



Sezai Karakoç'un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı

Ramazan Enser*

Öz

Bu çalışmada modern Türk şiirinde metafizik duyusu önemli ölçüde şiirinde yansıtmaya çalışan Sezai Karakoç'un, Tanrı kavramının algılanma biçimi üzerinde durulmuştur. Modernite sürecinde hayatın kuyusuna itilen Tanrı'nın, Karakoç'un şiirinde tekrar merkezi bir konuma yerleştirilmeye çalışıldığı ve insanın, eşyanın, doğanın Tanrı'nın merkezde olduğu geleneksel anlayışa göre yeniden konumlandırıldığı görülmüştür. Şiirlerde Tanrı anlayışının, daha çok tasavvufun varlık tasavvuru doğrultusunda düşünüldüğü tespit edilmiştir. Varlığın, "mutlak varlık" ve "izafi varlık" olarak ikiye ayrıldığı tasavvufun epistemolojisinin Karakoç'un pek çok şiirinde benzer şekilde kabul edildiği görülmüştür. Çalışmada temel kaynak olarak Karakoç'un Gün Doğmadan adlı toplu şiirleri esas alınmış, kısmen de düşünce yazılarından yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, tasavvuf, varlık, Tanrı, metafizik.

In Karakoç's Poetry, Meaning and Use of the Concept of God in Terms of Islamic Sufism Epistemology

Abstract

In this work, the conceptualisation of God in Sezai Karakoç, who, in his poem, tries to reflect the metaphysical feeling significantly in modern Turkish poetry is going to be discussed. It has been seen that God, who was pushed to the shore of life in the modernity process, has been attempted to place in a central position again in Karakoç poetry. It has been seen that human being, matter and nature have been repositioned according to the traditional understanding that God is at the center. In poems, it has been found that the concept of God is considered more like the God in understanding of Being in *Tasavvuf*. It is seen that the epistemology of *Tasavvuf*, in which the entity is divided into two as "absolute being" and "relative being", is accepted in many poems of Karakoç in a similar way. As a basic source in the study, Karakoç's collective poems called *Gün Doğmadan* were taken as basis and partly as a result of thought writings.

Keywords: Poem, sūfism, entity, God, metaphysics.

* Okutman, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye, rensar@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4090-2132

Giriş

Emeviler döneminde devlet eliyle gösterilmeye çalışılan ihtişam ve yaşanan israfa karşı daha sade bir hayatın yaşanması gerektiğini fiilen de göstererek savunan bazı kimseler amelî anlamda tasavvufun temelini atmışlardır.¹ Başlangıçta pratik yönü ağır basan, bir zühd hayatı özelliği taşıyan tasavvuf, hicrî 2. ve 3. yüzyıldan itibaren teorik bir yapıya bürünmüş ve bir dünya görüşü haline gelmiştir. Türer'in de ifade ettiği gibi sûflerin keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiler, yeni bir bilgi sistemi olarak kabul edilmiş ve Allah'ın zat ve sıfatları, âlem, eşyanın hakikati hakkındaki derinlikli açıklamalar tasavvufun alanını giderek genişletmiştir.²

Tasavvuftaki nazari yapının güçlenmesi, başka alanlara yaptıkları eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Sûfler, fıkıhçılar tarafından salt kurallar üzerinden tarif edilen kuru, katı kulluk anlayışına ve daha sonra filozof ve kelâmcıların ulûhiyetin anlamı, Allah ve insan ilişkisi ve bu noktalardaki hükümlere ulaşmada takip ettikleri metodlara da karşı çıkmışlardır. Ebu'l-Alâ Affî'nin de belirttiği üzere sûflerin, filozof ve kelamcılara yönelik yaptıkları en büyük eleştiri, metodlarındaki yanlıştır. Sûflere göre onlar, uluhiyet hakkındaki tasavvurlarında ciddi şekilde yanılgıya düşerek Allah ile mahlukatı birbirinden ayırmışlardır. Pek çok filozof ve Mutezilî çizgideki kelamcı, Allah'ı selbî sıfatları dışındaki sıfatlardan mücerret bir kuvvet olarak düşünmüşlerdir. Böylece, Allah'ı tenzihte, ilâhî şahsiyete zarar verecek ve Kur'ân'da Allah'ın kendisini vafsettiği sıfatlardan tatil edecek derecede mübalağaya kaçmışlardır. Tevhidi de, ifsad edecek derecede aşırı gitmişlerdir.³

Tasavvufun temel iddiası ve amacı Allah'ın zâtı ve sıfatları, âlemin hakikati ve bunun ilmüne ulaşma meselesi oluşturmaktadır. Amelî açıdan tarikatlarla etki alanını genişleten tasavvuf, İbnü'l- Arabî'ye kadar nazari anlamda çok büyük bir sistematik ortaya koyamamıştır. Bu anlamda tasavvuf, Şeyh-i Ekber ile farklı bir aşamaya girer. İbnü'l- Arabî'nin varlıkla ilgili temel görüşleri Allah'ın zâtı, sıfatları ve âlem meselesine çok bütünlüklü bir açıklama getirir.

Tasavvuf, binlerce düşünürün katkılarıyla teşekkül etmesine rağmen⁴ varlık meselesi, özellikle İbnü'l- Arabî'nin sistematikleştirdiği “vahdet-i vücûd” ve bu

1 H. Ömer Özden, “Yahya Kemal Ve Tasavvuf”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1, 2015, s. 98.

2 Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2011, s. 217.

3 Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çevl. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, 6. Baskı, İstanbul, 2015, s. 140.

4 Ahmet Kabaklı, *Tasavvuf Tarikat Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 9.

nazariyeyi eleştiren İmam-ı Rabbânî'nin savunduğu "vahdet-i şühûd" nazariyeleri ekseninde ele alınacaktır.

İbnü'l-Arabî, kelamcılarının ulûhiyet konusundaki tasavvurlarında Allah ile mahlûkatı birbirinden ayırmalarını bir yanılğı olarak görür. Ona göre, "*Varlık hakikatte birdir. Duyumlarımızın, haricî âlemde çokluk görmesine ve aklen de Allah ve âlem (Hak-halk) ikiliğini ikrar etmemize rağmen, varlıkta ikilik ve çokluk yoktur. Halk ve Hak, aynı hakikatin iki ismi veya vechidir. Hakk'a vahdet cihetinden bakılırsa, 'Hak' diye isimlendirilirken, taaddüdü cihetinden bakılırsa 'halk' diye isimlendirilir. Fakat her ikisi de, aynı müsemmanın ismidir.*"⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre Hak ve halk, çokluk ve birlik arasındaki ayırım mantıksal sürecin ortaya çıkardığı görüngüsel bir ayırımdır; bu, sûfî zevkin kabulleneceği bir ayırım değildir. Akıl ne kadar ayırsa da, hakikatte bir olan "*araz ve cevher*" arasındaki ayırım buna benzemektedir. Varlıkta çokluk ihdas eden şey, mevcut hakkındaki hükümlerimizdir. Mevcudatın hakikati ise birdir.⁶

İbnü'l-Arabî, varlıklar âleminin, zât itibariyle tek olan Cenab-ı Hak'ın, ilâhî sevgi ve zâtî aşkından müşahhas "varlıklar" halinde tecellîsinden ortaya çıktığı düşüncesindedir.⁷ Ona göre, varlığın çeşitliliği ve artışı, mutlak bilinmezlik mertebesindeki Zât-ı Ehâdeiyet'in varlık alanındaki yansımasından ibarettir. Allah, zâtı itibariyle ezelde var idi ve kendisiyle beraber hiçbir şey yoktu. Cenab-ı Hak, ilahi isimlerini kendinde müşahade etmek istediği için zât mertebesinde sonra çeşitli mertebelerden geçerek varlıklar âlemini yaratmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre kâinat, Allah'tan çıkmıştır; fakat Allah ile aynı mahiyette değildir. Mümkün varlıklar önce yok iken sonradan Allah'tan sâdır olmuştur. Fakat bu, parçanın bütünden ayrılışı gibi bir ayrılışla var oluş değildir. Böyle olsaydı, bunlar varlıktan varlığa çıkmış ve ezelde kendi kendisiyle kâim bir varlığa sahip olmuş olurlardı.⁸

Bu anlamda Cenab-ı Hak'ın zâtı ve ondan sūdûr ile ortaya çıkan âlemler arasındaki asli farkı anlatmak için tasavvufta varlık ikiye ayrılır. Mutlak varlık, varlığı zorunlu olan, başlangıcı ve sonu olmayan Tanrı'nın varlığıdır. Varlığını mutlak varlıktan alan, varlığı imkan dâhilinde olan, başı sonu belli, fena bulan varlık ise izafî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık, tasavvufa göre, yegâne varlık olan Cenab-ı Hak'ın tecellisinden zuhur etmiştir. Tecellide tekrar olmadığı için bu varlık alemi, sürekli bir oluş ve bozuluş halindedir.

5 Ebu'l-Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 168.

6 Ebu'l-Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 169.

7 Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2011, s. 19.

8 Osman Türer, *a.g.e.*, s. 221.

Dolayısıyla bu varlık âlemi zahiren vardır fakat hakikatte tek ve yagane varlık Cenab-ı Hak'tır.⁹

İbnü'l- Arabî ve ekolünün tevhidin en üst mertebesi olarak gördükleri vahdet-i vücûd anlayışına bazı mutasavvıflar eleştiriler getirmişlerdir. Özellikle, Karakoç, düşünce dünyasında önemsedığı ve şiirlerinde de kimi yerlerde kendisine atıf yaptığı için, İmam Rabbanî'nin düşünceleri üzerinden vahdet-i şühûd anlayışına bakılacaktır.

İmam Rabbanî, vahdet-i vücûdu reddetmez, bunun tevhidin en üst mertebesi olduğuna eleştiri getirir. Ona göre sûfler arasında iki tür tevhîd vardır. Birincisi, şühûdî tevhîd, ikincisi ise, vücûdî tevhîddir. Şühûdî tevhîd, "Bir'in (vâhid) müşâhedisi"dir. Yani bu makamda sâlik, Bir'den (vâhid) başka bir şeyi müşâhede etmez. Vücûdî tevhîd ise, varlığın bir olduğuna ve onun dışındaki hiçbir şeyin gerçekte var olmadığına sâlikin inanmasıdır. Söz konusu tevhîde inananlar, bütün varlıkları, bir zâtın tecellî ve zuhûru olarak görürler. Vücûdî tevhîd, ilme'l-yakîn; şühûdî tevhîd ise, ayne'l-yakîn derecesinde olduğu için vahdet-i şühûd, vahdet-i vücûd mertebesinin üzerinde yer almaktadır.¹⁰

Görüldüğü üzere her iki anlayışta da müşaheden hareketle bir sonuca varılmakla birlikte vahdet-i vücûd anlayışında müşâhedededen yola çıkarak Allah'ın dışındaki varlıkların olmadığı sonucuna ulaşırken vahdet-i şühûd ise, müşâhedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmektir. Buna göre birincisi, monist; ikincisi ise bir ölçüde düalisttir. Yani birincisi, mutlak anlamda tek varlığın olduğuna inanırken; ikincisi, iki farklı varlık alanını kabul eder. Özetle vahdet-i vücûdda birlik, bilgide; diğesinde ise, bilgide değil, müşâhedededir.¹¹

İslam medeniyetinin insandan hareketle yeniden ayağa kalkması için çalışan Sezai Karakoç, metafizik düşünce üzerine kurduğu diriliş düşüncesini teşekkül ettirirken, İslam medeniyetinin önemli bir tarafını oluşturduğunu düşündüğü tasavvufa ayrı bir yer vermiştir. Bilgi anlayışı, insan ve Tanrı ilişkisi hususlarında Karakoç, tasavvuftan çok etkilenmiştir. Bu anlamda İbnü'l- Arabî, Mevlânâ, İmam Rabbanî, Hallac-ı Mansur, Gazalî, Cüneydî Bağdadî bilhassa Hızır'la Kırk Saat'te olmak üzere Karakoç'un şiirinde çokça atıfta bulunduğu ve düşüncelerinden etkilendiği mutasavvıflardır. Çerçevesini genel anlamda Kur'an'da bulan

9 Ali Yıldız, "Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Tasavvuf", 38. İcanas Bildirileri, IV. Cilt, Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 2008, s. 1849.

10 Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 65.

11 Abdullah Kartal, *a.g.m.*, s. 65-6.

bir yaratıcı fikrine sahip olan Karakoç, şiirlerinde kimi zaman tasavvuf epistemolojisinin belirlediği doğrultuda bir Tanrı anlayışını şiirine yansıtır. Bu anlamda Karakoç, varlık anlayışı konusunda Muhyiddin İbnü'l- Arabî'nin ortaya koyduğu vahdet-i vücûd anlayışı ile İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk-i Sirhindî'nin savunduğu vahdet-i şühûd fikrinden etkilenmiş ve şiirlerinde kimi yerlerde bu iki anlayış doğrultusunda bir Tanrı tasavvuru geliştirmiştir.

Karakoç'un Şiirinde Tanrı Düşüncesinin Şiire Yansıma Biçimi

Batının, insan aklını 'özne'leştirmeye başladığı rasyonalizasyon sürecinde kilisenin Tanrı ve evren hakkındaki fikirleri akıl üzerinden değerlendirildiğinden ikna edici özelliğini kaybetmeye başlamıştır. Bir ucu Descartes'in yöntemsel kuşkuçuluğuna, diğer bir ucu Freud'un birey analizine varan Jurgen Habermas'ın ve Alain Touraine'ın yaklaşımlarıyla da daha bitirilememiş bir proje olan Modernite¹² süreci, bir anlamda Tanrı'nın, hayatın kıyasına itilmesi ve bunun yerine 'insan aklı'nın inşa edilmesi olarak da okunmaktadır.

Kilisenin teolojisindeki ebediyet mevhumunu değersizleştiren ve seküler bir dünyada insanı ve toplumları sürekli bir ilerleme hedefine kilitleyen bu modernlik olgusu ile epistemolojik bir kavga yürüten Sezai Karakoç, modernite sürecinde bu 'Tanrısız' dünya tasavvurunun insanlığı büyük bir felakete götürdüğü düşüncesindedir ve bu düşünce doğrultusunda şiirinde tekrar, başta insanın varoluşu olmak üzere her şeyin Tanrı'ya göre konumlandırıldığı bir dünya var etmeye çalışmaktadır.

Karakoç, şiirini oluştururken iradi bir çabayla insanı, eşyayı, doğayı Tanrı'nın merkezde olduğu geleneksel epistemolojiye göre yeniden konumlandırır. Karakoç'un gelenek anlayışıyla yeniden hatırlatmaya veya bir başka ifadeyle ihya etmeye çalıştığı en önemli husus budur. Bu yönüyle Karakoç, Tanrı'nın olmadığı ve bu fikrin kabullenildiği bir hayata, Tanrı'yı bir ekleme olarak şiire sokmaya çalışmaz. Böylesi bir tavrın gerçek anlamda Tanrıyı hayatın her bir alanında olması gereken bir yaratıcı olarak kabul edememe anlamına geleceğini bilen ve bu duruşunu da netlikle çizen Karakoç, sadece kavramsal anlamda değil, Tanrısal bakışa göre yeniden değerlendirilen bir kosmosu şiire taşıyarak Tanrı düşüncesini şiirin hem amacı, hem de kaynağı haline getirir. Şiirinde tıpkı minyatürde olduğu gibi bütün varlık âlemini, yegâne kudret sahibi Tanrı perspektifi-

12 Bkz. Jurgen Habermas, *Modernity: An Unfinished Project. Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, ed. M.P. d'Entrevés ve S. Benhabib, Polity Press, Cambridge, 1996; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, YKY, 4. Basım, İstanbul, 2002.

ne göre dizayn eder. Karakoç bunu yaparken şiirini bu epistemolojik duruşun bir aracı olarak görmez, şiiri, şairinden bağımsız olarak değerlendirdiğimizde onun bizzatihi ontolojik sebebinin insanı Tanrı'ya götürmek olduğunu düşünür. Nitekim, Leylâ ile Mecnun'da geçtiği üzere, Karakoç şiiri ile, insanı Tanrı'yı algılayabilecek bir kıvama getirmeye çalıştığı için daha önceki kitaplarında münacaatları kitabın sonuna koyduğunu ifade eder. Bu, bir açıdan Karakoç'un, şiirine bir çeşit katharsis¹³ işlevi yüklediğini göstermektedir ki, şaire göre sanatın asıl amacının da bu olması gerekir. Bu düşünce Karakoç'un poetikasının temelinde Tanrı düşüncesinin ne kadar belirleyici bir konumda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Karakoç, modernite süreciyle birlikte insan aklı, yanlış bir şekilde merkeze konmaya çalışılmıştır. Ona göre bu durum, rasyonalitenin yanlış biri yorumudur; esas rasyonalite bütün varlığın Tanrı ile var olduğu şeklinde açıklanmalıdır. Karakoç, Antik Yunan'da çarpık bir düşünce olarak insanî nitelikler taşıyan Tanrı(lar), anlayışının, modernite sürecinde insanın Tanrılaştırılması şeklinde kendisini gösterdiğini ifade ederek bunun sebebinin ise Antik Yunan'a dayanan modern Batının, Tanrı düşüncesini epistemolojik olarak doğru bir zeminde kavrayamaması şeklinde açıklar.

Karakoç'un anlam dünyasını ciddi anlamda etkileyen tasavvufta ise Tanrı kavramı çok farklı bir anlam sahiptir. Bu düşünceye göre Tanrı'nın varlığının sınırlı beşeri hassalarla algılanması, Tanrı'nın evrende "*şiddet-i zuhûrundan gizlenmiş*" olarak var olması şeklinde ifade edilir. Tanrı, "*Rabb*" olmasının gereği olarak mikrokosmostan makrokosmosa kadar her bir unsurun yaratıcısı ve her an bu yaratmayı devam ettirerek bütün yaratımı ve intizamı sağlayan yegâne, aşkın, müteal, mutlak güçtür. Bu yönüyle Tanrı, her an, her yerde bulunduğundan bu evrenin merkezi konumundadır. Bu düşünceyi yüklenen insan, hayatın her safhasını Tanrısal olana göre şekillendirdiğinden Tanrı da hayatın her anına "hazır ve nazır bir şekilde" doğrudan girmiş olmaktadır.

Karakoç'un şiirinde de Tanrı, şiirin bütün evrenine sinmiş ve onu belirler tarzdadır. Modern şiirde genellikle bir ilişirme olarak şiire giren Tanrı olgusu, Karakoç'un şiirinde "önemli bir değer" mesabesine bile indirgenmez; tam tersine Karakoç'un şiirinde Tanrı aynen âlemde olduğu gibi bizzatihi şiirin merkezinde

13 Aristo'nun tragedyanın sahnelenmesi sırasında seyircinin hoşuna gitmeyecek yanların gösterilmesi neticesinde seyircilerin bu kötü hasletlerden aranması anlamında kullandığı katharsis terimi, Poetika adlı eserinde sadece bir kez geçer fakat kavramın, eserin eksik bölümlerinde daha ayrıntılı açıklandığı kanaati mevcuttur. Bu konu hakkında bkz. Aristoteles, *Poetika, Şiir Sanatı Üstüne*, çev. Samih Rifat, Can Yayınları, E-kitap 1. Sürüm (Aralık 2013 tarihli 9. basım esas alınarak hazırlanmıştır), İstanbul Şubat 2014, s. 35; Volkan Yücel, "Aristoteles'in Poetika'sı - Toplumsallaştırıcı Anlatı", *Cogito*, S. 77, Yaz 2014, s. 347.

ve şiirin belirleyicisidir. Klasik Türk şiirinde görüldüğü üzere Karakoç'un da anlam dünyasında her şey, Tanrısal olana göre belirlenmiş olmasına rağmen Tanrı, şiirin nesnesi olmaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere tasavvufta Tanrı'nın "*şiddet-i zuhurundan gizlenmiş*" bir şekilde var olması gibi Karakoç'un şiirinde de bu algının bir yansıması olarak Tanrı, her şeyin kendisine göre düzenlendiği yüce varlık olarak şiire girer.

Karakoç, Tanrı'yı anlatmak için, "*Kendini bırakarak evrenin koştığı o Bütüne/ Bir kanat çırpmasıyla karıştığı Varlığa*" gibi dizelerde Tanrı'yı anlatan "*Bütün*", "*Varlık*" metaforlarını kullanır. Yine Karakoç, "*Doğmamış ve ölmeyen/ Gelmemiş ve gitmeyen*" gibi dizelerinde de sıfatları söyleyerek Tanrının aşkınlığına göndermede bulunur. Tanrı bir *gölge* olarak değil bir *hakikat* olarak Karakoç'un şiirinde hep vardır; fakat buna rağmen Karakoç'un şiirinde "*Tanrı*" 92, "*Allah*" 18, "*Rab*" kelimesi ise 13 kez geçer. Tam bu noktada şunun altını çizmek gerekir ki sözkonusu kelimelerin toplamda "*anne*" kelimesi kadar Karakoç'un şiirinde geçmeyişi, niceliksel olarak değerlendirildiğinde büyük bir yanlışlığa sebep olur. Bir dünya görüşü olarak İslam, özellikle Hızır'la Kırk Saat'ten itibaren Karakoç'un bütün şiir evreninin de şekillenmesini sağlayan temel sistemdir. Karakoç, bu yönüyle şiir evrenini bu düşünce doğrultusunda "*Tanrı'nın bakışı*" ile her şeyi değerlendirmeye çalışır. Hal böyleyken Tanrı, niceliksel olarak şiirde daha az yer alır. Fakat şiir evreninin geneline bakıldığında Karakoç'un gerek tarihsel olanı, gerek toplumsal ya da ferdi olanı, fizik ya da metafiziği değerlendirdiği temel argüman, Tanrı düşüncesidir. Bu düşünce, Karakoç'un hem fikri yazılarının hem şiirinin aksiyomudur.

Karakoç'ta Tanrı'nın çoğu kez dolaylı olarak şiire girdiği görülür ve Tanrı, her defasında tecellisinin bir boyutuyla var olur. Hızır'la Kırk Saat'te bu durum, genellikle böyledir. Aşağıdaki dizelerde Tanrı'dan bahsedilmez fakat Hızır, bir görevli olarak kendisine verilen buyrukları yerine getirerek, bir açıdan Tanrı'nın merhametinin yeryüzünde tecelli etmesini sağlamaktadır:

"Taşların kalb atışlarını duyanlar
Yalnız onlar okur benim söylediklerimi
Kayalar takvim yapraklarımdır benim
Ay kaç kere tanıklık etti
Taşdığım yoksul kadınlar tabutuna
Çok köle pazarında bulundum
Az kurtarış yapmadım insan satımında
İnsan alımında az göz gezdirmedim

Kaç olta kırdım balık avında
 Kaç ip kestim idam sofrasında
 Kaç yılı aradan kaydurdım
 Takvim hesabında
 Kaç kulaç su geçtim
 Kurban töreninde
 Kaç çocuğu kaçırdım
 Kitap sineklerinin
 Tılsım salgınından
 Ilgım salgınından”¹⁴

Şiirde Hızır, kendi dilinden gerek topluma dair gerekse ferde ait meselelerde doğrudan hadiselerin içinde yer aldığını ifade etmektedir. Fakat bu dizelerde her şeyin dolayısıyla sözkonusu erdemlerin de sahibi olan Tanrı’dan doğrudan söz edilmemektedir. Karakoç’un Hızır etrafında örmüş olduğu anlam dünyası içinde Hızır’ın, akan hayata yapmış olduğu müdahaleler ile görünür olması, kendi varlığından ziyade Tanrı’nın merhametinin aracı olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Burada Tanrı, büyük düzenin sağlayıcısı ve devam ettiricisi olduğu halde şiirde hiç bahsedilmemiştir. Tanrı düşüncesi, lafzî kullanımdan ziyade anlamın şiire sindirilmesi yoluyla verilmeye çalışılmıştır ki bu anlatım şekli, Karakoç’un, geleneğin “öz”ünü yakalayarak şiirine taşımasının başarılı bir yöntemidir.

Karakoç’un şiir evreni, Tanrısal bakışa göre oluşturulduğundan Tanrı, bu evrenin bütün unsurlarına yansır. Bu bağlamda Karakoç’ta Tanrı, salt varlığıyla değil, daha önemli olarak “inanç” ve “kosmos” birlikteliğiyle vardır. Hızırla Kırk Saat’in 9. bölümünün ara şiiri olan “Bengisu Korosu”nda Hızır’ın bir kişiden ziyade bir misyon olarak var olduğu ve bu misyonu yerine getiren insanların özellikleri ile anlatıldığı görülür. Burada da Tanrı doğrudan yoktur fakat Tanrı’nın düzenini bütün varlıklarıyla kabullenmiş ve onunla bütünleşmiş insanlar anlatılarak Tanrı’ya, bu oluşturulan atmosferin arkasında işaret edilir:

“Biz bir Hızır’ız ama belki bin Hızır gibi
 Biliriz yeryüzünde bengisu illerini
 Namazda yürüyoruz ışıldayan meşalelerle
 Oruçta aydınlığınız İsa’yla Meryem’le

14 Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, Diriliş Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 2006, s. 184.

Kulağımızda hep Zebur düğünleri
 Düşümüzde İncil şölenleri
 Ufkumuzda Tevrat ülkeleri
 Sina dağından yapraklar
 Ve Kur'an ordusunu
 Başkentlere götüren bir kumandan gibi
 En soy arap atının üstünde
 Dimdik duran bir başkan gibi
 Bengisu alayının önünde"¹⁵

Yukarıdaki dizelerde de görüldüğü üzere Karakoç'un şiirindeki Tanrı idrakini hatta şiirinin bütün atmosferini Kur'an belirler. Bu açıdan doğrudan Kur'an'da geçen ya da işaret edilen peygamberler ve hadiseler, Karakoç'un şiir evreninin önemli atmosfer oluşturucularıdır. Karakoç, bu anlam dünyasına ait işaretleri kimi zaman doğrudan kimi zaman satır aralarındaki göndermelerle şiirine taşıyarak Tanrısal olanı şiirinin bütününe sindirmeye çalışır. Hızırla Kırk Saat'in temel atmosferi, bu düşünce üzerine kuruludur. Kitabın her hangi bir bölümü ele alındığında Tanrı doğrudan şiirde geçerse de okur, şiirin anlam dünyasını takip ettiğinde her bir bölümde Tanrısal olana ulaşır.

Karakoç'un şiirinde Tanrı, yaratılan atmosferle şiirde varlığının hissettirilmesi dışında, bazen de şiire doğrudan girer. Klasik şiirin münacat ve hamdiyelerinde karşımıza çıkan bu durum, yapısal anlamda ciddi farklılıklar taşımasına rağmen Karakoç'un şiirinde de görülür. Hızırla Kırk Saat ve Taha'nın Kitabı'nın sonunda bir "münâcât/hamdiye" olarak Tanrı, doğrudan şiire girer. Karakoç, bu poetik tavrını Leylâ ile Mecnun'da da manzum olarak açıklar.

Karakoç, Leylâ ile Mecnun'da münacaatın, geleneksel bir ritüel olmaktan ziyade eserin asıl amacına hizmet ettiğini ve o eserin paradigmasının da Tanrı'ya göre konulduğunu göstermek için böyle bir tasarrufta bulunduğunu ifade eder.¹⁶ Ona göre geleneksel dünyada algı düzeyinde olduğu gibi gündelik hayatta da Tanrı, her an ve her şekilde insanla birlikte; hayatın hiçbir parçası Tanrısız düşünülemez. Modern hayatın düalist yaklaşımından dolayı inanç ve sosyal hayatın birbirinden ayrıştırıldığı bir ortamda ise Tanrı, belirli mekanlara ve zaman dilimlerine hapsedilmiştir. Karakoç, modern insanın Tanrı'dan uzaklaşmış bu yanını

15 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 188.

16 Karakoç, *a.g.e.*, s. 574-575.

göz önünde bulundurarak geleneği çağın ruhuna göre yapısal anlamda da dönüştürerek “münâcât/hamdiye”yi kitabın sonuna koyduğunu ifade eder.¹⁷

Ona göre geleneksel insan, her an Tanrısal olanla iç içe olduğundan klasik eserlerde Tanrı’ya yazılan münacatlar da eserin başında yer alırdı ve okurun, Tanrı ile bu ani karşılaşması onlar için normal bir durumdu; fakat modern insanın, Tanrı ile karşı karşıya kaldığında bu gerçekliği tam olarak kavrayabilmesi için önce ciddi bir arınmadan geçmesi gerekmektedir. Bu anlamda Karakoç, kendi şiirinin okur için bir katharsis vazifesi görerek onu Tanrı’ya çağıran esas özelliğine dikkat çekmektedir. Bu tavır, Karakoç’un şiirinde Tanrı’nın neden çok sıklıkla kullanılmadığını da açıklamaktadır. Tanrı, Karakoç’a göre insanın ulaşacağı nihai amaçtır. Bu yüzden de kitabın sonunda yer almaktadır:

“Eskiler haklıdır başlarken söylemekte
 Umutları büyük kitabın sonunu getirmekte
 Ama bu çağda bu kısır sularda
 Çok ihtiyatlı olmak gerekir başlangıçta
 Eser az çok yazılmadan
 Yazılma sebebi yazılmamak
 Eski kitaplarımda da, Tanrı’ya yalvarışlar
 Yer alırlar buna yakın bir sebeple
 Kitabın başında değil
 Kitabın sonunda
 Eskiler yaşıyorlardı olgun bir toplumda
 Herkesin hemen Tanrı’yla olacağı bir makamda
 O yüzden
 Kitaplarının başında yer alır
 Tevhitler münâcâtlar
 Onlar esere Tanrı’yı ululamakla başlar
 Hazır bulmuşlardır her şeyi önceden
 Ve herkes her an dolu saf İslâmla
 Bizse sesleniyoruz cehennemden

17 Karakoç, *a.g.e.*, s. 574-575.

Bataklık ve her türlü kir içinden
 İnkâr umursamazlık körlük
 Her türlü putlaştırma ve maddeye taparlık
 İlkın bu kötülük ağını yırtmak gerek
 Köleliklerin çelik zincirini parçalamak
 Ruhları çekip götürmek yeni bir dünyaya
 Eritip arıtmak bir yüksek fırın potasında
 Her türlü cüruftan pastan arınmalı maden
 Arınış, büyük arınış gelmeli ateşten
 Ruh arına arına özgür olmalı
 Tanrı'ya yaklaşma halini bulmalı
 Kitabın bir ödevi bu
 Çağdan çıkarıp ebedî çağa götürme oyunu
 Namaz için abdest gerektiği gibi
 Ve okuyan, eserin sonunda bulur nasibi
 Son gelmiş Ulu Tapınağa varmışlar
 Yazan ve okuyan
 Allah'ın önünde secdeye kapanmışlar
 Perde kapanırken bu sahne
 Daha yakışmıyor mu günümüze
 Eskiler mutlu kişilerdi her an ve her zamanda
 Tanrı'ya yakaracak bir halde ve bir durumda
 Bir çağdayız ki eskilerin başladığı bizim sonumuzdur
 Sonumuz olsa yine ne mutluyuzdur¹⁸

Karakoç'un Şiirinde "Tanrı" Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı

Karakoç'un bireyden topluma genişlettiği diriliş düşüncesi, anlamsızlık ve hiçlik düşüncesinin kaynağı olan inançsızlıktan, varoluşun gerçek yüzü olan inanca geçiş sürecidir. Bu düşüncenin de merkezi haliyle mutlak irade sahibi olan

18 Karakoç, Karakoç, *a.g.e.*, s. 574-575.

Tanrı'dır. Diriliş düşüncesinin Karakoç'un şiir ve düşünce serüveninde zamanla belirmesi gibi, Tanrı düşüncesinin de şiirinde merkezi bir konuma gelmesi belirli bir süreç içinde olmuştur. Karakoç'un şiirinde, Körfez'le birlikte diriliş düşüncesini kendinde boy verecek bir insanın belirlediği görülür. Bu insanın temel özelliklerinden biri uyanması ve modern insanın yitirdiklerini fark etmeye başlamasıdır. Festival şiirinde şiir kişisi, "*Ölüler ve fareler artar/Evlerin kahverengi sevinçlerinde/Mahallenin alt yanında/Tanrı'yı yitirmiş bir çiroz sergi*" dizelerinde ifade ettiği gibi, Tanrı'nın yitirilmesiyle hayatın, değerlerden kopuk anlamsız bir hale dönüştüğünü fark eder. Tanrı, burada hayatın bütün bir anlamıdır. "*Ne acımak ne sevmek/Bildiği insanların/Gidelim bulmaya gerçek insanlığın/Çocukluğun sergilerinde ölüleri ve fareleri*" dizelerinde anlatıldığı üzere, Tanrı'nın olmadığı bir hayatta insanî duyguların gerçek anlamda var olamayacağı ifade edilmekte ve bu durumdan kurtulmak için bir çağrıda bulunmaktadır. Bu dizelerde Tanrı'nın, kosmosun kaynağı olması ve hayatın bütün anlamını barındırması, zaman içinde farklı yönleriyle Karakoç'un bütün bir şiir anlayışını belirleyecektir.

İslam düşüncesinin yüzyıllarca oluşturduğu mirası yüklenerek çağa uygun bir duruş sergilemeye çalışan Karakoç, şiirlerinde varlık meselesinde daha ziyade İbnü'l- Arabî'nin anlayışına yakın durur. Vahye dayanan metafiziğin insanlık için ne kadar büyük bir ihtiyaç olduğunu dile getirdiği "Tanrı Düzeni ve Metafizik II" adlı yazısında "vahdet-i vücûd" ve "vahdet-i şühûd" anlayışlarına yüzeysel de olsa değinir. Ona göre sağlam bir metafizik zemin oluşturan İslam tasavvufu, vahdet-i vücûd ile varlık meselesini çok esaslı bir şekilde çözmüştür. Fakat pan-teist yorumlar gibi aşırı yorumlara düşme tehlikesine bağlı olarak geleneğin, daha sonra vahdet-i şühûd anlayışını ortaya çıkardığını söyler. Karakoç, bu iki düşünce konusunda kendi tercihini dile getirmese de, vahdet-i şühûdun, sırat-ı müstakim anlayışına daha uygun olduğunu sezdirir.¹⁹ Fakat şiirlerinde görüleceği üzere Karakoç, vahdet-i vücûd düşüncesine daha yakın bir varlık anlayışına sahiptir.

1953'te yazılan "*Kar Şiiri*"nde²⁰ "*Allah kar gibi gökten yağınca*" dizesinde vahdet-i vücûd anlayışının çok keskin bir şekilde ifade edildiği görülür. Burada karın beyaz rengiyle bütün bir yeryüzüne yağması ve her şeyin karla kaplanması, bütün varlıkları aynılaştırarak adeta bir tek varlığa dönüştürmesi imgesel olarak Cenabı Hak'ın tecelli ederek bütün izafi varlıkları ortadan kaldırması şeklinde yorumlanmıştır.

19 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar Ve Daha Ötesi I, Perde Devrildiği An*, Diriliş Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2012.

20 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 35.

Bu şiirden bir yıl sonra yazılan "*Pingpong Masası*"²¹ da tasavvuf epistemolojisi açısından yorumlanmaya müsait bir şiirdir. Modern hayatın akışında alelade bir sahnenin anlatıldığı şiir, iki kişinin masa tenisi oynaması üzerine kuruludur. Şiirde hayatın akışı ve nesnelere dünyasının gerçekliği, en temel fiziksel/felsefi mesele olan "hareket" kavramıyla anlatılır. Şeyin varlığının "hareket etme/ettirme" üzerinden okunduğu modern düşünce, şiirde ironik tarzda ele alınır. Şiirde hareketin varlığına ya da zamanın algılanmasına, rağmen uzayın varlığı kesin değildir. Zira şiirde "*Pingpong masası varla yok arası*"dır. Pingpong oynayan iki kişiden biri olduğu anlaşılan şiir anlatıcısı, oyunu oynamasına rağmen "*Benim ellerim kesik varla yok arası*" diyerek uzayın yokluğu meselesine bir de öznenin yokluğunu ekler. Şiir anlatıcısı, üçüncü bir kişi olarak bahsettiği şairi objeleştirerek "*Ha Sezai ha pingpong masası*" dizesiyle uzay ile birlikte öznenin varlığını da belirsiz hale getirir. Mantıksal çıkarım olarak, "*pingpong masası varla yok arası*" ise ve Sezai ile pingpong masası da özdeş ise, Sezai'nin de varla yok arası bir konumda olduğu sonucuna varılır. Şiir, öznenin edilgenliğinin bir özeleştirisi gibi okunacağı gibi, tasavvufi anlamda da okunmaya müsaittir. Buna göre şiirde bütün nesnelere dünyası, sanrısız bir gerçeklik oluşturmakta ve bu gerçekliğin de tasavvuftaki izafi/gölge varlığın bir göstereni olarak kullanıldığını göstermektedir. Şiirde Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir ayrıntı yer almamakla birlikte "yokluk" üzerinden "varlık"a ilişkin çıkarımlar söz konusu olduğu için Tanrı, dolaylı olarak şiire girmektedir.

"*Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine*"²² şiirinde de tasavvufun varlık anlayışının etkilerinin görüldüğü bir şiirdir. Şiirde "*Aşk cellâdından ne çıkar madem ki yar vardır*" dizesinde ifade edildiği üzere Tanrı'nın varlığı, bütün olumsuzluklara rağmen en büyük güç ve itminan kaynağıdır. Hemen sonrasındaki dizede ise Tanrı tasavvurunun doğrudan tasavvufun varlık anlayışına göre düşünüldüğü görülmektedir. Burda Tanrı, "*Yoktan da vardan da ötede bir Var*"dır. Bu dizede de görüldüğü üzere Tanrı, başlangıcı ve sonu olmayan, bütün varlığın kendisinden neşet ettiği yegâne gerçeklik olarak düşünülmektedir. Bu düşünce ise, tasavvuf-taki varlığın birliği anlayışının bir başka ifadesidir.

İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesine şiirlerinde daha yakın bir duruş sergileyen Karakoç, Leylâ ile Mecnun'un sonunda Leylâ ile Mecnun'un zahiren kavuşmamış olmalarını da bu gerçeklik çerçevesinde değerlendirir. Bu dünyadaki her şey, zamanla mukayyettir ve fena bulacaktır. Asıl hakikate ulaşan insan, gerçek kavuşmayı zamanüstü bir boyutta yakalayacaktır.

21 Karakoç, a.g.e., s. 50.

22 Karakoç, a.g.e., s. 433.

“Her şey havada bir toz gibi döner durur da
 Yok olur sonunda Tanrı’nın varlığında
 Yaşamak Tanrı uğruna Tanrı içindir
 Geri ne varsa tahttan indir
 Ruh hürdür Tanrı sevgisiyle
 Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle
 Artık buluşmuşlardır Tanrı katında
 Bir yersizlik ve zamansızlık saltanatında
 Bir şey değişmez gelse de gelme de Leylâ
 Farketmez gitse de gitme de Mecnun O’na”²³

Bu dizelerde görüldüğü üzere Tanrı, tek hakikattir ve gerçek varlık olarak sadece o vardır ve O’nun dışındaki her şey de zuhurunun bir yansıması olarak varlık kazanmışlardır. Fakat bunların hepsi, bir başlangıç ve sonla mukayyet olduklarından birer sanal gerçekliktir, gelip geçicidir. Bu yüzden esas gerçeklik Tanrı’nın varlığıdır. Bunun dışında hiçbir şeyin hakikatte bir değeri yoktur, çünkü Tanrı dışında her şey fena bulacaktır.²⁴ Karakoç’a göre insan, ancak bu şekildeki bir Tanrı anlayışını yakalayabildiğinde eşya ve hadiseleri doğru şekilde okuyacak ve kendi var oluş gayesini de daha sarıh bir şekilde kavrayacaktır. Bu dosdoğru kavrayış sayesinde insan, Tanrı’nın, yaşamın kaynağı olduğunu bildiği gibi, yaşamın bizzatihi amacı olduğunu da öğrenecektir. Bu gerçekliğin dışındaki bütün düşünceler, eksik ya da yanlışır.

“*Ayinler*”deki aşağıdaki dizelerde de tamamen tasavvuf düşüncesi çerçevesinde bir varlık anlayışı dile getirilmektedir. “Varlık”ın görünür olmaya başlaması, “*Ben bilinmeyen bir hazine idim, bundan dolayı bilinmek istedim*” kudsî hadisine de gönderme yapılarak anlatılmaktadır. Tasavvufta aşk ve tecelli kavramlarıyla izah edilen bu hususu, İbnü’l- Arabî şu şekilde izah eder:

“[Â]lemin varlığına sebep olan hareket bir sevgi ve muhabbet kıvıldanıdır. Nasıl ki Allah Peygamberi Hazret-i Muhammed [a.s.] [Hak diliyle] ‘Ben bilinmeyen hazine idim, bundan dolayı bilinmek istedim’ kudsî hadisi ile muhakkak suret-

23 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 594.

24 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II, Diriliş Şoku*, Diriliş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2013, s. 115.

te buna işaret buyurmuştur. Şu halde bu muhabbet olmasaydı âlem kendi aynında zâhir olmazdı. Böyle olunca âlemin yokluktan varlığa doğru hareketi yaratıcıdaki muhabbetin ona doğru hareketidir. Çünkü âlem de böylece varlık yönünden kendi nefsinin görmeyi sever. Nasıl ki bunu yoklukta sabit iken de gördü. Şu halde âlemin her veçhile sabit bulunduğu yokluktan varlığa hareketi, hem Hak yönünden hem de kendi tarafından gösterilen bir sevgi kıvılcığı oldu. Çünkü kemal kendi zâtında sevilen bir vasıftır.”²⁵

Şiirde felsefi anlamda varlığın ilk vücuda gelişi meselesi ele alınmamakla birlikte bu hususun, bu sırta vakıf olan insanın bakışıyla her defasında yeniden yaşandığına dikkat çekilmektedir. Karakoç, insanın Tanrı'yı, peygamberlerin ve sûfilerin kavradığı şekilde yeniden kavraması durumunda “varlık”ın sırrına ulaşacağı kanaatindedir. Tanrı'ya duyulan muhabbetle derinleşme sonunda bütün her şeye O'nu görme ile neticelenecektir. Bu, insan için kemal mertebesidir ve insan buraya ulaştığında, şiirde de gönderme yapılan “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım*” kutsî hadisinin anlamına vakıf olup, görünen fena âleminin arkasındaki “Bâkî” olan ebedi hakikati görecektir. Burada artık âlem ile Hak ikiliği ortadan kalkmaktadır. Bütün her şeyin, “gerçek varlık” karşısında yok olduğu bir seviye yaşanmaktadır. Bu, tam anlamıyla vahdet-i vücûd nazariyesinin insandaki hâlidir.

“Ve Tanrı görünüyor artık
Ve Tanrı onlardan razıdır artık
Saçılıyor bir hazine gibi ortaya
Gizli bir hazine gibi ortaya sırlar
Dayanmaz oldu bu açılıma aynalar
Kırılıp dökülüp yokluğa karıştılar”²⁶

Aşağıdaki dizelerde ise ölüm düşüncesinin aşılması ile Tanrı inancı arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çekilirken mesele, yine tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ele alınır. Ölüm düşüncesi ile varlık-yokluk meselesinin dile getirildiği şiirin “Kuşlar dirildi tepelerde ve tepeler ölümden kurtuldu” dizesinde Kur'ân-ı

25 İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, Ataç Yayınları, İstanbul, 2009, s. 216; İbn Arabî, *Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, hazl. Muhammed Bedirhan, Hayykitap, İstanbul, 2010, s. 12.

26 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 512.

Kerim’de Bakara Sûresi’nin 260. ayetinde geçen haşir bahsine gönderme yapılmaktadır.²⁷ Karakoç’un diriliş düşüncesinde²⁸ de önemli bir yeri olan ölüm ve ölümün inançla aşılması sorunu, şiirde Tanrı’nın varlığı bağlamında değerlendirilmektedir. Bu düşünce doğrultusunda ezeli ve ebedî olan Tanrı, bütün bir hakikat ile kavrandığında, onun dışında hiçbir şeyin ilelebet var olamayacağı ve her şeyin ona nispeti ölçüsünde varlık kazanacağı anlaşılmış olacaktır. Aşağıdaki dizelerde Tanrı ve varlık düşüncesi, tasavvuftaki vahdet-i şühûd perspektifine göre değerlendirilebilir. Tanrı’nın gerçek varlık olduğunun kavranması, hayatın bütün sorunlarının kilidini çözen anahtar durumundadır. Tanrı’nın yegâne varlık olduğu ifade edilmekle birlikte âlemin mutlak yokluğundan bahsedilmemektedir. Burada âlem vardır, fakat Tanrı’nın varlığı karşısında sûri halde var olabilmektedir.

“Kuşlar dirildi tepelerde ve tepeler ölümden kurtuldu

Yeni Maske gaz zerreciklerini tuttu

Tanrı’dan başkası kalmadı bir bakıma

Her şey birden yok oldu O’nun karşısında

Her şey yeniden var oldu O’nda”²⁹

Karakoç’un şiirinde kimi yerlerde ise “varlık-çokluk” meselesi, tasavvuftaki aşk kavramı ile açıklanır. Vahdet-i vücûd anlayışında tek gerçek varlık olan Cenab-ı Hak dışında gerçekte hiçbir varlık yoktur. Müşahede âleminde zâhiren var gibi görünenler de onun taayyünüdür. İnsan da, bu taayyün ile yeryüzüne gönderilerek ondan ayrı kalmıştır. İnsanın bütün ontolojik sorunlarının kaynağı bu ayrılık düşüncesidir. Bu ayrılık da özü itibariyle bir vehimdir ve sürekli bir tahattur

27 Söz konusu ayette şöyle denilmektedir: “Bir zamanlar İbrahim de: ‘Ey Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster!’ demişti. Allah: ‘İnanmadın mı ki?’ buyurdu. İbrahim: ‘İnanımdım, fakat kalbim iyice yatışsın diye istiyorum.’ dedi. Allah buyurdu ki: ‘Öyle ise kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevir, iyice tanıdıktan sonra (kesip) her dağın başına onlardan birer parça dağıt, sonra da onları çağır, koş koş sana gelecekler ve bil ki, Allah gerçekten çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.’”. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kuran’ı Kerim Türkçe Meali*, (Sadeleştirilenler: Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. M. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nurettin Bolelli, Abdullah Yücel), Bakara 2/260.

28 Ölüm meselesinin hakikatine varmak, Karakoç’un kendi kişisel yaşamında olduğu gibi, diriliş düşüncesinde de çok önemli bir yer tutar. Modern insanın en büyük açmazı olarak değerlendirildiği bu husus, kendi fikri yolculuğunun temelini oluşturur. Karakoç’un bütün düşünsel yolculuğunu tanımlayan “diriliş” kavramı da ölüm ve tekrar dirilme bağlamında kullanılmaktadır. Kendi ifadeleri ile diriliş kavramı, öldükten sonra tekrar dirilme anlamındaki “bâ’su ba’del mevt”in Türkçe ifadesidir.

29 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 506.

ile bu ayrılık tekrar birliğe dönüştürülmelidir. Tasavvufun temel amacı da budur. Özköse, tasavvufun bu temel argümanını şu şekilde toparlar: *“Elest bezminde ruhlarımızın Allah ile sözleşmesinde bir farkındalık vardı. ‘Elestü bi-Rabbikum’ hitabına ‘Belâ’ cevabıyla kul ile Rab arasındaki ilişkide güçlü bir şuur bulunmaktaydı. İnsanın yapısında bulunan bu ezeli cevher onu sonsuzluk âlemiyle irtibata geçirmekteydi. İnsandan beklenen bu astral yolculuğu gerçekleştirmeektir.”*³⁰

Hz. Meryem’in Hz. İsa’ya hamile kalmasıyla ilgili aşağıdaki dizelerde, Tanrı tasavvurunun tamamen bu tasavvufî anlayışa göre şekillendiği görülmektedir. Şaire göre Hz. Meryem’in, Tanrı’dan geldiğini ve ondan ayrıldığını ontolojik olarak kavranması ve bunun şiddetli bir seviyeye ulaşması, hamile kalmasını sonuç vermiştir. *“Yankı yapan kutlu kadın muştı sana/Bir meleğin bir sözünden gebe kalan kutlu kadın/Ayrılığın şiddetinden gebe kaldın/Aydınlığın artışından oldu İsa”*³¹ dizelerinde, Mevlânâ’nın Mesnevi’nin başında anlatmış olduğu sazlıktan koparılan kamışın ney’e dönüşmesi istiaresinin, farklı bir bağlamla Hz. Meryem’in gebe kalışı olayında da kullanıldığı görülmektedir.

Tanrı’nın isimleri taayyün neticesinde olduğundan henüz Tanrı dışında bir varlık da olmadığından İbn-i Arabi gibi sûfiler Tanrı’yı bu haldeki tek var olan olarak tanımlamak için sadece “Hû” ile “O”na işaret etmeye çalışırlar.³² Bu düşünce, varlığı anlatmak için de aynı şekilde kullanılır. Tasavvufa göre, bütün varlıklar “Bir” ve “Tek” olan Tanrı’nın taayyünü neticesinde ortaya çıkmışlardır. Her biri, Tanrı’nın isimlerinin birer yansıması olan bu gölge varlıklar içinde Tanrı’nın en ekmel şekilde tecelli ettiği varlık ise insandır. İnsan, dünyaya gelişiyle sureten O’dan ayrı kalmıştır ve insanın, gerek ontolojik gerek epistemolojik soru ve sorunlarının cevabı, ayrı kaldığı bu bütüne kavuşması dolayımıdadır. Tasavvufta insanın bu durumu ile Tanrı arasındaki ilişki, “katre-derya” metaforlarıyla sıklıkla ifade edilir. “Damla”, özü itibarıyla “deniz”dendir ve ona kavuşma arzusunadadır. Miraç hadisesinin ele alındığı Hızır ile Kırk Saat’in 32. bölümünde Tanrı, tamamen bu tasavvufî bakışa göre düşünülmekte ve bu metafor da aynı anlam çerçevesinde kullanılmaktadır.

“Sonra

Refref de durdu geriledi

Peygamber geçti atıldı ileri

30 Kadir Özköse, “İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif”, *İlahiyat Akademi*, S. 3, 2016, s. 11.

31 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 196.

32 Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 19.

İleri ileri sütunlardan ileri
 Taş heykellerden ileri
 Kelimelerden ileri
 Gün doğuşundan doğusundan ileri
 Kalbden öteye ileri
 Düşünceden ileri
 Yalnız aşkı sevgiydi onun pelerini
 Alnını kurulayan anne eli
 Sonra gördü ve bildi Görüneni
 Görünmeyen görüneni
 Atıp bütün köprüleri
 Tattı o Tek Denizi”³³

Şiirde Tanrı ile ilgili bir diğer tasavvufî bakış da Tanrı'nın müşahede edilmesi konusudur. Tasavvufa göre Tanrı'nın, bu sınırlı müşahede âleminde sınırlı özelliklere sahip insan tarafından algılanması mümkün değildir. Tanrı'nın zuhuru, o kadar kesif ve şiddetli olduğundan insan onu algılayamamaktadır. İnsan, karanlıkta hiçbir şey göremediği gibi, aşırı derecede ışığa maruz kaldığında da hiçbir şeyi göremez. Tasavvufu bu analogi sıklıkla kullanılır ve Tanrı'nın nurunun insanla kendisi arasında bir perde oluşturduğunu ve bu yüzden insanın onu göremediği ifade edilir. Yukarıdaki dizelerde de bu bakışın aynen kabul edildiği görülmektedir. Tanrı, “[g]örünmeyen görünen”dir. Tasavvufun insana göstermiş olduğu ontolojik ve epistemolojik yol, insanın, kendini bilmesi ve bu yolda ilerleyerek onu müşahede etmesi, ayrı kaldığı bu asıl varlığa ulaşmaya çalışmasıdır. Miraç hadisesi, tasavvuf açısından ayrı bir öneme sahiptir; zira gerçek anlamda “insan-ı kâmil” olan Hz. Peygamber, insanlığın ulaşabileceği ufku göstermesi açısından müstesna bir yere sahiptir. Hz. Peygamber, yapmış olduğu yolculukla “deniz-damla” metaforunu bilkuvveden bilfiile taşımış ve bu yönüyle bütün bir insanlığa rehber olmuştur.

Hızır ile Kırk Saat'in son bölümünde İslam milletinin yeniden ayağa kalkması ele alınırken de Tanrı'dan tasavvuf epistemolojisi çerçevesinde bahsedilir. Burada hem siyasal alanda hem de inanç yönünden, ki ikisi de Karakoç'a göre ayrılmaz olgulardır, bir dirilişin yaşandığı zaman dilimi anlatılır. Söz konusu diriliş, inanç üzerine kuruludur; zira dirilişin gerçekleşmesi inanın Tanrı'yla kavra-

maya çalışması ile mümkündür. Eserin bu bölümünde de Tanrı, bütün varlıkların kendisinden zuhur ettiği yegâne varlıktır. Nasıl ki bir şey, var olduğu öze dönme gayreti içinde oluyorsa bütün varlıklar da gerçek varlık olan Tanrı'ya koşmakta ve o "Bütün"e kavuşma çalışmaktadır.

"Derleniş toparlanış diriliş saati

Geldi

Yükseldi bir ağartı müslüman ufuklardan

Müslüman mevsim ve iklimlerden

Kelimeler sıçradı yıllarca beklemişlerdi taşlarda

Bir başkalaşım oldu yazılarda

Seslerin durduğu yerde

Gizlice süren bir âyet sonu yumuşaklığı

Duruşlar bir sûreden inmişçesine ağırbaşlı

Davranışlar ölçülü tartılı

Büyük dönüş başlamadan önce

Kendini bırakarak evrenin koştuğu o Bütüne

Bir kanat çırpmasıyla karıştığı Varlığa

Düzeltilip dünyayı yeniden

Toplumunu diriltiren insanı erdiren

Şeytanı bir duvar ucunda sıkıştıran

Dam saçaklarında koğalayıp

Eski sınırına iten

Kentlere mutluluğu

Bir ikindi anıtı gibi getiren

Her eve mermer dağıtan

Şelâle paylaştıran

Kan kanalı uzatan

Engebeli bir gebelikte

Yatağından korkan kadınlara"³⁴

“Münâcât/hamdiye” havasının daha belirginleştiği şiirin devamında Tanrı, insanın kendi benliğinden geçerek varması gereken tek gerçek “Varlık” olarak tarif edilir. İnsan, benlik iddiasından vazgeçerek gerçek varlığa ulaştığında asıl varoluşunu gerçekleştirecektir: *“Tükenin var olun varlığıyla Varlığın/Ki göreceksiniz kesin kesin/Yüzünüzü nereye çevirirseniz çevirin/O’dur var olan var eden”*.^{35 36} Burada Tanrı, tasavvufun ifadeleriyle söylemek gerekirse, tek gerçek varlık olarak bütün gölge varlıkları kuşatmıştır. O, her an her yerdedir ve “Hayy” sıfatıyla yaratmayı da her daim devam ettirendir.

Leylâ ile Mecnun’da da yer yer Tanrı’nın tasavvufî anlayışa göre değerlendirildiği görülür. Mecnun, yaşadığı aşkın acısını topluma hizmet ederek unutmaya çalışır. İnsanlığa iyilikte bulunma, aynı zamanda Mecnun’un, merhamet gerçeğini kavraması ve hayatın her parçasının Tanrı’ya bakan bir tarafı olduğunu görmesini sağlamıştır. Tanrı, hakikatin ta kendisidir. Bütün varlıklar ve oluşlar ondandır. Fakat bu müşahede alemleri, Tanrı’nın zuhurunun bir gölgesi olarak var olmuştur. Bu gölge varlıklar, bir kesret halidir ve gelip geçicidir; insan, bu gerçeği kabul ederek kesretten vahdete ulaşmalıdır. Burada da *“Tek var olan O... gerisi gölgeler”* dizesinde de görüldüğü üzere Tanrı dışındaki varlıklar izafi varlıklar olarak ifade edilmekte fakat âlem, monist bir yaklaşımla tek olarak tavsif edilmemektedir. Bu durum, bu dizelerde vahdet-i şühûd anlayışının daha belirleyici olduğunu göstermektedir.

“Mecnun bu olgunluk yıllarında
 Koştu kervandan kervana
 Hizmet ederek insanlara
 Erdi teselli pınarına
 Zamana hâtraya karşı kullandı
 Aşka karşı hakikatle donandı
 Şefkat merhamet ve hakikat
 Aşka karşı aşkla birlik silâh ve at

35 Karakoç, a.g.e., s. 295.

36 Bu dizelerdeki Tanrı tasavvuru, Bakara Sûresi’nin 115. Ayeti ile örtüşen bir anlama sahiptir. Nitekim ayette *“Bununla beraber, doğu da Allah’ın, batı da Allah’ındır. Artık nereye dönerseniz dönün, orası Allah’a çıkar. Şiþphe yok ki, Allah (ın rahmeti) geniştir; (O, her şeyi) bilendir.”*denilmektedir. Bkz.: Elmalılı M. Hamdi Yazır, Kuran’ı Kerim Türkçe Meali, (Sadeleştirilenler: Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. M. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nurettin Bolelli, Abdullah Yücel), Bakara 2/115.

Ve Tanrı'nın saltanatı tek saltanat
 Bu görüşle karışıp insanlara
 Buldu çoklukta bir tek manzara
 Her işin sonu başı Tanrı
 Alinyazımızın heykeltıraşı Tanrı
 Tek var olan O... gerisi gölgeler"³⁷

Leylâ ile Mecnun'un sonu da tasavvuftaki fena makamı çerçevesinde biter. Mecnun, insanlara yardım ederek Tanrı'ya yaklaşmaya çalışır. Yukarıdaki bölümde *"Bu görüşle karışıp insanlara/Buldu çoklukta bir tek manzara"* dizelerinde geçtiği gibi, Mecnun, tasavvufta "halvet der encümen" diye tarif edildiği şekliyle insanlar içinde fakat her daim Tanrı ile birlikte. Sonunda benliğinden ve bütün "gölge"lerden uzaklaşmış ve tek gerçeklik olan Tanrı'ya ulaşmıştır. Tanrı, artık bütün varoluşların kaynağı olarak *"bölünmeyen Bütün"*dür.

"Yıllar geçti.. ve bir gün gidip gidip Mecnun
 Uzaklaşp yollardan kervanlardan obalardan
 Serap ya da gerçek su vâdeden ovalardan
 Dallarında umut mercanları salkımlanan hurmalardan
 At.. deve.. köpek.. insana bütün bir arkadaşlık sunanlardan
 Kuş.. gölge.. hışırıtı ve karaltı bütün kımıldanış furyalarından
 Kopuk kopuk trajedyâ parçaları olan anılardan
 Kan damlaları gibi gönülde donuklaşan sanrılardan sorulardan
 Duyuşdan düşünceden sestem, ruhta damıtılmış kanılardan
 Arınıp, durdu ayak basılmamış yerinde çölün.
 Karşısındaydı artık bölünmeyen Bütün
 Şahsîyi kale almaz görünen Genel
 Açık kapıları kapayan kapalıları açan El
 Mevsim mi? Artık ne bahar ne sonbahardır
 Burada artık ne yaz ve ne kış vardır"³⁸

37 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 592.

38 Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 599.

Karakoç, kurtarıcı olarak algıladığı bu Tanrı evren görüşüne karşın, dualist bir yapı teklif eden seküler dünya görüşünü reddeder ve bunu bir misyon edinir. Söz konusu duruşunu “*Hayat ve ölüm tabiat ve tarih iç ve dış âlem/İççe birbirinden kopmaz tanrısal bir gerçeklik her dem*”³⁹ ifadeleriyle özetleyen Karakoç’a göre bu birlikteliği sağlayan şey ise her şeyin bir tek yaratıcısının olduğunu kabul etmektir. Tanrı düşüncesi, hayatta her şeyin birbirinden kopuk görüldüğü ve bu durumun büyük bir kaosa ve anlamsızlığa sebep olduğu bütün sorunları çözen yegâne düşüncedir. İnsanlık şimdi yüksek hakikati kavrayamadığından büyük problemlerle karşı karşıyadır. Karakoç’un, sarsılmaz bir ümitle beklediği gün geldiğinde, insanlık yeniden düşüncedeki düalizmi bitirip tevhid hakikatini kavradığında hayatta her şey yerli yerine oturacaktır: “*Yeni Düzen’de buluşacak ağaç ve insan/Toprak ve su taş ve karınca*”.⁴⁰ Bu ufka erişilmesi “*Artık mutluluktur ve mutluluğun ötesidir bu/Tanrı’nın gözüyle bakış penceresidir bu*.”⁴¹ dizelerinde ifade edildiği üzere insanın her şeyi Tanrısal olana göre değerlendirmesi anlamına gelmektedir ki Karakoç’a göre bu, insanlığın ulaşacağı gerçek mutluluktur. Bütün varlığın Tanrı’nın bakışına göre görülmesi, tasavvufi anlamda insanın vahdet sırrına ermesi, vahdet-i vücûd fikrî arka planında bütün varlığı değerlendirmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç

Küçük yaşlarda gerek ailesinden gerek yetiştiği geleneksel toplumdan sağlam bir dini eğitim tevarüs eden Sezai Karakoç, bu inancı daha sonraki yıllarda bilinç düzeyinde bir kavrama ile topyekun bir dünya görüşü haline getirecek ve diriliş düşüncesi adı altında sistematikleştirecektir. Şiirini de bu metafizik düşünce üzerine kuran Sezai Karakoç’ta Tanrı düşüncesi ise merkezî bir konumda yer alacaktır. Karakoç’un hayatında diriliş düşüncesinin zamanla şekillenmesi gibi, Tanrı düşüncesinin de Karakoç’un şiirinde merkezi hale gelmesi, şairin gençlik yıllarından sonraki süreçte iyice belirgin hale gelecektir.

Şiiri ile geniş anlamda Guénon’un tarif etmeye gayret ettiği vahye dayanan, ilahi hususiyetler taşıyan ve kuşaktan kuşağa aktarılan “Gelenek”i yeniden inşa etmenin gayretinde olan Karakoç, bu çerçevede İslam düşüncesinin önemli bir yanını oluşturan tasavvufa da ayrı bir önem vermiştir. Tasavvuf, İbn-i Haldun’un “İslam’ın ilk günlerinden beri var olan, sahâbe, tâbi’ûn ve onları takip edenlerin

39 Karakoç, *a.g.e.*, s. 500-501

40 Karakoç, *a.g.e.*, s. 500-501

41 Karakoç, *a.g.e.*, s. 500-501

hakikat ve irşâd yolu”⁴² olarak tarif ettiği tasavvuf ve onun varlık anlayışı, Karakoç’un şiirinde belirgin bir şekilde işlenmektedir. Varlığın, “*mutlak varlık*” ve “*izafî varlık*” olarak ikiye ayrıldığı tasavvufun epistemolojisinin Karakoç’un pek çok şiirinde benzer şekilde kabul edildiği görülmektedir. Karakoç, çoğunlukla İbnü’l- Arabî’nin varlık görüşüne yakın durmakla birlikte, şiirlerinde de görüldüğü üzere İmam-ı Rabbanî’nin vahdet-i şühûd anlayışına da uzak durmamıştır. Burada Cenab-ı Hak, öncesiz ve sonrasız oluşuyla, bütün var oluşların özü, aslı, menbaı ve menşei olarak hakiki varlık olarak kabul edilirken, O’nun dışındaki her şey ise, taayyun ile ortaya çıkmış, zamanla mukayyet, geçici, gölge varlıklar olarak kabul edilmektedir. Karakoç, vahdet-i şühûd konusunda kimi zaman kelimcilerin Tanrı anlayışına da yaklaşmakla birlikte, şiirlerinde daha ziyade tasavvufun çizdiği çerçevedeki Tanrı anlayışını daha fazla benimser görünmektedir. Burada Tanrı, modern hayatta tekrar var olmaya çalışan bireyin gerçek kimliği ile ortaya çıkmasını sağlayacak yegâne gerçek varlık olarak kabul edilmektedir. Karakoç’a göre hem bireysel anlamda hem toplumsal boyutuyla gerçek varoluşun yaşanması, Tanrı düşüncesinin hakikî anlamda kavranması ile mümkün görünmektedir. İnsanın daha merkezi konumda olduğu Hızır ile Kırk Saat, Taha’nın Kitabı, Leylâ ile Mecnun ve Ayinler’de bireyin hiçlik seviyesinden varlık seviyesine geçişini ifade eden bir diriliş yaşaması, Tanrı hakikatinin mutlak varlık olarak kavranması neticesinde mümkün olur.⁴³ Karakoç’a göre dış dünyanın bütün saiklerinden kurtularak benliğinde bir arınma yaşayan insan, “mutlak varlık” olan Tanrı karşısındaki izafî var oluşunu da fark ederek tek varlık olan Cenab-ı Hak’a ulaşma ve onda fâni olma şansını elde edecektir.

42 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, C. II, s. 540-541.

43 Sezai Karakoç, *Ruhun Diriliş*, Diriliş Yayınları, 11. Baskı, İstanbul 2013, s. 45; Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar Ve Daha Ötesi I*, s.11.

Kaynakça

Aristoteles, *Poetika, Şiir Sanatı Üstüne*, çev. Samih Rifat, Can Yayınları, E-kitap 1. Sürüm (Aralık 2013 tarihli 9. basım esas alınarak hazırlanmıştır), İstanbul, Şubat 2014.

Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 6. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.

Habermas, Jürgen, *Modernity: An Unfinished Project. Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, ed. M.P. d'Entreves, S. Benhabib, Cambridge, Polity Press, 1996.

İbn Arabî, *Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, haz. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Hayyikitap, 2010.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. II, İstanbul, MEB Yayınları, 1991.

İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul, Ataç Yayınları, 2009

Kabaklı, Ahmet, *Tasavvuf Tarikat Edebiyat*, 2. bs., İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008.

Karakoç, Sezai, *Gün Doğmadan*, 5. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2006.

_____, *Ruhun Diriliş*, 11. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.

_____, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I, Perde Devrildiği An*, 4. bs. İstanbul, Diriliş Yayınları, 2012.

_____, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II, Diriliş Şoku*, 4. bs., İstanbul, Diriliş Yayınları, 2013.

Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 14, sayı 2, 2005.

Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul, Sûfi Kitap, 2011.

Özden, H. Ömer, "Yahya Kemal ve Tasavvuf", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, 2015.

Özköse, Kadir, "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif", *İlahiyat Akademi*, sayı 3, 2016.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 4. bs., İstanbul, YKY, 2002.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Ataç Yayınları, 2011.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Kuran'ı Kerim Türkçe Meali*, sadeleştirenler Prof. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. M. Emin Işık, Yrd. Doç. Dr. Nurettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul, BSR, 2013.

Yıldız, Ali, "Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Tasavvuf", 38. *Icanas Bildirileri*, cilt IV, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2008.

Yücel, Volkan, "Aristoteles'in Poietika'sı - Toplumsallaştırıcı Anlatı", *Cogito*, sayı 77, Yaz 2014.