

MEVLÂNÂ VE HEIDEGGER'DE ÖLÜMÜN FENOMENOLOJİK YORUMU

YIL / YEAR 18, SAYI / ISSUE 36 / GÜZ / AUTUMN(2020/2) ss. 29 - 54

Makale geliş tarihi/Received: 1.08.2020-Makale kabul tarihi/Accepted: 28.08.2020

MEHMET FATİH ÜNAL

Araş. Gör., Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

biruni999@gmail.com

Öz*

Giderek artan bir hızda ve dozda kaçınılmaz gerçekliği karşısında, insanın en ilkel savunma mekanizmalarından biri, karşı tepki geliştirmeyi, daha da nevroतिकleşme pahasına tek geçerli formüle dönüştürerek, 'dünyamız'dan ötelediğimiz ölüm; bu makalenin merkezi kavramıdır. Ölüm'ün, kavramsal ele alınışından ve zihinsel/yaşamsal yansımalarından kısaca dem vurarak, çalışmanın odaklandığı iki düşünürün, Heidegger ve Mevlânâ'nın anlayışlarında, fenomenolojik bir çerçeveye oturduğunu gösterme amacıyla; ilk iddia, 'insan' telakkisinin 'ölüm' telakkisini belirlediğidir. Hemen ardından özellikle modern batı düşüncesinde belirginleşip somutlaşan kadük insan tanımının, nevroतिक bir ölüm algısı yarattığı görülecektir. Modern-sonrası dönemin zorlu ve aykırı düşünürü Heidegger'in genelde klasik batı metafiziğine özelde onun ürettiği ölüm tanımlarına çarpıcı itirazlarının aksini; klasik İslam Ortaçağının zirve isimlerinden Mevlânâ'nın poetik düşünce dünyasında bulduğumuz kanaatindeyiz. Bu çalışma fenomenolojinin sunduğu felsefi imkanlarla, bu iki poetik karakterin ölüm kavramlarının simetrisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda iki düşünürün bütün eserlerini incelemek çalışmanın sınırlarını oldukça aşacaktır. Bu yüzden bu çalışma Mevlânâ'nın *Mesnevi* ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserlerine odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Mevlânâ, Ölüm, Varoluş, Fenomenoloji, Ecel.

PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF DEATH IN MEVLÂNÂ AND HEIDEGGER

Abstract

The central concept of this study is death that we, at an increasing speed and doze in the face of its inevitable reality, postpone from 'our world' by transforming one of human's most primitive defense mechanisms, the development of a counter-reaction into the only valid formula at the expense of further neuroticisation. Briefly mentioning the conceptual handling and mental/vital reflections of death, the first claim here, aiming to show that death is placed in the thoughts of the two thinkers, Heidegger and Mevlana who the study focuses on in a phenomenological framework, is that 'human' perception determines 'death' perception. Immediately afterwards, it will be seen that the definition of the immature human, which has become apparent and materialized in modern western thought, creates a neurotic perception of death. In the poetic world of thought of Mevlana, one of the great names of the classical Islamic Middle Ages, it can be argued that the contrary statements of the striking objections of Heidegger, the tough and con-

* Bu makale, "Mehmet Fatih Ünal, *Doğu ve Batı Düşüncesinde İnsanın Benzer Yürüyüşü Mevlânâ ve Heidegger Örneği*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Ankara, 2020, vii +201 s." künyeli tezden üretilmiştir.

tradictory thinker of the post-modern period; objections to classical western metaphysics in general and to the definitions of death it produced. In this study it is aimed to reveal the symmetry of death concepts of these two poetic characters with the philosophical possibilities offered by phenomenology. For this purpose, examining all the works of the two thinkers will go beyond the limits of this study. Therefore, it will focus on Mevlana's *Mesnevi* and Heidegger's *Being and Time*.

Keywords: Heidegger, Mevlânâ, Death, Existence, Phenomenology, Fate.

Giriş

Ölüm, insanın kaçınılmaz olarak yüz yüze geldiği, öncesinde deneyimleyemediği ve sonrasını bilemediği için, ilk insanlardan itibaren anlamlandırılması ve açıklanması en zorlu konulardan biri olmuştur. İlk olarak insan deneyiminde, bir başka canlının hayattan çekilmesi olarak yer alan ölümün, canlılar için kaçınılmaz bir sonuç olduğu, birkaç cılız fikir dışında neredeyse tam bir mutabakatla kabul görmüştür. Bundan biraz daha az bir oy çoğunluğuyla da, öleceğinin bilincinde olan tek canlının insan olduğu görüşünde bir uzlaşıdan bahsetmek mümkündür. Fakat yaşamın gerçekliği kadar, yaklaşmakta olan ölümün kesinliğini de bilen insan, aynı oranda buna rıza göstermemiştir (Dastur, 2019: 7,9). Zira insanı diğer canlılardan ayıran ölümlülüğüne dair farkındalığı, onu bu kaçınılmaz sona karşı, farklı pozisyonlara doğru itmiştir. İnsanın ölüm karşısındaki tutumunu, iki temel yaklaşıma indirgemek olası görünmektedir. Bunlardan biri, ölümü üstesinden gelinmesi gereken bir hastalık ya da eksiklik olarak gören ve onu aşmak yahut ondan saklanmak için bir arayış içinde olan insanların geliştirdikleri yaklaşımlardır. Bir diğeri ise, ölümün; insan varoluşunun, tıpkı yaşam gibi, belirleyici bir sınırı olarak 'kendisine rıza gösterilmesi gereken tamamlayıcı bireysel bir son' olduğuna dair yaklaşımlardır.

Bu çalışmada, Alman filozof Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabındaki fenomenolojik çözümlemelerinde, ölüm kavramının konumu esas alınarak ortaya çıkarılan felsefi şablon ile büyük mutasavvıf Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* tekrar okunmuştur. İki temel kaynak üzerine odaklanan çalışmada, felsefi ve fenomenolojik alt yapıyı oluşturmak için ek kaynaklara da başvurulmuştur. Böylece sufi bir şair olarak bilenen Mevlânâ'nın düşüncelerinin felsefi boyutunu, ölüm kavramı üzerinden ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda çalışmada önce ölüm kavramının Modern Batı felsefesindeki insan hayatından dışlanmış konumu birkaç örnek üzerinden ortaya koyulmuştur. Ardından Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bu konuma getirdiği eleştirilere yer verilmiştir. Böylece Heidegger'in fenomenolojik yöntemi kullanarak inşa ettiği felsefe anlayışı (ve insan tanımı) modellenmiştir. Son olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* bu şablon üzerinde okunarak insan ve ölüm anlayışına dair örnekler verilmiştir. Çalışmanın sonucunda ise ölümün, Heidegger'de, Dasein (şurada olan) olarak tanımlanan insanın hayatının en önemli fenomeni olduğu ve Mevlânâ'nın insanı-

nın, makbul insan (Arif) olabilmesi için ölüm fenomenine biçilen rol ortaya çıkarılmıştır. Konuyla ilgili tartışma üç temel başlık altında işlenmiştir. 'Ölümün ötelenmesi' adlı başlık altında ölüm kavramının, modern felsefenin özne tasarısına dayalı olarak nasıl göz ardı edildiği tartışılmaktadır. 'Dasein'in ölümü' adlı başlık altında, ölüm kavramının fenomenolojik bir yaklaşımla insan hayatına tekrar nasıl dahil edildiği, Heidegger'in düşüncesine dayalı olarak gösterilmeye çalışılmıştır. 'Arif'in ölümü' adlı, tartışmanın son bölümünde ise, Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımı ile ortaya çıkan çerçevenin, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki insan ve ölüm kavramlarıyla benzerliği tartışılmıştır.

I. Ölümün Ötelenmesi

İnsanın ölüme karşı tutumu ve yaklaşımı ne şekilde olursa olsun, ölümün canlılara yaklaşımı hep aynıdır. Bu yüzden ölüm ile ilgili yaklaşımlarımız hep bizi aynı sonuca götürmektedir: Bir ölümden bahsettiğimizde, herkesin başına gelecek, 'aynı olan' ölümün yanında; insanın ona karşı pozisyonu tarafından anlamı kişiselleşen bir ölümden de bahsediyoruzdur. İnsanın ölümü beklerken, ona karşı duyduğu korku, kaygı veya özlemin güdümünde anlamlandırdığı ölüm hakkında ilk düşünceler ve telkinler; tüm dünyada hemen her kültürde, dini ritüellerle kendini göstermiştir. İnsanlığın bilinen bütün tarihinde ölüm ile ilgili ritüeller mevcuttur. Bu ritüellerin içerikleri birbirlerinden farklı olsa da, hepsi şu konuda birleşir: Öleni ve kalanları bu yeni duruma hazırlamak.

İnsanlar aralarından biri öldüğünde, karşılarında daha önce tanıdıkları kişiyi görmezler. Bu noktada ölüm yaşayanlarla ölen arasındaki ilişkinin sona ermesidir. Bu yüzden cenaze töreniyle insanlar, tanıdık bildik bir görüntü arkasından, ilişkilerinin sonunu ifaden eden cesedin merhum ile aralarına koyduğu perdeyi kaldırır (Dastur, 2019: 13). Perde, insanların inancına göre ritüelin gerçekleşmesiyle kalkacaktır. Böylece insanlar merhumla yeni hüviyeti sayesinde tekrar ilişki kurabileceklerdir. Kanaatimizce insanlar, birlikte yaşıyor olmalarına dayalı düzenledikleri karşılıklı ilişkilerini, içlerinden birinin ölmesiyle bu yeni duruma göre yeniden şekillendirmektedirler. Akla, biri öldüğünde, insanların yaşayanlarla, hiçbir şey olmamış gibi hayatlarına devam etme seçeneği gelse bile bu, insanlık tarihinde hiç tercih edilmemiş bir yol olarak sadece sözde kalmaktadır. İnsanlar her seferinde birinin ölmesi durumunda travmatik bir ruh hali içerisinde, yeni durumuna uygun bir pozisyonda, ölenle ilişkilerini düzenleme yoluna gitmişlerdir. Bu da bizi şu doğal sonuca götürecektir: İnsanlık tarihinde, modern batı düşüncesine kadar kesintisiz bir şekilde tekrarlanan bu seçim, insanların bin yıllardır ölümü bir yok olma olarak görmediklerinin kanıtıdır.

Bu kanıt da bizi, insanların bazen örtük bazen açık bir şekilde birbirinden oldukça farklı öte dünyalara inandıklarına ikna etmektedir.

Bugün dünya, Doğu ve Batı olarak birbirinden tamamen farklı olduğuna inanılan iki düşünce sistemine ayrılmış gibi görünmektedir. Yine günümüz için birçok açıdan bunun doğru olduğunu kabul edebiliriz. Fakat ölüm ile ilgili kullanımlarımız çok yakın zamana kadar dünyanın hiçbir yerinin o kadar da farklı olmadığını işaret etmektedir. Örneğin Latince 'defungor', 'bir işi halletmek ya da borçtan kurtulmak' anlamlarını barındırır ve Fransızcada 'defunt' yani müteveffa anlamındaki sözcük ondan gelmektedir. Yine aynı anlamda kullandığımız Arapça kökenli 'vefat etmiş kişi' anlamına gelen 'müteveffa' kelimesi de 'borcunu kapatma, görevini yerine getirme' anlamlarındadır; 'vefa' ve 'vefat' kelimeleri ile kök ilişkisi içindedir (Dastur, 2019: 11-12). Bu etimolojik bağlantı da işaret etmektedir ki, insanlık tarihi boyunca ölüm ve ölüm ötesi gibi konularda, Hint dinlerinden Zerdüştlük'e, Platon'dan günümüze dek hem ontolojik hem de ahlaki boyutta ortaya sürülen birçok felsefi anlayış, zannedildiğinin aksine birbirine çok benzerdir. İnsan varlığını, doğru bir şekilde anlayabilmek için bu benzer geleneklerde yaşamı ve yaşamın sınırını belirleyen ölüm'ü anlamak gerekir ki; felsefe dışında, din, bilim ve sanat gibi disiplinler de aynı arzuyu paylaşırlar. Fakat bugün ölüm, gündelik konuşmalarımız içerisinde neredeyse tamamen çekilmiştir. Bu çekilme, gündelik konuşmalarımız ötesinde de felsefi tartışmada ve özellikle modern felsefede açıkça kendini göstermektedir. Neredeyse, modern sonrası düşüncenin, modern felsefenin düşünme şekline getirdiği eleştirilere kadar "ölüm meselesi, modern düşünceyi şaşkınlığı mucip olacak derecede az meşgul etmiştir" (Schopenhauer, 2020: 10). Düşünce dünyasında ölüme olan ilginin azalmasıyla, uzun yıllardır süren ölüm ve ölüm sonrası hakkındaki fikir ortaklığının ortadan kalkmasının; insan anlayışının köklü bir şekilde değiştiği dönemlere denk gelmesinin, bir rastlantı olmadığı açıktır.

İnsan anlayışımız ile beraber ölüme yaklaşımımız da değişti. Ölüm, artık kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken, olmazsa kaçınılması ya da en azından göz ardı edilmesi gereken bir şey haline geldi. Bu 'zorunluluk' adeta insan olabilmenin koşulu haline getirildi. Bu değişim doğrudan, ölümü karşılama ritüellerimizi değiştirdi. Bizim toplumumuzda henüz çok yaygın olmamakla beraber, ölümü karşıladığımız törenler, merhumun toplumun şehadetiyle canlı kimliğine veda edip yeni bir kimlikle topluma dahil edilme ritüeli olmaktan çıkmıştır. Artık cenaze, bir törenden çok merhumun önceden tasarladığı bir şov halini almıştır. İletişim ve kültür araçları vasıtasıyla tanıyıp izlediğimiz; benimseyip yapmasak bile hiç de garipsemediğimiz; özellikle Batı'da yaygınlaşan bu 'yeni törenler'de en dikkat çekici taraf, ölüye yaşıyor gibi davranılmasıdır. Örneğin merhumla, yaşıyormuş gibi beraber müzik dinleyip eskileri yad etme formuna bürünmüş mera-

simler ile sanki ölü, bu hayata tutundurulmaya çalışılmaktadır. Cenaze merasimlerinin gitgide yaygınlaşan bu gibi formları, açıkça başkasının ölümü üzerinden ölüme bir karşı çıkıştır. Böylece merhum yeni hayatına toplumsal bir şahitlik ile geçtiği kabul töreninden mahrum kalacak ve adeta bu dünyada sıkışmış bir hayalet dönüşecektir.

Modern felsefi anlayışların -doğduğu yıllardan, gündelik yaşantımızın en mahrem alanlarında bile etkili olduğu günümüze kadar- bize dikte ettiği insan anlayışının bir sonucu olarak gördüğümüz; 'ölümün hayatımızdan şekilişidir. Spinoza'nın "Ölüm özgür kimse için ehemmiyeti olmayan bir şeydir ve felsefi tefekkür için uygun konu değildir." (Schopenhauer, 2020: 10) ifadesi, görüşümüzü destekleyen birçok örnekten sadece biridir. Zira ölümü düşünmek, ezeli ve ebedi mükemmel bir düzen içerisinde ancak geçici olmayan bu düzeni tefekkür ederek, zamansal olmanın sınırlarından özgürleşebilecek insanı, sınırlarına geri çekecektir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için Spinoza'nın örneğiyle yetinilen bu felsefi atmosfer, 'insan'a ilişkin tanımı nedeniyle ölüm fenomenini düşünce dünyasından uzak tutmuştur. Bu nedenle ölüm fenomeninin; dünyayı, çelişkileri, eksiklik ve noksanlıkları olmayan pürüzsüz ebedi bir makine gibi tanımlayan felsefi anlayışların radarına girmemesi olağandır. Çünkü ölüm, onların kusursuz tasarımının en büyük kusurudur. Böylece, ölümü göz ardı etmenin bu teknik altyapısı, neredeyse bütün batı modern felsefesinin ortak zemini gibi görünmektedir.

Bu giriş eşliğinde denilebilir ki, her müstakil medeniyet iddiası, bir inanç dünyası ile, bir varlık ve hakikat telakkisi ve bunların zemininde bina olan bir etik-estetik anlayışla tarih sahnesinde yer almaktadır. Tüm bu medeniyet unsurlarını, birer anlayış olarak konumlayabilen tek varoluşun da, insan varoluşu olduğu aşıkardır. Bu yüzden her şeyden önce, müstakil bir medeniyet tasavvuru; bu medeniyet unsurlarının hem öznesi hem muhatabı hem faili konumunda olan bir müstakil insanı (ya da onun tanımını) zorunlu kılar. İnsanı konu olarak benimseyen anlayışların, modern dönemdeki baskın tezahürleri ölümün adını anmazken ardıl diğerleri ölümü düşüncelerinin merkezine yerleştirmektedir. Bize göre ölümün, felsefi sorgulamadan dışlanması, modern dönemde insanın bir kavrama indirgenerek tartışılmasıdır. İnsan bir kavrama dönüştüğünde 'şurada' diye ifade edebileceğimiz tek tek bizler ve doğal olarak bizlerin hayatları göz ardı edilecektir. Tek tek insanların dünyada oluşlarına dayalı bir düşünce olmadığında, yani insanların yaşamları göz ardı edildiğinde, en azından varoluşun sınırı olarak adlandırılacak ölüm de ortadan kaybolacaktır.

Schopenhauer, *Hayatın Anlamı* adlı eserinin başında Herakleitos'un şu cümlesini alıntılar. "Hayat, hayat ismiyle anılır, ama gerçekte ölümdür o" (Schopenhauer, 2019: 7). Hiç şüphesiz kötümser bir filozof olarak bilinen Schopenhauer, insan için dünyaya hiç gelmemiş olmanın en iyisi olacağını

düşünmektedir. Fakat insanın dünyaya gelmesi, bir mukadderat olarak, bu 'en iyi seçenek'i hep dışarıda bırakacaktır. Buna göre insan hayata mahkûm edilmiş trajik varoluşunu, zamansal zincirlerinden kurtulana kadar yani ölene kadar sürdürecektir. Modern felsefenin aksine modern düşünceyi eleştiren filozoflar için ölüm, yaşamın en önemli fenomenidir. Spinoza ve Schopenhauer örneklerinden de açıkça görebileceğimiz gibi bu farklılığa yol açan, bu iki düşünürün ait oldukları, birbirinden tamamen farklı düşünme tarzlarının ortaya çıkardığı insan anlayışlarıdır. Bu yüzden insanı, 'akletme' gibi herhangi bir melekesine indirgeyen yahut Tanrı yerine ikame etmeye çalışan filozofların aksine; insanı kendi biricik yaşamında, ayaklarını bastığı dünyada bir tarihsellik olarak gören anlayışlar için ölüm, bu yürüyüşün son durağıdır.

Felsefe tarihinde, insanı günlük yaşantısı içerisinde ve her insanın biricik kimliğine sadık kalarak konu edinen düşünürler için ölüm "ilgisi kesinlikle kişiseldir, ilgilendikleri şey, insan yaşamında yer alışı ve bu yaşamın anlamlılığına katkıda bulunuşu ya da hatta belki değerini azaltışıyla birlikte ölümdür" (Malpas & Solomon, 2017, 15). Örneğin Kierkegaard, ölümü insanın yaşamının sonu olarak, sadece ona özel ve başına bir kez gelecek öznel bir karakterde tanımlarken, herkesin kendine özel bu ölümlerden bir soyutlama ile insanlığın ortak anlayışına hitap eden ölüm kavramını nesnel olarak tanımlar. Kierkegaard'a göre, ölüm kimsenin başına gelmeyen bir evrensel karakter ile ne zaman başımıza geleceğini bilemediğimiz ama müstakbel kesinliğiyle bizi, hep teyakkuzda olmaya iten olarak insan hayatındadır. Kierkegaard'ın ifadesiyle, "ölüm umut olduğu sürece tehlike büyüdüğü zaman, umutsuzluk ölememenin neden olduğu umutsuzluktur" (Kierkegaard, 2017: 26). Ona göre, insanın müstakil varoluşuyla özel ilişkisi içerisinde ölümün öznel karakteri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, ne zaman başa geleceğinin bilinmediği ve kaçınması mümkün olunamayan olarak ölüm, insan hayatına yön veren en önemli fenomenlerden biri olarak karşımızda durmaktadır (Koç, 1999: 42). Tabi ki inançlı bir varoluşçu olan Kierkegaard, ölümün hayatımıza etkisini olumlu yönde bir anlamlandırma olarak konumlamaktadır.

Varoluşçu filozofların, insan tanımları nedeniyle, ölüm fenomenini farklı tonlarda vurgulamaları; onların, insanları, ölmeyi istemeye teşvik ettikleri yönündeki yanlış bir kanaate yönelmemelidir. Zira Kierkegaard'da da açıkça görüldüğü üzere insan ölümün öznel karakterinden kaynaklı bir tedirginlik hali içerisinde hayatını anlamlandırabilecektir. Yoksa o, hayatın anlamına ulaşmak için kendini ölümün kollarına atmayı tavsiye etmemektedir. Yine ölümün insan hayatının anlamına olumlu katkılarından bahseden bir diğer varoluşçu filozof Marcel'e göre insan, dünyada ölüm anını bekleyen bir mahkûm gibidir. Ona göre ölüm insanın asıl varlığıyla, Tanrı ile birleşmesi için geçilmesi gereken bir kapıdır (Koç, 1999: 43). Kierkega-

ard ve Marcel her ne kadar benzer görüşlerde olsalar da aralarındaki ayırım şöyle barizleştirilebilir: Kierkegaard'ın insanı, başına ne zaman geleceğini bilmediği ölüm karşısında kaygılı bir bekleyiş halinde tasvir edilirken; Marcel'in idam mahkûmu benzetmesi insanı belirsiz kaygılı bir bekleyişten ziyade dramatik ve belirli bir son karşısında resmetmektedir. Fakat insanın daha sonra Heidegger tarafından 'ölüme doğru varlık' olarak kavramsallaştırılacak varoluşu ikisinde de içerilmektedir.

Varoluşçu felsefe içerisinde, ölümü, hayatı anlamlandıran bir fenomen olarak görmeyen bir başka anlayışa göre ölüm, hayatı anlamlandırmak bir yana, 'saçma' olarak konumlanır. Sartre'ın ifadesiyle, "ölüm benim 'imkanlarımın dışındadır ve dolayısıyla onu bekleyemem' ve bu yüzden 'kendisinin' ontolojik yapısına ait olamaz" (Sartre, 2009: 678). Sartre ölüm olgusu ile insanın sonlu olması arasında bir ilişki olmadığını düşünmektedir. Sartre'a göre insanın kendini seçmesi sonlu olmayı seçmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden insanın ölmesi onu sonlu bir varlık yapmaz en fazla insan sonlu bir varlık olduğu için ölür. Bauman, Merleau-Ponty den şöyle aktarır: "Ne doğumum ne de ölümüm bana *benim* deneyimlerim gibi görünebilir. Kendimi yalnızca 'önceden doğmuş' ve 'bugünde yaşıyor' olarak kavrayabilirim; doğumumu ve ölümümü yalnızca kişilik-öncesi ufuklar olarak kavrayabilirim" (Bauman, 2000: 25). Sartre'ı takip ettiği açıkça görünen Merleau-Ponty, doğum ve ölümü insanın ancak, tasarlayabileceği fakat kavrayışının dışında duran ufuklar olarak görmektedir. Bauman ise aynı görüşü biraz daha geliştirerek, "Ölüm algılanamaz; hele zihinde canlandırılması ya da 'temsil edilmesi' daha da zordur" (Bauman, 2000: 11) demektedir. Sartre'ın düşüncelerinin devamı gibi görünen bu ölüm anlayışı şu soruya dayalı görünmektedir: Ölüm benim yok oluşum ise olmadığım bir zamanda nasıl ölüme dair bir deneyimim olabilir?

Bu sorunun cevabını vermek oldukça zor görünmektedir. Freud'un ifadesiyle, "Kendi ölümümüzü hayal etmek gerçekten de olanaksızdır; bunu her hayal etmeye kalkıştığımızda, aslında o anda bile bir seyirci konumunda olduğumuzu algılayabiliriz" (Bauman, 2000: 25). Kendi ölümümüzü deneyimlemenin önündeki en büyük engel, bunun herkese açık bir deneyim olarak tasarlanmasında yatıyor olabilir. Belki de Freud'un göz ardı ettiği, öznel bir olayı nesnel bir düzlemde düşünmeye çalışmaktır. Bu sonuca ulaşmak için erken olabilir. Fakat çoğu insanın, hayal edilemeyen 'kendi ölümü' karşısında hissettiği şey, neredeyse aynı (korku) dır. Fromm'un ifadesiyle, "Bu, her insanın ölüm karşısında yaşadığı, ölmek zorunda olduğuna ilişkin normal korku olmayıp, insanları sürekli olarak tedirgin eden ölüm korkusudur. (Fromm, 1994: 161). Anlaşıldığı üzere insanların sürekli kaygılandığı kendi yaşamlarına daldıkları ve bütün kaygılarından uzaklaşıp sadece hayatlarına odaklandıklarında ansızın onları hayattan alacak olan kendi ölümleridir. Bu ise insanın, kendine mal ettiği yani sahibi olmak istediği

hayatını, koruma içgüdüsüyle hissettiği korkudur. Bu yüzden birçok kültürde ölüm korkusunu yenenler genelde yaşamdan elini eteğini çekmiş olanlar arasından çıkmaktadır. İlginçtir modern bir psikolog olan Fromm da bu kadim pratiği ölüm korkusunu yenme noktasında önermektedir.

Jung'a göre ise ölüm korkusunun esası 'yaşama korkusu'dur; ölümden en çok korkan kimseler, yaşamaktan en fazla korkanlardır (Hökelekli, 1991: 157). Jung, ölüm ile yaşamın irtibatını insanın yaşama karşı tutumu üzerinden tanımlarken, kökensel ilişkilerini de ortaya sermektedir. Jung'un bu anlayışı, çağdaşı filozoflar gibi, ilgisini, soyut bir insandan aramızda yaşayan tek tek insanlara çevirmenin bir örneği olarak kabul edilebilir. Yine çağdaş bir filozof olan Baudrillard ölümün yaşamla ilişkisini şöyle ifade etmektedir: "Yalnızca yaşamın var olmasını istemek, yalnızca ölümün var olmasını sağlamak demektir. Gerçekte arzu nesnemiz olan ölümü, sürdürdüğümüz yaşama ekliyoruz . . . Ölmek yerine kendimizi geliştiriyoruz" (Baudrillard, 2016: 276). Baudrillard yüzyıllar sonra neredeyse Herakleitos'un ölüm hakkındaki düşüncelerine dönmüş görünmektedir. Aradan geçen yüz yıllarda düşünürler sadece hangi ölümden bahsettikleri noktasında netleşmiş görünmektedirler. Baudrillard'ın "Nereye baksam kendi ölümümü görüyorum, nereye baksam ölüm beni düşlüyor" (Baudrillard, 2016: 284) ifadelerinde açıkça belirttiği gibi, ölüm insanın hayatını yücelten veya tamamen saçmaya indirgeyen etkisiyle araştırılması gereken en önemli fenomenlerden biridir. Fakat araştırmaya konu olan ölüm her zaman kendi ölümüdür.

Batı felsefesi içerisinde, ölüm kavramını konu edinip edinmemenin, insan tanımlarıyla olan alakası hakkında sunduğumuz perspektif ile çalışmanın merkezinde yer alan Heidegger ve Mevlânâ'nın düşüncelerine temas edilecek izlek de ortaya çıkmıştır. Bu iki düşünürün insana bakıştaki benzerlikleri bizi, düşüncelerinde önemli yer verdikleri ölüm fenomeninin, insan hayatını nasıl anlamlandırdığını görmeye biraz daha yaklaştırmıştır. Bu çalışmanın hedefine ulaşabilmesi için atılması gereken bir diğer önemli adım ise, ölümü ele alırken kullanmamamız gereken yöntemin ne olduğudur? Bu soruya ölüm kavramının düşünce tarihinde yer alış yoğunluğu ışık tutacaktır. Yine fenomenolojinin Kant'tan Hegel'e ve nihayet Husserl'e kadar değişen tanımları da yöntemi anlamamız noktasında yardımcı olacaktır.

II. Dasein'in Ölümü

Modern felsefenin doğuş sancıları çektiği dönemde, insanın varlığın hakikatine ulaşma yolu; Ortaçağ Batı dünyasında dini anlayışlar gölgesinde yapılan metafizik spekülasyonlardan, teknik gelişmelerle şafağını yaşayan bilimsel yöntemin çocukları emprist psikoloji ve pozitivizm'in güdü-

müne girmiştir. Daha sora analitik düşünme adı altında dış dünyaya dayalı insan tecrübesinden önermeler arasındaki uygunluğa dayalı bir hakikat anlayışına geçilmiş olsa da hakikat, fenomenin kelime anlamı olan bizzat görünen'e indirgenmiştir. Bugün Edmund Husserl'in geliştirdiği felsefi bir yöntem olarak kabul edilen fenomenoloji ise gelişim çizgisinin dışında hakikate ulaşmanın bir diğer yolu olarak öne sürülmüştür (Bayrakdar, 1987: 1-2). Ona göre eşyanın hakikati ne sadece onun biçiminde ne de ondan bağımsız bir spekülasyonda değil, bizzat eşyanın kendi üzerinde, ulaşabileceğimiz görüntüsünün arkasındaki özünde yatmaktadır.

"Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayırımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi 'saf görme' ile yapar" (Husserl, 2003: 82). Husserl'in ortaya attığı bu yeni yöntem eşyanın hakikatinin, bizzat eşyanın görünümü üzerinden ulaşılacak bir yönelimine gönderme yapmaktadır. Bu, insan ile varolan arasında kurulacak özel bir ilişki ve tecrübeyi işaret etmektedir. Felsefe alanında sıkça rastlanmayan ve ilk bakışta mistik bir tecrübeyi andıran bu hakikat anlayışı, her ne kadar Husserl açıkça ifade etmese de, insanın varlıkların hakikatini kavrayabilecek bir donanıma sahip olduğu ve bu sayede yöneldiği varlığa gerçekten temas edebildiği düşüncelerini içeriyor görünmektedir. Bu durumu Mehmet Bayrakdar şöyle ifade etmektedir. "Husserl'e göre, eşyanın bilgisi insanın, eşyanın fenomen-özünün şuurunu kendi şuurunda şuurlaştırmasıdır" (Bayrakdar, 1987: 3). Bundan dolayı insan hayatını anlamlandıran bir fenomen olarak ölümün ortaya çıkması fenomenoloji dışı bir düşünme şekliyle pek mümkün görünmemektedir.

Felsefeyi "Dasein hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontoloji" (Heidegger, 2018: 638) diye tanımlayan Heidegger, hocasının geliştirdiği fenomenolojik yöntemi yeniden yorumlayarak, felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. O, varlığın hakikatinin varolanlara ya da onların soyutlamalarına indirgenmesine kesin bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre, "Antik çağ ontolojisinin 'nesne kavramlarıyla' iş görmüş olması ve bu yüzden 'bilinci nesneleştirme' tehlikesini barındırması çoktandır bilinmektedir. Peki ama, nesneleştirme ne demektir? Nereden doğmaktadır? Varlık neden 'öncelikle' mevcut-olandan hareketle 'kavranmakta' da el-altında-olandan *değil*? Oysa el-altında-olanlar bize çok *daha yakındır*" (Heidegger, 2018: 638). Heidegger hocasının 'yönelimsellik' adıyla bir fenomenin hakikatini anlamak için onunla şuurlaşmak anlamında tanımladığı ilişkiyi, insanın etrafındaki varolanların pragmatları üzerinden onlarla bir malzeme evreninde karşılaşma olarak tekrar tanımlayarak kullanıma almıştır.

Heidegger'in hocasından miras aldığı bu yaklaşım Dasein olarak adlandırıldığı; varlığın hakikatine, kendi hakikati üzerinden ulaşabilen yegâne insan varoluşunun, hayatı yaşaması anlamındadır. Ona göre, "fenomenolojik

tefsir, bir varolanın varolan bazı mahiyetlerinin bilinmesi değil, onun varlık yapısının belirlenmesidir. Varlığa dair bir inceleme olarak ise hep Dasein'a ait olan ve varolanla herhangi bir muamele içindeyken 'yaşanır' olan varlık anlayışının müstakil ve açık icrasdır" (Heidegger, 2018: 114). Bir icra olarak tanımlanan bu yöntem net bir şekilde felsefe geleneği içerisindeki diğer yöntemlerden farklıdır. Heidegger'e göre, fenomenolojik tefsir dışındaki tefsirler bir anlamda örtmedir. Örtüyü kaldırmak ise hergünlük içerisinde varolanları doğrudan kullanma, yani bir amaca matuf olarak veya mesafe kalmayacak şekilde olan karşılaşma sırasında mümkündür. Görüldüğü gibi Heidegger hakikate ulaşma sorumluluğunu doğrudan bir dünyada bulunma halindeki insanın omuzlarına yüklemiştir. İnsan hakikate, yaşamaya dair bir anlayış ve bunun pratiği ile ancak kendi üzerinden ulaşabilecektir.

Heidegger, fenomenolojik yöntemi ilk olarak 1927 yılında basılan başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da (*Sein und Zeit*), varoluşçu felsefe başta olmak üzere bütün felsefe dünyasının ilgisini çeker şekilde kullanmıştır. İki ana bölümden oluşan bu eserinde Heidegger, zaman kavramını, mekân kavramının derinliğini sağlayan bir kavram olarak, insanın mekanda bir şeye doğru yaşamının zemini olarak tasarlamaktadır. İnsan, zamansallık sayesinde dünyada kendini üstlenebilecek bir aralık bulmaktadır. Zamansallık zemini üzerinde mümkün olan bu aralığın başı doğum ise sonu da ölümdür (Ünal, 2020: 24,27). Heidegger insanın, varlığın hakikatine, kendi hakikati üzerinden ulaşabileceğini düşünmektedir. İnsanın kendi hakikatine ulaşması demek ise, onun zamansallık zemininde ona tanınan süre içerisinde kendini üstlenmesiyle mümkün olabilecektir.

Heidegger ölümü, dünyadaki bulunuşumuzun sonu olarak görmektedir. Fakat bu doğru olsa da ona göre ölüm insanın başına gelenlerden sonuncusu olarak sırasını bekleyen bağımsız bir deneyimden ziyade insanın hakikatinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ölüm başımıza gelmeden çok önce dünyaya gelirken bizimle gelen ve varoluşumuza mündemiç bir zamansallığa gönderme yapmaktadır. Kraus'un yorumuyla, "Bu bakımdan ölüm ne varoluşumuzun sonunu gösteren bir işaret ne de kendimizi hazırlayabileceğimiz bir olaydır; bunların yerine, ölüm tam da varoluşumuzu oluşturan ve yaratılışla gelen varoluşsal bir yapıdır" (Kraus, 2017: 189). Anlaşıldığı üzere ölüm sırasını bekleyen bir insan deneyiminden öte, insan varoluşunun anlamının başından beri kopmaz bir parçasıdır. Fakat Heidegger'e göre insan, klasik batı metafiziğinin yol göstericiliğinde, kendi hakikatine, varoluşuna ve anlamına uzak düşmüştür. Ona göre insan, gündelik hayatın sözde huzur ikliminde ve vasatiliğinde kendi asli varoluşundan uzaklaşmıştır.

Heidegger'e göre insan, gündelik hayatın içerisinde, herkes benliğine kendi asli benliğini tercih ettiğinde varoluşunun hakikatini imleyen ölümü-

nün onda yarattığı rahatsız edici kaygıyı üzerinden atmanın yalancı huzuruna kavuşmaktadır (Young, 2017: 215). Young'un bu yorumunda, insanın bu kendi asli oluşuna sırt dönme seçimi, aynı zamanda ölümün üstesinden gelme olarak görülmelidir. Fakat dediğimiz gibi bu gayrisahih seçimin yarattığı huzur iklimi ölümün ansızın başa gelebilecek olan olarak varoluş yolculuğumuzda bizi bir gölge gibi takip eden karakteri sayesinde yerini kaygıya bırakmak üzeredir.

Heidegger'in varoluşçu felsefe içerisinde anılmasının en temel sebebi, insanın özünü eksiklerini tamamlamaya yönelik varoluşsal bir şekilde tanımlamasıdır. Heidegger'e göre, "Dasein'da hep *noksan* bir şeyler vardır ki onlar, onun kendi var-olabilirliği olarak henüz 'gerçekleşmiş' değildir. Dasein'in temel konstitüsyonunun özünde *daimî tamamlanmamışlık* yatmaktadır. Bu bütün-olmamaklık, var-olabilirlik bakımından noksanlığı imlemektedir" (Heidegger, 2018: 355-356). Heidegger'e göre insanın dünyadaki varoluşu, hep bir kendinden eksik olmayı imlemektedir. İnsanın eksikliği tamamlama olarak varoluşu, insanın eksik oluşu olarak anlaşılmalıdır. Zira insanın dünyada varolması, zaten eksik olmaktır. Heidegger bu durumu şöyle ifade eder: "Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'in varlığının hiç oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak *var* olduğu müddetçe, kendi 'tamlığına' asla erişmiş olmaz. Onu kazandığındaysa, bu kazanım bizatihi dünya-içindeki-varolmanın kaybına dönüşür. Bir *varolan* olarak onu asla deneyimleyemez olur" (Heidegger, 2018: 356). Yani insan, dünyada deneyimleyemeyeceği bir bütünlenmeye doğru olan noksan bir varoluştur.

Heidegger, ölüm deneyimini insanın diğer deneyimleri gibi onun varoluş çizgisinde arkada bıraktığı bir deneyim olarak görmemektedir. Ona göre, "Dasein'in ölümde tamlığa kavuşması, aynı zamanda onun 'şurada varlığını' kaybetmesi demektir. Artık-şurada-var-olmamaya geçiş, Dasein'i tam da bu geçişi deneyimleyebilme ve onu deneyimlenen olarak anlayabilme olanağından söküp atar" (Heidegger, 2018: 358). Yani ölüm deneyimi insanı arkasında bırakmaktadır. Heidegger insanın dünyada sahipsiz bir varoluş yolunu seçmesinin imkanının noksan varoluşunu tamamlayacak ölüm ile ortadan kalkacağını şu şekilde ifade eder: "Varolanın Dasein olarak *bitişi*, onun salt mevcut-olmaklığının *başlangıcıdır*" (Heidegger, 2018: 358). Heidegger'e göre ölüm, insanın dünyadaki noksan oluşunun sonunu ifade ettiği için ölüm ile artık insanın kendi varolabilirliği yolundaki varoluşu sona erecektir. Aslında bu anlayış, ilk insanlardan itibaren cenaze törenlerinde içerilen bir dünya değiştirme anlayışının da Heidegger tarafından örtülü bir şekilde kabul edildiğini göstermektedir. Heidegger'in ifadesiyle, "Müteveffa ölüden farklıdır. Çünkü kendisi, 'geride kalanlardan' koparılmıştır. Dolayısıyla cenaze töreni, defin ve mezarlık kültü gibi 'ilgi-nelmelerin' nesnesi olmaktadır. Bunun sebebi, sahip olduğu varlık türü ba-

kımından ilgilenilebilen çevreleyen-dünyasal el-altında-olan malzemeden 'daha fazlası' olmasıdır" (Heidegger, 2018: 359). Ona göre, ölü, cenaze töreniyle artık dünyadaki varoluşundan farklı bir olma haline, Heidegger'in deyiimiyle müteveffa'ya dönüşmüştür.

Heidegger'e göre açıkça insanın kendi ölümü dünyadaki varoluşunun deneyimine kapalı olduğu gibi bir başkasına da kapalıdır. Ona göre, "Ölüm kendini bir kayıp olarak ortaya koysa da bu, geride kalanların deneyimlediği kayıptan daha fazlasıdır. Böyle bir kaybın yaşanması, bizatihi ölenin 'yaşadığı' varlık kaybını erişilir kılmayacaktır. Başkasının ölümünü sahici anlamda deneyimleyemeyiz, olsa olsa yalnızca 'onunla beraber' olabiliriz" (Heidegger, 2018: 359-360). İnsan için başkasının ölümü farklı bir deneyim alanı açsa da, asla ölümü bizzat gerçekleşene açılan deneyim alanları ve onun yaşadığı kayıp yahut ölümün ondan ne aldığına dair alan kapalı kalacaktır. Heidegger'e göre ölümü başkasının ölümünden anlamaya kalkışan düşüncenin altında, modern felsefenin insan anlayışı yatmaktadır. Onun ifadesiyle, "Dasein'in tamamlanmışlığı ve bütünlüğüne ilişkin ontolojik analiz için başkalarının ölümünü ikame tema olarak ele almak, Dasein'in varlık türünü kesinlikle yanlış anlayan bir varsayımdan hareket edildiğini göstermektedir" (Heidegger, 2018: 360). Heidegger'e göre tek tek insan varoluşlarını bir tek insan modelinde toplayan bir soyutlama; her birinin öznel deneyimlerini topluca ifade edildikleri insan kavramının, ontolojik analizi için kullanılabilir olduğunun, mantıksal olarak yolunu açmaktadır. Fakat Heidegger'e göre böyle bir ontolojik analiz imkansızdır. Çünkü her ölüm bizzat ölenin kendi ölümüdür.

Heidegger'e göre, insan dünya içerisinde bir başkasının yerine bir şeyi üstlenebilmektedir. İnsanlar, birbirlerinin yerine beraber yaşadıkları dünyada gündelik işlerini üstlenebilmekte hatta birbirlerinin yerine ölüme bile gidebilmektedirler. "Fakat bu türden vekalet etmeler hep 'bir şey içinde' veya 'bir şey için' yani bir şeylerle ilgilenmelerde vekalet etmedir" (Heidegger, 2018: 361). Yani vekalet etme insanın diğerleriyle beraber varolduğu dünya içerisinde bir işi diğerinin yerine getirmek anlamındadır. Ölüm ise insanın dünyadaki bu varoluşunun sonu demek olduğundan, bir başkası tarafından üstlenebilecek bir deneyim değildir. "Kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz. Birinin 'başkası için ölüme gitmesi' pekâlâ mümkündür. Ama bu hep şu demektir: 'belirli bir konuda' kendini başkası için kurban etmek. Bir şey için ölmek, asla bir başkasının kendi ölümünü üzerine almak demek değildir" (Heidegger, 2018: 361). Yani insan bir başkası yerine ölüme gittiğinde bile burada onun ölümünü değil kendi ölümünü yaşayacaktır. "Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm 'var' ise özü itibarıyla hep kendiminkidir" (Heidegger, 2018: 361). Ona göre her ölen sadece kendisi öler. Bu yüzden ölüm deneyimi ne üstlenilebilir ne de devredilebilir. Ölüm insanın dünya-

ya gelirken yanında getirdiği varoluşunun özsel bir parçası olarak sadece ölene aittir.

Ölüm insan olmanın bir parçası olarak insanın başına gelen olaylardan ayrılmaktadır. Çünkü ölüm dışında başa gelen her şey insan yaşamı boyunca bir başkası tarafından üstlenilebilecek karakterdedir. Ölüm deneyimi ise, insan varoluşunun devredemeyeceği sonuna işaret etmektedir. Heidegger'e göre, "Dasein'da silip atılamaz bir daimî 'bütün-olmamalık' vardır. Bu bütün-olmamalık ölümlle biter" (Heidegger, 2018: 364). Heidegger insanın dünyada bir bütün olmama olarak tanımladığı, varoluşunun diğer bütün olmama durumlarına benzemekle beraber aynı olmadığını ifade etmektedir. Heidegger'e göre insanın noksanlığı, ne ayın farklı hallerde görünmesine rağmen hep bir bütün olarak durmasına benzemektedir ne de bir meyvenin gelişimine. Birinci durumda insanın noksanlık olarak varoluşu ayın halleri gibi algımızla ilgili olmadığı için benzememektedir. İkinci durumda ise, meyveye hamlık ait olması gibi insana da noksanlık aittir, fakat meyve olgunlaşan bir hamlığı ifade ederken insan hep bir olmamışlık olarak dünyadadır. İnsanın varoluşu meyve gibi her halükarda tamamlanan bir noksanlık değildir (Heidegger, 2018: 365-366). Örneğin bir bina bittiğinde ortaya bir eser çıkmaktadır. Yahut bir depodaki mallar bittiğinde bu durumda bitmek olmamayı imlemektedir.

Heidegger'e göre, insanın ölümü onun dünyada kendi asli olabirliği- ni üstlenmesi ya da üstlenmemesi olanağının sona ermesidir. Ona göre, "Tamamlanmamış Dasein da biter. Öte yandan Dasein'ın kendi ölümüyle olgunlaşması da gerekmez çünkü bitişinden önce de olgunluk aşamasını geçmiş olabilir. Ama çoğunlukla tamamlanmamış veya dağılmış ve tükenmiş olarak biter" (Heidegger, 2018: 367). Heidegger, ölümü insanın dünyadaki bulunuşunun sonu olarak görürken çoğu zaman bu sonun bir tamamlanma olarak gelmeyeceğini ifade etmektedir. Anlaşılan insanın dünyadaki eksik varoluşunu onun varoluşunun sonu olarak tanımlamak Heidegger düşüncesinde bir çelişki olarak görülmektedir. Ona göre, "ölümle kastedilen bitiş, Dasein'ın bitişe-kavuşması değil, bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır*. Ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır" (Heidegger, 2018: 368-369). Görülmektedir ki Heidegger ölüm kavramını hayatın dışında gören filozofların aksine doğrudan insan yaşamının en önemli fenomeni olarak koymaktadır. Hatta ölüm bir deneyim gibi yaşamayı beklenen olmaktan çıkarılarak insan varoluşunun kendisine doğru olduğu parçası olarak konumlandırılmıştır. Böylece insanın dünyadaki varoluşunun sınır fenomenleri olarak doğum ve ölüm yerlerini almışlardır.

Heidegger bir sınır fenomeni olarak ortaya koyduğu ölüm kavramını Karl Jaspers'ten ödünç almıştır. Fakat Jaspers'te sınır olarak bir hattı ifade eden ölüm kavramı Heidegger'de yaşamın bütün sathına yayılmış olarak

düşünölmektedir (Ünal, 2020: 48). Ona göre insan yaşamı doğduğu anda ölmeye doğru giden bir varoluştur. Adeta yaşam, insanın kendi ölümünü yaşamasıdır. Bu yüzden “İnsan başkasının ölümünde ölümü üstüne almaktadır.” dediğimizde “İnsan yaşamını yani kendini üstlenmelidir.” anlamına gelmektedir. “Ölüm Dasein’in bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, *en zati* var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir” (Heidegger, 2018: 375). Heidegger’e göre ölüm, ne insanlarla beraber bulunulan dünyada yaşadığımız sıradan bir deneyim ne de insanı tamamlayan ya da yok olmasını sağlayan sınırdır. Ona göre ölüm, insanın diğer insanlarla irtibatını koparan insanın ilgisini dünyada onunla beraber olan diğer her şeyin üzerinden tamamen kendisine yöneltmesinin olanak koşuludur. Ölüm ile dünyadaki yapıp etmelerinin ve ilgilenmelerinin sonuna gelen insan, henüz yaşarken ölüme doğru olduğunun farkına varırsa içinde bulunduğu ve onun tarafından yutulan dünyadan, ölmeden önce kendini çekme imkanına ulaşabilecektir.

Heidegger, ölümün insanı, kendi asli varolabilirliğine doğru gütmesini sağlayan şeyin, insanın hayatını kaybetmekten korkması değil onun kaçamayacağı ve doğrudan irtibat kuramadığı bir şeye doğru yaşaması olduğunu düşünmektedir. Bir fırlatılmışlık olarak tasvir edilen bu durumu Heidegger şu şekilde ifade eder: “Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein’a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmada açığa çıkarır. Ölüm kaygısı en zati, irtibatsız ve atlatılmaz var olabilirlikten kaygı duymaktır” (Heidegger, 2018: 376). Fakat insanın ölüme doğru bir yaşam fırlatılmış olduğu, insan için çoğunlukla açık bir durum değildir. İnsanın ölüme doğru olduğunu, kendisine örten, bizzat insanın yaşadığı dünyadır. İnsanın kendini içinde bulduğu bu dünya, ölümün onun kendi üzerine yönelttiği ilgisinin beraber olduklarına doğru yöneltmektedir.

Gadamer bu durumu, modern dünyada ölümün ‘gayri şahsileştirilmesi’ olarak ifade etmektedir (Gadamer, 2002: 105). Gadamer’in bu yaklaşımı tam da, Heidegger’in, ‘insanın dünyaya, diğer herkes içine düşmesi’ görüşüyle aynı şeyi ifade etmektedir. Heidegger’e göre, “Herkes ölür. Böylelikle diğer herkes ve ben kendim, şuna inandırırız kendimizi: Ama ben değil, çünkü herkes aslında *hiç kimsedir*. Dolayısıyla ölmek bir vukuat düzeyine indirgenir: Dasein’a isabet eder-ama hiç kimseye şahsen ait değildir” (Heidegger, 2018: 379). İçinde yaşadığımız dünya ölümü tek tek bizlerden uzaklaştırmaktadır. Ölümünden herkese açık ve geçerli bir olguymuş gibi bahsettikçe ölümün kendi ölümümüz olarak bile deneyimimize kapalı yapısı örtülecektir. Yani ölüm, kendi hakkında bahsedilerek gizlenecektir. Böylelikle insan, ölümü, dolayısıyla kendini üstlenmekten uzaklaşacaktır.

Heidegger’e göre ölümün, yaşamın dışına itilmesi, insanlara, insanlar adına kamu tarafından, onların ölüm tarafından huzursuz edilmelerini engellenmek için yürütölen bir hizmet olarak sunulmaktadır. Adeta modern

hayat içinde ölüm, hakkında konuşulmaması gereken bir günaha dönüşmüştür. "Hatta kamunun gözünde ölüm hakkında düşünmek bile ödleğe bir korku, Dasein'in güvensizliği ve dünyadan karanlık bir kaçış sayılır. Herkes, ölümden kaygı duyma cesaretinin gösterilmesini bile engellemektedir" (Heidegger, 2018: 380). Heidegger'e göre insan, ölümün sıkıntısından uzak bir masal ile huzura ereceğine dair sözlerle kandırılmıştır. Böylece kendi en asli varoluşunu ölüme karşı fırlatılmışlığı içerisinden üstlenecek insan, dünyanın tuzağına düşmüştür.

Heidegger'in oldukça yoğun ve ağır metinlerinin perdesi aralandıkça ölüm ile ilgili düşünceleri açıklık kazanmaktadır. Bu noktada Heidegger'e göre varlığın hakikatini anlamak insanın hakikatini anlamaktan geçmektedir. İnsan ise dünyada yaşarken beraber olduklarıyla ilişkisi hatta onları yaşaması sonucunda hakikatini açmaktadır. Fakat insanın bu dünyada bulunuşu üzerinden onu anlamaya çalışmak, insanın dünyada -Heidegger'in ifadesiyle- gayri sahih bulunuşu tarafından yanlış yönlendirilmesi riskini peşinen kabul etmek anlamına gelmektedir. İnsanın dünyada bulunuşunun makbul olmayan bu hali aslında, yukarıda bahsettiğimiz insanın kendini üstlenmekten kaçması, dünyaya yani herkes içerisine çekilmesidir. Böyle olduğunda insanın hakikati örtüleceği gibi insanın ölüme doğru olduğu gerçeği de bu örtünün arkasında kalacaktır. İnsan herkes içerisinde etrafındakilerin ölümüne şahitlik ederken aynı zamanda herkes tarafından kendi ölümüne dair ampirik ve objektif bir kesinlik söylemiyle şahsi ölümünden uzaklaştırılır (Heidegger, 2018: 386-389).

Herkes tarafından geçici ve yalancı bir huzur duygusu eşliğinde sakinleştirilmiş olan insanın münferit asli varoluşunu üstlenmesinin olanağı ölüme doğru olmanın kaygısı, tamamen ortadan kalkmıştır. Bu kaygı, "Dasein'in varlığı üzerinde bir talepte bulunur, onu Heidegger'in dediği gibi 'vicdan'ın sesini işitmeye çağırır, ölümlülüğü ve bireyselliğini kabul etmeye çağırır" (Young, 2017: 215). Heidegger insanın ölüm ile irtibatını ona doğru yaşadığının farkında olması yahut olmaması olarak yaşanan bir hayat olarak tasvir etmektedir. Heidegger düşüncesinde "ölüme doğru varlık dendiğinde, onun 'gerçekleşmesi' kastedilmemektedir (Heidegger, 2018: 380). Ölüme doğru varlık, yaşamayı aynı zamanda ölüyor olmayı işaret etmektedir. Heidegger yaşam ve ölümü neredeyse Herakleitos'un daha önce sözü edilen dizesindeki gibi anlamaktadır. Bu da, yaşam adıyla anılanın aslında ölüm olmasıdır.

Heidegger'e göre insan, yaşadığı dünyanın seslerine daldığında yahut buna ikna edildiğinde kendiyile arasındaki irtibatı yitirme noktasına gelmektedir. Bu anda insan dünyaya kulak veriyor gibi yani dünya ile ilgileniyor gibi görünmektedir. Heidegger, Goethe'nin Herder'den devralıp Faust'un ikinci yarısında kullandığını ifade ettiği mitolojik bir öykü üzerinden insanı tanımlamaktadır. Öyküye göre insan, ihtimam gösterme ola-

rak adlandırdığı bir Tanrı'nın topraktan şekillendirdiği bir insana Satürn tarafından ruh verilmesiyle dünyaya gelmiştir (Heidegger, 2018: 301). Bu yüzden Heidegger için insanın en temel özelliği ihtimam göstermedir. İnsanın yaşadığı dünyaya yönelerek gayri sahih bir şekilde varolması yine bu ihtimam göstermenin üzerine temellenmektedir. O halde insan dünyanın seslerine kulak verdiğinde bu en temel özelliğini yanlış da olsa kullanmış olacaktır. Böylece ihtimam gösterme olarak insanın kendini üstlenmesinin yolu açılacaktır.

Heidegger'e göre insanın ontolojik olarak iki ikamete sahip olduğunu anlamak gerekir. Ona göre bu ikametler, "sahici varlığın 'gerçeklik içinde' olan varlık olduğu, oysa gayri-sahici varlığın 'yalan' içinde olduğudur. Bundan fazla ya da başka bir şeyleri beklemek ontolojinin doğasını yanlış anlamaktır" (Young, 2017: 224). İnsanın dünyadaki formunun ve oluşunun içine karılmış olan ihtimam gösterme; insanın sahih ya da gayri sahih oluşlarının zemini olarak öncelikle gayri sahih bir varoluş içine düşen insanın sahih varoluşuna giden organik patikasının da imkanıdır. İnsan itina göstermesini yani ilgisini dünyadaki herhangi bir şey olarak kendisine yönelttiğinde ise bu iki varoluş minvali arasındaki çizgi en ince haline gelir. İnsan ilgisini kendine yönelttiğinde başına gelmesi mukadder olan ölümle karşı karşıya olduğunun farkına varabilir. Daha önce de belirtildiği gibi insanın yaşarken ölüyor olmasının zemini bu olanaklı ölüm zemininde mümkün olur.

İnsan, ancak kendini, ölüme doğru varlık olarak üstlendiğinde, "atlatılmaz bütünlüğü bakımından kendi en zati varlığından emin olabilir" (Heidegger, 2018: 395). İnsanın münferit varlığını netleştirme imkanı veren bu durum, "Dasein'ı mutlak olarak münferitleştirdiği ve bu münferitlik içinde kendi var-olabilirliğinin bütünlüğünden emin kıldırabildiği için, Dasein'ın bu kendinin anlayışına bu nedenle temel bir-hal-içinde-bulunma olan kaygı aittir. Ölüme doğru varlık özü itibariyle kaygıdır" (Heidegger, 2018: 395). Heidegger'e göre anlama, teorik bir özne-nesne karşıtlığından ziyade doğrudan karşı karşıya olma demek olan bir hal içinde bulunarak mümkündür. Bir hal içinde ortaya çıkan anlama insanın ölüme doğru varoluşunu ortaya çıkaran duygu durumu olarak kaygı'dır. Kaygı insanı münferit olduğuna doğru bir açıklığa çekerek onun herkes benliğinde gayri sahih oluşunu tehdit etmektedir. Kaygı duygu durumu ile insanın gayri sahih varoluşu hep tehdit altındadır.

Heidegger'e göre, "ölümle birlikte Dasein ne tamamlanır, ne de ortadan kalkar; ne bitirilmiş olur, ne de tamamen bir el-altında-olan olarak kullanılabilir (Heidegger, 2018: 368). Ölüme doğru olmanın açıklığına davet eden kaygı insanın asli varoluşunu üstlenmesinin kapısını aralar. Heidegger modern dönemde bahsi geçen ölümün gayri şahsileştirilmesine en yüksek perdeden karşı çıkarak, düşünceleriyle felsefi olarak ölümü tekrar tek tek insanların ölümü olarak konumlandırmıştır. Ölüm insanın tekil

varoluşuna ilişik bir parçası olarak dünyada yaşama eylemleriyle kendini anlamlandırmanın zeminini ifade etmektedir. İnsanın hakikati doğum ve ölüm arasındaki bir seyahatte ortaya çıkacaktır. Ölüm ise seyahatin son çizgisi değil yolun her adımında yaşamın adımlarını taşımaktadır.

III. Arif'in Ölüm'ü

Gadamer, Antik Yunan trajedi yazarı Eshilos'un oyunlarından biri olan Prometheus'daki ölüm anlatısını örnekleyerek yaşam ve ölüm kavramlarını yeniden konumlandırmıştır. Gadamer'in ifadesiyle, "Prometheus, insanlık için icra ettiği gerçek hizmetin, öyle ateşin hediye edilmesi ve onunla ilişkili bütün hünerlere sahip olması değil, aksine ölüm vaktine ilişkin bilgiyi bizden çekip aldığından kıvanç duymaktadır (Gadamer, 2002: 108). Gadamer'in bu tespiti şimdilerde toptan göz ardı ettiğimiz yaşam ve ölümün birbiri içine girmiş yapısını gözler önüne sermektedir. Anlaşılan Prometheus düşünce tarihinde insana bilim ve tekniği temsil eden ateşi vermesiyle övülürken; o, kendisiyle, ateşi vermekten daha değerli bulunduğu bir özelliği nedeniyle övünmektedir. Ona göre, insanın dünyadaki varoluşu için ne zaman öleceğini bilememesi, bilim ve teknikten daha önemlidir.

Korku ve ümit, İslam düşüncesinde de oldukça aşına olunan ve insanın varoluş yolculuğunun imkânı olarak da düşünülebilecek bu kavram ikilisi; bir Antik Yunan tragedyasında Prometheus üzerinden, neredeyse insanın dünyadaki bulunuşu için aynı şeyi ifade eder biçimde tasvir edilmiştir. Bu tasvirin en kâmil biçimlerinden birini İslam coğrafyasının en büyük sûfilerinden, Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin meşhur eseri *Mesnevî*'de görmek mümkündür. Mevlânâ eserinde, toprağından sökülmiş bir kamışın işlenerek ney haline gelmesini ve çıkardığı sesleri insanın dünyada yani gurbette, halden hale girerek çıkardığı feryatlarla köküne doğru yol aramasına benzetmektedir. (Ünal, 2020: 120). Mevlânâ insanı bütün hikayelerinde ya seyahat ederken yahut seyahatin bir aşamasında tasvir etmektedir. Dünya hayatı, insanın bu tanımı doğrultusunda geçici olarak düşünülen dünya hayatı, insanlığın bütün olarak ve de tek tek yazgılı olduğumuz bir seyahati imlemektedir.

Bugün, çizgisel bir zamansallıkta değerlendirdiğimizde, sebepler önce sonuçlar sonra gelir ki şahit olduğumuz da budur. Fakat Mevlânâ *Mesnevî*'de şunları söyler: "Bir iş yaptın, ağaç diktin ya; sonunda, ilk harfi okudun demektir. Dalı, yaprağı, kökü evveldir ama bunların hepsi de meyve için gönderilmiştir" (Mevlânâ, 1973, c 2: 164). Ona göre, görünen bu olsa da hakikatinde gaye sebeplerin varlık sebebidir. Bu anlayış Mevlânâ'nın dünyada seyahat eden insanın varoluşsal temelini oluşturmaktadır. Ona göre insanın dünyadaki varoluşunun olanağını oluşturan bir gaye vardır. Bu gaye, kaynağına, köküne yani kendi hakikatine ulaşmaktır. O halde in-

sanın dünyadaki yolculuğu kendi hakikatine ulaşmak için yazgılı olduğu bir yaşamı ifade etmektedir. Bu yüzden *Mesnevi*, insanın kendi hakikatine doğru olan yolculuğunda yardım edecek misallerle belli bir amaca matuf olarak yazılmıştır.

Mesnevi'deki hakikat yolculuğu insanın gurbette, büyük bir özlemle kendini feryat ederken bulmasıyla başlamaktadır. Bu yüzden insan için açılması gereken ilk perde, nerede ve niye olduğunun önündeki perdedir. İnsan bir perde önünde yaşamaya düşmüştür. İnsan kendini bulduğu bu yeri 'dünya' diye adlandırmakta, kendini içinde bulunduğu hale de 'ben' demektedir. Fakat bunlar hep aynı perdenin görünümleridir. *Mesnevi*'nin VI. defterindeki ifade şöyledir: "Adam, define benim evimde dedi kendi kendine; peki, orada ne diye yoksul oturmuşum, feryat etmişim? Define-nin başında yoksulluktan ölmüşüm meğer; çünkü gafletteymişim, perde ardındaymışım" (Mevlânâ, 1973, c 6: 642). Mevlânâ insanın dünyadaki yolculuğunun, her şeyiyle beraber hakikatin önündeki büyük bir perde olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insanın kökünden koparılmasını işaret ettiği nokta, aslında bu hakikatten koparılıp hakikatin örtüldüğü bir yere gelmesidir.

Bu dünya, insanın koparıldığı köküne dönmesi yani kendi hakikatine kavuşması için inşa olunmuş bir perdedir. İnsanı bu perde önündeki bir varoluş yolculuğunda tanımlayan Mevlânâ'ya göre, bu yolculuğun bir sonu olacaktır. İnsanın bu sona doğru seyahatinin teşvik edicisi yine birer perde olan korku ve ümit'tir. Mevlânâ'nın ifadesiyle, "Bu ümitle korku, iki perdedir; herkes, bu iki perdenin ardında yetişir, gelişir. Birer perde olan şu ümitle korkuyu yırttın mı, gizli olanlar, bütün olgunluğuyla meydana çıkar" (Mevlânâ, 1973, c 1: 591). Ona göre, insan korku ve ümit arkasında büyür. Beyitteki ifadede, bütün olgunluğuyla ortaya çıkacak olan muhakkak hakikattir. Fakat hakikat her zaman olgun (tam) olduğu için bu ifadeden perdenin yırtılacağı vakte kadar olgunlaşması muhtemel olanın insan olduğu anlaşılmalıdır. Yani insana perdenin yırtılma vaktine değin bir olgunlaşma fırsatı sunulmuştur. O halde insan için perde hakikate ulaşması önünde hem bir engel hem de hakikate muhatap olacak seviyeye gelmesi için bir imkandır. Bu yüzden insanın bu dünyadaki varoluşu korku ve ümit arasında tarif edilmektedir.

Korku ve ümit perdesi, dünyada bizim algımızın ötesindeki hakikati, bizim için örtterek görünür kılmakta; eksik de olsa insanın dünyada hakikate erişiminin tek olanağını ifade etmektedir. İkinci olarak, hakikate doğrudan erişemeyen insanı araçlardan sıyrılıp doğrudan hakikate erişebileceği muhtemel bir vuslata hazırlamaktadır. İnsan, ölüm ile sonu gelecek dünya zamanını hakikate kavuşmaya uygun bir olgunluğa erişip erişmemesinden bağımsız bir şekilde tamamlayacaktır. Mevlânâ'ya göre, makbul insan ölüme doğru tasvir edilen dünya seyahati, ne zaman öleceğini (ecelini)

bilemeyen fakat muhakkak öleceğinin farkında olan bir varoluştur. Fakat makbul insanın ölüme karşı ayık olduğu bu durum her insan için geçerli değildir. Her insanın dünyaya belirli bir zaman için geldiğine inanan Mevlânâ *Mesnevî*'de, insanların değişik sebeplerle erken ölmeyi istediklerini ifade ettiği beyitlerin ardından şunları söyler: "O geçitten daha çabuk geçebilseydim bu örtüm, şu perdem, daha da az olurdu" (Mevlânâ, 1974, c 5: 107). Fakat ona göre, insanların bu yakarışları Tanrı'nın yaratırken izlediği yola terstir. *Mesnevî*'de bu durum şöyle ifade bulur. "Çocuğun yaratılışı neden dokuz ay? Çünkü yavaş yavaş, iş görmek, o padişahın âdeti, neden Âdem'in yaratılışı kırk sabah sürdü; o balçığı yavaş yavaş, insan haline getirdi?" (Mevlânâ 1974, c 6: 192). Mevlânâ'ya göre, doğada her şey zamana tabi şekilde gelişir, büyür ve tamam olur.

Mevlânâ'nın oluş ile ilgili getirdiği örnekler her şeyin zamana tabi olmasının yanında bir şeyi daha göstermektedir. Her şeyin oluşu kendine ait bir zamana sahiptir. Her ağaç meyvenin olgunlaşması gibi veya ayın dönmesi gibi insanlar da kendini üstlenebilecekleri bir aralık olarak dünyada bulunacakları sürelerini varoluşlarına içkin bir şekilde taşımaktadırlar. Her insanın ölüm zamanının, onun müstakil varoluşuna ait oluşu, *Mesnevî*'nin I. defterinde yaşlı bir adamın Hz. Süleyman'a korkarak gelip "Emrindeki rüzgarlar beni uzak bir yere götürsün. Çünkü yolda Azrail'i gördüm bana kötü kötü bakıyordu." demesini anlatan hikâyede içerilmektedir. Bunun üzerine Hz. Süleyman Azrail'e "O Müslümana, onu canından, malından avare etmek için mi öyle öfkeli baktın?" der. "Azrail dedi ki: Ne vakit öfkeli bakmışım ona? Yol uğrağında gördüm de şaşırıdım kaldım: şaşkın şaşkın baktım. Çünkü Tanrı bana, onun canını bugün Hindistan'da alacaksın buyurmuştu" (Mevlânâ, 1973, c 1: 240). İnsanın kendi ölümünden kaçmak isterken bile kendi ölümünden (ecelinden) kaçamayacağını ifade eden Mevlânâ ilerleyen beyitlerde, "Kimden kaçıyoruz? Kendimizden mi?" diye sorarak bunu perçinlemektedir. Aynı zamanda bu soru ölümden kaçma ile kendimizden kaçmayı aynı yere koyarak insanın 'kendinin ölümü' olduğu söylemektedir.

İnsan, kendi ölümüdür. Yani insanın hakikati kendi ölümü üzerinden anlaşılabilir. Bu ifade ilk bakışta Divan-ı Kebir'de geçen şu beyitlere benzemektedir. "Ölüm yaşayıştır; yaşayıştır ölüm, fakat gerçeği örten görüş tersine gösterir onu. Şu bedenden çıkan canların hepsi de diridir, peri gibi görünmez fakat" (Mevlânâ, 2020, c 5: 122). Fakat burada Mevlânâ kendi dili için görece daha net bir ifade ile ölümden sonra insanın gerçek hayatına kavuşacağını anlatmaktadır. Fakat ölümden kaçan insanın kendinden kaçtığını anlatan hikâye, açıkça insanın kendi asli varlığını üstlenmesini, ölüm saatinin gelip çatması değil, ölümün 'hak' olduğuna ve ondan kaçmanın mümkün olmayacağına dair 'rıza' ile gerçekleşeceğini betimlemektedir. Mevlânâ'nın anlatmak istediği insanın biyolojik olarak ölecek olmasına

dair bir farkındalık/bilinç geliştirmesidir. Bugün bilinç olarak ifade ettiğimiz bu duruma, Mevlânâ uyku ve ölüm benzerliğini örnek göstererek açıklık getirmektedir. “Can atlarını eysersiz kor; işte ‘Uyku ölümün kardeşidir.’ sırrı budur. Yalnız gündüzün geri gelsinler diye ayaklarım uzun bir bağla bağlar. Bağlar ki gündüz olunca o çayırdan geri gelsinler; o yayladan gelip yük altına girsinler” (Mevlânâ, 1973, c 1: 136). Mevlânâ’ya göre ölüm insan varoluşunun bir parçasıdır. Bu yüzden de ölüm, insan henüz ölmemişken insanın kendi hakikatine uyanmasını ve kendini üstlenmesini sağlayabilmektedir.

Mevlânâ insanın ölüme doğru varoluşunda, farkındalığa sahip olanlara ‘Arif’ demektedir. Mevlânâ gece uyuyanlara nisbetle, “Arifin uyanırken de hali budur; ‘Tanrı, Onlar uykudadır.’ demiştir. Onlar gece gündüz, dünya hallerine karşı uykuya dalmışlardır; onlar Rabbin elinde evirip çevirdiği kalem kesilmişlerdir” (Mevlânâ, 1973, c 1: 135) demektedir. Onun dünyada kendi hakikatine doğru yürüme imkânı bulmuş bir varoluş olarak tanımladığı insanı, bu sorumluluğu üstlendiğinde Arif adını alacaktır. Arif’in ise en temel özelliği, kendisine doğru olduğu ölüm halini henüz hayattayken üstlenebilecek bir farkındalığa sahip olabilmesidir. Mevlânâ, anlaşıldığı kadarıyla insan varoluşunu bir metafizik bütünlük içerisinde sunmaktadır. Zira insanın dünyadaki oluşunun ontolojik yanı, ne ile karşı karşıya olduğuna dair farkındalık ile epistemolojik bir boyut kazanırken; bu farkındalığa eşlik eden tutum ve davranışları etik ve estetik bir yönelim açığa çıkarmaktadır. Böylelikle insan bütüncül bir metafizik içerisinde konumlandırılmıştır.

Mevlânâ’ya göre, insan ölüme ne anlam yüklüyorsa, ölüm karşısındaki tutumu da ona göre değişecektir. “Ölüm, gözünün önünde tehlike kesilen kişi, ‘Kendinizi tehlikeye atmayın’ buyruğuna sarılır. Fakat ölüm, gözüne kapı açılması görünen kişiye, ‘Yarışın’ denir. A ölümü görenler, uzaklaşın, sakının; tez olun ey dirilmeyi görenler, ‘yarışın,’ Haydin ey lütuf görenler, genişleyin; beladır bu ey kahır görenler, dertlenin” (Mevlânâ, 1973, c 3: 412). Mevlânâ’ya göre ölüm korkusu bir mihenk taşı gibi insanların varoluş sahnesinde nerede durduklarını göstermektedir. Mevlânâ’ya göre insanın perde dünyasında kendisini bulmasıyla başlayan hayatı ve tattıkları yani elindeki her şeyi, ölüm tehdit etmektedir. Korkusunun insanı tarif ettiğini düşünen Mevlânâ için insanın, bütün varoluşunu elinden almakla tehdit eden ölümü nasıl karşıladığı, insanın kendini üstlenip üstlenmediğini göstermektedir.

Mevlânâ’ya göre ölüm, insan yaşamının en önemli fenomenidir. “Beden, ana gibi can çocuğuna gebedir; ölümse doğum sancısıdır, doğum tıreyişidir” (Mevlânâ, 1973, c 1: 582). Ona göre, dünya hayatını temsil eden beden kendi ölümünün bir taşıyıcısıdır. Mevlânâ’ya göre dünya bir kabuk gibi örttüğü hakikatini olgunlaşmış kendini çatlatan kadar korumaktadır. Mevlânâ’nın ifadesiyle, “Öldürüldüğümüz darağacı, Burak’tır bize, elbise-

dir; senin saltanat yurdunsa aldatıştır, gaflettir. Bu bir yaşayıştır ki ölüm gibi görünür, ölümden gizlidir; o ölümse yaşayışın kabuğuyla gizli” (Mevlânâ, 1974, c 5: 616). O, insan yaşamını bir kabuk ve ölümünü onun içi yani anlamı olarak görmektedir. Fakat genelde insanlar ölümün kendilerine uğramayacaklarını düşündükleri aldatıcı bir huzur halinde yaşamaktadırlar. *Mesnevî*'nin III. defterinde geçen bir çiftlik sahibinin horoz ve köpeğin dillerini öğrenmeyi dilemesi ve onlardan diğer hayvanların ölümüne dair haber almasının hikayesinde, ev sahibi ölmeden önce elinden çıkardığı hayvanlardan kar elde ettiğini düşünerek ölümün kendine uğramayacağına dair aldatıcı bir hal içinde, kendi ölüm vaktini horozdan öğrenene kadar gün geçirmiştir (Mevlânâ, 1973, c 3: 401-403). Mevlânâ'ya göre her şeyin ölümü bir kere ve kendi biricik yaşamının sonunda ona ulaşır. Bu yüzden başkasının ölümü hiçbir zaman bizim ölümümüzü işaret etmemektedir. Hatta başkasının öldüğünü duymak kendinin ölmediğini duymaktır.

Mevlânâ'ya göre, her insanın yaşamı gibi ölümü de ona ait biricik bir deneyimdir. Ölümün bireysel oluşunu Mevlânâ şöyle ifade eder: “Ey ölümden korkup kaçan can, aklını başına al, bu korku, kendindedir senin. Korktuğun, kendi çirkin yüzündür, ölümün yüzü değil; canın bir ağaca benzer, ölümse yaprağıdır o ağacın” (Mevlânâ, 1973, c 3: 412). Yani her insan öleceği bir yaşama doğar ve her yaşamın sonunda ölüm kişiyi kendisiyle yüzleştirir. Mevlânâ insanın kendi türüyle ortak özelliklerini görmezden gelmeden, her insanın müstakil bir cevher olduğuna, tamamen kendi başına bir özü olduğuna inanmaktadır. İnsanın bireysel varoluşunu kabul eden Mevlânâ'ya göre insan ölümleri de bireyseldir. Böylece insanın ölümü de her zaman kendi ölümüdür. *Mesnevî*'de durum “Oğul, herkesin ölümü, kendi rengindedir; düşmana karşı düşmandır ölüm, dosta karşı dost” (Mevlânâ 1973, c 3: 412) şeklinde ifade bulur. Her insanın meyvenin olgunlaştığı gibi kabuğunu inceltip, özünü geliştirmek için sadece bir şansı olacaktır. Yine insan sadece bir kere öleceğinden ölüm vakti geldiğinde ya olgun bir meyve gibi kabuğunu çatlatıp özünü dışarı verecektir. Yahut olma fırsatını kaçırmış olarak bozulacaktır.

Mevlânâ'ya göre, ister olgunlaşsın isterse ham kalsın her insanın karşılaşacağı dünya hayatının sonunu ifade etmektedir. Bu yaşam ise insana olması için verilen bir fırsattır. İnsanın bu fırsatı nasıl değerlendireceği ise, ölümün yüzü yani kendi yüzüyle karşılaştığında ortaya çıkacaktır. *Mesnevî*'nin ilk defterinde bir gemide seyahat eden dilbilimci ile gemici arasındaki diyalogda dilbilimci gemiciye dilbilim bilip bilmediği sorar. ‘Hayır’ cevabını alan dilbilimci gemiciye ömrünün yarısını boşa geçirdiğini söyler. Bir süre sonra fırtına yüzünden batma noktasına gelen gemide gemici dilbilimciye sorar. Yüzme biliyor musun? ‘Hayır’ cevabı üzerine dilbilimciye ömrünün tamamı boşa geçmiş der (Mevlânâ, 1973, c 1: 479-480). Gemicinin dediği gibi yaşam ölüme hazırlıktır. Hikâyenin devamındaki beyitler

şöyledir: “Denizin suyu, ölüyü başında taşır; fakat adam diriye denizden nasıl, ne vakit kurtulur? Sen, insan huylarından öldün mü, sırlar denizi, seni başının üstünde taşır” (Mevlânâ, 1973, c 1: 480). Yüzme öğrenmek ise, varlık sebebinin yokluk olduğuna dair bir farkındalığa sahip olmak demektir. Mevlânâ'nın ifadesiyle, “Varlığın aynası nedir? Yokluk. Ahmak değilsen yokluğu seç” (Mevlânâ, 1973, c 1: 534) şeklinde dile gelmektedir.

Mevlânâ'ya göre insanın bu dünyadaki, korkarak ve ümit ederek hep bir şimdi perdesinin arkasındaki seyahatinin, ona ayrılan zamandan önce bitmesi mümkün değildir. Fakat insan, *Mesnevi*'nin IV. defterinde bir koca karı tarafından büyülenen bir mahpus gibi dünyadan ayrılamamaktadır (Mevlânâ, 1974, c 4: 44). Ona göre insan, kendinde olarak kıblesini dünyadaki benliği olarak kabul etmiştir. Yahut insan kendini dünyadaki görünümüne, yetenek ve becerilerine indirgeyerek hırsıyla dünyaya tutunmaktadır. Bu insana *Mesnevi* şöyle seslenir: “Şu geçitten yarılmak insana güç gelir; demek ki o duraktan ayrılmak, daha da güç; bunu böyle bil. Resimden ayrılmak, sana güç geliyor; peki, ressamdan ayrılmak, ne kadar güç gelecek. A aşağılık dünyaya sabredemeyen, a dost, Tanrı ayrılığına nasıl dayanabiliyorsun, nasıl?” (Mevlânâ, 1974, c 4: 441). İnsanın tutunduğu resim dünyadaki varoluşudur. Mevlânâ'ya göre, insanı kendi hakikatine ulaşmasını önündeki en büyük engel işte bu dünyada çizdiği o resim yani kendiliğidir. Oysa Ona göre, “Yok oluşun yolu bambaşkadır; çünkü kendinde oluş, da bir başka suç. Kendinde oluş geçmişini anmaktan meydana gelir; geçmişin de Tanrı'ya perdedir; geleceğin de. İkisini de ateşe ver; niceye bir bu ikisinin yüzünden kâmiş, gibi boğumlarla dolacaksın?” (Mevlânâ, 1973, c 1: 404-405). *Mesnevi*'de insanın en önemli remzi olarak geçen neyin boğumları gibi insanın özellikleri de çoğaldıkça bu dünyada kendi diye tutunduğu resmin renkleri canlanacaktır. Resim canlandıkça dünya hayatının sonu olarak ölüm silikleşecektir. Böylece insana, kendi ölümü ‘kendî’ sayesinde unutturulacaktır.

Mesnevi bu çalışmanın sınırlarının ötesinde birçok örneği daha içerisinde barındırmaktadır. Ancak çalışmada Mevlânâ için ölüm kavramının fenomenolojik bir zeminde ele alınıp alınamayacağına açıklık getirecek birkaç örnekle yetinilmiştir. Mevlânâ'nın hakikati poetik bir şekilde dile getirdiği *Mesnevi*'sinde, insanın hakikate ulaşma yolculuğu kendi aslına ulaşma yolculuğu birlikte betimlenmektedir. İnsanın kendi hakikati ile varlığın hakikatinin bu örtüşmesi nihai bir durak olmayan geçici dünyadaki seyahatini üstlenmesiyle mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle insan bütün canlıların öldüğü bu dünyadaki biyolojik geçiciliği bir farkındalık olarak üstlenmelidir. Bu ise Mevlânâ'ya göre, insanın ölüme yüzünü dönmesi demektir. Mevlânâ'nın hikayelerindeki kahramanlar hayat içerisinde hepimizin karşılaşabileceği durumlarda tasvir edilmektedirler. Fakat bu durumlar çoğunlukla anlaşıldığı ve işlendiği gibi sadece ahlaki çıkmazları içermemektedir.

Mevlânâ, insanın kendini içerisinde bulduğu dünyaya karşı tutumunu varoluşsal bir yönelme olarak ele almaktadır. O insanı belirli bir varlık anlayışına istinaden geliştirdiği hakikat telakkisi ışığında bir değer dünyasına sahip olarak tüm bir şekilde betimlemektedir. Mevlânâ'nın konu edindiği insan şu diye gösterebileceğimiz aramızdaki insandır.

Sonuç

Mevlânâ'ya göre insanın dünyada bir fenomen olarak ortaya çıkmasını sağlayan bu beden dünyadaki yapıp etmeleri için ona kiralanmıştır. Her kiralama gibi bu da bir müddete kadardır. Ne yazık ki Anadolu'lu bir mutasavvıf dile getirdiğinde felsefi bir değeri haiz görünmeyen bu anlayışa, Heidegger'in insanın dünyadaki oluşuna, şahsi bir mekân ve zaman ilişti-rerek, ölümü de bu şahsi zamanın sonu olarak tarif eden felsefi anlayışı ışığında tekrar baktığımızda gözümüzün önündeki perde kalkmaktadır. Mevlânâ insanı, ölümün belirleyici fenomeni olduğu bir varoluşu yaşama-ya memur olarak tanımlamaktadır. Heidegger'in Dasein'ı ise dünyada bu-lunmasının her anında ölmeye 'hazır' olarak bulunmaktadır. İşte Heideg-ger insanı, felsefe dünyasının uzun süre görmezden geldiği 'yaşayan insan' üzerinden ve onun ölümüne doğru olan seyahatinde tanımlamaktadır. Mevlânâ'nın Arif'i ise aralarında yaşadığı insanlardan ayrılarak, şimdi per-desini yırtan ve ölüm'den sırları dinleyebildir. Heidegger'e göre, ölüm her zaman insanın kendi ölümüdür. İki düşünür için de insanın dünyadaki ölümü tamamen şahsidir. Ölümün gayri şahsileştirildiği yaygın anlayışlara karşın ikisi de; insanın dünyadaki müstakil varoluşuna ait kendi zamanının sonu olarak, ölümle ilgili tecrübeyi tamamen şahsi kabul ederler. Mevlânâ ve Heidegger düşüncelerinde ölümün bu fenomenolojik yorumu, insanın kendi zamanının sonuna işaret eden bir fenomen olarak, insanın başına gelmeye yazgılı olan, 'ecel'idir. İkisi içinde ölümü yaşamın içine alan dü-şüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ecel, iki düşünce evreninde de insanın kendini üstlenebileceği zaman aralığının şahsi sonu olarak ko-numlanmıştır. Düşünce dünyalarında ortaya çıkan bu paralellik ise, onların insan anlayışlarındaki simetriye dayanmaktadır.

Bu simetri şu şekilde tezahür eder: Mevlânâ'ya göre insan, dünya adın-da bir perde karşısında kendini bulur. Heidegger'e göre ise insan, haki-katiyle arasına girecek bir dünyaya fırlatılmıştır. Mevlânâ'nın insanı ya bu perdeyi hakikat zannederek yaşayacaktır. Yahut hakikate kulak vererek perdeyi yırtacaktır. Heidegger'in insanı da fırlatıldığı dünyada gayri sa-hih (inotantik) yahut sahih (otantik) iki varoluş konstitüsyonundan birin-de bulunacaktır. Mevlânâ'nın Ârif'nin perdeyi aralaması da Heidegger'in Dasein'ının otantik bir şekilde dünyada bulunabilmesi de ölümü; biyolo-jik bir olgu yada tasarımsal bir soyutlama değil, öznel varoluşlarının sonu

olarak kabul etmelerinde yatar. Çağdaş felsefede en belirgin haliyle, Heidegger tarafından dile getirilen ve Mevlânâ'da çağlar öncesinden izini sürebildiğimize inandığımız, ölüme dair bu fenomenolojik yaklaşımın, aslında Mevlânâ ve benzerlerinin inşa ettiği kültür ve bilinç kodlarımızda taşınagelen feraset ile kullandığımız ecel kavramında; tezahür ve tekabül ettiği düşünülebilir.

Informative Abstract

PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF DEATH IN MEVLÂNÂ AND HEIDEGGER

In this study, the great Sufi Mevlânâ's *Mesnevi* has been re-read through the philosophical template based on the concept of death in the phenomenological analysis of the German philosopher Martin Heidegger in his book *Being and Time*. Additional sources were used to create the philosophical and phenomenological background of this study, which focuses on two main sources. Thus, through the concept of death, it is aimed to reveal the philosophical dimension of the thoughts of Mevlânâ, who is known as a Sufi poet. This work in line with this goal first reveals the exclusion of the concept of death from human life in pre-Heidegger Western philosophy. Then, Heidegger's criticisms of this position in *Being and Time* are included. Thus, Heidegger's understanding of philosophy (and his definition of human) using the phenomenological method was modelled. Finally, examples of the understanding of human and death are given by reading the Mevlânâ's *Mesnevi*. As a result of this study, it was revealed that death is the most important phenomenon of the life of the human being defined as Dasein (who is there) in Heidegger, and the role assigned to the phenomenon of death for Mevlânâ in order to become the acceptable person (Arif) is indicated. The discussion on the subject is covered under three main headings. Under the title of "Postponing Death", how the concept of death is ignored based on the subject design of modern philosophy is discussed. Under the title "Death of Dasein", on the other hand, it has been tried to show how the concept of death is re-included in human life with a phenomenological approach based on Heidegger's thought. In the last part of the discussion named "Death of Arif", the similarity of the frame that emerged with Heidegger's phenomenological approach with the concepts of human and death in Mevlânâ's *Mesnevi* is discussed.

For Heidegger, man's death is the end of his possibility to undertake or not to undertake his essential possibility in the world. According to him, the "Incomplete Dasein also ends. On the other hand, Dasein does not have to mature by his own death because he may have passed the maturity stage before his end. However it mostly ends up as incomplete or

dissolved and exhausted” (Heidegger, 2018: 367). While Heidegger sees death as the end of man’s existence in the world, he often states that this end will not come as a completion. To describe the apparently incomplete existence of man in the world as the end of his existence is seen as a contradiction in Heidegger’s thought. For him, “the end that is meant by death is not the ending of Dasein, but the existence of this *being towards the end*. Death is a manner of being that Dasein inherited from the moment it existed. The moment a person begins to live, he is at an age ready to die” (Heidegger, 2018: 368-369). Unlike philosophers who see it outside of life, it can be seen that Heidegger puts forward the concept of death directly as the most important phenomenon of human life.

Mesnevi contains many examples beyond the limits of this study. However, in this study, it is contented with a few examples that will clarify whether the concept of death can be handled on a phenomenological basis for Mevlânâ or not. In his *Mesnevi*, in which Mevlânâ expresses the truth poetically, the journey of man to reach the truth is described together with his journey to reach his origin. This coincidence of man’s own truth with the truth of existence will be possible by undertaking his journey in the temporary world, which is not an ultimate stop. In other words, human beings should undertake biological temporality as an awareness in this world where all living things die. For Mevlânâ, this means a person’s turning his face away from death. The heroes in the stories of Mevlânâ are depicted in situations that we all may encounter in life. However, these situations do not only contain moral dilemmas as understood and dealt with. Mevlânâ treats the attitude of man towards the world in which he finds himself as an existential orientation.

The phenomenological interpretation of death in the thoughts of Mevlana and Heidegger is man’s ‘fate’ that is destined to happen to him as a phenomenon that marks the end of man’s own time. The fate, which emerges as a result of the thoughts of both thinkers that include the death into life, is positioned as the personal end of the time in which man can undertake himself in both realms of thought. This parallelism that emerges in their world of thought is based on the symmetry in their human understanding.

Keywords: *Heidegger, Mevlânâ, Death, Existence, Phenomenology, Fate.*

Kaynakça

Baudrillard, Jean: (2001). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

- Bauman, Zygmunt: (2000). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayrakdar, Mehmet: (1987). *İslâm İbâdet Fenomenolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dastur, Françoise: (2019). *Ölümlü Yüzleşme*, Çev. Sinan Oruç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Fromm, Eric: (1994). *Kendini Savunan İnsan*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Gadamer, Hans George: "Ölüm Tecrübesi", Çev. Ali Rıza Aydın, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 1, Cilt 2, s. 105-112.
- Heidegger, Martin: (2018). *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Hökelekli, Hayati: (1991). "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Cilt 3, s151-165.
- Husserl, Edmund: (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Koç, Emel: (1999). "Yunus Emre ve Egzistansiyalist'lerde Zamansallık ve Ölüm", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 29 (1) s35-46.
- Kierkegaard, Soren: (2017). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kraus, Peter: (2017). "Ölüm ve Metafizik", *Ölüm ve Felsefe*, Çev. Nur Küçük, Editörler. Jeff Malpas ve Robert C. Solomon, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 188-213.
- Malpas, Jeff & Solomon, Robert C.: (2017). *Ölüm ve Felsefe*, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi: (1973) *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpinarlı, C 1-2-3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi: (1974) *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpinarlı, C 4-5-6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sartre, Jean-Paul: (2009). *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur: (2019). *Hayatın Anlamı*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur: (2020). *Ölümün Anlamı*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Ünal, Mehmet Fatih, (2020). *Doğu ve Batı Düşüncesinde İnsanın Benzer Yürüyüşü Mevlânâ ve Heidegger Örneği*, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, [Yayınlanmamış Doktora Tezi].
- Young, Julian: (2017). "Ölüm ve Sahicilik", *Ölüm ve Felsefe*, Çev. Nur Küçük, Editörler. Jeff Malpas ve Robert C. Solomon, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 214-227.