem nevi şahıslarına münhasır hem de genel bir ilkenin temsilcisi olmalarını akli ve kalbî olarak idrak edebilirim. Bir lale, hem bir çiçek türü olarak özel ve münhasırdır, hem de güzellik kavramının taşıyıcısı olarak evrensel bir cevheri yansıtır. Var olan şeyler, ontolojik derecelerine göre daha az ya da daha fazla "vardır"lar; yani daha fazla varlık ve anlam taşırlar. Varlık hiyerarşisinde daha yüksek ve yoğun bir yere sahip olan varlıklar aynı anda hem kendilerine özgü bir yapıya sahiptirler hem de ait oldukları varlık sınıfının niteliklerini kâmil olarak üzerlerinde taşırlar. "Elimdeki gülü seviyorum." dediğimde hem elimdeki tekil, özgün ve münhasır gülü severim hem de bu gülün temsil ettiği evrensel güzelliği tecrübe ederim. Bu ikisi arasında bulunan aporetik ilişki, tekil bir şeyi evrensel bir anlamla tecrübe etmeme imkân verir. Böylece tekil bir varlıkta evrensel olanı deneyimlerken evrensel olan anlam ve değeri de tekil bir varlıktaki tezahür ve tecellisi üzerinden idrak edebilirim.[14]

---

13. Bu konuyu şu çalışmamda ele aldım: *Mulla Sadra* (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 73 vd.
14. William Blake, "Masumluk Kehanetleri" şiirinde bu noktayı dile getirmiş gibi görünüyor: "Bir dünya görmek bir kum tanesinde/ Ve cenneti bir yaban çiçeğinde/ Sonsuzluğu tutmak avucunda/ Ve ebediyeti bir saatin içinde."

"Varlık, var olan şeylerin toplamından daha fazladır." dediğimizde de işte bunu kastediyoruz. Varlık hakkında bir fikir sahibi olmak için evrende var olan her şeyi tek tek saymak ve sıralamak yoluna gitmem. Bu zaten imkânsız bir şeydir. Fakat buradaki kritik nokta şudur: Zannedildiğinin aksine tek tek varlıklardan Varlık'a, mevcudattan Vücud'a doğru ilerlerken tümevarım yöntemiyle yol almam. Tekil varlıklar belli bir sayıya ve hacme ulaştığında bir kümeye, kümeler birleşip bir türe, türler birleşip bir cinse yükselmez. Tersine Varlık, her bir tekil varlığı, nesneyi ve mevcut olan şeyi ontik ve olgusal olarak mümkün kılarken aynı zamanda onları ontolojik ve anlamsal olarak da var eder. Yani tekil varlıklarda Varlık'ı tek tek idrak ederken aynı şekilde Varlık'ı da tekil örnekleri, türleri ve tezahürleri üzerinden tecrübe ederim. Bu yüzden tekil varlıkları külli Varlık'tan ayırmam mümkün olmadığı gibi Varlık'ı da çeşitli tezahür ve tecellilerinden bağımsız ele alamam. Ortaya çıkış olarak Varlık'ın hakikatini bu şekilde kavrarım. Böylece her bir varlıkta Varlık'ın izini görürken Varlık'ı da izdüşümleri üzerinden idrak ve tecrübe ederim. Güzellik kavramını elimdeki gül üzerinden tecrübe ederken soyutla somutu, tekille çoğulu, cüzi olanla külli olanı birleştiririm.

Bu yüzden Varlık, kavramların hem en açık seçik hem de en gizli saklı ve muğlak olanıdır. Hakikat olarak Varlık bize hem yakın hem de uzaktır. Çünkü dikkat ve rikkatle bakmadığımız zaman Varlık'ın kendi izdüşümleri, türevleri ve tekil tezahürleri içinde dağılıp gittiğini zannetmemiz işten bile değildir. Varlık'ın sonsuz sayıdaki tezahürleri onun mutlak hakikatini ortadan kaldırmaz ama özensiz ve yüzeysel bir bakış açısı "mevcut olan"ı "var olabilecek olan"dan ibaret zannedebilir. Güneşin ışınları güneşten ayrı ve bağımsız değildir ama güneşin kendisi de değildir. Biz güneş ile ışınları arasındaki ontolojik ilişkiye sezgisel olarak şahitlik ederiz. Ama bunu kavramsallaştırmak ve tutarlı bir biçimde ifade etmek her zaman kolay değildir. Zira düşüncenin soyutlama kabiliyeti ve dilin sembolik mahiyeti, Varlık'ın her an hazır ve nazır

olan, her lahza tezahür eden ve ortaya çıkan hakikatini soyut, genelgeçer, umumi, donuk ve statik bir kavram olarak takdim edebilir. Varlık'ın evi olan dil, onu hapseden, gölgeleyen ve perdelerin arkasına gizleyen bir aracıya dönüşebilir. Varlık'ın dinamik, akışkan, yayılan, inşa eden, kuşatan ve var eden hakikatini ifade edecek bir dil inşa etmek bu yüzden hayati öneme sahiptir. Aksi hâlde bizi Varlık'ın hakikatine götürmesi gereken dil, bu tecrübenin önündeki en büyük engel hâline gelebilir. Heidegger'in dilinin yer yer son derece kesif bir mahiyet arz etmesinin ve sıkça yeni kelime ve kavram üretmek zorunda olmasının temel sebebi budur. Aynı ihtiyaç Heidegger'i felsefenin akademik jargonundan şiirin varoluşsal alanına yöneltmiştir. Parmenides'ten Şankaraçarya'ya, Meister Eckhart'tan Jakob Böhme'ye, İbn Arabî'den Molla Sadra'ya kadar bütün büyük düşünürlerin felsefenin dilini şiirin diline yaklaştırmaya çalışmalarının temel sebebi de budur: Dilin şiirselliğini zorunlu kılan, düşünürün edebî üslubu değil, Varlık'ın "ekstatik" yapısı ve "vecd" hâlidir.

Yukarıda bahsettiğim mahiyeti mümkün kılan şey, Varlık'ın somut ve müstakil bir öz ve mahiyet olarak ortaya çıkması ve hususi bir surete yani ağaç formuna bürünmesidir. Tek tek varlıkları ortaya çıkaran şey, Varlık'ın somutlaşarak ve tekilleşerek farklı hâl ve biçimlerde tezahür etmesidir. Varlık karşımıza burada bir ağaç olarak çıkar. Yani ağaç formunu/mahiyetini var ederek onun suretine bürünür. Bir başka somutlaşma ve tekilleşme hâlinde karşımıza insan olarak çıkar. Bir başka tezahür hâlinde sayı olur, kategori olur, yer olur, gök olur. Birbirinden mahiyet/öz olarak farklı olan şeylerin (mevcudat) ortak noktası, var olma eylemine iştirak etmeleridir. Onları Varlık paydasında birleştiren şey, Varlık'ın onların farklı suretlerine bürünerek ortaya çıkmasıdır. Bu manada Varlık tek, tezahür ve tecellileri ise sonsuzdur.[15]

---

15. Bu konunun teknik ve tarihî yönlerini şu iki çalışmamda ele aldım: *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Türkçesi: *Varlık*

Molla Sadra bu noktanın altını çizmek için dikkat çekici bir önermede bulunur: "Aklın tabiatı, çok olanı bir yapmaktır. Duyuların tabiatı ise bir olanı çok yapmaktır."[16] Akıl, zahirde çok görünen şeyleri tevhid ederek özlerindeki birliği görmeye çalışır. Duyular ise tabiatları gereği özünde bir ve aynı olanı, farklı şekil ve biçimlerde tecrübe eder. Varlık'ın doğru ve sahih idraki, bu iki melekenin birlikte çalışmasıyla mümkündür. Varlık'ın farklı tezahürlerini aynı anda hem Varlık'ın kendisi hem de Varlık'tan başka bir şey olarak kavramak demektir bu. Varlık ile varlıklar, Vücud ile mevcudat arasındaki ilişkiye bu açıdan baktığımızda her bir tekil varlıkta Varlık'ı görmeye başlarız. Hakikat, anlam ve özgürlük gibi temel ilkelerle olan ilişkimizin birincil muhatabı ve mercii, varlıklar değil Varlık'tır. Ontik olandan ontolojik olana doğru yükseldiğimizde Varlık'ın bahçesini bir bütün olarak görme imkânına kavuşuruz.

Şimdi ana sorumuzu tekrar soralım: Varlık nedir?

Hedeigger Varlık'ın ortaya çıkma (*ek-sistence*), huzura gelme (*presencing*) ve aydınlık ve açık-lık (*Lichtung*, *clearing*) olduğunu söyler. Varlık, var olmadır, yani bir eylemdir. Bir nesne değil, bir süreçtir. Bir başka ifadeyle bir "hadise"dir, yani olan/olmakta olan bir şeydir. Var olan şeyler arasında en üstün, en güçlü, en yüksek olan şey değildir. Tüm bunları mümkün kılan ilkedir, temeldir, kaynaktır. Varlıklar bu kaynaktan çıkan Varlık'ın ışığıyla aydınlanan açık alana gelerek var olurlar. Varlık zuhurdur, yani ortaya çıkma ve zahir olmadır. Şeylerin gizlendikleri, saklandıkları, bâtın hâlinde bulundukları yerden açık, zahir ve aydınlık olan yere çıkmalarıdır. Varlık, var olma eyleminin adıdır.

Açık-lık olarak tercüme ettiğimiz *Lichtung* kelimesi bu varlık dilinde önemli bir yere sahiptir. Bir ormanda, sık ağaçların arasın-

---

ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015) ve *Mulla Sadra* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

16. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a,* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981) I., 2. s. 321.

daki açık bir alanı ifade eden kelimenin Almanca kökeninde ışık/nur (*Licht*) vardır. Açık olduğu için aydınlanan, aydınlık olduğu için açılan yer olarak da tasvir edebiliriz. Bu açık-lık ve açık alan bir şey yahut nesne değil, varlıkların ortaya çıkmasına imkân sağlayan ontolojik bir durumdur. Heidegger kelimenin iki anlamını ustaca kullanır ve var olmanın bu aydınlık açık alana gelmek olduğunu söyler. Varlıklar bu açık alanda kendilerini "görünür" kılarlar. Zahir olmak, görünür hâle gelmek ve açığa çıkmak, var olma eyleminin temel özelliğidir.

Türkçede varlık kelimesi "varmak" fiilinden gelir ve bir yere, bir şeye, açıklığa, açık alana, manaya, hakikate varmayı ifade eder. Bir yere varmak/ulaşmak/gelmek, bir karara varmak ve bir hedefe varmak anlamlarını da tazammun eder. Bir şeyin sırrına varmak demek onun gizli saklı olan yönünü görmek, anlamak ve kavramak demektir. Varmak, sırrın açığa çıkmasıdır. Burada varan hem insandır hem de sırrın kendisi. İkisi, hakikatin açık ve aydınlık alanında buluşurlar. Bu manada var-mak, aynı zamanda bul-uş-mak yani bulmak demektir. Vücud kelimesinde karşımıza çıkan "bulmak" ile varmak kelimesinin işaret ettiği "buluşmak", burada buluşur ve bize var olma eyleminin anlamı hakkında önemli ipuçları verir.

Varmak eylemi, bu şekilde varan ve ortaya çıkan bir şeyin, vardığı/geldiği/ulaştığı yeri dönüştürmesi anlamını da içerir. Şeylerin var olması, onların anlamlı ve anlaşılır (*intelligible, makul*) bir yere çıkması, gelmesi ve ulaşmasıdır. Buna göre var-mak, herhangi bir şekilde gelmek ve durmak değildir. Varmak aktif bir hâldir, bir eylemdir ve vardığı yeri dönüştürür. Ağaç büyüdüğü toprağı, yamacı, bahçeyi etkiler ve değiştirir. Ağaç boy verdikten sonra orası artık "ağaçlı yamaç"tır. Ağaçlı yamaç, tüm manzarayı ve topografyayı dönüştürür. Fakat ağacın o yamaçta boy vermesine imkân sağlayan şey, yamacın "ağaçla-birlikte-var-olma" eylemine açık ve hazır olmasıdır. Bu, Varlık'ın bir imkân, kuvvet ve kabiliyet olmasını ifade eder.

Var olmak, tezahür etmektir; yani açıkta zahir ve görünür olmaktır. Tezahür kelimesi burada meramımızı iyi bir şekilde anlatır: Bâtında, geride, dipte, derinde olanın orta yere gelmesi, çıkması, varması eylemi bize Varlık'ın ne olduğunu anlatır. Fenomen kelimesinin karşılığı olan "zevahir" de aynı anlamı ifade eder: ontolojik manada görünen, açığa çıkan ve ortaya gelen şey.

Varlık (Vücud) kendini mevcut (var olan) şeyler üzerinden açığa çıkarır. Ağaç, rüzgâr, gölge, gezegenler, insan, mekân, mesafe vs. hepsi Varlık'ın farklı tezahür ve taayyün (belirlenme, sınırlanma) hâlleridir. Biz Varlık'ı bu mevcut şeyler üzerinden tecrübe ederiz. Bir başka ifadeyle Varlık'a erişimimiz her zaman onun bu tür hususi tezahür ve taayyünleri üzerinden olur. Bu aynı zamanda şu demektir: Var olan her şey Varlık'ın bir yönünü ortaya koyar. Ağaç, Varlık'ın ağaç mahiyetine bürünmüş hâlidir. Rüzgâr, Varlık'ın rüzgâr mahiyetinde ortaya çıkmış hâlidir. Bunu tüm mevcudata uyarladığımızda şu sonuca varırız: Var olan her şey, Varlık'tan bir pay alır ve bu payı kendi varoluşunda ortaya koyar. Ontolojinin amacı var olan şeyleri ontik manada sıralamak, tasnif etmek yahut karşılaştırmak değil, onların Varlık'ının anlamını incelemektir. Ontoloji biliminin temel görevi, Var olan şeylerde tezahür ve taayyün eden Varlık'ın hakikatini ortaya koymaktır. Bir yöntem olarak fenomenoloji bu vazifeyi yerine getirmek için "var olan şeylerin kendisi"ne yönelir. Kendilerini olduğu gibi gösteren şeylerin Varlık'ını ortaya çıkarmaya çalışır. Fenomenolojinin "Şeylerin kendisine!"[17] dönme çağrısıyla temel ontolojinin Varlık'ın anlamını var olan şeyler üzerinden açık seçik kılma çabası aynı noktada buluşur.[18]

---

17. "Şeylerin kendisine!" ifadesi (*Zu den Sachen selbst!*) Edmund Husserl'in fenomenolojik yöntemi tanımlamak için kullandığı meşhur slogandır.

18. Henry Corbin "fenomenoloji" kelimesini İslam dillerine *keşfü'l-mahcûb* yani perdelerin kaldırılması ve gizli olanın açığa çıkarılması olarak tercüme eder. Bu çok dikkat çekici bir nokta zira *keşfü'l-mahcûb* tabiri İslam düşünce tarihinde hususi bir anlama sahip. Hucvirî'nin (ö. 1072) büyük tasavvuf eserinin adı *Keşfü'l-mahcûb*'dur. Tasavvufun teorik ve pra-

Ben bahçedeki ağaca baktığımda hem ağaç adını verdiğimiz var olanı, hem de Varlık'ın ağaç mahiyetine bürünmüş hâlini görürüm. Ağaçtan Varlık'a, Varlık'tan ağaca geçiş yaparak bu iki bakış açısının her zaman canlı ve bütüncül kalmasına özen gösteririm. Zira birini kavramak adına diğerini ihmal edersem Varlık'ın hakikatini ortaya koyuş biçimini tam manasıyla idrak edemem. Varlık kendini zamandan ve mekândan münezzeh saf Varlık ve hazıriyet (*presence*, huzur) olarak ortaya koymadığına göre, onun kendini tezahür ve taayyün ettiği, ortaya koyduğu ve hususi hâle getirdiği hâllerini her an dikkate almak zorundayım. Bir başka bağlamda ama benzer bir ilkeden hareketle şu gözlemi yapabilirim: İnsanlık kavramına ancak tek tek insanlar üzerinden ulaşabilirim. Ahmet, Ayşe vd. adını alan her bir şahıs müstakil bir insandır. Fakat bu şahısların her biri aynı zamanda "insanlık" mahiyetini paylaşan ve ortak paydada buluşan varlıklardır. Ben Ahmet'e baktığımda hem şahıs olarak Ahmet'i hem de onun taşıdı-

---

tik konularını ele alan bu eser, İslam maneviyat düşüncesinin şekillenmesinde kilit bir rol oynamıştır. İrfani tasavvuf geleneği, eşyanın hakikatinin perde kalktığı zaman açık seçik ortaya çıkacağını söyler. Varlıklar hakikatlerini izhar ederler ama bunun için karanlığın yerine aydınlığın, kapalılığın yerine açıklığın hâkim olması gerekir. Bu şartlar oluştuğunda yani onların hakikatini perdeleyen şeyler aradan çekildiğinde onlar da hakikatlerini ortaya koyarlar. Bunun için yapmamız gereken, eşyanın hakikatini inşa ve icat etmeye çalışmak değil –bu zaten saçma bir uğraştır–, onların önündeki perdeleri kaldırmaktır. Bu tasvir, fenomenolojiye tam olarak uyuyor mu? Bu soruyu derinleştirebilir ve farklı cevaplar verebiliriz. Kesrete boğmadan ve sade bir şekilde şunu diyebiliriz: Varlıkların hakikati perde kalkınca ortaya çıkmaya müsait bir yapıdadır. O zaman fenomenolojik olarak yapabileceğimiz şey, bu perdeleri kaldırmak ve şeylerin kendilerini göstermelerine ve hakikatlerini ortaya koymalarına imkân vermektir. Varlıklar zaten her an kendilerini bu şekilde ortaya koymakta ve izhar ettirmektedir. Zira daha önce de söylediğimiz gibi, Varlık var olmak, ortaya çıkmak, açığa gelmek ve ışıkta görünür olmaktır. Perdeyi kaldırıp (*keşf*), gizli saklı olanın (*mahcûb*) ortaya çıkmasını sağladığımızda fenomenolojik bir adım atmış oluruz. Bu manada Corbin'in tercümesinin anlamlı ve yerinde olduğunu söyleyebiliriz.

ğı ve temsil ettiği "insanlık" mahiyetini görürüm. İnsanlık mahiyetinden yoksun müstakil bir insan bireyi olamayacağı gibi insan bireylerinden bağımsız ve onlar olmadan var olabilecek bir insanlık kavramı da yoktur. Fenomenolojik ve ontolojik olarak Varlık ve var olan, Vücud ve mevcut, ağaç ve ağacın Varlık'ı, insan ve insanın Varlık'ı bir bütündür ve ancak birlikte ele alındığı zaman anlaşılabilir, kavranabilir ve ifade edilebilir bir hakikat hâline gelir.

Bir şeyin "anlamlı ve anlaşılır bir şekilde tezahür etmesi", konumuz açısından özel bir anlama sahiptir zira burada *intelligible* kelimesinin karşılığı olarak kullandığımız anlamlı ve anlaşılır ifadesi teknik olarak "makul" kelimesiyle aynı anlama sahiptir. *Makul*, akıl tarafından kavranabilir olan şey demektir. Varlıkları anlamlı, anlaşılır ve makul kılan, insan zihninin onlara yüklediği sıfatlar değil, bizatihi varlıkların var olma eylemidir. Eflatun'dan Molla Sadra'ya kadar bütün klasik filozofların ifade ettiği gibi "makuliyet" (*intelligibility*), özneden değil Varlık'tan gelir. Bir şey var olma eyleminden pay almaya başladığı andan itibaren insan aklının anlayabileceği, insanın aklıyla ve diğer melekeleriyle kavrayabileceği bir yapıya, bütünlüğe, ontolojik hâle ve düzene sahiptir. Çünkü Varlık özünde "makul"dür: Bir şeyi "makul" yapan düzen, oran, insicam ve açık ve aydınlık olma hâli, Varlık'ın temel vasıfları arasındadır.

Ağacı bize göre anlamlı, anlaşılır ve akledilebilir kılan, kökü, gövdesi, dalları, toprak ve gökle olan ilişkisiyle birlikte bir bütün olarak bu şekilde ortaya çıkması ve tezahür etmesidir. Ontik ve olgusal olarak yüzlerce farklı ağaç türünden bahsedebilir ve onlara farklı isimler verebiliriz. Fakat bunlar ontolojik olarak ağacın bizden bağımsız varlığını, yapısını, hayatiyetini ve makuliyetini etkilemez. Gürgen, meşe, ceviz, servi, köknar, çam gibi farklı özelliklere sahip ağaçları tek bir kavram yani ağaç mahiyeti altında toplamamıza imkân veren şey, ağacın ontolojik varlığıdır. Ve ontolojik manada her varlık kendi anlam setiyle birlikte gelir. İnsan, anlamdan yoksun bir varlık âlemine anlam bahşeden bir efendi de-

ğildir. İnsan, anlamı Varlık'ın tezahür ve ortaya çıkış hâllerinde "bulur". Bulmak ve bulunmak, var olmanın ve anlamı keşfetmenin ana özelliğidir.

Arapçada Varlık ve var olma anlamındaki Vücud kelimesi *v-c-d* kökünden gelir ve "bulmak" demektir. Aynı kökten gelen "evcede", bulunmak demektir. Bulmak ve bulunmak, var olma eyleminin temel özelliğidir. Bir şeyin bir şeyi bulması (bul-uş-ma), anlam ve hakikatin keşfine doğru adım atılmasını ifade eder. Bu anlamda var olmak aynı zamanda "buluşmak" demektir: şeyin hakikatini, anlamın ifadesini, öznenin özgürlüğünü bulması gibi. Açığa çıkmak, varmak ve bulmak, var olma eyleminin kendisidir. Ancak açığa çıkan, varan ve bulan şeylerin varlığından bahsedebiliriz. Var olmak, bulmaktır. Bu yüzden de ancak bulanlar vardırlar. Bulmadıysan, bulamadıysan yoksun demektir.

İmdi bu açığa çıkma, orta yere gelme, varma ve bulma eylemi boşlukta ve kendiliğinden değil, büyük varlık dairesi içinde cereyan eder. Ortaya gelen, açığa çıkan, aradığını bulan şey bunu ancak diğer varlıklarla birlikte yapabilir. Ağacın ağaç olarak ortaya çıkışı ve mahiyetini bulması yer, gök, su, toprak, güneş ve diğer şeylerin varlığını baştan kabul eder. Yer, gök varsa yerdir. Dağ, yeryüzü varsa dağdır. Güneş, bir galaksinin içinde güneştir. Bütün bunların bu şekilde isimlendirilmesini ve kavramsallaştırılmasını sağlayan şey de insanın ağaca, yere, göğe, güneşe bu şekilde yaklaşması ve yönelmesidir. Aşağıda ele alacağımız üzere bu yönelme, ilgi alaka ve ihtimam gösterme (*Sorge, care*) demektir ve Dasein'ın dünyada var olmasının en temel özelliğidir.

Var olan her şey, büyük varlık dairesi içinde bulunan diğer şeylerle birlikte bulunur. Kendi varlığını açığa çıkarıp ortaya koyarken bunu başka varlıklarla paylaşarak yapar. Dolayısıyla mevcut anlamındaki varlıkların hiçbiri büyük varlık dairesini kendi başına icat ve inşa edemez. Kendi var olma eylemi ancak diğer varlıkların mevcudiyeti ile mümkündür. Büyük varlık dairesinde her şey birbirine bağlıdır.

Bu büyük varlık fotoğrafı içerisinde insanın varlığı hususi bir nitelik arz eder zira insan Varlık sorusunu ontolojik manada soran yegâne varlıktır. Kendisinin neden ve nasıl var olduğunu sorgularken aynı zamanda Varlık'ın neden var olduğunu da soran tek öznedir. "Neden yokluk yok da varlık var?" sorusu tüm ontolojik soruların başıdır ve bu soruya tutarlı ve anlamlı bir cevap vermeden başka sorulara geçmek mümkün değildir. İnsan, bu soruya muhatap olan varlıktır. Ontolojik düşünce, insanın yeryüzünde herhangi bir biçimde değil, bu soruyu sorarak var olduğunun –olması gerektiğinin– altını çizer.

Heidegger insanın büyük varlık dairesi içinde var olmasını Dasein kelimesiyle ifade eder. Lafzen "orada olmak" manasına gelen Da-sein, bize insanın orada/ortada/açıkta/huzurda var olması, ortaya çıkması ve varlığını bulması eylemini tasvir eder. Varlık sorusunun farkında olarak diğer varlıkların arasına gelen, varan ve orada kendi varlığını inşa eden insan, varlığın bu farklı biçim ve hâllerini (teknik ifadesiyle, varlığın modalitelerini) dikkate almak ve kendi hakikatini onların varlığını dikkate alarak gerçekleştirmek durumundadır. "Dünyada/orada olmak" anlamındaki Dasein, kendini diğer varlıkların arasında ve ortasında bulur. Bu anlamıyla Dasein, Varlık'a ve diğer varlıkların vücuda gelmesine "açık-olan" varlık demektir. Dasein orada, dünyada kendi dışındaki varlıklara açık olma hâlini ifade eder. Bu açık-olma-hâlini mümkün kılan, Varlık'ın ışığı ve açık alanıdır.

Şimdi bu tanımın da hâlâ özne-merkezli olduğu gerçeğini dikkate alarak Varlık açısından bir tanım yapmaya çalışalım. Varlık, pek çok farklı şekilde tezahür eder. İnsanın dışında farklı ontolojik biçimlerde ortaya çıkar. Tabiat, enerji, madde, dalga, kuvvet, potansiyalite, zaman, mekân, cevher, araz, Varlık'ın farklı tezahür, tecelli, tecessüm ve teşahhus biçimlerinden bazılarıdır.[19] Da-

19. *Tezahür*, zahir olma ve ayan beyan ortaya çıkmadır. *Tecelli*, açık seçik, görünür ve "cilalı" bir hâle gelmek ve yüzeye çıkmaktır. *Tecessüm*, cisim-

sein, Varlık'ın tezahür ettiği hâllerinden biridir. Bu hâlin en büyük özelliği, varlık sorusunun Dasein için bir mesele olmasıdır. Bu şu demektir: Dasein, sadece var olmaz. Aynı zamanda neden ve nasıl var olduğu sorusunu sorar ve bunu cevaplamak için bir farkındalık, şuur ve idrak sahibi olmayı hedefler. Ontik mevcudiyetini ontolojik anlama dönüştüren varlığa Dasein denir. Heidegger'in çarpıcı tanımıyla söyleyecek olursak "Varlık sorusu bağlamında Dasein, Varlık'ın kendini izhar etmek için talep ettiği yerdir. Dasein, bu açık yerde ve orada olma alanıdır."[20] Dasein olarak insanı diğer varlıklardan ayıran şey, bu açık alanda olma sorusunu sormasıdır. Sorunun cevabını bulduğu oranda insan kendi varlığının hakikatine yaklaşır. İnsan, "Neden varım?" sorusunu sorabildiği için insandır.

Bulmak demek aynı zamanda bulunmaya açık olmak demektir. Dasein olarak insanın yeryüzündeki varlığı, başka varlıkların da insanın var olma eylemine açık ve hazır olması anlamına gelir. Kendini Varlık'ın merkezine yerleştiren Kartezyen öznenin tersine Dasein, varlığını yani ortaya çıkışını, huzura gelişini, varışını, bulmasını ve bulunmasını büyük varlık dairesi içinde gerçekleştirir. Molla Sadra'nın dikkat çekici ifadesiyle söyleyecek olursak "insanın ufku", "Varlık'ın ufku"yla birleştiği zaman insan var olmanın anlamını kavramaya başlar. Bu karşılıklı varma, bulma, buluşma, ortaya çıkma ve açığa gelme, varlığın kendini Dasein olarak tezahür ettirmesi yani açık ve görünür (zahir) kılmasıdır. İnsan ancak bu zaviyeden baktığı zaman Varlık'ın ontolojik sesini duymaya başlar. Varlık'ın sözünü duyanlar ise ona komşu olmaya namzet kişilerdir.

Varlık insanın şehadetine ihtiyaç duyar. Bu şahitlik, hazır olma ve huzura gelme sayesinde hakikat; zuhur, ışık, tecelli, perde-

---

leşerek belli bir surete bürünmektir. *Teşahhus*, şahıslaşarak ve bireyleşerek muayyen ve müstakil bir biçime girmektir.

20. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 205.

nin kalkması ve keşif olarak ortaya çıkar. Varlık insanı somut, gerçek ve hakiki bir varlık olarak ortaya çıkarırken insan da Varlık'ın anlamını ve hakikatini ortaya koyması için kilit bir görev üstlenir. Varlık'ın hakikati, Varlık'ın ve insanın vuslat anında ortaya çıkar.

Dünyada olmak ve orada ortaya çıkmak demek, insanın kendi var olma eylemini de mümkün kılan Varlık ilkesini ve diğer varlıkları ciddiye alması ve onlara özenle yaklaşması anlamına gelir. Dasein, biyolojik manada insan yahut birey demek değildir. Dasein bir kişiyi, şeyi, nesneyi değil, bir var olma biçimini ve hâlini ifade eder.

Dasein olarak insanın Varlık'la olan ilişkisi bir özne-nesne, fail-meful, etken-edilgen ilişkisi değildir. "Orada/dünyada olmak", büyük varlık dairesi içinde kendine ait olan yeri bulmak ve anlamlandırmak demektir. Heidegger'in kulübesiyle olan ilişkisi bir ev sahibi-mülk ilişkisi değildir. Elbette kulübeyi yaptıran Heidegger ve eşidir. Kulübeyi yapan bir usta vardır. Kulübenin malzemeleri bir yerden temin edilmiş ve orada bir araya getirilmiştir. Kulübenin arsası satın alınmış, inşaat izinleri temin edilmiştir. Fakat kulübe adını verdiğimiz yerin bir varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan şey, tüm bu kişilerin varlıklarının toplamından daha temel ve derin bir ilkeye dayanır. O ilke olmadan ne Heidegger'den ne de onun kulübesinden bahsedebiliriz. Dasein, bu ilkenin farkında olarak dünyada "bulunan" ve "var olan" varlıktır.

Dünya-*da* olmak demek, manevi ve uhrevi olana karşı maddi ve dünyevi olanın içinde bulunmak değildir. Heidegger "dünya" kavramını maddi dünya anlamında kullanmaz. Dünya şeylerin, nesnelerin, varlıkların ve hadiselerin Varlık'ın açık alanında ortaya çıktığı, zuhur ettiği ve kendilerini gerçekleştirdiği yerdir. "Düşünce dünyam" ifadesi maddi/fiziki/mekânsal bir yeri değil, düşüncelerimi inşa ettiğim, geliştirdiğim, sınadığım, başka fikir ve tasavvurlarla karşılaştırdığım alanı tarif eder. Dünya-da olmak, Dasein'ın Varlık'ın açık alanında ortaya çıkması, kendi hakikatini Var-

lık'ın ışığıyla görmesi ve başka varlıklarla ilişkiye girmesidir. İnsanın dünya-da olması demek her zaman kendisinden daha fazla olan bir varlık dairesinin içinde yer alması demektir.

Bu yüzden tekrar rahatlıkla ve ısrarla diyoruz ki insan varlığın efendisi değil, bekçisidir. Onu koruyup kollayan ve gözetendir. Onun ışığını alırken kendi hakikatini ortaya koyandır. Onun açık alanına gelirken kendi özünü kavrayandır. Onun kendini gerçekleştirebilmesi için gerekli şartları sağlayandır. Ortaya ve açıklığa, ışığa ve zahire çıkmasını engelleyen şeyleri ortadan kaldırandır. Varlık'la bu şekilde bul-u-şan, ona vasıl olan, onunla zahir olan ve kendi imkânlarını ortaya çıkaran ve gerçekleştiren varlığa Dasein diyoruz.

İnsan, kendini kuşatan ve var eden şeyin efendisi olamaz. İnsan, büyük varlık dairesinin bir parçasıdır ve bu dairenin dışına çıkamaz. Çıktığı anda varlık vasfını yitirir. Bu yüzden dairenin dışından ve üstünden ona hükmetmesi, talimatlar vermesi, onu kendi keyfine ve zevkine göre şekillendirmeye çalışması mümkün değildir. İnsan işe Varlık'ın hakikatini teslim ederek yani bizden bağımsız (ve bizi de var eden) bir gerçeklik olduğunu kabul ederek başlar. Bu ise Varlık'ı varlık olarak ciddiye almak, ona özenmek, ihtimam göstermek ve üzerinde titremek demektir. İnsan Varlık'ın bekçisidir. Bekçiliğini yaptığı şeyin efendisi, patronu, maliki yahut kullanıcısı değil, onun paydaşı, yoldaşı ve varlık-daşıdır.

Türkçede bekçi kelimesi "beklemek" kökünden gelir ve orijinal anlamı bir şeyi "pek hâle getirmek"tir. Bir şeyin bekçisi olmak demek onu pek, sağlam, güçlü ve korunaklı kılmak demektir. Beklemek, pasif bir şekilde bir kenarda oturmak ve durmak değil, bekçiliğini yaptığı şeyin sağlam ve güçlü olması için çaba sarf etmek demektir. Varlık'ın bekçisi, onun pek, güçlü, gani, kavi, sağlam, tam, bütün, dayanıklı ve güvenli olması için gayret gösteren kişidir. Varlık'a ancak böyle bir zaviyeden baktığımız zaman onun anlamı üzerinde düşünmeye başlarız. Kendini Varlık'ın efendisi olarak gören özne, onu metalaştırır ve araçsallaştırır.

Ortaya çıkma, açık alana varma, huzura gelme, tezahür etme ve zahir olma anlamında varlık/var olma, sıra dışı bir bilinç hâlini de beraberinde getirir. Zira her şey orta yere kendi varlık hissesini getirerek gelir. Var olma eyleminde onun hissesine düşen şey, varlık dairemizi genişletir, zenginleştirir ve derinleştirir. Yahut tam tersi olur ve zuhura gelen şey varlık bahçemizi kurutur, karartır ve soldurur. Fakat ne şekilde gelirse gelsin varlığa gelen her şey bir fark ve farkındalık yaratır. Bu farkındalık, sıradan algı ve bilinç süreçlerinin yeni bir şekle bürünmesini zorunlu kılar. Bulmak ve bulunmak, sıra dışı bir farkındalığa kanat açmak demektir.

Var olmanın anlamının idrak edilmesinin yol açtığı sıra dışı farkındalık hâli, Vücud ile vecd kelimeleri arasındaki bağlantı sayesinde daha açık ve belirgin hâle gelir. Vecd, lafız olarak "kendinden geçmek" demektir ve yoğunlaştırılmış bir bilinç durumunu ifade eder. Bu şiddetli heyecan ve coşma, cuş u huruşa gelme, derinlere dalma ve "istiğrak" hâli, sıra dışı bir durum ve hadise karşısında ortaya çıkar. Vücudun zuhurunun kavranması, insan bilincinde vecd hâline sebep olur. Bu yüzden varlığın anlamı ancak vecd hâlinde kavranabilir.

Aynı şey Batı dillerinde de karşımıza çıkar. Varlık anlamındaki *existence* ve vecd anlamındaki *ecstasy* kelimeleri aynı kökten gelir. Eğer *existence* (Vücud), Heidegger'in sıkça ifade ettiği gibi, *ek-sistence* yani ortaya çıkma, meydana varma, zuhur etme ise *ecstasy* (vecd) de sıradan bilincin dışına çıkmayı ifade eder. Vücudu vecd ile idrak ettiğimizde varlığın anlamını sadece aklımızla değil, tüm varlığımızla kavramaya başlarız. Kendinden geçme, kendi dışına "çıkma" anlamında vecd, *ek-sistence*daki "orta yere çıkma" ile benzer bir anlama sahiptir. İki durumda da gizli ve saklı olan ortaya çıkar ve böylece varlıkların tezahür etmesi ve görünür hâle gelmesi gerçekleşir.

Bu görünür yer, bir "açık alan"dır. Var olmak, gizli ve saklı olan şeyin bu açık alana gelmesidir. Bu manada var olmak, açık alana çıkmaktır. Heidegger aynı fikirden hareketle hakikati de "gizli ve

saklı olanın açık alana gelmesi" olarak tanımlar ve Yunanca *aletheia* kelimesini açığa-çıkma olarak tercüme eder. Şeylerin hakikati, onların özünün ortaya çıkmasıdır. Heidegger burada çok kritik bir adım atar ve var olmak ile hakikati, "açık alana gelme" tanımında birleştirir. *Aletheia* kavramına aşağıda yakından bakacağız. Fakat öncelikle yukarıda bahsettiğim "kavrama" meselesini doğru anlamamız gerekiyor.

İster Kartezyen manada bir bilen özneden ister büyük varlık dairesi içinde yer alan Dasein'dan bahsedelim, Varlık'ın anlamı zihinlerimizin ürettiği bir şey değildir. Varlık, tanımı ve özü gereği anlam-yüklü olarak ortaya çıkar. Varlık, insanın hasbelkader bulduğu ve üzerine sonradan birtakım yazılar yazdığı boş bir levha değildir. Ağacın ağaç, yerin yer, zamanın zaman, sayının sayı olarak ortaya çıkması ve zuhur etmesi demek bu varlıkların anlamlarını bu şekilde var olarak ortaya koymaları demektir. Elbette ağaca ağaç ismini veren benim. Onu gören, tecrübe eden, varlığına şahitlik eden benim. Fakat ağacın anlamı, isminden daha fazla bir şeydir ve onu inşa eden ve ortaya koyan şey, benim onu adlandırmam değil, kendi var olma eylemidir. Biz varlıkların anlamını bu şekilde ortaya çıkarırız ama bu, onların anlamını kendi başımıza, istediğimiz gibi yahut kendi aramızda ittifak ederek yarattığımız anlamına gelmez. Hermenötik yani yorum yapan bir varlık olarak Dasein, varlıkların anlamının orta yere gelmesinde ve açık seçik ve anlaşılır olmasında kilit bir rol oynar. Ama varlıkları ve onların anlamını icat edemez.

Burada icat kelimesini özellikle kullandım zira bugün Türkçede "buluş" anlamında kullandığımız icat, vücut kelimesiyle aynı kökten gelir ve bir şeye sonradan varlık kazandırmak demektir. Nitekim "icat çıkarmak" tam da bu anlamı ifade eder. Elbette insanlar icat yaparlar. Önceden olmayan bir şeyi sonradan var kılarlar. Fakat burada icat, bir şeyi yoktan var etmek demek değildir. Bir şeyin mucidi olmakla yaratıcısı olmak kategorik olarak iki farklı ontolojik düzeye tekabül eder. Yoktan yaratma, olmayan bir şeyi varlığa getirmek anlamında ancak Yaratıcı'ya ait bir eylem

olabilir. Biz burada bu manada yaratmadan değil, yaratılmış olan şeylerin varlığa gelmesinden bahsediyoruz.

Heidegger'in Dasein hakkındaki mülahazaları bizi bir başka önemli sonuca götürür: Varlık'ın anlamını, tezahür hâlleri üzerinden kavrarız. Kavramak, bu anlamları açığa çıkarmak yani Varlık'ın ışığında ve açık alanında görmek, tanımak ve ona tanıklık etmek demektir. Tek tek varlıkları var eden ve mümkün kılan ilke ve kaynak olarak Varlık, farklı şekillerde tezahür ederek bize kendini takdim eder. Varlık'la ilişkim bu tezahür ve açığa çıkış üzerinden olur. Bunu biraz açalım.

Gündelik hayatımızda varlıkları birer düşünsel nesne yahut kavramsal öz olarak değerlendirmeyiz. Varlıklar bize oldukları gibi, sıradan ve olağan hâlleriyle gelirler. Çekiç, –diğer işlevlerinin yanı sıra– çivi çakmak için kullandığım bir alettir. Sapını kavrar, belli bir güç ve hacimle çiviye vururum. Aynı çekiçle bir şeyi düzeltir ya da kırarım. Çekicin vurma, çakma, kırma, düzeltme gibi eylemleri yerine getirirken elimle, kolumun gücüyle, bedenimle, durduğum yerle, gözümle, elime talimat veren beynimle kurduğu ilişki, ikimiz arasındaki en doğal ve birincil derecede ilişkidir. Çekiç, gerçek bir varlık olarak benim varlık alanıma girer ve birlikte bir eylemi gerçekleştiririz. Burada özne-nesne hiyerarşisi yoktur. Ortak bir eylemin –çekiçle çivi çakmanın– paydaşlarının buluşması vardır. Dolayısıyla varlıklarla olan birincil ve doğal karşılaşmamda belirleyici olan şey, ortak bir tecrübeyi paylaşıyor olmamızdır. Bize –bana ve çekice– bu ortak tecrübeyi inşa etme ve paylaşma imkânını veren, Varlık'tan başkası değildir. Özneyi de nesneyi de ortaya çıkaran şey, var olma zemininde bir araya gelmeleri, karşılaşmaları ve buluşmalarıdır. Özne-nesne düalitesi aşıldığında yapay hiyerarşiler ortadan kalkar ve özne diye adlandırdığımız varlıkların nesne diye tasnif edilen varlıklara tahakküm etmesi imkânsız hâle gelir.[21]

---

21. İkilik karşıtı (*nondualist*) düşünce ekolleri bu öğretinin üzerinde ısrarla dururlar ve insanın çok özel bir varlık olduğunu ancak bunun ona evrenin efendisi olmak gibi bir paye vermediğini söylerler. Zen düşünce-

Çekiç hakkında düşünmeye başladığımda bir başka ilişki düzeyine geçerim. Çekicin yapısı, mahiyeti, türleri, işlevleri vs. hakkında çeşitli gözlemlerde bulunabilir ve birtakım kavramsallaştırmalar, genellemeler ve isimlendirmeler yapabilirim. Çekici, anlamı ve işlevi açısından diğer aletlerle mukayese edebilir ve farklı alet edevat tasnifleri yapabilirim. Burada çekiç artık elimde doğal ve sezgisel bir şekilde kullandığım ve bir tecrübeyi paylaştığım alet olmaktan çıkmış ve düşüncemin konusu hâline gelmiştir. Yanlış anlaşılmasın: Çekici çekiç olarak kullanırken düşüncesizce hareket etmem. Çekicin ne olduğuna ve nasıl kullanıldığına dair bir fikrim elbette vardır. Fakat ilk ilişki düzlemindeki düşünce sezgisel, doğal, birincil ve varoluşsaldır. İkinci düzlemde ise çekiç artık zihnimde soyut bir kavrama, öze, mahiyete yani zihinsel bir varlığa dönüşmüştür. Beni özneye, çekici nesneye çeviren ilişki, bu ikinci ilişki biçimidir.

Heidegger ontolojik, doğal ve birincil hâllerinde temas ettiğimiz şeylere "el-altında-olma" (*Zuhanden, ready-to-hand*) adını verir. Varlıkları ikincil bir düzleme taşıyarak düşüncemin konusu yaptığımda ise onlara "elde-hazır-olma" yahut "el-önünde-olma" (*Vorhanden, presence-at-hand*) der. El-altında-olmak, varlıkların en temel, birincil ve otantik hâlidir. Buna varlığın kendini ortaya koymasının ilk hâli de diyebiliriz. Varlık kendini bize böyle bir doğal ve sahih el-altındalık hâli üzerinden açar. Burada insan eliyle gerçekleşen bir "mani-pülasyon" ("mani" el demektir,

---

sinin sıradan hadiselere ilişkin normal bakış açısının sınırlarını zorlayan ve paradokslar üzerine kurulu *kōan* öğretileri de bu noktaya dikkat çeker. "İki el çarpar ve ses çıkar. Peki tek elin sesi nedir?" sorusu, ikiliği reddetmeden teklik üzerinde odaklanmayı salık verir. "Sen çiçeğe bakarsın, çiçek de sana...", insanın "bakan özne" olarak çiçeğe bir üstünlüğünün olmadığını, hem insanın hem de çiçeğin karşılıklı olarak birbirlerine baktıklarını söyler. "Ev sahibi ve misafir yer değiştirir." ifadesi de aynı noktanın altını çizer. Müslüman bilgeler "Eşya zıddıyla kaimdir." ilkesini vazederek ikiliğin bu varlık âleminde bir gerçek olduğunu söylerler ama hakikatin kesrette değil, vahdette aranması gerektiğini hatırlatırlar.

mani-kür de buradan geliyor; bir şeyi elimize alıp yoğurmak ve şekillendirmek anlamında) henüz ortaya çıkmamıştır. Varlıklar, Varlık'ın birer tezahürü olarak elimizin altında bulunurlar. Burada varlıklarla ilişkimiz soyut düşünce değil, pratik kavrayış temelinde şekillenir.

Gündelik hayatımızda olağan ve sıradan şeyler olarak karşımıza çıkan çekiç, tırpan, kalem, masa, kapı gibi nesneler insanlar tarafından yapılmış aletler olmalarına rağmen gördükleri işlev itibariyle bizden bağımsız bir niteliğe sahiptir. İnsanlar olarak yaşadığımız habitatı oluşturan yer, gök, hava, su, toprak, mekân, ışık, gece, gündüz gibi varlıklar da doğal, birincil ve otantik hâllerinde tezahür eder ve bize bir yaşam alanı sunarlar. Onlarla en temel ilişkimiz, düşünsel yahut kavramsal mülahaza değil, bir ontolojik paylaşım ilişkisidir. Açığa çıkma, orada olma ve orta yere gelme eyleminde paydaşımız olan tüm varlıklar, Varlık'ın bir yönünü tezahür ettirir. Yani Vücud kendini mevcudat üzerinden izhar eder. Bu yüzden Varlık hakkında konuşurken bunu varlıklardan bağımsız yapamayacağımız gibi varlıkların anlamını kavramaya çalışırken de bunu Varlık'tan ayrı ve kopuk bir biçimde yapamayız. Mevcudat, Vücud'un tezahür ve tecellileridir. Biri bizi zorunlu olarak diğerine götürür. Büyük varlık dairesi, Vücud'un tecelli ve tezahür etmesiyle ortaya çıkan var olma alanıdır.

Buradan şu sonuca varabiliriz: Varlık'ın anlamı ancak Dasein olarak senin ve benim, şeylerle varlık düzleminde buluştuğumuz zaman tezahür ve tebellür eder; yani açık seçik ve belirgin hâle gelir. Anlamı kavramak için Dasein'ın ve diğer varlıkların orta yere çıkması, açık alana varması, tezahür ve tecelli ederek gören ve görünen bir varlık hâline gelmesi gerekir. Çekicin anlamı çekiç olarak iş gördüğü şeylerde ortaya çıkar ve ben bunu tek başıma tayin edemem. Çünkü elime çekici alıp onunla çivi çakmak yerine örgü örmeye kalkarsam saçma bir iş yapmış olurum. Buradaki saçmalık, yanlış bir tanım, kavram yahut isimlendirme yapmamdan değil, eşyanın tabiatına aykırı davranıyor olmamdan kaynaklanır.

Çekicin tabiatı çivi çakmak, kalemin tabiatı yazı yazmaktır. Çekiçle çakmak, kalemle yazmak, fırçayla boyamak, bıçakla kesmek bu aletlerin tabiatına uygun hareket etmek demektir. Bu ise onların tabiatını ciddiye almak, önemsemek, incelemek, test etmek, anlamak, bilmek ve ona göre davranmak demektir. Varlıklara yönelmek, onlara ilgi alaka ve ihtimam göstermek için onların tabiatını bilmem, anlamam ve buna göre eylemde bulunmam gerekir.

Bu araç gereçlerin tabiatını tek bir işleve indirgemek mümkün değildir. Çekiçle çivi çakabilir ya da bir çiviyi çıkarabilirim. Sunta bir dolabı kırabilir yahut yamulmuş kaportayı düzeltebilirim. Kalemle yazı yazabilir, resim yapabilir yahut ritim tutabilirim. Bunlar gündelik hayatımızda kullandığımız araç gereçlerin varlığa geliş şekillerinden bazılarıdır. Her varlık, imkânını kendi öz varlığında taşır. Bazı imkân ve potansiyeller gerçekleşirken bazıları hiçbir zaman gün yüzüne çıkmaz. Varlıklarla ilişkim her zaman bu imkân ve gerçekleşmeme, olma ve yarım kalma, aydınlığa çıkma ve karanlıkta kalma bağlamında olur. Tahakkuk eden her imkân, yeni olgu ve ihtimallere kapı aralar. Varlıklar kimliklerini/özlerini muhafaza ederken sürekli bir değişim, dönüşüm ve yolculuk hâli içindedirler.

Bu imkân ve ihtimaller gerçekleşmekle kalmaz, aynı zamanda bizim varlık alanımıza da girer ve belli imkânları harekete geçirirler. Benim çekici kullanma imkân ve kabiliyetim, çekici fiilen elime alıp kullanmaya başladığım zaman teorik bir ihtimal olmaktan çıkar ve gerçek bir kuvvete dönüşür. Kuvveden fiile geçiş, sadece benim irademle ve istememle olmaz. Bende kuvve hâlinde bulunan "çekici kullanma imkânı"nı gerçekleştirebilmem için çekicin "elimin-altında" olması gerekir. Çekiç bu şekilde varlığa gelmeden benim "çekiç-kullanan-insan" imkânını gerçekleştirmem mümkün değildir. Her eylem, böyle bir imkânlar ağında mümkün hâle gelir. Ben bakan, gören, düşünen, yapan, eden, alan, getiren vs. bir varlık olarak diğer varlıklarla "buluştuğum" (birbirimizi karşılıklı olarak bulduğumuz) zaman kendi özümü gerçek-

leştirmeye başlarım. Aynı şey diğer tüm varlıklar için de geçerlidir. Bu karşılaşma, bu buluşma, ontik vuslat ve ontolojik tedahül (iç içe geçme), bizim ortak varlık matriksimizi oluşturur. Basit işler için kullandığım çekiç, basit bir alet değildir.

Bu temel kuralı tüm varlık âlemine uyguladığımızda ortaya şu sonuç çıkar: Varlık'ın anlamını ancak ve ancak eşyanın tabiatına uygun davrandığım zaman kavrayabilirim. Bunun için de eşyanın tabiatını bilmem gerekir. Bu, eşyayı yani tek tek varlıkları kendi doğal, birincil ve otantik hâlleri içinde anlamak, sezmek, tecrübe etmek ve bilmekle mümkündür. Varlıkları düşüncemin konusu yaptığımda onları birincil ve doğal hâllerinden çıkarıp başka bir düzleme taşırım. Bu iki düzlem arasındaki fark, ontolojik bir zorunluluktur. Fakat bu benim varlıklara kökten yabancılaşmam anlamına gelmez. Tersine, sahih bir düşünme biçimi bana varlıkları doğal ve otantik hâlleri içinde görünür kılar ve böylece Varlık'ın anlamını keşfetmemi sağlar.

Heidegger'in kırsala ve köy hayatına olan meylinin kökenlerini burada arayabiliriz. Onun gözünde bir çiftçi ekin ekerken, çoban sürüsünü otlatırken, ormancı odun keserken elinin altında bulunan şeylerin –varlıkların– tabiatları hakkında açık seçik bir fikre sahiptir. Onlarla kurduğu ilişki ne araçsal bir ilişkidir ne de ikincil derecede soyut ve kavramsal bir tasavvurdur. Tohum, koyun ve ağaç kendi varlık alanlarını inşa ederek köyün ve kırsalın hayat alanını ortaya çıkarır. Bunları kendi varlık alanına dâhil eden köylü böylece bir "habitat" inşa eder. Bu habitatın tek bir merkezi yahut patronu yoktur. Habitatı var eden her şey, onun hem bir parçası hem de sahibidir.

Dasein'ın orada, orta yerde, dünyada olması demek, Varlık'la diğer varlıklar üzerinden böyle bir ilişki kurması demektir. Büyük varlık dairesi içinde bulunan insan, diğer varlıklardan kopuk, soyutlanmış, oralardan atılmış ve kovulmuş, onlara yabancılaşmış bir özne değildir. Tersine, var olma eylemini paylaştığı için var olan her şeyle çok temel ve sahih bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişkiyi kavrama-

sı ve kavramsallaştırması insan olarak onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliğidir. Heidegger insanın bu dünyaya "atılmış" ve "fırlatılmış" olmasından bahsederken insan ile dünya ve varlıklar arasında bir gerilimden, çatışmadan, husumetten, uyumsuzluk ve kavgadan bahsetmez. Aksine, insanın ontik ve olgusal olarak kendini her zaman bir şeylerin içinde, arasında, ortasında, yanında, yakınında yahut uzağında bulmasından bahseder. Kendimizi bu dünyada bulduğumuz yer, ontik ve olgusal olarak atıldığımız ve fırlatıldığımız yerdir. Fakat kendimizi ontolojik olarak gerçekleştirdiğimiz yer, bu olgusallığın ve atılmışlığın ötesine geçerek sahih bir varlık biçimine sahip olmamız ve özgürleşmemizdir.

Varlık meselesinin insan için temel bir soru olmasının anlamı da budur: İnsan ancak olgusal ve ontik olandan, atılmış ve fırlatılmış yerinden çıkıp aklen, ruhen ve varlıksal olarak kendi hakikatini kavramaya başladığında ontolojik manada sahih, sahici ve gerçek bir biçimde var olmaya başlar. İnsan bunu kavradığında yeryüzünde ve gök kubbenin altında ikamet eden, kendini ancak Tanrı'yla irtibatlandırdığı zaman fâni ve ölümlü olduğunu hatırlayan otantik bir varlık hâline gelir.

Varlık'ın anlamı Varlık'ın kendisidir. İkisini ontolojik olarak ayırmam mümkün değildir. Varlık varsa anlam vardır. Anlam varsa Varlık vardır. Anlam arayışım ancak Varlık'a bu şekilde yaklaştığım zaman bir netice verebilir. Aksi hâlde Varlık'ın anlamını zihnimin iç süreçlerinde, kavram ve soyutlamalarında arayıp bir ömür boyu zihnimin dışına çıkamamak gibi bir kabusla karşı karşıya kalabilirim. Solipsizm, öznenin kendi içine doğru ölmesidir. Varlık, kendimizi böyle bir esarete mahkûm etmemize izin vermez.

Heidegger'in sıkça vurguladığı gibi Dasein, Varlık'ın kendisi için bir mesele olduğu varlıktır. Daha yalın bir dille ifade edecek olursak Dasein, Varlık'ı bir mesele olarak kabul eder. Bu şu demektir: Dasein sadece var olmakla kalmaz, aynı zamanda varlığının anlamı üzerinde "düşünür". Yani Varlık'ın hakikatine ve kendi varlığının zuhura gelişine şahitlik eder. Burada düşünme, Kar-

tezyen manada bir öznenin nesneler hakkında düşünmesi değildir. Düşünmek, Varlık'ın açık alanında, onun ışığıyla görmeye başlamaktır. Bu düşünme eylemi, kendi öz varlığını ve Varlık'ı anlamlandırma çabasıyla aynı istikamette ilerler. Var olmak, varlığı anlamlandırmakla eş anlamlıdır. Var olmayan bir şey kendisini anlamlandıramaz. Ama daha önemli sonuç şudur: Varlığını anlamlandıramayan şey, gerçekte var değildir. Anlamak, anlamlandırmak ve yorumlamak Dasein olarak insanın en temel vasfıdır.[22]

Bu, bizi bir başka konuya getirir: hakikat meselesi. Varlık'ın gerçekliğini anlamından, anlamını da hakikatinden ayrı ele alamayız. Bir şeyin anlamı, onun neden var olduğunu ortaya koyan sebeptir. Yani "Neden/Niçin?" sorusunun cevabıdır. Hakikat de bu anlamda mündemiçtir. Elimdeki kalemin varlığı, onun gerçek bir yazı aracı olarak tezahür etmesidir. Anlamı, yazı yazmasıdır. Hakikati, yazı yazma aracı olarak var olmasıdır. Ontik manada kalemi yapan bir usta ve/veya makine vardır. Ama ontolojik manada onun anlamını ve hakikatini inşa eden, varlık eyleminden pay alıyor olmasıdır. O manada ben kalemin efendisi olamam. (Zaten kalemin efendisi olunmaz ama bu bir bahs-i diğer.) Kalemin, defterin, masanın, çekicin, çiçeğin, ağacın anlamı ve hakikati ancak varlığa geliş biçimlerini ve tezahür hâllerini orta yere getirip koyduğum zaman görünür ve kavranır (*intelligible*, makul) hâle gelir. Ben Dasein olarak bu anlam ve hakikati dile dökerim. Onu kelimelerle ifade ederim. Ona farklı isimler veririm. Fakat o anlam ve hakikati inşa ve icat ettiğimi ileri süremem. Zira hem onların var olmasına hem de onlara isim vermeme imkân sağlayan şey Varlık'ın kendisidir.

Orta yere varan, diğer varlıklarla birlikte "dünyada-olan" ve Varlık'ın manasını düşünerek onu dile döken Dasein acaba yer yer Varlık'ın önüne geçiyor olabilir mi? Dasein üzerine bu kadar vurgu yapmak Kartezyen özneden kaçayım derken Heidegger'i Da-

22. Heidegger, *Being and Time*, s. 32, 236.

sein-merkezli yeni bir sübjektivizme sevk etmiyor mu? Heidegger'in bize Varlık'ın dili diye anlattığı şey, kendi Dasein'ının kelimeleri olabilir mi? Bunlar, Heidegger'in özellikle 1930'ların sonları ve 1940'lı yılların başından itibaren zihnini meşgul eden temel sorulardır ve bir bütün olarak geç dönem düşüncesinin ana istikametini ve temel duygusunu ortaya koyar. "Düşüncesinin duygusu" diyorum zira ontolojik ve varoluşsal (*existential*) dilin imkânlarını sonuna kadar kullanan Heidegger, Varlık'ın kendi öz cümlelerinin bize hâlâ tam olarak ulaşmadığı kanaatindedir. Varlık'ın gelip kendini orta yere koyması, bulması ve diğer varlıkları ortaya çıkarması gibi, daha temel, daha köklü, daha saf ve daha sarsıcı bir Varlık dilinin bütün kelime ve cümleleriyle gelip kendini anlatması mümkün olmalıdır. Heidegger'i felsefenin sınırlarına getiren bu yaklaşım, onu şiirin sahiline getirip bırakır. Heidegger'in bu sahilde neler gördüğüne bakmak belki kendi varoluşsal şiirimizi bulmamıza vesile olur.

Fakat o sahile doğru yönelmeden önce bizi oraya götürecek dilin tabiatı hakkında bir şey söylemem gerekiyor. Hiçbir kelimeyi diğerine feda etmeden anlam derinliklerine nüfuz etmek, dil üzerine düşünmenin sağladığı temel imkândır. Etimoloji yani kelimelerin kökenine inmek de bunun için vardır. Nasıl Platonik idealar varlığın hakikatini taşıyorsa kelimeler de anlamın özünü taşırlar bize. Kelimeler basit birer imge, simge, işaret yahut araç değil, anlamı inşa eden ve taşıyan hakikatlerdir. Fakat ideaları Varlık'ın yerine ikame etmek ne kadar yanlışsa kelimeleri saf hakikatin yerine koymak da o kadar hatalıdır. Kelime ve kavramlar olmadan düşünemeyiz ama hakikati onlara da indirgeyemeyiz. Kelime-anlam ve kelime-hakikat ilişkisi, ruh-beden ilişkisi gibidir. Bizim asli gerçekliğimiz bedenlerimiz değil, ona anlam ve hayat kazandıran ruhlarımızdır. Fakat bu can bu tende olduğu müddetçe bedenimizi de yok sayamayız.

İsim, müsemmayı işaret eder. Elma ismi, elma meyvesini anlatır bize. Ama isim, müsemmanın kendisi değil, onu tarif eden bir

lafız, simge, işaret, remiz ve semboldür. "İsmiyle müsemma" dediğimizde ismin (elma kelimesi) isim verilen şeyi (elma) tam olarak tarif ettiğini kastederiz. "Cennet bahçesi" için "ismiyle müsemma bir yer" dediğimizde de gerçekten cennetten bir bahçe olan yerin bu ifadede tam karşılığını bulduğunu söyleriz. Buna klasik ilimlerde *tesmiye* yani isimlendirme denir. Tesmiye, isim ile isim verilen şey arasındaki irtibatı sağlayan manadır. Tıpkı hakikatin bir uyum ve tetabuk olarak tarif edilmesi gibi burada da asıl olan, isim ile müsemma arasındaki uyumdur.

Fakat kelime ile mana, isim ile müsemma, lafız ile hakikat arasındaki ilişki, dilsel ve ontik olmanın ötesinde ontolojiktir. Doğru bir kelime ve kavram kullandığımızda gerçek olan şeyi bir idea olarak zihnimize taşıdığımızı ve böylece varlığın hakikatinin bir yönüne temas ettiğimizi biliyoruz. Zira biz varlıkları ve hadiseleri ham, maddi, fiziki ve ontik kütleler olarak değil, belli yapılar, anlamlar, bütünlükler ve ilişkiler olarak kavrarız. Farabî'nin dediği gibi maddeyi hiçbir zaman "saf madde" olarak kavrayamam. Madde bize her zaman bir suretin içinde, belli bir mahiyete bürünmüş bir biçimde gelir. Kavradığım şey madde değil, surete bürünmüş ve bu veçhile anlam, bütünlük, kimlik ve mahiyet kazanmış bir varlıktır. Bu kavrayışı mümkün kılan, Varlık'ın tezahür hâlleridir. Araçları ise kelimeler, kavramlar ve soyutlamalardır. Bu ontolojik isimlendirme (*tesmiye*) olmasa elimde tuttuğum şeyin elma, başımın üstündeki mavi şeyin gök, ayağımın altındaki kara şeyin toprak olduğunu bilemezdim. Allah'ın Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona "bütün isimleri" öğretmesi (Bakara 2/31), bu dünyaya gönderilen ("atılan" ve kendini "orada bulan") biz Âdem'in ve Havva'nın çocuklarının kelime ve kavramlar olmadan varlıkları tanımasının mümkün olmadığına delalet eder.

Kelimelerin kifayet etmediği yerde başka anlam taşıyıcıları devreye girer: duygular, renkler, tatlar, tınılar, hâller, sesler, sessizlik ve sükût... Burada dilin kıyısına geliriz ama mana ve hakikat denizi büyümeye ve derinleşmeye devam eder. Kelimelerle ifade

edilemeyen hakikatler varlıklarını daha yoğun, derin ve şiddetli bir şekilde hissettirmeye başlarlar. Sahilde dolaşmayı bırakıp derinlere dalmayı göze alanlar, kelimeler olmadan konuşmanın sırrını da çözmeye başlarlar.

Halk edebiyatımızın eşsiz ifadelerinden biri olan "tabirin sığmaz kaleme" sözü, mutlak ve sonsuz hakikatin sınırlı ve sonlu kalıba sığmasının mümkün olmadığını hatırlatır bize. Kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmayan şey (*ineffable*), varoluşsal ve metafizik bir hâl olarak kuşatır bizi. Ehl-i kâl mertebesinden ehl-i hâl makamına yükseldiğimiz yer burasıdır. Varlık'ın "Ol!" emrine cevap, kelime değil var-oluştur, varlığa geliştir, olmaktır: "Ol! der ve olur..." Ol sözünü dinleyip olmak, dilden manaya, manadan hakikate, hakikatten özgürlüğe, özgürlükten aydınlığa, aydınlıktan açık alana ve en sonunda Varlık'ın anlamına ulaşmaktır.

"BİZİ ANCAK BİR TANRI KURTARABİLİR"

Heidegger 1968 yılında *Der Spiegel* dergisine bir mülakat verir. Nazi rejimini isteyerek desteklediği ve antisemitik olduğu suçlamalarını reddeder. 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olmayı meslektaşlarının ricası ve ısrarı üzerine kabul ettiğini, bundan önce ve sonra hiçbir idari görev üstlenmediğini, amacının üniversitesini dönemin korkunç Yahudi ve yabancı karşıtlığına karşı bir nebze de olsa korumak olduğunu söyler. Her ne kadar açıkça bir nedamet dile getirmese de bir yerde hata yaptığını kabul eder. Hitler'in Almanya için yeni bir şey vadettiğini düşündüğünü ve yanıldığını itiraf eder. Fakat Nazi ideolojisini hiçbir zaman benimsemediğini söyler ve Varlık felsefesinin siyasal yansımasının Nasyonal Sosyalizm olduğu iddialarını reddeder. 1934-35 sömestrinde başladığı Hölderlin seminerinin ve 1936'da verdiği Nietzsche derslerinin Nasyonal Soyalizm'le hesaplaşma olduğunu ama bunu ancak "duymasını bilenlerin duyabileceğini" söyler. Bu meseleye bu bölümün sonunda kısaca bakacağız.

Der Spiegel için tek bir şartı vardır: Mülakat vefatından sonra yayımlanacaktır. Nitekim öyle olur ve dergi mülakatı Heideg-

ger'in 1976'daki vefatından iki ay sonra yayımlar. Mülakatın başlığı çarpıcıdır: "Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir".

Heidegger'in sıkça eleştirildiği Nazi dönemiyle olan ilişkisi hakkında kamuya açık olarak yaptığı tek değerlendirme budur. Burada konuyu kendince enine boyuna izah eder. Amerika'nın başını çektiği ve dünyanın geri kalanının peşinden koştuğu tekno-medeniyetin insanlığı getirdiği noktayı karanlık ve tehlikeli bir yer olarak görür. Felsefi ve entelektüel Amerikancılığa siyasal Amerikancılıktan daha sert şekilde karşı çıkar. Amerika patentli tekno-medeniyetin, modern materyalist metafiziğin zirvesi olduğunu söyler. Amerikan-karşıtlığını siyasi ve kültürel olmadan önce felsefi ve ontolojik bir pozisyon olarak benimser. "Amerikancılığın Anglo-Sakson dünyasının Avrupa'yı yani anayurdu (*Heimat*) yok etmeye azmettiğini biliyoruz."[23] Nietzsche'nin "Çorak arazi büyüyor..." sözünü anımsatır bir biçimde durumun her gün daha kötüye gittiğini söyler. Batı medeniyetini bu derin krizden çıkaracak tek yol, Kıta Avrupası'nın ve hususen Alman milletinin özüne ve köklerine geri dönmesidir. Diğer tüm yollar ve yöntemler yarım ve eksik kalmaya mahkûmdur.

Heidegger'i bu radikal iddiada bulunmaya sevk eden şey, dünyanın gidişatından duyduğu derin endişedir. İnsanın Varlık'la ve evrenle olan ilişkisi artık giderek "teknisite" adını verdiği faydacı, hesapçı, tek boyutlu, indirgemeci ve araçsallaştırıcı bakış açısının mutlak kontrolü altına girmiştir. Artık her şey kullanılmaya elverişli bir araçtır. Din, gelenek, tarih, toplumsal norm, akıl, ahlak, hikmet yahut estetik adına hiçbir sınır kalmamıştır. Her şey tekno-medeniyetin potasında eritilmekte ve teknisite belgesini alarak otomasyon üretime tabi tutulmaktadır. Varlık bizden çekilmeye başlamıştır. Bu çekilme (ricat, *withdrawal*) bir ordunun taktik çekilmesinden ziyade *medd*i olmayan bir *cezir*e benzemek-

23. Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, çev. William McNeill ve Julia Davis (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), s. 54.

tedir. Sular hızla çekilip gitmekte ve geride muazzam bir kuraklık ve çoraklık bırakmaktadır. Çekilen suların geri gelip gelmeyeceğini artık ne şamanlar, ne kâhinler, ne din adamları, ne filozoflar, ne bilim insanları, ne de sanatçılar bilmektedir. Çoraklaşan sadece hava, su ve toprak değil, insanların aklı, ruhu ve kalbidir. Asıl felaket budur.

Heidegger, "Peki bu gidişatı felsefe yahut bir filozof durdurabilir mi?" sorusuna can sıkıcı ve tahrikkâr bir cevap verir. Ona göre insanlığın mevcut tercihleri karşısında bir bireyin yahut felsefenin dünyanın seyrini –yakın vadede– değiştirmesi mümkün değildir:

> Bu sadece felsefe değil, aynı zamanda tüm saf insani tefekkür ve çaba için de geçerli bir durum. Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir. Elimizdeki tek ihtimal olarak düşünerek ve şiirleştirerek kendimizi bir Tanrı'nın zuhuruna hazırlayabiliriz; ya da bir Tanrı'nın yokluğunda çöküş hâlinde olduğumuzu hatırlayarak kendimizi bir Tanrı'nın var olmamasına hazırlayabiliriz.

Heidegger, "bir Tanrı" ifadesini İbrahimî dinlerin Yaratıcı Tanrısı olarak değil, Varlık'ın bir kutsal ilke ve özne olarak ortaya çıkması anlamında kullanır. Varlık bir kutsal olarak tezahür eder ve dünyaya düzen verir. Onu ayakta tutan kuralları belirler. Düzenleyici bir ilke olarak Varlık'ın anlamını ortaya çıkarır ve önümüze koyar. Bize bu anlama göre bir yaşam alanı inşa etmenin imkânını sunar. Kural ve düzen koyarken özgürlüğümüzü elimizden almaz. Tersine, varlığımızın hakikatini ve anlamını kavrayarak özgürleşebilmemiz için bizi Varlık üzerinde düşünmeye davet eder. Eşyanın tabiatını ve varlıkların fıtratını ciddiye almamızı ve bu temel üzerinde bir "habitat" ve "yaşam alanı" (*lebenswelt*) inşa etmemizi söyler. Aksi hâlde Varlık'ı da kendimizi de yok etmemiz işten bile değildir.

Biz bu Tanrı'yı icat edemeyiz. Onu "kendi düşünme eylemimiz"le ortaya çıkaramayız. Yapabileceğimiz tek şey "onu bekleme-

ye yönelik bir hazırlığı" kendi içimizde uyandırmaktır. Bizi kurtaracak Tanrı'nın gelişi, ancak biz kendi içimizde gerekli hazırlığı yaptıktan sonra mümkün olabilir. Bu hazırlık, keşiş olup dağa çıkarak yahut dünyayı terk ederek yapılamaz. Kendi ellerimizle çorak hâle getirdiğimiz toprakları yine kendi ellerimizle suladığımız, yeşerttiğimiz, ekip biçtiğimiz ve koruyup kolladığımız zaman doğru istikamette bir ilk adım atmış oluruz. Varlık'ın çobanı, bekçisi, dostu, yoldaşı ve komşusu olma iradesini gösterdiğimiz zaman sadece Varlık'ı, evreni ve tabiatı değil, kendimizi de kurtarma şansını elde ederiz. Tabiatını ve fıtratını bozduğumuz bu dünyayı bırakıp başka yerlerde yeni yaşam biçimleri aramak temel meselemizi çözmez. Sadece çorak ülkeyi uzaya ve başka gezegenlere taşımış oluruz. Önce aklımıza, kalbimize ve ruhumuza musallat olan kuraklıkla mücadele etmeliyiz.

İnsanlığın kendini bu dünya ile sınırlamasının doğru olmadığını, aya yapılan yolculuktan sonra belki evrende başka gezegenlerde yaşamanın mümkün olabileceğini, bunu yanlış ve kötü bir şey olarak görmeye gerek olmadığını söyleyen *Der Spiegel* muhabirine Heidegger şu cevabı verir:

> ... insanlığın tecrübesine ve tarihine baktığımızda asıl ve önemli olan her şey ancak insanın bir yurdu olduğu ve bir gelenekte kök saldığı için ortaya çıkmıştır.[24]

Teknisite ve tekno-medeniyet bize yurtsuz, geleneksiz ve köksüz bir yaşam biçimini ilerleme olarak sunuyor. Varlık üzerinde düşünmek, eşyanın tabiatına göre hareket etmek gibi eylemlerin "verimliliği" düşürdüğünü ve bu yüzden lüzumsuz fanteziler olduğunu söylüyor. Konut meselesini çözdükten sonra insanın ev, yurt

---

24. Martin Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", Mülakat: Rudolf Augstein ve Georg Wolff, *Der Spiegel*, Nr. 23, 31 Mayıs 1966. İngilizcesi: Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us": The Spiegel Interview (1966), çev. William J. Richardson, S.J., *Heidegger: The Man and the Thinker*, s. 45-67.

ve yuva arayışının sona ereceğini iddia ediyor. Standartlaşmanın ve homojenleşmenin insanların hayatlarını kolaylaştırdığını telkin ediyor. İnsanlığın asli enerjisinin üretim-tüketim temelinde kullanılması için sofistike sistemler kuruyor. Özgürlüğü seçme imkânı olarak tanımlıyor ve önümüze koyduğu tercihlerin bizi özgür kılmak için yeterli olduğunu ileri sürüyor. Mutluluğu haz tüketimi bağlamında kimyasal reaksiyonlara indirgiyor ve bunun bizleri daha mutlu, huzurlu ve mutmain edeceğini söylüyor. Tüm varlık alanını kontrol edebilmek için her şeyi sayısal, niceliksel, görünür, hesaplanabilir ve öngörülebilir bir veri hâline getiriyor ve bunu bize sihirli bir şeymiş gibi sunuyor.

Max Weber, bilim ve sanayi devrimlerinin ardından kapitalizmin yükselişiyle birlikte dünyanın büyüsünün bozulduğunu söyler. Tılsımı gitmiş bu dünyanın, rasyonel toplum ve özgür bireyler üzerinde yeniden yükseleceği var sayılır. Rasyonel toplum, Aristocu manada akla ve erdeme dayalı olarak "iyi hayat" sahibi olmayı değil, üretim kapasitesini maksimum hâle getirmek için her şeyin hesaplı kitaplı yapılmasını ifade eder. ("Rasyonel" kelimesinin kök manası *ratio* yani orandır. Rasyonellik teknik olarak oranlar üzerinden hesap kitap yapmak demektir.) Hesap kitap ve oran anlamında rasyonalite, modern ekonominin ve organizasyon modellerinin temelini oluşturur ve ahlak, erdem ve estetik gibi değerleri gerçek ve geçerli bir kriter olarak kabul etmez. Ekonominin rasyonel gördüğü şeyin ahlaken yanlış, kötü ve çirkin olması onun sorunu değildir.

Özgür bireyler ise önlerine konan tercihlerden birini seçerek kendilerini gerçekleştiren insanlar topluluğunu ifade eder. Özgürlük, seçme hürriyeti olarak tanımlandığında daha fazla seçenek daha fazla özgürlük olarak takdim edilir. Oysa "seçme paradoksu" bize daha fazla seçeneğin ve opsiyonun otomatik olarak daha fazla mutluluk, tatmin, doyum ve huzur anlamına gelmediğini ve dolayısıyla özgürleşme sürecimize katkı sunmadığını gösteriyor. İhtiyaçlara değil arzulara dayalı, yapay ve tüketim odaklı kurgulanmış seçenekler, seçme hürriyeti duygusunu güçlendirebilir ama bizi

özgürleştirmez. Bize çoğu zaman ihtiyaçlarımızın sonsuz olduğu söylenir. Oysa insanların ihtiyaçları değil arzuları sonsuzdur. Arzuları ihtiyaç olarak kodlayan, tüketim ekonomisini esas alan kapitalizmdir. Daha fazla seçenek, daha fazla tüketim anlamına geldiği için özgürlük, seçme hürriyeti olarak tanımlanır. Amaç, insanı özgürleştirmek değil, bir tüketici olarak her alışverişten sonra yeniden icat etmektir. Kapitalizm, tüketim amentüsünü kabul ettikten sonra bireylerin sağcı-solcu, kadın-erkek, köylü-kentli, doğulu-batılı olmasına bakmaz. Kapitalizm için her şey bir ürün ve herkes bir müşteridir.

Seçme paradoksunu aşan bir özgürlük tanımı mümkün müdür? İnsanın seçme hürriyetini teminat altına alan, özgür iradesini koruyan ve ona anlamlı bir hayat imkânı veren bir özgürlük tasavvuru ancak insanın büyük varlık dairesi içindeki yerini doğru tespit etmesiyle imkân dâhiline girer. İnsanı madde, haz ve tüketim gibi ondan ontolojik olarak daha aşağıda olan şeyler üzerinden temellendirmeye çalışan her yaklaşım, insanı özgürleştirmez, köleleştirir. İnsan ancak kendinden ontolojik olarak daha yüksek bir değere, ilkeye ve varlığa bağlandığı zaman özgürlüğe doğru bir adım atar. Burada özgürlük seçim yapabilme imkânının ötesine geçerek insanı bağımsız, kendine yeter ve dayanıklı bir özne hâline getirir.

Nitekim Türkçede "özgür" kelimesi "öz-ü-gür"den gelir ve insanın özünün gür olmasını ifade eder. İnsan ancak özünü gürleştirerek özgürleşebilir. Özgürlük, insanın özünün gür, gürbüz, güçlü, dayanıklı, dirençli ve kendine yeter olmasıdır. Seçme hürriyeti olarak özgürlük sınırlı bir tanımdır. Bir şeyi yapma kabiliyetinin önündeki engellerin kaldırılması anlamındaki negatif özgürlük tanımı da doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira önündeki engeller kalktığında insanın ne yapması gerektiğine dair "pozitif" bir şey söylemez. Negatif özgürlük bize serbest ve serazat bir hareket alanı verirken pozitif özgürlük bu zeminde nereye ve nasıl gideceğimize dair bize yol gösterir ve kılavuzluk eder. İnsan özünü ancak böyle bir yolculukta gürleştirip güçlendirebilir. Anlama

ve amaca yönelmiş bir var olma biçimi olmadan özgürlükten bahsedemeyiz. İnsan özünü gürleştiren şeyleri yaptığı zaman gerçek manada özgürleşebilir. Diğer seçenekler özgürlük değil, kuraklıktır; yeni bağımlılık ve kölelik ilişkileridir.

T. S. Eliot 1922'de yayımladığı "Çorak Ülke" şiirinde büyüsü bozulmuş, sırrı gitmiş, makineleşmiş, anlam ve özgürlükten yoksun, akıl ve erdeme sırtını dönmüş "yeni cesur dünya"nın hikâyesini derin bir kayıp, yabancılaşma ve parçalanma temaları üzerinden anlatır. Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde kaleme alınan şiir, bizi modern dünyanın vadettikleriyle verdikleri arasındaki derin uçuruma uzun uzun ve dikkatli bir şekilde bakmaya davet eder. Uçuruma düşmemek için tutunacak bir yer ararız. En ufak bir hata uçurumu boylamamız için yeterlidir. Nietzsche'nin sesi duyulur arkadan: "Çorak ülke yayılıyor..." Yüzündeki ürkütü verici gülümsemeyle ima ettiği şey korkunçtur: Ya Süpermen ve üstün insan (*Übermensch*) olun ya da ölüp gidin! Çünkü artık Tanrı'nın olmadığı yerde yeni cesur dünyayı kurma cesareti olmayanların yaşamaya hakkı yoktur. "Tanrı öldü." sözünün bir anlamı da budur: Madem Tanrı'yı öldürdünüz, o zaman siz Tanrı olun ve yeni, yepyeni bir dünya yaratın! Bunu yapamıyorsanız o zaman en güçlü olanın ve hayatta kalanın elinde kaderinize razı olun!

Çorak diyarların başladığı yer burasıdır.

Heidegger çoraklığın, kuraklığın ve karanlığın hızla yayıldığının farkındadır. Yeni teknolojik aygıtların sorunu çözmediği, tersine derinleştirdiği kanaatindedir. Mesele, daha fazla teknoloji, daha iyi planlama, daha fazla hız meselesinin çok ötesine geçmiş durumdadır. Modern tekno-medeniyet hızlandıkça ve yayıldıkça kendi kendini imha etme noktasına gelmektedir. Çoraklığın üzerine çekilen sanal örtüler, artık gerçekliğin yerine ikame ediliyor. Gerçek ve hakikat bizi açıkça rahatsız ediyor. Sanal dünyanın mükemmel –ve ruhsuz– kurguları bizim için artık daha gerçek, daha anlamlı ve daha önemli. İnsan kendi imgesini, suretini, avatarını, resmini, emojisini, metaverse'ini hakikatinin yerine

koymayı çoktan kabullenmiş. Durum bu ve bizi buradan "ancak bir Tanrı kurtarabilir".

Heidegger'in teknoloji eleştirisi temel bir ilkeye dayanıyor: Kendi kendine yeter olan her şey başka varlıklar üzerinde tahakküm kurma arzusuna yenilmeye hazırdır. Bilim, teknoloji, sanat, ekonomi ve diğer aktörler başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi başlarına ve kendi özlerinde var olma iddiasında bulunduklarında tehlikeli bir alanda yürümeye başlarlar. Bu, ihtiyaç duymadığı her şeyi kendinden aşağı görüp onu domine etme güdüsüdür. *Techne* (tekniğin kökeni), insanın ihtiyaçlarını karşılamak için kullandığı yöntem ve araçların toplamıdır. Var olmak ve işe yaramak için insana ihtiyaç duyar. Modern teknoloji ise otomasyon kuralına göre çalışır ve kendi kendine yeter olduğunu var sayar. Dijitalleşme ve yapay zekâ bu meseleyi çok daha ileri ve tehlikeli bir noktaya taşımış durumda. Fakat buradaki asıl sorun, kendi kendine yeter sanılan şeyin, giderek kendi zatında ve özünde istenen, arzulanan ve yaşanan bir şey hâline gelmesidir. Dijital teknoloji, yapısı gereği, sadece kullanıp kenara koyduğumuz bir şey değildir. O artık varlığımızın bir parçası; bizi tanıyan, tanımlayan ve şekillendiren bir organizmadır. Teknoloji bağımlılığı da buradan kaynaklanır: Kendini bize araç değil, amaç olarak takdim eden her şey bizden bağlılık ve bağımlılık ister. Bu yüzden insan neyi kendi zatında ve özünde istediğini, neyi bir araç olarak gördüğünü iyi tayin etmelidir. Aksi hâlde amaç diye araçlara takılıp kalmak işten bile değildir.

Zekâ seviyesi sosyal medya etkileşimlerinin ötesine geçmeyen kitlelerin doldurduğu sanal âlemlerde kurgusal dünyalar inşa etmek hakikat, anlam ve özgürlük arayışımıza bir cevap olamaz. Varlığın hakikatini, insan oluşumuzun anlamını ve özgürlüğümüzün köklerini kendi ellerimizde ürettiğimiz sanal aygıtlarda ve teknolojik sistemlerde aramak, en baştan bir kategori hatası yapmaktır. Teknoloji, modern insanın var olma biçimleri hakkında bize önemli şeyler söyler. Zira tekno-medeniyet kendiliğin-

den değil, insanoğlunun son üç asırda yaptığı bir dizi tercih sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu tercihlerin arkasında yatan zihin dünyasını, varlık tasavvurunu ve dünya görüşünü anlamadan çoraklığın neden hızla yayıldığını da izah edemeyiz. Daha fazla teknoloji, daha fazla dijitalleşme, daha fazla sanal ve kurgusal dünyalar bize bu sorgulamada yardımcı olmaz. Teknolojinin kolaylaştırıcı rolünü, kimliğimizi inşa eden bir noktaya taşıdığımızda ona ontik işlevinin ötesinde ontolojik bir anlam ve görev yüklemiş oluruz. Teknoloji ilerledikçe evrenin sırlarını, Varlık'ın anlamını ve insanın özünü daha kesin, daha derin ve ikna edici delillerle ortaya koyacağımızı düşünmek, tekno-medeniyetin temel yanılgılarından biridir. Niceliksel büyümenin niteliksel derinlik getirdiği nerede görülmüş? Bu, Monet'nin Nilüferler tablosundaki ustalığının boya teknolojisinin ilerlemesinden kaynaklandığını ileri sürmek kadar absürt bir iddiadır. Aynı mantıkla gelecekte Monet'den daha büyük ressamların çıkacağını zira boya, fırça, kâğıt ve tuval teknolojisinin her gün daha çok geliştiğini ve yapay zekâyla birlikte çok daha muazzam eserlerin üretileceğini iddia edenler elbette çıkacaktır. Saçma ama imkân dâhilinde. Mümkün ama anlamsız.

Çoraklığın ve kuraklığın kökenini başka bir yerde aramamız gerekiyor. Heideggerci bir dille söyleyecek olursak temel mesele, Varlık'ın çekilmesidir. Varlık'ın bizden ve dünyadan ontolojik manada çekilmesi, Varlık'ın anlamının kaybolmasıdır. Bu "kaybolma" yok olmak değil, olan bir şeyin bize "gaib" yani görünmez hâle gelmesidir. Türkçe kayıp olmak, Arapçada *g-y-b* fiil kökünden gelir ve "gayb" kelimesini üretir. Dinî ve metafizik anlamda gayb, "kula gölge ise Allah'a âyân" diyen Pir Sultan'ın ifadesindeki anlama sahiptir: hakikatte var olan, Allah'ın bildiği ama bize gizli, kapalı ve görünmez olan şey. Varlıkta hiçbir şey kaybolmaz, yani varken yok olmaz. Sadece başka bir varlık mertebesine geçer ve bizim için kayıp/gayb hâline gelir.

Gizlenen, gizli kalan, görünmeyen, uzaklaşan ve gözden kaybolan şey anlamındaki kayıp, Varlık'ın bizden ve dünyadan çekil-

mesini anlatır. Varlık sırra kadem basmış ve gayb âlemine gitmiştir. Işığını, sesini, yüzünü bizden saklamaktadır. Çünkü artık onu görecek, duyacak, hissedecek, koruyup kollayacak, onun bekçiliğini yapacak, sohbetine katılacak ve komşusu olacak bir varlık/insan kalmamıştır. Varlığın komşusu olması gereken insanın yerini aygıtlar, makineler, teknolojik cihazlar, dijital sistemler, ekranlar, yazılımlar, kodlar, simülasyonlar, avatarlar ve yapay zekâlar almıştır. İnsan maskelerin arkasında kaybolmuş, kendini tanıyamaz ve tanımlayamaz hâle gelmiştir.

Varlık'ın çekilmesi, hakikatin, anlamın ve gerçekliğin kaybolması demektir. Bu; suyun, havanın, toprağın ve ruhun çekilmesinden farksızdır. Suyun çekildiği yerde hayat durur. Havanın çekildiği yerde nefessiz kalırız. Toprağın çekildiği yerde tüm ekosistem çöker. Ruhun çekildiği yerde beden kadavraya döner. Kadavrayı bir makineye bağlayıp yapay zekâyla "yaşamasını" sağlayabiliriz. Fakat artık karşımızda duran insan değil, insan görünümlü bir makine olur.

İnsanın kendini makineleştirme arzusu nasıl bir çılgınlıktır?

Çekilme; azalma, eksilme, kuruma ve kuraklaşma demektir. Çekilen suların geride bıraktığı organizmalar, sular geri gelmezse ölmeye mahkûmdur. Gel-git, med-cezir böyle bir döngüyü temsil eder ve içinde umut barındırır. Zira giden gelecektir. Ayın etkisiyle çekilen, azalan, uzaklaşan sular yine ayın etkisiyle geri gelecek, çoğalacak ve yakınlaşacaktır. Fakat biz ayı da kurak ve çorak hâle getirme becerisini göstermişsek artık yapacak bir şey kalmış mıdır? Suları kim geri getirebilir? İnsan böylesine bir susuzluğa ve kuraklığa ne kadar dayanabilir? Böyle bir yerde "bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir".

Rilke, meleklerin çekildiği bir dünyanın korkunç bir yer hâline geldiğini hatırlatır bize. Melekler bizi terk edince insan, yer ve gökle konuşamaz hâle gelir. Gök kubbenin mavisini göremez, dalgaların sesini duyamaz, rüzgârın nefesini teninde ve ruhunda hissedemez. Meleklerin "latif" varlığı ortadan kalktığında her şey

katı, kuru ve kaba saba bir biçim alır. Meleklerin çekilmesi demek "melek gibi" ifadesinin tüm ontolojik anlamlarının kaybolması demektir. "Melek gibi"nin anlamını unutmuş bir tekno-medeniyetin insanın kalbine ve ruhuna dokunması mümkün değildir. Rilke'nin *Duino Ağıtları* isimli eseri meleklerin çekilmesiyle çorak ülkeye dönüşen dünyaya yakılmış bir ağıttır.

Rilke 1925'te kaleme aldığı bir mektubunda *Duino Ağıtları*'ndaki melekleri şöyle tanımlar: "...görünür olanın görünmez olana dönüştüğü varlık... Ağıtların meleği, görünmez olanda daha yüksek bir gerçeklik mertebesini kabul ve teslim eden varlıktır."[25] Rilke'nin görünür ve görünmez varlık mertebeleri arasında kurduğu bu irtibat, İslam düşünce geleneğine aşina olanlara tanıdık gelecektir. Zira burada görünür olan şehadet âlemine, görünmez olan ise gayb âlemine tekabül eder. Şehadet âlemi gördüğümüz, deneyimlediğimiz ve şahitlik ettiğimiz dünyadır. Gayb âlemi ise ancak başka ve daha yüksek bir idrak ve kavrayış setiyle anlayabileceğimiz ve "görebileceğimiz" (akılla donanmış kalp gözü burada devreye girer) dünyadır. Gayb âlemi ilkeyi, şehadet âlemi ilkenin zuhurunu yani zamana ve mekâna inişini ifade eder. Varlık'ın nesneleri var etmesi ve anlamlandırması gibi, görünmez olan gayb âlemi de görünen şehadet âlemine varlık ve anlam kazandırır. Rilke, görünenlerin ötesindeki ilke ve arketipler dünyasına geri döndüğümüz zaman şehadet âleminin anlamlı bir yer hâline geleceğini söyler.[26]

---

25. Rilke, 13 Kasım 1925, *Briefe aus Muzot*, s. 337; nakleden: Martin Heidegger, "Why Poets?", *Off the Beaten Track*, çev. Julian Young ve Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 234.

26. Rilke üzerine söyleyecek çok şey var ama yeri burası değil. İki kısa not düşmek istiyorum. Birincisi Rilke *Duino Ağıtları*'ndaki meleklerin Hristiyanlığın değil, İslam'ın melekleri olduğunu söyler. Bu dikkat çekici ifadenin arkasında Rilke'nin maneviyat arayışı sürecinde İslam düşüncesiyle kurduğu temas vardır. Bu konuyu *Öze Yolculuk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023, s. 29-47) kitabımda bir miktar açmaya çalıştım. Rilke ve İslam meselesinde kapsamlı çalışmaların yapılması gerekiyor. İkinci husus Heidegger'in Hölderlin'e karşı Rilke'yi küçümsemesi. Düşünürümüz

Duino Ağıtları'nın melekleri bize gayb âleminin ilkesel ve arketipsel gerçekliğini hatırlatır. Bu ise bizi Varlık'ın aracısız ve perdesiz bir şekilde anlaşılması meselesine getirir. Eşyanın zahirî nitelik ve arazlarının ötesine geçerek onları var eden ilkeyi kavramak, şeyler âlemini anlamlandırmamızın ön şartıdır. Meleklerin varlığı bizim bu hakikati letafet pınarından beslenmiş bir akılla idrak edebileceğimizi telkin eder. Molla Sadra, Varlık'ın manasının ancak *şuhûd-ı aynî* ve *huzûr-ı işrâkî* ile kavranabileceğini söyler. *Şuhûd-ı aynî*, Varlık'ı birebir, aracısız ve perdesiz bir biçimde şahitlik ederek görmek ve bilmektir. Onu tamamlayan *huzûr-ı işrâkî* ise hakikatin ışığıyla aydınlanan insanın Varlık'ın huzuruna gelmesidir. Melekler maddeyi manaya, kesif olanı latif olana, görüneni görünmeyene taşır. Böylece karanlıkta kalanı aydınlığa çıkarır. Gözle görülmeyen âlemi akıl ve kalp marifetiyle görünür kılar. Meleklerin izini takip eden akıl, varlıkların manasını onları var eden ilkede arar.

Tarkovski sinemada bu vizyonu gerçekleştirmeye çalışır. Tarkovski'nin filmlerinde uzun, sakin ve dingin bir şekilde ilerleyen sahneler, derin metafizik ve felsefi konuları ele alırken bize görünenin ötesindeki hakikate yönelmemiz için işaretler verir. İnsan, tabiat, evren, bilim, felsefe, inanç, tefekkür, hafıza, rüyalar, su, bulutlar, yansıma, sadelik gibi temalar metafizik bir sinema diliyle anlatılır. Ekrana yansıyan şiirsellik, arabesk bir romantizme değil, hakikat yolculuğuna çıkarılmış bir davetiyedir. Akıl kadar kalbe ve duygulara da hitap eden sinema dili, modern insanın tekno-medeniyetin ortasındaki anlam arayışına tutulmuş bir aynadır. Tarkovski'nin eşi, tüm bunları hülasa eden bir ibare yazdırır ünlü yönetmenin mezar taşına: "Meleği gören adama..."

Rilke'nin metafiziğin modern kıskacından kurtulamadığını, dolayısıyla söylediği şeylerin derinlikten yoksun olduğunu savunur. Ben bunun Rilke'ye büyük bir haksızlık olduğunu düşünüyorum. Heidegger kendi düşüncesinin Rilke'nin şiiriyle aynı kefeye konulmasının kötü bir "klişe" olduğunu düşünecek kadar sinirli görünüyor. Bu konuyu açıkça dile getiren ifadesi için bkz. Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 91, dipnot 2.

Güneşin çekildiği dünya, karanlığa boğulur. Bereketin çekildiği toprak, kuraklaşır. Anlamın çekildiği dil, fakirleşir. Meleklerin çekildiği dünya donar ve ölür. Tüm bunlar, Varlık'ın çekilmesinin sonuçlarıdır. Varlık; ortaya çıkma, varma, zuhur etme, açıklığa gelme ise kurumuş, kararmış ve donmuş bir dünya varlığın zuhura ve huzura gelmesine izin vermez. Gölgenin ışığın yerine geçtiği bir dünyada hakikatin aydınlığından bahsedemeyiz. Böyle bir dünyada insanın özünü ve tabiatını koruması ve kendisini gerçekleştirmesi mümkün değildir. İnsan olmanın ufkunu Varlık'ın ufkuna raptettiğimizde kendi hakikatimize şahitlik etmeye başlarız. Ancak bu şekilde var olmaya başladığımız zaman doğru düşünmenin ve tefekkür etmenin imkânına kavuşuruz.

Varlık'ın çekildiği bir dünyayı hiçbir özne, irade ve güç kurtaramaz. Ne kadar büyük ve sofistike olursa olsun hiçbir yönetimsel model, işletim sistemi, teknolojik aygıt, simülasyon, avatar, sanal yahut güçlendirilmiş gerçeklik dünyanın ontolojik anlamını geri getiremez. Bir sorunu, soruna sebep olan şeyde ısrar ederek çözemezsiniz.

Yapmamız gereken şey Varlık'ın geri gelmesi için hazırlık yapmaktır.

Bize ancak melekleri görebilen insanlar yol gösterebilir. Kendisi görmeyen, kime ne gösterebilir ki?

Varlık'ın, hakikatin, anlamın ve meleklerin geri gelmesi için hazırlık yapmaya niyetimiz varsa işe prangalarımızdan kurtularak başlamak zorundayız. Elimize, ayağımıza, boynumuza, aklımıza, ahlakımıza, kalbimize, muhayyilemize ve zevk-i selimimize vurulmuş prangaların farkına varmak durumundayız. Gözümüzü açıp ayağa kalktığımızda prangalarımızın rengine, yaldızına, şekline, desenine, tasarımına, markasına âşık olacaksak oturduğumuz yerde kalalım daha iyi!

Heidegger'in, kendini evrenin merkezine yerleştiren Kartezyen özneye karşı şiddetli bir itiraz yönelttiğini biliyoruz. Bu ben-merkezli özne, Varlık'ı kendi suretinde yeniden yaratmak is-

teyerek Tanrı'nın rolünü oynamaya kalkar. Tanrı'yı, onun yerine geçmek için öldürür. Gerekçesi hazırdır: İnsanlık o kadar gelişti ve ilerledi ki artık bir Tanrı'ya ihtiyacımız yok. Her alanda kendi başımızın çaresine bakabiliriz. Bizi yaratıp bu dünyaya göndermiş olması sonsuza kadar üzerimizde hak sahibi olacağı anlamına gelmez. Diyetimizi öder, yolumuza devam ederiz...

Bu iddiaların absürtlüğünü ispata çalışmak bile abesle iştigal olur. Biz sonuçlarına bakalım.

Heidegger insanlık için atom bombasından daha tehlikeli olan şeyin, kendini evrenin merkezinde sanan insanın "her yerde kendini öne sürmesi" olduğunu söyler. Bu, özneyi Varlık'ın önüne koymak, arabayı atın önüne sürmektir. Her yerde kendini öne süren insan, Varlık'la iddialaşır. Onu kendine benzetmek için ben-merkezli kurgular yapar. Varlık'ın ona "musahhar" kılınmasıyla yetinmez.[27] Onu köleleştirmek ister. Hesapçı ve araçsal aklının almadığı her şeyi saçma, anlamsız, gerçek dışı, metafizik safsata, dinî

27. Musahhar kılmak (*s-h-r* kökünden gelir), bir şeyi bir şeyin ya da kişinin emrine ve hizmetine vermek ve ona boyun eğdirmek demektir. Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan bu şayan-ı dikkat tabir, insanın yeryüzünde amacına uygun bir şekilde yaşaması için yerlerin ve göklerin, gecenin ve gündüzün, denizlerin, nehirlerin, rüzgârın, ayın ve güneşin onun "emrine verilmesi"ni ifade eder. Allah Teala tüm bu varlıkları kendi hikmetiyle yarattığını, ondan sonra insana bir ikram olarak sunduğunu söyler. Amaç, insanın bunlardan istifade ederek yaşamını sürdürebilmesidir. Faydacılığa kapı aralamadan tabiattan faydalanmak, hayatı maddeye indirgemeden ve hakkını vererek yaşamak, emrine verilen şeylerin sorumluluğunu almak ve onların bekçisi, muhafızı, dostu, yoldaşı ve tamamlayıcısı olmak: "Musahhar" ifadesi tüm bu anlamları kapsar. Burada madde ve tabiat âlemi, insanı Yaratıcı'ya bağlayan bir vesileye dönüşür. Yaşayan insanla yaşayan tabiat, var olma ve şükretme eyleminde birleşir. İbn Arabî, "Varlık rahmettir." der. Var olmaya devam etmek de rahmete ve şükre tutunmak demektir. Bu tabloyu çarpıcı bir şekilde tasvir eden Kur'an bu bahsin sonunda şöyle diyor: "O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!" (İbrahim 14/34). Her yerde ve her şeyde kendini öne sürmek, zulüm ve nankörlüktür.

yobazlık vs. olarak reddeder. Her yere ve her şeye kendini empoze ederek "antroposantrik" bir evren inşa eder. Kendini öne süremediği yerleri ademe mahkûm eder. "Hakikat ben ne dersem odur!" diyerek hakikati "ben"e indirger. Akıl, mantık, delil, belge, veri, bilgi, hikmet, irfan, kalp, erdem ve ahlak, kendini Tanrı zanneden bu öznenin hezeyan dolu iddialarına hizmet ettiği oranda bir anlam ifade eder.

"Kendini her yerde öne süren insan, teknolojinin bir işlevcisidir."[28] Bu şu demektir: Ancak kendini her yerde öne sürmek ve her şeye empoze etmek isteyen insan modern teknolojiyi üretebilirdi. Ve şimdi bu teknoloji modern insanı yeniden üretiyor. İnsanlık bilimsel keşifler ve teknik buluşlar sayesinde teknolojiyi üretmiş değildir. "Teknolojik var olma biçimi"ni tercih ettiği ve tüm Varlık tasavvurunu buna göre temellendirdiği için modern teknoloji imkân dâhiline girmiş ve tüm hayatımızı istila etmiştir. Bu yüzden kurtuluşumuzu daha fazla teknolojide arıyoruz. Teknoloji geliştikçe, hızlandıkça, yayıldıkça sadece sorunlarımızın çözüleceğine değil, evrenin tüm sırlarına da vâkıf olacağımıza inanıyoruz. Heidegger'e göre atom çağının en büyük yanılsamalarından biri tabiattaki büyük, kuvvetli ve korkunç enerjilerin "barışçıl yollarla açığa çıkarılması, işlenmesi, depolanması ve teslim edilmesi yoluyla" herkesin ve her şeyin mutlu olacağına dair inançtır. Bu inancı sorgulamadan modern teknolojinin ontik hayatlarımızı kolaylaştıran bir araç olmaktan çıkıp hayatlarımıza anlam ve değer biçen bir ontolojik efendiye dönüştüğünü anlamamız mümkün olmayacaktır.

Heidegger'in itirazını basit bir teknoloji karşıtlığı olarak görürsek hata yaparız. Tekno-medeniyeti üreten zihin yapısını ve onu mümkün kılan var olma biçimini anlamamız gerekiyor. Ancak bu noktaya odaklandıktan sonra teknolojinin insanın özüne ve Varlık'ın anlamına ilişkin iddialarını kavrayabilir, her yerde ve her şeyde kendini öne süren bir öznenin mahiyetini ortaya koya-

28. Heidegger, "Why Poets?", *Off the Beaten Track*, s. 220.

biliriz. Bu noktayı tavzih etmek için üç hususa kısaca temas edeceğim: hesabi düşünme, kontrol ve araçsallaştırma.

Hesap kitap yapmak, toplayıp çıkarmak ve çarpıp bölmek, hacimlerin ve rakamların dünyasında anlamlı işlemlerdir. Bedenime uygun bir takım elbise diktirmek için kaç metre kumaşa ihtiyacım olduğunu metreyle belirlerim. Marketten aldığım domatesi tartıya koyarak ölçerim. Herhangi bir şey yapmak, üretmek ve bina etmek için yapılan hesaplamalar da bu kabildendir. Niceliksel ölçülerin dünyasından akıl, erdem, vicdan ve estetik gibi niteliksel değerlerin geçerli olduğu dünyaya ayak attığımızda aynı ölçü birimlerini kullanamayız. Kullanırsak kategori hatası yaparız. Akıl ve erdemi, çimentoyu ve mazotu ölçtüğüm gibi ölçemem. Aradaki nitelik farkı –ontolojik ayrım– ortadan kalktığında René Guénon'un "niceliğin egemenliği" dediği durum tüm şiddetiyle saltanatını ilan eder.

Hesapçı yahut hesabi düşünme biçimi, elinde çekiç olduğu için her şeyi çivi olarak gören bunak ve tehlikeli birinin durumundan farksızdır. Tarladaki ekini, raftaki ürünü, bankadaki parayı rakam ve ölçülerle hesaplamakta sorun yokken her şeyi ama her şeyi bu kategoride ele almaya başladığımızda tüm ölçüyü ve dengeyi kaybederiz. Akıl ve mantıkla düşünmek, sevmek, saymak, adanmak, korumak, hatırlamak gibi temel insani eylemlere rakamsal ve fizik-ontik ölçülerle yaklaştığımızda daha kesin, bilimsel yahut doğru bir iş yapmış olmayız. Niceliği niteliğin yerine ikame ederek sadece Pandora'nın kutusunu açmış oluruz. "Sana sütümü helal etmem." diyen anneye "Kaç litre süt verdin bana? Al işte fazlasıyla burada!" demek ne kadar absürt ve ahlaksızca ise bizi var eden değerleri rakamlara vurmak da o kadar anlamsızdır. Bir annenin çocuğuna verdiği sütün miktarını bilimsel yöntemlerle hesaplayabilirsiniz. Lakin bu saçma sapan hesabın hiçbir anlamı yoktur.

Abarttığımı düşünebilirsiniz fakat mesele, anne sütünün değerini litre olarak hesaplamak kadar saçma ve tehlikeli. Niceliğin

hükümranlık çağında kelimelerin büyüsüne kapılanlar her şeyi bir dil oyunundan ibaret zannederken rakamların büyüsüne kapılanlar da her şeyin matematik hesabına vurulabileceğini düşünüyor. Mekanik ve matematiksel olarak hesapladığımız ve nesnel olarak sağlamasını yaptığımız her şey "tıkır tıkır" işlediği için, bunu en sağlam yöntem olarak görmek akli bir zorunluluk olarak takdim ediliyor. Muayyen bir alanda işe yarayan bir yöntem mutlaklaştırılarak her şeye uyarlanabilir sanılıyor. Tam da bu noktada mesele bir yöntem sorunu olmanın ötesine geçiyor.

Hesapçı düşünce biçiminin amacı her şeyi nicelikselleştirerek hesaplanabilir, işlem yapılabilir ve kontrol edilebilir bir veri, rakam ve istatistik hâline getirmektir. Bu şekilde işlemden geçen şeyler, mekanistik evren anlayışının ve üretim-tüketim kültürünün kullanıma elverişli araçları hâline gelir. Bu araç gereçler, veriler ve rakamlar, tekno-medeniyetin vazgeçilmez unsurlarıdır. Zira tekno-medeniyetin odak noktası üretimin ve verimin artırılması, tüketimin yaygınlaştırılması ve kâr maksimizasyonudur. Bu düşünme biçiminde bilimin, araştırmanın ve eğitimin amacı hakikati keşfetmek, varlığın ve varoluşumuzun anlamını ortaya çıkarmak değil, tekno-medeniyetin sürekliliğine katkı sunmaktır. Ancak bu amaca hizmet eden şeyler bir değer ifade eder. Bu şekilde tezahür eden "tekno var-olma" biçiminin mümkün hâle gelmesi için de evrenin mekanistik ve niceliksel olarak kurgulanması gerekir. Wittgenstein benzer bir şeyi *Tractatus*'ta denemişti: Mantıksal pozitivizmin doğru olması için evrenin atomistik bir yapı olarak tanımlanması gerekiyordu. Bu tanıma uymayan her şey mantıksal pozitivizmin gazabına uğramaya mahkûmdu. (Wittgenstein bu projenin anlamsızlığını kısa sürede kavradı ve *Felsefi Soruşturmalar*'da kendine yeni bir güzergâh belirledi.)

Dogmatik pozitivizmin vardığı yer: Teoriniz gerçeğe uymuyorsa o zaman gerçeği değiştirin!

Hesap etmek, kontrol edebilmektir. Bir şeyin sonucunun ne olacağını planlamak ve uygulamaktır. Tabiat bilimleri ve onların

uzantısı olan teknoloji alanları bize bu imkânı verir. İki kere iki her yerde ve her zaman dört eder. Terazinin bir kefesindeki ağır cisim, diğer kefesindeki hafif cismi yukarı kaldırır. Yüz kilometrelik bir yolu hangi hızda ne kadar sürede alabileceğimizi hesaplayabiliriz. Mekanik yapılar –makineler– bu hesaplamalara elverişli aygıtlardır. Bir araba motorunun kaç parçadan oluştuğu bellidir. Şanzıman ya da karbüratör arıza yaptığında tamir edilecek yerin neresi olduğu bellidir. Aynı işlemi yüzlerce defa yaptığımızda alacağımız sonuç da aynıdır. Tüm bunlar mekanik alanda bize büyük kolaylıklar sağlar. Hepsinin temel niteliği hesaplanabilir, öngörülebilir ve kontrol edilebilir olmalarıdır.

Pozitivizm bu bilimsel imkânı ideolojik bir programa çevirerek hayatın her alanına uyarlamak istedi. Sosyal bilimlerin ancak tabiat bilimleri ve mekanik yöntemleri izlediği zaman bilimsellik iddiasında bulunabileceğini ileri sürdü. Fakat mesele, yine yöntem meselesinden daha derine gidiyordu. Ancak *pose* edilen yani fiziksel-matematiksel-mekanik olarak ortaya konabilen –vazedilebilen–, bu şekilde "ispat" ve "tespit" edilebilen ve böylece "sabit" hâle getirilebilen şeylerin bir gerçek olduğu kabul ediliyordu. Bu tanıma uymayan ve bu yönteme gelmeyen her şey bilim-dışılık, metafizik saçmalık yahut dinî hezeyan olarak reddedildi.

Bugün mekanik yapıların üzerine dijital bir dünya geçirildi. Analog olan her şey dijitalleştiriliyor; dijital teknoloji, sanal gerçeklikler inşa ediyor. Dijitalleşmenin ontolojisi, analog olan her şeyin 0 ve 1 sayıları olarak kodlanmasına dayanıyor. Bu şekilde kodlanarak dijitalleştirilen şeyleri sayı, rakam, veri (data), oran, kuanta olarak hesaplamak ve kullanmak mümkün hâle geliyor. Böylece sistemleri, olayları ve insanları kodlamak ve kontrol etmek hem mekanik hem de dijital ve sanal sistemlerin nihai hedefi olarak çıkıyor karşımıza. Bir şeyin var olmasının anlamını yani ontolojik değerini, bu mekanik kurgular ve dijital kodlar belirliyor. Kendi elimizle kurduğumuz sistemler bizi tanımlamaya başlıyor. Bu yüz-

den "hayatın özünün anlamı teknolojik üretime teslim ediliyor."[29] Böylece Varlık'a ve kendimize yabancılaşıyoruz.

Yabancılaşmanın en yalın tanımı, insanın kendi eliyle ürettiği şeyin esiri hâline gelmesidir. Modern teknoloji bu yabancılaşmanın en derin ve acımasız örneklerinden biri. Ontik manada hayatlarımızı kolaylaştırması gereken teknolojik aygıtlar bize ontolojik değer biçer hâle geldi. Ontolojinin yerini teknoloji, hakikatin yerini rakamlar, anlamın yerini hazlar, özgürlüğün yerini sanal bağımlılıklar aldı.

Her gün daha da hızlanan, küçülen ve "akıllı hâle gelen" yeni teknolojik ürünler, sadece hayatımızın her alanını istila etmekle ve şahsi ve mahrem olan her şeyi ortadan kaldırmakla kalmıyor, artık biz insanlara değer biçiyor. Kimin nerede çalışacağına, kimin hangi müziği dinleyeceğine, kimin hangi okulda okuyacağına, kimin hangi haklara sahip olacağına artık süper makineler karar veriyor. Bu matrix dünyasında her taraftan kuşatılan insan kendi eliyle ürettiği aygıtlar, cihazlar, kodlar, modeller, örüntüler, büyük data ve finansal sistemler karşısında küçücük, etkisiz, yetkisiz ve iradesiz bir kullanıcı ve tüketici hâline geliyor. Kendine, evrene ve varlığa karşı korkunç ve karanlık bir yabancılaşmanın içine sürükleniyor.

Hesabi ve hesapçı düşünme biçiminin amacı önümüze Kartezyen manada açık seçik, anlaşılır, şeffaf ve dolayısıyla öngörülebilir bir dünya resmi koymak değildir. Nihai amaç kontroldür. Varlığın ve hayatın her alanında her şeyi kontrol etmektir. Her şeyin hesabını kitabını yaparak sonucu önceden belirlemeye çalışmaktır. Nitekim kontrol, Latincede *contra* (karşı) ve *rotulus* (çark yahut rulo hâlindeki hesap defteri) kelimelerinden oluşur ve eskiden bir rulo hâlinde tutulan hesapların karşılıklı olarak "murakabe" edilmesini yani detaylı bir şekilde incelenerek sağlamasının yapılmasını ifade eder. Bu düzlemde her şeyin deftere ve cetvele

29. Heidegger, "Why Poets?", *Off the Beaten Track*, s. 217.

uyması gerekir. Buna uymayan şeyler ya düzeltilir ve o hâle getirilir ya da defterden çıkarılır. Niceliksel olarak kontrol altına alınamayan her şey tehlikeli addedilir.

Bugün kontrol arpa, buğday yahut canlı hayvan hesabının tutulmasının çok ötesinde anlamlara sahip. Kontrol etmek demek denetlemek, yönetmek, yönlendirmek, hükmetmek, işletmek, yürütmek, şekillendirmek, belirlemek, etkilemek, düzenlemek, düzen altına almak anlamlarının tamamına sahip. Modern tekno-medeniyet bu kontrol sistemi olmadan ayakta duramaz. Bu yüzden her şeyin kontrol altına alınması gerekir. Kontrol edilmeye direnen her şey –insan, akıl, kalp, tabiat, evren, varlık...– sisteme meydan okuyan bir tehdittir ve mutlaka bertaraf edilmelidir.

Burada kontrol rasyonel manada denetlemek ve açık seçik olmak demek değil, manipüle etmektir. Tekno-medeniyette kontrol, manipülasyon demektir. Sanal, güçlendirilmiş ve melez-gerçeklik sistemlerinde –dünyanın en büyük şirketlerinden biri artık "metaverse" adını taşıyor– hiçbir şey pasif bir şekilde kontrol edilmez. Kontrollü sistemler kurmanın amacı manipüle etmek yani yönlendirmek, belirlemek ve şekillendirmektir. Yani işin özünde determinizm vardır: insanların tercihlerini, beğenilerini, algılarını, duygularını, düşüncelerini, ne yiyip ne içeceklerini, nerede ve ne şekilde yaşamak istediklerini belirleyerek onlara hükmetmek. Geleneğe karşı özgürlük vadiyle ortaya çıkan modern teknolojik medeniyetin bizi getirdiği yer, mutlak bir belirlemecilik-kadercilik (determinizm), kontrol ve manipülasyon sistemidir. Dinleri kaderci olmakla suçlayan modern sistemler en sofistike, gizli ve görünmez yöntemlerle herkesi ve her şeyi kuşatan bir kaderciliği her gün yeni verilerle kodluyorlar. Matrix, en büyük kadercidir. Oradan özgürlük ancak makinelerin önümüze koyduğu şeyler arasında tercih yapmaktan ibarettir.

Standardizasyon yani şeylerin, süreçlerin ve insanların standart, tek düze ve tek tip hâle getirilmesi de kontrol ve manipülasyon sisteminin bir parçasıdır. Ancak kodlanan, hesaplanan ve ni-

celiksel hâle getirilen şeyler kontrol, manipülasyon ve standardizasyon süreçlerine uygun bir biçime girerler.

Standart hâle getirme, kapitalist üretim-tüketim döngüsüne doğrudan hizmet eder. Uluslararası şirketlerin her yerde aynı ürünü satabilmesi için global standartlar koyması gerekir. Fakat mesele müşteriye yüksek standartlara sahip ürünler sunmak değildir. Mesele, Avrupa'dan Çin'e, Afrika'dan Hint alt kıtasına, İslam dünyasından Latin Amerika'ya kadar dünyanın her yerinde birbirinden farklı toplumların ve bireylerin aynı ürünü tüketecek bir standarda kavuşturulmasıdır. Standardize edilen, aslında ürün değil tüketicidir. Onların algıları, zevkleri, beğenileri ve tercihleridir. Küreselleşme ve çoğulculuk çağı diye takdim edilen 21. yüzyıl gerçek manada ne küreseldir ne de çoğulcu. Küresel tedavüle sokulan tüketim ürünleri, moda ve eğlence kültürü ve haz döngüleri insanlığın ortak değerlerini inşa edemez. Aynı şekilde kapitalist ürünlerin çeşitliliğini çoğulculuk ve özgürlük olarak sunmak da sahici bir çoğulculuk olarak görülemez. Standartlaştığı oranda giderek monoton, homojen, sıradan, sıkıcı ve birbirinin tekrarı hâle gelen bir dünyanın bize külli, küresel, çoğulcu ve otantik bir var olma biçimi sunması mümkün değildir.

Kendini her yerde öne süren ve hesap kitap ve kontrol mekanizmaları vasıtasıyla dünya üzerinde tahakküm kurmak isteyen özne, her şeyi araçsallaştırmaktan kaçınmaz. Araçsallaştırmak, bir şeyi kendi öz değerinden koparark başka bir şeyin payandası hâline getirmektir. Manipüle etmek anlamında "kullanmaktır". Başka bir amaca ulaşmak için kullanıp kenara koymaktır. Her şeye araçsal değerine göre yaklaşmaktır.

Varlığın, hakikatin ve anlamın karşısına özne-merkezli bir düşünme biçimini koyduğumuzda her şeyin araçsal hâle gelmesi kaçınılmazdır. Zira kendini her şeyin merkezinde gören insan için her şey çevredir ve çevrenin varlık sebebi merkeze hizmet etmektir. Bu manada evren, tabiat, bitkiler, ağaçlar, ormanlar, denizler, okyanuslar, hayvanlar ve diğer insanlar birer araçtır. Bu bakış açısı-

na göre tabiatın bizim ihtiyaç, arzu ve çıkarlarımıza hizmet etmek dışında zati bir anlamı ve önemi yoktur. Evren benim etrafımda döndüğü için evrendeki her şey bana hizmet ettiği oranda var olma hakkına sahiptir. Benim kontrolümün ve çıkarlarımın dışında bir varlık iddiasında bulunması söz konusu değildir.

Araçsallaştırılan her şey öz değerinden koparılır ve metalaştırılır. Metalaştırıldığı için de fiyat biçilebilir hâle gelir. Araçsallaştırılan her şeye bir fiyat biçmek mümkündür. Araç olarak kullanıldığı müddetçe bir evin, arabanın, sandalyenin, masanın fiyatı bellidir. Fakat bir şeyin fiyatı ile değeri arasında niteliksel bir fark vardır. Bir eve parasal değer biçebilir, onu alıp satabilirsiniz. Ama evin -örneğin Heidegger'in kulübesinin- değeri; yapım maliyeti, metrekaresi, rayici yahut alım-satım fiyatından çok farklıdır. Bazı şeylere fiyat biçilememesinin sebebi de budur: Onların her tür fayda-maliyet hesabının ötesinde zati, kendi özünde bir değeri, anlamı, hikâyesi ve hafızası vardır. Bir insanın hikâyesini fiyatlandırabilir misiniz? Hafızasına fiyat biçebilir misiniz? Bir değeri, parasallaştırarak nasıl değersizleştirebilirsiniz?

Araçsal hâle getirilen ve fiyat biçilebilen her şey gözden çıkarılabilir, harcanabilir ve vazgeçilebilir bir meta hâline gelir. İşi, işlevi ve marjinal faydası sona erdiğinde varlığının bir anlamı ve kıymeti kalmaz. Kullanım süresi dolduğunda atılan her şey gibi o da atılır. Bu bazen bir şeydir, bazen bir mekândır, bazen bir hayvandır, bazen de bir insandır. Etik ve estetik değerlerin araçsallaştırılması varlık tasavvurumuzda büyük çatlaklara neden olur. Aklı, erdemi, inancı, dini, sevgiyi, dostluğu, merhameti, adaleti ve iyilik yapmayı araçsallaştırmak ruhlarımızda derin yaralar açar. Senden benden bağımsız, her tür kâr zarar hesabının dışında, fayda-maliyet analizlerinin ötesinde bir değere sahip olmadığı müddetçe her şeyi araçsallaştırmak ve metalaştırmak mümkün hâle gelir. Varlığı araçsallaştıran insan, insan olmanın son noktasına gelmiştir. Artık "bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir".

Burada bir parantez açıp Heidegger'in düşüncesinin karanlık bir yönüne bakmamız gerekiyor. Heidegger hakkındaki tartışma-

larda onun Nazi ideolojisiyle olan ilişkisi ve Yahudiler hakkındaki görüşleri zaman zaman düşüncesinin önüne geçer. Onun açık seçik bir Nazi ve Yahudi düşmanı olduğunu savunanlar Varlık tasavvurunun özünde sakat olduğunu ve siyasi tezahürünün Hitler Almanyası olduğunu savunurlar. "Düşünceyi düşünüründen ayırmak o kadar basit ve kolay bir iş değildir." diyenler Heidegger'i mahkûm etme konusunda tereddüt göstermezler. Diğer tefsirlere göre ise Heidegger'in Nazizmi ve antisemitizmi kişisel bir hatası, kusuru ve zaafı olarak not edilmeli ama bunun düşüncesinin kıymetini ortadan kaldırmasına izin verilmemelidir.

Bu tartışmayı göz ardı edemeyiz. Heidegger'in Nazi Almanyası'ndan gördüğü şey ile felsefeye yüklediği anlam arasında rahatsız edici birtakım bağlar var. Heidegger'in felsefi milliyetçiliği ve Avrupa-merkezciliği tam da burada kendini ele veriyor. Buna göre Sokrat-sonrası Batı düşüncesi modern manada metafiziği icat ederek Varlık sorusunun unutulmasına neden oldu. Bu metafizik Varlık'ı onun tezahürü olan varlıklara kurban etti. Batı, iki bin beş yüz yıldır bu krizin içinde yaşıyor. Bu krizi ancak ve ancak Varlık sorusuna geri dönerek aşabiliriz. Bu geri dönüşü yapabilecek tek bir millet vardır ve o da Almanlardır.

Heidegger, Alman milletine bu tarihî misyonu yüklerken etnik ve kültürel milliyetçiliğin ötesine geçmiş oluyor mu? Emin değilim. Zira Almancanın linguistik avantajlarını, Alman düşünce ve şiir geleneğinin katkılarını ve diğer unsurları ne kadar soyut, kavramsal ve felsefi düzeyde ele alırsanız alın sonuçta düpedüz Alman ulusçuluğuyla aynı parantezin içine giriyorsunuz. Heidegger'in 1933'te Freiburg Üniversitesi rektörü olduktan sonra yaptığı açış konuşması, Alman milletine ve yeni eğitim sistemine ne tür bir misyon yüklediğini açıkça ortaya koyuyor. Heidegger aynı sene Nazi Partisi'nin de bir üyesiydi. Fakat bu üyeliğin aktif değil, pasif olduğunu söylemek mümkün. Hitler'in aynı yıl yani 1933'te iktidara geldiğini düşünürsek Heidegger'in ileriki yıllarda yaşanacak felaketleri görememiş olması normal. Yi-

ne de Nasyonal Sosyalizm'i "Alman varoluşunun kökten dönüşümü"nü gerçekleştirecek bir hamle olarak gördüğü gerçeğini görmezden gelemeyiz. Aynı şekilde Almanların Yunanlılardan sonra tek "tarihsel halk" olduğu inancı da düşünürün milletine yüklediği tarihî misyonu işaret ediyor: İki bin beş yüz yıl önce Kadim Yunan'ın Batı medeniyeti (ve insanlık) için yaptığı şeyi bugün ancak Almanlar yapabilir.

Heidegger'in kendi düşünce tarihi ve kurgusu içinde Alman milletine ontolojik bir misyon biçmesini bir noktaya kadar anlayabiliriz. Seçilmiş millet sendromu kimde yok ki! Lakin Heidegger'in 1931-1970 yılları arasında tuttuğu ve ölümünden sonra yayımlanan *Kara Defterler*'e baktığımızda mesele bir anda ağırlaşıyor. Düşünürün "kendime notlar" diye kaleme aldığı metinler karanlık ve ürkütücü bir tablo sunuyor. Bu defterlerde Heidegger hiç çekinmeden Alman milletini Varlık'ın tarihinin merkezine yerleştirir. Sadece Almanları yahut Avrupa'yı değil, insanlığı hızla ilerlediği metafizik felaketten kurtaracak tek millet Almanlardır:

> Almanlar ve yalnızca Almanlar Batı'yı tarihine geri döndürebilir... Gezegen alevler içinde. İnsanlığın özü yerinden çıkmış durumda. Yalnızca Almanlardan, eğer "Alman olanı" bulup koruyabilirlerse dünya-tarihsel bir farkındalık doğabilir.

Varlık kendini otantik olarak ancak Alman milleti üzerinden gerçekleştirebilir. Felsefi ulusalcılığın zirvelerinde geziyoruz.

Kendisi bir Yahudi olan ve Heidegger'den dersler alan Hannah Arendt, bu "zirvelere çıkma" meselesini müstehzi ama acı bir dille zırvalara uzanmak olarak tasvir etmekten kendini alamaz. 29 Eylül 1949'da Alman filozofu Karl Jaspers'a yazdığı bir mektupta Heidegger'e ağır yüklenir. Onun Todtnauberg'deki kulübesine "çıkma"sını bir "fare deliği"ne sığınmak olarak tasvir eder.[30] Ora-

30. Aktaran: Ned Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism: Ernest Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation* (London: Berghahn Books, 2016), s. 195.

da kendini her tür sorunun ve hesap sormanın "üstünde" gören Heidegger konforlu bir alanda felsefe yapmayı tercih eder. Soykırım, antisemitizm, Nasyonal Sosyalizm gibi sorulardan kaçmak için Kara Orman elverişli bir imkân sunar. Arendt'in bu sert ve acımasız eleştirilerinde haklılık payı vardır. Fakat entelektüel ve kavramsal isyanının yanında Heidegger'le olan ilişkisi ve ardından yaşadığı büyük ve derin hayal kırıklığının da mutlaka etkisi vardır diye düşünüyorum. Bu yüzden Heidegger'in kulübesini ziyaret eden ünlü simalar arasında Hannah Arendt'in olmamasına şaşırmamak gerekiyor. Son tahlilde Heidegger'in Alman ulusuna biçtiği varlıksal-tarihsel rol, her tür siyasi-etnik ulusalcılığın ötesinde bir karanlık noktayı işaret ediyor.

Her "seçilmiş zümre" iddiasında olduğu gibi bunu imtiyaz değil mesuliyet, ırkçılık değil rekabet, üstencilik değil hizmetkârlık olarak yorumlama yoluna gidebilir ve bir miktar hüsnüzan yapmaya çalışabiliriz. Ama iyi niyetin de sınırları var. *Kara Defterler* bu sınırları yakıcı ve keskin bir şekilde ortaya koyuyor. Bu defterlerde Heidegger'in Yahudi karşıtlığı çok açık seçik, son derece sorunlu ve karanlık temellere dayanıyor. Yahudileri köksüzlüğün, topraksızlığın, "kozmopolitliğin" ve "dünya-sızlığın" tecessüm etmiş hâli olarak gören Heidegger, Nasyonal Sosyalizm ile aynı görüştedir: Yahudiler bir halk olarak kabul edilemez; varoluşsal olarak dışlanmalı ve tarihsel özne olarak reddedilmelidirler; dünya Yahudiliği evrensel bir planın parçası olarak Almanya'yı yıkmak, Almanları bölmek ve bitirmek için çalışmaktadır vs. Yahudilerin kozmopolitliği Alman ırkının saflığına yönelik en büyük tehdittir ve bu yüzden şiddetle reddedilmeli ve Alman halkından uzak tutulmalıdır. Bu salvolar siyasi düzeyde kalsa buna bildiğimiz sıradan antisemitizm diyebilirdik. Ama mesele giderek daha ürkütücü hâle geliyor.

Heidegger Yahudileri hesapçı düşüncenin ve metafizik bozulmanın zanlıları arasında görür. Ona göre Yahudilerin binlerce yıl diasporada yaşamış olması onları köksüz, yurtsuz, vatansız, aidiyetsiz, parazit bir topluluk hâline getirmiştir. Varlık'ın ve Almanların

temsil ettiği ne varsa onun karşısında Yahudiler vardır. Almanlar var olabilmek ve Varlık'ı yaşatabilmek için "Yahudi sorunu"ndan kurtulmak zorundadır. Zaten Yahudilerin öncülüğünü yaptığı tekno-medeniyet, köksüzlük ve dünya-sızlık onların sonunu getirecektir. Yahudi soykırımı (Holokost) bir tür "Yahudi öz-yıkımı" olarak görülmelidir. "Eğer özsel olarak 'Yahudi' olan, metafizik anlamda 'Yahudi' olana karşı savaş veriyorsa tarihteki öz-yıkımın zirvesine ulaşılmıştır." Yahudilerin modern yöntemlerle yok edilmesi, bu tarihsel "öz-yıkım" sürecinin kaçınılmaz bir sonucudur. Bir soykırıma felsefi gerekçe üretmek korkunç bir günahtır ve affedilemez.

Mesele Yahudilerle bitmiyor. Bir topluluğa din ve ırk temelinde böylesine derin bir düşmanlık beslemenin imkânı ortaya çıktığında bunu nerede ve nasıl durduracaksınız? Yahudilerin yerine başka bir topluluğu koymak hiç de zor değil. Şartlar değişir ve Yahudilerin yerine Afrikalıları, Çinlileri, Müslümanları koyarsınız ve aynı yakıcı ve yıkıcı ruh oralara da sirayet eder. Nitekim son iki asırda ABD ve Avrupa'da bunun farklı örneklerini pek çok defa gördük. Sokrates'in dediği gibi kimse bir şeyin suç olduğunu bilerek yapmaz. Önce onu zihninde meşrulaştırır, kendini yaptığının suç olmadığına inandırır ve ondan sonra yapar. Bir milleti ve topluluğu özünde ve zatında kötü ve karanlık olarak yargılayıp yok etmeye çalışan hiçbir düşüncenin makul, meşru ve makbul bir izahı olamaz.[31]

Peki ne yapacağız? Heidegger'i Yahudi düşmanı bir Nazi olarak yargılayıp bir kenara mı koyacağız? Ya da bu mesele hiç yokmuş gibi mi davranacağız?

---

31. Heidegger'in otuz dört adet kara kapaklı defterden oluşan notları toplu eserleri arasında dokuz cilt hâlinde yayımlandı. Ve yayımlandığı andan itibaren Heidegger çalışmalarında bir deprem etkisi yaptı. Bu defterleri ve etkilerini takip ve tahlil eden derli toplu bir çalışma için bkz. Andrew J. Mitchell ve Peter Trawny, *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 2017). Yukarıdaki alıntılar da bu kitaptandır.

Böyle bir sorun karşısında farklı yaklaşımlar geliştirmek mümkün. Hiçbirinin kusursuz olmayacağını peşinen söyleyebiliriz. Bana göre Heidegger'i okurken bu noktayı hep akılda tutarak temkinli ve dikkatli okumalar yapmakta fayda var. Heidegger'i ne şeytanlaştırarak ne de ululayarak yolumuza devam edebiliriz. Belki Habermas'ın önerdiği gibi Heidegger'i Heidegger'e rağmen okumaya devam eder ve onu yine kendisiyle aşmayı deneyebiliriz. Hikmet hepimizin yitiğidir ve onu bulduğumuz yerde alırız. Ona bulaşan isi pası temizler; iyi, doğru ve güzelin peşinde arayışımızı sürdürürüz. Son tahlilde Heidegger de bu yolculukta karşımıza çıkan, bir müddet beraber yürüyüp sonra kendi yolumuza devam ettiğimiz fânilerden biridir.

MURAKABE KALEMİ, NAZAR VE ŞİFALI DÜŞÜNCELER

Yukarıda hesabi düşünmenin kontrol sistemleri, manipülasyon, yabancılaşma, standart hâle getirme ve araçsallaştırma üzerinden ne tür bir varlık tasavvuru inşa ettiğine kısaca temas ettim. Bu bakış açısının Varlık'ın çekilmesinde oynadığı rolü görmek zor değil. Varlık'ı kendi öz değerinden koparark araçsallaştıran ve metalaştıran bir yerde kuraklığın ve çoraklığın hızla yayılması kaçınılmazdır.

"Durum gerçekten bu kadar kötü mü?" dediğinizi duyar gibiyim. Evet kötü. O yüzden Heidegger ancak tanrısal bir müdahalenin süreci tersine çevirebileceğini söylüyor. Durum kötü ama umutsuzluk yok. Umudun nerede olduğunu bulmaya çalışalım.

Rasyonel, üretken ve öngörülebilir bir düşünme biçimi her zaman kötü manada hesapçı kitapçı olmak zorunda değildir. Nerede hesap kitap yapacağımızı, nerede hesabın kitabın ötesine geçmemiz gerektiğini bilirsek sorunun çözümü yolunda önemli bir adım atmış oluruz. Evden işe gitmek için yol, mesafe, zaman ve vasıta hesabı yaparım. Ama işe gidişimin anlamı bu hesaba in-

dirgenemez. Başka bir düşünce biçimi bu eylemime yön ve anlam vermelidir.

Hesabi düşünmenin karşıtı, hasbi düşünmektir. Hasbilik, bir şeyi kendi zatında iyi, doğru ve güzel olduğu için yapmaktır. Kâr zarar ve fayda-maliyet hesabı yapmadan fakir fukarayı doyurmak, mazlumun yanında durmak, güçlüyü değil haklıyı savunmak, yerdeki taşı alıp kenara koymak gibi akıl ve erdemin buyurduğu toplumsal ve siyasi eylemler bu kabildendir. Hasbi eylemler hesap kitap yapmayı en baştan reddeder. Karşılık beklemeden iyilik yapmak, iyi olmanın gerek şartıdır. İyiliğin içine fayda, kâr, çıkar gibi beklentileri dâhil ettiğinizde o eylem, iyi olmaktan çıkar. İyilik iyidir. Başka bir tanıma ihtiyaç duymaz. İnsan iyiliği iyi olduğu için yapar. Başka bir hesap kitap ve beklentiyle yaptığında iyilikten uzaklaşır. Bu manada iyi, güzel ve doğruyu araçsallaştıramayız. Başka bir şeye payanda ve alet yapamayız. İyi, güzel ve doğrunun tabiatı buna izin vermez. Araçsallaştırmaya çalıştığınız anda onları külliyen kaybedersiniz. Mühendislik hesaplarıyla yapılan muntazam şehirlerin ruhu hesabilik üzerine kuruludur. Heidegger köy hayatında hasbiliğin sıcak ve içten tezahürlerini görür. Burada fayda-maliyet hesabı değil, varlık ve hakikat telakkisi esastır.

Bunun sadece ahlakın meselesi olduğunu düşünmek de aynı hesapçı yaklaşımın bir sonucudur. Zira hesapçı ahlak anlayışı erdemleri de sonuçlarına göre tasnif eder. "İyilik yaparsan iyilik bulursun." ilkesi elbette doğrudur ama gerçek iyilik hiçbir karşılık beklemeden yapılandır. İyilik alınıp satılmaz. İyiliğin ticareti olmaz. İyilik, hesaba kitaba gelmez.

Dolayısıyla burada mevzubahis ettiğimiz hasbilik, varoluşsal bir duruşu ifade etmektedir. Ahlak ve erdemi de kapsayacak şekilde tüm varlık âlemine karşı nasıl bir düşünme, ilişki, ünsiyet ve muamele biçimine sahip olduğumuzla ilgili bir konudur bu. Varlığa iyilikle yaklaşmak onu bir araç ve meta olarak görmemize izin vermez. Varlıkların özündeki iyiyi görmek, kendi özümüzdeki iyiyi ona dâhil etmektir. İyi, güzel ve doğrunun öznel ve keyfî kav-

ramlar değil, ontolojik temeli olan hakikatler olduğunu ve senden, benden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu kabul etmektir.

Kendini varlığın efendisi olarak gören bir öznenin varlık âlemine köle muamelesi yapması şaşılacak bir durum değildir. Varlığı kendi zatında kıymetli ve anlamlı bir oluş, tezahür ve tecelli olarak gören öznenin varlık âlemine bir emanet, bir yoldaş ve varlık-daş olarak bakması da hayretle karşılanacak bir durum değildir.

İmdi araç gereç meselesine bu açıdan bakmaya çalışalım. Bunun için önce Heidegger'in "el-altında-olma" hakkında söylediklerini hatırlayalım: Gündelik hayatımızda alet edevatı, araç gereçleri, soyutlamalar ve kavramlar üzerinden değil, pratik bir kavrayış üzerinden kullanırız. Makasla kumaş kesen terzi, "makaslık" mahiyeti yahut "kumaş-olma" kavramı üzerinde soyut ve teorik bir biçimde düşünmez. Makası eline alır ve kumaşı istediği ölçülerde keser. Bunu yaparken makası ve kumaşı öyle bir kavrar ki teorik bakış açısıyla pratik eylem arasındaki fark ortadan kalkar. Burada "kavramak" fiili iki anlamı birden taşır. Bir şeyi kavradığımızda onu elimizle tutar ve zihnimizle anlarız. Kavrayış, hem zihinsel hem de fiziksel bir eylemdir ve bedensel fiille zihinsel sürecin bütünleştiği andır. Terzi, makasla kumaşı keserken elinin altında olan bir aleti sezgisel bir kavrayışla kullanır. Makası ve kumaşı, kendi var olma alanına davet ve dâhil ederek ortaya yeni bir şey çıkarır.

Tüm araç gereçler belli işleri yapmak için vardır. Kalemin işi yazmaktır. Sazın işi çalmaktır. Yastığın işi üzerine başımızı koymaktır. Makasın işi kesmektir. Fakat her bir araç gereç aynı zamanda yaşam alanımızı inşa eden, varoluşumuza katkı sunan ve birlikte var olduğumuz şeylerdir. Makası, iğneyi, ipliği ve kumaşı kullanan terzidir ama bu aletler olmasa terzi ve terzilik diye bir şey de olmaz. Müzik aletini çalan sazendedir ama o olmadan aletli müzik yapmak mümkün değildir. Her gün kullandığımız araç gereçler, yaşam alanımızda sandığımızdan daha büyük işlevlere sahiptir.

Ama dahası var. Ressam için kâğıt, kalem, boya, tuval, fırça ve spatula bir "malzeme" olmaktan her zaman daha fazla bir an-

lama sahiptir. Resmini bunları kullanarak yapar. Bu araç gereçler onun ressam olmasının vazgeçilmez unsurlarıdır. Onlar olmazsa ressam da olamaz. Hayatı boyunca eline kalem, kâğıt, fırça, boya almamış bir kişinin ressam olduğunu iddia edebilir miyiz? "Kelimelerle resim çiziyor, sözcüklerin ressamı o." gibi metaforik ifadeler kullanabiliriz elbette. Ama resim ve ressam derken bile o mesleği var eden araçları, alet edevatı, malzemeyi zımnen kabul ediyoruz. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, resim malzemelerinin dahi öz değerinden koparılmasına, metalaştırılmasına ve araçsallaştırılmasına izin vermez.

Öğretmen için okul, sıra, tahta, ders kitabı mesleki araç gereçler olmaktan daha derin bir anlam ve öneme sahiptir. Bir öğretmen bunların hiçbiri olmadan da öğrenci yetiştirebilir. Fakat eğitim öğretim adını verdiğimiz mesleğin ortaya çıkması ancak bu düzenin kurulması ile mümkündür. Kendini öğrencilerine adanmışlık üzerinden gerçekleştiren bir öğretmen okuluna, sınıfına, kitaplara, yazı yazdığı tahtaya herhangi bir araç gibi bakamaz. Zira onlar olmadan mesleğini icra etmesi, öğrenci yetiştirmek gibi yüce bir amaca hizmet etmesi ve böylece kendini gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Bir müzik aleti –saz, piyano, çello– müzik üreten bir araçtır ama bir müzisyen için her zaman bundan daha fazla bir şeydir. O, istediği zaman yahut keyfî olarak harcayabileceği ve gözden çıkarabileceği herhangi bir "araç" değildir. Müzisyen sazını çalarken onu elinin altında bir varlık olarak kullanır. Ama onu araçsallaştırmaz. Zira müzisyenin asli görevi ve amacı müzik yapmaktır. Bunu sazını araçsallaştırarak ve metalaştırarak yapamaz.

Âşık Veysel sazı için kaleme aldığı "Sen olmasan ben olmazdım" şiirinde onu bir şair, ozan, âşık, sanatkâr ve insan olarak var eden şeylerle konuşur ve her birine "Ben seninle varım, sen benimle" der. Aşk karşısında Mecnun, gül karşısında bülbül olan Veysel, yokluk karşısında varlığa gelir, hiçlik karşısında anlamı bulur, "türlü koku türlü irenk" ile bir "gerçek" olur ve "Sen olmasan o ger-

çek olmazdı" diyerek kendi gerçeğinin bunlarla var olduğunu söyler. Şiirin sonunda tüm bunları mümkün kılan sazına nazenin bir üslupla "Dokun Veysel tele dokun/ Coştu gönül etti akın/ Sensin bana benden yakın/ Sen olmasan ben olmazdım" diyerek minnet duygularını ifade eder. Lakin bunu yaparken çok temel bir ontolojik tespitte bulunur: Sazı çalan benim ama beni Âşık Veysel yapan da sazımdır. Sözünü sazla söyleyen ve "havalandıran" Veysel'dir ama kendini Veysel'in sözü ve bestesi üzerinden gerçekleştiren de sazıdır. Ancak ikisi buluştuğu zaman varlıkları tamam hâle gelir. "Sen olmasan ben olmazdım" sözü hem Veysel hem de sazı için geçerlidir.

Veysel ünlü şiirinde "Benim sadık yârim kara topraktır" der. Bu, "iki kapılı bir handa" devam eden yolculuğunun son noktasına bir göndermedir. Yol boyunca sadık dostu ve yâri ise sazıdır. O saz olmasa Veysel Şatıroğlu bizim bildiğimiz Âşık Veysel değil başka bir insan olurdu. Lakin Veysel olmasa saz da bizim bildiğimiz manada saz olmazdı. Dolayısıyla Veysel sazını çalarken sazı da Veysel'i var eder. Bu şekilde bul-uş-arak var olur, varlığa gelir ve mutlak varlığın sonsuz coğrafyasında birbirlerini gerçekleştirirler. Âşık Veysel'in sazı için söylediği "Sen olmasan ben olmazdım" sözü, varoluşsal bir koşul olarak bizi tamamlayan ve gerçekleştiren her şey için geçerlidir. Var olmak Heidegger'in tabiriyle bir "açık alanda" ve zuhur mahallinde bu şekilde buluşmak suretiyle mümkün hâle gelir. Burada kimse kimsenin efendisi değildir.

Veysel bu şiirinde sazına seslenirken her şeyin ötesinde, hem sonlu ve ölümlü bir varlık olarak kendini hem de sazını var eden ilahi emre (*Kün fe-yekûn*: Ol der ve olur) atıf yapar. "Ol!" emrinin varlığa getirdiği şeyler, ilahi emirle yakın bir ünsiyet içindedir. O'nun isim ve sıfatlarının tecellisidir. Bu yüzden her biri kendi zatında kıymetli, anlamlı ve kutsaldır. Hiçbiri öz manadan yoksun basit bir alet, araç, payanda, meta, şey değildir.

Bu ilahi buyruk, Veysel'in şiirinde çeşitli biçimlere bürünür: aşk, mecnun, gül, bülbül, kalp, varlık, yokluk, mihman, dert, bera-

berlik, kisb ü kâr (iş güç), yaz, bahar, bağır, çiçek, koku, renk, ben, gerçek, dokunmak, tel, coşmak, gönül, yakınlık ve var olmak. Âşık Veysel tüm bu varlık hâllerini ifade eden, onları mana ve dil evreninde var eden âşıktır. Lakin Veysel Şatıroğlu'nu Âşık Veysel yapan da işte bu varlık hâlleri ve tecellileridir. Veysel haklı: Sen olmasan ben olmazdım.

Bunlar bizi şu sonuca götürür: Bir şeyi asli tabiatına uygun bir şekilde kullanmakla onu araçsallaştırmak arasında temel bir fark vardır. Nesneleri kendi öz değerlerinden ve fıtratlarından koparmadan kullandığımızda onlarla zengin ve çok yönlü bir ilişkiye gireriz. Onları bir şeye "vesile" ve aracı kılarız. Onlardan istifade ederiz ve bunda yanlış ya da kötü bir şey yoktur. Zira bir şeyi aslına uygun bir şekilde kullanmak, ona değer katmaktır. Onun kendi gerçekliğini ortaya koymasına ve böylece kendini gerçekleştirmesine paydaşlık etmek ve yardımcı olmaktır. Kalem, yazı yazarak kendini gerçekleştirir zira bu onun en temel hakikatidir. Makas, kâğıdı ve kumaşı keserek kendi hakikatini ortaya koyar. Yazar kalemin, terzi makasın hakikatini gerçekleştirmesi için onunla bir iş birliğine girer. Bu iş birliği ve paydaşlık, ontolojik manada bir buluşmayı (karşılıklı olarak birbirini bulmayı), vuslatı (birbirine vasıl olmayı ve tamamlanmayı) ve varlık-daş olmayı ifade eder.

Maddi araç gereçleri dahi araçsallaştırmayı reddeden, onların mahiyetini ve öz yapısını dikkate alan bu bakış açısı, varlıkla çok farklı bir ilişki kurmamıza imkân sağlar. Bu ilişkinin amacı kontrol etmek değil, eşyanın kendini bizim üzerimizden gerçekleştirmesine izin vermektir. Bu vesileyle kendimizi büyük varlık dairesi içinde ait olduğumuz yere koymaktır. Bunun için bize bir kontrol mekanizması, eski tabirle "murakabe kalemi" lazım.

Kontrol kelimesine karşılık gelen "murakabe", *Kamus-ı Türki*'ye göre "bakıp gözetme, im'ân-ı nazar etme"dir. Dikkatli şekilde gözetleme, derinden bakma ve inceleme anlamlarını içerir. Bu içten ve derinden bakış, manevi yolculuğun da temel rükünlerinden birini teşkil eder. Murakabe, en yüksek hakikatleri düşünerek görü-

nen şeylerin ötesine geçmeyi, derinlere dalmayı ve istiğrak hâline varmayı ifade eder. Burada murakabe, kontrol kelimesinin modern anlamlarının tersine, varlıklar ve insanlar üzerine tahakküm kurmayı değil, insanın nefsine hâkim olmasını ifade eder. İçten ve derinden bakış, varlıkları kendi zatında ve makamında kıymetlendirmekle mümkündür. İnsan kendi içinde derinleştiği oranda hakikatin derinliğine nüfuz edebilir.

Murakabe, manipülasyon amaçlı kontrolü değil, bir şeyin, bir kurumun, görevin yahut makamın aslına uygun işleyip işlemediğini denetlemektir. "Murakabe heyeti" bunun için vardır: Bir kurumun görev tanımına uygun yönetilip yönetilmediğini denetler. "Murakabe kalemi" de elektrikli bir cihazın amacına uygun çalışıp çalışmadığını anlamak için kullandığımız bir alettir. Murakabe ve kontrolden amaç nesnelerin tabiatını değiştirmek ve onları manipüle etmek değil, asıllarına uygun bir hâlde olup olmadıklarına yakından bakmaktır.

Dolayısıyla hem bireysel hem de sosyal manada murakabe, otokontrol demektir. İnsanın kendine çekidüzen vermesidir. İnsanın, toplumun, bir kurumun kendi kendini kontrol etmesi ve amacına uygun hareket etmesidir. Kendi kendini denetleme her zaman suistimale açık olduğundan, denetim ilkelerinin yüksek bir referans kaynağından gelmesi ve o otoritenin yetkisi çerçevesinde icra edilmesi gerekir. Murakabenin başı, sonu yahut merkezi insan değildir. Murakabe yahut otokontrol, insanın her şeyin merkezinde olmadığını ona hatırlatmak ve gerekirse onu hizaya getirmek için vardır. Her yerde kendini öne süren ve her şeyi kendi indî ve nefsî mülahazalarına göre tanımlayan insanı sigaya çeken ilkenin ve yöntemin adıdır murakabe.

Bu manada murakabe, kavramsal olarak Batı dillerinde *contemplation* ve *meditation* kelimelerine karşılık gelir. Bu kelimelerin lafzi ve ıstılahi (kavramsal) anlamı görünenin ötesine geçmek, nesnelere değil, onları var eden ilkelere odaklanmak, otokontrol yapmak, kendine çekidüzen vermek, aklı ve ruhu disipline etmek

ve derinlemesine tefekkür ve tahlil etmek anlamlarını kapsar. İki kelimenin ortak noktası, düşüncemizin ve şahitliğimizin konusu yaptığımız şeyi önemsemek, umursamak, ona özen ve ihtimam göstermektir. Mesele tabiplik mesleğine kadar uzanıyor.

Contemplation, Latincede *con* ve *templum*dan oluşur. *Con*, birlikte demektir. *Templum* ise mabettir. Yani ibadet edilen yer, tapınak. Bu etimolojiye göre *con-templation* ibadet etmek amacıyla oluşturulan ve hep birlikte toplanılan yer demektir. İbadet teslimiyet, dua ve düşünceyi birleştirir. Yaratıcı'nın varlığına ve birliğine inanan insan O'na teslim olur. Teslimiyet, dua ve düşünceyle derinlik kazanır. Bu derinlik insanı Yaratıcı'ya yakınlaştırır.

Derin ve gerçek düşünce, aklın ibadetidir. Bu düşüncenin gerçekleştiği yer, aklın mabedidir. Mutlak doğru, aklın mabedinde tecelli eder. En yüksek iyi, kalbin mabedinde tezahür eder. En yüce güzellik, ruhun mabedinde arz-ı endam eder. Derin tefekkür, derinlere dalma, istiğrak, tezekkür, teemmül ve murakabe; iyi, güzel ve doğruyu bir ibadet duygusuyla bir araya getirir. Heidegger'in "Tefekkür teşekkür etmektir." (*Denken ist danken*) sözünden mülhem söyleyecek olursak gerçek ve sahih düşünce şükre götürür. Şükür dua ve düşüncenin bütünleştiği yerdir. İnsan neye şükrettiğini bilerek düşünür. Niye şükrettiğini bilerek de dua eder. Düşünce, dua ve şükür insanı "tefekkür ve tezekkür eden" (*contemplative*) varlık mertebesine ulaştırır.

Şayan-ı dikkat bir diğer husus Latince *contemplation* kelimesinin Yunanca *theoria* yerine kullanılmasıdır. Yunancada *theoria*, kavramsal olarak derinlemesine bakmak, gözlemde bulunmak ve nazar etmek demektir. Teori kelimesi de buradan gelir. Arapçaya "nazari" olarak tercüme edilmiş ve Türkçeye de bu şekilde geçmiştir. Nazar, bakmak demektir. Manzara bakılan yerdir. Eskiden bakanlara nâzır denirdi: kendi alanındaki konulara "nezaret eden" yani onlardan sorumlu olan kişi. Bu manada bakmak, sorumluluk almaktır. Nezaret etmek, mesuliyet üstlenmektir. Bir şeye nazarını yöneltmek, ona ilgi, ihtimam ve özen göstermek demektir. Man-

zara, öylesine ve boş yere değil, zihnî ve duygusal bir yönelimle bakılan yerdir. Kendini bu şekilde nazarımıza takdim eden bir yerin ontolojik ilgi ve anlam alanımıza girmesi demektir.[32]

Varlık manzarasını seyr ü temaşa etmek de sorumluluk üstlenmeyi gerektirir. Bir manzaraya baktığımızda herhangi bir şeye bakmayız. Manzarada bütünlük esastır. Güneşi, bulutları, vadiyi, dağları, ağaçları ve denizi bir bütün olarak müşahede ederiz. Şehadetimize ve nazarımıza konu olan şey, varlığın hâllerinden biridir. Onu parçalara ayırdığımızda bütünlükle beraber manzarayı da kaybederiz. Sadece güneşe yahut ağaca bakmak bize manzarayı vermez. Manzaraya bakmak demek, varlığın o kesitini bir bütün olarak görmek, hissetmek ve tecrübe etmek demektir. Böylece bakmak ve görmek, daha büyük bir algı ve idrak sürecinin parçası hâline gelir. Göz, kulak, akıl, kalp, duygu ve muhayyile bir uyum ve bütünlük içerisinde manzara olarak tezahür eden bu varlık kesitini tecrübe eder. Varlık'a bakmak, onu görmek, hissetmek ve tecrübe etmek ancak hiyerarşiler kurmadan, araçsallaştırmadan, hakikatin önüne geçmeden, tezahür ve tecellinin akışına müdahale etmeden ve kendimizi öne sürmeden mümkün hâle gelir. Bu, manzarayı zahirî ve fiziksel bir nesne olmaktan çıkarıp içselleştirmek ve iç tecrübemizin bir parçası hâline getirmek için atılmış kritik bir adımdır. Bu noktada iç ile dış, zahir ile bâtın, ben ile öteki, özne ile nesne arasındaki ayrımlar ortadan kalkar. Varlık nasıl bir bütünlük hâlinde tezahür ediyorsa onun tecrübesi de bütünlük arz etmeye başlar. Dolayısıyla bakmak ve görmek, sıradan anlamının ötesinde yeni boyutlar kazanır. Tıpkı *theoria*/nazar gibi.

---

32. Kelam tarihinde ehl-i nazar ve ehl-i re'y olarak bilinen düşünce ekolünün karşısında ehl-i hadis mektebi vardır. Ehl-i hadis, rivayetlere ve metinlerin lafzi anlamına dayanır ve bunların dışındaki kaynakları reddeder. Ehl-i nazar ise "bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama" yöntemini benimser. Bilimsel açıdan nazar etmek, akıl yürütmek ve böylece bağımsız ve yeni bir görüşe (*re'y*) ulaşmak, bu düşünce mektebinin temel yaklaşımıdır.

Kadim Yunan'da *theoria*, aslen, bir ayin ve festivali izlemek için bir başka şehre ve ülkeye yapılan dinî ziyaretin adıdır. Önemli bir dinî faaliyete şahitlik etmek için kendi şehrinden ayrılan *theoros*, gittiği yerde gördüklerini yakinen seyr ü temaşa eder ve sonra evine döner. Yola çıkma, seyir ve geri dönüş, *theoria*nın üç temel aşamasıdır. "Hacı" ünvanına namzet olan *theoros*un bu yolculuk sonunda geri getirdiği şey, turistik hatıra değil, seyr ü seferin, tefekkürün, ayinin ve hikmetin dönüştürücü etkisidir. *Theoria*, seyr ü temaşa etmektir. Yani hem seyir, sefer ve yolculuk hâlinde olmak hem de akıl ve kalp gözüyle bakmak, nazar etmek, gözlemlemek ve görmeye hazırlanmaktır. Bu şekilde bakmak ve "bakan olmak" ise sorumluluk üstlenmek demektir. Eflatun ve Aristo bu kadim pratiği yeni bir bağlamda inşa ederek ona aynı anda felsefi, dinî, kültürel ve bilimsel bir anlam yükler.[33]

Felsefi anlamda *theoria*, en yüksek hakikatleri derinlemesine ve dikkatli bir şekilde seyr ü temaşa etmek için akli ve bilimsel bir yolculuğa çıkmaktır. İyi ideasını seyreden filozof, iyinin hakikatini kavramaya başlar. Burada bakış, herhangi bir nazar etme değil, aklın, kalbin ve varlığın gözüyle bakmak ve ona göre eylemde bulunmaktır. Bakmak, görmek ve harekete geçmek bir bütündür zira hakikatin ışığını gören aklı başında bir insanın eyleme geçerek iyi, doğru ve güzelin gereğini yapmaması mümkün değildir. Hakikatin dönüştürücü etkisi insanın tüm varlığına yayılır. *Theoria* ve nazar, bilimsel olarak ispat edilmesi gereken bir iddia olmaktan önce varoluşsal bir bakışı, duruşu ve yolculuğu ifade eder. Bu manada "teori", başından sonuna "pratik" bir eylemdir.

Bu arka planı dikkate aldığımızda *contemplation* kelimesinin *theoria* ile eş anlamlı olarak kullanılması iyi düşünülmüş isabetli bir tercihtir. Zaten varlıklar hakkında anlamlı bir şeyler söyleyebil-

---

33. *Theoria* kavramının kadim Yunan'daki anlamı ve dönüşümü için bkz. Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

memiz için dünyaya böyle bir gözle bakmamız gerekir. Nesnelerin listesini yapmak değil, anlamlarını ortaya çıkarmak için harekete geçen göz, görünenin ötesindeki özü, düzeni, ilkeyi görmeye başlar. Akıl ve ruh, bu görme yetisine kavuştuğu zaman asıl işlevine kavuşur ve tabiatına uygun hareket etmeyi öğrenir. Bizim murakabe de aynı şeyi hedefler: Murakabe yoluyla otokontrol yapmak demek, eşyanın tabiatını ve fıtratını bilerek hareket etmek demektir. Ancak böyle davrandığımız zaman kendimizi hatadan, kötülükten ve hastalıktan koruruz. Öyle veya böyle yara almış yerlerimizi tedavi etmeye başlarız. Aklımızı, kalbimizi, ruhumuzu ve duygularımızı yetiştirmeye ve yetkinleştirmeye başlarız. Burada *meditation* önümüze *medication* olarak gelir: Sahih düşünce tedavi eder.

"Eşyanın tabiatı" ifadesi her şeyin plastik ve teknolojik müdahaleye açık hâle geldiği bir çağda asli anlamını hızla yitiriyor. Modern bilim ve teknoloji, fiziken ve fiilen dönüştüremeyeceği hiçbir şeyin olmadığını düşünüyor. Toprağın elementlerinden atomlara, insanın DNA'sından genetik kodların yeniden yazılmasına kadar her şeyi teknolojik bir mühendislik projesinin konusu hâline getirmek mümkün. Tekno-medeniyetin "Yapıyorum çünkü yapabiliyorum." sloganıyla eşyanın tabiatını değiştirmek ve dönüştürmek için attığı adımlar bizim dışımızdaki gerçekliği her gün biraz daha kurgusal, sanal, hibrit ve manipüle edilebilir hâle getiriyor. Sadece GDO'lu tarım ürünleri değil sorunumuz. Modern varlık tasavvurunun tamamı genetik kodlarıyla oynanmış bir yapı arz ediyor. Bu derin ontolojik hastalığın tedavisi var mı? Şifacılar bize yardımcı olabilir mi? Heidegger bile kurtuluşu Tanrı'nın müdahalesinde aradığına göre bizim şifacılardan yardım istememiz abartılı olmaz sanırım. Fakat şifa nedir? Önce ona bakalım.

Meditasyonun kökeni olan Latince *meditatus*, *meditari*nin geçmiş zaman kipidir. Bu ise *mederi*den gelir ve tedavi etmek ve iyileştirmek demektir. Tıbbın Batı dillerindeki karşılığı olan *medicine* da aynı kökten gelir. Doğru teşhis ve ilaç, bedeni tedavi ederken doğru ve derin düşünme de ruhu iyileştirir. Burada iyileştir-

me iki anlama sahiptir: hem hastalıklardan kurtarıp tedavi etmek hem de iyi kılmak. Fiziki anlamda sağlam, iyi ve sağlıklı olmakla ahlaki anlamda iyi olmak burada birleşir. Bu yüzden bedensel hastalıkların tedavi edilmesiyle ruhun tedavi edilmesi ve iyileştirilmesi arasında köklü bir benzerlik vardır. İkisi de ilgi ve alaka ister, doğru düşünmeyi ve doğru teşhis koymayı gerektirir. İki tedavi sürecinin de acı tatlı, zor kolay tarafları vardır. Latincede *med-* kökü de zaten bu anlamı ifade eder: bir şeye yakın ilgi ve alaka göstermek, dikkat kesilmek, derinleşmek, önemsemek, özenmek ve umursamak. *Medicus* yani doktor/tabip/hekim, hastasına yakın ilgi ve alaka gösteren kişi demektir.

Burada derin düşünme, tefekkür, meditasyon, seyr ü temaşa ve murakabenin en temel unsuru ortaya çıkar: düşüncemizin konusu olan şeye yönelmek, ona hususi bir ilgi ve alaka göstermek. Bu yönelme ve ilgi, merakımızı gidermek için değil, ele aldığımız konuyu hakkıyla incelemek, anlamak ve doğru bilgi temelinde gereğini yapmak içindir. Bir şeyi gerçek manada düşünmek için ona dikkatimizi yöneltmek zorundayız. Bunun tersi de doğrudur: Ancak dikkat kesildiğimiz, önemsediğimiz ve özendiğimiz bir şey hakkında kâmil manada düşünebilir ve belli bir kavrayış düzeyine ulaşabiliriz. Bir şeye yönelmek ve onu önemsemek, onu tedavi edebilmek için temel bir şarttır. Bu yüzden Batı dillerinde umursamak ve aldırmak anlamındaki *care* kelimesiyle ilaç, şifa ve iyileştirme anlamındaki *cure* kelimeleri birbiriyle irtibatlıdır. "Kür" olarak bildiğimiz ilaç karışımı da bu irtibatı teyit eder.

Bir şeyin üstüne titremek ve onu özenle yapmak, varlıklara karşı hesapçı ve araçsal değil, hasbi ve paylaşımcı bir yaklaşıma sahip olmayı gerektirir. Nitekim bir şeyi öz-enle yaptığımızda ona öz-ümüzü katar, o şeyi de öz-ümüzün bir parçası hâline getiririz. Öz-enle yapmak, öz-ümüzü işimize katık yapmaktır. Gerçek manada öz-endiğimiz şeyle aynı zamanda öz-deşleşiriz; yani onunla bir oluruz. Benim özümle yaptığım işin özü buluştuğunda ortaya öz-deşlik çıkar. Özdeşlik ise arada hiçbir mesafe bırakmamak de-

mektir. Epistemolojide (bilme eyleminde) mesafe cehalet demektir. Yani bilgimizin konusu olan şeye uzak olmaktır. Oysa bilmek bulmak ise ve bulmak var olmak ise o zaman yakinen bildiğimiz şey ile aramızda ontolojik ve epistemik bir mesafenin olmaması gerekir. Bir şeyi ayne'l-yakin yani bizzat, kendi özümüzle ve özümüzü katarak bilmek, bildiğimiz şeyle aynileşmek ve tüm mesafeleri aradan kaldırmak demektir. Ancak bu şekilde özendiğimiz ve öz-deş-leşebildiğimiz şeyler derin ve sahih bir düşünme eyleminin konusu olabilir. İnsan varlığa ancak bu şekilde özendiğinde onu hakkıyla anlamaya başlar. Burada "hakkıyla" kelimesini hakke'l-yakin anlamında kullanıyorum. İlme'l-yakin bilgi sahibi olmayı, ayne'l-yakin idrak etmeyi, hakke'l-yakin ise hâl sahibi olmayı ifade eder. Burada bilmek, olmanın bir tezahürü, bir yansıması, bir tecellisi olur. Öylesine var olursun ki bilmek, o olmanın asli bir unsurudur artık. Bilgi, bir zihin jimnastiği değil, bir var olma hâlidir.

Bir işe bu varoluşsal açıdan sarıldığımızda o artık bir iş, şey, konu vs. olmaktan çıkar; varoluşumuzun bir parçası hâline gelir. İşte biz o zaman o şeyin üstüne titremeye, onu "umursamaya" başlarız. Umursamak, Arapçada *emr*in çoğulu olan *umur*dan gelir. *Emr*, hem emir hem de iş demektir. *Umur* da işler demektir. Yani ancak kendimize iş edinecek kadar önemsediğimiz şeyler umurumuzda olabilir. Diğer tüm şeyler önümüzden birer nesne ve hadise olarak geçip giderler. "Umurumda değil." demek, "Benim işim değil." demektir. Umursamak ise bir şeyi kendimize mesele, dert, dava ve emir edinmektir.

Bu mülahazalar ışığında şu sonuca varabiliriz: Doktor, tıbbi bilgisini teknik bir metot olarak kullanan ve reçete yazıp gönderen kişi değildir. Doktor, hastasına ciddiyetle ve özenle yönelen, ona odaklanan, ilgi ve alaka gösteren, onu hem bedeni hem de ruhuyla bir bütün olarak ele alan ve bunlara göre "iyileştiren" kişidir. Bilgi sahibi, doğru düşünen ve hikmetle hüküm veren bir doktor gerçek manada tabip ve hekim olabilir. Gerçek hekimlik, hikmet bilgisini tazammun ve iktiza eder. Hekim, hakim, hüküm ve hikmet

kelimelerinin aynı kökten gelmesi, tabiplik mesleğinin önemine atıf yaparken hepimize bir mesaj verir: İnsan, hikmet sahibi olduğu zaman doğru hüküm verir, hakim ve hekim olur ve kendisine, başka insanlara ve varlıklara şifa dağıtmaya başlar. Hikmete dayanmayan hüküm eksiktir. Hükmü olmayan hikmet nakıstır. Hükmü ve hikmeti olmayan hekim, reçete yazabilir ama şifa veremez.

Dolayısıyla meselenin özü şifadır. Şifayı aramak, bulmak ve ihtiyacı olanlara vermektir. Tedavi, tıp mühendisliğinin ve cerrahi tekniklerin ötesinde bir anlama sahiptir. Şifa aklın, ruhun, nefsin, kalbin, bedenin ve tüm uzuvların bir bütün olarak ve mütecanis bir şekilde hareket etmesi ve böylece iyileşmesi ve güzelleşmesi demektir. Holistik tıp da bize bunu vadeder. Tedavi deva bulmak demektir. Derde deva olan şey, gerçek manada tedavi eder. "Devasını aramak", reçete yazdırmak değil, madden ve ruhen iyi olmak, iyileşmek ve iyi kalmaktır.

İbn Sina'nın büyük felsefe-bilim eserine *eş-Şifâ* adını vermesi şimdi daha anlaşılır hâle geliyor. Felsefe ve ilahiyatın yanı sıra fizik ve kozmoloji bilimlerini de bu başyapıtında ele alan İbn Sina, eserini hem ruha hem de maddeye sunulmuş bir şifa olarak takdim eder. Felsefe bir zihin jimnastiği, bilim bir mühendislik projesi, düşünmek soyut ve hayalî âlemlere kaçış değildir. Tıpkı *theoria*nın manevi bir seyr ü sefer ve dinî ayin olması gibi felsefe-bilim de bizi varlıkların hakikatine şahitlik etmeye hazırlamak için çıkılan ontolojik bir yolculuktur.

Heidegger'in kulübesine yaptığım yolculuğu bir *theoria* olarak tanımlayabilir miyim? 2019'da gittiğimde orada icra edilen herhangi bir ayin yoktu. Ben de zaten öyle bir niyetle gitmedim oraya. Lakin bu mekân yarım asır boyunca Heidegger'in aklının mabedi olarak hizmet verdi. Onun Varlık, Dasein, hakikat, insan, teknoloji ve daha birçok konu üzerine düşünce ve teorilerine ev sahipliği yaptı. Varlık hakikatini ve anlamını her yerde izhar ederken, Heidegger bu "zuhur"a en çok Kara Orman'ın dibinde ve kulübesinde tek başına çalışırken "mazhar" olmuş görünüyor.

Mekânı mistisize ve romantize etmeden, ontolojik hakikatini kendini ortaya koyuş biçimiyle anlamaya çalışmak bize ne kazandırır? Biz bir zuhura mazhar oluyorsak, yani ortaya çıkan bir şeyin alıcısı olarak ona şahitlik ediyorsak o zaman zuhur eden şeyin mahiyetini ve zuhura geliş biçimini de bir hekim hassasiyetiyle dikkate almamız gerekir.

Kartezyen-Newtonyen düşünceye geri giden mekanistik varlık tasavvuru, bu tür incelikleri kapitalizm-öncesi toplumların metafizik tortuları olarak duygusallaştırarak küçümsüyor. İnsanı makine, doktoru da bir motor ustası olarak görüyor ve ona "Al sana her tür alet edevat, teknoloji, ilaç... Git şu makineyi tamir et." diyor. Oysa mekanize ettiğimiz her organik yapı ruhunu kaybeder. Ruhunu kaybeden insan, tabiatın bir ruhunun olmasına tahammül edemiyor ve onu da ruhsuzlaştırarak kendine benzetmeye çalışıyor. Bunu bilim, üretim, verim, sanayi, teknoloji gibi yaldızlı kelimelerle süslemeye çalışıyor ama hakikat güneş gibi ortada duruyor: Ruhunu kaybeden insan makineleşiyor. Makineleştikçe şefkatsiz, merhametsiz, acımasız, kalpsiz ve vicdansız bir organizmaya dönüşüyor. Bunu yüzüne vuran tüm aynaları kırmak ve yok etmek için her gün yeni yollara başvuruyor.

Mekanikleşmenin yerini bugün dijital emperyalizm aldı. Mekanik olan yapılar akışkan hâle gelip buharlaştı ama ortadan kalkmadı. Dijital âlemde kodlanarak yeni varlık biçimlerine kavuştu. Dijital tahakküm araçlarının dokunmadığı, sızmadığı, dönüştürmediği ve manipüle etmediği hiçbir şey kalmasın diye çılgın bir çabanın içindeyiz. Varlık'ın yerini ekran ontolojisi aldı. Varlık'ı ve namütenahi tezahürlerini birebir, ruberu, göz göze, aracısız görmek, hissetmek artık mümkün değil. Her şeyi küçük, büyük, renkli, ışıklı, her an yenilenen, hızlanan, değişen, güncellenen ekranlardan takip ediyoruz. Dijital manipülasyon imkânları o kadar gelişti ki artık neyin gerçek, neyin görüntü, neyin sanal, neyin algısal olduğunu ayırt etmek imkânsız.

Varlıkların zuhur etmesi, kendini "göstermesi" ve görünür kılması dijital manipülasyon çağında yeniden ele alınmak durumun-

da. Zira görünür olan hiçbir şey kendi özüyle, mahiyetiyle, varlığıyla ortaya çıkıp görünür hâle gelme imkânına sahip değil artık. Her şey yapay zekâ, algoritma, sanallık ve kodlama üzerinden üretilerek önümüze geliyor. Bakmak ve görmek için nazarımızı çevirdiğimiz her şeyin üzerinde dijital bir leke var. Her türlü düşüncenin, duygunun, sevincin, mutluluğun, hüznün, isyanın, öfkenin, huzurun, sekinetin, coşkunun dijital olarak kodlandığı ve yapay zekânın işlem yapabileceği hâle getirildiği bir çağda bakmak, görmek, nazar ve seyr ü temaşa etmek giderek özsüz, ruhsuz, yapay ve aldatıcı bir hâl alıyor.

İşin en kötüsü tüm bunların farkında olan *homo digitalis*, bu durumu hakikate ve gerçeğe tercih ediyor. Gülün kendisini değil, görsel tasarımını daha çok seviyor. Hayatında tek bir ağacın gölgesinde soluklanmadan ağaç avatarları yapıyor. Gerçekliği fazlasıyla ağır, karmaşık ve sorumluluk gerektiren bir yer olarak görüyor ve kendisini dijital platformların sanal dünyasına atıyor. "Gerçeğinden daha güzel oldu." sözünü artık bir mecaz olarak telaffuz etmiyor. Gerçekliğin yerine ikame edebileceği bir ürünü olsun istiyor. Gerçekliğe, tabiata, evrene ve fizik âleme hükmetmesi yetmiyormuş gibi onun yerine koyacağı yeni bir tasarımla çıkıyor sahneye. Varlığı kendi suretinde yeniden ve sanal olarak yaratmak istiyor. *Homo sapiens*ten *homo digitalis*e geçerken bilgi, hikmet ve vicdana değil; rakamlara, kodlara, algoritmalara ihtiyacı olduğunu söylüyor. İnsan olmayı artık dijital tahakküm ve sömürgecilik üzerinden tarif ediyor. Makineleştirdiği dünyanın üzerine dijital bir örtü sererek dünyanın efendisi olmayı yegâne makul ve mümkün yol olarak görüyor.

Şiir, diğer işlevleri arasında, bu makineleşmeye, dijital sömürgeciliğe, kontrol güdüsüne ve araçsallaştırmaya karşı çıkar. Varlığın ve insan olma hâllerinin hesap kitap konusu yapılmasına itiraz eder. Varlığın teknolojize edilmesine baş kaldırır. Hakikatin mühendislik hesaplarına indirgenmesini reddeder. Anlamın niceliksel hâle getirilmesine izin vermez.

Şiirin amacı parlak imgeler üzerinden bir dizi duyguyu ifade etmek değildir. Kelime oyunlarıyla duygusal dalgalanmalar oluşturmak da değildir. Şiir, duyguyu ve imgeyi de kapsayacak (ve son tahlilde aşacak bir) şekilde hakikate doğru atılmış bir kementtir. İnsan bu kemende tutunarak Varlık'ın hakikatine doğru yol alır ve ona komşu olur. "İnsan yeryüzünde şiirsel bir biçimde ikamet eder." diyen Hölderlin, var olmanın şiirsel boyutuna dikkat çeker. İnsan yeryüzünde ancak şiirsel bir biçimde yer tuttuğu zaman var olmaya başlar.

Varlık'ın kelimeleri, şiirin dilini inşa eder. Varlık'ın anlamının Dasein'a izhar edildiği yer, şiirin ortaya çıktığı yerdir. Şiirsel olan, kelimeler ve imgeler değil, Varlık'ın ortaya çıkış hâlidir. Varlık, şiirsel bir şekilde tezahür eder. İnsan bu şiirsel zuhura şehadet edebildiği oranda Varlık'ın yalın hakikatine yaklaşır. Bu hakikate yaklaştıkça şiirsel bir biçimde var olmaya başlar. Varlık'ın şu veya bu şey olarak değil, Varlık olarak ortaya çıkışına şahitlik eden şair, şiirini Varlık'ın dili kılar. Burada şiir herhangi bir şeye değil, Varlık'ın kendisine açılan bir pencere hâline gelir. Heidegger'in teknik diliyle söyleyecek olursa şiir Varlık'ı ontolojik olarak takdim eder. Ve sonuç: "Şiir varlıkları daha var kılar."[34] Şairin Varlık'ın tezahürüne şahitlik etmesi, bilim adamınınkinden üstündür çünkü "şair her zaman sanki Varlık ilk defa ifade ediliyor ve anılıyor gibi konuşur."[35] Şiirin derinlikli düşünceyle, sahih düşüncenin de şiirsellikle olan bağı, şair ile filozofun aynı ufka bakmasından ileri gelir. Şiir, lirik ve edebî etkisini düşünsel derinliğinden alır. Düşünce şiire yaklaştıkça varoluşsal bir nitelik kazanır. Heidegger haklıdır: Batı medeniyetinin ilk filozofları (kadim Yunan düşünürleri) düşüncelerini şiirsel bir formda ifade etmişlerdi. "Batı felsefesinin son düşünürü" Nietzsche de "şair-filozof" olarak bu halkayı tamamlayan isimdir.[36]

---

34. Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 52.
35. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 26.
36. Martin Heidegger, *Introduction to Philosophy – Thinking and Poetizing*, çev. Philip Jacques Braunstein (Indiana: Indiana University Press, 2017), s. 5-6.

Varlık manzarasına şahitlik etmek, insanda şiirsel bir şuur meydana getirir. Varlık'ın evi olan dilin insana kılavuzluk ettiği yer, şiirin sunduğu bu şuur imkânıdır. Şiir, insana bu şuuru verdiği oranda hakikatin ve özgürlüğün şiarı olur. Şairin çağın ruhunu esir alan makineleşmeye karşı çıkması elbette tesadüf değildir.

Nazım Hikmet'in 1923'te kaleme aldığı "Makinalaşmak" şiiri modern tekno-insanın traji-komik hâlini makine seslerinin arasında gelen bir sedayla anlatır:

trrrum,
trrrum,
trrrrum!
trak tiki tak!
Makinalaşmak
istiyorum!

Beynimden, etimden, iskeletimden
geliyor bu!
Her dinamoyu
altıma almak için
çıldırıyorum!
Tükrüklü dilim bakır telleri yalıyor
damarlarımda kovalıyor
oto direzinler lokomotifleri!
trrrrum,
trrrrum,
trrrrum!
trak tiki tak!
Makinalaşmak
istiyorum!

Mutlak buna bir çare bulacağım
ve ben ancak bahtiyar olacağım

karnıma bir turbin oturtup
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!

trrrrum,
trrrrum,
trrrrum!
trak tiki tak!
Makinalaşmak
istiyorum!

İnsan neden makineleşmek ister?

Teknik bilgi ve beceriyi –teknolojiyi–, uzmanlığı ve veri analizini bir araç olmaktan çıkarıp varoluşumuzun merkezine koyduğumuzda dünyayı daha iyi ve derinlemesine kavramış olmuyoruz. Ona spesifik ve dar bir zaviyeden bakmaya başlıyoruz. Bu bakış açısını elbette tercih edebiliriz. "Bana göre kalp, kan pompalayan bir organdır ve başka da bir şey değildir." diyebilirsiniz. "Evren koca bir makine, biz de onu tamir edecek ustalarız." demeyi de tercih edebilirsiniz. Ama bunu ne pahasına yaptığınızı da bilmeniz gerekir. Kendini bilerek ve isteyerek ruhsuzlaştıran, makineleştiren ve artık giderek dijital bir kodlamaya ve yazılıma çevirmek isteyen insan, varlığın hakikati konusunda büyük bir karanlığın içindedir ama bunun farkında bile değildir. Eflatun'un mağarasındaki gölgeleri hakikat sanan kölelerin varlık tasavvuru, gölgelerden ibaret kalmaya mahkûmdur. Hayatında hiç ayağa kalkıp etrafına bakmadığı için ayağındaki prangaların dahi farkında olmayan köleleri kim azat edecek? Deli muamelesi görmeden, taşlanmadan, kovulmadan onlara hakikatin, ışığın, aydınlığın mağarada değil, dışarıda olduğunu kim söyleyecek? Asırlardır karanlık bir mağarada yaşamış insanlara ilk defa ışığa çıktıklarında gözlerinin kör olmaması için kılavuzluk edecek, onları bir hekim hassasiyetiyle tedavi edecek kimdir?

Bu noktada şu hususun altını çizmekte ve bir alt başlık açmakta fayda var: Varlık'la ve onun tezahür ve tecelli biçimleriy-

le olan ilişkimiz, insan oluşumuzun anlamını ortaya çıkaran temel göstergelerden biridir. Varlık'ın efendisi yahut bekçisi olmak, bireysel, toplumsal ve dönemsel bir tercihten ziyade ontolojik bir duruşu ifade eder. Bu aynı zamanda insanın kendisine bakışını ve büyük varlık dairesi içindeki yerini tayin eder. Varlık'a şaşı bakanın kendine doğru bakması mümkün değildir. Heidegger bu hususu tavzih etmek için büyük Alman mistiği ve düşünürü Meister Eckhart'a (ö. 1327) döner.

Heidegger'in geç dönem düşüncesinin yöneldiği istikameti işaret eden önemli kavramlardan biri *Gelassenheit*'tır. Filozofumuz kavramı Eckhart'tan alır. Zengin bir anlam alanına sahip olan kelimeyi "bırakmak, oluruna bırakmak, (bundan kaynaklanan) huzur, sakinlik ve dinginlik" olarak tercüme etmek mümkün. Kelimenin kökeninde bulunan *lassen*, bırakmak yani olmasına, gelmesine, çıkmasına izin vermek anlamını taşıyor. İngilizce *let/letting* aynı kökten geliyor. İbare, Fransızcadan yayılan ünlü "Bırakınız yapsınlar, bırakınız etsinler." anlamındaki *laissez-faire* ifadesinde de çıkıyor karşımıza.

Kavramsal olarak *Gelassenheit* şeyler karşısında sakin, dingin ve arınmış bir şekilde durmayı ifade ediyor. Şeylere bağımlı olmamak, hazlara ve hadiselere karşı özgür olmak, uzak durmak, ontolojik mesafeyi korumak, kendini tüm bunlardan ayrıştırmak (*detachment*) ve özgürleştirmek anlamlarını içeriyor. Meister Eckhart kavramı, insanın kendi iradesinden vazgeçip Allah'ın iradesine teslim olmak anlamında kullanır. Nefsi, arzuları, bunları isteyen iradeyi ve dünyayı geride bırakmak, Allah'a yakınlaşmanın yegâne yoludur. Dünyadan tecrit ve Allah'a teslimiyet, manevi kemalin temel ilkesidir. Eckhart "Hz. Mesih'in ruhumda doğması için gerekli olan temel şart nedir?" diye sorar. Cevap dünyayı bırakmak, kendini ondan ayrıştırmak, kendi nefsinden, iradenden ve dünyadan geçmektir. Teslimiyet, sadece istemekten vazgeçmek değil, aynı zamanda istememeyi de istemektir. Fakat istememeyi istemek de bir istek olduğu için insan için en kâmil manevi mer-

tebe teslimiyettir. Teslimiyet, pasiflik ve miskinlik demek değildir. İnsanın özne olma vasfından vazgeçmesi de değildir. Teslimiyet, ilahi ışığın varlık evimize girmesi için orayı boşaltmak, temizlemek, ona özen, ilgi ve alaka göstermek demektir. Teslimiyet aktif, bilinçli, dirayetli ve arı duru bir biçimde en yüksek olan hakikate uzanmak için prangalarından ve kelepçelerinden kurtulmaktır. Manevi teslimiyet yoluyla selamı ve selameti, iç barışı ve ruhsal huzuru bulmak demektir. Eckhart, İsevi maneviyatın dilini kullanarak bunu, Hz. İsa'ya ulaşmak için insanın kendinden ve dünyadan geçmesi olarak tasvir eder ve ekler: "Tüm yaratılmış şeylerden boşalmak demek, Tanrı'yla dopdolu olmak demektir ve yaratılmış şeylerle dolu olmak demek Tanrı'dan boş olmak demektir."[37]

Bu mertebeye ulaşan insan dağ gibi sapasağlam olur. Zira dayandığı yer köklü, tutunduğu dal güçlüdür. İlkesini ve kudretini bu dünyadan değil, ötelerden alır. "Yel kayadan ne alır? Ancak tozunu alır." sözünün sırrına mazhar olur. Bu sözün ete kemiğe bürünmüş hâli olur. İç dünyasını büyüten, zenginleştiren ve güzelleştiren kişi, dış dünyanın isine pasına, hay huyuna, kavga gürültüsüne, cazibesine, sahteliğine ve geçiciliğine karşı dayanıklı ve dirençli olur. İç huzurunu hiçbir dış etken bozamaz. Dünyadan tecerrüt ve Allah'a teslimiyet, insanın kendini mutlak ve sonsuz hakikatin içinde gerçekleştirmesi demektir.

Bu, insanın dünyaya karşı tam bir "fakr" hâli içinde olmasını, Allah'ın ise tek "gani" olduğunu bilmesini ifade eder. Kur'an, "Allah zengin (*ganiyyün*), sizler ise fakirsiniz (*fukara*)." (Muhammed 47/38) der. Sonsuz hazinelerin sahibi Allah, yegâne ve mutlak zengindir. Ne kadar malı mülkü, gücü kudreti, şöhreti de olsa insanlar fakirdir. Buradaki "fakr", sayısal bir durumdan ziyade insanın yeryüzünde var olma biçimini tarif eder. En büyük zenginlik, özgür-

37. Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, çev. Edmund Colledge ve Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1981) ve *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, çev. Maurice O'C. Walshe (New York: Crossroad Publishing, 2009).

lüktür. Hiçbir şeye bağımlı olmamaktır. Hiçbir şeyin seni kendine kul köle etmesine izin vermemektir. Manevi fakr, dünyaya karşı tam bir "müstağniyet", doygunluk ve özgürlük hâli içinde olmaktır. Sadece mutlak ve sonsuz hakikatin seni zenginleştirmesine, süslemesine ve güzelleştirmesine izin vermektir. Burada izin vermek demek, mutlak olanın seni bu şekilde sarıp sarmalamasına "açık" olmaktır. Kendini ona "hazır" kılmak demektir. Olumlu manada müstağni olmak, kimseye minnet etmemek ve muhtaç olmamaktır. İnsan bir şey isteyecekse ondan bundan değil, tüm varlığın ve zenginliğin sahibi olan Allah'tan istemelidir. İşte bu var olma hâli insanı Allah'a karşı fakir ve dünyaya karşı müstağni yani doygun ve "eyvallahsız" kılar. Allah, dünyaya eyvallahı olmayanların dostudur.

Heidegger *Gelassenheit* kavramını bu şekilde açık ve hazır olmak anlamında kullanır. Meister Eckhart'ın dinî ve manevi bakış açısını bir kenara koyar ve salmanın, bırakmanın, olmasına izin vermenin manasını Varlık'a açık olmak, hazır olmak, Varlık'ın ortaya çıkmasına, gelmesine ve ışığını yaymasına izin vermek olarak izah eder. Dasein'ın temel yaklaşımı, Varlık'ın gelişine ve ışığını yaymasına müdahale etmemektir. Nasıl ilahi ışığın varlık evimizi aydınlatması için nefsin/egonun bir kenara çekilmesi ve füyuzatın önünde bir engel olmaması gerekiyorsa Dasein'ın da Varlık'ın aydınlığına ve açık alanına müdahale etmemesi gerekir. Bu bırakma, izin verme, müdahale etmeme tavrı, eşyanın tabiatına göre hareket etme anlamını da taşır. Kendimizi Varlık'ın gelişine bırakmak, varlıkların özünü kavramayı gerektirir. Bunu, güneşle olan ilişkimiz üzerinden açıklamaya çalışabiliriz.

Güneşin ne vakit doğacağına ben karar veremem. "İstediğim zaman gel, istediğim zaman git." diyemem. Geliş gidiş saatlerini tayin edemem. Işığının ve ısısının seviyesini ayarlayamam. Ona talimat veremem, prova yaptıramam. "Şu ya da bu renge bürün." diyemem. Ama daha doğru bir iş yapar ve kendimi güneşin doğuşuna bırakırım, ışığının ve ısısının ruhuma ve bedenime nüfuz etmesine izin veririm. "Bırak gelsin." der ve kendimi buna açık ve

hazır hâle getiririm. Güneşin sadece bedenimle değil, tüm varlığımla temas etmesine yol veririm. Onu kontrol, manipüle yahut modifiye etmek gibi bir çaba içinde olmam. Zaten bu anlamsız ve beyhude bir uğraştır.

Güneşin doğmasına ve bana gelmesine izin vererek kendi varlığımı daha anlamlı ve otantik bir yere koyarım. Bu eylemimle güneşi "özgürleştiririm" yani onun benim varlık alanıma girmesine yol veririm. Güneşi özgürleştirdiğim oranda kendim özgürleşirim. Burada özgürlük sadece benim irademin bir eylemi olmaktan çıkar ve Varlık'ın hakikatinden neşet eden ontolojik bir gerçeklik hâline gelir. Heidegger'in hakikatin ortaya çıkışının bir özgürlük eylemi olduğu düşüncesini *Gelassenheit* ile ilişkilendirebiliriz: Varlıkları salarak, oluruna bırakarak, gelişlerine engel olmayarak onları kendi varlık alanımda özgürleştiririm. Bunu yaptığım zaman kendimi de özgürleştiririm. İnsan özgürleştirebildiği kadar özgürdür.

Burada şunu da not etmek gerekiyor: Güneş doğunca hiçbir ayrım yapmadan ışığını her yere yayar. Alçak yüksek, uzak yakın, ova tepe, insan hayvan, su toprak ayrımı yapmaz. Işığını ve ısısını her yere ve her şeye eşit miktarda yayar. Ama herkes kendi aydınlanmasını yaşamak zorundadır. Güneşten behredar ve nasibdar olmak, varlıkların kendilerini onun ışığına açık ve hazır hâle getirmelerine bağlıdır. Açık ve hazır olmak, aynı zamanda teslim olmak demektir: güneşin ruhuma ve bedenime nüfuz eden ışığına kendimi bırakmak. Bu bırakma ve teslim olma, bize özgürlük ve dinginlik olarak geri döner.

Özgürlük, Varlık'ın gelişine, doğuşuna, ışığını yaymasına ve açık alanı doğurmasına benim açık olmamı gerektirir. Bu açık ve hazır olma tavrı, Varlık'la ilişkimin en temel ve en doğru yönünü oluşturur. Varlık'ın gelişine yol vermek, pasif bir biçimde bir kenarda oturmak ve beklemek demek değildir. Beklemek kelimesinin lafzi ve kavramsal anlamını hatırlayalım: pek-lemek, güçlendirmek, korumak, kollamak, sahip çıkmak. Tecerrüt ve teslimiyet ruhuyla Varlık'ın gelişine yol verdiğimde aynı zamanda Varlık'ın

hakikatine, zuhuruna, açık alanını kurmasına ve ışığını yaymasına şahitlik ederim. Bu şahitlik, Varlık'ın kendi hakikatini gerçekleştirmesi için zaruridir. Güneşi ben doğuramam ama "Güneş doğuyor." ifadesini anlamlı kılan da Dasein'ın bu zuhur anında hazır bulunmasıdır. Burada Varlık'a sahip olmaya çalışmadan ona sahip çıkarım. Onu nesneleştirmeden birlikte var olmaya başlarım. Onu araçsallaştırmadan kendi varlık alanıma dâhil ederim. Onu metalaştırmadan kendi habitatımı kurarım. Onu öznelleştirmeden ontolojik ve hermenötik olarak yorumlarım ve yeni anlam katmanlarının doğmasını sağlarım. Özgürleştirdiğim oranda özgürleşirim.

Varlık'ı bırakmak, gelişine şahitlik etmek ve önünde engel olmamak, onun bekçisi ve muhafızı olmak için takınmam gereken temel tavırdır. Burada tecerrüt, teslimiyet ve özgürlük, benim kişisel irademden (voluntarizm) ziyade Varlık'ın açık alanına gelmemle ilgili bir durumdur. Bu geliş, Varlık'ın aydınlığında ve açık alanında özü, hakikati ve özgürlüğü tecrübe etmektir. Varlığa gelen her şeyin özüne, hakikatine ve özgürlüğüne karşı tecerrüt ve teslimiyet tavrı içinde olduğumda kendi varlığımın özüyle de yakınlaşmış olurum. Zira Dasein'ın Varlık'la temel ilişkisi koruyup kollamak, onu kendi özünde "toplamak" ve "bir araya getirmek" (*gathering*) olmalıdır. Yapmam gereken dağıtmak, bölmek ve parçalara ayırmak değil, Varlık'ı geldiği gibi bir bütün olarak kabul etmek ve kendimi de bu bütünün içinde ait olduğum yerde konumlandırmaktır. Amaç teksir etmek değil, tevhit etmektir. Ancak tevhit ettiğimizde, bir-leştirdiğimizde anlam bütünlük kazanır ve zuhur etmeye başlar.

Bu ontolojik duruş bizi derin düşünceye ve sahih tefekküre götürür. Heidegger buna "meditatif düşünme" (*meditative thinking*) adını verir. Derin tefekkür anlamına gelen bu düşünme tarzı "hesapçı düşünme"nin (*calculative thinking*) tam karşısında yer alır. İki düşünme biçimi arasındaki fark, metodolojik değil, ontolojiktir ve Varlık'a yönelik iki farklı bakış açısını temsil eder. Hesapçı ve hesabi düşüncenin hesap kitap yapmak, nicelikselleştirmek,

kontrol etmek ve manipüle etmekle olan ilişkisini yukarıda ele aldım. Şimdi onun karşıtı olan düşünme tarzına kısaca göz atalım.

Modern ruhçuluk, kişisel gelişim, stres yönetimi gibi akımlar meditasyonun asli anlamını ve yapısını tahrif ettiği için bu kelimeyi ve türdeşlerini olduğu gibi kullanmamız maalesef artık mümkün görünmüyor. Meditasyon dediğimizde kendimizi bambaşka bir anlam alanıyla ve kültürel pratiklerle karşı karşıya buluyoruz. Meditasyon bugün tefekkür, irfan, hikmet ve manevi yolculuk köklerinden koparılmış ve büyük oranda seküler modernlerin "kendini iyi hissetme" aracı hâline gelmiştir. Modern meditasyon tekniklerinin sahih geleneklerden birtakım izler taşıdığı elbette doğrudur. Ama bu, yaşanan tahrifatı ve yabancılaşmayı ortadan kaldırmadığı gibi köklere verilen zararı da mazur göstermez. Kısa ve öz bir biçimde ifade edecek olursak: İnisiyasyon olmadan meditasyon olmaz. Bunun Türkçesi şudur: Seyr u süluk ve intisap olmadan derin tefekkür ve nefis tezkiyesi olmaz.[38]

Heidegger'in kastettiği manada derin tefekkür; Varlık'a bir bütün olarak tanıklık etmeyi, onun "altında durma"yı (*under-standing*), köklülüğü (*rootedness*), bir köke ve merkeze sahip olmayı ve eşyaya karşı bir tecerrüt ve teslimiyet hâli içinde olmayı (*Gelassenheit*) ifade eder. İnsanın merkezdeki özne olmadığı ve Varlık'la birlikte düşündüğü, gördüğü, hissettiği ve yaşadığı bir var olma biçimini işaret eder. Zihinsel manada düşünmekten ziyade ontolojik manada var olmayı, bulmayı ve bulunmayı telkin eder. Varlık'a ve hadiselere iyi, güzel ve doğru zaviyesinden bakmayı tarif eder. Bunları birleştirerek insanın akıl, hikmet, irfan ve erdeme bir bütün olarak tutunmasını tavsiye eder.

Derin düşünmenin bu boyutlarını tasvir etmek için aslında elimizde güçlü bir kavram seti var ama bunların çoğunu unutmuş durumdayız. Tefekkür, tezekkür, teemmül, tedebbür, taakkul ve tefakkuh kelimeleri, *meditation* ve *contemplation* gibi kelimeleri karşılar-

38. Bu konuyu şurada kısaca ele almıştım: *Açık Ufuk*, s. 29-31.

ken aynı zamanda kaybettiğimiz derin köklere ve engin gök kubbeye dönmenin yollarını da bize yeniden hatırlatabilir. Örneğin tefekkür kelimesini az çok tanıyoruz; derinlemesine ve bütüncül düşünmeyi ifade ediyor. Tezekkür, geçmişte yaşananları hatırlayarak (zikrederek) düşünmektir. Teemmül, ümit ederek düşünmektir. Tedebbür, gelecek perspektifini esas alarak derin düşünmektir. Taakkul, sebep-sonuç ilişkisini izleyerek ve deliller üzerinden bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğu konusunda akıl yürütmektir. Tefakkuh, derinlemesine kavrayışı ifade eder; aynı zamanda hukuki anlamda (fıkıh ile aynı kökten gelir) lehte ve aleyhteki delillerin toplanması, tahlil edilmesi ve bir sonuca bağlanması anlamlarını da taşır.

Fakat mesele bu kelimelerin anlamlarını öğrenip yeniden kullanmaktan ibaret değil. Bu "eski" tabirleri modern bilgiler ışığında yorumlamak da sorunu çözmüyor. Meselenin özü, Varlık'ın hakikatini kavramak için durduğumuz yeri ve duruş biçimimizi ifade edecek bir dil ve kavram setine sahip olmak. Bu dili Varlık'ın sonsuz tezahür ve tecelli hâlleri içinde mütemadiyen gözden geçirmek, yenilemek ve en az Varlık'ın kendisi kadar terütaze, engin ve dingin bir kıvamda tutabilmek gerekiyor. Ve bunu, Varlık'ın özünü hiçbir zaman tâdâdî bir biçimde dile dökemeyeceğimizi bilerek yapmak zorundayız. Ne kadar kuşatıcı ve derinlikli bir dile sahip olursak olalım Varlık'ın hakikati her zaman kelimelerimizin toplamından daha fazla olacaktır. Zira dil, temsil demektir ve "temsil" (*represent*) her zaman "takdim" (*present*) hâlinin andaki varlığından bir adım uzaklaşmaktır. Bu yüzden yaşadığımız olağanüstü bir hâli kâğıda döktüğümüzde çoğu zaman ifadenin yetersiz, kelimelerin kifayetsiz, anlatının eksik ve zayıf kaldığını hissederiz. Bu, bizim ifade kabiliyetimizin bir kusuru olmaktan ziyade Varlık'ın hakikatinin hiçbir zaman kelime, kavram, sembol ve mecazlara tam olarak sığmayacak kadar geniş, engin ve dinamik olmasından kaynaklanan bir durumdur. Ancak bu hususu tam manasıyla kavradığımız zaman Varlık'ın özüne ve hakikatine ilişkin sahih bir kavrayışa sahip olma imkânına kavuşabiliriz.

İnsanın köklerinden koparıldığı ve köksüzlüğün ve yersiz yurtsuz olmanın rasyonel, bilimsel, verimli, faydalı bir var olma biçimi olarak takdim edildiği bir dünyada bu düşünme biçimlerinin işlevsiz hâle gelmesi kaçınılmazdır. Düşünme ve akletme melekemizi tek bir zihinsel eyleme indirgemek de aynı bakış açısının bir sonucu. Modern çağın her şeyi tekdüzeleştirme, standartlaştırma ve böylece kontrol altına alabilme arzusu, diğer tüm önceliklerin önüne geçmiş durumda. Dünyanın McDonald'laştırılması, Coca-Cola'laştırılması, Apple'laştırılması, Barbie'leştirilmesi, Facebook'laştırılması, YouTube'laştırılması aynı çarpık ve şaşı bakış açısının bir sonucudur. Bu durum, basit manada kapitalizmin küresel zaferi olmanın ötesinde bir anlama sahip. Kapitalizmin dayattığı üretim-tüketim ilişkilerini ve bunun gerektirdiği düşünme ve davranış kodlarını mümkün kılan ve son tahlilde icbar eden var olma biçimi, sorunun kökeninde yatan temel meseledir. Nietzsche'nin iktidar arzusu yahut güç istemi olarak tarif ettiği çağın ruhu, farklı kulvarlarda ilerliyor ve her aşamada tahrif edici kimliğini korumaya devam ediyor. Bundan kurtulup köklerimizi, evimizi yurdumuzu ve gök kubbemizi yeniden keşfetmeden tekno-medeniyetin sorunlarını daha fazla mühendislik, daha fazla teknoloji yahut daha fazla planlamayla çözemeyiz. Varlık meselemizi çözmek için daha gelişmiş teleskoplara, uydulara, süper bilgisayarlara yahut süper-human yapay zekâlara değil, hakikatin manasını hatırlamamıza ihtiyaç var. İnsan olmayı beceremeyen çağ, bize Süpermen olmayı vadediyor!

Hakikatin değil simülasyonun, gerçeğin değil sanallığın, var olmanın değil sahip-olmanın, düşünmenin değil işlem yapmanın asıl iş olduğunu telkin eden haz ve hız çağında insan kalmak için ne yapmak gerekiyor? İnsanı önce mekanize eden, şimdi ise dijitalize ederek robotlaştırmaya çalışan tekno-medeniyetin bizi köleleştirmesine karşı hangi silahları kuşanmamız gerekiyor?

Kadim bilgeliğin öğrettiği gibi nerede, hangi çağda ve ne hâlde olursak olalım bizi özgürleştirecek olan tek şey hakikattir. Şimdi bu hakikat meselesine yakından bakalım.

HAKİKAT MEYDANINA GİDEN YOL

"Hakikat nedir?" Zor soru. Ağır soru. Cevabı sanıldığı kadar kolay olmayan soru.

Heidegger, hakikat hakkında bugüne kadar ortaya atılan hiçbir teorinin meselenin özüne inmediğini iddia eder. Batı düşüncesindeki büyük sapmanın Eflatun'un hakikat kavramıyla başladığını söyler. Ona göre Eflatun'un hakikati, Varlık'ın kendisinden Varlık hakkında kurduğumuz cümle, tarif, hüküm ve önermelere kaydırması, iki bin beş yüz yıldır tekrarlanan bir vahim hatanın tarihsel başlangıcıdır. Eflatun sonrası Yunan düşüncesi, Orta Çağ Hristiyan teolojisi, Aydınlanma ve modernite aynı hatayı tekrar ettiler. Rasyonalizm, idealizm, empirisizm, pragmatizm ve diğer felsefi izm'ler aynı hatalı yoldan yürüdüler. Hepsi hakikatin Varlık'la değil, önermelerle ilgili bir "şey" olduğunu ileri sürerek Batı düşüncesinin büyük sapmasını derinleştirdiler. Heidegger bu hatayı düzelteceğini vadeder.

Varlık meselesi gibi hakikat kavramını da bildiğimizi sanıyoruz ama aslında özünden ve mahiyetinden bihaberiz. Kelimenin sözlük anlamları da işimizi kolaylaştırmıyor, zorlaştırıyor. Zira

"asıl, esas, gerçek, öz, doğru, yalan ve yanlış olmayan" gibi anlamlar gündelik kullanımda işimize yarasa da meseleyi felsefi ve kavramsal olarak çözmüyor. Hatta işin özünü perdeliyor. Zira bu tanımların her biri hakikatin temel anlamının türevlerinden ibaret. Türevlerde ve ikincil anlamlarda dolanıp durmaktan meselenin özüne inemiyoruz. Gündelik dilin, tarihsel birikimin ve kavramsal sapmaların ötesine geçip hakikatin bizzat kendisine yönelmemiz gerekiyor.

"Hakikat nedir?" sorusunu her tür bağlamdan bağımsız olarak yalın bir şekilde sorduğumuzda zihnimizin bir an donduğunu hissederiz. "Futbolun hakikati nedir?" sorusu nispeten kolaydır zira futbol hakkında bildiklerimiz bize yardımcı olur. "Futbol şu şu kurallara göre topla oynanan bir takım oyunudur." diyerek birtakım tanım ve tasvirler yapabiliriz. Bunlar bize futbol oyunu hakkında bir fikir verir ve futbolun hakikati hakkında bir tasavvura ulaşmamıza yardımcı olur. Fakat bu tanımlar bile yanıltıcıdır zira hakikat, tanımdan ve tasvirden daha fazla bir şeydir. Tanımı ve tasviri mümkün kılan, hakikattir; tersi değil. Futbol hakkında söylediğimiz her şey (top, saha, oyuncular, takımlar, hakemler, lig, kupa, kurallar...), futbolun hakikatini inşa eder ve vücuda getirir. Her şeyi derleyip toparlayan ve birleştiren bu hakikat olmadan futbol diye bir oyundan bahsedemeyiz. "Futbolun hakikati nedir?" sorusunu, futbol oyununun kendisine atıfla cevaplarız. Peki "Hakikat nedir?" sorusunu neye atıfla cevaplayabiliriz?

Konuyu biraz daha açalım. "Duvarda asılı olan resmin hakikati nedir?" diye sorduğumda mesele biraz daha ilginç bir hâl alır. Zira burada bir değil, birkaç soru var. Duvarda resim var mı? Var. Resmin bir hakikati var mı? (Muhtemelen) var. Duvardaki resmin hakikati nedir? Ressamına mı sorsak? Ya da sanat eleştirmenlerine mi? Belki onlar ressamın resmini ondan daha iyi anlatırlar? Bu soruların hepsi mümkün ve anlamlı sorular. Fakat biz resmin şeklini, boyutlarını, malzemesini, renklerini, boyalarını, fırçasını, spatulasını, yapıldığı dönemi, ressamını vs. değil, hakikatini öğrenmek istiyoruz. Bunun için nereye bakmamız, kime sormamız lazım?

"Resmin hakikati gibi ağır bir kavramı getirip zihnimizin ortasına koymanın lüzumu ya da anlamı nedir?" diye sorabilirsiniz. Duvardaki resmi zaten birisi beğendiği için oraya asmıştır. Yahut dekor olsun diye koymuştur. Yahut iç mimar önermiş, ev/ofis sahibi de uygun görmüştür. Yahut ressam bir arkadaşı hediye etmiştir. Yahut liseye giden kızı çizmiş, o da kızının eserini duvarına asmıştır.

Gündelik hayatın akışı içinde bu cevapların her biri makul ve meşrudur. Fakat bu cevaplar resmin hakikatini değil, resme ait bir dizi eylemi tasvir eder. Resmin özünden (cevherinden) ziyade arazlarını anlatır. Hakikate ulaşmak için başka bir patikadan gitmemiz gerekiyor. Fakat şunu da açıkça ifade edelim: Her asılan resmin hakikatini, özünü, ruhunu ve manasını derinlemesine kavrayabilseydik bilgeler, filozoflar ve veliler cumhuriyetinde yaşıyor olurduk. Gerçeğin bundan farklı olduğunu biliyoruz. Lakin felsefenin amacı tam da bu noktada bize bazı temel sorular sormak, hayatımıza derinlik katmak ve yaptığımız işin manasını ve özünü kavramamıza yardımcı olmaktır. Bir spor müsabakasını izlemek ve duvara bir resim asmak gibi "sıradan" bir eylemin hangi varlık, anlam ve hakikat zemininde gerçekleştiğini kavramak, insan oluşumuzun –Varlık sorusunu soran bir Dasein olmanın– temel şartıdır. İnsanların kahir ekseriyetinin yaptığı gibi kendimizi bu sorularla hiç yormadan yaşayıp gidebiliriz. Yanlış ve eksik bir hakikat kavramıyla da hayatlarımızı idame ettirebiliriz. Varlık'ın anlamını kavramadan var olduğumuzu sandığımız gibi hakikatin ne olduğunu anlamadan da yaşadığımızı düşünebiliriz.

Hakikat olmadan yaşayamaz mıyız gerçekten?

Kısa cevap: Yaşayamayız. Nedenini anlamaya çalışalım.

Bir şeyin hakikati onun özünü ve tabiatını ortaya koyar. Bu yapı hakkında bir fikir sahibi olmadan hayatın en basit eylemlerini dahi yerine getiremem. "Kapıdayım." ifadesini ele alalım. Kapının hakikati (hakikat anlamlarından biri), evin giriş ve çıkış yeri olmasıdır. Kapının evde tuttuğu yeri bilmeden kapı diye bir şeyden bahsedemem. Bunun için evin ne olduğunu bilmem gerekir.

Evi bilmek için neden bir barınağa ihtiyaç duyduğum sorusunu cevaplamam gerekir. İnsan olarak açık yerde neden yaşamamın mümkün olmadığına ve neden korunaklı bir eve, meskene, yuvaya ihtiyaç duyduğuma dair zihnimde bir tasavvurun ve hükmün olması gerekir. Tüm bunlar "Kapıdayım." ifadesini anlamlı kılmak için gerekli olan unsurlardır. Kapının hakikati, evin giriş ve çıkış yeri olması olduğuna göre benim kapının önünde olmam demek, tüm bu anlam katmanlarını ve işlevlerini –kavramsal olarak değilse de– sezgisel olarak bilmem demektir. "Kapıdayım." demek, böyle bir yerin (ev, konut, bina, mesken, yuva...) kapısının önünde içeri girmek yahut dışarı çıkmak için hazır bulunuyorum, demektir. Kapının hakikatinin girip çıkılan yer değil de üzerinde yatılan bir şey –yatak– olduğunu düşünseydim o zaman ya saçma bir eylemde bulunuyor olurdum ya da eylemimi değiştirmem gerekirdi.

Aynı tahlili duvardaki resme uyguladığımızda da benzer bir tabloyla karşılaşırız. Duvar, resim ve asmak eylemlerinin hakikatini ve manasını kavramadan bir resmi duvara asmam mümkün değildir. Kavramsal değil ama sezgisel olarak duvarın –genellikle– düz ve sağlam bir yapı zemini, resmin ise belli ölçülere sahip bir eser olduğunu bilirim. Asma eyleminin de duvarın üzerine bir aparat yerleştirerek yapıldığını bilirim. Duvarın tabiatının sobadan, resmin mahiyetinin kahveden, asma eyleminin uyumak eyleminden farklı olduğunu bilerek hareket ederim. Duvara resim asmak gibi basit ve temel bir eylemi gerçekleştirmek için sandığımızdan çok daha fazla bilgiye sahip olduğumuzu fark ettiğimizde varlıkların hakikatine dair sandığımızdan daha derin bir kavrayışa sahip olduğumuzu –olmamız gerektiğini– idrak ederiz.

Heidegger'e göre varlıkların bu düzlemdeki özü, tabiatı, mahiyeti ve yapısı onların ontik hakikatidir. Taşın taş, suyun su, ateşin ateş olduğunu bilmek ve buna göre hareket etmek, eşyanın tabiatına uygun hareket etmektir. Buradaki uygunluk, onların ontik yani maddi, fiziksel, haricî, niceliksel, niteliksel ve nedensel var olma biçimlerini ortaya koyar. Taşın ontik hakikati onun sert bir

cisim olmasıdır ve bu yönüyle onu sudan ayırır. Ateşin ontik hakikati onun yakıcı olması ve ısı vermesidir, bu yönüyle rüzgârdan ayrışır. Ölümlü, fâni ve sınırlı varlıklar olarak biz insanlar eşyanın tabiatını bilmeden yahut onların tabiatına aykırı hareket edersek zaten kısa olan ömrümüzü daha da kısaltır ve hayatlarımızı muhtemelen yaşanmaz hâle getiririz. Demek ki bu dünyada fiziken ve fiilen –yani ontik olarak– var olabilmek için dahi eşyanın hakikatini bilmemiz gerekir. Hakikat olmadan yaşayamayız.

Lakin mesele burada bitmiyor. Tersine burada başlıyor. Ontik var olma düzeyinden ontolojik hakikat mertebesine yükselmek için bu tahlil ve tahkiki devam ettirmemiz gerekiyor. Bunun için "Futbolun, resmin, kapının... hakikati nedir?" sorusundan "Hakikatin kendisi nedir?" sorusuna doğru ilerlememiz gerekiyor. Zira herhangi bir şeyin hakikatini anlamak için önce hakikatin ne olduğunu bilmemiz gerekir, değil mi? Resim yapmak için yeşil, mavi, kırmızı gibi renkleri öğrenip rengin ne olduğunu merak edip sormamak saçma olurdu. Muma, gaz lambasına, ampüle, ateşe, fosfora, aya, yıldızlara ve güneşe bakıp hiçbir zaman ışığın ne olduğunu sormamak da aynı şekilde saçma ve eksik bir davranış olurdu. Öyleyse tek tek şeylerin hakikatini anlamak için hakikatin kendisinin ne olduğuna daha büyük bir dikkat ve rikkatle bakmamız gerekiyor.

Burada küçük bir parantez açıp hakikatin mantık ve ahlakla olan ilişkisinin de bizim için hayati bir önemi haiz olduğunu ifade edelim.

Gündelik dil, hakikat kavramının bu yönünü vurgulu bir şekilde yansıtıyor. Örneğin Türkçede "Hakikaten mi?" dediğimizde kastettiğimiz "Gerçekten öyle mi? Söylediğin doğru mu? Dediğin gibi mi?" sorularıdır ve tüm bu soruların tek bir odak noktası vardır: Söylenen söz, gerçekliğe uygun mu? Kurulan cümle, önerme, tespit, tarif ve tasvir, vakıaya tekabül ediyor mu? "Elimde iki tane kırmızı elma var." cümlesinin doğruluğu, elimde gerçekten iki adet kırmızı elmanın bulunmasıdır. Bunu tespit etmek için de

bakmam ve elimdeki iki elmayı görmem (ve göstermem) yeterlidir. Buradaki "Hakikaten mi?" sorusundaki hakikat, "doğruluk" anlamında kullanılır. Önermenin doğruluğu ise vakaya, nesneye, gerçek duruma (iki tane kırmızı elmaya) uygun olup olmamasıdır.

Hakikatin doğruluk olarak tanımlanması, önermenin vakıaya tekabül etmesi ilkesine dayanır. Tekabül etme yahut uygunluk (*adaequatio*), dilsel bir ifade olan önerme ve hüküm cümlesiyle gerçeklik arasındaki uyumu işaret eder. Cümle vakaya uygunsa önerme doğrudur. Değilse yanlıştır. Önermenin hakikati onun doğruluğudur. Dolayısıyla hakikat doğru olan, doğru olan da hakikattir. Skolastik felsefenin diliyle söyleyecek olursak *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Yani "hakikat, gerçeklik ile bilginin uyumu"dur. (*Intellectus* akıl anlamına gelir ama burada bilgiyi ifade eden akıl olduğu için Heidegger'in yorumunu takip ederek kelimeyi akıl yerine bilgi olarak tercüme edebiliriz.) Aklın önerme olarak söylediği şey (*intellectus*, bilgi, hüküm), dış dünyadaki gerçeklikle (*rei*) uyumluysa cümlenin hakikati sabit olmuş demektir.

Buraya kadar her şey yolunda görünüyor. Elimde gerçekten iki tane kırmızı elma varsa o zaman "Elimde iki tane kırmızı elma var." cümlesinin hakikatine ve doğruluğuna kim, neden itiraz etsin ki? "Elimde hakikaten iki tane elma var." deyip elmaları sana gösterebilir ve böylece mevzuyu kapatabilirim. Lakin mesele bu kadar basit değil.

Heidegger burada çok temel bir meselenin gözden kaçırıldığını söyler. Hakikati önermesel doğruluğa, doğruluğu da tekabül, tetabuk ve uyuma indirgediğimizde hakikati Varlık alanından dil ve özne alanına, hakikatin ontolojik zeminini de Varlık'tan insana (özne) kaydırmış oluruz. Hakikat artık var olan bir şeyin özüyle değil, onun hakkında kurduğumuz cümleyle ilgili bir şeydir. Elimdeki elmanın hakikatini, mahiyetini, özünü değil, elimde olup olmadığına dair cümleyi/önermeyi merkeze alan bu bakış açısı Batı metafiziğinin temel sapmasının başlangıç noktasıdır. Mesele, Varlık'ın unutulmasına kadar gider.

Heidegger'e göre bu büyük sapma Eflatun'un *idea* fikriyle başlar: Bu dünyadaki varlıkların hakikati, onların idealar âlemindeki asıllarına uygun olup olmamasıdır. Varlıkların bu dünyada var olması, kendilerini takdim etmesi, "huzur"a gelmesi ve zuhur etmesi, Platonik hakikat anlayışının (ve onu farklı yorumlarla takip eden Batı metafiziğinin) konusu değildir artık. Varlık'tan dile, dilden önermeye, önermeden hüküm veren özneye doğru kayış, sübjektivizmin temel kalkış noktasıdır ve hakikati doğruluk, uyum ve tetabuk olarak tanımladığımız müddetçe bu hatalar silsilesinden kurtulmak mümkün değildir.

Orta Çağ Hristiyan teolojisi ve skolastik felsefesi de bu mirası tevarüs etmiş ve evrenin hakikatini, Tanrı'nın yaratma fikrine uygunluğu temelinde tanımlamıştır: Evrenin hakikati kendi zatında ve var olma eyleminde değil, Tanrı'nın onu yaratma fikrinde ve iradesinde aranmalıdır. Heidegger zaten Tanrı ve yaratma meselesine mesafeli durduğu için Skolastik düşünceyi de teolojik sübjektivizmin bir versiyonu olarak reddeder.

Böylece Platonik gelenek odak noktasını idealar âlemine, skolastik düşünce Tanrısal yaratma fikrine, Kartezyen ekol *cogito*ya (Varlık karşısında düşünen ve "o hâlde varım" diye hüküm veren özneye) kaydırmış ve böylece Varlık unutulmuş, ıskalanmış ve ikincil plana itilmiştir. Varlık'ın önüne, yanına, arkasına konan kategoriler onun gölgelenmesine neden olmuştur. Bu hatalı adım atıldıktan sonra felsefe ve sahih düşünme Varlık'ı bir kenara koyarak onun farklı tezahür hâllerini, somutlaşmış biçimlerini, maddi görünümlerini ve zihinsel ve duyusal yansımalarını Varlık'ın kendisi ve hakikati gibi takdim etmeye başlamıştır. Işığın yerini gölge, aslın yerini fer, hakikatin yerini önerme almıştır. Varlık'ın üzerine düşen sübjektivist gölge tüm düşünce dünyasını karartmıştır. Batı düşüncesinde gelişen hakikat tasavvuru da bu gölgeden payını almıştır.

Geleneksel hakikat teorileri de bu noktayı teyit ediyor. Heidegger felsefe tarihinde üç ana ekolü ele alır. Bunlar tekabül yahut uyum (*correspondance*), tutarlılık (*coherence*) ve faydacılık (*pragma-*

tism) ekolleridir. Uyum ve tetabuk olarak hakikate yukarıda temas ettik. Tutarlılık olarak hakikat, bir şey, durum, hadise yahut kavram hakkındaki bir önermenin diğer önerme, kelime, kavram ve bilgilerle tutarlı olup olmamasıdır. Erken dönem modern Batı felsefesinde Spinoza, Kant, Fichte ve Hegel gibi filozofların savunduğu tutarlılık teorisi hakikatin, doğruluğu ve tutarlılığı ispat edilmiş diğer önerme, ifade ve bilgi türleriyle tutarlı olmasını ifade eder. 20. yüzyılda analitik felsefe dilsel analizleri ve bilimsel verileri esas alarak tutarlılık teorisini daha ileri noktalara taşımış ve mantıksal pozitivizme zemin hazırlamıştır. Tutarlılıkçılık (*coherentism*), özünde idealizmin bir versiyonudur ve gerçekliğin ancak idealar, önermeler ve hükümler marifetiyle bilinebileceğini savunur. Bu yüzden bir ifadenin yahut önermenin hakikatinin dış dünyadaki bir gerçekliğe tekabül etmesinden ziyade diğer inanç, kabul, bilgi ve önermelerimizle tutarlı olup olmadığına bakmamızı salık verir.

Tutarlılık teorisi bir yönüyle tekabül/uyum teorisinin bir versiyonu olarak görülebilir çünkü sahip olduğumuz bir bilginin yahut hükmün diğer bilgilerimizle tutarlı olup olmadığını da ancak gerçekliğe ve doğruluğa atıfla tespit edebiliriz. Bir örnekle bunu açmaya çalışalım. Bir arkadaşınız sizi telefonla arıyor ve diyor ki: "Şu anda Madagaskar adasında araba kullanıyorum. Arka koltukta bir fil, bir zürafa ve bir balina oturuyor ve kendi aralarında Türkçe konuşuyorlar. Ama benim Türk olduğumu bilmiyorlar. Çok komik şeyler anlatıyorlar. Yarım saate İstanbul'da oluruz. Sana geliyoruz. Çayı koy."

Şimdi burada ilk cümle hariç diğer tüm ifadelerin yanlış, yalan ve uydurma olduğunu bilmem için Madagaskar adasına gidip olup biteni bizzat gözümle görmeme gerek yok. Zira diğer tüm bilgilerim (epistemik anlamda kabullerim, önermelerim ve inançlarım) bir arabanın arkasına bu üç hayvanın sığmayacağını, Türkçe (yahut bizim anlayabileceğimiz başka bir dil) konuşamayacaklarını, bu yüzden komik şeyler anlatamayacaklarını ve nihayet Madagaskar adasından İstanbul'a arabayla yarım saatte gidilemeyeceği-

ni açık seçik zaten bana bildirmektedir. Bu ifade ve iddialar, sahip olduğum diğer kesin bilgilerle ve mantık kurallarıyla çelişmektedir. Bu yüzden yeni bir "fact-check" yapmama gerek kalmadan tamamen kavramsal, soyut ve çıkarımsal bir yolla arkadaşımın çok şakacı biri olduğu sonucuna varabilirim. (Yukarıda "ilk cümle hariç" dedim zira arkadaşımın Madagaskar adasına gidip orada araba kullanmasına kavramsal ya da fiilî bir engel yoktur.)

Sonuç olarak hakikate ilişkin tutarlılık teorisi bilişsel, kavramsal ve sezgisel bir sistem içerisinde bir önermenin doğru olup olmadığını bana ikna edici ve tutarlı bir şekilde gösterebilir. Gündelik hayatımızda bu yöntemi sıkça kullanırız.

Pragmatik hakikat teorisi ise bir önermenin doğruluk ve hakikat değerinin insanlara sağladığı fayda ile orantılı olduğunu savunur. C. S. Peirce, William James ve John Dewey gibi düşünürlerin geliştirdiği pragmatizm, eşyanın hakikati diye biz insanların ihtiyaç ve ilgilerinden bağımsız bir şeyin bulunmadığını ve bir şeyin anlamının, hakikatinin ve değerinin onun fayda ve kullanım değeri tarafından belirlendiğini ileri sürer. Dinî inançtan bilimsel teorilere, siyasal sistemlerden estetiğe kadar insanı ilgilendiren her alanda nihai kriter metafizik hakikat, sonsuzluk, aşkın varlık, Tanrı yahut evren değil, insanların pratik ihtiyaç ve ilgileri çerçevesinde kabul ettikleri iyi, güzel ve doğru kavramlarıdır. Hakikat teorisine uygulandığında bu şu anlama gelir: Hakikat, bizim dışımızda bulunan bir gerçekliğe uyum yahut diğer inançlarımızla tutarlılık üzerine kurulu değildir. Gerçekliği, bilgiyi, inancı ve dolayısıyla hakikati belirleyen, bize sağladığı faydadır. Bu "fayda"nın elbette iyi, güzel, mantıklı, tutarlı, gerçek vs. olması gerekir. Fakat bu sıfatlara anlam katan şey, ilk planda "pragma"nın kendisidir. Dolayısıyla hakikat, fayda ve kullanım değeriyle eşittir. Heidegger bu teoriyi de reddeder zira ontolojik bakış açısına göre pragmatizm, Batı metafiziğinin büyük sapmasını derinleştirmek ve meşrulaştırmak istemektedir. Biz ise fayda, kullanım değer, çıkar, uzlaşı vs.den önce hakikatin ne olduğunu öğrenmek istiyoruz.

Hülasa edecek olursak uyum, tutarlılık ve faydacılık yaklaşımlarının her biri, bir şeyin hakikatinin ne olduğundan ziyade, o şey hakkında kurduğumuz cümlenin/önermenin doğruluk yahut yanlışlığını esas alan bir bakış açısına dayanıyor. Bu yüzden de hakikatin özünü ıskalıyor. Önermeyi gerçekliğin önüne koyuyor ve böylece Varlık'tan özneye/insana doğru kaymanın zeminini hazırlıyor.

Peki Heidegger ne öneriyor?

Heidegger hakikatin Varlık'ın bir tezahürü olduğunu söyler. Hakikat doğru, yanlış, tam, eksik, bütüncül, vakıaya uygun yahut tutarlı olmak gibi niteliklere sahip olmadan önce var olma eyleminin kendisiyle ortaya çıkan bir şeydir. Bir şeyin hakikati onun dilsel ve önermesel durumuyla değil, var olmasıyla ilgilidir. Bir şeyin var olması gerçeğini kavramadan hakikati hakkında konuşamayız. Zira bir şeyin hakikatinden bahsedebilmek için öncelikle onun var olması gerekir. Dolayısıyla Varlık'ı anlamadan hakikati anlayamayız. Ancak var olan bir şey hakikat iddiasında bulunabilir.

Bir şeyin hakikatinin cümle, önerme, hüküm yahut tasvir gibi dilsel ve kavramsal düzlemde değil, Varlık ve var olma eyleminde ortaya çıkması temel bir paradigma değişikliğini ifade eder. Bu, Heidegger'in var olan şeylerden (mevcudat) Varlık'a geri dönüş çağrısının en önemli ayaklarından biridir. Bu bakış açısıyla hakikat Kartezyen öznenin zihin dünyasında bir ifade, uyum ve kurgu olmaktan çıkar ve Varlık'ın bizatihi tezahür, tecelli ve ortaya çıkış hâllerinden biri olur. Hakikati ontik değil, ancak ontolojik bir zeminde ele alırsak hakikatin anlamına ilişkin doğru bir adım atmış oluruz. Dış dünyadaki gerçek bir nesne yahut durum ile onun hakkındaki cümle, önerme, tasvir ve hüküm arasındaki mütekabiliyet ve uyum da ancak bu zeminde mümkün hâle gelebilir.

Hakikatin, Varlık'ın tezahürü ve ortaya çıkışı olarak kavranması bizi yepyeni bir ontolojik zemine taşır. Burada zuhur olarak Varlık, hakikatin özgürlük olarak ortaya çıkmasını sağlar. Bir şeyin özgürce ortaya çıkması ve varlığa gelmesi, onun hakikatinin özüdür. Bir şeyin hakikatinin bundan daha temel bir zemini yok-

tur. Bu zemin baştan sona Varlık'la ilgili ve ontolojik bir süreçtir. Bir şeyin ("Elimde iki elma var." önermesindeki elin ve iki elmanın) var olması, onların yokluktan varlığa, karanlıktan aydınlığa, gizlendikleri yerden açığa ve orta yere çıkmaları demektir. Var olma eyleminin en temel vasfı –daha önce de ifade ettiğimiz gibi– orta yere çıkmak, aydınlık yere gelmek, kendini takdim etmek ve göstermektir. Hakikat işte bu varlığa gelme eyleminin kendisinde ortaya çıkar. Elimin ve elimdeki iki elmanın hakikati her tür dilsel, önermesel ve kavramsal mülahazadan önce onların varlığa gelmesi, açığa çıkması ve "buradayız" demesidir.

Bu açığa çıkma, orta yere gelme ve arz-ı endam etme aynı zamanda bir özgürlük ve özgürleşme eylemidir. Ancak özgür olan bir şey bu şekilde Varlık'ın açık alanına gelebilir. Var olmak, özgürleşmek ve hakikatine kavuşmak, işte bu açık alanda vuku bulur. Bu açık alana gelen ve kendi varlığını ortaya koyan şey, hakikatini de izhar eder ve gösterir. Hem mecazi hem de gerçek manada ancak ışıkta ve aydınlık bir ortamda görme imkânına sahip olduğumuz için, bir şeyin var olması demek bu aydınlık ortama ve açık alana çıkması demektir. Elimdeki iki elmayı "görmem" ve hakikat ve doğruluklarını teyit etmem için onların bu açık alanda bulunması gerekir. Var olmak, bu açık alana gelmektir. Buraya gelmek ise özgürlük ile mümkündür. Ancak bu açık alana gelme özgürlüğüne sahip olan şeyler var olabilir ve bir hakikate sahip olabilirler. Bu yüzden "hakikatin özü özgürlüktür."[39]

Burada özgürlük, seçme hürriyeti, tercihte bulunma, özgürleşme, hakikat, uyum ve doğruluk ifadeleri hümanist ve sübjektivist çağrışımlarda bulunabilir. "Eğer hakikat benim özgürlüğü seçmemse o zaman..." gibi cümleler gelebilir aklımıza. Zira Platonik idealar sistemi ve Kartezyen özne, dilimizi ontolojik değil, ontik ve sübjektivist bir zeminde inşa ettiği için farkında olmadan var olma, hakikat ve özgürlük kavramlarını insan ve insanın tercih-

39. Heidegger, "On the Essence of Truth", *Basic Writings*, s. 125.

leriyle ilgili bir durum gibi tasavvur edebiliriz. Elimdeki elmanın özgürlüğünden yahut elimin benim dışımda bir hakikate sahip olduğundan bahsetmek saçma değil mi zaten? Bunlar ancak benimle, benim için ve ben varsam anlamlı şeyler olabilir.

Heidegger bu tehlikenin farkında olduğu için bizi hemen uyarır ve buradaki meselenin insan, insanlık yahut Dasein ile ilgili olmadığını söyler. Mesele Varlık ve onun tezahür hâlleriyle ilgilidir. Varlık açığa çıkma, açık alana gelme, karanlıktan aydınlığa çıkmadır. Bu gelme ve çıkma, bir özgürlük eylemidir. Bu açık alanı var eden Kartezyen özne, sen, ben, toplum, insanlık, devlet yahut kültür değil, Varlık'ın kendisidir. Varlıklar bu açık alana geldikleri zaman var olmaya başlarlar. Sen, ben, biz, onlar, insanlık, toplum, kültür, teknoloji vs. hepsi ancak Varlık'ın bu açık alanında ortaya çıkabilir ve kendi varlıklarını takdim edebilirler. İnsanla ilgili olan varlık, hakikat, doğruluk, özgürlük ve seçme hürriyeti kavramları ancak bu ontolojik zeminde mümkün ve anlamlı hâle gelir.

Var olmak özgürlüktür. Özgürlük var olmaktır. Ve tüm bunlar Varlık'ın açık alanında meydana gelir. Heidegger burada önemli bir adım daha atar ve özgürlüğün sadece ve öncelikle Dasein'ın ve insanların alanına ait bir kavram olmadığını söyler. Özgürlüğü seçme hürriyeti, irade kullanma ve sınırlamalardan uzak olma (negatif özgürlük) gibi tanımlarla ele alan tüm özne-merkezli yaklaşımlara karşı özgürlüğün Varlık'ın ve varlıkların özüne ait bir gerçek olduğunu ileri sürer. Nasıl hakikat önermelerden ziyade ve öncelikle Varlık'ın kendisine rücu ediyorsa özgürlük de senin, benim yahut bir başkasının seçme hürriyetinden ve bir şey yapma iradesinden (pozitif özgürlük) ziyade ve öncelikle Varlık'ın hakikatine ait bir durumdur.[40]

---

40. Heidegger bu konuyu *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, çev. Ted Sadler (Continuum: London, 2002) adlı kitabında detaylı bir şekilde ele alır. Özgürlük kavramını felsefeye giriş için bir temel olarak vazetmesi de ayrıca şayan-ı dikkat. Bu konuyu burada mu-

Ontolojik manada özgürlük, şeylerin var olmasına müsaade etmektir. Varlığın açık ve aydınlık alanına gelmelerine (orada zuhur etmelerine) müdahale etmemek ve engel olmamaktır. Bu müsaade etme yahut "Bırak olsunlar..." ifadesi yine sübjektivist tonlarından arındırılarak anlaşılmalıdır. Zira burada müsaade eden, "Bırakınız yapsınlar, bırakınız olsunlar." diyen bir özne yok. Buna insan karar vermiyor. Varlık'ın kendisi bu alanı inşa ederek varlıkları ve insanı bu açık alana davet ediyor. Varlıkların olmasına – varlığa gelmesine– müsaade etmek demek, onların kendileri olarak Varlık'ın açık alanında bulunmalarını kabul etmek ve buna göre tutum almak demektir. Bu açık alanı görmek, varlıklarla orada bul-uş-mak (birbirini bulmak ve böylece birlikte var olmak) ve onların oldukları gibi zuhur etmelerine şahitlik etmek demektir.

Benim güneşin ışığını yaymasına izin vermem gibi bir gücüm ve yetkim yok. Tıpkı her kıştan sonra baharın gelmesine izin vermek ya da engel olmak gibi bir gücümün olmaması gibi. Güneşin ışığına verdiğim cevap, varlığın açık alanına gelen bir başka varlıkla ve onun aydınlattığı diğer varlıklarla kurduğum ilişkide şekil ve anlam kazanır. Güneş dünyayı aydınlatır ve benim varlıkları görmemi sağlar. Buna vermem gereken doğru cevap –yani onun ışığının gelmesine ve dünyamı aydınlatmasına izin vermem– güneşin aydınlattığı şeyleri görmektir. Güneşin ve gözümün tabiatına aykırı davrandığım zaman ise görme imkânı ortadan kalkar ve ben karanlıkta kalırım. Böylece güneşin doğmasıyla ortaya çıkan bir imkândan kendimi mahrum ederim. Güneşe çıplak gözle baktığımda gözlerim kararır çünkü çıplak bir biçimde ve doğrudan güneşe bakmak, gözün haddini aşması ve tabiatına aykırı hareket etmesidir. Aynı şekilde gözlerimi kapattığım zaman da görme imkânımı kaybederim zira güneşin ışığı ne kadar güçlü olursa olsun ve tüm varlığımı ne kadar yoğun bir şekilde kuşatırsa kuşatsın, onu görme imkânına kavuşmak için gözlerimi açmam gerekir.

---

fassal bir şekilde inceleme imkânım maalesef yok. Şimdilik meselenin önemine dikkat çekmekle iktifa ediyorum.

Buna mukabil tatlı tatlı esen sabah yelini tüm varlığımda hissetmek için gözlerimi kapatmayı tercih edebilirim ve bu sefer gözlerimi açmak değil kapatmak, buluştuğum bu varlığın yani rüzgârın tabiatına uygun bir davranış olur. Güneşin ve rüzgârın Varlık'ın açık alanındaki tezahür ve tecelli biçimiyle buluşmak için onların tabiatına ve hakikatine uygun bir şekilde cevap vermem, tavır almam ve eylemde bulunmam gerekir. Ben ve varlık-daşım olan diğer şeylerle Varlık'ın açık alanında bu şekilde bul-uş-tuğum zaman var olmak anlamını bana açmaya ve izhar etmeye başlar.

Batı düşüncesi en başta –o büyük sapmayı ve hatayı yapmadan önce– bu açık alanın ortaya çıkmasını ve var olmasını *aletheia* olarak tasavvur etmişti. *Aletheia* yani gizli olanın açığa çıkması, zuhur etmesi, orta yere gelmesi, arz-ı endam etmesi.

Heidegger'in kadim Yunan'dan alıp ihya ettiği ve uzun tartışmalara neden olan *aletheia* kelimesi, lafzen "hakikat" olarak tercüme edilir ama genellikle doğruluk olarak hakikat şeklinde tefsir edilir. Heidegger bunun kelimenin/kavramın asli manasından temel bir sapma olduğunu söyler. Zira Yunancada *aletheia*nın başında ki *a-*, olumsuzluk ekidir ve gizlenmiş, saklanmış, karanlıkta olan bir şeyin (*letheia*) açığa çık-arıl-masını ifade eder. Bu yüzden Heidegger *aletheia*yı doğrudan hakikat yahut doğruluk olarak değil, gizli-saklı-olanın-açığa-çıkması (*Unverborgenheit*, *unconcealment*) olarak tercüme eder.

Nasıl Varlık'ın temel özelliği açığa çıkmak ise hakikatin temel vasfı da bu açığa çıkmanın görünür hâle gelmesidir. Bu "görünür olma" insanın gözüyle görmesini içerir ama ondan daha temelli bir ontolojik durumu ifade eder. Bir şeyin görünür olması demek, onun Varlık'ın açık ve aydınlık alanına gelerek kendini göstermesi demektir. Bu gösterme eylemi bir ortaya çıkış ve aydınlığa gelme sürecidir. Bu manada Varlık, hakikat ve özgürlük bir şey yahut durumdan ziyade bir süreci ifade eder. Var olmak, hakikate sahip olmak ve özgürlük, dinamik bir eylemler sürecidir. Nitekim Heidegger bu noktanın altını çizmek için Varlık'ın kendini *physis*

yani doğa yahut tabiat olarak izhar ettiğini söyler. Modern Batı dillerindeki fizik ve ilgili terimlerin de kökeni olan *physis* kelimesi burada herhangi bir muayyen varlığı, canlıyı yahut nesneyi tasvir etmez. Daha ziyade "ortaya çıkma ve huzura gelme" anlamında dinamik bir süreci ifade eder. Varlık'ın dinamik ve her an yenilenen yapısını dikkate aldığımızda *physis*, varlıkların zuhur etme, Varlık'ın ve hakikatin aydınlık alanına özgürce çıkabilme imkân ve kabiliyetini işaret eder.

Burada bir küçük parantez açalım ve *physis*in Varlık'ın anlaşılması için sunduğu bazı kavramsal imkânları anlamaya çalışalım. Bu kelimeyi fizik, tabiat ve güç diye tercüme etmek mümkün. Her üç kelime de bize bir nesneyi değil, bir durumu anlatır: bir şeyin güç, enerji, süreç, etki ve fiziksel kuvvet olarak ortaya çıkması. Bu manada var olan ve dış dünyada etkiye sahip olan her varlığın bir "fizik" tarafı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat burada fizik, gündelik anlamda maddi ve katı nesneleri ve kinetik enerjiyi ifade etmez. Daha ziyade bir varlığın ortaya çıkmasını ve enerjisini bu şekilde açığa çıkarmasını tasvir eder. Bu yüzden *physis*in tabiat/doğa olarak tasavvur edilmesi yanlış değildir. Fakat dilsel ve kavramsal bir hususu tavzih etmemiz gerekiyor.

Türkçede doğa ve tabiat kelimelerini çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanıyoruz. Doğa eski Türkçede *tog-tug* kökünden türetilmiştir ve "yükselmek, çıkmak" anlamına gelir. Doğmak, görünmeyen yerden görünür yere çıkmayı ve yükselmeyi ifade eder. Güneşin doğması, bu manadadır. Bebeğin doğması da benzer bir anlama sahiptir: ana karnında olan bebeğin bu dünyaya gelmesi. Tabiat ise Arapçada *tab'* kökünden gelir ve "mühürlemek, damgalamak" demektir. (Matbaa ve matbuat kelimeleri de aynı kökten gelir.) Yaratılış metafiziğiyle doğrudan irtibatlı olan tabiat, bir kelime ve kavram olarak vücuda gelen ve var olan her şeye Yaratıcı'nın damgasını vurmasını ifade eder. Bu damga, varlıkların temel özelliklerini, imkân ve kabiliyetlerini temsil ederken aynı zamanda onların yaratılmış olduklarını tescil eder. Yaratılış dinamik

bir süreç olduğundan tabiat bir varlığın sürekli hareket ve akış hâlinde olan dinamik yapısına atıfta bulunur.

"Tabiat" kelimesinin eski-dinî bir muhtevasının, "doğa" kelimesinin ise yeni-dünyevi/seküler bir anlamının olduğunu düşünüp bunları kavga ettirmeye gerek yok. İki kelime de kendi alanında doğru bir anlamı ifade etme kabiliyetine sahip. Tabiat, varlıkların yaratılma hâline atıf yaparken doğa, onların bu yaratılış eyleminin içinden geçerek varlık âlemine çıkmasını ifade eder. Tabiat, üzerinde yaratılış damgasıyla gelen varlıkları ifade ederken doğa, onların diğer varlıkların arasına gelişini, çıkışını ve güneş gibi doğuşunu ifade eder. (Güneş boşluğa ve yokluğa değil, diğer varlıkların üzerine doğar.) *Physis* açısından baktığımızda ise hem doğa hem de tabiat, varlıkların ortaya çıkma ve olma sürecini ifade eder ve bu yüzden de bir şey yahut durumdan ziyade dinamik ve akışkan bir sürece tekabül eder. Varlık'ın doğa ve tabiat olarak ortaya çıkması bu yaratıcı, akışkan, hareketli ve kevn ü fesad mertebeleri arasında gidip gelen dinamik hâlini ifade eder. Varlık bir şey yahut nesne değil bir hâl, zuhur, tecelli, ortaya çıkış, doğuş ve karanlıktan ve gizlenmişlikten aydınlığa ve açıklığa geliştir.

"Hakikat, varlıkların zuhur etmesi ve bu vesileyle bir açıklığın ortaya çıkmasıdır."[41] *Aletheia* işte bu açıklığa çıkmayı ifade eder. Bu, zuhur demektir. Yani bâtında, gizli ve saklı olanın ortaya çıkması ve zahir, açık seçik ve görünür hâle gelmesidir. Açık alan aydınlıktır ve karanlıkta gizlenmiş olan şeyleri ortaya çıkmaya davet eder. Açık alana gelen şeyler, onun ışığıyla aydınlanır ve görünür hâle gelirler. Görünür olan şey, şahitlik ve tanıklık edilebilir bir niteliğe bürünür. Bu bir varoluş sürecidir.[42]

---

41. Heidegger, "On the Essence of Truth", *Basic Writings*, s. 129.
42. İslam düşüncesinde âlem-i şehadet olarak ifade edilen varlık alanı, şeylerin tanıklık edilebilir ve görünür hâle geldiği yeri ifade eder ve "gayb"ın karşıtı olarak kullanılır. Gayb, var olmayan yahut yok olan değil, beş duyuyla görülme imkânına sahip olmayan şey demektir. Gayb ve şehadet âlemlerinin birliği ve bütünlüğü "vücud iklimi"nin temel bir

Heidegger bunu hakikatin olması/vuku bulması (*occurence of truth*) olarak ifade eder. Bunu daha düzgün ve yerinde bir tabirle "hakikatin tahakkuk etmesi" olarak ifade edebiliriz. "Tahakkuk" kelimesi zaten *hak* kökünden gelir ve asıl, gerçek ve açık seçik olan hakkın bu kıvama gelmesini ifade eder. Tahakkuk, hakkın ve hakikatin kendini gerçekleştirmesidir. Bu; reel, hakiki ve gerçek dünyada ve Varlık'ın açık alanında meydana gelir. Varlıkların gizli ve saklı oldukları yerden Varlık'ın açık alanına çıkarak özgür olmaları ve hakikatlerini ortaya koymaları, bu açık alanda tahakkuk eder. Özgürlüğü ve hakikati mümkün kılan, buna Varlık'ın açık alanının izin vermesidir. Varlıkların arz-ı endam edeceği, gizlendikleri yerden çıkacağı ve kendilerini göstereceği böyle bir açık, aydınlık ve görünür alan olmasa özgürlüklerini ve hakikatlerini gerçekleştirmeleri de mümkün olmaz. Nasıl görmeyi mümkün kılan ışıksa, varlığa gelmeyi mümkün kılan da bu açık alandır.

İnsan da bu açık alana uygun cevap verdiği, kendini ona uyumlu hâle getirdiği ve ona katıldığı oranda insandır. İnsanın Dasein olarak varlıklara yönelmesi, onlarla ilişkiye girmesi, onları "angaje etmesi", onlarla birlikte, onların yanında, önünde yahut arkasında durması, onları gizlemesi yahut aşikâr kılması, onlara isim ve kıymet vermesi de ancak bu açık alanla kendini uyumlu hâle getirmesiyle mümkündür. İnsanla diğer varlıkları bir yerde buluşturan bu açık alan Varlık'ın sunduğu bir imkân, kalkan, aydınlık ve ışıktır. Bu açık alanda varlıkların ortaya çıkma imkânına sahip olması (onlara

---

vasfını ortaya koyar: Var olmak demek, şeylerin her an gaybubetten (görünmez ve bilinmez olmaktan) şehadete girip çıkmalarıdır. Gaybın sakladığı, gizlediği, örttüğü şeylerin şehadet âleminde arz-ı endam etmesidir. Bu metafizik bakış açısı ancak yaratılış fikriyle birlikte ele alındığı zaman anlamlıdır. Heidegger bu bakış açısına sahip olmadığı için bu yorumu daha ileri götürüp Heidegger'i olduğundan daha farklı noktalara çekmek gibi bir niyetim yok. O yüzden gayb-şehadet ve zuhura gelme olarak varlık meselesini şimdilik bu kısa notla ifade etmiş olalım. Yaratılış metafiziğinin Varlık meselesine olan katkısını bir başka yerde daha detaylı ele almayı umut ediyorum.

müsaade edilmesi) demek, aynı zamanda onların bu var olma eylemlerini gerçekleştirirken hem özgür hem de güven içinde olmaları demektir. Özgürlük-güvenlik ilişkisi, varlıkların var olma şartıdır. Biri olmadan diğerinin tek başına bir anlamı ve değeri yoktur. Özgürlük gizlendiği yerden çıkış, huzura geliş ve tezahür etmektir. Güvenlik, koruma ve kalkan da açık alana gelen varlıkların var olmalarını devam ettirebilmeleridir. "Hakikat, Varlık'ın temel niteliği olarak aydınlığa çıkaran sığınağı ve korumayı ifade eder."[43]

Varlık'ın açık ve aydınlık alana gelme olarak tanımlanması hakikati, bir özgürleşme eylemine çevirir: Ancak hakikat sahibi olan varlıklar özgürdür ve ancak özgür olan şeyler varlığa gelebilirler. Varlık, hakikat ve özgürlük kelimelerini özne-merkezciliğin ağır yüklerinden kurtardığımız zaman, düşüncemiz ve dilimiz de özgürleşir ve hakikatini bulur. Varlık, Dasein olarak biz insanların da parçası olduğu gerçekliktir. Dolayısıyla onu bizim inşa ve ihata etmemiz mümkün değildir. Hakikat, benim varlıklara bahşettiğim bir şey değildir çünkü onların gizli saklı yerlerinden çıkıp varlığın açık alanına gelmelerine karar yahut imkân veren ben değilim. Özgürlük benim tekelimde değildir zira varlıklar benim onlara empoze ettiğim bir anlamı değil, kendi hakikatlerini gerçekleştirdikleri zaman özgürdürler. Dolayısıyla "Hakikat özgürleştirir." sözü burada ontolojik bir mana kazanır ve var olma eyleminin özüne taalluk eden bir fiile dönüşür.

Heidegger *aletheia* kavramını gizli saklı olduğu yerden açık alana gelme anlamında hakikat olarak yorumlayarak var olma, hakikat, özgürlük ve aydınlık gibi kavramların kaynağının insan değil, Varlık olduğunu söyler. Böylece hem Descartes'ın *cogito*sunu hem de Aydınlanma'nın öznesini tahtından eder ve merkezden uzaklaştırır. Varlık değil varlıklar, Vücud değil mevcudat merkezli Batı metafiziğinin inşa ettiği sübjektivist dili yapıçözüme tabi tutarak aşmak için yeni bir dil ihdas etmeye çalışır. Ana dili olan

43. Heidegger, "On the Essence of Truth", *Basic Writings*, s. 140.

Almancanın sınırlarını zorlayarak -okuyucularını ve mütercimlerini çıldırtma pahasına- onlarca yeni ve bol tireli kelime, kavram, ifade ve terkip icat eder. Heidegger'in felsefi yazım dilinin zor, yoğun ve karmaşık olmasının başlıca sebeplerinden biri budur. Yüzlerce yıllık bir düşünce ve kavram yapısının sorgulanamaz hâle getirdiği bir dili onun içinden çıkarak aşmaya çalışmak kolay bir iş değildir. Ama bunun başka bir yolu da yok. Zira mevcut dilin dışına çıkıp dışarıdan içeriye doğru bir hareketle sıfırdan bir dil ve kavram örgüsü inşa etme şansına sahip değiliz. Heidegger, Batı düşüncesinin mevcudat-merkezli metafizik dilini yine o dilin içinden yürüyerek aşmak zorundaydı. Bunda da kısmen başarılı olduğunu ve kapıyı bir miktar araladığını söylemek mümkün.

Her ne kadar Heidegger "Dil Varlık'ın evidir." diyerek edebî bir ifadenin ötesinde önemli bir felsefi noktaya dikkat çekse de Varlık'ın bu eve sığmadığı aşikâr. Zaten -bildiğim ve anladığım kadarıyla- Heidegger'in Varlık'ın tek evinin ve meskeninin dil olduğuna dair bir iddiası yok. Varlık ile onun dilde ifade edilmesi arasındaki ilişki linguistiğin ve dilbilimcilerin değil, ontolojinin ve Varlık'ın çobanlarının sezgisel olarak anlayabileceği bir mesele.

İfade biçimi olarak dili lisan ile sınırlandırmak hata olur. Kelimeler olmadan konuşan sanatın, müziğin, resmin dili Varlık'ın ifade edilmesinde yeni ve farklı imkânlar sunar. Kelimeler olmadan konuşmak, yüksek bir dil ve sezgi kabiliyeti ile elbette mümkündür. Türk halk müziğinde "tabirin sığmaz kaleme" dizesiyle mükemmel bir ifadeye kavuşan gerçeklik, dilin formel kalıplarının ve söz hazinesinin tükendiği ama duygu, anlam ve hakikatin akmaya devam ettiği yerdir. Sözle ifade edilmesi mümkün olmayan (*ineffable*) şeyler de Varlık'ın dilin ötesine taştığı anları işaret eder. Dil, Varlık'ın evidir ama tek meskeni değildir.

Heidegger, Almanca dil evreni içinde Varlık'ın çobanı olarak üzerine düşeni yapmış görünüyor. Heidegger'in Batı düşüncesinin asli ve bozulmamış hâlini ifade kabiliyetine sahip kadim Yunancanın Batı dilleri içerisinde en çok Almancada kendini yeniden ifa-

de edebileceğine olan inancı, derinlerde yatan Alman milliyetçiliğinin bir ifadesi olarak görülebilir.[44] Onun Avrupa ulusları içerisinde Alman milletine Varlık'ın hakikatini ve ışığını tekrar ortaya çıkarma gibi tarihî ve ontolojik bir vazife yüklediğini de zaten biliyoruz. Lakin sonuç değişmiyor: Varlık'ı koruyup kollamak istiyorsanız dilinizi korumak zorundasınız. Dile özen göstermeden Varlık'ın çobanı, bekçisi ve yoldaşı olamazsınız.

Acaba biz kendi lisanımız olan Türkçe dil evreninde Varlık'ın çobanı olmak gibi bir çabanın içinde miyiz? Bunun bir mesele olduğunun ne kadar farkındayız? Varlık'ın sonsuz sayıdaki tezahür, tecelli ve ortaya çıkış hâllerinin Türkçede aldığı biçimleri ne kadar tahlil ettik ve anladık? Başka dillerin sunduğu imkânları Türkçenin imkânlarıyla birleştirdiğimizde Varlık'ın evinin yeni odalarını, kapılarını, pencerelerini, balkonunu, verandasını, çatı katını ve diğer kısımlarını keşfedebildik mi? Bu soruları şimdilik hepimiz için birer vazife olarak buraya bırakıyorum. Bu konuyu bir başka yerde derinlemesine ele almamız lazım. Fakat bir cümleyle ifade edecek olursam, Türkçenin sadece bir bilim, felsefe yahut edebiyat dili olarak değil, Varlık'ın hakikatini ifade edecek bir dil olarak da yeniden keşfedilmesi, işlenmesi ve derinleştirilmesi gerekiyor. Yüzyıllar boyunca hem Ural-Altay hem de Hint-Avrupa dil aileleriyle etkileşerek büyük bir birikime sahip olan Türkçemizin imkân ve kabiliyetlerinin geliştirilmesi sadece dilsel açıdan değil, aynı zamanda ontolojik ve felsefi açıdan da bize yeni kapılar açacak ve Varlık'ın hakikatini, ışığını, renklerini, dokusunu, katmanlarını, patikalarını ve tınılarını farklı düzlemlerde kavrama ve ifade etme imkânı sunacaktır. Ben Türkçemizin bu imkâna sahip olduğuna inanıyorum. Wittgenstein'ın "Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarıdır." sözü mucibince dilimin ufkunu ne kadar geniş tutabilirsem dünyamın ufku da o kadar açık ve engin hâle gelir. Dilin ve düşüncenin ufkunu mümkün kılan da Varlık'ın ufkudur. Ken-

44. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 98.

di ufkumu Varlık'ın ufkuna yaklaştırdığım oranda Varlık kendini bana konuştuğum dil üzerinden açmaya başlar.

Heidegger, Varlık'ın açık alanına gelme, aydınlığa kavuşma, ışıkta görünür hâle gelme, zuhur etme, zahir olma, ayan beyan ve açık seçik hâle gelme eylemlerini tavzih etmek ve böylece hakikatin Varlık-temelli niteliğini ortaya koymak için Eflatun'un ünlü mağara mecazına başvurur. Mağarada yüzlerce yıldır ayaklarına vurulmuş prangaların farkında olmadan karanlıkta yaşayan ve duvara yansıyan gölgeleri hakikat zanneden insanların aydınlanması, ışığa kavuşması, özgürleşmesi ve mağaradan çıkarak hakikatlerini bulması Heidegger'in Varlık, hakikat ve özgürlük kavramları hakkında söylemek istediklerini izah etmeye uygun bir nitelik arz eder. Mağaradakilerin yaşadığı aydınlanma, şeylerin Varlık'ın açık alanına çıkmasıyla kayda değer bir benzerlik gösterir. Bu benzerlik üzerinden Varlık'ın, hakikatin ve özgürlüğün *tahakkuk* etmesinin mümkün olduğunu gösterir bize. Heidegger, *Hakikatin Özü: Eflatun'un Mağara Mecazı* adlı çalışmasında tam da bunu yapar. Eflatun'un *Devlet* (514a-520a) adlı eserinde geçen mecazi hikâyeyi etraflı bir biçimde yorumlayarak hem kadim Yunan düşüncesi hem de kendi Varlık, hakikat ve özgürlük kavramları hakkında bize ufuk açıcı değerlendirmeler sunar. Klasik bir eseri şerh ederek ondan yeni anlamlar çıkarmanın her zaman mümkün olduğunu gösterir bize. (Şerh ve haşiye geleneğini küçümseyenlere duyurulur.)

Fakat burada "yöntem" ile ilgili bir hususu ifade etmem gerekiyor. Felsefenin temel meselelerini yöntemler ve sistematik kurgular üzerinden anlayamayız. Bize yol gösteren asıl kılavuz; formüller, tanım cümleleri, terimler ve çıkarımlar değildir. Katı ve kuru tanımlar yerine nereye doğru gittiğimize dair bir sezgimizin, duygumuzun ve fikrimizin olması daha önemlidir. Varlık'ı, hakikati, ışığı ve özgürlüğü didaktik tanımlarla değil, varoluşsal bir sezgiyle kavrayabiliriz. Ancak o zaman bildiğimiz şey, bulduğumuz şey olur. Ancak o zaman bilmek, varoluşsal bir eylem hâline gelir ve bizi en derinimizden dönüştürür. Heidegger, Efla-

tun'un mağara mecazını yorumlarken bu yolu takip eder ve ufuk açıcı sonuçlara ulaşır. Aslında Heidegger felsefede "yöntem" yerine "yol"u ve "yolda kalma"yı önerirken de bu ilkeden hareket eder: Asıl ve esas olan şey, bir formüle sığdırılamayacak kadar köklü ve temellidir.

Şimdi mağara hikâyesine ve Heidegger'in onu nasıl yorumladığına bakalım.

Ellerine kelepçe, ayaklarına pranga vurulmuş bir grup insan bir mağarada yaşar. Çocukluktan beri bu hâlde bulunan insanlar zincirler nedeniyle sağa sola yahut geriye değil, sadece önlerine bakabilmektedirler. Arkalarında bir ateş ve önlerinde bir duvar vardır. Ateşin önüne getirilen nesneler, mahkûmların baktığı duvara gölgeler olarak yansır. Bu bir gölge oyunudur. Fakat mahkûmlar hayatları boyunca bu duvardan ve duvara yansıyan gölgelerden başka bir şey görmedikleri için onları gerçek sanırlar. Hayatları boyunca hiç hareket etmedikleri ve sağa sola bakamadıkları için ellerindeki kelepçelerin ve ayaklarındaki prangaların farkında bile değildirler. Bir robot gibi bakadurdukları duvarın üzerindeki gölgeleri tek gerçek sanan bir esirler ordusudur bu.

Esirlerden biri serbest kalır. Ayağa kalkar, arkasını döner ve ateşi görür. Ateşin ışığı gözlerini kamaştırır, hatta acıtır. Zira hayatı boyunca gölgeler dışında bir şeye bakmamış gözleri, ışığı görmeye henüz hazır değildir. O anda birisi ona "Hakikat duvarda gördüğün gölgeler değil; ateşe bak." dese gözlerindeki acıyla mağaradaki eski yerine gitmeyi tercih edecektir. Işık o anda gözünü yaktığı için ondan kaçmayı, karanlığın ve gölgelerin sunduğu konfor alanına geri dönmeyi ister.

Bu kişiyi zorla mağaranın dışına, gün yüzüne ve güneş ışığına çıkardığımızı düşünün. Bu sefer gözleri daha fazla yanacak, kör olacak ve tekrar mağarasına gitmek isteyecektir. Ama bir müddet sonra gözleri artık güneşin ışığına alışır ve her şeyi açık seçik, ayan beyan görür. Görmeye başladığı anda da düşünmeye, akletmeye ve hakikatin ne olduğunu kavramaya başlar.

Hakikatin ışığını gören bu esir, mağaradaki diğer kişileri esaretten kurtarmak için hemen mağaraya koşar ve onlara güneşin, açık havanın ve aydınlığın haberini vermek ister. Fakat ışığa ve aydınlığa alıştığından bu sefer bir anlığına da olsa mağaranın karanlığında gözleri kararır. Onun bu hâlini gören ve dışarı çıktığı için kör olduğu sonucuna varan diğer esirler, zincirlerine iyice sarılır ve yerlerini asla terk etmeyeceklerini söylerler. Ve bir karar alırlar: "Bizi buradan çıkarmaya çalışanı vururuz!"

Heidegger mağara mecazının tamamını varlık, hakikat, özgürlük ve aydınlığa kavuşma süreçlerini sembolize eden bir hikâye olarak yorumlar. Esirlerin duvardaki gölgeleri gerçek zannetmesi, sıradan var olma ve idrak etme biçimlerinin bir sonucudur. Esirlerden birinin mağaranın dışına çıkması, ışığın kaynağına bakması, önce gözlerinin kararması ama sonra hakikati tüm çıplaklığıyla görmesi ise varlıkların gizlendikleri yerden çıkmalarına benzer. Hikâyenin mesajı açıktır: Hakikatin ne olduğu meselesi, insanın ne olduğu meselesidir. "Hakikat nedir?" sorusunu cevaplamadan "İnsan nedir?" sorusunu cevaplamamız mümkün değildir. Diğer varlıklar gibi insan da özünü ancak gizlendiği, karanlıkta kalmış ve gölgelere hapsolmuş konfor alanından çıktığı ve zincirlerinden kurtulduğu zaman bulup gerçekleştirebilir. Bulma ve gerçekleştirme, hakikatin tabiatıyla uyumlu olmak zorundadır. Yani Varlık'ın açık alanına gelerek tezahür etmelidir. Esirin hakikati görmek için ışığa ve dışarıya çıkması gibi varlıkların da var olabilmek için gizlenip saklandıkları yerden orta yere ve aydınlığa çıkmaları gerekir. Karanlıkta kalanı bilmemiz mümkün değildir. Ama daha esaslı olan hakikat şudur: Karanlıkta kalan, var olamaz. Var olamadığı için de bilinemez. Varlıkların hakikati, bilgi ve idrakten yani epistemolojiden ziyade var olmakla yani ontolojik hâlleriyle ilgilidir.

Heidegger burada Heraklit'in ünlü cümlesini alıntılar ve varlıkların asli tabiatının kendilerini gizlemek olduğunu ve bir şekilde ortaya çıktıkları zaman tekrar oraya dönmek istediklerini söyler. Var olmak ve hakikate sahip olmak, gizlenilen yerden çıkmak-

tır. Peki o zaman gizlenmiş olan şeyler yok mu olmuş oluyorlar? Gizlenmiş bir şekilde var olabiliyorlarsa onları aydınlığa, orta yere, ışığa çıkaran şey nedir? Bu şekilde zorla ortaya çıktıkları ve çıkarıldıkları zaman özlerinde ve asli kimliklerinde ne tür bir değişiklik oluyor? Bir şeyi zorla var edebilir miyiz? Hakikat ve varlık, özünde şiddet içeren bir eylem midir?

Bu soruların meseleyi açıklamaktan ziyade daha da karmaşık hâle getirdiğinin farkındayım. Bir şeyin gizliykenki varlık hâliyle ortaya çıktıktan sonraki varlık hâli arasında niteliksel bir fark olduğu açık. Aksi hâlde iki varlık hâlinin aynı olması gerekir. Eğer var olmak demek orta yere gelmek, ışığa çıkmak demekse karanlıkta, gizli bir yerde bulunan şeylerin var olmaması gerekir. Fakat bu sonuç Heidegger'in varlık-özgürlük-aydınlık-hakikat dizisiyle uyumlu görünmüyor. Heraklit'in bu sözünü başka bir yerde daha detaylı ele almamız gerekiyor.

Belki de Heidegger'in düşüncesinin sınırına geldiğimiz yerdir burası. Bir soğanın halkalarını teker teker soyarak vardığımız nokta, Varlık'ın ötesindeki hiçlik midir? Her şeyi var eden, mümkün kılan, şekillendiren, anlamlandıran, hakikat hâline getiren, gerçekleştiren, renklendiren, hareket ettiren... Varlık'ın sonuna ulaştığımızda hiçlikle burun buruna mı geliyoruz yoksa? O muhteşem Varlık senfonisinin son notası her şeyi yutan, sıfırlayan ve yok eden bir sağırlık mı? Her şeyi kendisiyle beraber yokluğa fırlatan korkunç bir es mi? Her rengi, tonu, ışığı ve gölgeyi yutan zifirî bir karanlık mı bekliyor bizi yoksa?

"Varlık'ı var eden nedir?" sorusunun cevabı karanlık, tüketen, yok eden, her şeyi yutan ve kahreden kocaman bir "hiç" olamaz, olmamalı. Yoksa Heidegger bizi uzun, sancılı ve bir o kadar da öğretici bir yolculuğa çıkardıktan sonra elveda derken "Her şey hiçlikten geldi, yine ona dönecek." mi diyor? "Bütün bunları size her şeyin bir hiç olduğunu göstermek için anlattım." diyor olabilir mi?

Eğer bu doğruysa o zaman Heidegger bizimle korkunç bir oyun oynuyor demektir. Varlık'ın sonsuz tezahür, tecelli ve orta-

ya çıkış hâlleri, açık alan, özgürlük, hakikat, gizlendiği/saklandığı yerden çıkma, kendini takdim etme, huzura gelme biçimleri, neticede hiçlikten gelip yine hiçliğe dönüyorsa o zaman karşımızda varlık değil, bir yokluk ve hiçlik filozofu oturuyor demektir. Yokluk ve hiçlik! Eflatun'un karanlık mağarası gibi. Var olduğunu sandığımız ama aslında bir yanılsamadan ve saçmalıktan ibaret olan bir yer. Hiçliğin karanlığının Varlık'ın ışığını yuttuğu bir hapishane. Hiçliğin varlık-mış gibi göründüğü bir illüzyonlar dünyası. Aklımızı, ruhumuzu, varlığımızı karanlığıyla yutan bir nihilizm girdabı.

Heidegger, Batı medeniyetini tehdit eden büyük tehlikenin nihilizm olduğunu söyler ve nihilizmi Varlık'ın unutulması ve yerine var olan şeylerin ikame edilmesi olarak tanımlar.[45] İki bin beş yüz yıllık bir hatanın bizi getirdiği yer, Varlık'ın ontolojisinden şeylerin metafiziğine savrulmak olmuştur. Var olan şeyler Varlık'ın yerine geçtiğinde Varlık ortadan kalkar ve yerini yokluk/hiçlik alır. Nihilizmin içinde iki anlamı birden barındırması manidardır: Latince *nihil*den gelen nihilizm, "yokluk ve anlamsızlık" demektir ve bu ikisi birbirine göbek bağıyla bağlıdır. Varlık'ın olmadığı, unutulduğu, bastırıldığı, karartıldığı yerde yokluk, hiçlik ve anlamsızlık vardır. Varlık, anlam ve amaç demekse yokluk da anlamsızlık ve amaçsızlık demektir. Anlamsız ve amaçsız olan bir dünyanın yegâne vasfı saçmalıktır (*absurdity*). Varlık, anlam ve amaç yoksa var olmanın ve hayatın tek sıfatı budur.

Ne kadar ileri teknolojiye, büyük ekonomiye ve küresel sistemlere sahip olursa olsun insanın bu hiçlik ve yokluk diyarında varlığının özünü ve anlamını bulması mümkün değildir. Varlık'ı ve anlamını keşfetmek için daha sofistike ve gelişmiş X-ray cihazlarına, dürbünlere, uydulara, kameralara, süper bilgisayarlara, büyük dataya yahut yapay zekâya değil, "Varlık nedir?" sorusunu sormaya ihtiyacımız var.

---

45. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 203.

Heidegger bu soruyu tekrar ve tekrar sorarak Batı medeniyetini nihilizm tehlikesine karşı uyarır ve korunaklı hâle getirmeye çalışır. Anti-modernist ve anti-hümanist tavrı da buradan kaynaklanır. Modernizm Varlık'ın yerine nesneleri, hümanizm ise hakikatin yerine Varlık sorusunu unutmuş "insanı" koyar ve böylece yokluğun, hiçliğin, anlamsızlığın ve saçmalığın kapısını aralar. Materyalist nihilizm de buradan neşet eder: Makineler çağı, maddeden yapılan makinelerin istilasına uğradığı için materyalist değildir. Varlık sorusunu unutan ve Varlık'ın ışığının ve hakikatinin yerine nesneleri koyan insanın ruhu materyalist olmaya karar verdiği için çağ, bir makineler ve aygıtlar materyalizminin tasallutu altındadır. Maddenin sonsuzlaştırılması ve mutlaklaştırılması (ve böylece seküler bir bağlamda yüceleştirilmesi ve kutsallaştırılması) varlık ve anlam sorununu çözmez ve nihilizmi ortadan kaldırmaz.

Nihilizm meselesine biraz yakından bakalım. Nihilizm, tüm epistemik ve etik önermelerin sağlam bir temelden yoksun olduğu tezi üzerine kuruludur. Varlığa ilişkin bilgi iddiaları kesinlikten uzaktır zira varlığın kendisi bize açık seçik, kesin ve sağlam bir bilme imkânı sunmaz. Ahlakın değerleri de bu yokluk hâlinden payını alır: Etik değerlerin dayandığı bir varoluşsal, mantıksal yahut kozmik temel yoktur. Buradaki radikal iddia şudur: Bilgi ve ahlakın sağlam bir temelden yoksun olması insanın bilme ve anlama kabiliyetiyle değil, varlığın kendisiyle ilgili bir sorundur. Varlık, bir hiç (*nihil*) olduğu için doğru, anlamlı, tutarlı ve değer-temelli bir çıkarım sürecine izin vermez. Burada *nihil* iki anlam taşır: Varlığın karşıtı olarak yokluk ve anlamın karşıtı olarak anlamsızlık. Hiçlik, ikisini de bünyesinde barındırır. Hiç olan, hem yoktur hem de anlamsızdır. Buradaki ikili anlama dikkat etmemiz gerekiyor. Yokluk ve anlamsızlık şu manaya gelir: Yok, bu yüzden anlamsız. Anlamsız, bu yüzden yok hükmünde. Varlık, anlam ise yokluk da anlamsızlık demektir. İşte bu manada hiçlik, hem yokluğu hem de anlamsızlığı ifade eder.

Nietzsche'nin bağıra çağıra dikkat çektiği nihilizm bize şunu söyler: İnanç, değer, bilgi, ahlak, ilke, gaye, amaç ve anlam gibi kavramların hepsi boştur ve bir temelden yoksundur. İnsanoğlu ne yaparsa yapsın bu boşluğu dolduramaz. Mesele insanın anlamsızlık çukuruna düşmesi değil, varlığın ve var olmanın bizatihi kendisinin anlamsız ve amaçsız kocaman bir hiçten ibaret olmasıdır. Bu korkunç gerçekle yüzleşmek istemeyen insanoğlu bu büyük boşluğu doldurmak için din, bilim, felsefe, sanat gibi pek çok yola başvurur ama her defasında hiçliğe yenik düşer. Bireyin kendi hayatında yaşadığı anlamsızlık krizi, bu derin ve onulmaz hiçlik buhranının bir tezahürüdür.

Nihilizm mutlak ve doğru bilginin imkânını reddettiği için her tür epistemik önermeye şüpheyle yaklaşır. Şüphecilik, nihilizmin kırbacıdır. Onu her bilgi iddiasına karşı acımasızca kullanır. Şüphecilik ahlak ve değer alanına da aynı kararlılıkla uygulanır. Her tür inanç ve değer asılsız, temelsiz ve "değer"den yoksun bir safsata olarak reddedilir. Nietzsche modern dünyanın kendisini inşa ederken tüm değerleri değersizleştirdiğini söyler. Bu, din ve ahlak adına tüm değerlerin anlamsızlaşması ve hiçleşmesi demektir. Kilise değerlerine karşı bir başkaldırı olarak başlayan seküler modernite hareketi böylece tüm inanç ve değerleri yok eder. Artık kendisinin de üzerinde yürüyeceği sağlam bir zemin, bir *terra firma*, bir toprak kalmamıştır. Tüm değerlerin değersizleştiği, tüm anlamların anlamsızlaştığı, her şeyin hiçleştiği bir çorak ülkede yeni cesur dünya olan modernitenin seküler değerleri de kök salacak ve yeşerecek bir zemin bulamaz. Modernlerin trajedisi, Tanrı'yı öldürmeye giderken kendi idam fermanlarını imzalamış olmalarıdır.

Çağdaş nihilizmi besleyen pek çok unsur var ve bunları anlamadan modern kapitalist tüketim ve eğlence kültürünün ruhuna sinmiş olan nihilizmi anlamak mümkün olmaz. Newtonyen bilim devriminin 19. yüzyılda radikal ve dogmatik bir bilimcilik ideolojisine dönüşmesi bu sürecin kırılma noktalarından biridir.

Bilimcilik, pozitivizme evrildiğinde radikal maddecilik de kaçınılmaz hâle gelir. Evrenin bir anlamının ve amacının olmadığı, kozmik düzen diye bilinen şeyin fiziksel ve kimyasal elementlerin sonsuz ve gayesiz etkileşiminden ibaret devasa bir toz bulutu olduğu iddiası, varlığın özünde anlamsız olduğu inancına doğru atılmış keskin bir adımdır. Nihilizm kavramını popüler hâle getiren Ivan Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* (1862) romanındaki Bazarov karakteri tam da bu noktanın altını çizer: Bilim bize evrende toz bulutları, moleküller ve maddeden başka hiçbir şey bulunmadığını söylüyor. Bu kritere uymayan her şey boş, anlamsız ve saçmadır.

Bu yaklaşımın insan, birey, kültür, sanat, ahlak, edebiyat, siyaset ve medeniyet üzerindeki etkisini tahmin etmek için kâhin olmaya gerek yok. Evren bir koca hiçten ibaretse benim varlığım da bu hiçlikten payını alır. Sadece hayatım değil, insan ve birey olarak yaptığım her şey boş, anlamsız, amaçsız ve saçma hâle gelir. Anlamı ve amacı olmayan bir evrene ben kendi namıma anlam ve amaç katmaya çalışsam neye yarar ki! Ben ne kadar uğraşırsam uğraşayım, her şeyi bir kara delik gibi yutan kozmik hiçlik gelip beni de yutar. Buradan çıkan sonucu görmek zor değil: Sadece senin ve benim değil, hayatın kendisi anlamsızdır. Hüküm: Hayat saçmadır ve bu konuda yapacak hiçbir şey yoktur. Eğer anlamsız ve saçma bir hayatı yaşamaya gücün yetmiyorsa intihar tek kurtuluş yoludur. Albert Camus, *Sisifos Söyleni*'nde "Gerçekten ciddiye alınacak tek bir felsefi problem vardır ve o da intihardır." der.

Varlık anlamsız, bilgi yakinsiz, ahlak temelsiz olduğunda insan hayatı da anlamsız ve saçma hâle gelir. Camus saçmalığı (*absurdity*), beklenti ile gerçeklik arasındaki mesafe olarak tanımlar ve bunda bir doğruluk payı var. Evrenden beklentimiz bize iyi ve anlamlı hayat yaşayabilecek bir zemin sunmasıdır. Bu beklenti boşa çıktığında ve biz hiçliğin korkunç girdabıyla yüz yüze geldiğimizde içimizi korku kaplar ve hayatımızın anlamı olmadığını

düşünmeye başlarız. Üretim-tüketim sarmalına indirgenmiş modern tekno-hazcılık bu anlam ve gaye sorunundan kaçmak için bize geçici oyunlar oynar, haz verir, bizi eğlendirir ama sorunu çözmez. Her haz seansının sonunda aynı varoluşsal acı ve sızı geri gelir. Anlamsızlık amaçsızlığa, amaçsızlık her tür kötülüğe, karanlığa, zulme, şiddete ve hedonizme kapı aralar. Çorak ülke ruhumuzu da kurutmaya başlar.

Nihilizmin karanlık kuyusundan çıkmak için ya ellerimizle bir merdiven yapıp adım adım yukarı çıkacağız ya da inandığımız ve güvendiğimiz birisi bize sağlam bir ip uzatacak ve ona tutunarak yukarı çıkacağız.

Ne Nietzsche ne de Heidegger böyle bir ipten bahsediyor. Onlar belki bir şeyler yapıp birkaç adım yukarı doğru çıkabiliriz diyor ama neticeyi garanti etmiyorlar. Heidegger'in Nietzsche okuması bu bağlamda önemli hâle geliyor. Zira iki düşünür de varlık, hiçlik ve anlamsızlık meselesi üzerinde ısrarla durur ve bu meseleyi çözmeden diğer hiçbir konuda mesafe alamayacağımızı söyler.

Nietzsche bir Avrupa nihilizminden bahseder: Hristiyan (Katolik) Tanrı'yı öldüren modern Avrupalılar, bu cinayet teşebbüsüyle aslında tüm değerleri ortadan kaldırdıklarının farkında değildiler. "Tanrı öldü!" demek, varlığın ve anlamın dayandığı tüm temeller, kökler, zeminler ortadan kalktı demektir. Aşkın olan her şey bu enkazın altında kalmıştır. Anlam, değer, erdem, bilim, ahlak, felsefe ve kültür adına her şey yerle bir olmuştur.[46] Artık her şeyin arkasında tek bir gerçek, tek bir güdü, tek bir saik vardır: güç istemi yahut iktidar arzusu. İyi kötü, gerçek yalan, doğru yanlış her şeyi çekip çeviren, yönlendiren, var ya da yok eden bu güdüdür. Bu arzusuna kavuşan aktörler ayakta kalacak ve tarihi yeniden yazacaktır. Gerisi bu güç ve hırs karşısında yok olacaktır. Modernitenin serencamı bundan ibarettir.

---

46. Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume Four: Nihilism*, ed. David Farrell Krell, çev. Capuzzi ve Krell (New York: HarperOne, 1982), s. 4 vd.

"Aynı şeyin sonsuz tekrarı" da budur. Farklıymış gibi görünen her şeyin arkasında bu güç istemi, bu iktidar arzusu vardır ama bu güdünün amacı inşa etmek, var etmek, imar etmek değil, yok etmek, hiç etmek ve hiçleştirmektir. Zira Varlık'ın anlamı anlamsızlık ise o zaman her şey bu anlamsızlığı, hiçliği ve saçmalığı her an ve mütemadiyen gerçekleştirmek için kolları sıvamalıdır. Bunu yapacak yegâne figür, "süpermen"dir. Hollywood'un ürettiği Süpermen karakteri değil burada bahsettiğimiz. Tüm değerleri değersizleştiren, tüm aşkın hakikatleri yere çalan, tüm temelleri yıkan ve böylece kendini aşıp kendinin ötesine giden insan-ötesi, insan-üstü varlıktan başka kimsenin var olma ve yaşama şansı yoktur. Tarih bu süpermenin ellerinde yoğrulacak ve ne olacaksa olacaktır!

Heidegger, Nietzsche'nin nihilizm kavramını beş başlık altında toplar: hiçlik, tüm değerlerin değersizleşmesi, güç istemi, aynı şeyin sonsuz tekrarı ve süpermen. Bu beşli bizi modern düşüncenin çıkmazıyla yüz yüze getirir. Her biri diğerini besler ve bizi hiçlik kuyusunda ağırlaştırılmış müebbede mahkûm eder. Nietzsche "Buradan kurtuluş yok." diyerek defteri kapatmıştı. "Sonsuz bir boşlukta sürekli düşeceğiz. Bundan kurtuluş yok. Eyvah düşüyoruz, yere çakılacağız diye korkmak yerine düşüşün tadını çıkarın." dedi ve gitti Nietzsche.

Heidegger'e göre Nietzsche nihilizmi aşamadı. Düşüncesi ve duygusu zaten buna müsait değildi.[47] Böyle bir derdi de olmadı. Bize uçurumu gösterdi ve gitti. Giderken pek çok kişiyi de uçurumdan atlamaya ikna etti. Varlık'ın yerine varlıkları koyan Batı metafiziği de nihilizm krizini bu yüzden aşamaz. Ancak ve ancak Varlık sorusunu sormaya başladığımızda hiçlik kuyusundan birkaç adım uzaklaşmaya başlarız. Varlık yokluğun, anlam anlamsızlığın, amaç amaçsızlığın, gaye saçmalığın yerine geçmeye başladığında belki bir şansımız olabilir. Ama bunun da garantisi yok.

47. Heidegger, *Nietzsche, Volume Four: Nihilism*, s. 203.

Şimdi Nietzsche'yi bir kenara koyup Heidegger'e bakalım. Heidegger'in Varlık felsefesinin bizi nihilizmin kapısında bırakıp bırakmadığı sorusu ortada duruyor. Varlık'ın kendisini mutlaklaştırarak ve sonsuzlaştırarak buradan çıkmak mümkün mü? Bu yaptığımız, Varlık'ın tanrılaştırılması olmuyor mu? Eğer bunu yaparsak Heidegger'in onto-teoloji diye eleştirdiği Hristiyan ontolojisine geri dönmüş olmuyor muyuz? Heidegger'in "Neden yokluk yok da varlık var?" sorusuna "Varlık var işte." diye cevap vererek bununla yetinmemizi istemesi en azından benim için yeterli ve tatmin edici değil.

Sözü yormadan söyleyeyim: Yaratılış metafiziğine dayanmayan her Varlık felsefesi bünyesinde gizli bir nihilizm taşır çünkü Varlık'ı tanrısallaştırmadan "Neden Varlık?" sorusuna tatmin edici bir cevap vermek mümkün görünmüyor. Varlık'ı Yaratıcı olarak Tanrı'nın yerine koyduğumuz zaman ise onto-teoloji diye eleştirdiğimiz bakış açısını arka kapıdan tekrar eve almış oluyoruz. Yaratıcı'yı varlıkların en büyüğü, en güçlüsü, en muazzamı vs. ama son tahlilde varlıklardan bir varlık olarak konumlandırmak ne kadar yanlışsa Varlık'ı kendi kendine yeter, mutlak, sonsuz ve tanrısal bir öz olarak tanımlamak da o kadar hatalıdır. Varlık'ı tüm sebeplerin sebebi, tüm başlangıçların başlangıcı ve tüm açıklamaların nihai atıf noktası olarak konumlandırmak elbette mümkün. Fakat bu, "Peki neden Varlık? Varlık'ın varlığı nereden geliyor? Varlık nereden geliyor?" sorularını ortadan kaldırmıyor.

Şunu da biliyorum: Yaratılış metafiziği Varlık'ın anlamının ve hakikatinin insanda, öznede, akılda, *cogito*da, Dasein'da, dünyada, evrende, tabiatta vs. temellendirilmesine izin vermez. Özneyi, nesneyi, hakikati, bilmeyi ve tüm bunlar arasındaki ilişkileri var eden yaratılış eylemi karşısında insanın kendini tanrılaştırması, hakikat ve anlamın kaynağı olarak konumlandırması mümkün değildir. "Allah'tan başka ilah yoktur." lafzının ontolojik manası budur: Varlık'ın, hakikatin, ışığın, aydınlanmanın, anlamın ve özgürlüğün tek bir kaynağı vardır. İnsan ancak bu kaynağa yönel-

diği zaman eşyanın hakikatini kavrayabilir ve kendi özünü gerçekleştirebilir. Aynı şey dünyanın kendisi için de geçerlidir: Dünya, kendi kendine yeter bir atıf noktası olarak Varlık'ın sebebi ve kaynağı olamaz. Zira dünya, Varlık'ın tezahür hâllerinden biridir. O zaman bir varlık olarak dünyayı anlamak için de dünyanın ötesinde bir kaynağa yönelmemiz gerekir. (Bu cümleleri uzun uzadıya açmam gerektiğinin farkındayım. Bunu bir başka yerde yapmayı umuyorum.)

Bu noktada şu hususu da belirtmeliyim: Heidegger'le çıktığımız yolculuğu önemsiyorum ama bizi götürmek istediği yer konusunda şüphelerim var. Felsefi olarak bizi getirip bıraktığı yer, Varlık ile varlık-ötesi bir yerlerde gibi duruyor ama bunun ne olduğuna dair açık seçik bir şey söylemek mümkün değil. Heidegger'le varlıkların/şeylerin ötesine geçip her şeye anlam ve amaç veren Varlık'a ulaşmak mümkün görünüyor ama o Varlık'la ne yapacağımız ve ne yapmamız gerektiği konusunda cevaplanmayı bekleyen çok soru var. Bir tanesi şu: Mağaradan çıktıktan sonra ne yapacağımızı biliyor muyuz?

Eflatun'un mağarasına geri dönelim: Meselemiz mağarada kalıp zincirlerimize âşık olmak değil, mağaradan çıkmak ve özgürleşmektir. İnsan, bu şekilde ortaya çıkan ve Varlık'ın açık alanına gelen hakikati kavradığı zaman insan olabilir. Bu yüzden "İnsan olmak demek... saklandığı ve gizlendiği yerden çıkan şeye (yani hakikate) kendini uyumlu hâle getirmek demektir."[48] Mağaradan çıkan esirin gözlerini ışığa alıştırması ve mağara ile dışarısı arasındaki farkı görmesi gibi, insan da ancak varlığa gelen hakikati bu şekilde gördükten ve kavradıktan sonra kendini bu -yeni- hakikate uyumlu hâle getirir.

Bu şekilde ortaya çıkan hakikate kendini uyumlu hâle getirmek demek, onun var olma biçimiyle uyumlu hâle gelmek demektir. Daha yalın bir şekilde söyleyecek olursak bu, eşyanın ta-

48. Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 23.

biatına uygun hareket etmektir. Her varlığın kendine has bir özü, yapısı, doğası olduğunu kabul edip bu temel üzerinden bir ilişki kurmaktır. "Sen bana uyacaksın." gibi bir dayatma yapmadan varlıklarla eşit bir varlık-daşlık ilişkisi kurmaktır. Güneşin, rüzgârın, toprağın, insanın ve tüm evrenin ortaya çıkış ve kendini izhar etme biçimini esas almak ve onların tabiatına aykırı davranmaktan kaçınmaktır. İnsan kendi hakikatini ancak başka varlıkların hakikatini ciddiye aldığı zaman gerçekleştirebilir.

Açık alana çıkarak görünür ve bilinir hâle gelen şey –hakikat– tekdüze bir gerçeklik değildir. Onun dereceleri ve mertebeleri vardır. Bazı şeyler diğerlerinden daha açık seçik ve aydınlıktır. Bu niteliklerinden dolayı da "daha fazla var"-dırlar. Bazı şeyler nasıl daha fazla var olabilir? Saçma bir iddia değil mi bu? Var olmanın dereceleri diye bir şey olabilir mi? İnsanın var olmasıyla ağacın var olması arasında nasıl bir derece farkı olabilir?

Modern evren tasavvurunun bize tamamen unutturduğu bu ilke, klasik düşüncenin temel umdelerinden biridir ve özetle şunu söyler: Var olan şeyler, Varlık'tan ve hakikatten pay aldıkları oranda daha az ya da daha fazladırlar. Kaynağa yakın olan, daha çok vardır. Tüm ışığın kaynağı olan güneş aydan; ay, havuzdaki yansımasından; fırındaki alev, mum ışığından; mum ışığı, gölgeden daha güçlüdür. Burada "güç", salt fiziksel anlamda daha fazla ışık yayma kabiliyetini ifade etmez. Ontolojik olarak ışığın kaynağı olan güneşin diğer ışık türlerinden daha fazla bir varlık şiddetine ve derecesine sahip olduğunu söyler bize. Var olan şeyler, daha fazla anlam ve hakikat taşıdıkları oranda varlık hiyerarşisinde yükselirler. Bir şeyin daha fazla var olması daha ağır, daha yüksek yahut daha hacimli olması değil, daha fazla anlam ve hakikat derecesine sahip olmasıdır. Var olan şeyler, Varlık'ın ışığını ve hakikatini ne kadar çok yansıtırlarsa o oranda daha fazla var olurlar. Marifet cisimde değil, "pahada ağır" olmaktır.

Kozmik düzende cansız varlıklar, mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlar belli bir hiyerarşi içinde dizilirler. Mineraller cansız

varlıklardan, bitkiler minerallerden, hayvanlar bitkilerden, insanlar hayvanlardan daha fazla "var"dırlar çünkü daha fazla anlam ve hakikate sahip olma potansiyeline sahiptirler. İnsan, bitkilerin temel özelliği olan hayatiyeti/canlı olmayı ve hayvanların temel vasfı olan hareket kabiliyetini bünyesinde zaten barındırır. Bu anlamda insan aynı anda hem bitki hem de hayvandır. Ama onlardan daha fazla bir şeye –akıl ve dil yeteneğine– sahiptir. Bu sayede insan diğer varlıklara göre daha fazla varlığa ve hakikate sahiptir. Canlı olma ve hareket etme kabiliyetine akletmeyi ve konuşmayı ekleyen insan, varlıklar hiyerarşisinde daha yüksek bir yere sahiptir. Biyolojik bir varlık olmanın ötesine geçip saf akıl ve ruh olarak yükselmeye devam ettiğinde, melekler âlemine uzanma imkânına da sahip olur. Burası maddeyi de içeren ama onu aşan ve daha yüksek bir ontolojik mertebeye taşıyan var olma düzeyidir. Bu manada canlılar cansız varlıklardan, bitkiler basit canlılardan, hayvanlar bitkilerden ve insan hepsinden daha fazla "var"dır.

Mağara mecazı da bize bunu anlatır: Gölgeler tamamen yalan, sahte, uydurma yahut hayal ürünü değildir. Gölge de bir gerçektir. Ama ışığa göre daha az gerçektir. Gölge, gerçek olan bir varlığın duvardaki yansıması olmak gibi bir işleve sahiptir ama hiçbir zaman gerçek varlığın yerine geçemez. Mağaradan çıkan ve olup biteni anlayan esir de bunun farkındadır: Biraz önce duvarda gördüğü gölgeler, varlıkların hakikatinin ancak bir kısmını yansıtır. Varlıklar daha açık seçik bir şekilde zahir olduklarında daha fazla var olmaya başlarlar. Varlıkların ortaya çıkarak hakikatlerini inşa etmeleri tekdüze ve tek boyutlu bir şekilde değil, dereceler hâlinde gerçekleşir.

Tersinden baktığımızda bu şu anlama gelir: Hakikatin ne kadar derin ve güçlüyse varlığın da o kadar dolu, zengin ve kavidir. Ne kadar hakikatsen o kadar varsın. Fakat bu var olma sıradan, olağan ve ontik manada maddi bir var (mevcut) olmayı değil, kendi özüne ve hakikatine uygun bir şekilde var olmayı ifade eder. İnsan yeryüzünde şiirsel bir biçimde var olabildiği oranda kendi ha-

kikatine yaklaşır. Bu yakınlık, onun varlığını daha fazla kılar. Ancak kendi hakikatini yaşayabilen insan daha fazla vardır. Diğer tüm var olma biçimleri (maddi, hazsal, şehevi, bağımlı, duygusuz vd.) onu çoğaltmaz; tersine azaltır, azlaştırır ve fakirleştirir.

Molla Sadra'nın *teşkîkü'l-vücûd* kavramıyla formüle ettiği bu nokta, varlıklar arasında derecelendirilmiş hiyerarşik bir ilişkinin bulunduğunu anlatır bize. Vücud, tecelli ve tezahür ederken farklı şiddet ve derecelerde ortaya çıkar. Maddi/fiziki gerçeklik bize bu dünyada en somut ve gerçek şey gibi görünür ama aslında Vücud'un tezahür hâllerinin en düşük mertebesidir. Zira maddi/fiziki olan, evrensel ve sonsuz hakikatleri taşımada çok sınırlı bir imkân ve kabiliyete sahiptir. Kevn ü fesad yani oluş-bozuluş âleminde madde, –tıpkı hazlar ve hisler gibi– her an değişim hâlindedir ve gelip geçicidir. Varlık ise tüm bunları var eden kaynaktır ve hepsinin ötesindedir. Oluş-bozuluş âleminde Varlık'ın özünü en iyi, en doğru, en sahih bir şekilde taşıyan ve yansıtan varlıklar, daha fazla ışığa, anlama, özgürlüğe, hakikate ve dolayısıyla daha fazla Varlık'a sahip olan özlerdir. Bunlar ise madde âleminin ötesindeki gerçekliklerdir. Yukarıdaki örneğe atıfla söyleyecek olursak Varlık'ın cansız nesnelerdeki –mesela taş ve sudaki– tezahürüyle hayvan ve insandaki tezahürü arasında fiziki değil, ontolojik bir fark vardır. Varlık'ın taşa bürünmüş hâliyle insan olarak tezahür edişi arasındaki fark, onun tezahür, tecelli ve varoluş şiddetinin farklı derecelerde olduğunu gösterir.

Teşkik ve tedrice dayalı ontolojik tasavvur aynı zamanda şu hususun altını çizer: Varlıklar varoluş süreçlerinde ihtilaf ettikleri kadar ittihat da ederler. Aynılık-teklik ilkesiyle farklılık-çokluk ilkesi aynı kaynağa geri döner. Var olan şeyleri (mevcudat) var eden ve birleştiren temel ilke Varlık'tır. Aynı şekilde onlar arasındaki özsel farklılıkları ortaya çıkaran ve onları taş, kuş, insan ve akıl olarak birbirinden ayıran temel ilke de yine Varlık'ın kendisidir. Fark, Varlık'ın farklı hâllerde ve derecelerde teşkik ve tedric olarak ortaya çıkmasıdır. Sadra ontolojisinin bu temel ilkesi aynı-

lık ve farklılığı, birlik ve çokluğu, vahdet ve kesreti Varlık'ın kuşatıcı hakikatinde temellendirir: Varoluşta ihtilaf ve ittifak, farklılık ve birlik, çokluk ve teklik ilkesi aynıdır, yani Varlık'tan başkası değildir. Bizi ayıran da birleştiren de aynı şeyse o zaman bu kesret kavgası neden? Kesretteki vahdeti, çokluktaki birliği görmeye başladığımızda tek bir hakikatin sonsuz renk, şekil, tını, suret ve sirette tezahür ve tecelli ettiğini de kavramaya başlarız. Varlık âlemine bu zaviyeden baktığımızda âlemdeki en küçük zerreden galaksilere kadar her şeyin aynı ilkede birleştiğini görmek ve sezmek mümkün hâle gelir. Bizi ayıranın da birleştirenin de aynı şey olduğunu anladığımızda önümüzde yeni ufuklar açılır.[49]

Varlığın bu teşkikî, tedricî ve hiyerarşik yapısı bize şunu hatırlatır: Varlığın hakikatine daha yakın olan, hakikati daha açık seçik ve güçlü bir şekilde görür. Işıktan ne kadar uzaksak etrafımızı o kadar az görürüz. Tek başına görme yetisine sahip olmak yeterli değildir. Işığın –varlığın ve hakikatin– kaynağına da yakın olmamız gerekir. Bunun yolu ise yerimizi yurdumuzu varlığın açık alanına gelip kurmaktır. Mağaranın dışına çıkan esir, ışığa uzaktan bakarak hakikati göremezdi. Mutlaka ışığın kaynağına yönelmesi ve hakikati bütün çıplaklığıyla orada, orta yerde, o açık alanda görmesi gerekirdi. Bu yüzden Eflatun haklı: "Daha fazla var-olan şeylere yönelen kişi daha doğru görür ve daha doğru konuşur."[50] Dilsel hakikat, ontolojik hakikatin bir türevi olduğuna göre, Varlık'a ve hakikate daha yakın olduğumuz oranda görmemiz, düşünmemiz ve konuşmamız da daha doğru hâle gelir. Hakikatin ışığı mağaranın içinde değil, dışında olduğu için esir ancak dışarı adım attığı zaman her şeyi doğru dürüst görmeye ve anlamaya başlar.

Burada mağara mecazının Varlık ve hakikatle olan ilişkisini tam olarak kavrayabilmek için mühim bir meseleyi açıklığa kavuş-

---

49. Sadra'nın bu kavramının detaylı bir tahlili için bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

50. Aktaran: Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 30.

turmamız gerekiyor. Eflatun'un "görmek" dediği şey, göz organıyla gerçekleşen ve fiziksel nesnelerin görülmesinden ibaret olan bir eylem değildir. Görmek fiilinin çok geniş bir anlam alanı var: kavramak, anlamak, idrak etmek, tasdik etmek, teslim etmek, kabul etmek, onaylamak... Bu anlamların her biri görmenin sadece fiziksel göz organıyla değil, aynı zamanda ve daha esas bir şekilde his, akıl, sezgi, muhakeme, muhayyile, kalp ve vicdan ile yapılan bir eylem olduğunu gösterir. "Yaptığını gördün mü?" sorusunun konusu hocanın bir kâğıdın üzerine bir rakam yazması değil, tüm gayretine rağmen öğrencisini sınavdan bırakmasıdır. (Tabii bu, hikâyenin öğrenci tarafından görünen yüzü. Hocayı da dinlemek lazım gelir ama konumuz şimdi bu değil.) Burada görmek demek, hocanın öğrencisini dersten ikmale bırakması sürecinin tamamını ifade eder.

Fakat mesele sadece insanların yaptığı eylemlerle sınırlı değil. Nesneleri görürken de benzer bir süreç devrededir. "Masamın üstündeki kitabı görüyorum." dediğimde gözümle baktığım kâğıt, satır, mürekkep, cilt vs.den daha fazla bir şeye atıfta bulunurum. Gördüğüm şey bu unsurlardan oluşur ama onların tamamına "kitap" dememi sağlayan yani onu kitap olarak görmeme imkân veren şey, göz değil fikirdir. Yani kitap fikridir. Baktığım şeyin kitap olduğuna dair zihnimde bir fikir olmadan gördüğüm şeyin kitap olduğunu söylemem mümkün değildir. Eflatun'un *eidos* yahut daha bildiğimiz hâliyle *idea* dediği şey işte bu fikirdir: Hacim, uzunluk, ağırlık, renk, boyut, sertlik, sıcaklık gibi arazları (ikincil nitelikleri) ancak bir *idea*ya, fikre ve tasavvura sahip olduğum zaman anlam ve bütünlük sahibi bir varlık olarak görebilir ve bilebilirim. Kitabın kâğıt, mürekkep, cilt, sırt, boy, ağırlık gibi özellikleri bir defter yahut haritada da bulunabilir. Kitabı diğer varlıklardan ayıran şey, onun ikincil nitelikleri yani arazları değil, özüdür. Bu öz, kitabı kitap yapan şeydir. Kitabın sayfa sayısı, kapak rengi, ağırlığı vs. değişse bile onun kitap olarak kalmasını ve varlığını devam ettirmesini sağlayan şey bu özdür. Bu öz, onun varlığıdır. Aristo buna *ousia* der. Latince ve diğer modern Batı dille-

rindeki *essence* yani öz kelimesi de buradan gelir. Burada öz, Varlık'tır. (Orta Çağ felsefesinde ve İslam düşüncesinde ortaya çıkan varlık-öz, vücud-mahiyet meselesi bizi çok başka yerlere götüreceği için buna burada girmeyeceğiz. Sadece böyle bir meselenin olduğunu not etmekle yetinelim.)[51]

Eidos yahut *idea*, bizi bu öze yani kitabın varlığına götürür. Dolayısıyla ben "Kitabı görüyorum." dediğimde aslında "Kitap *idea*sını/fikrini görüyorum, idrak ediyorum ve anlıyorum." demiş oluyorum. Varlıkların özünün taşıyıcısı olarak *idea*lar burada bizim Varlık'a açılan pencerelerimiz hâline gelir ve aynı anda hem ontolojik hem de epistemolojik bir rol üstlenirler. Bu yüzden idea, benim zihnimde ürettiğim, kurguladığım, inşa ettiğim bir düşünce yahut imge değildir. *İdea*, Varlık'ın tezahür hâllerini taşıyan, bana açan, onu bana muayyen bir şey, nesne, cevher, araz ve varlık olarak takdim eden ve gösteren özdür. Felsefede Platonik idealizm olarak adlandırılan bu bakış açısı varlıkların ideal-ize edilmesini ve zihnimizde bir fikre dönüştürülmesini değil, Varlık'ın *idea* olarak ve *idea*lar üzerinden kavranmasını, anlaşılmasını ve "görülmesi"ni ifade eder.

*İdea*lar ontolojik olarak nesnelerden ve sınırlı varlıklardan daha fazla vardırlar. Varlık'ı daha açık seçik ve kuvvetli bir şekilde ortaya koydukları için daha fazla var olma vasfına sahiptirler. Tabir caizse üzerlerinde daha fazla varlık taşırlar. Kitap ideası olmasa ben kitabı oluşturan arazlara ancak birer cisim, hacim, boy, renk vs. olarak bakabilir ve böylece kitabı "görme" imkânından mahrum olurdum. Baktığım şeyi bana kitap olarak takdim eden ve gösteren şey, kitap *idea*sı, özü ve mahiyetidir. Kısacası kitap *idea*sı yoksa kitap da yok demektir.

Epistemolojik olarak ise *idea*lar, yolu aydınlatır ve varlıkların görülmesini sağlar, saklandıkları yerden çıkmalarına imkân verir. Benim onları görmemi ve bilmemi mümkün kılar. Böylece *idea*-

51. Bu konuda daha fazla bilgi için *Varlık ve İdrak* isimli çalışmama bakabilirsiniz.

lar aynı anda hem varlıkların hem de Varlık'ın açığa çıkmasını ve görülmesini sağlayan birer araç hâline gelir. *İdea*sını bildiğim şeyin varlığını (*ousia*) da bilebilirim. *Eidos* ve *ousia*, fikir ve Varlık burada birleşir. Biri diğerinin aynası, penceresi, aracı olur. Bilen ve bilinen ittihat eder. İslam felsefesinde *ittihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl* (akleden ile akledilenin, bilen ile bilinenin birliği) meselesi olarak şöhret bulan bu konu, Varlık ile idrak arasındaki yapay ayrımları ortadan kaldırır. Bizi Varlık olarak idrake ve idrak olarak Varlık'a bir adım daha yaklaştırır.[52]

Bu mülahazalar ışığında şunu söyleyebiliriz: Mağaradan çıkan esirin gördüğü şey, herhangi bir nesne, yer yahut ışık değil, Varlık'tır. Varlık'ı görmek demek, onu bir nesne, araz yahut cisim olarak görmek değil, varlığa gelen, orta yere çıkan şey olarak görmek demektir. Görme eyleminin kendisi gibi, görülen şey de dinamiktir. Her daim bir akışın içindedir. Zira bir şeye "var" diyebilmemiz için o şeyin her an var olması yani her daim varlığa gelmesi, kendini hazır ve zahir kılması gerekir. Ancak her an var olmaya devam ettiğimiz müddetçe var olduğumuzdan bahsedebiliriz.

Açığa çıkma ve zahir olma, esirin gördüğü ve idrak ettiği bir şey olduğuna göre hakikatin insanla beraber ortaya çıkan bir şey olduğu sonucu kaçınılmaz görünüyor. Işığı gören, varlığı anlayan, hakikati kavrayan insan, tüm bu süreçleri anlamlı kılan özne olarak arz-ı endam ediyor burada. O olmasa, hakikati ve Varlık'ı kim görecek? O görmezse, hakikat diye bir şey olabilir mi? Varlık'ı merkeze alalım derken yine insanı her şeyin merkezine mi koyduk

---

52. Heidegger bu meselenin Orta Çağ Hristiyan düşüncesindeki yerine pek değinmiyor eserlerinde. Bunu bilinçli olarak yapıp yapmadığını bilmiyorum. Ama bildiğim şey, bilen ile bilinenin birliği meselesinin hem Orta Çağ Batı düşüncesinde hem de İslam felsefesinde geniş bir yer tuttuğudur. Molla Sadra'nın kaleme aldığı *İttihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl* risalesi bu meseleyi derinlemesine ele alır. Bu risalenin Türkçe tercümesi ve tahlili için bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*. Heidegger'in bu konuya ilişkin değerlendirmesi için bkz. *The Essence of Truth*, s. 57-59.

farkında olmadan? Yoksa hümanist sübjektivizmin ve Kartezyenizm'in başka bir versiyonu mu bu? Varlık'ı ve hakikati hümanize etme tehlikesine karşı bizi ne koruyacak?

Heidegger'le birlikte bu soruları sormak zorundayız zira Dasein hakkında tüm söyledikleri, hakikatin özünü ve dolayısıyla Varlık'ın esasını insana dayandırıyor. En azından ilk bakışta öyle görünüyor. Heidegger bu ihtimalin farkında olduğu için yerinde bir hamle yapar ve hakikatin hümanize edilmesine karşı çıkar. İnsan Varlık'a ve hakikate şahitlik eder, onu dil aracılığıyla ifade eder, ona çeşitli anlamlar ve isimler verir. Tüm bunları yapan insandır. Fakat insan nedir? Temel soru budur. Bu soruya doğru bir cevap verebilirsek insanın Varlık ve hakikatle olan ilişkisini de doğru ve sahih bir zemine oturtabiliriz.

İnsan, Varlık'ın ve hakikatin kaynağı değildir. Onların sahibi ve efendisi hiç değildir. İnsan, kendi özünü diğer varlıkların arasında keşfeden varlıktır. Varlıkların gizlendikleri yerden çıkıp hakikat sahibi olmaları gibi insan da kendi varlığına ve hakikatine böyle bir izhar ve ortaya çıkma ile kavuşur. İnsan dâhil tüm varlıklar için en temel mesele, *aletheia* yani açığa çıkarak ve zuhur ederek hakikat hâline gelmektir. İnsanın burada diğer varlıklara bir üstünlüğü yoktur. Hakikatleşme süreci yani hakikatin tahakkuk etmesi ve gerçekleşmesi, insandan ve diğer tüm varlıklardan daha büyük ve kuşatıcı bir şeydir. İnsan kendi özünü bu tahakkuk etme yani hakikat olarak zuhur etme sürecinde bulur. Ancak bu şekilde hakikate zuhur eden insan, insan olma iddiasında bulunabilir. Hakikatleşme, her tür varlık iddiasından önce geldiği için insan hiçbir zaman hakikatin sahibi, maliki, efendisi ve dağıtıcısı olamaz. "Hakikat insandan daha büyük bir şeydir. İnsan ancak ve ancak kendi tabiatının efendisi olduğunda, kendisini varlıkların zuhur edişi içinde tuttuğunda ve bu zuhurla uyumlu hâle geldiğinde hakikate iştirak etmiş olur."[53] İnsanın hakikat üzerinde bundan başka bir

53. Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 61.

tasarrufu yoktur. Heidegger insanı "Varlık'ı anlayan ve bu anlayış üzerine var olan varlık" olarak tanımladığı zaman da Varlık'ı merkeze koyar. Böylece Varlık'ın ve hakikatin hümanize ve sübjektivize edilmesine karşı kendini korunaklı bir yerde konumlandırmış olur.

Büyük varlık dairesinin bir parçası olan insan, dairenin efendisi olmaya çalışmak yerine onu anlamaya ve hakikatine uygun bir biçimde hareket etmeye çalışmalıdır. İnsan kendi hakikatini, özünü ve özgürlüğünü ancak böyle bir duruş ve tutum içinde elde edebilir. İnsanın özü, başka varlıklar üzerinde tahakküm kurmak ve onlara anlam ve hakikat "bahşetmek" değildir. Biz insanlar özümüzü ancak başka varlıkların arasında ve onlarla birlikte aradığımız zaman bulabiliriz. "Orada-olan" *Da-sein*'ın orada'sı, insanın kendine özgü varlık biçimini mümkün kılan bir ontolojik şarttır. İnsan ancak "orada" yani Varlık'ın açık alanında, hakikatin ışığında ve diğer varlıkların arasında olduğu zaman kendi özünü ve hakikatini bulmaya başlar. Özgürlük, bu özü bulmaktır. "Orada-olan" insan, bu özünü bulduğu zaman özgürleşir. Kendi hakikatini bu şekilde özgürleşerek yani özüne dönerek kavrar ve gerçekleştirir. Bunu ise Varlık'ın açık alanında ve ışığında diğer varlıklarla birlikte var olduğunu idrak ettiği zaman anlamaya başlar.

Türkçede "özgürlük", öz-ü-gür olmak demektir. Bir şeyin özgürleşmesi demek, onun özünün gür, güçlü ve sağlam olması anlamına gelir. İnsan ancak özünü güçlendiren bir eyleme yöneldiği zaman özgürleşebilir. Özgürlük, seçme hürriyetinden ibaret değildir. Bu tanım insanı çok sınırlı ve yüzeysel bir özgürlük tanımına mahkûm eder. A, B, C seçenekleri arasında tercihte bulunmak bizi öz-ü-gür kılmayabilir. Önümüze konan ve sonsuzmuş gibi görünen tercihler aklımızla, duygularımızla ve hazlarımızla oynanan bir oyundan ibaret olabilir. "İstediğini seçmekte özgürsün." diyenler özümüze ilişkin bir yol göstermekten ziyade bizi yapay zekânın ürettiği algoritmaların, matrix'lerin, dijital ve hazsal bağımlılıkların, tüketim ve eğlence kültürünün, metaverse'in kurduğu tuzakların içine davet ediyor olabilir.

Oysa insan için özgürlük, onun özünü, hakikatini, aslını ve cevherini güçlendiren, koruyan ve besleyen eylemlerle mümkündür. Varlık ve hakikatten ibaret olan özümüzü güçlendirmek demek sahte, yapmacık, karanlık ve aldatıcı olandan uzaklaşmak ve hakikatin aydınlık vadisinde yürümek demektir. Ancak öz-ü-gür olan ve hakikatini gerçekleştiren insanlar özgürleşebilir. Bu ise – tıpkı mağaradan çıkan esir gibi– Varlık'ın anlamını kavrayarak ve hakikati görerek mümkündür. Hakikat olmadan özgürlük de yoktur. Hakikate tutunmayan özgürlük, öz-ü-gürlük değil, nefsani bir yanılsama ve hazsal bir hezimettir.

Hakikate dayalı özgürleşme tehlikeli bir iştir ve insanı ölümle burun buruna getirebilir. Dışarı çıkıp hakikati gören esir, mağaraya döndüğünde gördüklerini eski hapishane arkadaşlarına anlatmak ve onları da dışarı çıkarmak ister. Yüzlerce yıllık esaret konforundan kurtulmak istemeyen arkadaşları ise onun deli, kör ve hasta olduğuna hükmeder, onu öldürmeye karar verir ve hakikatin meşalesiyle gelen adamı elindeki meşaleyle yakmak isterler. Esirleri özgürleştirmek isteyen filozof onlara yeni yaldızlı zincirler vadetmez. Tersine ellerindeki kelepçeleri ve ayaklarındaki prangaları görmeleri için onları ayağa kaldırıp sarsmak ister. Ama çabası boşunadır. Hakikat ve özgürleşme mücadelesinin sonu "ölüm"dür. Uyuyanları uyandırmak istiyorsan ölümü göze almak zorundasın.

Eflatun, hakikatin ışığını gören ve onu karanlıktaki arkadaşlarıyla paylaşmak isteyen esiri, hocası Sokrates ile özdeşleştirir. Sokrates'in Atina'da kurulan bir halk mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilmesi, mağaradakilerin dışarıyı gören arkadaşlarını öldürmeye karar vermesiyle aynı cinnet hâlini ifade eder. Hayatı boyunca karanlıkta yaşamış birini ışığa çıkardığınızda gözleri yanar ve ilk yapacağı iş size saldırmak olur. Hakikatin ışığının gözlerini açıp yakmasından ziyade karanlığın konforlu alanında kalmayı tercih eder. Aksini telkin ve teklif eden herkes düşmandır ve öldürülmelidir. Bu, hakikatin ve özgürlüğün peşinde koşan filozofun kaçınılmaz kaderidir.

Sokrates'in ölümü Eflatun'u derinden sarsmıştı. Sokrates gibi çağının en bilge, derin, iyi, güzel, nazik ve zararsız insanını ölüme mahkûm eden bir toplumun bilgi, bilim, düşünce, adalet, eşitlik ve hakkaniyet üretmesi mümkün değildir. Sokrates'in ölüm fermanı, Eflatun'un Yunan toplumundan, medeniyetinden ve "demokrasi"den umudunu kestiği andır. Esiri mağaradan çıkaran, hocası Sokrates'tir. Onu öldürmek isteyen ise karanlığa mahkûm ve zincirlerine âşık olmuş, haz ve entrikadan başka bir şey bilmeyen, güç ve iktidar için her şeyi araçsallaştıran ve aklı ve erdemi anlamsız hâle getiren Yunan güruhudur.

Filozof her an ölümle karşı karşıya kalmayı göze alabilen kişidir. Onun hakikatleşmenin ve özgürleşmenin sonucuna herkesin katlanamayacağını bilmesi gerekir. Sokrates örneğinde olduğu gibi fiziki ölüm her zaman mümkündür. Fakat Heidegger filozof için asıl tehlikeli ölümün, hayattayken ruhen ve fikren öldürülmek olduğunu söyler. Mağaraya dönen esirin ne dediğinin anlaşılmasından ziyade şöhretinin yayılması, popüler hâle gelmesi, herkesin onun hakkında konuşması ama aynı karanlık yaşamlarına devam etmesi, o esirin bir başka şekilde öldürülmesi demektir. Modern popüler kültür, filozofu ilginç, değişik, komik, dikkat çekici, meşhur, acayip vs. biri hâline getirip onu özünden uzaklaştırarak sessizce ve usulca öldürebilir. Meşhur ve popüler olan, sıradanlaştırılan ve bir popüler tüketim malzemesi hâline getirilen düşünür, bilerek veya bilmeyerek sessizce ölmektedir. Üstelik artık mağaranın içinde ya da dışında olmasının bir anlamı yoktur.

Bu yüzden filozof, münferit ve tek başına olmayı göze almak zorundadır. Zira işinin özü budur. Düşünen insan, münferit ve "tek başına" olmakla (*solitary*) "yalnız" (*alone*) olmak arasındaki farkı bilen kişidir. Kalabalıkların içinde tek başına kalsa da her zaman hakikatin ışığını takip etmek zorundadır. Her türlü popülizme, modaya, trendlere ve kolektif baskılara karşı tek başına durabilecek bir direnç, zihin berraklığına ve cesarete sahip olmak durumundadır. Kolektif cinnetin, popüler haz kültürünün, tüketim çılgınlı-

ğının, ahlaki yozlaşmanın, güç isteminin, algoritmaların, yazılımların ve piyasa kurallarının dayattığı karanlığa karşı kendi nefsinin ve egosunun değil, hakikatin ışığını ve özgürlüğünü sunmak mecburiyetindedir. Filozof, düşünür, arif ve bilge, bunu kendine vazife edinmiş kişidir. En kritik anlarda "orada olmak" (*Da-Sein*) ve tarihe müdahale etmek için böylesine varlık dolu, aydınlık, hakikatleşmiş ve özgürleşmiş olan öznedir. Filozof ancak bu şekilde hakikatin elçisi ve "Varlık'ın dostu" olabilir.[54]

Hülasa edecek olursak *aletheia* olarak hakikat, varlıklar hakkında kurduğumuz cümlelerin doğruluk ya da yanlışlığıyla değil, bizzat Varlık'ın kendisiyle ilgilidir. Bir şeyin asli hakikati, onun gizlendiği/saklandığı, örtülü olduğu yerden Varlık'ın açık alanına çıkması ve zahir olmasıdır. Bu şekilde tezahür eden ve hakikatine kavuşan varlıklar aynı zamanda özgürleşirler. "Hakikat özgürleştirir." Bu meşhur cümle artık derin bir ontolojik anlam kazanmıştır.

Bir şey ancak özgürleşerek hakikatini bulduğu ve hakikatini bularak özgürleştiği zaman gerçek manada var olmaya başlar. Dasein olarak insan da bu kurala tabidir. Bu yüzden Dasein, kendi varlığını temel bir soru hâline getiren ve bunu cevaplamaya çalışan varlıktır. Bu sorgulamayı yapma imkânına sahip tek varlık insan olduğu için onun büyük varlık dairesinde özel ve ayrıcalıklı bir yeri vardır. Fakat bu ayrıcalık insana varlığı kolonize etme, sömürme ve istediği gibi kullanma hakkı vermez. İnsan Varlık'ın efendisi değil parçasıdır. Zira kendi özünü ancak ve ancak Varlık'ın açık alanında ve ışığında özgürleşerek gerçekleştirebilir. Bunu da diğer varlıkların arasında, ortasında, yanında, önünde ve onlarla birlikte yapar. Bu yüzden kendi özünü ve hakikatini anlamak için diğer varlıkların nasıl var olduklarını bilmek ve dikkate almak zorundadır. Varlıklara anlam ve hakikat dağıtan bir "master özne" yoktur. Ancak varlıkların varlığını dikkate aldığı zaman var olma imkânına kavuşan insan vardır.

---

54. Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 67.

Heidegger hakikat kavramının Varlık'tan insanların varlıklar hakkında kurduğu cümle, önerme ve hükümlere kaymasını Eflatun'la başlayan ve iki bin beş yüz yıl devam eden büyük bir sapma olarak görür. Eflatun Varlık'ın özünü *idea*ya yerleştirmek suretiyle düşüncenin odağını, kendini ortaya koyan ve takdim eden varlıklardan (yani Varlık'tan) *idea*yı gören, düşünen, bilen ve onunla hükümler veren özneye kaydırmıştır. Kendisinden sonra artık şeylerle, âlemle ve hadiselerle temasımızın zemini Varlık değil, Varlık'ın taşıyıcısı olarak formüle edilen *idea*lardır. Bilen özne, onu da var eden Varlık'ın önüne geçmiştir. Varlık ve varlıklar hakkında söylediğimiz ve söyleyebileceğimiz her şey artık insanın, *cogito*nun, Aydınlanma'nın efendi öznesinin tekelinde, tahakkümünde ve tasarrufundadır. İfadenin hakikatin yerine geçmesi, imgenin gerçeğin yerine ikame edilmesine zemin hazırlar. Öznenin hakikatin önüne geçtiği yer, ona tahakküm etmeye başladığı yerdir. Bu, arabayı atın önüne sürmektir. Heidegger atla arabanın yerini değiştirmek için geldiğini söyler.

Gerçek düşüncenin amacı varlıkları temsil etmek (*represent*) değil, onların kendilerini takdim etmelerine (*present*) izin vermektir. "Temsil ve tasvir etmek" anlamındaki *re-present* fiili (ve Batı dillerindeki diğer versiyonları), içinde *present* yani "takdim etme"yi ve "hazır olma"yı barındırır. Bir şeyin kendini hazır kılması onun hakikatinin özü, onun dilde ve düşüncede kavramlar ve mecazlar yoluyla temsil edilmesi ise bu özün ikincil bir hâlidir. Asıl olan varlıkların kendilerini nasıl takdim ettikleri, "hâzır ve nâzır" kıldıklarıdır. Hakikat, bu hâzır ve nâzır olma sürecinin adıdır. Bizim bu hâli görerek temsil etmemiz ise elbette son derece önemlidir ama son tahlilde ikincil bir işlemdir. Varlıkların bu şekilde ortaya çıkışı ve zuhur etmesi olmasaydı onları dil ve düşüncede temsil edemezdik. Doğruluk, uyum ve tutarlılık olarak hakikat, *aletheia* olarak hakikatin bir türevidir. Birincisi olmadan ikincisi olmaz. Öyleyse felsefenin birincil görevi, varlıkların var olmasını mümkün kılan bu ortaya çıkma, açık alana gelme, takdim, tezahür ve hâzır ve nâzır olma hâllerini anlamak olmalıdır.

Var olan şeyleri şu veya bu şekilde temsil etmeye başlamadan önce kendilerini takdim etmelerine izin vermek, onların ortaya çıkışına tanıklık etmek ve Varlık'ın açık alanında kendi hakikatlerini gerçekleştirmelerine eşlik etmek demek, aynı zamanda onların bir hakikatinin olduğunu kabul etmek ve buna göre muamelede bulunmak demektir. Bu yüzden İslam düşüncesinde "Eşyanın hakikati sabittir." denildiğinde kastedilen tam da budur: Varlıkların benim dışımda, benden bağımsız, kendi özlerinde ve varoluş biçimlerinden kaynaklanan bir gerçekliği vardır. Felsefenin (ve aslında bilimin) birincil görevi bu hakikati ortaya çıkarmak, kavramak ve ondan sonra varlığa ilişkin bir tasarrufta bulunmaktır. (Yoksa "Eşyanın hakikati sabittir." demek, hakikatin statik, değişmeyen, tekdüze bir şey olduğu anlamına gelmez. Zuhur yani ortaya çıkış olarak hakikat her zaman dinamik, canlı ve organik bir hâldir.)

Eşyanın hakikatinin sabit olması demek, her bir varlığın kendine has bir mahiyetinin ve tabiatının bulunduğunu teyit etmektir. Eşyaya karşı hakkaniyetli davranmak da bu esas üzerine kuruludur. İnsanın yeryüzünde kendi özüne ve tabiatına uygun bir düzen kurmak için bu temel bilgiye ihtiyacı vardır. Ateşin yakıcı, suyun söndürücü, taşın sert, bitkilerin canlı vs. olduğunu bilmek, basit birer malumat olmanın ötesinde varlıkların kendi hakikatlerine göre eylemde bulunmam için bana yol gösterir. Bu manada hakkaniyetli olmak demek, kendi varoluşumu da mümkün kılan davranış kodlarına sahip olmak demektir; zira eşyanın benden bağımsız ve kendine özgü hakikatini dikkate almadan onların arasında ve onlarla birlikte bir yaşam alanı kurmam mümkün değildir. Varlık'ın bilgisi, varlıklara hakkaniyetli davranmayı gerektirir.

Burada "hakkaniyetli olmak", bireyin seçimine bırakılmış ahlaki bir tercih değil, ontolojik bir zorunluluktur. Hakkaniyet, hakka ve hakikate göre hareket etmek demektir. İnsan ancak eşyanın hakikatine ve kendi özüne göre eylemde bulunduğu zaman özgürleşebilir ve makul ve mümkün bir habitat kurabilir. Eşyanın tabiatını, varlığın hakikatini ve insanın özünü dikkate almayan hiçbir

teknolojinin –ne kadar gelişmiş, hızlı, yaygın, kolay vs. olursa olsun– bize insani ve medeni bir varlık alanı sunması mümkün değildir. Aydınlanma'nın efendi öznesinin ürettiği modern tekno-medeniyet "Eşyanın hakikatini ben belirlerim, ona istediğim şekli veririm." dediği için her gün tabiatla savaşarak, eşyanın mahiyetiyle kavga ederek, zorlayarak, kırarak ve dökerek bizi sonu belli olmayan bir yere sürüklüyor. Kendi özünü özgürleştirememiş ve eşyanın hakikatini kavrayamamış bir medeniyetin istikameti, mağaranın dışı değil, içine doğru uzanan karanlık dehlizlerdir.

Temel mesele özne olarak kendimizi Varlık'ın karşısında, önünde yahut üstünde değil, onun yanında, arasında ve onunla birlikte konumlandırmaktır.

YERYÜZÜNDEKİ İKAMETİMİZ ŞİİRSELDİR BİZİM

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'dan yaklaşık kırk yıl sonra yazdığı mühim bir makalede *aletheia* kavramını doğrudan hakikat olarak tercüme etmesinin bir hata olduğunu söyler. Hakikat kavramının ontolojik zemini önemini korurken Heidegger'in odak noktası; ortaya çıkışı, zuhuru ve aydınlığı mümkün kılan açık alan, açılma, fetih (*opening*) ve fütuhattır artık. Görmemizi mümkün kılan şey ışıktır fakat ışık kendi başına görmek için yeterli değildir. Işığın da doğmasına ve aydınlatmasına izin veren bir açık alana ve açıklığa ihtiyaç vardır. Işık bu açık alanı var etmez, orada yayılır ve onun sayesinde diğer varlıkları aydınlatarak görünür kılar. Bu açık alan sadece ışık değil, ses ve yansıma için de gereklidir. Işık ve ses bu açık alanda yayılır ve varlıkları görünür, duyulur, hissedilir ve bilinir kılar. Dünyayla ilişkimizde anahtar role sahip olan ses ve görüntü, sadece fiziksel değil ontolojik manada da ancak böyle bir açıklıkta ortaya çıkıp yayılabilir.

Varlıklar bu açık alana gelerek ışıklarını yayarlar. Yunanca *enargeia* kelimesi, var olma enerjisini ifade eder. Enerji, bir var ol-

ma biçimidir. Dikkat çekici olan husus *enargeia* kelimesinin *argentum* ile aynı kökten gelmesidir. *Argentum*, gümüş demektir. Yani varlığıyla ışıldayan, ışığıyla var olan şey. Varlıklar tıpkı gümüş gibi varlığın açık alanına gelerek aydınlık ve görünür olurlar. Tüm bunları mümkün kılan, Varlık'ın açık alanıdır. *Aletheia* yahut hakikat, bu açık alana çıkmayı mümkün kılan ilkedir. Hakikat bir önerme, tetabuk, tekabül etme, uyum, tutarlılık yahut pragma değil -bunlardan önce ve asıl olarak- Varlık'ın açık alanında var olma hâlidir.

Heidegger böylece düşüncesinin en önemli başlıklarından birini kırk yıl sonra tashih eder ve bu tashih ve tadili yaptığı makalesine "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi" adını verir. Başlık iki büyük iddia taşır: Felsefe, yolun sonuna gelmiştir ve düşünmek artık yeni bir görev üstlenmek zorundadır. "Sorular, cevaba giden yollardır." diyen Heidegger, tekno-medeniyet çağında felsefenin artık bittiğini iddia eder. Ona göre Varlık'ın anlamını ve hakikatini düşünme eylemi olarak felsefe yapmanın imkânı ortadan kalkmıştır. Metafiziğin yerini sibernetik almıştır. Felsefe "sosyal olarak aktif olan insanlığın bilimsel tutumunda yerini bulmuştur." İnsanın Varlık'la ve diğer canlılarla olan ilişkisini belirleyen şey artık modern teknolojidir. Teknolojinin çırağı hâline gelen bilimler, felsefenin yerini almaya heveslidir. Varlık'ın anlamı üzerine düşünmek yerine, bilim ve teknolojinin sunduğu bakış açısıyla maddeyi, fiziği, kimyayı, sayıları, nicelikleri, parçacıkları ve kütleyi konuşuyoruz ve bunun bizi Varlık'ın ve eşyanın hakikatine götüreceğine inanıyoruz. Artık tabiat, tarih, hukuk, sanat ve her şey bu tekno-fizikalist bakış açısına göre yeniden inşa edilmek zorunda... Felsefe kendini teknolojik bilimlere teslim etmiştir. Bunun dışında bir düşünme zemini kalmamıştır. Felsefenin sonunu getiren, tekno-medeniyetin zaferidir. "Felsefenin sonu, Batı Avrupa düşüncesine dayalı dünya medeniyetinin başlangıcı demektir."[55] Bu "dünya mede-

55. Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", *Basic Writings*, s. 377.

niyeti", çorak ülkenin var olma kodu hâline gelmiştir ve karanlığını her yere hızla yaymaktadır.

Heidegger'in Aydınlanma ve moderniteye yönelik temel eleştirisi bu noktaya odaklanır. Tekno-bilimci bakış açısı, tabiatın manipüle edilmesinden çok daha köklü ve derin bir dönüşümü ifade eder. Varlık'ın hakikatinin unutulması, ışığının karartılması ve açık alanının kapatılması, yeni ve yıkıcı bir var olma biçimine kapı aralamıştır. Nietzsche'nin güç istemi yahut iktidar arzusu olarak ifade ettiği temel güdü, modern insanın Varlık'a ve hakikate açılan tek penceresi hâline gelmiştir. Bu arzunun önünde duran her şey rölativize edilmeye, buharlaştırılmaya, anlamsız ve işlevsiz hâle getirilmeye ve son kertede ortadan kaldırılmaya mahkûmdur. Varlık'ın açık alanı, Kartezyen egonun demir pençeleri ve tekno-medeniyetin dozerleriyle yerle bir edilmiştir.

Varlık'ın açık alanını korumak ve varlıkların bir gümüş gibi karanlıktan aydınlığa çıkmalarını sağlamak için insanın büyük varlık dairesinin bir parçası olduğunu yeniden hatırlaması gerekiyor. Zira Dasein yani orada-olan, dünyada-olan insan; yeryüzünde, göğün altında, Tanrı'yla birlikte ve bir ölümlü-fâniler topluluğu olarak yaşar. İnsan yeryüzündedir yani arzi bir varlıktır ama üstünde bir büyük gök kubbe vardır. Gök kubbenin altında yaşayan fâni, ölümlü ve geçici bir varlıktır ama "semavi hakikat" ile olan bağından dolayı ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa kement atmıştır. Yerin üstünde, göğün altında bu şekilde yaşayan insan kendisini ilahi olana göre ölçüp tartar. O'nun gibi olmak ister. O'na benzemek ister. Kendi hakikatini kavramış insan, eyleminin ölçüsü olarak nefsini, arzularını yahut dünyayı değil, ilahi ve sonsuz olanın yüksek şiirsel varlığını esas alır. Ölümsüz ve sonsuz ruhu buradan gelir. Bu dörtlü, yani yer, gök, ilahi olan ve ölüm, insanın yeryüzünde ne şekilde ikamet ettiğini gösterir bize.

Heidegger bu dörtlüyü Hölderlin'in bir şiirinden alır. Temel soru, insanın kendini neyle ölçtüğü meselesidir. Uzunluktan ağırlığa tüm ölçü birimlerinin yeniden oluşturulduğu bir çağda asıl

mesele santim, inç, kilo, ton yahut ons değil, insanın kendi varlığını neyle ölçtüğüdür. Tanrı'yı öldüren modern insan kendini yegâne ölçü olarak Tanrı'nın yerine koymak istemektedir. Bu açık. Ama bu ölçü tutar mı? Varlığın hakikatini ölçmek için yeterli olabilir mi? Ölçünün evrensel, sağlam ve güvenilir olması gerekir. İnsan ise içindeki nefsani duygulara ram olmuş ve sonsuz bir güç istemiyle hareket ederken böyle bir ölçü, kıstas, mezura olabilir mi? İnsan kendisine bile ölçü olamazken, nasıl tüm varlığın, hakikatin, anlamın ve değerin ölçüsü olabilir?

Rivayet olunur ki Aristo bir gün Atina'daki taş atölyelerini gezer. Elindeki mezuraya göre kesen ustaya "Her şeyi mezuraya göre ölçüp biçiyorsun. Ölçüyü tutturmak için bu şart. Peki mezuranın ölçüsü nedir?" diye sorar. Pratik bilgi ve sezgisel yetenekle işini yapan taş ustası Aristo'ya yine elindeki mezurayı gösterir ve "Ölçü olmazsa düzen olmaz." mealinde bir cevap verir. Usta için işini sağlam ve düzgün yapmasını sağlayan ölçünün doğruluğu yeterlidir. Zira elindeki mezura doğruluğunu defalarca ispatlamıştır. Aristo, taş ustasının işini düzgün yapmak ve sağlam bina inşa etmek için teorik bilgiden ziyade pratik doğruluğa ve beceriye ihtiyacı olduğunu görür ve sohbetin yönünü değiştirir. "Ölçünün ölçüsü nedir?" sorusu, filozofun meselesidir. Ama bu mesele, taş ustasının işini doğru yapabilmesi için de hayati bir öneme sahiptir. İnsanın yeryüzünde düzgün bir hayat yaşayacaksa bunu hangi ölçüye göre yapacağı konusunda açık bir fikre sahip olması şarttır.

Tarih boyunca ölçü, her zaman insandan daha fazla, onun dışında ve onu da kuşatan bir hakikate dayanmıştır. Bugün ise modern insan, Tanrı'nın Âdem'i kendi suretinde yaratması gibi evreni kendi suretinde yaratmak istiyor: kendi belirlediği ölçüye göre; istediği kadar, istediği şekilde ve hiç kimseye ve hiçbir şeye hesap vermeden; kendinden başka bir ölçü, merci, otorite, kural ve kaide tanımadan. Ona göre özgürlük, bu "ölçüsüzlük"tür; yani kendini aşan her tür ölçüden azat olmaktır. Kendisinden başka hiç-

bir ölçüyü kabul etmemektir. Varlığı, insanı, anlamı, değeri, tabiatı, tarihi, toplumu, aklı, ahlakı, inancı, estetiği ve her şeyi kendi belirlediği ölçüye göre ölçüp biçmek ve yeni bir dünya kurmaktır. Hölderlin insanın kendini yeryüzünde bu şekilde konumlandırmasının onu büyük bir felakete götürdüğünü düşünür. Yegâne ölçüsü kendisi olan insanın kaçınılmaz sonu, tüm ölçüleri bozması ve kendini imha etmesidir.

Hölderlin kadim ölçüye tutunur. İnsan, insan olarak kalacaksa o zaman toprağın üstünde, gök kubbenin altında ve kendini ilahi olana göre ölçüp biçen ölümlü bir varlık olduğunu yeniden hatırlamalıdır. Ayağının nereye bastığını, başını nereye çevirmesi gerektiğini bilen ve melekût âlemiyle olan bağını idrak eden insan, kendi ölümlü ve fâni tabiatını anlamlandırabilir. Bu ölçüyü doğru koyan insan, her şeyi yerli yerine oturtur ve varlık âlemiyle uyum ve ahenk içinde hareket etmeye başlar. Heidegger bunu dünyada ikamet etmenin özü ve esası olarak tanımlar: "Bu dörtlüyü muhafaza etmek, yeri korumak, göğü alıp kabul etmek, ilahi varlıkları beklemek, ölümlü varlıklara yol göstermek –işte bu dörtlü koruma, ikamet etmenin temel özüdür."[56] Düşünürümüz bu konuya manidar bir biçimde ev/mesken sorunuyla ilgili iki konuşmasında girer.

Heidegger, 1951'de bir mimarlar grubuna konuşma yapmak için davet edilir. İkinci Dünya Savaşı'nın yaralarının sarıldığı, tüm Avrupa'da ve özellikle Almanya'da yerle bir edilmiş şehirlerin yeniden imar edilmeye başlandığı bir dönemde düşünürümüz mimari tarihi yahut felsefesi değil, yeryüzünde ikamet etmenin bir ev, yurt ve mesken sahibi olmanın anlamı üzerine konuşmaya karar verir. Konuşmasına "İnşa Etmek, İkamet Etmek, Tefekkür Etmek" ("Bauen, Wohnen, Denken") başlığını seçer. Aynı gruba yaptığı bir başka konuşmasının başlığını Hölderlin'in bir şiirinden alır: "Şiirsel İkamet Eder İnsan".

---

56. Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", *Basic Writings*, s. 336.

Başlıklar özenle seçilmiştir. Meselenin konut inşaatından ibaret olmadığını, bir konutta yaşamanın da ancak yeryüzünde ikamet etmenin manasını kavradığımız zaman anlamlı bir eylem hâline geleceğini söyler Heidegger. Köyler, kasabalar, şehirler, metropoller, evler, binalar, siteler, iş yerleri, fabrikalar, köprüler, gökdelenler, hava limanları ve mega-yapılar yapan insanoğlu, inşa etmekle ikamet etmek arasındaki farkı tefekkür etmeye başladığı zaman yeryüzünde-bulunma hâline ilişkin bir zihinsel netliğe ve varoluşsal sezgiye kavuşabilir. İnsan yeryüzünde şiirsel bir biçimde ikamet ettiği oranda kendi hakikatini Varlık'ın hakikatine yaklaştırır. İnsanın hakikati her zaman Varlık'ın hakikatinin ışığıyla anlamlı ve görünür hâle gelir. İnsan zifirî karanlıkta hiçbir şey göremez. Kendini görmek için bile ışığın eve girmesine izin vermelidir. Molla Sadra bu noktayı kendine has üslubuyla şöyle ifade eder: İnsanın ufku varlığın ufkuyla tedahül ettiği ve örtüştüğü zaman insan büyük varlık dairesi içinde yerini yurdunu bulur ve bir mesken sahibi olur.

Bir bina inşa etmek demek yerimiz yurdumuz, meskenimiz ve ikametimiz olan bir yer kurmak anlamına gelmez. Depo, köprü, fabrika yahut benzin istasyonu birer binadır ama "mesken" değildir. Bir meskende ikamet etmek, insanın bir binada bulunması değil, özüne uygun bir mekânda var olmasıdır. Heidegger, Almancada "ikamet etmek, yer tutmak, mesken edinmek" anlamına gelen *Wohnen* fiilinin insan kelimesiyle aynı etimolojik köke sahip olduğunu söyler. *Wohnen*, *wonen*, *wanana* kelimeleri *humana* ile irtibatlıdır. İnsan, yeryüzünde ikamet eden varlıktır. Human kelimesinin *humus* (toprak) ile olan etimolojik kökeni de aynı noktayı işaret eder: Yeryüzünde ikamet eden varlığa insan denir. Yeryüzünde yani toprağın üzerinde ikamet etmek demek, göğün altında bulunmak demektir. Yukarıda değindiğimiz dörtlü (yer, gök, ilahi varlık ve fâni olan insan), insanı insan yapan unsurlardır. Bunlardan biri eksik kaldığında insanın kendine yeryüzünde mesken edinmesi ve yer yurt sahibi bir varlık vasfı kazanması imkânsız hâle gelir.

Arapçadan aldığımız ikamet ve mesken kelimeleri de bu anlamları işaret ediyor. İkamet, *k-v-m* kökünden türetilmiştir ve kâim olunan ve durulan yer anlamına gelir. *Kâ-me*, "ayağa kalktı, geldi, durdu" demektir. Kıyam, ayakta durmak demektir. Namazda kamet getirmek de aynı kökten gelir. İnsanın ayaklarının sağlam bastığı ve bundan dolayı kendini güvende hissettiği yeri ifade eder. İstikamet kelimesi de aynı anlamları çağrıştırır: doğru yön, doğruluk, dürüstlük, düz gitmek, dik ve doğru durmak. Direnç ve sağlamlık anlamındaki mukavemet de aynı anlam ailesine aittir. Buradaki istikamet ve sağlamlık, insanın hangi zemin üzerinde ve nasıl durduğuyla ilgilidir. Yani aynı anda hem insan hem de durduğu zemin doğru ve sağlamsa oraya kavi, istikamet sahibi ve müstakim bir yer diyebiliriz. Sırat-ı müstakim, doğru yol demektir ve zeminin sağlamlığını, istikametin doğruluğunu ve insanın bu yolda ayakta dik ve düzgün yürümesini ifade eder.

İkametgâh, bunun mekân adıdır: ikamet ettiğimiz ve ayaklarımızın yere sağlam bastığı yer. Bu sağlamlık ve güven duygusu, binanın fizik özellikleriyle ve malzemesinin güçlü olmasıyla ilgili değildir. (Bunlar da son derece önemlidir tabii.) Burada sağlamlık, emin olmakla irtibatlıdır. İkametgâh, ayakları sağlam bastığı için insanın kendini emniyette, güven ve huzur içinde bulduğu, hissettiği ve yaşadığı yerdir. Böyle bir yerde kalmak demek, orayı kendimize yer yurt ve ev edinmek demektir. İnsan ancak kendini varoluşsal olarak güvende hissettiği yeri kendine mesken, yer yurt ve yuva edinebilir.

Nitekim mesken kelimesinin sakinlik ve sükûnet ile aynı kökten gelmesi de bu anlamı teyit ediyor. *S-k-n* fiil kökü; sakin olmak, sükûnet ve sekinet bulmak ve bir yerde meskûn olmak anlamlarını taşır. "Meskûn mahal", insanların yerleştiği yerleri ifade eder. Ama aynı zamanda kendilerini güven ve huzur içinde hissettikleri yerdir. Böyle olduğu için orası bir yerleşim yeri hâline gelmiştir. İnsan, mesken edindiği yerde sekinet bulan varlıktır. Bunu tersinden söylediğimiz zaman da aynı gerçeği işaret etmiş oluruz: İnsan ancak sekinet bulduğu yeri kendine mesken edinir. İnsanın

evi, huzur bulduğu yerdir. Bu yer bir ev, konut, bağ, bahçe, deniz kenarı, ova, yayla, dağ başı vs. olabilir. Bunlar insan için evin, ikametin ve meskenin ikincil özellikleridir. Asli ve birincil olan, insanın güven, huzur ve sekinet bularak kendini gerçekleştirdiği yerde yaşamasıdır. Ancak bu anlamı haiz olan bir mekân bizim için ikamet ve mesken olabilir. İşte o zaman arayıp durmaktan vazgeçer, meskenimizi bulur ve orada "sakin" oluruz: Hem orada duran, hem de oraya yerleşen insan oluruz. Bu noktada sakin kelimesinin iki anlamı birbirini bütünler: Sekinet bulan insan sakin olur, sakin olan sekinet bulur.

Bir yeri mesken edinmek oranın varlık alanına dâhil olmak, onun muhitine girmek ve ona "komşu" olmak demektir. Varlık'ın böyle bir mesken üzerinden bize açtığı alanın parçası hâline gelmektir. Varlık'ın, mesken ve ikameti bizim üzerimizden ve bizimle birlikte gerçekleştirmesine izin vermektir. Varlık'ın bize ev, yurt ve yuva olarak takdim ettiği mekânda ikamet etmektir. Ancak bu varlıksal anlamı kuşandığımız zaman inşa ve bina ettiğimiz mekânlarda ikamet etmeye başlarız. Bu yüzden Heidegger "Ancak ikamet edebiliyorsak inşa edebiliriz." der. Bu şekilde ikamet edip mesken edindiğimiz yerler bizim için bir melce ve sığınak hâline gelir. Dünyanın en büyük, en dayanıklı, en modern, en kullanışlı binalarını inşa edebiliriz ama bunların hiçbiri bizim için bir ev, yurt, mesken ve yuva olmayabilir. Mesken tutmanın ve ikamet etmenin varlıkla olan bağını kuramazsak, en pahalı ve gösterişli binalarda yersiz yurtsuz (*homeless*) kalmamız işten bile değildir.

Bu noktayı farklı bir şekilde vurgulamak için Heidegger, Descartes'ın varlığı *res cogitans* (ruh/bilinç) ve *res extensa* (mekân, yayılan uzam) olarak ikiye ayırmasına karşı çıkar ve özellikle mekânın "boşluk" olarak kurgulanmasının büyük bir hata olduğunu söyler. Varlık'ın fiziki boyutu keyfî olarak, rastgele ve tek taraflı uzandığımız, yayıldığımız ve doldurduğumuz bir yer değildir. Varlık'ın mekân yönünü boş alan olarak tanımladığınızda bina ve inşa etmek, bu boşluğa istediğiniz her şeyi keyfî olarak yapmak anlamı-

na gelir. Modern teknolojinin imkânlarıyla "İmkânsız diye bir şey yoktur." diyen insan böylece mekânın ve dünyanın efendisi olduğu yanılsamasına kapılır.

Malzeme bilgisinin, yapı tekniklerinin ve inşa yöntemlerinin her gün daha zengin ve sofistike hâle geldiği doğrudur. Mega yapılar inşa etmek artık daha kolay. Fakat bir mekânı yer yurt ve mesken hâline getiren teknik beceri değil, insanın orada ikamet ediyor olmasıdır. Bu ise Varlık'la kurduğumuz ilişkinin mahiyetine ve derecesine bağlıdır. Mesken edindiğimiz bir ev, sadece içiyle değil dışıyla, çevresiyle, ortamıyla, neye yakın ve neye uzak olduğuyla, neye izin verip neyi engellediğiyle birlikte ev ve meskendir. İnsan yalnız bir ada olmadığı gibi onun meskeni de atomize edilmiş bir apartman dairesi değildir. Mesken ve ikamet, insanın var olma eyleminin bir uzantısı olarak ona yaşam alanı olan yerdir. Habitat, insanın bir bütün olarak mesken edindiği, yaşadığı ve yaşattığı alanın tamamıdır. Burada sadece bina, mekân yahut kümelenme değil, aynı zamanda varlık, ruh, mana, dil, akıl, derinlik, bağ ve sekinet vardır. Bu yüzden hayvanlar tabiatta yaşar ama insanların bir habitatı vardır.

İnsanın yaşam alanı, bu habitat ve mekân tasavvuru içinde şekillenir. Mekân, öylesine ve keyfimize göre uzandığımız, doldurduğumuz ve şekillendirdiğimiz bir boşluk değildir. Her mekân bizi kendi hakikati ve özü ile davet eder (ya da reddeder). Dağın yamacının daveti, ovanın davetinden farklıdır. Dağı mesken edinmek için gerekli olan şartlar, deniz kıyısında yaşamak için gerekli olan koşullardan farklıdır. Heidegger'in kulübesinin inşa edildiği tepe, arkasındaki Kara Orman, önündeki eğimli arazi, aşağı doğru uzanan vadi, kayak yolları, yürüme yolları ve diğer unsurlarıyla birlikte bir bütündür. Buraya teknik olarak istediğiniz tip bina yapabilirsiniz. Ama oranın tabiatına, özüne, hakikatine ve varoluş biçimine saygı duymayan, onu dikkate almayan her yapı bir ucube olmaya mahkûmdur. Burada "ucube" kelimesini bilinçli olarak kullanıyorum. Çok garip, acayip ve (kötü manada) sıra dışı ve alışılmadık anlamına gelen ucube kelimesi aynı zamanda "şaşılacak

kadar çirkin olan" demek. Bir şey tüm makul ve meşru ölçüleri aşıp aklı, gözü ve gönlü rahatsız etmeye başladığında çirkinleşir. Ucube olan şeyin çirkin ve korkunç olmasının sebebi, hem kendi zatında hem de bulunduğu yerde ölçüyü aşması ve insicam, intizam ve ihtimamdan yoksun hâle gelmesidir.

Kant'ın "korkunç" tanımı ucubeyi de doğru karşılıyor: "Bir şeyin boyutu ve ölçüsü, kavramını (anlamını) inşa eden amacı ortadan kaldırdığında o şey korkunç hâle gelir."[57] Yemek masasının mutlak bir ölçüsü yoktur. İki, on yahut yirmi kişilik yapabilirsiniz. Fakat otuz metrekarelik odaya yirmi metrekarelik yemek masası koy(a)mazsınız. Evin tamamını kaplayan bir masayı teorik olarak kurgulayabilir ve pratik olarak üretebilirsiniz. Ama ürettiğiniz şey yemek masası değil, korkunç bir ucubedir. Zira masanın cüssesi, masa olma işlevinin ötesine geçmiş ve anlamsız bir kütleye dönüşmüştür. Kendi varlık anlamını ortadan kaldıran hacme ve ölçüye ulaşan her şey ucube, korkunç ve çirkindir. Ölçüsüzlük çirkinliktir. Ölçüyü kaçırmak canavarlaşmaktır. Bir ölçü koymadan her şeyi yapabileceğini sanmak canavarlıktır. Kant'ın "korkunç" anlamını vermek için kullandığı kelimenin *monstrous* olması bir tesadüf değil: Korkunç ile canavar (*monster*) aynı kökten gelir. Bizim halk kültüründe "gulyabani" olarak bilinen çirkin ve korkunç yaratık da benzer bir işleve sahiptir: Vücudu tüylerle kaplı bu kocaman yaratık pis kokar, insan yer, kan içer ve ayakları tersinedir. Gündüzleri mezara girer ve geceleri hortlayarak meydana çıkar. Bu vasıflar, normal bir insan olmaktan çıkıp canavarlaşan bir mahlukun özellikleridir.

Tüm bu hususlar bize İmam Gazali'nin açık seçik formüle ettiği bir ilkeyi hatırlatır: "Haddini aşan zıddına döner." İmam Gazali'nin ilkesi aynı noktanın altını çizer: Bir şey doğal sınırlarını aşıp ölçüyü kaybettiğinde sakındığı şeye dönüşür. Güneşe çıplak gözle baktığımda gözüm kararır. Geçici bir körlük yaşarım. Işığın kaynağı olan

57. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith (Oxford-New York: Oxford University Press, 2007).

güneş, siyah bir noktaya dönüşür. Gören göz görmez olur ve pırıl pırıl güneş ışığı karanlık hâle gelir. Her şey tersine döner. Çünkü güneşin doğrudan ve perdesiz ışıkları, gözümün istiap haddini aşar ve onu köreltir. Denizin altında bir müddet nefessiz kalabilirim ama derine indikçe boğulmam ve vurgun yemem işten bile değildir. Bedenim, doğal sınırlarını aşmış ve hayatın kaynağı olan suyun içinde ölümle burun buruna gelmiştir. Sudan çıkan balık birkaç dakika yaşayabilir ama benim için hayat olan oksijen, onun için ölüm demektir. Dolayısıyla var olmak için de ölçüyü doğru koymam gerekir. İnsanı su altında kalabilme gücüne göre ölçmek ne kadar yanlışsa balığı suyun dışında hayatta kalabilme süresine göre değerlendirmek de o kadar hatalı ve zalimane bir tutumdur. Adalet, her şeyi yerli yerine koymak demektir. Ölçüsü adalet olmayan bir dünyada hiçbir şey yerli yerinde değildir. Bu ise kaos, kargaşa ve karanlık demektir. (Adaletin zıddı olan zulüm, karanlık demektir.)

Heidegger'in kulübesinin yerine büyük, devasa ve "canavar gibi" bir mega yapı elbette yapabilirsiniz. Arazi rantından faydalanmak adına kulübeyi yıkıp yerine bir gökdelen dikebilirsiniz. Bunun önünde teknik ve maddi bir engel yok (tabii yer ve zemin etütlerinin yapılması şartıyla). Fakat bu, o köyün, tepenin, yamacın, vadinin tabiatın ölçülerini korkunç derecede aşan, bozan ve yıkan bir yapıdır. Bu yüzden oraya yapılması canavarlıktır. Teknik olarak mümkün olan her şey, insani olarak makul ve meşru olan demek değildir. Bir yeri mesken edinmek için inşa etmek, ancak ölçüye riayet ettiğimiz zaman mümkün ve anlamlı hâle gelir. Burada ölçüyü belirleyen yapı malzemeleri, inşaat teknikleri yahut kâr-zarar hesapları değil, mekânın kendisidir. Daha açık bir ifadeyle Varlık'ın o mekân olarak ortaya çıkan hâlidir. Mekâna ancak bu gözle baktığımız zaman canavarca ve ucube işler yapmaktan uzak durur ve ikamet etmek, mesken edinmek ve yaşadığımız yerde sekinet bulmak için inşa etmeye başlarız.

Heidegger bina ve inşa etmenin özünde bu anlama sahip olduğuna dikkat çeker. Almanca *bauen* fiiliyle *ich bin* (ben...'im), *du*

bist (sen...'sin) ifadelerindeki kopulanın yani "dir"in aynı kökten geldiğine dikkat çeker. "Ben bir şeyim." demekle "Bir şey inşa/bina ediyorum." demek aynı anlamı işaret eder. İnsan ancak ikamet etmek için inşa ettiğinde varlığının hakikatiyle uyumlu bir eylemde bulunmuş olur. Bu ise yer üzerinde, gök kubbenin altında, ilahi olanın huzurunda, fâni ve ölümlü olduğumuzu hatırladığımızda bir imkân olarak ortaya çıkmaya başlar. Kendimizi neye göre ölçtüğümüzü bildiğimiz oranda bir binayı meskene, konutu eve, yapıyı ikametgâha çevirebiliriz.

Şiir, bu ölçüyü bize dilin içinde bir imkân olarak sunar. Edebî ve estetik katkısının ötesinde şiir bize var olmanın anlamına dair doğru ve sağlam bir ölçü vermek için çabalar. Bu yüzden gerçek şiir, her zaman kelimelerden ve imgelerden daha fazla bir şeydir. Dilin sunduğu imkân bizi varlığın evine götürür. Zira "Dil, Varlık'ın evidir." Bizim yeryüzünde inşa etmek ve içinde ikamet etmek istediğimiz şey herhangi bir bina, yapı yahut konut değil, "ev"dir. Dil Varlık'ın eviyse o zaman insanın evi, hem dili hem de Varlık'ı davet edecek nitelikte olmalıdır. Şiir bu davetin adıdır. "Yeryüzünde şiirsel yaşamak", yerin üstünde ve gök kubbenin altında ölümlü varlıkların kendilerine ilahi olanı ölçü alarak yaşamalarıdır. Şiirsel yaşam, bir edebî kurgu değil, ontolojik bir varoluş hâlidir. İnsanın yeryüzünde var olma biçimine ilişkin bir duruşun ve duyuşun ifadesidir. Şiirin sunduğu şuur imkânını şiar edinerek yeryüzünde bir ev, ikamet ve mesken inşa etmektir.

Hölderlin "İnsan (yeryüzünde) şiirsel ikamet eder." dizesinin geçtiği "Enfes Mavi" şiirinde, insanın yeryüzünde fâni bir varlık oluşunu anlamlandırmak için dünyanın ötesine gitmek gerektiğini ima eder. İnsanın varlığına bu hâliyle anlam katacak "ölçü", dünyanın dışından ve ötesinden gelmelidir. Aksi hâlde kendi ölçüsünü kendi belirleyen insan canavarlaşmak tuzağından kurtulamaz. İnsanın kendi başına ölçü koymak için yaptığı her hamle, ölçüsüzlük ve anlamsızlık girdabında kaybolur.[58]

---

58. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 167.

Hölderlin'e kulak kesilelim:

İncelik, kalbinde saf bir biçimde var olduğu müddetçe
İnsan kendini ilahi olanla ölçebilir memnuniyetle.
Tanrı bilinmez mi?
Gökyüzü kadar ayan beyan mı O?
Ben buna inanmaya meylettim.
İnsanın ölçüsü böyledir işte.
Bunu fazlasıyla da hak eder lakin
İnsan (yeryüzünde) şiirsel ikamet eder.

İnsanın ölçüsü sahip olduğu teknik imkânlar, maddi güç yahut imha kabiliyeti değil, kalbinde saf bir biçimde bulunan inceliğe tutunarak ilahi olana yönelmesidir. Ölçüyü kendine değil ilahi olana göre ayarlayan insan, yeryüzünde şiirsel bir biçimde var olmaya başlar. İşte o zaman insan yıldızlı gece gibi ışıldamaya başlar: "Fakat yıldızlı gecenin gölgesi, tabir caizse, Tanrı'nın suretinde olan insandan daha saf ve temiz değildir."

Hölderlin ölçü meselesinin peşini bırakmaz. Bir adım daha ileri gider ve şu sarsıcı soruyu sorar: "Yeryüzünde bir ölçü var mıdır? Hiçbir şekilde yoktur..." İlk bakışta radikal bir nihilizm ve rölativizm gibi görünen bu ifade başka bir yeri işaret eder. Yeryüzünün kendisinden bir ölçü çıkarmak ve onu insanın şiirsel yaşamasına temel yapmak bizi dünya-merkezci ve insan-merkezci paradigmadan kurtarmaz. Ölçüyü insanın keyfî tasarruflarının, teamüllerinin, inançlarının, inatlarının ötesinde bir yerde aramak gerekiyor. İnsan ancak tanrısal ve ilahi olana yöneldiği zaman kendi özüne uygun ölçüyü bulur. Bu ölçü sadece insanı yeryüzünde doğru bir biçimde konumlandırmaz. Aynı zamanda yeryüzüne insan üzerinden yeni bir anlam ve neşve katar. Yeryüzünü bu temel üzerinde imar ve mamur eden insan onu bereketlendirir. Ondaki potansiyeli ortaya çıkarır. Dünyayı imar ederken kendini de inşa eder. Yeryüzünde şiirsel yaşayan

insan, dünyayı özüne ve ruhuna uygun bir ikamet yeri ve mesken hâline getirir.[59]

İnsan ancak bir köke, temele ve merkeze dayandığı zaman gerçek manada tefekkür etmeye ve düşünmeye başlar. Kendimize ikametgâh ve mesken edindiğimiz yer, ayağımızın toprağa sağlam bir şekilde bastığı ve başımızı gökyüzüne güvenle çevirdiğimiz yerdir. Tefekkür etmek zihnin kelimeler, kavramlar ve hadiseler arasında soyut yolculuklar yapması değil, Varlık'ın kendini her an takdim eden hakikatine cevap vermek, onu anlamak ve yaşamaktır. İnşa etmek, ikamet etmek ve tefekkür etmek ancak böyle bir zeminde anlamlı bir eylemler bütünü hâline gelir.

Yeryüzünde şiirsel bir biçimde ikamet etmenin edebî-sanatsal değil, ontolojik bir durum olduğu yeteri kadar açık. Lakin Heidegger bu hususu tebarüz ettirmek için bir dizi arkaik dil çözümlemesi yapmaktan geri durmaz. Batı dillerinde "(için)de..." anlamındaki *in* ifadesinin *innan*dan geldiğini, bunun ise ikamet etmek,

---

59. Heidegger, Hölderlin'in şiirini Hristiyanlık-ötesi ve din-dışı bir bağlamda okuma konusunda ısrarcıdır. Özellikle Tuna İlahisi'ni yorumlarken bunun altını kalın çizgilerle çizer. Benzer bir tutumu Rilke okumalarında da sergiler. Heidegger, Hölderlin'in poetikasında öne çıkan Tanrı, tanrısal, ilahi olan, kutsal, öteler, tabiat, insan gibi temel kavramları din-dışı ve post-metafizik bir çerçevede tefsir etmek konusunda elbette özgürdür. Bunun bize yeni birtakım bakış açıları sunduğu da doğrudur. Lakin ben kendi adıma Heidegger'in Hölderlin'i –olduğundan daha fazla– "sekülerleştirme" çabasını zorlama bir yorum olarak görüyorum. Heidegger'in Batı metafiziğinin ve Hristiyan teolojisinin tuzaklarından uzak durmak için büyük bir çaba gösterdiğini biliyoruz. Hölderlin'i bu tuzaklardan korumaya çalışması da kayda değer bir tutum. Son tahlilde Heidegger'in Hölderlin okumasının kendi hususi bakış açısına dayandığını ve farklı okuma imkânlarını ortadan kaldırmadığını da ifade etmekte fayda var. Mesele neticede Heidegger'in Hristiyan Tanrı tasavvuru ve dinî inançla olan ilişkisine rücu ediyor ama bu konuyu burada detaylı ele almaya maalesef vaktimiz el vermiyor. Fakat Hölderlin ve Rilke gibi şairlerin yorulmuş ve yıpranmış dinî inanca –onu terk etmeden– ruh üfleme imkânından tamamen mahrum edilmeleri, modern seküler ön yargının bir tezahürü gibi geliyor bana.

mesken edinmek anlamına geldiğini söyler. Almancadaki şekliyle *an* ise "alışkın olduğum", "aşina/tanıdık olduğum" ve "koruyup kolladığım" anlamlarını taşır. "(İçin)de Olmak" (*Being-in*), bir yerde, mesela odanın içinde yahut bir şehirde olmayı değil, (varlıkların) yanında, yakınında, arasında, içinde ve onlarla birlikte olmayı ve ikamet etmeyi ifade eder. Buna göre ikamet etmek bir evde, meskende yahut şehirde bulunmaktan daha öte bir manaya sahiptir. Varoluşsal bir durum olarak dünyada ikamet etmek demek, Varlık'ın yanında, arasında, hizasında, onunla birlikte olmayı temellendirir. "(İçin)de Olmak (*Being-in*), asli hâli 'Dünya-da-olmak' (*Being-in-the-world*) olan Dasein'ın Varlık'ının formel varoluşsal bir ifadesidir."[60] Bir başka ifadeyle insanın var olmasının temel şartı olan "...da-olma" hâli ev, ofis yahut bahçe gibi bir yer*de* olmaktan ziyade, Varlık'ın sağladığı açık alanda, onun yanında, içinde, arasında ve onunla birlikte var olması anlamına gelir.

Bir yerde ikamet etmek, durmak, yerleşmek gibi ifadelerin zemini fiziksel manada "mekân" (*place*) yahut "uzay" (*space*) değil, onları da var eden (için)de Olmak (*Being-in*) hâlidir. Bu yüzden insanın yeryüzünde şiirsel bir biçimde ikamet etmesi ancak Varlık'la otantik bir ilişki kurmasıyla mümkündür. Nasıl insan zamansallık hâlinden kutulamıyorsa, de-olma hâlinin de dışına çıkamaz. Var-olmak demek, de-olmak demektir. Bu -de'nin önüne zaman, mekân, yer, ev, mesken, nedensellik, öncelik, sonralık vs. gibi pek çok isim ve sıfat koyabiliriz ve bunların her biri insanın yeryüzündeki varoluşunun bir yönünü bize açar. Dasein olarak insanı bu de-olma hâlinin dışında tasavvur etmek mümkün değildir. Yuvarlak dörtgen yahut dört açılı üçgenin imkânsız olması gibi, insanın da ontolojik bir hâl olarak zaman-mekânın dışına çıkması mümkün değildir.

Dasein'ın dünyadaki varlığının bir şartı olarak "de-olmak", aynı zamanda bir çevrede, muhitte, bölgede olmak anlamını taşır.

---

60. Heidegger, *Being and Time*, s. 80.

Odada bulunmak demek, evin bir yerinde olmak demektir. Evin "güneş alan tarafındaki odada bulunmak" demek, günün belli saatlerinde güneşin aydınlattığı odada/tarafta yer tutmak demektir. Fakat bu benim keyfime göre yaptığım bir yer değildir çünkü "güneş alan oda" ancak gün ve güneşle birlikte anlam ifade eder. Dolayısıyla evin güneş alan odasında bulunmak demek mekânsal olarak belli bir noktada durmak değil, bulunduğum yerden güneşe uzanan bir "bölge"de, "muhit"te, "çevre"de olmak demektir. Bu alanı çevreleyen ve ihata eden alan, de-olmanın hâllerinden biri olarak Dasein'ın varlığını dünyayla irtibatlandırır ve onu Varlık'ın başka imkânlarına açık hâle getirir. Güneşli odayı ben inşa etmesem öyle bir yer olmaz. Ama güneş olmasa içinde güneşli oda olan bir ev de olmaz. Benim güneşli oda*da* bulunmam demek, üzerinde yaşadığım yeryüzünü aydınlatan güneşle beraber bir muhitin parçası, ortağı ve paydaşı olmam demektir. Tüm bu eylem ve ilişkiselliği anlamlı ve mümkün kılan, Varlık'ın açık alanıdır. Dasein bu açık alana gelip Varlık'ın ışığını yansıtan varlıktır.

Dasein'ın dünya-da olması demek, bu açık alanda çeşitli eylemleri yerine getirmesi, başka varlıklarla temasa geçmesi, ilişki kurması, onlara bakması, yönelmesi, yakın yahut uzak durması vs. demektir. Dasein'ın bütünsel varlığı bu külli eylemler, durumlar ve ilişkiler ağı içerisinde ortaya çıkar ve devam eder. Dasein'ı bir bütün olarak kavramak için de bu bütünsel durumu dikkate almak zorundayız. Dünyada-olan-insan (Dasein) sadece düşünen yahut eyleyen bir varlık değil, aynı zamanda tüm eylemleriyle, yaptıkları ve yapmadıklarıyla, düşündükleri ve düşünmedikleriyle, gerçekleştirdiği ve ıskaladığı tüm imkân ve ihtimalleriyle dünyada var olan bir varlıktır. Masamdaki kalemi bir yazı aleti yahut kitap ayracı olarak kullanmak, defterime yazı yazmak yahut onu serinlemek için yelpaze olarak kullanmak, "kalem" ve "defter" adını verdiğim varlıklarla ilişki kurmak yahut kurmamak benim ancak bu şeylere ve eylemlere yönelmem, ilgi duymam, alakadar olmam ve ihtimam göstermemle mümkündür. Kalem ve defteri elime almak gibi basit

ve sıradan görünen bir eylem dahi Varlık'ın bir yönüyle (varlıksal bir imkân ve ihtimalle) bir bütün olarak temasa geçmem demektir. Dasein, işte bu külli durumlar, hâller, şeyler, varlıklar, eylemler ve yönelimler içerisinde hareket ederek dünyada-var-olan bir varlıktır. Kendi varlığını da ancak bu bütünsel, birleşik ve külli haller içerisinde bir "mesele" olarak kavrayabilir ve konumlandırabilir.

Dünyada-olmak, Varlık'ın açık alanında meydana gelir. İnsanın bu "dünya"ya yönelik her tavrı, tutumu ve ilişkisi onun Varlık'la olan bağının bir yansımasıdır. Bir başka ifadeyle Varlık'ın zuhur hâllerine verdiğimiz her cevap, yeryüzünde var olma biçimimizi belirler. Karşımıza çıkan bir objeye, işarete, mekâna, tarihe, hatıraya, ağaca yahut insana verdiğimiz cevap -farkında olsak da olmasak da- Varlık'a yönelik yaklaşımımızın bir tezahürüdür. Şans eseri, tesadüfen, tevafuken yahut "rastlantı sonucu" karşımıza çıkan hadiseler de Varlık'ın bize bakan yüzünün farklı biçimleridir. Bilinçli, bilinçsiz, açık seçik yahut muğlak ve kapalı her oluş hâli, bu Varlık-Dasein ilişki zemininde ortaya çıkar. Varlık, anlamını tebellür ettirmek için Dasein'a ihtiyaç duyar. İnsan bu anlamı icat etmez ama onu dil ve düşüncede ifade ederek ortaya çıkarır. Bu ortaya çıkış, bir sır ve gizemdir. Varlık'ın kendisi bir sırdır. Ortaya çıkış biçimleri de bu sırrın farklı veçheleridir. İnsan, bu sır ve gizeme muhatap olan varlıktır. Heidegger'in ifadesiyle "sırra açık olmak", Dasein'ın Varlık'a yönelik ilgi ve alakasının temel unsurlarından biridir.[61]

Tesadüf, tevafuk ve rastlantı kelimelerinin hiçbiri zannedildiği gibi bilinçsiz ve istikametsiz olaylar dizisi sonucunda ortaya çıkan bir durumu ifade etmez. Tesadüf Arapçada *s-d-f* kökünden gelir ve "buluştu, çakıştı, üst üste örtüştü" demektir. Tevafuk *v-f-k* kökünden gelir ve "birbirine uydu, uygun oldu, denk geldi" anlamını taşır. Muvafık (uygun) ve muvafakat (olur, izin) kelimeleri de aynı

61. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund (New York: Harper, 1966), s. 55.

kökten türetilmiştir. Rastlantı kelimesi de dilimize Farsçadan geçmiştir ve "düz, düzgün, doğru, sağ taraf, uygun, denk, hayırlı" anlamlarına sahiptir. "Rast gele" ifadesi, "İşin şansa/rastlantıya/tesadüfe kalsın." değil, "Hayra, iyiye ve doğruya çıksın." demektir. İnsan "rast-lantı"da bile iyiyi ve doğruyu arar (aramakla mükelleftir). Tüm bunlar şeylerin birbirine uyması, denk gelmesi, uygun olması, birbiriyle buluşması, örtüşmesi anlamlarını işaret eder. "Tabiatta tesadüf yoktur, tevafuk vardır." sözü bu hakikati anlatır ama bazı noktaları açıkta bırakır. Tesadüf ve rastlantı olarak tasvir edilen durumlar da Varlık'ın sunduğu ilişkiler ağı içerisinde, belli varlık hâlleriyle birlikte ve bir irtibat silsilesiyle vücut bulur. Varlıkta tesadüf bile yoktur.

Şu "tesadüfi" hadisede olduğu gibi: "Bir tesadüf oldu, önce taşları gördüm; otların arasında bir taş yüz bana bakıyordu, ona yaklaştım ve sonra içindeki gizemli tarihi hissettim."

Bu satırları 1958'de kaleme alan Ara Güler, Başbakan Adnan Menderes'in açılışını yapacağı Kemer Barajı'nın fotoğraflarını çekmek için Aydın'ın Nazilli-Karacasu ilçesine gider. Mekâna vardığında ışık ters ve kontrast sert olduğu için ikindi vaktini beklemek zorunda kalır. (Diğer olağanüstü hâllerinin yanı sıra ikindi vakti fotoğraf çekmek için de en güzel vakitlerden biridir.) Çekimlerini bitirdikten sonra yola koyulur ama vakit geç olmuş, Aydın Valisi'nin tahsis ettiği şoför homurdanmaya başlamıştır. Şoför o sinirle "Ben bir kestirme yol biliyorum. Oradan gidelim." der. Ve her şey o anda başlar.

Şoför yolları karıştırır ve kaybolurlar. Arabada giderken kavga eder ve bir müddet konuşmazlar. Bu sinirle sağa sola bakınırken bir yere gelirler. Buradan sonrasını usta "foto-muhabir" (Usta, kendisine "fotoğraf sanatçısı" denmesinden hazzetmezdi) şöyle anlatıyor: "Arabadan inip çevreme bakındım. Kırk elli metre ileride ışık yanan bir yer çarptı gözüme. Saat herhâlde on bire falan gelmiş olmalıydı. Işığa doğru yürüdüm ve önüme çıkan kapıyı aralayarak içeri girdim. Burası zemini toprak bir kahveydi. Or-

tada teneke bir odun sobası hafif hafif yanıyordu ve sönmek üzereydi. Tepede bir lüks lambası asılıydı, feri azalmış bir ışık veriyordu kahvenin içine. Belli ki kahve kapanmak üzereydi. Gözüm loş ışığa gittikçe alışıyordu ki yerde üç tane Roma sütun başlığı gördüm. Gözüm biraz daha alışınca kahvenin ortasında damı tutmak üzere dikilmiş burmalı bir Roma sütunu fark ettim."

Bir gizemin eşiğinde olduğunu hisseder Ara Güler. Kahveci lambanın ışığını biraz daha açınca tablo netleşmeye başlar. Roma sütunlarını ve sütun başlıklarını kullanarak kurulan köy kahvesi, kayıp bir kentin habercisidir. Lüks lambasının ışığı yeterli değildir. Burayı gün ışığında görmek zorundadır Usta. Geceyi orada geçirmeye karar verirler. Ara Güler, sabahın ilk ışıklarıyla kalkar ve hayretler içerisinde köyü gezmeye başlar. Binlerce yıllık antik bir kentin içine kurulmuş bu Ege köyü, bağrında bir kadim tarihi yaşatmaktadır. Köylüler Roma mezarlarının üzerinde tütün sarmakta, sütun başlarının üzerinde iskambil oynamakta, çocuklar kolonların arasında koşmakta ve inekler hipodromun avlusunda otlamaktadır. Hayat olağan seyrinde akarken tarih gizlendiği yerden göz kırpmaktadır. Anadolu insanı şefkatle kucakladığı kadim tarihin üzerine bir örtü sermiş ve yüzlerce yıldır onu güvenli bir şekilde korumaktadır.

Ara Güler sağa sola bakınırken bir taş yüzün kendisine baktığını fark eder. Asırlardır orada öylece duran taş yüz, Usta'yı beklemektedir. Usta yaklaşır. O taşa, taş ona bakar. Sonra bir şey olur, bir aydınlanma yaşanır ve Ara Güler taşın içindeki gizemli tarihi hisseder. "Hissettim." diyor; anladım, gördüm, duydum, ispatladım, keşfettim vs. demiyor. Hissediyor. Keşfeden (*kâşif*) ile keşfedilen (*mekşûf*), bu "gizemin hissi"nde bul-u-şuyor ve ortaya bir keşif çıkıyor. İki şey (Ara Güler ve karşısında duran antik kent) birbirini buluyor. Ontolojik manada ikisi de birbirini keşfediyor. Ara Güler şehri keşfederken şehir de Ara Güler'i keşfediyor. Keşif bilimsel, arkeolojik vs. değil sezgisel ve sanatsal bir zeminde ilerliyor. Usta, karşısında duran sırrı ve gizemi hissediyor. Beş duyu organıyla

değil; aklı, gözü, sezgisi, muhayyilesi, kalbi ve tabii fotoğraf makinesiyle hissediyor. İçinde gizemli bir tarih taşıyan taş yüzle konuşmaya başlıyor. Ve Ara Güler, Afrodisias'ı keşfediyor. Bu anı şöyle tasvir ediyor: "O taşlar bana bakıyor ve 'Beni buradan kurtar!' diye çığlık atıyor." Röportajın (daha sonra kitabın) adı Usta'nın zihninde beliriverir: *Aphrodisias Çığlığı*.

Bu keşif hikâyesi insanın etrafındaki varlıklara, şeylere, nesnelere, hadiselere, anlara verdiği cevabın, gösterdiği ilgi ve ihtimamın binbir hâlinden sadece birini tasvir ediyor. Ara Usta'nın yöneldiği taş yüz, koruyup kolladığı gizemli tarihi getirip onun önüne koyuyor. Bunun büyük bir keşif olduğunu hisseden Ara Güler yetkililere haber veriyor ve birkaç yıllık bir mücadeleden sonra arkeolojik çalışmalar başlıyor. Köyünü antik kentin içine kuran köylü de onu bir "rastlantı sonucu" keşfeden Ara Güler de artık o gizemli tarihin bir parçası oluyor. Bu keşifle birlikte Afrodisias'ın hiç bitmeyen ve sürekli akan tarihi yeni bir evreye giriyor.[62]

Gece köy kahvesine girdiğinde kısmi bir ışıkla etrafındaki tarihi hissetmeye başlayan Ara Güler, sabah yeni günün ilk ışıklarıyla tam bir aydınlanma yaşıyor. Bir fotoğrafçı için ışık elbette hayati öneme sahip. Fotoğraf da zaten *photo-graphy* yani "ışıkla yazı yazmak" demek. Fakat bu keşif hikâyesinde ışık sadece fotoğra-

62. Ara Güler'in Afrodisias hikâyesi ve fotoğrafları için bkz. Ara Güler, *Aphrodisias Çığlığı* (İstanbul: Hil Yayın, 1989). Ara Güler 1990'lı yılların başlarına kadar Afrodisias'a gitti ve çekimler yaptı. Kentin bir taşının "çığlığını" duymasıyla başlayan hikâye, önce Princeton Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Kenan Tevfik Erim'le temas kurması ve ardından kazıların başlayarak kentin arkeolojik alan olarak tescillenmesiyle devam etti. Erim, 1961'den 1990'daki vefatına kadar otuz yıl boyunca burada çalıştı ve Anadolu arkeoloji tarihimizin en önemli kazılarından birini gerçekleştirdi. Aydın'ın Karacasu ilçesinin Geyre beldesinde bulunan Afrodisias, MÖ 5. yüzyılda kadim Yunan döneminde kurulmuş ve Roma İmparatorluğu döneminde gelişerek heykelcilik alanındaki öncü rolü ve Afrodit Tapınağı'yla tanınmıştır. Antik kent 2017'de UNESCO Dünya Mirası olarak tescillendi.

fik değil, aynı zamanda ontolojik bir işleve sahip: Işık arttıkça gizlenmiş, karanlıkta kalmış, var olan ama henüz görünmeyen şeyler (*Afrodisias*) görünür hâle geliyor. İnsanın Varlık'ın açık alanında onun ışığıyla görmeye başlaması da benzer bir yol izliyor. Gizemli olan ortaya çıkıyor ama bu ortaya çıkışın kendisi bir gizem olarak kalmaya devam ediyor.

Bir şeye yönelmek, ilgi duymak, alakadar olmak, ihtimam göstermek ontolojik olarak Dasein'ın var olmasıdır. Tersinden söyleyecek olursak Dasein'ın dünyada var olması demek yönelmesi, ilgilenmesi, alakadar olması ve ihtimam göstermesi demektir. Bu ilgi ve alakanın konusu her şey ve herhangi bir şey olabilir: varlıklar, insanlar, elimin altındaki şeyler, durumlar, hâller, hadiseler, tabiat, kendim, aklım, ruhum, senin duruşun, bebeğin tay tay yapması, kuzuların melemesi, akşam güneşinde uzayan gölgeler... Kısacası maddi manevi, somut soyut, tekil çoğul ne varsa Dasein'ın yöneldiği ve "ilgi alanına aldığı" her şey. Fakat bu, Dasein var olduktan ve ortaya çıktıktan sonra husule gelen bir durum değildir. Dasein önce var olup ondan sonra bu şeylere, hâllere, durumlara, anlamlara yönelmez. Dasein'ın var olması ontik değil, ontolojik olarak bu ilgi alaka, yönelim ve ihtimam ile ortaya çıkar. Dasein kendisini her zaman bir dünyanın içinde, diğer varlıkların yanında, ötesinde-berisinde, yakınında yahut uzağında "fırlatılmış" olarak bulur. Bu fırlatılmışlık hâline verdiği cevap, onun nasıl bir varlık olduğunu belirler.

Heidegger Dasein'ın bu Varlık ve var olma hâlini ifade etmek için ilgi alaka ve ihtimam anlamına gelen *Sorge* kelimesini kullanır: "Dasein'ın Varlık'ı, kendisini ilgi-ihtimam (*Sorge*) olarak izhar eder."[63] İnsanın dünyada var olmasının en temel özelliği, etrafında ontik ve olgusal olarak bulunan şeylere ontolojik ve anlamsal olarak yönelmesi ve ilgi alaka duymasıdır. Fakat bu ilgi alaka ve ihtimam gösterme, psikolojik değil ontolojiktir. Ma-

63. Heidegger, *Being and Time*, s. 227.

samdaki kalem ve defterin benim için anlam ifade etmesi ancak onların varlıksal anlamına kendimi açık ve hazır hâle getirmemle mümkündür. Kalem ve defterin anlamının benim varlık ve anlam alanımda ortaya çıkmasını sağlayan bir zemin olmasa benim bu iki "şey"e kalem ve defter olarak bakmam, yönelmem ve onlarla bu şekilde bir ilişki kurmam mümkün olmaz. Kalem ve defter, ontolojik manada onlara ilgi alaka gösterdiğim zaman kalem ve defter hâline gelir ve benim varlık alanıma girer. Varlık'ın açık alanında Dasein olarak ortaya çıkmamı sağlayan şey de bu ilgi alaka ve ihtimamdır. Yoksa mesele sadece masamdaki kalem ve defteri keyfî olarak alıp kullanmam, onlara iyi bakmam vs. değildir. Onlara iyi ya da kötü bakmayı, kullanmayı, yırtmayı, kırmayı yahut en güzel kılıfların içinde muhafaza etmeyi mümkün ve anlamlı kılan şey, benim onlara gösterdiğim ontolojik ilgi alaka ve ihtimamdır. Bir nesne, alet, ev, masa, yağmur, gürültü, kahvaltı yahut sohbet, ontik olarak var olmadan önce benim onlara ontolojik olarak açık-olmamı gerektirir. Aksi hâlde onlarla böyle bir ilişki ve irtibat kurmam mümkün olmaz. Bu açık olma hâli, onları kendi varlık ve anlam dünyama davet ve dâhil etmem anlamına gelir.

Sorge kelimesinin bir anlamı daha var ve bu anlam bizim konumuz açısında hususi bir öneme sahip. *Sorge* aynı zamanda "endişe duymak" demek. Bir şeyin üzerine titremek, ona bir şey olmasından korkmak anlamında endişelenmek, o şeye yönelmenin niyetini ve duygusunu da izhar eder: Bir şeye gerçekten ilgi alaka ve ihtimam gösterdiğimizde, onun başına bir şey gelmemesi için de endişe duyarız. Bu endişe çok köklü bir hâldir, hem duygusal ve entelektüel hem de ontolojiktir. Nitekim Almancada "velayet" kelimesinin karşılığı olan *Sorgerecht* de bu durumu ifade eder: Bir şeyin velisi olmak demek, onu koruyup kollamak, üzerine titremek, iyi ve güzel olması için tüm imkânları seferber etmek demektir. Önemsediğiniz kadar endişe duyar, endişe duyduğunuz kadar sahip çıkarsınız. (Türkçemize Farsçadan geçen "endişe" kelimesi-

nin anlamı ise fikir/düşüncedir. Dolayısıyla endişe etmek hem akli manada düşünmek hem de varoluşsal olarak sahip çıkıp korumak anlamına geliyor.)

İstemek, istememek, almak, bırakmak, hoşlanmak yahut ikrah etmek gibi tutumlar, ontolojik ilgi ve alakanın öncesinde değil, sonucunda ortaya çıkan durumlardır. Varlık'ı şeyler üzerinden izah etmek nasıl mümkün değilse ilgi alaka ve ihtimamı da çeşitli psikolojik ve duygusal tutumlar üzerinden izah edemeyiz. Şeyleri varlığa getiren Varlık'tır. Tutum, davranış ve duyguları açığa çıkaran da bu temel ontolojik ilgi ve ihtimamdır. Kalemimi bilerek, isteyerek ve keyifle yazı yazmak için kullanabilmem, öncelikle kalem denen varlığa ilişkin bir ilgi alaka, duruş, yöneliş ve anlamlandırma tavrı içinde olmamı gerektirir. Kalemi fiziken ve maddi bir şey olarak (ontik düzlem) yapan bir usta, makine, fabrika vs. vardır. Ama kalem adını verdiğimiz yazı aletinin anlamını inşa eden ve dolayısıyla o maddi aleti kaleme dönüştüren şey (ontolojik düzlem), benim anlam taşıyan bir varlık olarak "kalem"e yönelmem, ona ilgi alaka ve ihtimam göstermemdir. Bu manada kalemin ontolojik anlam alanı, ontik/fiziki/maddi üretiminden önce gelir.

Burada Kartezyen özne anlayışının köklü bir eleştirisinin olduğunu görmek zor değil. Ben bilen, gören, düşünen, üreten bir varlık olarak diğer varlıkların efendisi yahut tanrısı olarak onları varlığa getirmek gibi bir ayrıcalığa sahip olamam. Kendi varlığımın bütüncül yapısı, diğer varlıkların mevcudiyetine ve zuhur edişine bağlıdır. Diğer şeylerle ancak birer varlık-daş olarak ilişki kurduğum zaman ben de kelimenin tam manasıyla var olmaya başlarım. Varoluşun hakikati de bu şekilde ortaya çıkar. Beni ve diğer şeyleri var eden Varlık, Dasein'ın varlığında ilgi alaka ve ihtimam olarak tezahür eder. İstemek, yapmak yahut istememek ve yapmamak gibi ikincil eylem ve tutumlar bu ontolojik zeminde mümkün hâle gelir. Daha önce de ifade ettiğim gibi, bir şeyi önemsemek ve umursamak anlamındaki *care* kelimesi Latince *cura*dan gelir ve tedavi etmek demek olan *cure* ile aynı anlamı taşır.

Varlık'a karşı ilgi-ihtimam göstermek, onu önemsemek ve umursamak demek aynı zamanda ona yönelik koruyup kollayan, sarıp sarmalayan, iyileştiren (*caring*) bir tutum içinde olmak demektir. Varlık dünyasına karşı böyle bir tutum içinde olduğumuz zaman dünya, Varlık'ın anlamını bizim için izhar eden bir zemin hâline gelir. Aksi hâlde dünya bir ontik nesneler yığını, insanlar da biyolojik birer kütle olmanın ötesine geçemezler.

Dünya-da olmak demek, her an Varlık'ın açık alanında belli bir yerde, noktada ve ilişkiler ağı içinde olmak demektir. Heidegger buna Dasein'ın olgusallığı (*Faktizität, facticity*) der. Bu aynı zamanda Dasein'ın ontolojik tarihselliği (*Geschichtlichkeit, historicality*) ve zamansallığıdır (*Zeitlichkeit, temporality*). Bir olgu olarak kendimizi her zaman belli bir yerde buluruz. Dünyanın dışına çıkarak ona tanrısal bir zaviyeden bakamayız. Nasıl dilin dışına çıkarak konuşmak ve anlamlı bir şey söylemek mümkün değilse Varlık'ın dışına çıkarak bir "şey" olmak yani var olmak da mümkün değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "dünyada-olmak" demek Varlık'ın açık alanında, belli bir olgusallık ve zamansallık içerisinde ve diğer varlıkların civarında bulunmak demektir. Dasein'ın "Da"sı fiziksel anlamda bir yeri ya da mekânı değil, Varlık'ın ortaya çıkma hâlini/yerini ifade eder. Dünya-da olmak, Varlık'ın bu alanında yer almaktır. Bu yüzden "dünyada-olarak" var olan insan, bu olgusallıktan kurtulup dünyaya ve varlığa mutlak, sonsuz ve tanrısal bir yerden bakamaz. Yapmamız gereken bir *mission impossible* kahramanı olmaya çalışmak değil, olgusal ve tarihsel tabiatımızı kabul ederek anlamlı ve otantik bir biçimde var olmaktır.

Tarihsellik ve zamansallık belirli bir tarihi, yılı yahut haftanın gününü değil, ontolojik olarak zamanın birleşik anında yer almayı ifade eder. Yıl, dönem, çağ yahut saat ve dakika olarak belirlediğimiz zaman dilimleri, bu ontolojik zamansallığın tezahürleridir. Dolayısıyla insanın tarihselliği ve zamansallığı, var olma eyleminin mütemmim cüzüdür. İnsan nasıl dilin dışında konuşamıyor, varlığın dışında var olamıyor, ışığın olmadığı yerde göremiyorsa za-

mansallığın olmadığı bir anda da bulunamaz. Zamansallık, Dasein'ın bu dünya-daki olgusallığının zorunlu temelidir.

Bu olgusallık içerisinde kendimizi her zaman belli görev ve ödevleri yerine getirirken buluruz. Toplumda üstlendiğimiz roller, kimlikler, işlevler dünya-da olma hâlimizin birer uzantısıdır. Belli bir mesleği yahut sanat dalını seçerken de kendimizi böyle bir ilişkiler ağı içinde buluruz. Kendi hür irademizle yaptığımız tercihleri önümüze gelen alternatifler arasından seçeriz. Bu rol ve görevler kendi hakikatimizi gerçekleştirmemize yardımcı olabileceği gibi bizi kendi özümüzden uzaklaştırabilir ve başka var olma biçimlerinin aracı ve payandası hâline de getirebilir. Dolayısıyla önümüze konan ve/veya bizim üstlendiğimiz rol ve görevler kendi başlarına ve mutlak manada iyi ya da kötü değildir. Ahmet için öğretmen olmak onun sahih bir varlığa sahip olması için en doğru yol olabilir ama aynı şey Selim için geçerli olmayabilir zira Selim'in müzik yeteneği onu büyük bir bestekâr olmaya davet etmektedir.

Heidegger buna insanın dünyaya atılması yahut fırlatılması adını verir. Dünyada ancak ve ancak olgusal ve tarihsel varlıklar olarak bulunmamız gibi, belli görev ve rolleri üstlenmemiz de kaçınılmaz bir durumdur. Varlık hikâyemiz bu roller, hâller, görevler ve tanımlar içerisinde başlar. Nerede ve ne zaman doğduğumuza karar veremediğimiz için hayat yolculuğumuza hangi ilişkiler ağında, kültürel muhitte ve toplumsal zeminde başlayacağımıza da karar veremeyiz. Bu, bizi tercih yapmaktan ve içine doğduğumuz şartları değiştirmeye çalışmaktan alıkoymaz. Sadece bize olgusal-zamansal olarak hangi ortamda bulunduğumuzu söyler.

Bu yüzden atılma/fırlatılma etik, sosyolojik yahut siyasi değil, olgusal bir anlama sahiptir. Dünyaya yani bu olgusal-zamansal ortama atılmış/fırlatılmış olmak terk edilmiş, aşağılanmış yahut cezalandırılmış olmak anlamına gelmez. Olgusal olarak atılmışlık, nesnel bir durumu işaret eder: İnsanın dünyadaki varlığı her zaman başka varlıkların ve insanların, rollerin ve görevlerin, imkân ve ihtimallerin, hadise ve süreçlerin, ilişki ve ağların, tercih

ve zorunlulukların içinde gerçekleşen bir durumdur. İnsanlar bu duruma farklı biçimlerde cevap verirler. Bazıları durumlarını olduğu gibi kabul ederken bazıları değiştirmek için çaba sarf eder. Bazıları böyle bir durumun içinde olduğunun farkına varmadan yaşar ve hayat sahnesinden çekilir.

Dasein bu olgusallık/tarihsellik ve atılmışlık hâli karşısında kendi özüne ait birtakım imkân ve ihtimallere sahiptir. Zamanın ve mekânın belli bir noktasında, muayyen ödev ve görevlerin ortasında kendini bulan Dasein kendini gerçekleştirmek için özüne baktığında orada başka imkânların olduğunu da görür. Her varlık kendi özünde böyle bir potansiyaliteye sahiptir. Zira var olmak demek, bir imkân ve ihtimal olarak ortaya çıkmak demektir. Teknik olarak Dasein, "imkân-için-varlık" anlamına gelir. Bu imkân, farklı varlık hâllerine doğru ilerleyebilir. Nitekim Yunancada varlık olarak da tercüme edebileceğimiz *physis*, potansiyel olarak ortaya çıkan şey demektir. Var olmak, imkân olarak ortaya çıkmak ve bir hedefe doğru yönelmek demektir. Bu yönelme bilkuvve olanla bilfiil olanı bir arada tutar. Zorunluluk ve ihtimal, durum ve imkân, şartlar ve tercihler bir arada bulunur. Birinin diğerine mutlak galebe çalması diye bir zorunluluk yoktur. Bazen zorunluluk, bazen ihtimal, bazen imkân, bazen de durum öne çıkar. Fakat ikisi arasında her zaman dinamik bir akış ve mücadele vardır. Heidegger buna varlıksallık/ekzistansiyalite adını verir ve buradan bir dizi kavram daha üretir.

Bunlar arasında en dikkat çekici olanı, otantik ve otantik olmayan varlık biçimleridir. Dünyadaki olgusallığını ve dünyaya atılmışlığını dikkatli bir şekilde inceleyen ve bunun farkına varan Dasein, başkalarının ona biçtiği rolleri değil, kendi özündeki imkânları gerçekleştirmeye başladığında otantik/sahih bir varlığa sahip olur. Ancak kendi eyleminin öznesi olan insan sahih bir hayat yaşayabilir. Sahih olmayan var olma biçimi, "başkaları için" var olmaktır. "Herkes" (*das Man*) için var olan insan, kendi sahih ve sahici varlığını yaşamaz, sadece başkalarının ona biçtiği ve sunduğu

rolleri üstlenir. Sahihlik ancak kendin için var olma ile mümkündür. Fakat burada başkaları için var olmak, kendi dışımdaki varlıkları ötekileştirmek yahut yok saymak anlamına gelmez. Kendim için var olmak da nefsimi ilahlaştırmak ve varlığın merkezine egomu koymak değildir. Kendi-için-var-olmak hâli, özümü ve hakikatimi kavramak ve Varlık'ın sağladığı açık alanda, diğer varlıkların arasında ve onlarla birlikte kendi hakikatimi gerçekleştirmektir.

Bunun için de Dasein'ın Varlık'ın hakikatinin ve ışığının açık alanına gelmesi ve kendini orada konumlandırması gerekir. Sahih var olma biçiminin ikametgâhı ve meskeni, Varlık'ın açık alanıdır. Bizi özne-merkezciliğe karşı koruyan da Dasein'ın evini ve yurdunu kendi egosunda yahut "özgür tercihleri"nde değil, Varlık'ın bu açık alanında kurmasıdır. İnsan ancak Varlık'ın komşusu olduğu zaman sahih bir şekilde var olmaya başlar. Yeryüzünde şiirsel ikamet etmek demek, akşam kamp ateşinin etrafında şiir okumak değil (bu da elbette güzel bir eylemdir), Varlık'ın semtinde hakikatin ışığını bulmaktır. Şiirsellik edebî bir form değil, ontolojik bir hâldir.

İnsan yeryüzünde şiirsel olarak var olabildiği gibi sıradan, atılmış/fırlatılmış ve nesneleşmiş bir biçimde de var olabilir. Özündeki hangi imkânı hangi yönde kuvveden fiile çıkardığı, onun sahih ya da gayrisahih bir varlık biçimine sahip olduğunu belirler. İnsanın kendi özünü büyük varlık dairesi içinde ve diğer varlıkların arasında keşfetmesi, bu imkânların mahiyetini de belirler. Var olduğunun farkında olan insanla sadece mevcut olan insan arasındaki fark, her tür mesleki, bilimsel ve disipliner ayrımdan daha temelli ve önemlidir. Hangi imkânın ne şekilde hayata geçeceğini her zaman kesin olarak bilemeyiz. Fakat bunun çok temel bir istisnası vardır.

İnsanın özündeki imkân ve ihtimalleri arasında en kesin olan gerçek, ölümdür. Varlığımızın anlamını ancak ölümle birlikte düşündüğümüz zaman tam olarak ortaya çıkarabiliriz. İnsan, "ölüme-doğru olan" varlıktır. Ölüm, varlığımızı ortadan kaldıran de-

ğil, ona burada ve şimdi anlam ve bütünlük katan boyuttur. İnsanın önündeki sonsuz imkân ve ihtimaller içerisinde en kesin olanı ve kaçamayacağı hakikat ölüm olduğu için onu varoluşunun bir parçası olarak idrak etmek durumundadır. Bunu soyut, uzak, felsefi yahut sanatsal bir düşünce olarak değil, kendi varlığımızı sahih bir zemine oturtmak için yaparız.

Fakat ölüm üzerinde düşünmek zordur. Çünkü bizim için ölüm, hep başkalarının ölümüdür. Hayatta hep başkaları ölür. Her zaman başkalarının ölümünü duyar, ona üzülür, onlar için taziye dileriz. Kendi ölümümüz uzak bir ihtimaldir. "Bir gün ben de öleceğim. Sonsuza kadar yaşayacak değilim." deriz ama bunu varoluşsal olarak hissetmek başka bir şeydir. Ölüme-doğru olan fâni varlıklar olarak otantik bir yaşamın en temel ve keskin hakikati, ölüm gerçeğidir. İhtimalin kesinleştiği, imkânın icbara ve kuvvenin fiile dönüştüğü yerdir ölüm. Elbette yakınlarımın, sevdiklerimin ölümü ağırdır, taşıması zordur, hüzünlüdür. Ama burada konuştuğumuz şey başkasının ölümü değil, benim kendi ölümüm üzerinde düşünmektir. Yanlış anlaşılmasın. Burada kastettiğim, bir gün mutlaka öleceğimi düşünerek yaşamaktan vazgeçmek değildir. Ölüm düşüncesiyle hayatımı felç etmek değildir. Hayattan kaçmak hiç değildir. Tersine, ölümü düşünerek hayatı dopdolu, ışıl ışıl, anlamlı ve erdemli bir şekilde, otantik ve mutlu bir biçimde, mutmain ve huzurlu bir ruh hâliyle yaşamaktır. Bir şey nasıl olsa sona erecek diye hiç başlamamak ne kadar saçmaysa, bir gün öleceğiz diye yaşamaktan vazgeçmek de o kadar anlamsızdır. Aksi hâlde sonu gelecek diye hiçbir şarkıyı dinlememiz, hiçbir kitaba başlamamamız, hiçbir yolculuğa çıkmamamız, güneşin doğuşunu ve batışını hiçbir zaman seyretmememiz gerekirdi.

Yerin üstünde, gök kubbenin altında ve Tanrı'nın huzurunda bulunan ölümlü ve fâni varlığım hakkında derinlemesine düşünmek, sahih bir hayat yaşamak için aklımı ve irademi kullanmaktır. Ve bunu yapabileceğim yer, Varlık'ın açık alanıdır. Ölüm hakkında düşünmek, bana verilen bu açık alanın ve ışığın anlamı

üzerinde düşünmek ve tarihselliğimin ve dünyaya atılmışlığımın farkında olarak sahih bir varlık biçimine doğru yürümektir. Bunun "pratik" anlamı –eğer hâlâ böyle bir kaygımız ve beklentimiz varsa– beklenmedik şekillerde çıkar karşımıza. 1961'de bir konferansta dinleyicilerden biri Heidegger'e bu çağda sahih bir hayat yaşamak için ne yapması gerektiğini sorar. Heidegger bir cümleyle cevap verir: "Mezarlıkta daha fazla vakit geçirin."

Ölüm üzerine düşünmek insana varlık, zaman, mekân ve insan olmanın anlamı hakkında çok şey öğretir. Bu yüzden bilgeler sıkça "ölmeden önce ölmek"ten ve felsefenin bir "ölüm alıştırması" olduğundan bahsederler. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de bir hadisinde "Ölmeden önce ölün." der. Demek ki insanı ve varlık içindeki yerini anlamak için Aristo'nun dediği gibi sadece başa gitmek yetmiyor. Başlangıç önemli ama nasıl bitirdiğiniz daha da önemli. İnsanın sonuna yani ölüme dair de bir fikrimizin olması lazım ki daireyi –imkânsız da olsa en azından teorik olarak– tamamlamış gibi olalım. Yukarıda Heidegger'in ölüme fiziki-bilimsel, kültürel-antropoloik ve dinî-manevi açıdan değil, ontolojik açıdan baktığına çok kısaca temas ettim. Bu konuda elbette söylenecek –belki de söylenmemesi ama yaşanması gereken– çok şey var. Başkasının ölümünü yaşayamayız. Kendi ölümümüz ise dairenin bir yönüyle tamamlanması anlamına geliyor.

Herkes kendi ölümünü yaşar.

Ölüm bizi bir açmazla baş başa bırakıyor: Kendini bir bütün olarak anlamak için ölsen bir türlü, ölmesen bir türlü!

Heidegger'in "ölüme-doğru-varlık" kavramı, ölümün bir son olduğu kabulüne dayanır. Ahiret ve yeniden diriliş inancı olan gelenekler ise bizi ölümün ötesine davet eder. Buradan hareketle derinlikli bir Molla Sadra okuması bizi "ölümün-ötesine-doğru-olan-varlık" tasavvuruna götürebilir. Henry Corbin'in 1930'lardaki Heidegger okumalarından ve tercümelerinden sonra Sühreverdî ve Sadra'ya yönelmesi bu tasavvurun teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Ama hikâye yarım kalmış görünüyor. Corbin'in He-

idegger'i "irfani" bir zaviyeden yorumlaması kendi başında dikkate şayan bir çaba. Corbin, Heidegger'in vefatından bir hafta sonra 2 Haziran 1976'da Radio France-Culture'e verdiği mülakatın sonunda "sırrını kendisiyle birlikte ebediyete götürmüş olan" Heidegger için İslam dillerinde taziye için kullanılan Arapça *rahmetullahi aleyh* (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) ifadesini kullanır. Bu, Corbin'in Heidegger'i "Müslüman yapma" çabasından ziyade Alman filozofu Müslüman düşünürlerle bir zeminde buluşturma arzusunun bir ifadesi olarak görülebilir.

Sadra'nın varlıkların özünde yaşanan değişimin (*hareket-i cevherî*) ölümden sonra da devam ettiği tezi, bedenen ölümlü ama ruhen ölümsüz bir varlık olarak insanı "ölümün-ötesine-yönelmiş-varlık" olarak tanımlamaya müsait bir zemin sunar. Buna göre insanın varlık dairesini tamamlayacak olan şey ölüm değil, ölüm-ötesidir. Ölümden sonra ne olacağımız sorusunu ahiret ilminin (*eskatoloji*) bir meselesi olarak şimdilik not edelim ve şu noktanın altını çizelim: Ölümün ötesi, insanın var olma dairesini daha geniş bir yarıçap üzerinden çizer. Dünyada var olma hâlimizin sınırı ölüm değil, ölüm-ötesidir. Burada varlığımız artık ölümün ötesine yayılan bir nitelik kazanır. Sonlu, sınırlı ve fâni varlığımızı ontolojik olarak çerçeveleyen ve anlamlandıran şey, ölümle gelen son değil, ölüm-ötesiyle devam eden sonsuzluk ve ebediyettir. Bu noktada ölüm ve ölüm-ötesi, dünyada var olma hâlimizi kuşatan ve aşan bir hakikat olarak karşımıza çıkmakta ve bize var olmanın ve ölümün ötesinde yeni bir ufuk çizmektedir.[64]

---

64. Konumuzu dağıtmamak adına Corbin-Heidegger bağlantısına ve buradan Sühreverdî ve Molla Sadra'ya uzanan yola burada girmeyeceğim. Lakin şu hususun altını çizmekte fayda var. Corbin, Heidegger'i Fransızcaya ilk tercüme eden kişidir. Bunu bir mütercim değil, kendi zatında iddiası olan bir filozof olarak yapmıştır. Heidegger'i 1930'lu yıllarda derinlemesine okuyan ve kendisiyle Almanya'da tanışıp fikirlerini tartışan Corbin, 1940'ların başlarından itibaren İslam felsefesine ve hususen de "Şiî maneviyatı" adını verdiği düşünce ekollerine yönelir. Heidegger'in Varlık sorusuyla başlayan felsefi yolculuğu Sühre-

Bu bakış açısı bize Dasein'ın sonluluğu ve anlamı konusunda Heidegger'in bir adım ötesine gitmemizi telkin eder: Varlık'ı çerçeveleyen, hiçlik değil yokluk-ötesidir. Zamanı çerçeveleyen, sonlu bir zamansallık değil, zaman-ötesi sonsuzluk ve ebediyettir. Dasein'ı ontolojik olarak anlam-yüklü bir çerçeveye oturtan Varlık, varoluş ve var olanlar değil, Varlık-ötesidir. Bu zaviyeden baktığımızda Hölderlin'in dört unsurlu insan tanımı (yer, gök, fânilik ve ilahi olan) yerli yerine oturmaktadır: Sonlu, sınırlı ve ölümlü bir varlık olarak yerin üstünde ve göğün altında yaşayan insan ancak ilahi, tanrısal, sonsuz ve mutlak olana yöneldiğinde (onu kendine ölçü aldığında) gerçek manada var olmaya başlar.

Her ne kadar bu mülahazalar bize dünyadaki varlığımızın ölüm ve ölüm-ötesiyle olan bağı konusunda önemli ipuçları verse de ölümün kendisini tecrübe etme imkânından mahrum olduğumuzu tekrar hatırlayalım. Var olduğumuz müddetçe ölümü ne kendi varlığımızda ne de başkasının şahsında yaşayabiliriz. Yaşarken ölümden "mahrumiyet" ve menedilme, dünyada bir fâni olarak var olabilme imkânımızın temelini oluşturur. Bu dünyadaki varoluşumuzun ölüm ve ölüm-ötesiyle çerçevelenmesi bizi aynı anda hem var olmanın hem de yok olmanın eşiğine getirir. İnsanı ölüm karşısında hem cesur hem korku duyan, hem güçlü hem aciz, hem tam hem yarım kılan şey, bir ayağının her daim bu eşikte olmasıdır. İnsanı sonsuzluğa kement atmış bir fâni olarak özel kılan da bu özelliğidir.

---

verdî ve Sadra ile devam eder. Corbin İslam felsefesine ilişkin kendine özgü farklı okumalar ve kavramsallaştırmalar yapar. Özellikle Sadra'yı okuduktan sonra Heidegger'in söylediklerini daha iyi kavramaya başlar. İbn Arabî yorumu bağlamında "yaratıcı muhayyile" kavramı üzerinden yeni bir felsefi-manevi düşünce yapısı inşa etmeye çalışır. Ben kendi adıma Corbin'in İslam filozoflarıyla ilgili bazı okumalarına ve hususen Şiî-bâtını yorumlarına ihtiyatla yaklaşıyorum. Ama bu, ortaya koyduğu felsefi çabanın kıymetini azaltmıyor. Tersine benzer okumaların gerekliliğini hatırlatıyor.

Ölüm bize kendini "başkasının ölümü" olarak takdim eder. Hep başkalarında gözlemlediğimiz ölümü bu manada hiçbir zaman ihata etme şansımız yoktur. Fakat "başkasının ölümü" yabana atılacak bir durum da değildir. Eğer o "başkası" herhangi biri değil de "ben"in bir parçası ise o zaman ölüm bizi de içine alan bir hadiseye dönüşür. Can yoldaşımız, yakınımız, eşimiz, dostumuz, annemiz, babamız yahut evladımız öldüğünde kendi benimizden de bir parça ölür. Ontik olarak başkasının ölümüne iştirak edemeyiz ama ontolojik manada ölümü paylaşırız. Bizi biz yapan bir varlığı kaybettiğimizde bizim de içimizde bir şeyler ölür. Bunun çok özel, şahsi ve mahrem bir tecrübe olduğu açık. Böyle olduğu için de bu deneyim çok kıymetlidir. Bu özel ve yoğun anın fânilerin varoluşsal hâlleri üzerinde derin izler bırakması da beklenen bir durumdur. Bir fâni olarak Heidegger'in annesinin vefatı böyle bir ana tekabül ediyor.

Heidegger başyapıtı *Varlık ve Zaman*'ı 1927'de yayımlar. Hayatının dönüm noktalarından ve modern felsefenin kırılma anlarından biridir bu. Heidegger aynı yıl annesini kaybeder. Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta dindar olan annesinin ölüm döşeğinde oğlunun dinî inancını kaybetmiş olmasından üzüntü duyduğunu ve bunun kendisini derinden yaraladığını etkileyici bir dille anlatır. Ölmekte olan annesini teselli etmek ister. (İnsan ölmekte olan birini, hele annesini nasıl teselli edebilir?) Yatağının başında oturur ve onunla bir saate yakın konuşur. Heidegger bu bir saatin "bir 'pratik felsefe' parçası" olduğunu ve hayatı boyunca onunla kalacağını söyler. "Filozofların kahir ekseriyeti için teoloji ve felsefe yahut inanç ve felsefe, salt bir akademik meseledir." diye düşünmüştür hep. Hayata gözlerini kapatmak üzere olan annesiyle geçirdiği son saat ona meselenin hiç de öyle olmadığını gösterir. Kitabında Dasein'ı "ölüme-doğru olan" bir varlık olarak tanımlar. Şu anda o varlıklardan biri, hem de en kıymetlilerinden biri, annesi ölmektedir. Hiçbir felsefi kavram, söylem yahut kuram, ölümün ağırlığını hafifletmeye yetmez. Ölüm anında hiçbir düşünce, teori ya-

hut tarih bilgisi, duanın yerine geçemez. İnsan ölüm anında bilme yahut bilmeme değil, yakarış makamındadır. O anda edilen duada dil, akıl, ruh ve beden bir bütün olur. Hayatta düşüncesini duaya, duasını tefekküre dönüştürebilenler bunun ne anlama geldiğini bilirler. Kalbin diliyle yapılan dua varlığımızın yakarışı hâline gelir.

Heidegger 1920'li ve 30'lu yıllarda yaptığı konuşmalarda inancın ve felsefenin birbirinden net bir şekilde ayrıştırılması gerektiğini söyler. Katolik bir çevrede yetişen, ilahiyat okumak için yola koyulan ama sonra felsefede karar kılan Heidegger, Hristiyan inancıyla olan bağını her gün biraz daha yitirmektedir. Varlık meselesi onun için din ve inanç konularından daha öncelikli ve köklüdür. Ona göre din ve felsefe aynı soruya farklı yanıtlar değil, farklı sorulara farklı cevaplar vermektedir ve aralarındaki temel ayrım da buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrılık temel ve köklüdür ama "karşılıklı saygı ve takdir"e engel teşkil etmez. Son nefesini veren annesine yönelik "saygı ve takdir"ini de bu şekilde ifade eder: *Varlık ve Zaman*'ın bir nüshasını annesinin ölüm döşeğinin üzerine koyar. Filozof Heidegger, mümin annesine veda etmektedir.[65]

Buna Heideggerci manada şiirsel bir veda da diyebiliriz: Bu dünyadaki başyapıtını, onu bu dünyaya getiren annesine hediye eden filozofun vefası ve vedası. Heidegger bu dünyadan ayrılırken de geride bıraktıklarına şiirsel bir biçimde ve tabii ki tahmin edebileceğimiz gibi Hölderlin'in şiiriyle veda eder. Hölderlin'den bir seçki yapar ve bunların "mezarının başında son veda olarak yavaşça ve sade bir biçimde" okunmasını vasiyet eder.[66] Heidegger için şair, Hölderlin'dir. Hölderlin ise şiirsel olanın çobanıdır. Peki şiirsel olan nedir?

---

65. Safranski, *Martin Heidegger*, s. 143.
66. Bunlar, Ekmek ve Şarap (Brot und Wein), Almanlara (An die Deutschen), Uzlaştırıcı (Der Versöhner) ve Titanlar (Die Titanen) şiirleridir. Heidegger'in seçtiği bölümler için bkz. Martin Heidegger ve Ernst Jünger, *Correspondence 1949-1975*, çev. Timothy Sean Quinn (London: Rowman and Littlefield, 2016), s. 63-64.

Heidegger için şiir edebî bir form olmanın ötesinde Varlık'ın hakikatini ortaya koyan bir imkândır. Şiirsel olan, şairin bir konuyu kelimeler, mecazlar, imgeler ve dil üzerinden şiirselleştirmesi değil, zaten özünde şiirsel olan şeyin şair üzerinden dilde ifadeye kavuşmasıdır. Tuna Nehri, Hölderlin'in şiirinde şiirsel bir form kazanmaz. Nehir zaten özünde şiirsel bir varlıktır. Şair ondaki şiirsel özü ortaya çıkarır. Şiirsel olanın şiirselliğini Varlık'ın evi olan dile taşır. Nasıl insanın Varlık'ı var etmesi mümkün değilse şairin de şiirsel olanı yoktan var etmesi diye bir şey söz konusu değildir. Varlık'ın özündeki şiirsellik kendini şair üzerinden açığa çıkarır. Bu olduğunda Varlık'a "estetik bir gözle" bakmaya başladığımızı sanmak bir hatadır. Çünkü estetiği mümkün kılan da Varlık'ın özündeki şiirsellik ve sanatsallıktır. Estetik bizim Varlık'a sonradan, dışarıdan ve öznel bir biçimde eklediğimiz bir şey değildir. Bu yüzden de Varlık'la olan estetik, sanatsal ve şiirsel ilişki duyguların, kişisel beğeninin ve estetik hazzın ötesinde ontolojik ve "ruhi" bir duruma işaret eder. Burada ruhi olan Varlık'ın özündeki yaratıcı enerjiyi, varlığa gelme mucizesini ve var olmanın sırrını ifade eder. "Dünyada şiirsel olarak ikamet etmek" demek, Varlık'ın özündeki bu şiirselliği kavramak ve ona göre yaşamaktır.

Bu yüzden şiiri şair üzerinden değil, şairi şiir üzerinden anlamak gerekir. Şiiri yazan, dile döken, forma sokan elbette şairdir. Fakat bu aşamaya gelmeden önce şairi var eden, şiirselliktir. Şair de şiir de bu şiirsellikten neşet eder. Şiirsellik ise Varlık'ın özünden gelir. "Şiirleştirme, Varlık'ı bulmanın bir anlatımıdır."[67] Varlık'a gelmenin ve onu bulmanın 'ekstatik' bir tecrübe olduğunu söylemiştik. Bunun aynı zamanda şiirsel bir hâl olduğunu ekleyebiliriz buraya. Varlık'ın açık alanında ortaya çıkış hâlinin şiirselliği, dile şair ve şiir olarak yansır. Aslında bu, sadece şiirin değil, tüm sanatların anahtarıdır. Sanatsal olan da Varlık'ın özündeki sanatsal-şiirsel hakikatten doğar ve bizim dünyamıza doğru akar.

67. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 119.

Bu yüzden şair ve sanatçı, herkesten ve her şeyden önce, Varlık'ın komşusu, bekçisi ve yoldaşıdır. Bu yüzden sanat, sembolik dil kullanır ama semboller düzeyinde kalmaz.

Tuna, yeryüzündeki nehirlerden biridir. Ama nehir, standart manada bir sembol değildir. O gerçek bir varlıktır ve Hölderlin'in şiirine de bu hakikati üzerinden gelir. Nehir, yolculuktur. Nehrin akması, seyr ü seferdir. Nehrin tabiatına uygun olan hakikat, onun bir yol, yolculuk ve seyr ü sefer olmasıdır. Bu herhangi bir yolculuk değil, tarihsel bir varlık olarak insanın bu yeryüzünde kendi evine/yurduna geliş yolculuğudur.[68] Nehir, bu yolculuğun gerçekleştiği yerdir. "Nehrin ruhu, insanın kendi evinde yerini yurdunu bulması ile yakın bir ilişki içerisindedir." Heidegger'in yorumuna göre burada "insanın kendi evi", Almanların ata yurduna ait olan şeydir. Eve dönmek, bu yere vasıl olmaktır. Heidegger'in Hölderlin yorumundan çıkan sonuç şu gibi görünüyor: Almanların ata yurdunu bulmaları, Varlık'ın evinde onun bekçisi olmalarıdır. Tıpkı kadim Yunanlılar gibi Almanların tarihteki gerçek misyonu, sağlam ağır sanayi ürünleri satmak değil, Varlık'ın kendini gerçekleştirmesinde mukadder olan görevlerini yerine getirmektir. (Alman) şairin görevi, (Alman) milletine bu vazifesini hatırlatmaktır.

Heidegger'in Hölderlin'e yüklediği "şiirsel" vazife, bir çığ gibi büyüyen "Amerikancılığa" karşı Alman milletinin dilini, ruhunu ve varlığını korumasıdır. Heidegger pek çok Alman'ın Almanca kelam ettiğini ama aslında "Amerikanca" düşündüğünü ve konuştuğunu söyler.[69] Hölderlin, büyük bir Alman şairin sanatsal dilinden keyif almak için değil, Varlık karşısındaki asıl ve asli vazifemizi hatırlamak için okunmalıdır. Şiirin çizdiği istikamet, Varlık'ın ufkudur. Bu yolun yöneldiği ufuk, Varlık'ın açık alanıdır. Hakikatin ortaya çıktığı bu açık alan Batı metafiziğinin, tekno-medeni-

68. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 30-32.
69. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 65.

yetin ve Amerikancılığın tam karşısında yer alır. İkisi arasında yapılacak tercih, bir ölüm kalım meselesidir.

Şair, Varlık'ın özünde şiirleştirilecek olan şeyi bulup sunan kişidir. Düşünür, düşünceyi zihninde uydurmaz, icat etmez, yoktan var etmez. Varlık'ın açık alanında ortaya çıkan hakikatin çağrısına cevap vererek düşüncesini inşa eder. Şair de şiirsel olanı Varlık'ın ortaya çıkış hâlinden alır ve onu bize şiir olarak takdim eder. Tuna Nehri'nin Hölderlin'in ilahisinde şiirsel bir forma bürünmesi benzer bir süreci izler. Şiirsel olan ve şiiri var eden, Tuna'nın kendisidir. Şair de buradan gelerek şair olduğu için aslında şair Hölderlin değil, nehrin kendisidir. "Nehirler, insanların üzerinde ikamet ettiği şiirselliği bulup ortaya çıkaran şairlerdir."[70] Nehir olarak ortaya çıkan Varlık'ın özündeki asli şiirsellik, şairin edebî yeteneğiyle buluştuğunda şiir, hem edebî hem de ontolojik bir gerçeklik hâline gelir. Varlık'ın şiirselliği dilin sanatsallığını inşa ve ibka eder. Bu yüzden "şair nehir, nehir de şairdir."[71]

70. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 147.
71. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, s. 165.

BEN-MERKEZCİLİK YAHUT HÜMANİZMİN TRAJEDİSİ

Heidegger annesine veda ederken Batı medeniyetiyle büyük bir kavgaya girer. Aklın, bilimin, felsefenin ve demokrasinin beşiği olduğunu iddia eden Batı, iki bin beş yüz yıldır Varlık'ı unutup şeylere, nesnelere, tabiatı fethetme güdüsüne, teknolojiye, kazanma hırsına, güç istemine/iktidar arzusuna, kontrol etme isteğine, araçsallaştırmaya, metalaştırmaya boyun eğmekte ama bu yenilgiyi büyük bir ilerleme, modernleşme, özgürleşme ve aklileşme yolculuğu olarak anlatmaktadır. Bu büyük gaflet ve delaletten kurtulmak için köklü bir sorgulama yapmak gerekiyor.

Mesele aradan Hristiyan inancını çıkarıp seküler bir yeryüzü cenneti kurmakla çözülmüyor. İnsanlar tanrı olunca dünya daha yaşanılır hâle gelmiyor. Kendini tanrı sanan insanı dizginleyecek hiçbir ilke, kural, kutsal, ölçü, değer, otorite, hafıza, ahlak kalmadığı için her gün daha tehlikeli bir sona doğru koşar adım gidiyoruz. Rasyonalizm, hümanizm, bilim, özgürlük, birey gibi kavramlar Varlık'ın ışığının sönmekte olduğu gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Aynı cinayetin Doğulu, Batılı, Katolik, Protestan, Ortodoks, Ya-

hudi, Müslüman, Hindu, Budist yahut ateist failleri karanlığı yaymaktan başka bir şey yapmıyorlar. Bir milletin, geleneğin ve medeniyetin değerini Varlık'ın tarihinde edindiği yer ile ölçen Heidegger, Batı medeniyetinin kurtuluşunu da yine Varlık meselesine geri dönmesinde görüyor. Yıkıcı körlüğü içinde kendi boğazını kesmekte olan Avrupa, Rusya ile Amerika arasında sıkışıp kalmış durumdadır: "Metafizik açıdan Rusya ve Amerika aynıdır; aynı korkunç teknolojik çılgınlık, aynı sıradan adamın sınırsız düzeneği."[72] (Heidegger'in bu satırları 1935'te yazdığını not edelim.)

Varlık'ın ışığı tekno-medeniyetin karanlığında boğulmaya başladığından beri Batı medeniyeti Varlık'ın tarihinde oynayabileceği rolü kaybetmiştir. Batı'yı tarihinin farklı dönemlerinde özgün ve özel kılan, Varlık'ın aydınlık alanına yakın olmasıydı. Varlık'ın komşusu ve çobanı olmaktan vazgeçip efendisi olmaya çalıştığı andan beri Batı büyük bir çöküşün ve yakıcı bir karanlığın içindedir. Bilim, sanayi, teknoloji, üretim, tüketim vs. alanlarındaki hiçbir niceliksel başarı bu karanlığın üstünü örtmeye yetmiyor. Varlık'ın komşusu, dostu, çobanı, yoldaşı, sırdaşı olmayı unutan –belki de tercih eden– modern insanın aya çıkması yahut atom bombası yapması, Varlık'tan kaçış dramının bir başka veçhesidir sadece. Varlık'a komşu olmayı beceremeyen bir medeniyetin başka bir medeniyete, kültüre, tabiata ve evrene komşu olması zaten mümkün değildir. İşin kötüsü Batı'dan yükselen bu karanlık şimdi dünyanın her yerine yayılıyor. Ve Batılı olmayan toplumlar bu karanlığı ve yabancılaşmayı kalkınma, modernleşme, özgürleşme vs. adına körü körüne alıyor ve taklit ediyor. Küresel bir cinnet hâli dünyamızı esir alıyor.

Düşünürümüz bu anlattığı hazin hikâyenin "kültür-karamsarlığı" ile ilgisinin olmadığını söyler. İki dünya savaşından çıkmış Batı medeniyeti, modernitenin akıl ve özgürlük vaatlerinin korkunç bir yıkımla tükendiğine şahitlik etmektedir. Mesele savaşların sebep olduğu yorgunluk, bıkkınlık ve karamsarlık değildir. Kültür,

72. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 37.

sanat, bilim, düşünce ve toplumsal düzeni kahredici bir karanlığa ve dondurucu bir soğuğa mahkûm eden şey, Varlık'ın hakikatinden uzaklaşılması, ışığının boğulması ve bize nefes olması gereken yeşil ve pırıl pırıl açık alanının üzerine tekno-medeniyetin betonunun dökülmesidir. Çoraklık dışarıda değil, içimizde büyüyor.

Heidegger 1946'da bir dizi soruya cevaben kaleme aldığı *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta bu karanlığın ve çoraklığın daha fazla bilim, teknoloji, üretim, rasyonalizm yahut hümanizmle aşılmasının mümkün olmadığını söyler. Tekno-medeniyetin hümanizm adı altında insancıllık olarak takdim edilmesini büyük bir hata olarak görür –modern insanın bilerek ve isteyerek yaptığı bir hata. Diğer izmler gibi hümanizm de insanı Varlık'ın önüne koyarak ışığı, aydınlığı ve açık alanı karartmakta ve böylece aslında insanın değerini ve derecesini düşürmektedir. Heidegger'in anti-hümanizmi Varlık'ın önüne geçmek isteyen insanı yerli yerine oturtmayı hedefler. Bu ise ancak insanı büyük varlık dairesi içinde, Varlık'ın açık alanında, onun ışığını taşıyan, yansıtan ve koruyan bir varlık olarak tanımlamakla mümkündür.

Hümanizm şeyleri Varlık'ın önüne, önermeleri hakikatin yerine, insanı da bunların hepsinin üstüne koyduğu için aynı ontolojik sapmanın türevlerinden biridir ve onun hiçbir orijinalliği yoktur. İnsan-merkezcilik, insan sevgisi demek değildir. İnsancıllık kibarlık, şehirlilik, modernlik vs. de değildir. İnsanı Varlık'ın merkezine yerleştiren hümanizm, Kartezyen düşüncenin tanrısal özne tasavvuruna ideolojik, sosyolojik ve seküler bir kıyafet giydirir ama özünde aynı hatanın ürünü olarak kalır. Jean Paul Sartre 1946'da yayımladığı *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*[73] adlı eserinde hümanizmi "Varlık, özden önce gelir... ya da insan, öznelliği kalkış noktası olarak almak zorundadır." diye tanımlarken de aynı ontolojik hatayı tekrar eder. Kartezyen *cogito*yu insanın Varlık'la ve kendisiyle olan ilişkisinin yegâne biçimi ve imkânı olarak

73. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Les Éditions Nagel, 1946).

tanımlar. Özgürlüğü, Varlık'ın karşısına geçmiş ve ona "öznel" bir zaviyeden bakan insanın eyleme geçmesi olarak tarif eder. Burada her şey birbirine karışmış; Varlık Varlık olmaktan, insan insan olmaktan çıkmıştır. İnsanı Varlık'ın hakikatinin ve ışığının tezahür yeri ve aynası olarak görmeyen hiçbir felsefenin insani ve insancıl olması mümkün değildir. Batı metafiziği Varlık'ı unutup şeylere ve nesnelere ontolojik değer atfederek büyük bir hata yapmıştı. Heidegger şimdi varoluşçu hümanizmin (yahut hümanist varoluşçuluğun) aynı hatayı insan konusunda yaptığını söyler.

Hümanizm insanın en temel özelliğini düşünmek, özgürlüğün esasını da eylemde bulunma kabiliyeti olarak tanımlar. İnsan akıl, irade ve seçme hürriyetine sahip olduğu için diğer varlıklardan üstündür. Madde, uzam, nesne, hesaplanabilir şey, fizik kural vs. olarak tanımlanan varlık evrenine anlam katan işte bu insandır. Varlığın benden bağımsız ve ayrı bir anlamı ve hakikati yoktur. İnsan bu anlam ve hakikatten yoksun "nesnel" dünyanın karşısında kendi varlığının anlamını, özünün hakikatini ve özgürlüğünü bulup çıkarmak, inşa etmek ve bunu dünyaya geri yansıtmak zorundadır. Sartre'ın meşhur aforizmasına göre "İnsan özgür olmaya mahkûmdur." Hümanizm, insanı ölü maddeye, kör, sağır ve acımasız doğa kanunlarına ve yokluk ve hiçlik girdabına karşı koruyabilecek tek düşünce şeklidir. İnsanın özünü ve hakikatini ancak hümanizm gibi bir felsefe kurtarabilir. İnsan olmak, hümanist olmaktır.

Heidegger bu önermelerin tamamına itiraz eder. Varlık'ın hakikatini insanın yargısına, anlamı bireyin şahsi tercihlerine, özgürlüğü kontrol ve manipülasyon eylemine indirgeyen hümanistik felsefeler insancıl, adil, rasyonel ve hakkaniyetli bir habitat inşa edemez. Temel sorun insanın Varlık'ın ışığı ve hakikatiyle olan ilişkisini koparmış olmasıdır. Klasik tanıma göre "İnsan düşünen varlıktır." ama bu tanımdaki vurgu insanın düşünme kabiliyeti, aklı, beyni yahut zekâsı değil, Varlık'ın kendisidir. Yani düşüncesinin temel konusunun Varlık olduğunu kavramaktır. Burada düşünce Varlık'ı inşa etmez, onun hakikatine cevap verir. Düşünmek, Varlık'la olan ilişkimizi ortaya koyar.

> Düşünme eyleminde Varlık dile gelir. Dil, Varlık'ın evidir. Bu evde insan ikamet eder. Düşünenler ve kelimelerle yaratanlar, bu evin muhafızlarıdır.[74]

İnsanın en temel özelliği olan düşünmek, ancak Varlık'ın hakikatine yöneldiği, yani bilen ve düşünen öznenin dışındaki bir gerçekliğe kendini açık hâle getirdiği ve ona ilgi alaka ve ihtimam gösterdiği zaman mümkün hâle gelir. Düşünmek, zihnimin içsel prosedürlerinin ve çıkarımlarının toplamından ibaret değildir. Zihnimde birer soyut sembol ve ifade olan kelime ve kavramlar da ancak Varlık'ın zuhuruna şahitlik ettikleri oranda bana hakikat ve gerçeklik hakkında bir şey söyleyebilir. Düşünmek, her zaman Varlık'ın bir yönünü düşünmektir zira olmayan bir şeyi düşünmem mümkün değildir. Varlıkları, nesneleri, şeyleri, olayları, sebep sonuç bağlantısını, canlıları ve cansızları, kısacası varlık dairesi içinde yer alan herhangi bir şeyi düşüncemin konusu yaptığımda son tahlilde Varlık'ın mümkün kıldığı şeyleri düşünürüm. Bu anlamda düşünmek, Varlık'ı düşünmektir. Gerçek ve sahici düşünürün düşünme eyleminin amacı Varlık'ın gelişini, zuhurunu ve ortaya çıkışını dilde koruyup kollamaktır.[75]

İnsan düşünme eyleminin öznesinin kendisi olduğunu zannederek büyük bir metafizik günaha girer. Düşünen canlı olarak insanın kalkış ve varış noktası Varlık'tır. Düşüncemin kavramsallaştırdığı, soyutladığı, tasnif ettiği, isim verdiği, anlam kattığı ve dilde ifade ettiği şey, zihnimin iç işleyiş süreçleri değil, Varlık'ın bir yönüdür. Gerçek ve sahih düşünmede özne, insan değil Varlık'tır. Varlık kendini benim düşünmem üzerinden izhar eder. Dolayısıyla burada özne-nesne ayrımı ortadan kalkar. Varlık, hem düşünmenin öznesi hem de konusu olur. İnsan düşünen bir varlık olarak bu muttasıl sürecin asli bir unsuru ve parçasıdır. Kendini ancak bu şekilde gören ve bilen bir insan kendi hakikatini kavraya-

---

74. Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, s. 193.
75. Heidegger, *Thinking and Poetizing*, s. 15.

bilir. İnsanı Varlık'ın önüne, merkezine yahut ortasına yerleştiren hümanizm, Kartezyen ego-sentrizmin bir başka türüdür sadece. Bu yüzden de modern, bireyci ve varoluşçu hümanizm, Batı'nın metafizik hapishanesindeki mahkûmlardan biridir.

Varlık'ın ışığının yerine varlıkları koyan metafizik, insanı Varlık'ın hakikatinden koparır ve ontik manada şeylerin ve nesnelerin arasına koyar. Daha sonra onu bu şeylerin ve nesnelerin arasındaki en ayrıcalıklı, en mühim, en tepedeki varlık olarak tanımlar. Fakat bu ontik-metafizik yaklaşım insanı yüceltmez, tersine özünden uzaklaştırır ve onu şeyleştirir ve nesneleştirir. Oysa insanın özü, Varlık'ın ışığında ve açık alanında durmasıdır. İnsanın var-lığı yani var-ması (*ek-sistence*), bu açık alana çıkmasıdır. Ve ancak insan bu açık alana çıkarak var olabilir. Da-sein'daki orada-var-olma işte bu alanda, açıklıkta ve aydınlıkta olmak demektir. Var olma eyleminin (*ek-sistence*), ekstatik yani vecdî bir nitelik kazandığı yer de burasıdır. Zira var olmak bir çıkış, orta yere geliş, saklandığın-gizlendiğin yerden aydınlığa yürüyüş ve varış eylemidir. Bu ise sıradan, gündelik, alelade bir şey değildir. İnsanın varlığını ve hakikatini Varlık'ın ışığı ve hakikati ile inşa eden sarsıcı bir hadisedir. Burada belirleyici olan insanın kendisi, aklı, bilgisi, duyguları, tercihleri vs. değil, Varlık'ın ışığına var-ması yani *ek-sist* ederek oraya çıkması ve ontolojik manada var olmasıdır.

Hümanizm bu hadiseyi insanla başlatıp insanla bitirir. İnsanı kendisine indirgeyerek onu kendi yokluğuna ve hiçliğine mahkûm eder. Onu yüceltmek adına Varlık'ın hakikatinden ve ışığından mahrum eder. Sartre'ın "Öyle bir noktadayız ki ortada artık sadece insan var." tezine Heidegger "Öyle bir yerdeyiz ki ortada ilkesel olarak sadece Varlık var." demeliyiz diyerek karşılık verir.[76] Sartre'ın insanı merkeze alan yaklaşımına karşı Heidegger, Varlık'ın merkezde kalması gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden Descartes'ın "Düşünüyorum o hâlde varım." sözünü de tersine çevirmek gerekiyor:

76. Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, s. 214.

"Varım ki düşünebiliyorum." Var olmayan bir varlık nasıl düşünebilir ki? İnsanın özünün ve hakikatinin düşünmek olduğunu söylesek bile insanın bu öze ve hakikate ulaşabilmesi için önce var olması gerekir. İnsanın özü ve hakikati, var-masında, var olmasında ve varlığındadır. Daha önemlisi: İnsanın varlığı, Varlık'ın ışığının, hakikatinin, özünün bir tecellisi ve tezahürü olarak vardır. Baştan beri söylediğimiz gibi insanın dünyada var olması demek (Da-sein), Varlık'ın açık alanına gelerek onun hakikatini ve ışığını izhar etmesi demektir. Varlık'la insan arasındaki bu ontolojik bağı koparan hümanizm, Varlık'ın ışığını perdeleyerek insanı da karanlığa mahkûm eder. İnsanın ruhunun asaletini değil, içindeki kontrol duygusunu, güç istemini, tahakküm etme hırsını, varlığı metalaştıran ve araçsallaştıran pragmatizmini yüceltir ve ilahlaştırır. Bu yüzden Descartes'ın sözünü tersine çevirmek de yetmiyor. "Varım ki düşünüyorum." sözü de son tahlilde bir özneye ait bir önermedir. Söylenmesi gereken "Varlık var ki..." mealinde bir cümledir.

Modern insanı yersiz yurtsuz, ruhsuz ve kendine yabancılaşmış bir "şey", bir düşünen makine, bir ruhsuz zihin, bir köksüz gezgin ve bir erdemsiz fail hâline getiren, işte bu kopuştur. Heidegger, bu yersiz yurtsuz olma hâlini Hölderlin'in şiiri üzerinden aşmaya çalışırken bunun Alman milliyetçiliği ve Avrupacılık yapmakla bir ilgisinin olmadığını söyler. Ona göre bir milletin (Almanların ve onların dili olan Almancanın) ve bir medeniyetin (Avrupa'nın) tarihteki yerini belirleyen şey siyasi, ekonomik yahut idari başarıları değil, Varlık'ın tarihinde oynadığı roldür. Kadim Yunanlılar Varlık'ın kendini izhar ve ifade etme tarihinde böyle bir görev üstlendiler. Kaynağa yakın oldukları için Varlık'ın ışığına, kokusuna ve dokusuna yakinen, doğrudan, sahih ve sarih bir biçimde tanıklık ettiler. Onları hem Batı hem de dünya tarihi için önemli ve kıymetli kılan, bu ontolojik sezgileriydi. Avrupa Varlık'ın tarihinde yeniden bir rol oynayacaksa bunu ancak bu kadim ruhu yeniden keşif ve ihya ederek yapabilir. Batı medeniyeti ve Avrupa milletleri içerisinde Almanlar bir görev ifa edecekse onların birinci hedefi de Varlık'ın akamete uğrayan tarihine geri dönmek olmalıdır.

Avrupa aklının sorunu, Varlık'ı unuttuğunu unutmasıdır. Unutmak, gaflet demek olduğuna göre burada gaflet içinde bir gafletten bahsediyoruz. Eskilerin cehl-i mürekkeb tabiri de bu duruma uygun görünüyor. İnsanın bir şeyi bilmemesi cehalettir. Ama bilmediğini bilmemesi "katmerli cehalet" anlamında cehl-i mürekkeb olur. Durumu fazla dramatize ettiğimi düşünebilirsiniz. Lakin Heidegger'in bu konuda yaptığı güçlü vurguyu dikkate aldığımızda pek abartmış sayılmayız. Zira ona göre bu unutmanın ardından ortaya çıkan tekno-medeniyet ve sosyo-ekonomik düzen, tüm Batı medeniyetini ve insanlığı karanlık bir sona sürüklemektedir.

Batı medeniyeti ve Avrupa milletleri bu sorunu milliyetçilik ve Avrupa-merkezcilik üzerinden çözemezler. "Her milliyetçilik metafizik açıdan bir ben-merkezciliktir ve bundan dolayı da sübjektivizmdir. Milliyetçilik basit bir uluslararasıcılıkla aşılamaz, tersine onunla daha fazla yaygınlaşır ve bir sistem düzeyine taşınır." Ben-merkezci ontolojilerin ürettiği siyasi ideolojiler, insanı Varlık'ın hakikatinden daha fazla uzaklaştırır. Onu karanlık bir yalnızlığa mahkûm eder. Yersiz yurtsuz olma hâlini derinleştirir. "Varlık'ın hakikatinden kovulan insan, *animal rationale* (düşünen canlı) olarak her yerde kendi etrafında dolanıp durur." Varlık'ın hakikatinden ve ışığından kovulan insanın hem birey hem de topluluk olarak bu karanlıktan kendi başına kurtulması mümkün değildir. Teknolojinin imkânlarıyla geliştirdiği yapay ışık, güneş göremediği için solaryumdan D vitamini almaya çalışan insanın sağlıksız durumundan farksızdır. Güneş balçıkla sıvanmaz ama insan kendi gözüne katran sürdüyse güneş ne yapsın?

İnsan düşünen bir canlı olarak tanımlansa bile bundan daha fazla bir varlıktır. Kendi öznelliğinden, Varlık'ın ve varlıkların efendisi olma iddiasından ve hırsından uzaklaşan insan özüne yaklaşır ve daha "fazla var" olur. Buradaki fazlalık sayısal ve niceliksel değil, ontolojik, anlamsal, manevi ve nitelikseldir.

> İnsan varlıkların efendisi değildir. İnsan Varlık'ın çobanıdır. İnsan bu "daha az"dan dolayı hiçbir şey kaybetmez; tersine,

> Varlık'ın hakikatine vasıl olarak daha fazlasını kazanır. Varlık'ın, hakikatini koruması için çağırdığı çobanın asli fakirliğini kazanır.[77]

İnsanı diğer varlıklardan ayırt eden temel özellik, onun Varlık'ın ışığına ve hakikatine bir ayna olabilmesidir. Bu bilinçle Varlık'a komşu, yoldaş ve onun muhafızı olan insan, en yüksek mertebeye ulaşabilir. Eğer insanın değerini doğru tanımlayan ve muhafaza eden bir hümanizmden bahsedeceksek bu, insan-merkezli değil, Varlık ve hakikat-merkezli bir duruşla mümkün olabilir. Düşüncemizin ve eylemimizin merkezini insandan Varlık'a çevirdiğimizde insan kendi doğal ve doğru yerini bulur. O zaman Varlık'la ve varlıklarla iyi, güzel ve doğru temelinde sağlam ve sahih bir ilişki kurmaya başlar.

Heidegger iyi, doğru ve güzel eylem olarak ahlak meselesini de bu başlık altında ele alır ve meramını anlatmak için Heraklit'ten bir hikâye aktarır. Bir grup yabancı Heraklit'i görmek için yanına gider. Vardıklarında filozofun bir ekmek fırınının başında ısındığını görürler. Bu duruma şaşırırlar zira filozofu "filozof ortamında ve filozofça" (her ne demekse) görmeyi beklemektedirler. Heraklit misafirlerinin yüzündeki şaşkınlığı tebessümle karşılar. Onları yanına buyur eder ve şu sözleri söyler: "Tanrılar burada da mevcut."

Heraklit'in mesajı açıktır. Eğer "tanrıları" (aşkın hakikati), aydınlanmayı, bilgi ve hikmeti, kendinizi arıyorsanız onu en sıradan görünen yerlerde, anlarda, bir ağacın gölgesinde, bir kuzunun melemesinde, dalgaların sesinde, bir sobanın başında yahut taze ekmek kokusunda bulabilirsiniz. Nesnelere, şeylere ve kendi egonuza değil, Varlık'ın açık alanına, ışığına ve hakikatine odaklanırsanız ahlak her yerde ve her anda sizinle var olan bir hâle, duruşa, duyuşa ve bilince dönüşür. O zaman ahlakı bilgiden, var olmayı erdemden, akletmeyi vicdanlı olmaktan, mantıksal düşünmeyi insaflı olmaktan ayıramazsınız. Ahlak bir emirler ve yasaklar listesi

77. Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, s. 221.

hâline gelmeden önce Varlık'a ve tüm varlık-daşlarımıza karşı erdemli bir duruşa, saygıya, tevazuya, koruyup kollamaya, ilgi ve ihtimam göstermeye dönüşür. Varlık tasavvurumuz ahlakımızın temeli hâline gelir. İşte o zaman iyi, güzel ve doğrunun ayrılmaz bir bütün olduğunu kavramaya başlarız. Hikmetin zihinsel bir soyutlama değil, Varlık'a iyi, doğru ve güzelin bütünlüğü temelinde bakmak olduğunu anlarız. Bu "bakma"nın uzaktan seyretmek değil, hakikate şahitlik etmek anlamına geldiğini hatırlar ve doğru düşünmenin eylemle, amelle, pratikle iç içe geçtiğini fark ederiz. Sahih düşünce ile sahih amelin birbirini doğurduğunu ve ayrılamaz bir bütün teşkil ettiğini görürüz.[78]

Modern insan, ekmek fırınının başında ısınan Heraklit'in söylediği sözleri anlamaktan fersah fersah uzak çünkü Varlık'tan kovulmuş bir "özne" olarak baktığını görmüyor, işittiğini anlamıyor. Kendini Varlık'ın yerine koyabilmek için egosunu evrenselleştirmek zorunda. Varlık'ın çekilmesiyle ortaya çıkan korkunç boşluğu doldurmak için kendi sınırlı varlığını mutlaklaştırmak mecburiyetinde. Güneşi karartan insanın elindeki mum, dünyayı aydınlatmaya yetmiyor. "Bundan daha fazla ışığa ihtiyacınız yok. Elimdekiyle yetineceksiniz." diyen tekno-medeniyet yapay ışıkla, solaryumlarla, vitaminlerle, takviye gıdalarla güneşin kararmasının korkunç sonuçlarını telafi etmeye çalışıyor ama olmuyor. Heidegger modern bilim ve teknolojinin bu çekilmeyi, kararmayı ve çoraklaşmayı daha da derinleştirdiğini düşünüyor. Tanrılar çekiliyor, yeryüzü katlediliyor, insan standardize ediliyor, vasatlık her yerde hüküm sürüyor, özgür ve yaratıcı olan her şeyden nefret ediliyor.

Vasatlığın hüküm sürdüğü bir dünya düşüncenin derinliğinden, hakikatin sarsıcılığından, dilin inceliğinden ve sanatın hakikatle olan bağından rahatsız olur ve onları da vasatlaştırmaya çalışır. Aklı vasatlaştırarak onu araçsallaştırır. Rasyonaliteyi, hesap kitap yapmaya indirger. Hesap kitaba hapsedilmiş aklın iş yaptığı-

78. İyi, güzel ve doğrunun bütünlüğü ve birbirlerinden ayrılamaz olduğu meselesini *Açık Ufuk* isimli kitabımda ele almıştım.

nı göstermek için her şeyi rakamsal ve niceliksel hâle getirir. Aklın vasatlaşması, dilin sıradanlaşmasına götürür. Düşüncenin sığlaşması, dilin fakirleşmesini getirir. Varlık'ın hakikati, bu sığlık ve vasatlık dünyasında şeylere ve nesnelere indirgenir. İnsanlara Varlık'ın sırrını mikroskoplarla, teleskoplarla, uzay mekikleriyle ve yapay zekâyla çözecekleri efsanesi anlatılır. Varoluşsal özünden uzaklaştırılmış bu dünyaya rasyonel, özgür, çağdaş, üretken, modern vs. derler. Fakat özünde tecrübe ettiğimiz şey, Varlık'ın en düşük seviyesi olan maddeye indirgenmiş ve üretim-tüketimin fasit dairesinden çıkamayan bir vasatlık, sıradanlık ve yüzeyselliktir. İnsanları bu vasat dünyaya inandırmak için akıllarının, zekâlarının, kalplerinin, vicdanlarının, duygularının, muhayyilelerinin de vasatlaştırılması gerekir. Büyüsü bozulmuş, tılsımı kaybolmuş, sırrı tüketilmiş bu dünyada hayretin, tecessüsün, hikmetin yeri yoktur. Sadece "bir sonraki yeni icat"ın asla tatmin etmeyen geçici heves ve heyecanı vardır.

Ruh, ortadan kalkıyor. Dünya ruhsuz bir yer hâline geliyor.

Ruh mu?

Modern bilimin hurafe diye alay ettiği, popüler kültürün ruh çağırma seanslarına indirgediği, psikolojinin egonun içinde erittiği, sözüm ona "ruhçu"ların falcılığa dönüştürdüğü ruh, dünyamızı terk ediyor. İnsan ve evren aynı anda ruhsuz birer cesede dönüşüyor. "Dünya, her zaman ruhun dünyasıdır." diyen Heidegger dünyanın kararmasını da tam olarak böyle tarif ediyor: ruhun ezilmesi, parçalanması, tüketilmesi, heba edilmesi, bastırılması ve tahrif edilmesi.[79] Dünya ruhunu kaybettiğinde niceliğin egemenliği hüküm sürmeye başlar. Araçsal akıl ruhun asil, özgür ve yaratıcı enerjisinin yerini alır. Her şey niceliksel ve sayısal hâle getirilerek hesaplanabilir, öngörülebilir, manipüle edilebilir, rakamlarla ölçülebilir bir biçime sokulur. Ruhun yerini "zekâ" alır ve bu zekâ ancak niceliksel ve araçsal bir şekilde iş görür. Kendine benzeteme-

79. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 45.

diği, öğütemediği ve sıradanlaştıramadığı her şeyi metafizik saçmalıklar, dinî hurafeler, ruhçu hezeyanlar olarak itibarsızlaştırır.

Araçsal zekâ eşyanın hakikatine, özüne ve zati değerine ilişkin hiçbir temel meseleyi kavrayamaz. Amaçsız bir şekilde ve hiç durmaksızın üretmek ve tüketmek için hareket eder. Araçsal aklı ve pratik zekâyı ruhun yerine koyan Batılı tekno-medeniyet tüm ruhi hakikatleri, şiiri, sanatı, inancı, adanmışlığı, hakkaniyetle hükümet etmeyi bir mühendislik projesi olarak görür. Ne olursa olsun her meseleyi, bir plan ve program hâline getirerek çözebileceğini iddia eder. Çözemediği meseleleri de çözülemez ilan eder. Böylece ruh, faydacı akla ve popüler kültüre feda edilir. Bu, ruhun ölümüdür. Bir medeniyetin ruhunu kaybetmesidir. Ruhsuz yaşamları, zekilik ve kurnazlık olarak kodlayan bir medeniyetin iflahı mümkün değildir. Ruhunu kaybeden bir medeniyetin cesedi kurumaya mahkûmdur.

Peki ruh nedir?

Heidegger'e göre ruh (*Geist, spirit*), "Varlık'ın özüne yönelen bir temel bilme kararlılığıdır. Ruh, bu şekilde ve bir bütün olarak Varlık'ın güçlerinin seferber edilmesidir."[80] Ruhu uyandıran ve diri tutan şey, Varlık sorusunu sormasıdır. Batı medeniyeti ruhunu bilimde, teknolojide, sanayide yahut coğrafyada değil, Varlık'ın tarihinde oynayacağı rolde aramalıdır. Hayatiyet olarak ruh, tıpkı Varlık gibi dinamik, her an zuhur eden, huzura gelen, ortaya çıkan, aydınlatan ve dönüştüren güçtür. Ruhun hayatiyetini anlamlı bir çerçeveye oturtan yine Varlık ve onun ışığıdır. Batı dillerinde ruha karşılık gelen *spiritus* kelimesi Latincede "nefes" anlamına gelir. Fiil hâli olan *spiro*, "Nefes üflüyorum." demektir. Ruh, nefestir. Bedene hayat veren oksijendir. Onu yaşatan temiz havadır. Bu hava kirlendiğinde, karardığında ve artık ulaşılamaz olduğunda beden yaşayamaz ve ölür. Bedenin nefesi olan ruh, maddeye hayat verir ama maddenin ötesinde bir hakikate sahiptir. Ruhu

80. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 49.

biyolojize, mekanize yahut psikolojize etmek, onun özünü zedelemek ve tahrif etmek demektir.

Arapçada ruh, *revh* kökünden gelir ve gitmek, geçmek, havanın rüzgârlı olması anlamlarını taşır. Temiz havanın hayat veren yönüne atıf yaptığı için ferahlık anlamındaki "rahat-lık" kelimesi de ruh ile aynı kökten gelir. (İstirahat, müsterih ve rehavet kelimeleri de aynı köke geri döner.) Yine aynı kökten türetilmiş olan *rîh*, rüzgâr demektir. Yunanca *pneuma* da nefes, rüzgâr ve üflemek demektir.[81] Ruh, üflenen ve üflendiği şeye hayat veren cevherdir. Kadim Yunan yaratma fikrine sahip olmadığı için Yaratıcı'nın insana ruhundan üflemesi kavramına da yabancıdır. Fakat ruhun nefes olarak hayat veren niteliği tüm geleneklerde muhafaza edilmiş görünüyor.

Heidegger ruhun dinî, felsefi ve psikolojik yönleriyle ilgilenmez. Ruhu; bir milleti, medeniyeti ve çağı hayatta tutan yaratıcı enerji olarak görür. Fakat tıpkı insan ve akıl gibi ruhu da ancak Varlık'ın semtinde, yakınında, açık alanında, ışığında ve hakikatinde anlam kazanan bir cevher olarak tanımlar. Ruha nefes veren de Varlık'ın kendisidir. Batı medeniyeti Varlık'la olan en temel, sahih ve ontolojik bağını kopardığından beri ruhunu aramaktadır. Bugün bu arayış küresel bir nitelik kazandı. Batı'da başlayan büyük metafizik sapma artık tüm dünyayı istila etmiş durumda. Batı medeniyetinin bu "karanlık çağ"dan çıkmasının tek yolu, Varlık'ın anlamını yeniden keşfetmesidir. Avrupa, Varlık'ın tarihinde oynadığı esaslı role geri dönmeli ve Varlık'ın komşusu ve çobanı olarak yeni bir sayfa açmalıdır. Bu öneri, kökten ve devrimci bir dönüşüm anlamına gelir. Bilimden eğitime, sanattan teknolojiye, şehirleşmeden siyasete her şeyin Varlık'ın ışığında ve açık alanında gözden geçirilmesi ve asırlardır devam eden derin tahrifatın tamir edilmesi gerekmektedir.

---

81. Zatürre hastalığının Batı terminolojisindeki karşılığı *pnömoni*dir. Akciğer ve solunum yolları hastalığıdır. Yunanca *pneuma* ile aynı kökten gelir.

Peki Batı dışı dünya? Heidegger bu dünyaya ne diyor? Onlara Varlık'ın tarihinde nasıl bir rol biçiyor? Onlara herhangi bir rol biçiyor mu? Yoksa Batılı olmayan kültür ve medeniyetlere Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla "Varlık'a giden yol Avrupa'dan geçer." mi diyor?

Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Tao, Zen ve genel olarak Uzak ve Güneydoğu Asya düşüncesine ilgi duyduğunu ve belli bir etkileşime girdiğini biliyoruz. Asya felsefe öğretilerinde ve ahlak geleneklerinde öne çıkan temalar Heidegger'in düşünce dünyasına yakındır: insan-merkezliliğin reddedilmesi, tabiatın varlıksal bir muhatap olarak kabul edilmesi, hakikatin bireysel aklın tahakkümünden korunması, kelime ve kavramların ötesinde sezgisel bir açık ufuk perspektifinin geliştirilmesi, kavramsal ve söylemsel gürültünün bir kusur olarak görülmesi, insanın Varlık'la olan ilişkisinin derin ve dingin bir tefekkür zemininde kurulması. Bu ve benzeri başlıklar Heidegger'in bazı konuşmalarında ve yazılarında arz-ı endam eder ama merkezî bir rol oynamaz. Yaptığı alıntı ve kelime analizlerini genellikle anlattığı bir konuyu açmak yahut onu desteklemek için gündeme getirir. Bazı Asyalı akademisyenlerin "Heidegger'in Doğu düşüncesiyle büyük ve derin diyaloğu" diye takdim etmeye çalıştığı şey, büyük oranda bundan ibarettir. Asya-Doğu düşüncesi Heidegger'de de Batı düşüncesine düşülen bir dipnot olmanın ötesine geçmez.

Pek çok Avrupalı düşünür gibi Heidegger de Uzak Doğu düşüncesine uzanırken İslam dünyasının üzerinden atlar ve İslam düşünce geleneği hiç var olmamış gibi davranır. Orta Çağ Avrupa düşüncesini ele alırken bile İslam felsefesine hiçbir atıf yapmaz. Bunun bir sebebi şu olabilir: Müslüman düşünürlerin kadim Yunan'la kurduğu irtibat, orta çağlarda Hristiyan teolojisinin İslam felsefesiyle yaptığı alışveriş ve etkileşim, Aydınlanma düşüncesiyle giderek zayıflamış ve moderniteyle birlikte ortadan kalkmıştır. Bu dönemin bir düşünürü olan Heidegger'de İslam düşüncesine ilişkin en ufak bir atıf, tahlil yahut mülahaza yoktur. Nietzsche bi-

le birkaç yerde "Roma'ya karşı İslam!" der ama Heidegger'de hiçbir ize rastlamak mümkün değil. Bunun sebepleri üzerinde durmak lazım ama bunun yeri şimdi burası değil.

1969'da Heidegger'in Asya düşüncesiyle ilişkisi üzerine ilk uluslararası sempozyumu tertip eden ve bildirileri kitap hâline getiren Amerikalı bir akademisyen "Madem Heidegger yarım asır boyunca Taocu düşünceye merak saldı ve ondan etkilendi, o zaman neden elli yıl boyunca yayımladığı felsefi eserlerinde Tao'dan sadece iki yerde bahsediyor?" sorusunu Heidegger'in en önemli talebelerinden Hans-Georg Gadamer'e yöneltir. Gadamer ince bir tebessümle şu cevabı verir: "Şunu anlamanız lazım: Heidegger nesline mensup bir bilim insanı, bir felsefenin ilgili metinlerini orijinal dilinde okuma ve anlama imkânına sahip değilse o felsefe hakkında yazılı olarak bir görüş beyan etme konusunda son derece çekimser davranır." Bunda şüphesiz haklılık payı var. Heidegger'in dil ve kelimelerin kökeniyle kurduğu derin ilişkiyi düşündüğümüz zaman bilmediği ve nüfuz edemediği bir dil ve düşünce evreninde na-rahat olacağını görmek zor değil. Bununla beraber Heidegger'in Doğu düşüncesiyle temas edilmesi konusunda genelde teşvikkâr olduğunu biliyoruz. Bu sempozyuma gönderdiği mektupta şöyle diyor: "Bize göre Doğu kabul edilen dünyanın düşünürleriyle diyaloğun olması gerektiği konusu bana tekrar ve tekrar acil bir mesele olarak görünüyor."[82] Mamafih ne Heidegger'in Doğu dillerini bilmemesi ne de diyalog kurma çağrısı, Avrupa-merkezcilik meselesini çözüyor.

Heidegger tüm külliyatı boyunca bir hususun altını çizer: Varlık krizini aşmak için başa, başlangıca, kaynağa geri dönmek zorundayız. İki bin beş yüz yıllık metafizik günahlarımızdan ancak bu asla dönüş ile arınabiliriz. Heidegger için bu başlangıç, asıl ve kaynak, kadim Yunan'dır. Bunun dışındaki medeniyetler; kadim

82. Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), s. 7.

Çin, Hint, Mezopotamya yahut Afrika bu silsilenin dışındadır. Hristiyan düşüncesi bu resimde bazen belirir ama dindar Katolik bir ailede büyüyen ve ilk eğitimine teoloji alanında başlayan Heidegger'in kişisel tarihi de böyle bir etkileşime izin vermez. Zira Heidegger'in Hristiyanlıkla olan çatışması ve hesaplaşması sadece düşünsel değildir, "insanın kendi yerini yurdunu sancılı bir şekilde koruması ama aynı zamanda ondan kopmasıdır: ata evinden, yurdundan ve gençliğinden."[83]

Hristiyanlığın bile durumu bu iken Batı dışı medeniyetlerin Varlık'ın tarihindeki yeri zaten ikincil ve arızidir. Tarihsel olarak yaptıkları katkılar elbette incelenmeli ve dikkate alınmalıdır. Bazı Taoist, Budist ve Zen temalar, ilginç kelime ve kavramlar Varlık analizlerinde devreye girebilir ama hepsi bu kadar. Varlık'ın tarihi, kadim Yunan'da başlar ve yine oraya dönmek zorundadır. Avrupa'nın insanlık adına misyonu, bu asla dönüş hareketini tamamlamak olmalıdır. Hülasa-i kelam: Avrupa-merkezci bir zeminde başlayan Varlık soruşturması yine Avrupa-merkezci bir eksende sona erer. Heidegger bu dairenin dışına çıkmak için bir çaba göstermez.

Heidegger'in kendi geleneğiyle olan ilişkisine dönecek olursak, burada belki şu soruyu sormamız gerekiyor: Kadim Yunan ne kadar "Avrupa" idi? Bugün ne kadar Avrupa sayılabilir? Heidegger'in Avrupa medeniyetini kadim Yunan üzerinden kurtarma çabası iyimser ama hatalı bir ön kabule dayanıyor olabilir mi? Bu konuda da çok şey söylemek mümkün. Ben şimdilik sorunu ortaya koymak için bu soruyu sormakla iktifa ediyorum. Lakin bir hususu bir cümleyle de olsa eklemek isterim: Kadim Yunan'ı kadim Yunan yapan, geniş Akdeniz havzasıyla, Anadolu coğrafyasıyla, kadim Mısır'la ve Afrika'yla olan ilişkisiydi. Parmenides ve Pitagoras gibi Sokrat-öncesi Yunan düşünürlerinin çoğu Anadolu ve Mısır'la temas hâlindeydi. Arşimet, Samsunluydu. Eflatun,

---

83. Martin Heidegger, "My Pathway Hitherto", *Mindfulness*, çev. Parvis Emad and Thomas Kalary (London: Bloomsbury, 2016), s. 356.

gerçek bilginin ve bilgeliğin Mısır'dan geldiğine inanıyordu. Aristo en kapsamlı botanik ve taksonomi çalışmalarını Mısır'da yaptı. (Talebesi Büyük İskender'in Mısır'da kurduğu İskenderiye şehri bugün hâlâ ayakta.) Avrupa-merkezci tarih tasavvurunun ağır baskısı altında unuttuğumuz bu birkaç gerçeği hatırla(t)mak bile Batı medeniyetinin kökleri konusunda bize daha sahih bir bakış açısı kazandırabilir.[84]

Heidegger, Avrupa medeniyetinin entelektüel hastalıklarını tedavi etmek için en başa dönerken biraz daha geri gitse belki kadim Yunan'ın ötesinde başka coğrafyalara ve kadim medeniyetlere de ulaşacaktı. Ama olmadı. Belki bunu göremedi. Belki daha geriye gitmeye cesaret edemedi. Gitse ne olurdu? Ortaya nasıl bir "Varlık tarihi" çıkardı? Varlık'ın arkeolojisi bizi Anadolu'nun, kadim Mısır'ın ve Afrika'nın da ötesinde nereye götürürdü?

Heidegger'i kendi köklerine döndüğü için suçlayamayız. Köklerini kadim Yunan'da aradığı için de ona kızamayız. Kendi olgusallığı, tarihselliği, dünyaya atılmışlık ve firlatılmışlık hâli ve bu şartlar altında sahih bir var olma biçimine yönelik tercihleri, bu sonucun ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur elbette. Başka nasıl olabilirdi ki? İnsan doğduğu toprağın, içtiği suyun, soluduğu havanın, baktığı gökyüzünün çocuğudur son tahlilde. Nereye göç edersen et, ruhunun ana vatanı kendi toprağındır.

Heidegger'in Alman milletine ve diline Batı medeniyeti tarihinde özel bir misyon atfetmesine bu zaviyeden bakabiliriz. Kadim Yunan'ın ruhunun Alman milletinde yaşamaya devam ettiği fikri, felsefi milliyetçiliğin tezahürlerinden biridir. Heidegger'in Alman milliyetçiliği, etnik-temelli ve coğrafi olduğu kadar düşünsel ve varlıksaldır. Yani Varlık'ın tarihinde sahip olduğu yerle ilgilidir.

---

84. Batı medeniyetinin Batı dışı kaynakları konusunda kayda değer bir külliyat var ama çok daha fazla çalışma yapılması gerekiyor. Konuyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Heidegger'in kendi milletine böyle büyük bir misyon yüklemesini –hüsnüzan yaparak ve iyimser bir yaklaşımla– üstünlük taslamak değil, sorumluluk üstlenmek olarak da yorumlamak mümkün. Bayrak düştüğü yerden kalkıyorsa bırakalım onlar da kendi bayraklarını buldukları yerden kaldırsınlar. Lakin mesele bundan ibaret değil.

Ne Heidegger'in kişisel serüvenine ne de düşüncesine haksızlık etmek isterim. Her büyük düşünce bir köke sahiptir. Merkez noktası olmayan bir fikrin derinleşmesi mümkün değildir. Evrensel olmak adına köklerden vazgeçmek kendimizi köksüzlüğe ve yersiz yurtsuz olmaya mahkûm etmektir. Bir Avrupalı ve Alman düşünür olarak Heidegger'in kendisine merkez noktası ve kök olarak kadim Yunan'ı seçmesi gayet normal. Kökünü, gövdesini, dalını, yaprağını toplayıp bir başkasının toprağında, suyunda, havasında kök salmaya çalışmak ne kadar anlamlı bir eylem olabilir ki? Bizim bir köke ve merkeze sahip olmakla sorunumuz yok. Tersine, kökler olmadan göklere yükselmek mümkün değildir. Aşağı doğru derinleşmek ve yukarı doğru göğermek için köklerinizin sağlam olması gerekir. Fakat soru şu: Kendi kökümüze sahip çıkarken başka çınarların varlığını kabul etme öz güvenine ve ahlakına da sahip miyiz? Sahip olmak için ne yapmalıyız?

Kendimizi var etmek için başkalarını yok etmek zorunda değiliz. Başkalarının varlığını kabul etmek için kendi özümüzden vazgeçmek mecburiyetinde değiliz. Nasıl var olmak başka varlıklarla birlikte, onların civarında, yanında, etrafında var olmaksa kendi varlığını inşa etmek de başkasının, diğerinin, ötekinin varlığıyla mümkündür. Her şeyin ve herkesin tıpatıp benim gibi olduğu bir dünya sığ, sıkıcı ve monoton olurdu. Varlık'ın açık alanında ve aydınlığında farklı renkleri, tonları, tınıları, dokuları görmek ve kabul etmek eşyanın tabiatıyla –ve yaratılışın gayesiyle– uyumlu bir davranıştır.

Meseleyi bir başka açıdan da problematize edebiliriz: Kökler, yaşayan bir organizmadır. Ağacın gövdesine, dalına, budağına,

yaprağına ve meyvesine hayat verir. Yaşar ve yaşatır. Sabit kalmaz ama başkalaşıp bir ucube hâline de gelmez. Bir çınarken kendine yabancılaşıp bir maki örtüsüne dönüşmez. Geleneğin diri gövdesi bunu muhafaza eder. Gelenek de zaten bu demektir: Gel-en-ek yani "gelen"e eklenen şey. Bir gelenek bu şekilde gelerek ve eklenerek diri kalır. Duran, duraklayan, içine kapanan ve dünyaya sırtını dönen bir gelenek içeriden çürümeye ve çökmeye mahkûmdur. Dışarıda düşman aramasına gerek yoktur.

Bir köke sahip olmak, tüm güçlü geleneklerin ortak özelliğidir. Buradaki ince nokta şudur: Kökler aynı toprağa uzanır ve derinlerde bir yerlerde birbirlerine yaklaşırlar. Dallar semaya doğru uzanır ve gök kubbemizin bir yerlerinde birbirlerini görmeye başlarlar. Tek olan, arz ve semadır. Yer ve göktür. Onların hayat verdiği koca çınarlar, yerin ve göğün rüknüdür, sütunudur, süsüdür. Onlar olmadan yer çorak, gök çıplak kalır. Hiçbirimiz çorak bir toprağın üstünde ve renksiz ruhsuz bir göğün altında yaşamak istemeyiz.

Kulübesini Kara Orman'ın yamacına yapan Heidegger böyle bir dünyanın özlemiyle yaşadı: toprağı zengin, kökleri sağlam, göğü engin, meyvesi organik, insanı sahih, sözü sağlam, ışığı nurani, düşüncesi derin bir dünya. Kulübesini bir melceye, sığınağa ve yuvaya çeviren şey, enfes tabiat manzarası değil, Varlık ve onun sonsuz tezahürleriyle kurduğu bu derin bağdı. Bize Almanya'nın Kara Orman bölgesinden kadim bir sesle "Varlık'ı hatırlayın." diye seslendi. Sesini değil, sözünü yükseltmek için kadim Yunan'dan günümüze uzanan bir yolculuğa çıktı. Bizi de bu yolculuğa davet etti. Ben kendi adıma bu davete icabet edip Varlık'ın manzarasını bir de Heidegger'in penceresinden seyr ü temaşa etmek istedim. Gördüklerimin bir kısmını sizinle bu kitapta paylaşmaya çalıştım. 20 Ekim 2019'da pırıl pırıl bir sonbahar günü Heidegger'in kulübesini torunuyla birlikte ziyaret ettiğimde "Bir gün yazacağım bunları." diye kendime verdiğim sözü tuttuğum için de memnun ve mutluyum.

Ama hikâyemiz burada bitmiyor.

KULÜBE YAPMAK İÇİN GEREKLİ MALZEMELER LİSTESİ

Önsözlerin kaderi kitap bittikten sonra yazılmaktır. Ben bu kitaba önsöz yazmadım. Ama bir sonsöz de yazmıyorum. Çünkü kendimi burada anlattıklarım konusunda sonsöz söylemeye ehil görmüyorum. Bu zaten fazlasıyla büyük ve mütekebbir bir iddia olurdu. Varlık meselesinde aradığımız sözü bulduk mu ki son sözü söylemekten bahsediyoruz?

Bu küçük kitap, "vücut iklimi"nin bir şehrinin bir caddesinde bulunan bir evin penceresi olmayı umuyor. Tüm akademik, bilimsel, ideolojik ve nefsani iddialardan mümkün olduğunca uzak durarak varlık yolculuğumuzun bir küçük bölümünü sizlerle paylaşmayı hedefliyor. O yüzden bitiş, son, çıkış gibi başlıklar bu kitapta yer almıyor. Münasip olan da budur. Zira bittikten sonra zihnimizde, ruhumuzda, kulaklarımızda ve varlığımızda akmaya devam eden bir büyük beste, bir sağlam film, bir derinlikli resim, bir büyük roman, bir sarsıcı hikâye, bir engin kitap gibi varlık yolculuğumuz da devam ediyor. Zaten tüm büyük eserler muhatabının varlığında yaşamaya devam etmek ister.

Bu kitabı aklıma ve kalbime geldiği gibi yazdım. Akademik, entelektüel yahut popüler bir kaygı gütmeden gönlümce kaleme aldım. Keyif ve neşeyle ama keyfî davranmadan yazdım. Bir işi keyif alarak ama keyfileştirmeden yapmanın tadını çıkararak yol aldım. Yıllardır okuduğum Heidegger'le tekrar oturdum ve pek çok meseleyi yeniden müzakere ettim. Bunu "kendim" olarak yaptım. Yani yıllardır Farabî'yi, İbn Sina'yı, Gazalî'yi, İbn Arabî'yi, Sühreverdî'yi, Molla Sadra'yı ve daha pek çok Doğulu ve Batılı düşünürü, âlimi, bilgeyi, mistiği, edebiyatçıyı, şairi ve sanatçıyı okuyan ve onlardan feyiz almaya çalışan bir fâni olarak. Yeri geldi Heidegger'i Nesimî'nin, Yunus Emre'nin, Âşık Veysel'in sohbet meclisine davet ettim. Yeri geldi Sadra'yla onu baş başa bıraktım. Bazen mütercimlik yaptım bazen de kâtiplik. Bazen ravi oldum, bazen şarih. Sohbete katıldığım yerlerde akışın bozulmamasına özen gösterdim. Eleştirel mesafemi koruyarak ama yargılamadan, yabancılaşmadan ve ötekileştirmeden anlamaya, öğrenmeye ve kavramaya çalıştım. Konuştuklarımızın bir kısmını bu kitapta okudunuz.

"Kendim olarak yaptım." dedim ve bunu açmam gerekiyor. Ciddi ve derinlikli her ilişki, temas, yönelim, angajman, alışveriş, etkileşim insanı dönüştürür. İnsan kendisi olarak yapar bunları ama aynı kalmaz. Değişir, gelişir, büyür, olgunlaşır, derinleşir. İnsanı bu mertebeye taşımayan yolculuk, keyifli ve nitelikli bir yolculuk değil, keyfî ve yüzeysel bir gezintidir. Heidegger'i kendim olarak okudum ve bildiğim, anladığım kadarını sizinle paylaştım. Benim okumam ve takdimim "öznel" görülebilir ve bu da normaldir. İnsan nesne değil ki okumaları "nesnel" olsun! Beni, varlığımı, aklımı, kalbimi, vicdanımı dönüştüren, güçlendiren, açan, derinleştiren bir varlığa nesne muamelesi yapmak ve karşısına geçip bir efendi edasıyla konuşmak kendime de varlığa da haksızlık etmek olur. Ben bir özne olduğum için öznelliğimizi yadırgamıyor ve yargılamıyorum. Ama adil ve insaflı olmam gerektiğini biliyorum.

Bilimsel, rasyonel, mantıksal, öngörülebilir vs. olmak adına kendi özne-liğimden çıkarak Varlık'ı nesneleştiremem. Zaten bu ontolojik olarak mümkün de değildir. Özne olduğum için öznel olmak zorunda değilim. "Yağmur yağıyor." dediğimde nesnel bir durumu öznel bir dille anlatmış olmuyorum. Varlık'ın bir hâlini –yağmurun yağmasını– dilde ifade ediyorum. Sözümün hakikati ve doğruluğu elbette belli kriterlere bağlı. Fakat son tahlilde özne-nesne kategorileri Varlık'ın hakikatinin önüne geçtiğinde sorunlu hâle geliyor. Daha önce hakikat bahsinde ele almıştık: "Yağmur yağıyor." önermesinin gerçek anlamı ifadenin dilsel ve olgusal doğruluğunda değil, Varlık'ın yağmur olarak zuhur edişindedir. Ben bilen, gören, anlayan, konuşan bir varlık olarak bu zuhura şahitlik ediyor ve cevap veriyorum. Bunu kelime ve kavramlarla ifade ettiğimde öznelliğimi nesnelere giydiriyor yahut nesnel bir şeyi öznelleştiriyor değilim. Hakikatin zuhuruna tüm melekelerimle ve varlığımla şahitlik ediyorum. Onun huzurunda, önünde, yanında, civarında, "altında" bulunuyorum (*under-standing*). Bunun dışında bir nesnellik, bilimsellik, gerçekçilik vs. iddiasında bulunamam.

Ama insan adil, insaflı ve hakkaniyetli olabilir ve olmalıdır. Arapça adalet, her şeyi yerli yerine koymak ve hakkını teslim etmek demektir. İnsaf kelimesi de *n-s-f* kökünden gelir ve eşit paylaştırmak demektir. (*Nısf*, yarım demektir ve bir şeyin eşit ve adilane paylaştırılmasını ifade eder.)[85] Adil ve insaflı olmak için insa-

85. Adalet ve eşitlik bazen eş anlamlı olarak kullanılsa da kavramsal olarak birbirinden farklıdır. Eşitlik her zaman adalet demek değildir. Zengin ile fakirin aynı gelir diliminden vergilendirilmesi adalet değildir. Bir ekmeğin tarlada çalışanla evde oturan arasında eşit bölünmesi adalet değildir. "Pozitif ayrımcılık" kavramı niceliksel eşitliğe karşı niteliksel adaleti korumak için ortaya çıkmıştır. Kaynakları niceliksel olarak eşit paylaştırabiliriz ama bu her zaman adaleti tesis ettiğimiz anlamına gelmez. Adalet her şeyi ait olduğu yere koymak ve onların hakkını koruyup kollamaktır ve bu yüzden değer-merkezli (*aksiyolojik*), niteliksel ve ahlaki bir bakış açısını gerektirir. Sosyal adaleti sadece ekonometri ile tesis

nın aklını, iradesini ve kalbini kullanan bir "özne" olması gerekir. Zaten Varlık zaviyesinden baktığınızda özne-nesne ayrımı Kartezyen düşüncenin ürettiği anlamsız bir ikilemdir. Heidegger'in sıkça vurguladığı gibi özne de nesne de ancak Varlık'ın ışığında, zuhurunda ve açık alanında vücuda gelen ve anlam kazanan kavramlardır. Dolayısıyla benim Heidegger okumam son tahlilde bir özne olarak bana aittir ama kriter, benim Heidegger'e bir "nesne" muamelesi yapmam ve "nesnellik" iddiasında bulunmam değil; onu okurken ve yorumlarken adil, akil, erdemli, insaflı ve hakkaniyetli davranmamdır. Bilimsellik adına Varlık'ı ve tezahürlerini nesneleştirmek demek, onları metalaştırmak, araçsallaştırmak ve özlerinden koparak ontolojik fakirliğe mahkûm etmek demektir. Ontik zenginliğin içinde ontolojik yoksulluğa gark olmuş bir dünya, yaşanası bir yer değildir.

Bilimciliğin, pozitivizmin ve tekno-medeniyetin dayattığı "nesnellik"in kalkış ve varış noktası aslında varlığın ve gerçekliğin daha iyi anlaşılması değildir. Tabiat bilimleriyle başlayan, oradan sosyal ve beşerî bilimlere yayılan ve her türlü bilgisel ve bilimsel faaliyete empoze edilen ontik nesnelciliğin amacı, eşyayı kontrol etmek ve öngörülebilir bir hesap kitap aracına dönüştürmektir. Daha önce bahsettiğim hesabi düşünme biçiminin bilim alanındaki bir yansımasıdır bu: Varlık'ı ve varlıkları ne kadar nesneleştirebilirsek onları o kadar kolay, doğru ve kesin bir şekilde kontrol ve manipüle edebiliriz. Nesnellik kriterine direnen her şeyi de rahatlıkla bilimsel ve rasyonel olmamakla itham edebiliriz. Varlık'la ilişkisini kontrol, manipülasyon, kullanıp atma, tüketme, nesneleştirme, araçsallaştırma üzerine kuran bir "özne"nin insan olmak gibi bir iddiası olamaz. Teknolojik üstünlük ahlaki üstünlük demek değildir. Ekonomik güç, epistemik doğruluk demek değildir. Amaç varlık âlemine efendi değil komşu, yoldaş, sırdaş ve bekçi olmaktır.

---

edemezsiniz. Adalet sayılardan, rakamlardan, istatistiklerden daha fazlasını gerektirir.

Bu hususları akılda tutarak bu kitapta iki şeyi yaptım. İki şeyi de yapmadım. Bunları açıklamak istiyorum.

2019 yılının sonbaharında Heidegger'in kulübesine Kaf Dağı'nın arkasındaki sırları, Eflatun'un Atlantis'ini, Simurg'un aynalı odasını yahut *axis mundi*'yi bulmak için gitmedim. Etiyle kemiğiyle, kapısıyla penceresiyle, ağacıyla vadisiyle (yani ontik hâliyle) kulübeyi dünya gözüyle görmek istedim. Ama oraya giderken elbette zihnimde bir dizi düşünce, kavram ve mesele vardı. Heidegger'in kulübesine yolculuğumun temeli, onun düşüncesine yönelik ilgim, alakam ve ihtimamımdı. Heidegger'in düşüncesinin kulübesiyle, köyüyle, şehriyle, Kara Orman'ıyla, Almanlığı ve Avrupalılığıyla olan irtibatı da bu ilgi alakanın kurucu ve tamamlayıcı unsurları arasında yer alıyor. Kulübeyi ziyaret etmek demek, tüm bu unsurlarla da yüzleşmek demek.

Yıllar önce Molla Sadra'nın ders verdiği Şiraz'daki Han Medresesi'ni ziyaret ettiğimde de benzer bir yüzleşmenin içinde bulmuştum kendimi. Sadra'nın ders verdiği mekânı adımlarken beni oraya getiren şeyin ne olduğunu sormuş ve meselenin özünde yine Varlık sorusu olduğunu görmüştüm. Fakat Sadra'nın *el-Vücûd* dilinin ve kavram örgüsünün Heidegger'in Dasein terminolojisinden farklı olduğunu biliyordum. Lafızların benzerliğinin telkin ettiği yüzeysel mukayeselere ve temelsiz aynileştirmelere karşı dirençli ve müteyakkız olmam gerekiyordu. İngilizce kaleme aldığım ve 2014 yılında Oxford Üniversitesi Yayınları arasında çıkan *Mulla Sadra* kitabımı bu düşünceyle yazmıştım: Sadra'nın dünyasına yolculuk nerede başlar, nerede biter ve bizi nerelere götürür? Akademik bir çalışma olmanın ötesinde bu yolculuk sana, bana, bize ne katar?

İki durumda da fiziken gerçekleşen bu yolculukları mümkün ve anlamlı kılan, bu düşünürlerin fikir dünyasına duyduğum ontolojik ilgiydi. İhtimam gösterdiğim, önemsediğim, umursadığım, sevdiğim ve istediğim için de onların huzuruna çıkmam gerekiyordu. Yüksek lisans ve doktora tezlerimi Sadra üzerine yapmaya

karar vermemde de bu düşünce belirleyici olmuştu. Büyük Varlık dairesi içinde çıkacağım bir yolculuk beni nereye götürür? Bu yolculuğu tek bir patikaya, mekâna, manzaraya, vasıtaya indirgemek mümkün mü? Farklı yolların kesiştiği büyük Varlık yolculuğu bana ne tür imkânlar sunabilir? Yolda olmanın anlamını öğrenmeme nasıl katkı sağlar? Daha sonra kitap olarak yayımladığım doktora tezimi bu düşüncelerle hazırladım. Yukarıda bahsettiğim Sadra kitabını da bu duyguyla kaleme aldım. Bu kitabım Türkçede henüz yayımlanmadı. Tercüme ettirmek yerine Sadra'yla olan bu yolculuğumu Türkçe dil bahçemizde yeniden kaleme almamın daha doğru olacağını düşündüm. Bu çalışmayı da önümüzdeki dönemde tamamlamayı planlıyorum. Bitince Heidegger'in kulübesine yolculuk ile Molla Sadra'nın Varlık dairesine sefer eylemenin iyi bir ikili olacağını düşünüyorum. (Bu kitabı yazmanın ne zaman nasip olacağını bilmiyorum ama bunun için azm ü kast eylediğimi sevgili okuyucuma buradan ilan ediyorum.)

Bu ziyaretleri gerçekleştirirken akademik bir tez hazırlamak yahut belgesel çalışması yapmak gibi bir niyetim olmadı. Kendimi bildim bileli devam eden varlık ve idrak yolculuğumun Heidegger'in kulübesine uzanmasının vaktinin geldiğini hissettim. Kitabı da bu neşveyle yazdım. Dolayısıyla elinizdeki çalışma standart bir "Heidegger'in Düşüncesine Giriş" kitabı değil. Bu konuda yazılmış yüzlerce kitap var ve ben onlara bir yenisini eklemek niyetinde olmadım. Bu kitabı bu gözle okumak isterseniz bunda bir sorun görmem. Belki bazı okuyucularım için kitap bu işlevi görecek ve onları Varlık meselesinde ve Heidegger konusunda farklı okumalara yönlendirecektir. Ama benim amacım bildiğimiz manada bir araştırma kitabı yazmak değildi.

Bu noktada bazı okuyucularım, uzman meslektaşlarım ve düşünce tarihçisi arkadaşlarım kitaptaki yorum ve değerlendirmelerimi doğru, isabetli, açıklayıcı, ilham verici yahut eksik, yarım, yetersiz ve hatta külliyen yanlış bulabilirler. Hepsini saygıyla selamlıyorum. Kimseye bir şey ispatlamak derdinde değilim. "En doğru

Heidegger okuması budur." gibi lüzumsuz ve nefsani iddiaları zaten çoktan geride bıraktım. Yaptığım birinci şey bu.

İkinci şey bununla yakından irtibatlı. Heidegger'i sistematik felsefe, mukayeseli düşünce tarihi, metodolojik okuma vs. gibi dar kalıplara sokmadan okudum ve yazdım. Hiçbir büyük düşünce hülasa edilemez ancak sezgisel olarak kavranabilir. İmhotep, Konfüçyüs, Parmenides, Eflatun, St. Augustinus, Farabî, İbn Arabî, Hz. Mevlana, Molla Sadra, Spinoza gibi büyük düşünürleri; Homeros, Beydaba, *Bin Bir Gece Masalları*'nın anonim yazarları, Sadî, Hafız, Tolstoy, Borges, Kemal Tahir ve Tanpınar gibi edebiyat ustalarını sistematize etmeye çalışmak, onların hayat dolu, çok yönlü, çok katmanlı, dinamik ve hâlen akmaya devam eden düşünce ve hayal dünyalarını birkaç dar kalıba, klişe cümleye ve temelsiz hükme mahkûm etmektir. Aynı şey Abdülkadir Merâgî, Ziryâb, Pachelbel, Bach, Vivaldi, Dede Efendi gibi büyük müzik ustaları ve Matrakçı Nasuh, Van Gogh, Monet, Hoca Ali Rıza gibi büyük ressamlar için de geçerlidir. Düşüncenin en saf ve yoğun hâline ulaştığınızda bilim, felsefe, sanat, ilahiyat ve irfani tefekkür arasındaki sınırlar ortadan kalkar.

Heidegger'in düşüncesini sistematikleştirmekten uzak durdum zira düşünce hayatını tek bir meseleye yani Varlık sorusuna adamış bir filozofun onlarca yıllık emeğini, fikir işçiliğini, iç mücadelelerini ve sorgulamalarını birkaç cümleyle özetlemeye çalışmak ona büyük haksızlık olurdu. Zaten Heidegger'i okuyanlar onun "felsefe yöntemi"nin (eğer böyle bir şeyden bahsetmek mümkünse) Sokratik diyaloglarda olduğu gibi bir "fikir doğurtma" işi olduğunu bilirler. Sokrates düşünüre "ebe" derken haklıdır: Düşünür bir düşünceyi, hakikati, iddiayı yoktan var etmez. Onu hakikatin rahminden alıp çıkarır ve bu dünyaya getirir. Bunu yaparken de bir ebe hassasiyeti gösterir: Elindeki bebeğin yaşaması, onun göstereceği ilgi alaka, ihtimam ve özene bağlıdır. Dünyaya geldikten sonra bebeğe bakmak ve onu her türlü hastalık, kaza ve musibetten koruyup kollamak da görevinin bir parçasıdır. Demek ki haki-

kati bulup ortaya çıkarmak yetmiyor. Ortaya çıktıktan sonra onun "bekçisi" de olmak gerekiyor.

Fakat benim katı bir sistematikleştirmeden uzak durmamın asıl sebebi, Heidegger'in düşüncesinin de ötesinde Varlık'ın özü ve hakikatiyle ilgili bir durum. Her an bir başka şekilde tecelli ve tezahür eden bir hakikati hangi dilsel kalıba, mantıksal yahut matematiksel formüle sığdırabilirsiniz? Varlık her an yeniden var oluyor, zuhur ediyor, geliyor, gidiyor, kendini saklıyor ve sonra tekrar gösteriyorsa bu hayat dolu, her an akış hâlindeki gerçekliği, varlığı, oluşu ve varlığa gelişi donuk, soyut ve statik bir dile sabitleyebilir misiniz? Var olanların tasvirinden Varlık'ın diline geçerken sıradan ifade kalıplarının dışına çıkmak zorundayız. Fakat bunu yine dilin sınırları ve mantığı içinde yapmak durumundayız. Dil, Varlık'ın evidir ama Varlık bu evden ibaret değildir. Dilin sınırlarına geldiğimizde başka ifade imkânlarını hayata geçirmek kaçınılmaz olur. Fakat bu durumda gördüğümüz, tecrübe ettiğimiz, tanıklık ettiğimiz, açık alanında bulunduğumuz hakikati ifade etme kabiliyetimizi nasıl koruyacağız? Elbette sanat, şiir ve yüksek tefekkürün dili bize yardımcı olur. Ama son tahlilde ne kadar derin, sofistike, evrensel ve şümullü olursa olsun dil, Varlık'ın hakikatinin dışında değil içindedir; bu yüzden de onu ihata edemez. Her sistematikleştirme çabası, her şeyi ihata eden Varlık'ın her an yeniden tecelli ve tezahür eden hakikatini sınırlı, soyut ve donuk bir kalıba sokma riskini taşır.

Bu, Varlık'ı anlamak için hiçbir yol, yöntem ve usul izlemeyeceğimiz manasına gelmez. Nitekim Heidegger de *Varlık ve Zaman*'ı yazarken hocası Husserl'den tevarüs ettiği ama varlık sorusu temelinde dönüştürdüğü fenomenolojiyi bir "yöntem" olarak kullanır. "Şeylerin kendisine" çağrısını, varlıkların insan zihninde göründüğü şekliyle değil, ortaya çıkış hâllerinde gerçekleştirmeyi amaçlar ve bunda da büyük oranda başarılı olur. Heidegger'in varlık-temelli müdahalesinden sonra fenomenoloji başka bir zeminde ilerlemek zorundadır. Tüm bunlar doğru. Ama benim yöntem ötesi okumadan kastettiğim bundan farklı.

Bir gece yolculuğunda elimizdeki lambanın bize gerçekliğin ancak bir kısmını gösterdiğini; yola devam ettikçe yeni kıvrımların, durakların, bahçelerin, ağaçların, yaylaların ve tepelerin zuhur edeceğini bilerek ilerleriz. Tüm alanı tüm detaylarıyla ta en baştan biliyor olsaydık zaten ne elimizdeki lambaya gerek kalırdı ne de yola çıkmaya. Bu şu demektir: Zihin ve dil marifetiyle kurduğumuz her cümleyi, ileri sürdüğümüz her önermeyi ve kullandığımız her delili Varlık'ın dinamik, çok katmanlı ve kendini her an yenileyen özü, ışığı, "füyuzatı" ve hakikati karşısında sürekli ve mütemadiyen kontrol etmek, yenilenmek ve aslıyla karşılaştırmak zorundayız. Heidegger'in hem ilk dönem hem de "dönüş" (*Kehre*) sonrası düşüncesini bu zaviyeden okumaya çalıştım.

Bunu yaparken ister istemez bizim dünyamızın kelime ve kavramlarıyla da yol aldım. Lafızların bir, manaların ayrı olduğu yerleri mümkün olduğunca açık seçik ifade ettim. Heidegger'in varlık düşüncesinin bize sunduğu imkânları biz kalarak anlamaya ve anlatmaya çalıştım. Risk alma pahasına Heidegger'i kendi konfor alanından alıp bizim dünyamızda bir gezintiye çıkardım. Bunu, Heidegger'in düşüncesini tahrif etmeden ama kendimize de yabancılaşmadan yapmaya gayret ettim. Medeniyetler arası tüm okumalarımda yapmaya çalıştığım şey hep bu oldu.

Bu seyr ü seferde yeri geldi çok anlamlı ve keyifli sohbetler oldu, yeri geldi hepimiz sustuk. Bazen de kendimizi "tabirin sığmaz kaleme" (*ineffable*) hakikatinin sırrına bıraktık. Yeri geldi Heidegger'e kulak verdik: "İnsanlar ne kadar çok yazar ve konuşursa esasa ve öze ilişkin o kadar az söyleyecek şeyleri var demektir."[86] Esası ve özü korumak için bazen susmak en doğru ve hikmetli eylemdir, dedik. Zira her şeyin alelade ve ulu orta konuşulduğu bir çağda aslında kıymeti haiz hiçbir şey konuşulmuyor demektir. Lafügüzaf, lakırdı, gevezelik ve gürültü, derin ve yüksek düşüncenin yerini alamaz. Bu yüzden yeri geldi Aynülkudât el-Hemedânî'ye

86. Heidegger, *The Essence of Truth*, s. 12.

kulak verdik: "Harflerle ve seslerle konuşanlar dünyasında bundan daha fazlasını ifade etmek imkânsızdır... Manalar belli olduktan sonra lafızların bir önemi yoktur..."[87] Harfleri ve sesleri koruduk ama manayı onlara kurban etmedik. Tekinsiz ve kibirli bir aklın sularında savrulmamak ve manaları korumak için hep bir merkeze bağlı kalmaya çalıştık.

Gadamer'in "ufukların tedahülü" (*fusion of horizons*) kavramını esas alarak yeni ufuklara açılmaya çalıştım. Farklı kültür, düşünce ve dil ufuklarına aynı anda bakmanın kolay bir iş olmadığını bildiğim için basite indirgeyici ve yüzeysel özdeşleştirmelerden uzak durdum. Bu yüzden de genellikle Heidegger'in Todtnauberg köyündeki kulübesinin etrafında dolandım. Evrensel ve külli olanın ışığının o spesifik noktaya –Alman Heidegger'in kulübesine– nasıl ve ne kadar yansıdığını görmek için elbette o toprağa ayak basmam, o gök kubbenin altında durmam ve o havayı solumam gerekiyordu. Ama bunu yaparken İstanbul'u, Bursa'yı, Mardin'i, Şiraz'ı, İsfahan'ı, Buhara'yı, Semerkant'ı, Kahire'yi, Bağdat'ı, Kurtuba'yı asla gözümden ve gönlümden uzak tutmadım. Güzel bir bahçe gördü diye aklının ve kalbinin kanat açtığı yerden nasıl vazgeçer insan?

Düşünce tarihi okumalarında çalakalem aynileştirmelerin ve yüzeysel mukayeselerin kurduğu tuzaklara karşı her an teyakkuz hâlinde olmalıyız. Bunun için ben birebir örtüştürmeler ve ikameler yerine tedailer ve tedahüller üzerinden hareket etmeyi tercih ediyorum. Yollar kesiştiğinde duruma bakar, yeni ufukları keşfeder ve bunu kutlarız. Ama son tahlilde yollar –çoğul olarak– kalır. Kalmasını da bir kıymet olarak görmek gerekir. Wittgenstein'ın "Hegel, tüm farklı şeylerin aynı olduğunu göstermeye çalışıyor. Ben ise aynı gibi görünen her şeyin farklı olduğunu anlatmaya çalışıyorum." dediği rivayet edilir. Farklılıkların olduğunu bil-

87. Aynülkudât el-Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâik*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Mesut Sandıkçı, Arsan Taher (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), s. 44, 66.

mek, onlardan korkmamak; tersine onları birer değer olarak alıp kabul etmek bize her zaman yeni ufuklar açar. Kendi yoluna güvenen başkasının yolundan endişe etmez.

Senin yolun-benim yolum kavgasına tutuşanların ıskaladığı yer de burasıdır: Yolda olmanın manasını kavramadıktan sonra hangi yolda olduğunuzun ne önemi var? Yolda olmak demek yolun edep ve erkânını bilmektir. Menzile varmak için yola hangi azıkla çıkman gerektiğini anlamaktır. "Evvel refik, bade't-tarik" yani önce yol arkadaşı, sonra yol ve yolculuk tavsiyesinin sırrına ermektir. Emin olmayan insanlarla yola çıkılmaz, demektir bu. Hangi yol olursa olsun birlikte kendini güvende ve özgür hissetmediğin insanlarla yol alınmaz, demektir. Sen yolu yürürken yolun da seni var ettiğini bilmektir. Yolda kendini, kendini yolda bulmaktır. Yolun yürüyenle, yürüyenlerin de yolla çoğaldığını kavramaktır. İşte bunlar yolun erkân ve adabı, usul ve esasıdır. Bu usul ve esası kuşanmadan "Tek yol, benim yolum." demek, yola haksızlıktır. İnsan kendi yolunda öyle yürümeli ki görenler yoldan önce onun duruşundan, yürüyüşünden, asaletinden ilham alsın. İşte o zaman yol, yol olur ve bizi hakikat menziline ulaştırır.

Daha yola bile çıkmadan menzile ulaştığını sananlar en baştan yolunu kaybetmiş olanlardır. Adım atmayı öğrenmeden uçabileceğini zannedenler ne yerden ne de gökten haberdardır. Kuş gibi uçmak isteyen ama fil gibi yiyip yere çakılıp kalanlar "kahpe felek" deyip ağlayıp sızlayabilir ama âlemin düzeni bellidir. Yol seni adam etmeden sen yola düzen vermeye kalkarsan ortada ne yol kalır ne de sen. Yolun insanı ve insanın yolu ortadan kalktığında çorak ülke her şeyi kasıp kavurmuş demektir.

Bu kitapta yapmadığım iki şeyi de kısaca izah edeyim.

Kelimeler ve kavramlar, düşüncemizin yapı malzemesidir. Onlar olmadan bir şey bina edemeyiz. Hangi malzemeyi nerede, nasıl kullanacağımızı bilmeden de sağlam ve kullanışlı yapılar inşa edemeyiz. Malzemenin aynı göründüğü ama esasında farklı olduğu yerlerde daha bir dikkatli olmamız gerekir. Heidegger'in düşün-

celerini zor, yoğun ve geniş bir kavram seti üzerinden anlattığını biliyoruz. Bunların merkezinde yer alan Varlık kavramına çok özel anlamlar yüklediğini de yukarıda gördük. Bu kelime ve kavramların her birini kendi bağlamında ve kendi anlam alanıyla birlikte anlamak zorundayız. Dolayısıyla Heidegger'in Varlık kavramını İbn Sina, İbn Arabî yahut Sadra'nın Vücud kavramıyla birebir izah etmeye çalışmak ve birini diğerinin yerine ikame etmeyi düşünmek zaten mevzuyu baştan anlamamak olur. Müslüman düşünürler Varlık meselesini yaratılış metafiziği zemininde ele aldıkları için Vücud, mevcut, icad, vicdan, vecd gibi varlıkla ilgili kelime ve kavramların nihai atıf noktası Yaratıcı'ya ve O'nun "Ol!" emrine geri gider. Heidegger bu meseleyle ilgilenmez. İlgilendiği yerlerde de onu onto-teoloji olarak eleştirir ve reddeder. Varlık kavramını düşüncelerinin merkezine oturttuğu için Molla Sadra ile Heidegger arasında otomatik bir bağın, ünsiyetin yahut benzerliğin olduğunu söylemek yüzeysel bir iddia olur. Herkesi ve her şeyi yerli yerinde ele almak daha doğru ve adilane bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Varlık meselesini Batı düşüncesinde Heidegger, İslam düşünce geleneğinde de Sadra üzerinden okurken kolay ve indirgemeci yaklaşımlardan özenle uzak durdum. Bazen Heidegger'i Sadra'nın penceresinden, bazen de Sadra'yı Heidegger'in kulübesinden okumaya ve anlamaya çalıştım. Ama bunu Heidegger'in kulübesinin Freiburg şehrine otuz kilometre mesafedeki Todtnauberg köyünde ve Sadra'nın Han Medresesi'nin Şiraz'da olduğunu hiçbir zaman akıldan çıkarmadan yaptım.

Böylece yapmadığım son şeye geliyoruz: Heidegger'i Türk, Müslüman, Doğulu, bizden vs. yapmak gibi bir çabanın içine girmedim. Ne onun Varlık meselesine yaklaşımını ne de modernizm, teknoloji ve hümanizm gibi konuları ele alırken böyle bir bakış açısına sahip oldum. "Heidegger iyi güzel de bizim filozoflar bunları bin yıl önce zaten söylemiş." gibi kompleksli yaklaşımları hep sorunlu buldum ve bunlardan uzak durdum. Ben fikrin gücünün ikna kabiliyetinde olduğuna inanmış bir birey olarak Heidegger'i

anlama gayreti içinde oldum ve kendisinden pek çok alanda istifade ettim. Bunun için ne benim Türklüğümden ve Müslümanlığımdan vazgeçmem ne de Heidegger'in Almanlığını ve Avrupalılığını inkâr yahut ihmal etmem gerekti. Farklı ufukların sunduğu imkânları kuşanarak engin gök kubbemize bakmanın her zaman daha anlamlı ve sahici bir tutum olduğuna inandım. Heidegger'in kulübesinde başlayan ve yine oralarda bir yerde biten bu kitabı da bu bakış açısıyla kaleme aldım. Yol boyunca Heidegger'in adımladığı patikadan yürüdüğümü hep akılda tuttum. Zira yolda olmak kadar hangi yolda yürüdüğünüzün de her an farkında olmalısınız.

Heidegger'in "ortaya çıkış" temelli Varlık felsefesiyle İslam düşünce geleneğinin yaratılış metafiziğine dayalı Varlık tasavvurunu telif etmeyi de –bu aşamada– lüzumsuz görüyorum. Heidegger'i Müslüman, Müslüman filozofları da Heideggerci yapmadan farklı okuma imkânlarını harekete geçirebiliriz. Farklılıkları aynılaştırarak düşünceyi sıradan ve monoton hâle getirmek yerine, farklılıkların farkına vararak farkındalığımızı güçlendirebiliriz. Kıvrıla kıvrıla yükselen yollarda yürüyerek dağın zirvesine yaklaştığımızda mesafelerin azaldığını, manzaranın daha engin ve bütüncül hâle geldiğini ve kendimize ait sandığımız yeri aslında yer ve gökle paylaştığımızı görmeye başlarız. Ve işte o en yoğun "görme anı"nda birbirimize sokulur ve göğe bakarız. Her şeyin kolay, hazır ve "hap gibi" olmasının istendiği bir çağda düşünce yolculuğunun ve fikir işçiliğinin hakkını vermek için konfor alanlarımızdan çıkmak kendi başına radikal ve devrimci bir adımdır. "Beğenilme ve onay kültürü"nün hegemonik baskısı altında zor ama doğru olanı seçmek, derin ve asil düşüncenin ilk adımıdır. Felsefe bize burada kıymetli imkânlar sunuyor.

Heidegger kendisine yol olarak bilim, tarih, sanat yahut Hristiyan teolojisini değil, felsefeyi seçti. Felsefenin bilimin kölesi hâline getirilmesine isyan ettiği gibi dinî inancın potasında eritilmesine de karşı çıktı. Varlık sorusunu sorması gereken bu düşünce yolunun sosyolojize ve psikolojize edilmesini de büyük bir sapma

olarak gördü. Hristiyan düşüncesinin onto-teoloji yoluna saparak Varlık'ın unutulmasını daha da derinleştirdiğine inandı. Derinlemesine bildiğini söylediği Hristiyan düşünce geleneğiyle yollarını ayırdı. Onto-teolojinin Tanrı'yı varlıkların en büyüğü, en kudretlisi, en sonsuzu vs. olarak konumlandırmasının temel bir hata olduğunu, zira ne kadar yüceltilirse yüceltilsin bu şekilde tanımlanan Tanrı'nın son tahlilde varlıklardan birine indirgendiğini, bunun ise Tanrı'ya yapılacak en büyük saygısızlık olduğunu –mealen– söyledi. Bu ontik-metafizik bakış açısı Varlık meselesinin varlıklar denizinde kaybolması ve unutulması sorununu ortaya çıkardı ki Heidegger'in kendine biçtiği misyon bu sorunu tüm çıplaklığıyla masanın üzerine koymaktı.

Heidegger felsefenin çözemediği sorunları teolojinin alanına süpürerek her şeyi Tanrı'ya bağlamanın kolay ve konforlu bir deizme ve fideizme yol açtığının farkındadır. Buna da şiddetle karşı çıkar zira bu hem felsefeye hem de Tanrı'ya saygısızlıktır. Aydınlanma düşünürlerinin çoğunun yaptığı gibi Hristiyan teolojisinin temel kavramlarının sekülerleştirilmesini, içlerinin boşaltılmasını ve ters yüz edilmesini de samimiyetsiz ve sahte bir çaba olarak görür. Nietzsche'nin "Tanrı öldü! Onu biz öldürdük!" diyerek sokaklarda avaz avaz bağırmasının ne anlama geldiğinin farkındadır. Lakin Tanrı'yı öldüren modernlerin cenazeyi kaldırmak istemediklerini, zira Tanrı'yı ortadan kaldırmak değil, O'nun yerine geçmek için can attıklarını ve daha tabut ortadayken birbirlerine omuz atmaya ve çelme takmaya başladıklarını dehşetli gözlerle izlemektedir. Heidegger, Varlık meselesinin unutulmasıyla ortaya çıkan tekno-medeniyetin özünde böyle bir karanlığı, güç arzusunu ve şiddeti barındırdığını düşünür. Bu konuda haksız da sayılmaz. Tekno-medeniyet yepyeni bir kampanya ile kapımızı çalmaktadır: Teizmin Tanrısı gitsin ki hepimiz rahat rahat birer tanrı olalım!

Heidegger için bu korkunç gidişatın alternatifi, hayatiyetini yitirmiş –ve kendisine verilen şansı fena hâlde heba etmiş– Hristiyan teolojisi değildir artık. Bir din hâline getirilen modern bi-

lim ve teknoloji de değildir çıkış yolu. Modern tekno-medeniyetin Varlık'ı nasıl hunharca ve hoyratça yıktığını, yaraladığını, parçaladığını ve bu süreçte insanı nasıl araçsallaştırdığını ve metalaştırdığını çarpıcı ve tavizsiz bir dille anlatır. Çareyi saf düşüncede, sahih tefekkürde, Varlık meselesinde, hakikat kavramında ve tüm bunları kendine dert edinen felsefede arar. Lakin burada da kalmaz, felsefenin ötesine geçer ve saf düşünceye davet eder bizi: Varlık'ın açık alanında, onun ışığıyla aydınlanmış ve etrafındaki muazzam dünyayı gören, ona şahitlik eden, ona cevap veren, onunla birlikte var olan ve var eden bir düşünce, tefekkür ve teemmül yolu. Bu yolun sunduğu imkânları önemsemek gerekiyor. Tabii ki "Tek yol Heidegger!" gibi bir hamlığa düşmemek şartıyla!

Ontolojik düşünmenin amacı felsefenin yerine ahlakı, bilimin yerine şiiri, maddenin karşısına manayı, mantığın yerine mecazi düşünceyi koymak değildir. Meseleyi böyle anlarsak çok temel bir hata yapmış oluruz. Varlık sorusu etrafında şekillenen tüm kavramlar, indirgemeci metafiziğin pençesinden kurtulmak için özgürleşmek ve Varlık'ın açık alanına gelmek zorundadır. Burada bilim, felsefe, mantık, ahlak, şiir, soyut ve somut düşünme hepsi kendi yerini bulur ve asli vazifesine geri döner. Heidegger'in daveti, tüm bu unsurları Varlık'ın ışığı ve hakikati etrafında yerli yerine oturtmaktır.

Her büyük düşünce usulde sade ve sakin, esasta radikal ve devrimcidir. Usul ile esas, dinginlik ve derinlik ile devrimci ruh arasında denge kurabilen düşünceler gerçek tefekkür yolunda mesafe alır ve tarihe mal olurlar. Gerisi entelektüel kurnazlık ve şöhret hevesinden öteye geçemez.

Heidegger bizi metafiziğin iki tehlikesine karşı uyarır: Bir tarafta Varlık'ı varlıklara, Vücud'u mevcudata indirgemek (pozitivizm, materyalizm...), diğer tarafta Varlık'ı soyut bir kavram setine indirgemek (idealizm, soyutlamacılık...). Varlık, hem varlık hem de kavram olarak zuhur eder ama bunların herhangi birisine indirgenemez. Varlık'ı varlıklar üzerinden okuyabilir ve ortaya çı-

kış hâlleri hakkında bir fikir edinebiliriz. Ama onu varlıkların en büyüğü, en önemlisi, en birincisi, en güçlüsü vs. olarak bile kurguladığımızda Varlık'ı, varlıklardan biri hâline getiririz. Bu, ağacı dalına yahut yaprağına indirgemekten farksızdır. Yaprağı, dalı yahut meyvesi ne kadar güzel olursa olsun ağaç her zaman kendi parçalarından daha fazladır.

Varlık'ı bir kavram, soyutlama ve tasavvur olarak kurguladığımız zaman da benzer bir riskle karşılaşırız. Felsefenin konusu olan Varlık, soyut bir kavram hâline gelir. Kavramların en kapsamlısı, en derini vs. olur ama son tahlilde Varlık'ın zihindeki bir izdüşümünden daha fazla bir şey olamaz. Sadra'nın dikkat çektiği gibi insan zihni kavramlarla düşünür ve kavramlar olmadan dünya hakkında bir yargıda bulunamaz. Fakat sağlam bir zihin, hakikatin ve gerçekliğin hiçbir zaman kavramlara indirgenemeyeceğini de bilir.

Tüm bu mülahazalar ışığında Heidegger'in radikal-devrimci çağrısı tekno-medeniyetin ve makinelerin gürültüsünün üzerine çıkar: Batı medeniyeti iki bin beş yüz yıllık derin uykusundan uyanmalı ve fahiş hatasının farkına varmalıdır. Helenistik düşünce, Orta Çağ Hristiyan teolojisi, Rönesans, bilim devrimi, Aydınlanma, modernite hepsi aynı suça ortak olmuş ve Varlık'ın zuhuruna müsaade ve şahitlik etmek yerine onu şeyler, nesneler, olaylar, kavramlar ve insan-merkezli dar bir kalıba sokmaya çalışmıştır. Bunu yapmak için de Varlık'a fiziki, ruhi, kavramsal ve sembolik her tür şiddeti uygulamıştır. Artık bu metafizik şiddet dönemi sona ermelidir. Aksi hâlde "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir." sözünün bile bir anlamı kalmayacak.

İnsan sakin, dingin ve olgun kalarak da devrimci olabilir. Sesini değil, sözünü yükselterek tarihe müdahale edebilir. Yolun istikametini ancak yola devam ederek düzeltebilir. Öyleyse yolculuğa devam.

Büyük yolculuğumuzun içindeki bu küçük yolculukta Heidegger'in kulübesine gittik. Oradan başka yerlere seferler eyledik ama kulübenin civarından çok uzaklaşmadık. Bu kıymetli bir çabaydı.

Ama şimdi kendi kulübemizi yapmaya başlamamız lazım. Bireyciliğe kapı aralamadan söylemek istiyorum: Herkes kendi kulübesini yapmakla mükellef. Elbette yardımlaşacağız. İstişare edeceğiz. Birlikte çalışacağız. Herkes kendi kulübesini kendi aklına, gönlüne, kalbine ve zevkine göre neşeyle ve keyifle ama keyfî yollara sapmadan yapacak. Varlık'ın açık alanında, hakikatin ışığında, yaratılışın kokusunu duyarak, var olmanın rahmet olduğunu hatırlayarak, kevn ü fesadın derin diyalektiğini kavrayarak...

Bu kısa yolculukta kulübenizi yapmak için neye ihtiyacınızın olduğunu az çok tespit etmiş durumdayız.

Öyleyse yolunuz açık olsun.

KAYNAKÇA

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Aynülkudât el-Hemedânî. *Zübdetü'l-Hakâik.* Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Mesut Sandıkçı ve Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Curthoys, Ned. *The Legacy of Liberal Judaism: Ernest Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation.* London: Berghahn Books, 2016.

Eckhart, Meister. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense.* Çev. Edmund Colledge ve Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1981.

———. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart.* Çev. Maurice O'C. Walshe. New York: Crossroad Publishing, 2009.

Güler, Ara. *Aphrodisias Çığlığı.* İstanbul: Hil Yayın, 1989.

Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics.* Çev. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.

———. *Basic Writings.* Ed. David Farrell Krell, New York: Harper & Row, 1977.

———. *Being and Time.* Çev. J. Macquarrie ve E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

———. *Discourse on Thinking.* Çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund. New York: Harper, 1966.

———. *Hölderlin's Hymn "The Ister".* Çev. William McNeill and Julia Davis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

———. *Introduction to Philosophy – Thinking and Poetizing.* Çev. Philip Jacques Braunstein. Bloomington: Indiana University Press, 2017.

———. *Mindfulness.* Çev. Parvis Emad ve Thomas Kalary, London: Bloomsbury, 2016.

———. *Nur noch ein: Gott kann uns retten.* Mülakat: Rudolf Augstein ve Georg Wolff. *Der Spiegel,* no. 23 (May 31, 1966).

———. *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy.* Çev. Ted Sadler. London: Continuum, 2002.

———. *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus.* Çev. Ted Sadler. London: Bloomsbury Academic, 2002.

———. *Nietzsche, Volume Four: Nihilism.* Ed. David Farrell Krell. Çev. Frank A. Capuzzi and David Farrell Krell, 4ff. New York: HarperOne, 1982.

———. *Off the Beaten Track.* Çev. Julian Young and Kenneth Haynes, 234. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———. *What Is Called Thinking?* Çev. J. Glenn Gray. New York: Harper Colophon Books, 1968.

Heidegger, Martin ve Ernst Jünger. *Correspondence 1949–1975.* Çev. Timothy Sean Quinn. London: Rowman and Littlefield, 2016.

Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk: İyi, Güzel ve Doğru Düşünmek Üzerine.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

———. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

———. *Mulla Sadra.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

———. *Öze Yolculuk.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

———. *Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru.* Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgement.* Çev. James Creed Meredith. Ed. Nicholas Walker. Oxford–New York: Oxford University Press, 2007.

Mitchell, Andrew J. ve Peter Trawny. *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism.* New York: Columbia University Press, 2017.

Molla Sadra. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, c. 1. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.

———. *Kitâbü'l-meşâir*, ed. H. Corbin. Tehran, 1982.

Nightingale, Andrea Wilson. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Parkes, Graham, ed. *Heidegger and Asian Thought.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Sabzawari, Hadi. *The Metaphysics of Sabzawari.* Çev. M. Mohaghegh ve T. Izutsu. New York: Caravan Books, 1977.

Safranski, Rüdiger. *Martin Heidegger: Between Good and Evil.* Çev. Ewald Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme.* Paris: Les Éditions Nagel, 1946.

Sheehan, Thomas, ed. *Heidegger: The Man and the Thinker.* Chicago: Precedent Publishing, Inc., 2009.

Bu eserin hikâyesi yazarın Heidegger'in kulübesini ziyaret etmesiyle başlıyor. Kara Orman'ın eşsiz tabiatıyla bütünleşen bu kulübede yazar, Heidegger'le derin bir sohbete koyuluyor. Onu kimi zaman Nesimî'nin, Yunus Emre'nin, Âşık Veysel'in meclisine davet ediyor, kimi zaman da Molla Sadra ile yüzleştiriyor. Böylece Batı ve Doğu düşünceleri arasında felsefi bir temas alanı açılıyor ve farklı ufukların birbirini nasıl beslediğine tanık oluyoruz.

Heidegger'in düşüncesini dar kalıplara sokmadan, sezgisel bir yaklaşımla ele alan bu kitap, bir "Heidegger'e Giriş" çalışması değil. Daha çok Varlık ve idrak yolculuğunun kişisel ama aynı zamanda paylaşılabilir bir kesiti... Yazar, bu eserinde okuru Heidegger'in kulübesinden yükselen çağrıya kulak vermeye davet ediyor: Varlık sorusunu unutup Varlık'ı onun tezahürü olan varlıklara kurban eden Batı düşüncesindeki ontolojik sapmanın aşılması için Varlık'a yeniden dönmenin felsefi ve ahlaki gerekliliğini hatırlatıyor.

Modern insanın varoluş krizine ışık tutarak modern tekno-medeniyetin Varlık'ı nasıl araçsallaştırdığını gözler önüne seren elinizdeki eser, çarenin saf düşünce, sahih tefekkür ve Varlık meselesinde olduğunu göstererek Varlık'ın açık alanına şahitlik etmenin ve orada ikamet etmenin önemini vurguluyor.



insan

HEIDEGGER'İN KULÜBESİNE YOLCULUK

İBRAHİM KALIN

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
917	İBRAHİM KALIN KİTAPLIĞI	11

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
instagram.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-625-5546-33-3