

GÖK İLE YER ARASINDA 'İNSANÎ NEFS'İ KONUŞMAK: ÂŞİK PAŞA'NIN GARİBNÂME'SİNDE 'İNSANÎ NEFS'İN HÂLLERİ

TALKING ABOUT THE 'HUMAN SELF' BETWEEN THE SKY AND THE EARTH: THE STATES OF THE HUMAN SELF IN ÂŞİK PAŞA'S GARIBNAME

Zübeyir OVACIK* Öz

Klasik dönem Türk düşüncesinin az sayıdaki kurucu metinlerinden birisi olarak değerlendirebileceğimiz Garibnâme'nin yazarı Âşık Paşa (1272-1332), yaşadığı coğrafyada ve tarihsel kesitte ürettiği düşünceler açısından kritik önemi haiz bir düşünürdür. Anadolu ruhunu kendine özgü bir desenle dokuyan belirli sayıdaki bilge düşünürlerden birisi olan Âşık Paşa, önemli bir antropolojik metin niteliğindeki Garibnâme'de yaşadığı dönemin kozmolojik tasarımıyla doğrudan ilişkili bir insan anlayışı ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda insana yer ile gök arasında bir konum tayin eden Âşık Paşa, nefis, ruh, can, gönül gibi kavramlarla tartıştığı insanı bütünsel tecrübesi içerisinde ele alan bir düşünce dizgesi ortaya koymaktadır. Mevcut çalışma, Âşık Paşa'nın Garibname'de ortaya koymuş olduğu özgün ruh anlayışına felsefi antropolojinin kuşatıcı yöntemiyle dikkatleri çekmeyi amaçlamaktadır. Beden ve ruh düalizmi içerisinde ele aldığı insanın ruhsal gelişiminin bedendeki tezahürlerini tartışan Âşık Paşa, sözün ve iktidarın kaynağına ilişkin de özgün bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Âşık Paşa gibi Türk-İslam düşüncesi açısından önemli bir ismin ruh anlayışına odaklanmak, Türk düşüncesi açısından önemli antropolojik verilere ulaşma imkânı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Düşüncesi, Âşık Paşa,
İnsan, Nefs, Ruh

Keywords

Turkish Islamic Thought, Âşık Paşa,
Human, Nafs, Spirit

Abstract

Âşık Paşa (1272-1332), the author of Garibname, which we can consider as one of the few founding texts of classical period Turkish thought, is a critical thinker in terms of the ideas he produced in the geography and historical section. Âşık Paşa, one of the few wise thinkers who weaved the Anatolian spirit with a unique pattern, reveals a human understanding that is directly related to the cosmological design of the period in which he lived in Garibnâme, which is an important anthropological text. In this direction, Âşık Paşa, who assigns a position to man between the earth and the sky, presents a system of thought that deals with the human in his holistic experience, which he discusses with concepts such as nafs, soul, esprit and heart. The present study aims to draw attention to the unique spirit understanding of Âşık Paşa in Garibname with the encompassing method of philosophical anthropology. Âşık Paşa, who discusses the manifestations of the spiritual development of the human being in the body and soul dualism, also reveals a unique perspective on the source of the word and power. Focusing on the spirit understanding of an important figure in terms of Turkish-Islamic thought, such as Âşık Paşa, offers the opportunity to reach important anthropological data for Turkish thought.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
zubeYROVACIK@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7266-3343
Konya/TÜRKİYE

Gönderim Tarihi: 02/02/2022

Kabul Tarihi: 24/02/2022

GİRİŞ

Düşünce tarihinin başlangıcından bu yana varlığın kökenine ilişkin bir soruşturmada maddenin yapısına ve hareketle ilişkisine yönelik bilimsel ve felsefi bir tartışma süreceledursun, insan açısından kendi varlığının ortaya çıkışını ve devamını sağlayan ilkenin ne olduğu sorusu, daha öncelikli ve önemli bir araştırmaya işaret ediyor olsa gerektir. Öyle ki *Ruh Üzerine* adlı eserinde Aristoteles'in ifade ettiği üzere "Ruhu tanımak, bir bütün olarak hakikate büyük katkıda bulunur gibi görünüyor, en çok da doğaya; çünkü ruh yaşayanların ilkesi gibidir" (Aristoteles, 2018, s. 31). Felsefi düşüncenin klasik döneminden itibaren kişideki tinsel etkinliğin ve çeşitli bilinç hallerinin merkezi olarak kabul edilen ruh, kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin bütününe ifade etmektedir. Can ile bir tutulan ruh, bedendeki çoklu yapıya karşıt olarak benin özdeşliğini sergileyen ve bedeni harekete geçiren aktif bir ilke olarak kabul edilmektedir (Cevizci, 1999, s. 737, 738). Düşüncenin bütün bir tarihi boyunca insandaki canlılığın, hareketin, algının, idrakin kökeninde yer alan bir ilke olarak konumlandırılan ruha dair tartışmalarda insanı sadece bedene veya sırf ruha indirgeyen monist tutumlardan, insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak ele alan düalist felsefelere kadar farklı yaklaşımlar sergilenmektedir.

Antikçağ felsefesinin hemen başlangıç dönemini teşkil eden Presokratik dönemde ruh (pneuma), daha çok maddi ve cismani bir anlam içeriğine sahip iken, Platon'la birlikte ruh, soluk anlamına gelen psûkhê kavramı ile ifade edilerek gayr-i cismani bir varlık anlamı kazanmıştır (Kutluer, 2018, s. 193, 194). Platon, gayr-i cismani bir varlık olarak belirlediği ruhu müstakil bir cevher/töz olarak tanımlarken, Aristoteles ise ruhu beden bir formu olarak açıklamaktadır. Madde-form ikiliğinin yanı sıra potansiyel olan aktüel olan ayırımından yola çıkarak varlığı ve değişimi açıklayan Aristoteles, ruhu beden bir yetkinliği (entelekhia) olarak konumlandırmaktadır. Aristoteles'in ortaya koyduğu tanıma göre "ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir" (Aristoteles, 2018, s. 89). Antikçağ felsefesinin sistematik döneminin iki büyük filozofunun ruha ilişkin düşüncelerinin dikkate alındığı Helenistik dönemde ve Ortaçağlarda da ruha ilişkin çeşitli felsefi düşünceler ortaya konulmuştur. Nitekim Ortaçağ'ın Tanrı idesini merkeze alan felsefi şemasına önemli ölçüde kaynaklık etmiş olan Plotinos (ö. 270)'un felsefi düşüncesi, ruh kavramı etrafında gelişen özgün bir varlık metafiziğine işaret etmektedir. Plotinos'un Yeni Platonculuk şeklinde tavsif edilen felsefi sisteminin İslam düşüncesinde felsefe başta olmak üzere tasavvuf ve diğer düşünce disiplinlerine çeşitli biçimlerde etkilerinin olduğu yaygın bir tespittir (Özden, 2017, s. 30, 31).

İnsan varlığına idraki, bilinci, hareketi veya bir bütün olarak hayatıyeti, canlılığı sağlayan şeyin ne olduğu, bir başka ifadeyle, insanın hakiki varoluşunun beden ötesinde hangi ilkeyle açıklanabileceği meselesi, İslam düşüncesinde felâsifenin yanı sıra tasavvuf ve kelim gibi düşünce disiplinleri çerçevesinde düşünce üreten düşünürlerin de başlıca meselelerinden birisi olmuştur. Bu doğrultuda İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan farklı düşünme biçimleri, kendi içlerinde de farklı ekollere dönüşerek ruh veya nefis kavramlarından hareketle insan doğasına ilişkin

çeşitli tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Felâsife başta olmak üzere İslam düşünürleri nefis öğretilerinde ruha ancak bedenle birlikte bir varoluş tayin eden, dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü konusunda tereddütlü bir tavır içerisinde olan Aristoteles'ten daha çok, ruhu ezeli ve ebedi bir cevher olarak tayin eden Platon'u referans almışlardır (Kutluer, 2000, s. 149). Nefs ve ruh kavramlarının tahlilinden yola çıkarak bir insan doğası tartışması gerçekleştirmiş olan felâsife, söz konusu kavramlarla sadece insanın ahlaki kapasitesi üzerine yoğunlaşmayı nefis ve ruh kavramlarının psikolojik, epistemolojik ve politik uzanımlarını da dikkate alan tümel bir bakış açısıyla konuya yaklaşmışlardır. Bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis olmak üzere nefsin üç türünden söz eden ve sadece insani nefsin müstakil bir cevher olduğunu ve ebedi olduğunu belirtmekte olan İbn Sina (İbn Sina, 1952, s. 201), nefis problemi üzerinde en çok duran İslam filozoflarından birisi olmuştur.

Felâsife tarafından ortaya konulan düşüncelerin yanı sıra özellikle tasavvuf düşüncesi içerisinde de nefis veya ruh kavramı etrafında önemli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Kendine özgü bir terminolojiyle insan nefisini tartışan tasavvuf disiplini, insanın mahiyetine ilişkin çok zengin bir literatürün ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Daha çok insanın ahlaki kapasitesiyle ilişkili olarak nefsi ele alan (Uludağ, 2006, s. 527) mutasavvıflar, bu doğrultuda nefse kendi içerisinde bir hiyerarşi oluşturacak şekilde farklı katmanlar tayin etmişlerdir. Söz konusu ahlaki eksen içerisinde nefse yönelen İbn Arabi başta olmak üzere pek çok sûfi, varlık tasavvurunun merkezine "insan-ı kâmil" fikrini yerleştirmiştir. Öyle ki, İbn Arabi'nin "insan-ı kâmil" anlayışını dikkate almış olan Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 1428), kaleme almış olduğu *el-İnsânü'l-kâmil* adlı eseri ile insanın ahlaki kapasitesi üzerine yoğunlaşan bir varlık tasarımı ortaya koymuştur.

Ahlak, iktisad ve siyaset gibi pratik felsefenin kapsama alanına giren disiplinlerin öne çıktığı Türk-İslam düşüncesinde de ruha veya nefse ilişkin özgün düşünceler ortaya konulmuştur. Nitekim Batı Türkçesi'yle yazılmış ilk metinlerden birisi olan ve bu hususiyetiyle klasik dönem Türk düşüncesinin kurucu metinlerinden birisi sayılan Garibnâme'nin yazarı Âşık Paşa'nın nefis teorisi özgün bir kuram olarak dikkat çekmektedir. XIII. ve XIV. Yüzyıl gibi Türk-İslam medeniyeti açısından dikkat çekici bir tarihsel kesitte yaşamış önemli bir düşünür olan Âşık Paşa, felsefi düşünceyle çok önemli kesişim alanlarına sahip bir düşünce disiplini olarak değerlendirebileceğimiz (Arslan, 1999, s. 42-44) tasavvuf düşüncesinin kavramsal şemasına yaslanan bir düşünce dizgesi ortaya koymaktadır. Ahmet Yesevî'nin insanı merkeze alan sevgi ve hoşgörü anlayışının devamı niteliğindeki düşünceleriyle Âşık Paşa (Özden, 2020, s. 95), özgün bir ahlak ve insan anlayışına ulaşmış ve Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesinde önemli katkıları olmuş bir isimdir.

Âşık Paşa gibi klasik dönemin bir düşünüründe insani nefsin nasıl tartışıldığını ele alan bir çalışma, Türk düşüncesinde insan doğasına dair ortaya konulacak yeni düşüncelere de ilham kaynağı oluşturabilecektir. Özellikle pratik alana ilişkin herhangi bir felsefi problemi sahici bir tartışmanın konusu yapabilmeyi yolu düşünce tarihindeki kültürel sürekliliği sağlayacak bir zeminden hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim Süleyman Dönmez'in de dikkat çektiği üzere Türk tefekkürü

öncelikli olarak geçmiş birikimden yola çıkılarak yapılabilir ve anlaşılabilir. Bu doğrultuda Dönmez, geçmişin birikimini tevarüs edip geleceğe taşıma şeklindeki bir yöntemden söz etmekte ve bunu “keşfi inşâ” terkihiyle kavramsallaştırmaktadır. Dönmez’in teklif ettiği “keşfi inşâ” yöntemine göre Türk düşüncesinin geçmişine ait birikime ölü metinler koleksiyonu olarak bakılmayıp geleceğin inşasında önemli fonksiyonlar icra eden organik bir referanslar alanı olarak bakılmalıdır. Zira geçmişe dair bir keşif, geleceğe dair bir inşâ ile iç içe geçmiş bir bütün oluşturacaktır. (Dönmez, 2015b, s. 12, 13) Günümüz Türk düşüncesinde insan nefesine veya insan bilincine dair evrensel ve özgün nitelikte bir antropoloji kuramı ortaya koymanın yolu, konuyla ilgili çağdaş dönemde ortaya konulan felsefi-bilimsel yaklaşımları göz önünde bulundurmayı gerekli kıldığı gibi Türk düşünce geleneğinde ruh ve nefes meselelerinin nasıl ve ne şekilde ele alındığını da dikkate almayı gerekli kılar. Nitekim felsefi düşüncenin bir gelenek içerisinde ortaya çıkabileceğini düşünen Süleyman Hayri Bolay, Sabahattin Eyüboğlu’nun *Mavi ve Kara* adlı eserinin “Yaşayan Geçmiş” başlıklı yazısından şu satırları aktarmaktadır: “Türk düşüncesinin Avrupalı olmasını istiyorsak onu kendi geçmişimizle beslemeliyiz. Avrupa uygarlığının sırrı, her sözünde geçmiş, her atılımında canlanan tarihtir. Orada hiçbir fikir, hiçbir güzellik fosil halinde kalmamış, her yeni dava eski bir davanın yorumu olmuştur.” (Bolay, 2011, s. 59).

Hakikaten modern Batı felsefesinde de başlıca felsefi problemlerin yanı sıra ruh veya zihin etrafındaki tartışmaların da birbirlerini besleyecek şekilde bir düşünce geleneği içerisinde sürdürüldüğü görülmektedir. Modern felsefenin hemen başında yer alan bir filozof olarak Descartes (ö. 1650), bütün bir varlık alanını da kapsayacak şekilde insan varlığı için beden ve ruh şeklinde iki ayrı tözün varlığından söz etmiştir. Kartezyen felsefenin ortaya koyduğu ruh beden düalizmi, ruh problemi etrafındaki tartışmaları alevlendirerek ruh tartışmalarının istikametini büyük ölçüde belirlemiş görünmektedir. Öyle ki ruhla beden arasındaki mesafenin uçuruma dönüşmesinin yol açtığı problemi aşma çabaları, Spinoza (ö. 1677)’nin panteizmini ve Leibniz (ö. 1716)’in monad öğretisini ortaya çıkarmıştır. Yine Descartes’in hayvanların ruh sahibi varlıklar olmadığına dair yaklaşımı, Fransız aydınlanmasının önemli filozofu olan Julien Offray de la Mettrie (ö. 1751) tarafından daha ileri bir aşamaya taşınıp, “makine insan” yaklaşımını ortaya çıkartmıştır. Lamettrie, 1748 yılında yayımlanmış olduğu *L’Homme Machine* isimli eseri ile Descartes’in “makine hayvan” anlayışını insan varlığının açıklanmasında da esas almıştır (Özden-Elmalılı 2015, s. 138-144, 226, 292). Yine ortaya koyduğu kritikleriyle felsefe tarihinde müstesna bir yer işgal etmiş olan Immanuel Kant (ö. 1804), metafiziğin imkânına ilişkin yürüttüğü soruşturma çerçevesinde ruhun özgürlüğü ve ölümsüzlüğü meselesini ele almış ve rasyonel bir psikolojinin imkânsızlığına dair kanaatini dile getirmiştir. Söz konusu yaklaşımıyla Kant, kendisinden sonraki düşünürlerin ruh kavramına ilişkin felsefi bakış açılarını büyük ölçüde dönüşüme uğratmıştır. Nitekim analitikçi bakış açısının felsefi düşüncüyü domine ettiği çağdaş felsefede ruh kavramının terkedilip yerine zihin ve bilinç kavramlarının kullanımıyla sonuçlanan bir tavır değişikliğinin yaşandığını söylemek mümkündür. Düşüncenin bir problem alanı olarak kendisine döndüğü çağdaş felsefede insan varlığı ele alınırken, ruh yerine bilinç ve zihin gibi kavramların öne çıktığı görülmektedir. Pek çok çağdaş filozof, ruhu klasik felsefenin özcü anlayışı ile

donatılmış bir kavram olarak görmekte ve bu kavrama eleştirel yaklaşmaktadır. Nitekim Gilbert Ryle zihin kavramını ele aldığı *The Concept of Mind* adlı eserinde kendi felsefi çabasının Descartes'in söylencesinde temsil edilen ve kategorik bir yanlışa tekabül eden ruha ilişkin bilginin "mantıksal coğrafyasını düzeltmekle ilgili" olduğunu belirtmekte ve ruha ilişkin resmi öğretinin saçmalığını "Makinedeki Hayalet Doğması" olarak nitelemektedir (Ryle, 2011, s. 71, 81). Çağdaş felsefenin eleştirel yaklaşımına konu olan klasik ruh öğretileri bütün bir felsefenin tarihinde önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Bu noktada dikkat çekilmelidir ki, Batı düşüncesi içerisinde "ruh" kavramı etrafında ortaya çıkan bakış açıları temelde ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın her halükarda bunların bir felsefi gelenek içerisinde kendilerini var kıldıkları görülmektedir. Öyle ki çağdaş felsefede varoluşçuluktan personalizme kadar çeşitli felsefi akımlar, karşıtlık bağlamında dahi olsa söz konusu felsefi geleneğin içerisinde varlık kazanmış felsefi ekollerdir.

Türk düşüncesi açısından da insani nefse ilişkin bir tartışmanın sahici bir nitelik kazanabilmesi, söz konusu tartışmanın bir gelenek içerisinde kendisini var kılabilmesine bağlı olsa gerektir.

1. Âşık Paşa'da nefis kavramı

Klasik literatürde can, ruh, hayat, nefes, zat, kişi ve heva ve heves gibi anlamlara gelen nefis kavramı kimi düşünürlerce ruhla özdeş bir şekilde kullanılırken kimi durumlarda nefisle ruh arasında ayrımlar da yapılmıştır. İslam filozoflarının nefisle ruh arasında temel bir ayrıma başvurmadıkları söylenebilir (Türker, 2006, s. 529). Esasında Garibnâme'de genel olarak bir varlık ve insan felsefesi ortaya koymuş olan Âşık Paşa, her düşünür gibi düşünce sistematığının malzemelerini kendi kültürel havzasından almaktadır. İnsan doğasının kötücül dürtülerin egemenliği altındaki durumu ifade etmek üzere nefis-i emmare'den söz eden (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 591) Âşık Paşa, yine insan doğasını tasvir ederken kurt, yılan gibi çeşitli metaforlar da kullanmaktadır (Âşık Paşa, 2000, I/1, s. 349 - 355). Anadolu coğrafyasında yaygın bir düşünce biçimi olarak tasavvufun Âşık Paşa'nın düşünce dizgesine temel bir yönelim sağlamakta olduğu söylenebilir.

İkbal ve saadetin göklerden geldiğini, sıkıntılar, mihnet ve kötülüklerin ise yerden geldiğini belirten Âşık Paşa'ya göre ruhani varlıklar gökyüzüne ait iken; nefesine uyanlar yeryüzünü mesken tutmuşlardır. Buna göre cehennem yerin altında; cennetler ise göklerin içinde olmalıdır. Yine yeryüzü karanlık iken; gökyüzü aydınlığın kaynağı olmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 157, 159). Gökyüzü ile yeryüzü arasında salınan insani nefse evren içerisinde merkezi bir konum tayin eden Âşık Paşa, insanın evrenle etkileşim içerisinde var olduğunu ve varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir. Küllî nefis ve cüzî nefis olmak üzere nefis kavramını Tanrı-evren, Tanrı-insan ve evren-insan ilişkisini kapsayacak şekilde ortaya koyan Âşık Paşa, ruh ve nefis kavramları arasında zaman zaman bir ayrıma da gitmektedir. Bu çerçevede insanın vücûd, nefis, gönül, can gibi farklı boyutlardan teşekkül ettiğini belirten Âşık Paşa'ya göre nefis, insanın bedensel, hayvansal kısmını temsil ederken; can veya ruh ise insanın yetkinlik, kemal boyutunu temsil etmektedir. Âşık Paşa'ya göre ruh anlamına gelen can, yükseklerden

tene inip, yani insanın baş tarafından girerek yüreğe yerleşmekte ve bütün vücuda söz geçirmekte iken; insanın dünyadaki faaliyetlerine önemli katkı sağlayan nefis ise, alçaklıktan geldiği için insanın alt tarafından, yani ayaklardan insan vücuduna gelmektedir¹:

“Cân-ı ‘ulvî ‘ulviden indi tene / Geldi başdan yañadın kondı tene
Girdi başdan dutdı yürekde makâm / Hükmi birle gevdeyi dutdı tamâm
Nefs-i süflî süflidendir cevheri / Kibr ü kîne cümle anuñ leşkeri
Çünkü bitdi süfliden nefis ü hevâ / Sûrete gelmek anın oldı revâ”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1065).

“Eyledi bu yirden ü gökden seni / Cânı bu gökden ü hem yirden teni (...)
Yir kesîfdür nitekim tenler kesîf / Gök latîfdür nitekim cânlar latîf(...)
Bu cinân uçmak ki hak gökde kodı / Ol cenânuñ cânda gönüldür adı
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 13, 15).

Özgün bir nefis teorisi geliştirmiş olan Âşık Paşa, nefsi bedenini canlılığını sağlayan bir ilke olarak konumlandırmakta ve ister dişi olsun; ister erkek olsun nefsin tendeki en güçlü cevher olduğunu belirtmektedir: “Cism içinde nefis ulu cevher-durur / Oynadur ger mâde vü ger ner-durur” (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 875; C. I/2, s. 1069).

Âşık Paşa’ya göre, nefis, bedenle etkileşimini ayaktan başa doğru yükselen bir grafik çizerek şekilde bir gelişim süreci içerisinde sürdürmektedir: Nefis dahi hem ilkin ayakda olur / Arkun arkun atlayup başa gelür (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 73).

Ahî Evran’ın oluşturduğu ve daha çok pratik hayattaki düzenliliğe odaklanan Ahîlik kurumunun yaslandığı teorik düşünce ile uyumlu bir düşünce sistematığı içerisinde hareket eden Âşık Paşa, erdemi pratik hayatında gerçekleştiren bir insan idealini esas almaktadır. Bu çerçevede insânî nefsin ayrıntılı bir tahlilini yapan Âşık Paşa’nın tasavvuf düşüncesinin kavramsal çerçevesinin yanı sıra meşşâî geleneğin rasyonaliteyi esas alan tutumunu da dikkate aldığı söylenebilir. Bu doğrultuda dönemin evren tasavvuruna uygun bir şekilde ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ikili bir evren tasarımına yaslanan Âşık Paşa, gökyüzü cisimlerinin insan da dâhil olmak üzere yeryüzüne etkilerinin olduğunu düşünmektedir.

2. Gök İle Yer Arasında İnsan Nefsini Konuşmak: Âşık Paşa’nın Yaşadığı Klasik Dönemin Astronomi Anlayışlarının Nefs Teorisiyle İlişkisi

Garibnâme’de insanın evren içerisindeki konumunu anlamlandırma çabası içerisinde olan Âşık Paşa, insan-evren ilişkisini karşılıklı etkileşime imkân veren bir model içerisinde serimlemektedir. Bu doğrultuda Âşık Paşa içinde yaşadığı klasik dünyanın evren tasavvuruna uygun bir şekilde insana dair açıklamalarını, döneminin

¹ Âşık Paşa’nın *Garib-nâme*’sine atf edilirken metindeki ifadelerin Latin alfabesine göre dönüştürülmüş orijinal hallerine yer verilmiştir. Bununla birlikte metnin Kemal Yavuz tarafından günümüz Türkçe’sine başarılı şekilde sadeleştirilmiş halinden fazlasıyla istifade edilmiştir.

astronomi anlayışıyla da bağlantılı bir kurgu içerisinde ele almaktadır. Gökyüzü cisimlerinin insan organizmasına yönelik tesirlerinin olduğu şeklindeki geleneksel astronomi anlayışından hareket eden Âşık Paşa, gökyüzündeki gezegenlerin her birinin insani nefsin varoluş aşamalarında etkin olduklarını belirtmektedir.

Âlem, Âdem ve söz üçlüsünden söz eden Âşık Paşa, insanın evreni içinde barındırdığı şeklindeki geleneksel anlayışı benimsemekte (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 875) ve insanın atasının gök; annesinin ise yer olduğunu, dolayısıyla insanın âlemin oğlu olduğunu belirtmektedir:

“Hem bu âdem ‘âlem oğludur yine / Ata ana yir ü gökdür bu tene
Atası gök anası yir âdemüñ / Eyle olsa oğlı olur ‘âlemüñ
Çünkü ‘âlem oğludur âdem beyân / Togdı âdemden dahı bu söz ‘ayân”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/1 s. 271).

İnsanın daha döl yatağında iken feleklerin tesiri altında gelişimini sürdürmekte olduğunu belirten Âşık Paşa, bütün bir hayatı boyunca insanın dokuz feleğin tesiri altında varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Buna göre daha fiziki dünyaya gelmeden önce anne karnında iken bile insanın gök cisimlerinin tesiri altında olduğu düşünülmektedir. İnsan döl yatağına düştüğü andan itibaren anne karnında dokuz ay boyunca dokuz felekten dokuz ay terbiye almaktadır:

“Sûrete va’de olupdur tokuz ay / Tokuz ayda togdı bu yohsul u bay
Çünkü nutfe düşdi ana rahmine / Emr olındı takdir anuñ üstine
Aldı sûret nüñ felekden perverîş / Anuñ-ıla zabta geldi her bir iş (...)
Nüh felekden hem eser vardur tene / Her birin hak kodı her iş üstine (...)
Nüh felekendür bu zişt ü hûb-ı zâd / Nitekim aydan-durur naks u ziyâd”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 467).

İnsani varoluşun fiziksel dünyadaki gelişim aşamalarında farklı gezegenlerin etkinliğinden söz eden Âşık Paşa, insani nefsin varoluş serüvenini **yedi evrede** açıklamaktadır. İnsan hayatının **ilk evresi** olan bebeklik döneminde **Ay**’ın bir gökcismi olarak insana etkide bulunduğunu belirten Âşık Paşa, süt emen tüm canlıların yanı sıra **Ay**’ın bütün küçük çocukları besleyip terbiye ettiğini belirtmektedir. Söz konusu bebeklik döneminde insanın annesine bağımlı bir şekilde var olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa, bu ilk dönemin **Ay**’ın geçip gitmesi gibi sona ereceğini hatırlatmaktadır:

“Ne ki varsa anasından süd emer / Bunlaruñ üzre hakemdür ol Kamer
Niçe kim geçse Kamer bunlar geçer / Arkun arkun oğlan ol safdan geçer”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 943; C. II/1 s. 469).

“Ayuñ işi artmaq eksilmek-durur / Tîz kedilmekdür ü tîz gelmek-durur
Bî-sebât u tîz seyr işlödür ay / Bî-karâr olmuş-durur yıl on iki ay”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

Âşık Paşa'ya göre, yürüyüp koşma, söyleyip oynama ve gelişip büyüme dönemi olan **ikinci döneme** ulaşınca çocuk, kendisine gösterilen bir takım işleri de yapabilmektedir. Âşık Paşa'ya göre **Utarit**'in etkili olduğu bu menzilde insana ilim ve sanat öğretilmiştir. Yürüme ve koşma gibi fiziksel aktivitelerini gerçekleştirdiği bu dönemde çocuk, Utarit'in etkisiyle gelişip büyürken konuşma becerisini kazanmakta ve sürekli oynayıp gülmektedir. Bu dönem aynı zamanda meslek, sanat ve yazı gibi kabiliyetlerin öğrenildiği bir döneme de karşılık gelmektedir:

“Şol safa varur kim ol yügrir yörir / Söyler ü oynar güler ü hem irir
İşe güce viribirlerse varur / Bildüginçe işler ü iş başarur
Ger virürsen san'ata yâ mektebe / Öğrenür ol safda oldur mertebe
Yazmag u 'ilm okımdur anda iş / Pes 'Utârid virür aña perveriş
Şol 'Utârid kim hakemdür ol safa / Anı Allah kodı anda iy safâ”

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 943, 945).

“Hem 'Utârid' den eser var surete / Ol sürer cismi bu cümle san'ata
Mekteb anuñ fennidür bünyâdı ol / Dünyada kâtiblerüñ üstâdı ol
Sûrete ol öğredür san'atları / Aña şâkird cümle bu san'at eri
Sûrete pes var-durur andan eser / Gerçi hak'dandur bu cümle hayr u şer”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

İnsan varoluşunun **üçüncü döneminde Zühre** gezegeninin insan bedeni ve nefsi üzerinde etkili olduğunu belirten Âşık Paşa, Zühre'nin yeme içme, işret, eğlence gibi meclisler kurdurup nefsi harekete geçirdiğini ve bunlardan başka bir düşüncesinin olmadığını belirtmektedir:

“Ol saf ehli cümle hûş geçmek diler / Dünyada hûş hûş yiyüp içmek diler
Oynamak gülmek bularuñ işleri / Yok-durur ayruk dahı teşvişleri
Meclis-i 'ayş u tarab ister bular / Gözleri görklü yüzi görmek diler
Pes bu saffuñ hâkimi ol Zühre'dür / Görseñüz kim kendü işin öğredür
Zühre'nüñ 'ayş u tarabdur pişesi / Anın oldur ol safuñ endîşesi”

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 945).

“Zühre'den hem perveriş alur bu ten / Kâbil ol fi'le bu cümle merd ü zen
San'at u fi'l anda 'ayş u şâdidür / 'Ayş içinde tenlerüñ üstâdudur
Kimde kim gâlib-durur nefis ü hevâ / Zührevîdür dinmek ol şahsa revâ”

(Âşık Paşa, 2000, C. II/1 s. 469).

İnsan varoluşunun **dördüncü aşamasında** bir gök varlığı olarak **Güneş**, insan organizmasına doğrudan etkide bulunmaktadır. Âşık Paşa'ya göre, Güneş'in etkili olduğu dönem insanın yiğitlik çağına karşılık gelmekte olup bu dönemde kişi, Güneş

gibi neşe ve aydınlık içerisinde olmaktadır. Bu dönemdeki insani nefislerde karanlık, kaygı ve üzüntüden bir eser bulunmadığına dikkat çeken Âşık Paşa, Güneş'in etkisiyle her birinin gönlünün neşe içerisinde olduğunu ve yüzlerin güldüğünü belirtmektedir:

“Anda varanlar yüzi beñzer güne / İrilikden hem yüzi beñzer güne
Ol saf üstinde güneşdür pes hakem / Ne karañu anda ne kaygu ne gam
Her birinüñ göñli hõş beñzi güler / Bir gören anı yine görmek diler
Şol saf ehli kamusu şol hâllüdür / Gün gibi kanda yörirse bellüdü”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 947).

“Hem güneşden fi'l irer suretlere / Ol sürer sûretleri ni'metlere
Neyyir-i a'zamdur ol şem'-i cihân / Kanda kim yorır-ısa görnür 'ayân
Şöhret anuñ fi'lidür bu dünyede / Şol ki şahsuñ illere adı gide
Tâc u taht u serveri vü ser-keşi / Fâ'ili oldur bu fi'lüñ iy kişi
Pes güneşden fi'l iredur surete / Gerçi mevkûf cümle işler kudrete”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471).

Otuzlu yaşlarda insanın faydasız, hatta kan dökmek gibi zararlı işlere yönelebildiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471; C. II/2, s. 879) Âşık Paşa, gelişim aşamasının beşinci evresine karşılık gelen bu dönemde güç arayışında olan insan nefsi üzerinde Merih gezegeninin etkili olduğunu düşünmektedir. Merih gezegeninin vücuda askerliği ve yiğitliği de öğrettiğini belirten Âşık Paşa'ya göre Merih gezegeni, devamlı kılıcını bilemekte olup, akıl ve iktidar konusunda da etkin olan bir gezegendir. Âşık Paşa, Merih gezegeninin etkisi altındaki insanların ellerinde kılıç tutar gibi olduklarını, düzenlerinin de Merih'e benzer bir şekilde olduğunu ve kan dökmeye meyilli olduklarını belirtmektedir:

“Çünkü 'ömr irdi bişinçi menzile (...)
Yok-durur hîç kimseden korkuları / Urmag u dutmak olursa kamusu
Hîç dönmez key bütündür nâmusu / Eyle geymişdür bular gayret tonun
Kim hisâb dutmaz biri halkuñ ünin / Eyle kim elde kılıç dutmuş gibi
Baksan ol Mirrîh'e beñzer tertibi / Pes hakemdür Mirrîh ol saf üstine
Mâyil anındur bular baş kasdına / Ol safuñ şöyle-durur dirlikleri
Nisbet eyler Mirrîh'e erlikleri” (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 947, 949).

“Gör bu kez ol Mirrih'üñ fi'lin i yâr / Ol dahı bir gör ki ne işde süvâr
N'eyle ma'rûf oldu 'âlemde adı / Şol ki hî urdı kılıç hîç durmadı
Sûrete andan dahı vardur eser / Tenler üzre kıldur her dem nazar
Sûrete bu alplığı ol öğredür / Zîra cümle alplaruñ üstâdidur
Bu hüner degmiş-durur hak'dan aña / Kılıcı yalıñ elinde görseñe
Kanda kim varsa bu işlü kişiler / Oldur üstâdı kılıcın ol biler”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 471).

İnsani nefsin kırklı yaşlara tekabül eden ve **altıncı evreyi** oluşturan varoluşunda ise, düşünce, tedbir öğreten bir gök cismi olarak, **Müşteri** yıldızının devreye gireceğini belirten Âşık Paşa'ya göre, Müşteri yıldızı, vezir olduğunda, kişiye vezaret, idare işlerinin yanı sıra; konuşma ve siyaset öğretecektir:

“Vardı gördi ol safı kim key dürüst / Ehl-i dünyâ dirmege çâlâk ü çüst
Eyle sevmişler bu dünyâ mâlını / Kim unıtmışlar ölüm ahvâlını
Dünya olmuş dün ü gündüz işleri / Uykularında hem oldur düşleri
Mâl u mülk ü sîm ü zer cem' eylemek / Kedhudâlık re'y ü tedbîr söylemek
Ol saf ehli bu işe şöyle süvâr / Kim dimezler kim cihânda kimse var
Sanki bunlardur bu mülküñ sâhibi / Kim begenmez her biri bir sâhibi
Müşterî' dendür bulara bu eser / Zîra hak' dan aña degdi ol nazar
Sâhibü'l-mülk ü memâlik ol-durur / Bu safâ pes mahz-ı mâlik ol-durur
Anuñ-ıçun aña beñzer hûları / Dünyayı dutmak-durur ârzûları”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 949, 951).

“Müşterî' dür sâhibi mülk-i mehîn / Hem anuñ hükmindedir mülk-i kehîn
Tañrı' dan ol dâd u istâd issidür / Eyle san gök cisminüñ ol issidür
Kimde kim 'akl u kifâyet var-ısa / Kendü 'aklı kendüye uyar-ısa
Pes nazar kılmışdur aña Müşterî / Halk anın olmuşdur aña müşterî
Rây u tedbîr Müşterî fi'li-durur / Gerçi halka devleti Tañrı virür”
(Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 473).

Âşık Paşa'ya göre yaş altmışa dayandığında, bu sefer **Zuhal** devreye girmektedir. **Yedinci evreyi** oluşturan bu son dönemin ihtiyarlık dönemi olduğunu belirten Âşık Paşa'ya göre bu dönemde kişi, talihinin tersine döndüğünü, kendisinde keder ve düşüncenin ağır bastığını görecektir. Öyle ki, Zuhal'le birlikte artık o kimsede sertlik, acelecilik, uğursuzluk baş gösterir ve karanlıklar hayatına dâhil olur:

“Pîrliğ ol yidinçi safdur iy safâ / Kim kimesne bulmadı anda vefâ
Hatm-i 'ömrüñ ol makâmdur şeksüzün / Lîki çün şahs irdi anda añsuzın
Gördi ol saf ehli cümle za'f-i hâl / Kimsene anda kavî olmak muhâl
Cümle âlet kalmış işden bergi yok / Dünyadan hiç kesbi yog u terki çok (...)
Bu Zuhal fenni-durur hûd iy kişi / Kocalar anuñçun işler ol işi
Kim Zuhal yidinçi gökdeyken yiri / Ananuñ rahmında işler elleri
Pes Zuhal' dur ol yidinçi saf begi / Nisbet eyler begine halkuñ yigi”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 951, 953).

“İmdi gör ne'ymiş Zuhal fi'li dahı / Ben diyem bir bir ü sen 'ilmin ohu
Fenni vü fi'li bir aña niçedür / Sanki bir fertût kalmış koçadur
Hem mü'essirdür anuñ fi'li tene / Arkun arkun beñzedür kendüzene
Fertut eyler nâzenîn suretleri / Hôş yigitken olur ol çirkin karı

Oturursa durmaga fermânı yok / Kendüziniñ kendüye dermânı yok
 Çünkü bu a'zâ vü sûret kocalur / Ya'ni kim üstâdınıñ rengin alur
 Tenlere pes ol Zuhâl'dandur bu fen / Gerçi hak emrindedür bu cân u ten"
 (Âşık Paşa, 2000, C. II/1, s. 473, 475).

Görüldüğü üzere, Âşık Paşa, geleneksel astronomi kuramına yaslanarak, gök cisimlerinin eğitimden meslek edinmeye, ahlaktan siyasete kadar pek çok alanda insan nefesine ve doğasına doğrudan etkilerinin olduğunu düşünmektedir. Nitekim Âşık Paşa, bu çerçevede örneğin Merih gezegeninin asıl etkisinin askerlik ve yiğitlik üzerinde olduğunu belirtirken, Merih'in aynı zamanda akıl ve iktidar konusunda da etkilerinin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda iktidarın güçle ortaya çıktığını hatırlatmakta olan Âşık Paşa, iktidar için sadece gücün yeterli olmadığını düşünüyor oluşundan olsa gerek, düşünce ve tedbir öğreten bir gökcismi olarak tavsif ettiği Müşteri yıldızının insan ömrünün son aşamasından bir önceki aşamada devreye girdiğini ve bu gezegenin asıl etkisinin de idare ve siyaset konusunda olduğunu belirtmektedir. Astronomik unsurların ve dinamiklerin insan doğası üzerindeki etkilerinden söz ederken Âşık Paşa, esasında gök cisimlerinin insanın ahlaki kapasitelerine olan etkilerine dikkatleri çekmektedir. Nihayetinde insanın dünyadaki varoluşuna anlam katan yegâne alan ahlak alanı olmak durumundadır.

Âşık Paşa, bir başka açıdan insan hayatını dört mevsim döngüsü içerisinde ele almaktadır. Bu doğrultuda bir yeryüzü varlığı olarak insan varoluşunun dünyanın mevsimsel döngüsüne benzer şekilde dört aşamadan ibaret olduğunu belirten Âşık Paşa, insan ömrünü, dört mevsime karşılık gelecek şekilde yirmişer yıllık dönemlere ayırmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 409, 417). Söz konusu dörtlü tasnifte insan hayatının aşamaları gezegenimizin mevsimlerden oluşan dört evresine benzetilmektedir. Dörtlü tasnifin ilk yarısında insanın daha çok bedensel gelişimine odaklanan Âşık Paşa, insanın ilk yirmi yılının bahara benzediğini, bu dönemde insan vücudunun serpilip büyüdüğünü, kemiklerin ilikle dolduğunu, kuvvet ve sevincin fazlaşıp yüzünün güldüğünü belirtmektedir. Mevsimlerden yaz mevsimine karşılık gelen insan hayatının ikinci yirmi yıllık döneminde ise vücut dirayetli, kuvvetli olacaktır. Bilgi ve sanat da bu dönemde ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatının ortalama seksen yıllık bir ömre tekabül ettiğine işaret eden Âşık Paşa, dörtlü tasnif içerisinde ikinci dönemin sona ermesiyle insan hayatının tam ortasına ulaştığına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Âşık Paşa, insanın bedensel ve ruhsal gelişiminde kırk yaşın önemli bir eşik olduğunun altını çizerek kırk ile altmış yaş arasında insanın aklının olgun olduğunu, düşüncesinin sağlam olduğunu ve malının da çok olduğunu belirtir. Altmışla seksen yaş arasındaki dönemi ise, kış mevsimine benzeten Âşık Paşa, bu dönemde insanın belinin bükülüp saçının ve sakalının da ağardığını hatırlatır. Son dönem olan bu yaşlarda, vücudun şekli bozulmaya yüz tutar ve organlardan güç kuvvet gider. Dahası bu dönemde, kış zamanında karanlıkların fazla, aydınlığın az olması gibi; hüznün ve keder, neşe ve sevinçten daha fazladır (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 417 - 421).

Görüldüğü üzere, kozmolojik tasavvuruyla ahenkli bir konum içerisinde insani varoluşu ele almış olan Âşık Paşa, nihayetinde ay üstü âlem ile ay altı âlem bölümlenmesini esas alan Batlamyusçu ve Aristotelesçi bir evren tasavvuru içerisinde insanı ele almaktadır.

Evren tasarımını düalist bir yapıda serimleyen Âşık Paşa, insanın da ruh ve beden şeklinde ikili bir yapıdan müteşekkil olduğunu düşünmektedir. Nefs ve ruh kavramlarının yanı sıra Nous kavramını da bu noktada hatırlamak gerekir. Zira Nous bir anlamda tinsel olanla tensel olan arasındaki etkileşimin kendisiyle gerçekleştiği bir kavrama işaret etmektedir (Dönmez, 2015a, s. 42). Ruh ve beden bir etkileşim içerisinde olduklarını belirten Âşık Paşa, insani varoluşu ruhun beden üzerinde kat ettiği ve yedi konaktan ibaret olan bir yolculuk şeklinde tasarımılamaktadır.

3. Âşık Paşa'da İnsani Nefsin Bedendeki Varoluşunun Konakları

Garibnâme' de bir doğa varlığı olarak insanın doğa içerisindeki varoluş serüvenini tartışan Âşık Paşa, insan ömrünün yedi konaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. İnsani nefse dair açıklamalarını öncelikle bebeklere ve çocuklara dair yaptığı gözlemlerle destekleyen Âşık Paşa, esasında bebeklik ve çocukluk dönemlerinin insan doğasının gelişim sürecinin takibinde önemli veriler sunmakta olduklarını düşünmektedir. Nitekim Platon'un da çocuklardaki hareketliliğe şu sözlerle dikkat çektiği görülmektedir: "...Çocuklarda görmüyor muyuz? Doğar doğmaz azgın bir canlılık içindedirler. Çoklarında hiç akıl yokmuş gibidir, birçoklarında da akıl pek geç gelir (Platon, 2002, s. 119). Nefsin bulunduğu her yere canlılık, hareket kattığını belirten Âşık Paşa, bebeklerin özellikle ayaklarının çok hareketli oluşundan yola çıkarak nefsin insan bedeninde ayaktan başlayarak yukarı bölgelere doğru çıkan bir aktif ilke olduğunu düşünmektedir. İnsan bedeninde yukarıya doğru çıkma eğiliminde olan nefis (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 73), bedendeki yolculuğunu **yedi konağa uğrayarak tamamlamaktadır**: "Cism içinde yidi menzil var tamâm / Her birinde var bu nefse bir makâm" (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067).

Canlılık ilkesi olarak nefsin bedende yer bulacağı ilk merkezinin ayak olduğuna işaret eden Âşık Paşa, çocuğun dünyaya geldikten sonra gündün güne, aydan aya geliştiğini hatırlatır ve nefsin **ilk menziline** de çocuğun ayaklarının altı olduğunu belirtir. Bu anlamda, nefsin gövdedeki ilk durağı, ayakların altıdır ve süt emen çocuğun tepinmeleri de, beden ilk menziline olan bu nefsin ayakları menzil tutmuş olmasındandır:

"Çünkü tıfl oğlan gelür bu dünyaya / Ulalur gündün güne aydan aya
Ol zamân bu nefis dahı tende olur / Lîki tahtı ayag altında olur
Nefsün evvel menzili bu gevdede / Ayag altıdur hakikat iy dede
Şol depinmek kamusu andan-durur / Sanmagıl kim yaluñuz cândan-durur
Süd emen şol nâ-resîde oğlanuñ / Ayagındadır ol uhtın nefis anuñ
Anuñ-ıçun durmadın harket kılur / Kim bu nefis geldük yire harket gelür
Pes ayakdur nefsün evvel menzili / İlkin anda geldi urdı mahfili"

(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067).

İnsanın dünyadaki ilk dönemini bebeklik veya yetişkinlik öncesi süt emme dönemi olarak adlandıran Âşık Paşa, bu dünyada çocuğun dayandığı en büyük nimetin anne şefkati olduğuna dikkat çekmekte ve bu ilk döneminde insanın, varlığını sürdürebilmek için tamamıyla başkasına muhtaç olduğunun altını çizmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2 s. 903).

Âşık Paşa, nefsin **ikinci menzili**ni topuk ile diz kapağı arası olarak tayin etmektedir ki, nefsin incik, baldır denilen bu bölgeye gelişle birlikte çocuk, ayağa kalkıp yürümeye ve koşmaya başlayacaktır. Âşık Paşa'ya göre bu evrede incik, nefsin adeta atı konumunda olup, nefsin kuvvetinin yoğunlaştığı bölge haline gelmektedir. Söz konusu dönemde bedenın baldır bölgesi çok güçlü olduğundan çocuk gece gündüz yürüse de hiç yorulmamaktadır. Zira nefis, nerede bulunursa, orası güç merkezi olmaktadır. İnsan hayatının **ikinci döneminin** yürüyüp koşulan bir dönem olduğunun altını çizen Âşık Paşa, bu dönemi **oyun dönemi olan okul dönemi** olarak tarif etmektedir. İkinci dönemde insan, birinci dönemine göre önemli bir bedensel ve zihinsel gelişim kaydetmekte olup hareket kapasitesini artırabilmektedir:

“Geçdi bu kez nefis ikinci menzile / Yine vardı harket anuñla bile
Nefsün incükdür ikinci menzili / Geldi bu kez anda kurdı mahfili
Kuvvet-i nefis incüğe geldi bu kez / Hem yörür hem yügürür oldı bu kez
Kalkdı oğlan ayağa bindi durur / Kançaru virbir-iseñ yügrür varur
Sanki bu incükdedür nefsuñ atı / Zîra ol dem andadur nefis kuvveti
Nefs irişdük yir gerek kuvvet duta / Kuvvetinden hem anuñ kuvvet bite (...)
Çün bu nefis incükde baldırda-y-iken / Yügrür armaz dün ü gündüz uşbu ten”
(Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1067, 1069).

Bebeklik ve çocukluk dönemlerine tekabül eden ilk iki dönemden sonra insan varlığı daha ileri bir evrimsel gelişim göstererek üçüncü döneme ulaşmaktadır. Yiyip içme ve eğlence dönemi olarak tespit ettiği **ergenlik dönemini** insanın **üçüncü dönemi** olarak belirleyen Âşık Paşa, nefsin üçüncü menzili'nin baldır bölgesi olduğunu belirtmektedir. Öyle ki, çocuk, on dört yaşına geldiğinde nefis, **üçüncü menziline** yani baldıra ulaşmakta ve bu durakta nefis, dizin başında, uylukta olduğundan, yaşama isteği ve arzular artmaktadır. Dolayısıyla, Âşık Paşa, bu aşamada, aşk, oyun ve işret arzularının çoşacağını belirtmektedir:

“Tâ varınça oğlan on dört yaşına / Nefs çıkar uylug uçı diz başına
Çıkdı dizden nefis girdi uyluga / Bir gör andan dağı ne işler doğa
Nefsün uylukdur üçinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
Nefs çün irdi uyluga basdı kadem / Ârzu vü işret kilur her dem-be-dem
Hem hevâ vü hem heves hem 'ayş u nûş / Kilur oldı her zamân her lahza cûş
'İşk u bâzî 'işret ü bûs u kenâr / Bitdi cândan gitdi ârâm u karâr
Tâ varınça nefis uylukdan bile / Bu gönül pervâz urur uçar bile

Bile varınça bu nefsuñ işleri / Fâsid işdür harket ü cünbişleri
 Çün yigirmi iki yaşa degdi hâl / Nefs oturdı tahta ilden aldı mâl
 İli uylukdur bu nefsuñ tahtı bil / Tahta kim otursa anuñ olur il
 Alur uylukdan harâc u harc ider / Tâ geçinçe bilden ol şöyle gider
 Nefs uylukda vü hem bilde-y-iken / Dün ü gündüz mefsede kovar bu ten”
 (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1069, 1071).

Âşık Paşa’ya göre nefis, uyluktan sonra **dördüncü menziline** bele ve göğüs-sırt bölgesine doğru yerleşmektedir. Bu dördüncü konakta, nefsin ülkesinin uyluk; tahtının ise bel olduğunu belirten Âşık Paşa’ya göre, yirmi ila kırk yaş arasını kapsayan bu dönemin başlarında, yani yirmili yaşlarda nefis, bele yerleşirken; kırka doğru yağrına, sırt ve göğüs bölgesine doğru çıkacaktır. Burada nefis, kolla birlikte fiziksel güçle kendini ortaya koyacaktır. Nefsin çok güçlendiği bu aşamada bazı kuvveti ortaya çıkar ki, insan bu dönemde sürekli yenmek ve tuttuğunu koparmak arzusunda olacaktır. Nihayetinde, yirmi ila kırk yaş aralığına tekabül eden bu dönemde nefis, tahtı ele geçirdiği için, beden ülkesinde de onun hükmü geçerli olacaktır. Nefsin dördüncü uğrağı olan bu dönemde vücudun kötülük meclislerinde vakit geçirmekte olduğunu belirten Âşık Paşa, yiğitliğin sona erdiği yaş olan kırk yaşını önemli bir eşik olarak değerlendirmektedir:

“Sîne vü yağrın-durur döndinçi evi / Anda varsa nefis olur yavlak kavi
 Bazular kuvvet dutar gürbüz olur / Bir kişi ol demde sankim yüz olur
 Ol zamân bu nefis urup dutmak diler / Hîç utuzmak dilemez utmak diler
 Sîne vü yağrın u bâzû nefis-ile / Biriküp kuvvet birikdürdi bile
 Cism anuñçun ol zamân kuvvetlüdür / Ger eyüdür kuvveti ger yatlıdur
 Ne dutarsa nefis ol uht muhkem dutar / Anuñ-ıçun dutduğun cümle utar
 Tâ ‘ömür kırka varınça bu kişi / Güce girüp işler olur her işi
 Hem bahâdurlık dahı kırka degin / Alplık içre kimseye virmez egin
 Zîra nefsuñ tahtı ol dem sînedür / Anuñ-ıçun dirligi pür kînedür
 Çünkü kırk yıl oldı nefş çıkdı dile / İmdi gel ondan bu kez ma’nî dile” (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. I/2, s. 1071).

Âşık Paşa’ya göre, kırkıktan sonra ise nefis, merkezi dil olan **beşinci menziline** ulaşmaktadır. Nefsin bu beşinci durağında, söylemler, açıklamalar, yani retorik ön plana çıkacaktır. Bu menzilde nefsin bedendeki makamı dille birlikte kulak ve göz gibi duyuşal yetiler olmaktadır. Beşinci konakta nefsin yeri dil, göz ve kulak olması hasebiyle kırktan altmış yaşına kadar insan sürekli söylemek, işitmek ve görmek isteyecektir. Âşık Paşa, beşinci aşamayı aynı zamanda sertlik ve acelecilik dönemi olarak da belirlemektedir:

“Çünkü kırk yıl oldı nefş çıkdı dile / İmdi gel ondan bu kez ma’nî dile
 Dil-durur nefsuñ bişinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
 Hem ‘ibâret hem ma’ânî hem beyân / Dildedür bu şerhü takrîr ol zamân

Nefs ol uht dilde kulakda gözdedür / Hem görür hem işidür hem sözdedür
 Kankı a'zâ kim aña nefis atlana / Cism içinde ol gerek kuvvetlene
 Sûretüñ bu nefis-iledür harketi / harket olduk yirde olur berketi
 Kırkdan altmış yaşa varınça tamâm / Dil kulag u göz-durur nefse makâm
 Söylemek görmek ü işitmek diler / Nefs ol uht bunlarda iş itmek diler
 Göz kulag u dil anuñ meydânıdur / Dirliği rahmânî ger şeytânîdür"
 (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1073, 1075).

Yirmi ila kırk yaş arasına tekabül eden nefsin beşinci konağında fiziksel gücün, bazı kuvvetinin yoğun olduğunu belirtmekle Âşık Paşa, sanki devletin iç ve dış güvenliğinin sağlanması için bu katmandaki insanlara görev verilmesini telkin etmektedir. Nitekim teorisi ve pratiğiyle Türk yaşam biçimini yansıtan alplik müessesesine özel önem veren ve ayrıntılı bir tasvirini ortaya koyan Âşık Paşa, toplumsal düzenin tesisi için sultanın güçlü olmasının gerekliliğini ısrarla vurgulamaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 549-561).

Âşık Paşa, insan ömrünün altmış ile seksen yaş aralığına karşılık gelen **altıncı konakta** nefsin bedendeki yerinin dilin daha üstü olan dimağ, beyin olduğunu belirtmektedir. Nefsin beden üzerindeki yolculuğunun altıncı evresinde duyuşal yetilerden daha çok artık akıl ve düşünce güç kazanmaktadır. Zira nefis, düşüncenin ve aklın evi olan beynin yanına yerleşmekte ve akılla nefis dost olmaktadır. Âşık Paşa'ya göre insan nefsi ve akıl birlikte olduklarında çeşitli fasid düşünceler ortaya koysalar da aynı zamanda evreni inceden inceye düşünmek şeklinde çok önemli bir kazanım da ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin, bilimin, felsefenin daha yetkin bir şekilde ortaya çıkabileceği bir dönem olan altıncı evre, insanın entelektüel kapasitesinin zirve yaptığı bir dönem olmasının yanı sıra insanın varoluşsal kaygılar taşıdığı ve aynı zamanda mala mülke olan düşkünlüğünün arttığı bir döneme karşılık gelmektedir. Öyle ki, Âşık Paşa, nefsin altıncı evresini yaşayan insanların dünya malını çok sevip, ölümü unuttuklarına özellikle dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaş altmışa ulaştığında aklın olgunlaşmasıyla birlikte nefsi tasa ve düşüncelerin de kapladığını belirten Âşık Paşa, kaybetme korkusuyla insanın hırs ve acele ile dünyada mal mülk biriktirmeye yöneldiğini düşünmektedir. Mal mülk biriktirmek, emir ve akıl verip sonucu bildirmek, bu dönemdeki insanların can attığı şeyler olup söz konusu dönemi yaşayan insanlar, mülkün sahibiymiş gibi davranıp dünyayı ele geçirmek arzusundadırlar. Âşık Paşa, bu devredeki insanların mülk ve otoriteye başkalarını ortak etmek istemeyeceklerinin de altını özenle çizmektedir.

"Çünkü 'ömr irdi bu kez altmış yaşa / Nefs batdı kayguya vü teşvişe
 Zira vardı beyniye çıkdı tamâm / 'Akl evinde taht urup dutdı makâm
 Nefsüñ altıncı evi beyni-durur / Endişe anda anuñ dîni-durur
 Çünkü beyni 'akl evidür fikri var / Nefs dahi hem vardı aña oldu yâr
 Niçe fâsid endişeler yir bile / Fikr iderler 'âlemi kıldan kıla
 Gâh uzak sağınç u gâh gussa vü gam / Yir bu nefis olmaz yire her dem-be-dem

Geh ogul kız gussası geh yaz u kış / Fâsid endîşeler oldı her dem iş
 Çünkü altmışdan geçer bu âdemî / Şâdıllıklar eksilür artar gamı
 A'zalar ma'zûl olur her pîşeden / Göz açamaz 'akl u cân endîşeden
 'Akl-ıla nefis ol zamânda yâr olur / Lîki seyri dükenür yir tar olur
 Çün kafâ baglu-durur kança gide / Gussa yimekdür işi ayruk n'ide
 Nefsün ol tîz buşduğı şundan-durur / Yiri tardur tarlığı andan-durur
 'Ömr irinçe seksene şöyle gider / Çünkü seksenden geçer bu kez n'ider" (Âşık
 Paşa, 2000, C. I/2, s. 1073, 1075).

Görüldüğü üzere Âşık Paşa, insan hayatının son evresi olan yedinci evreden bir önceki evre olan altıncı evrede insanın mülk ve iktidar tutkusunun çok yoğun bir dönem olduğunu ifade etmektedir. İnsanın mülk ve otoriteye karşı büyük bir eğiliminin olduğu altıncı evre, her birinin bir insan doğası kuramına yaslandığını varsaydığımız siyaset felsefeleri açısından da önemli bir döneme tekabül etmektedir. İnsanın küçükken oyunun peşinde olduğunu; gençliğinde ise, yeme içme ve eğlenceye yöneldiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 423) Âşık Paşa, bedensel gücün yoğun olduğu devreden sonra, akıl gücünün olgunlaştığı ayrı bir devreden söz etmektedir. Kırk yaşını önemli bir eşik olarak gören Âşık Paşa, ömrün son evresinden bir önceki evreyi, yöneticilik açısından daha uygun bir evre olarak değerlendirdiği görülmektedir. Dünyevi işlerin tedbiri açısından kırk ve altmış yaş arasını ideal bir yaş aralığı olarak değerlendiren Âşık Paşa, kamu düzeninin tesisi için fiziksel gücün yanı sıra olgun bir aklın da devrede olması gerektiğini düşünmektedir. Âşık Paşa, Platon gibi yönetenlerin yaşlılardan, yönetilenlerin gençlerden oluştuğu bir toplumsal modelin (Platon, 2002, s. 94) ideal model olduğunu düşünmektedir.

Nefsin bedendeki serüvenine yedi menzil tayin eden Âşık Paşa, **yedinci ve son durak olan ihtiyarlık** safına geçilmenin kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaktadır. Seksen yaş sonrasına tekabül eden ve nefsin son aşması olan **yedinci konakta** nefis, başın üstüne doğru çıkmaya başlayacaktır. Nefsin bedendeki serüvenini ayaklardan başa doğru süren bir yolculuk olarak tasvir eden Âşık Paşa, son menziline nefsin entelektüel kapasitesinin de zayıfladığını düşündüğünden onun boş şeylerle uğraştığından ve adeta havada asılı kalmasından söz etmektedir. Son aşama olan bu aşamada nefis, yukarıya boşluğa, havaya yönelirken; beden ise toprağa doğru eğilmektedir:

“Ömr irinçe seksene şöyle gider / Çünkü seksenden geçer bu kez n'ider
 Nefs çıkar başdan u baş üzre durur / Çün hevâyîdür havâda taht urur
 Ol-durur nefisün yidinçi menzili / Vardı bu kez anda kurdı mahfili
 Nefs gidiçek harketi kalmaz tenün / Bile gider lezzeti her nesnenün
 Çünkü vardı geçdi bu kez sekseni / Çıkdı başdan düşdi şahsuñ süksüni
 Ten yire düşmek diler ü nefis uçar / El işe irmez ü gönülden geçer
 Nefs havâda ten yire düşmek diler / Anuñ-ıçun egilür bu kad iner
 İmdi gel bu kez 'acâyib nesne gör / Ol havâda nefis n'eyler anı sor

N'eyledügin n'itdügin eydem saña / Diñlegil bu ma'niyi batgıl taña
 Nefs ol uht kim ayag altında idi / Bî-günâh u pâk-idi zîbâ-y-idi
 Tâ ki sûret vardı seksen yaşına / Nefs ayakdan girdi çıkdı başına
 Geçdi taht urdı havâda oturur / hâl içinde hayr u şer iş bitürür" (Âşık Paşa, 2000, C. I/2, s. 1077, 1079).

Nefsin son konağının bir bozuluş devresi olduğunun altını çizmekte olan Âşık Paşa, bedeniyle ve ruhuyla insan varlığının yetkinliğini kaybedeceği, bedenin toprağa karışmasıyla son bulacağı ruhun ise bedeni terk edeceği bir sondan söz etmektedir. Türk düşüncesinde insanın varoluşunu mesele edinen pek çok düşünür gibi Âşık Paşa da bedenin yetkinliğini kaybettiği son dönemin ayrıntılı bir tasvirini yaparken ölümün kaçınılmaz olduğunu ısrarla hatırlatmaktadır. Zira ruhun bir başka âleme doğru yolculuğunun hatırlatılması, insanın ahlaki yetkinliği amaçlamak dışında hayatına bir anlam katamayacağı kanaatine ulaşılmasına neden olmaktadır. Mesnevi'sinde yaşlı adamla hekim arasında geçen bir diyalogdan oluşan metaforik bir öyküye yer veren Mevlana da, yaşlılığın bedensel gücü geriletmediği gibi, akıl ve iradeye dayalı ruhsal kapasite geriliğine de yol açtığı belirtirken nihayetinde meseleyi insanın ahlaki ödeviyle ilişkilendirmektedir:

"Bir ihtiyar, *hafızam yüzünden ben dardayım*, dedi hekime. *Hafıza zayıflığı yaşlılıktandır*, dedi [hekim]. *Gözüm de dedi*, [ihtiyar], *karanlıktan muzdarip*. [Hekim] dedi, *yaşlılıktandır ihtiyar*. *Sırtım*, dedi ihtiyar, *müthiş ağrıyor*. [Hekim] dedi, *a dertli ihtiyar, yaşlılıktandır*. [İhtiyar] dedi, *ne yesem hazm olmuyor*. [Hekim] dedi, *mide problemi de yaşlılıktandır*. [İhtiyar] dedi, *soluk alırken tıkanıyorum*. [Hekim] dedi, *evet nefes darlığı da olur*. *Yaşlılık gelip çattınca yüz türlü hastalık olur*. [İhtiyar] dedi, *behey ahmak, takılıp kaldın buna*. *Hekimlikten sadece bunu mu öğrendin sen? Behey aptal, Allah'ın her derde derman verdiğini öğretmedi mi aklın? Sen akılsız eşek, ayağının kısılığı ve yetersizliğin yüzünden yere saplanıp kaldın*. Sonra hekim ona dedi, *yaşın altmışa varmış*. *Senin bu öfke ve kızgınlığın da yaşlılıktan*. *Bütün meleke ve organların nazikleştikten, kendine hâkim olup sabretmen zayıflamış...*" (Mevlana, 2013, C. II/3070-3084, s. 239, 240).

Metaforik öykünün işaret ettiği üzere Mevlana, insanın ihtiyarlık dönemini tartışırken esasında insanın kendisine hâkim olmasından söz etmekte ve meseleyi ahlaki bir bağlama oturtmaktadır. İhtiyarlık sürecinin ayrıntılı bir tasvirini sunan Âşık Paşa da ihtiyarlık evresinde insanın bedensel kapasitesinin yanı sıra zihinsel yetilerinde de bir gerileme olduğuna işaret ederken nihayetinde ölümün kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaktadır. Ölüm hadisesi ile ruh asıl yeri olan göklere doğru yükselirken, beden ise asıl yurdu olan toprağa düşecektir. O halde insan hayatına ahlaki bir yetkinliğe ulaşma dışında bir amaç tayin etmek saçma olacaktır.

İnsan doğasına ilişkin açıklamalarını normatif bir ahlak kuramına yaslayarak ortaya koyan Âşık Paşa, esasında insanı insan yapan, bir başka ifadeyle onu diğer canlılardan farklılaştıran türsel ayırımına yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede insanın dilsel kapasitesi de üzerinde dikkatle durulması gereken bir mesele olmaktadır.

4. Söylemin ve Gücün İnsan Doğasındaki Kökenleri

İnsanın mahiyetine dair ortaya konulan “nâtik canlı” şeklindeki tanımın da işaret ettiği üzere, konuşma kapasitesi, kendisiyle insan varlığının türsel ayrımının belirlendiği, insanı diğer canlı türlerinden ayıran bir hususiyet olarak ele alınmaktadır. İnsani nefse türsel ayrımı veren niteliklerin akıl ve düşünce olduğunu belirten Âşık Paşa, bunun yanında söz ve yazının da insani nefse has bir nitelik olduğuna işaret etmektedir. Nefsin insan bedenindeki uğraklarından söz ederken nefsin beşinci menzili olarak dile yer vermiş olan Âşık Paşa, ayırt edici özellikler olarak sözün ve yazının insan varlığındaki yeri üzerinde özenle durmaktadır. Bu çerçevede Âşık Paşa, bedende sadece fiziksel gücün olmadığını, aynı zamanda retorik, dili kullanma kapasitesinin de başta siyaset olmak üzere hayatın pek çok alanını dönüştürecek şekilde insan için etkili ve güçlü bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki Âşık Paşa, bedendeki fiziksel gücün azaldığı ihtiyarlık döneminde söz ile güç takviyesine gidildiğini düşünmektedir. Nitekim Platon’un *Devlet* adlı eserinin hemen başlarında Kephalos’un ağzından aktardığı “Ben beden zevklerini kaybettikçe konuşmaya doymaz oldum” (Platon, 2002, s. 18) ifadesinin de hatırlattığı üzere, beden gücünden sonra dilin bir güç merkezi haline gelmesi, siyaset retorik ilişkisi açısından dikkatle üzerinde durulması gereken bir mesele olmaktadır.

Ruh ve beden düalizmi içerisinde insan varlığını ele alan Âşık Paşa, bedeniyle bu dünyaya ait olan insanın bedeninin bir işlevi olan dil ile ancak bu dünyadaki işlerini görebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede, Âşık Paşa, “Dil ile ancak dünya elde edilir; çünkü onunla pek az şey anlatılır.” (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 305) ifadesiyle dilin dünyayı elde etmek için bir araç olduğunu belirtmektedir. İnsani nefsin kendisini söz ile de açığa vurduğunu düşünen Âşık Paşa, sözün beşeri alanın dönüşümünde çok önemli ve güçlü araç olduğunu düşünmektedir.

Esas anlamıyla insanın kendisini can veya gönül ile gerçekleştirebileceğini düşünen Âşık Paşa, insanın sözle ilişkisinde gerçekleşecek bir ahlaki yetkinliğe de dikkat çekmektedir. Öyle ki o, sözün bazen yüzlere güzellik ve sevinç veren; bazen de gönülleri yıkan bir güç olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, insanın söz ile yücelme potansiyeline sahip olduğunu ki, bu anlamda sözün zarif, ince ve nükteli olması gerektiğini belirten (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 399) Âşık Paşa’ya göre, itibar kazananlar, bunu söz ile elde ettiler; seçilenler de yine söz ile seçildiler. Nihayetinde Âşık Paşa’ya göre, insanoğlu söz ile yücelik kazandığı gibi; yine söz ile bütün âlemi ele geçirmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. I/1, s. 345; C. II/2, s. 913). Nitekim Platon da insanın ahlaki pratiğiyle söz arasındaki ilişkiyi gündeme getirmekte ve sözün gücünün insanın ethosundan beslendiğine işaret etmektedir:

“...Peki ama, insanın sözü, söyleyişi neye uyar? İnsanın iyi ve kötü oluşuna değil mi?

-Doğru

Demek ki her şey, insanın anlatmak istediği şeyin emrindedir.

Evet

-Öyleyse, sözün müziğin, şeklin güzelliği, ritmin yerindeliği, bütün bunlar insanın saflığına bağlıdır. Saflık, derken de, budalalık demek istemiyorum.

İnsan tabiatını gerçekten iyilik ve güzellikle süsleyen bir düşünce olgunluğu demek istiyorum” (Platon, 2002, s. 84).

Garibnâme'de sözün kaynağına ve hedefine yönelik de ayrıntılı açıklamalarda bulunan Âşık Paşa, sesin ötesinde sözün aslı unsuru olan mânânın/anlamın göklerden geldiğini belirtmektedir. Böylelikle sözün ontolojisine dair metafizik bir kaynağa atıfta bulunan Âşık Paşa, söz ile yazı arasındaki ilişkiye de dikkat çekmekte ve ilahi emrin söze varlık vererek onu kâğıt üzerine yerleştirdiğinden söz etmektedir. Sözün kâğıtlara yazılarak işaretler haline geldiğini belirten Âşık Paşa, söz ve yazı arasındaki münasebeti insan bedeni ve ruhu arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Buna göre harf ve ses insan vücuduna benzetilirken mânânın da can olduğu belirtilmektedir. Söz ve yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar mânânın gizli olduğunu belirten Âşık Paşa, gökten indiğini belirttiği mânânın inerken öncelikle insanoğlunun aklına inmekte olduğunu ifade etmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 527).

Âşık Paşa, ilahi bir kaynaktan geldiğini ve bu dünyada mânâ olarak öncelikle insan aklına nüzûl ettiğini belirttiği sözün, ses veya yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar dokuz menzilden geçtiğini belirtmektedir. Buna göre söz, yazı olarak ortaya çıkıncaya kadar sırasıyla şu konaklardan geçmektedir: **Akıl, can, gönül, nefis, sırt, kol, el, parmak, kalem**. Sözün önce mânâ olarak Tanrı tarafından akla indirildiğini belirten Âşık Paşa'ya göre akıl, düşünme, tedbir, sanat ve işleme gibi şeylerden hangisini yapmak isterse bunu kendisinden cana göndermekte ve mânâ bir müddet can içinde eğlenmektedir. Bu noktada can ile gönül arasında bir ayrıma da giden Âşık Paşa, çirkin, güzel, iyi kötü ne olursa olsun canın o mânâyı gönle gönderdiğini belirtmektedir. Mânâ bir müddet de gönülde eğlenince gönül onu dışarıya vurmak/çıkarmak isteyecek ve gönül sonunda bu manayı nefse gönderecek ve bu aşamada mânâ nefiste artık görünmek isteyecektir. Akıl, can, gönül ve nefis şeklindeki güzergâhında ilerleyen mânâ nefisten sonra çatallaşan bir yolla karşılaşacaktır. Bu noktada mânâ, artık ya ele doğru bir eylem olarak ya da dile doğru bir söz olarak yoluna devam edecektir. İş/hareket halinde elde görünen veyahut söz halinde dilden çıkan mânâ, eğer hareket olmaya yönelmişse nefisten sırtta, omuz başına doğru gelip sırt ve omuzda güç oluşturacaktır. Zira sırt ve omuzda temerküz eden kuvvet, daha sonra sırt ve omuzdan kollara, oradan da ellere yayılmaktadır. Âşık Paşa, ister iyi olsun ister kötü olsun bütün hareketlerin/eylemlerin bir şekilde kolda gizlenmiş olduğunu ve koldan ele ve parmaklara ulaştığını düşünmektedir. Öyle ki, her bir iş, hüner ve sanat parmaklarda ortaya çıkmaktadır. Zira bütün çalgıların perdesini bilen parmakdır ve yine hesap ve düğüm de parmakla yapılır. Âşık Paşa, parmaktan sonra nihayet sıranın kaleme geldiğini belirtmektedir (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 529-547).

Yazıya dökülmemiş söze gelince bunun yerinin dil olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa'ya göre akıldan nefse kadar olan süreçte söz ve iş yoldaş iken nefsten sonra söz ve eylemin birlikteliği sona ermekte ve takip edilen yol çatallaşmaktadır. Nefsten sonra iş/eylem, ele doğru yol alırken; söz ise dile doğru yönelmektedir. Âşık Paşa'ya göre söz nefisten sonra yüreğe yerleşmekte ve burada güç toplamakta iken sonrasında söz, akciğere ve göğse yerleşmektedir. Âşık Paşa, sözün akciğere yerleştiği aşamada insanın bağırarak istediğini veya sözün bir yele binmek istediğini belirtmektedir. Akciğere

nefes rüzgârı girince, söz hava üzerine binmek isteyecektir. Zira söz havaya binip akciğerden boğaza gelmektedir. Boğaz ise havayı boğan bir yapı oluşturduğu için söz boğazda düzenlenir. Sonrasında ise söz boğazdan geçerek ağza yayılmaktadır. Bu aşamada artık ses, o sözün elbisesi olmaktadır. Söze sestem elbise giydirilince, ağızda yayılan söz hayat bulur. Güzel ses ona güzel elbise olduğu için bütün kulakları kendine çeker. Söz, ses elbisesini giyince artık çıkmak için yönünü dışarıya çevirir. Bundan sonra da söz, ağız içinden dile gelir. Böylelikle sözün nihai konağı olan dokuzuncu konağı dil oluşturmaktadır (Âşık Paşa, 2000, C. II/2, s. 541-547).

SONUÇ

Garibnâme'de özgün bir kozmoloji ve insan tasarımı ortaya koymuş olan Âşık Paşa, bir doğa varlığı olarak insanın doğa içerisindeki varoluş serüveninin temel aşamalarını ayrıntılı bir şekilde betimlerken insan varoluşuna ilişkin bir tartışmayı mümkün kılacak metafizik bir çerçeveye yaslanmaktadır. Bu doğrultuda klasik dünyanın astronomi anlayışının bir gereği olarak gök cisimlerinin insan doğası üzerinde doğrudan etkilerinin olduğunu düşünen Âşık Paşa, çocukluktan yaşlılığına kadar sırasıyla Ay, Utarit, Zühre, Güneş, Merih, Müşteri ve Zühal gezegenlerinin insan doğasını şekillendirdiğini düşünmektedir. Âşık Paşa, aynı zamanda dünyanın mevsimsel döngüsü ile insani varoluşun döngüleri arasında da bir benzerlik ilişkisinin mevcut olduğunu düşünmektedir.

İnsani varoluşu ruh-beden düalizmi çerçevesinde tartışan Âşık Paşa, nefsin bedendeki varoluş serüvenini yedi menzilden ibaret bir yolculuğa benzetmektedir. Nefsin insan bedeninde kendisine merkez olarak seçtiği ilk menzilin ayaklar olduğunu, bebeklerin ayaklarının çok hareketli oluşuna ilişkin bir gözlemin de böylesi bir çıkarımı desteklediğini düşünen Âşık Paşa, nefsin insan bedenindeki yolculuğunun yukarıya doğru devam ettiğini belirtmektedir. Nefsin bedendeki ikinci durağını topuk ile diz kapağı arası olarak tayin eden Âşık Paşa nefsin incik, baldır denilen bu bölgeden sonra üçüncü konak olan baldıra ulaşmakta olduğunu ve bu durakta nefis, dizin başında, uylukta olduğundan, insanda yaşama isteği ve arzuların artacağını belirtmektedir. Âşık Paşa'ya göre nefis, uyluktan sonra bele ve göğüs-sırt bölgesine doğru yerleşmekle dördüncü konağına ulaşmış olmaktadır. Dördüncü konakta nefsin ülkesinin uyluk; tahtının ise bel olduğunu belirten Âşık Paşa, nefsin bedendeki dördüncü konağına ulaştığı yaş aralığının yirmi ila kırk yaş arası olduğunu ifade etmektedir. Yirmili yaşlarda bele yerleşen nefis, kırka doğru yağrına, sırt ve göğüs bölgesine doğru çıkacaktır. Âşık Paşa, kırkıktan sonra nefse merkezi dil olan beşinci bir menzil tayin etmektedir ki nefsin bu beşinci konağında insanın konuşma kapasitesi yetkinleşmektedir. Öyle ki kırktan altmış yaşına kadar insan sürekli söylemek, işitmek ve görmek istemektedir. Âşık Paşa, nefsin bedendeki altıncı konağını dilin daha üstünde yer alan dimağ, beyin olarak tespit etmektedir. Altmış ile seksen yaş aralığına karşılık gelen nefsin beden üzerindeki yolculuğunun altıncı evresi duysal yetilerden daha çok aklın ve düşüncenin güç kazandığı bir dönemdir. Nihayetinde yedinci ve son durak olan ihtiyarlık safına geçilmenin kaçınılmaz olduğunu hatırlatan Âşık Paşa, seksen yaş sonrasına tekabül eden ve nefsin son aşması olan yedinci konağın sonunda

nefs bedenden ayrılıp başın üstüne doğru çıkarak ölüm gerçekleşmekte beden ise toprağa karışmaktadır. İnsani nefsin varoluş evrelerine dair ayrıntılı bir açıklama seti ortaya koyarken tasavvuf düşüncesinin kavramsal şemasını da dikkate almış olan Âşık Paşa, esasında insanın bir ahlak varlığı olarak yetkinleşmesini öncelemektedir.

Âşık Paşa'nın insan ruhunun gelişimine dair çözümlerinin modern psikolojinin verilerine yaslanan antropolojik bir perspektiften farklı bir tartışma çerçevesi sunmakta olduğu görülmektedir. Ruha dair tartışmalarda ortaya çıkan birikim dikkate alındığında bunların felsefi düşünce açısından kıymetli olduğu aşikârdır. İnsani nefse dair çıkarımlarını rasyonel bir açıklama modeline dönüştürme çabası içerisinde olduğunu düşündüğümüz Âşık Paşa'nın insan ruhunun gelişim aşamalarına dair açıklamalarını bir takım gözlemlerle güçlendirmek istediği görülmektedir. İnsani nefse dair yürütülen bir tartışmanın ihtiyaç duyduğu tümelliği de dikkate aldığını var saydığımız Âşık Paşa'nın insani nefse dair açıklamalarının ahlak felsefesinden siyaset felsefesine, eğitim felsefesinden bilgi felsefesine kadar felsefenin pek çok disiplinin tartışma konularıyla doğrudan teması sağlayacak tümel bir bakış açısını hedeflediği söylenebilir. Söz konusu tümelliğin felsefenin insana yönelen özel bir disiplini olan felsefi antropolojinin ihtiyaç duyduğu kuşatıcı bakış açısını temin noktasında da önem arz etmektedir. Nihayetinde Âşık Paşa'nın nefis öğretisi, Türk düşünce tarihinde ortaya konulmuş antropolojik tartışmaların yeniden değerlendirilmesi açısından çok önemli imkânlar sunmaktadır. İnsan doğasına ilişkin çözümlene modellerinin ontolojik, epistemolojik ve değerleri birlikte kuşatan varsayımlara sahip olduğu dikkate alındığında Âşık Paşa'nın nefis teorisi Klasik Türk Düşünesi açısından önemli bir tartışma başlığı oluşturmaktadır. Kültür bilimleri, tarih bilimleri veya tinsel bilimler şeklinde tanımlanan alanın süreklilik ilişkisini gerçekleştirecek şekilde bir gelenek içerisinde vücûd bulabileceği dikkate alındığında Âşık Paşa'nın insana dair dolaysız bir şekilde ortaya koyduğu açıklamalarının Türk düşüncesinin dinamik bir düşünce haline gelmesi konusunda önemli açılımlar sağlayabilecektir. Âşık Paşa'nın nefis ve ruh anlayışını insani nefis bağlamında ele alan bu çalışma, Âşık Paşa'dan hareketle Türk-İslam düşüncesinde mevcut olan antropolojik kuramların bir gelenek içerisinde yeniden tartışılmasını ve üretilmesini teklif etmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Âşık Paşa (1272-1332), the author of *Garibnâme*, which we can consider as one of the few founding texts of the classical period Turkish thought, is an important thinker who lived in a remarkable historical cross-section in terms of Turkish-Islamic civilization. Âşık Paşa's *Garibnâme*, which has revealed a human understanding directly related to the cosmological design of the period in which he lived, is an original anthropological text. Âşık Paşa, who has revealed an original cosmology and human design in *Garibnâme*, takes the materials of his systematic thought from his own cultural basin, like every thinker. Âşık Paşa, who assigns a position to human being between the earth and the sky, presents a system of thought that deals with the human in his holistic experience. He discusses the human with concepts such as nafs, soul, esprit, and heart. It can be said that mysticism, as a common way of thinking in the Anatolian

geography, provides a basic orientation to the thought system of Âşık Paşa. The present study aims to draw attention to the unique spirit understanding of Âşık Paşa in *Garibnâme* with the encompassing method of philosophical anthropology.

Âşık Paşa describes in detail the basic stages of human existence in *Garibnâme*. He leans on a metaphysical framework that will enable a discussion on human existence. In this direction, Âşık Paşa, who thinks that celestial bodies have direct effects on human nature as a requirement of the classical world's understanding of astronomy. He thinks that the celestial bodies which are Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, and Saturn, shape respectively human nature, from childhood to old age. Âşık Paşa also thinks that there is a similarity relationship between the seasonal cycles of the world and the cycles of human existence. Âşık Paşa, who discusses human existence within the framework of soul-body dualism, likens the adventure of existence of the soul in the body to a journey consisting of seven destinations. Âşık Paşa, thinks that the first destination chosen by the soul as a center for itself in the human body is the feet. Âşık Paşa has some observations about babies' feet being very mobile supports such an inference. He thinks that the soul's journey in the human body continues upwards. Âşık Paşa, determined the second stop of the soul in the body as between the heel and the kneecap. He states that the soul reaches the calf, which is the third mansion after this region called the shin, the calf, and since the soul is at the head of the knee and the thigh, the desire to live and desires will increase in man. According to Âşık Paşa, the nafs reaches its fourth destination by settling towards the waist and chest-back area after the thigh. According to Âşık Paşa, the soul settles in the thigh and waist in its fourth range. Âşık Paşa states that the age range in which the soul reaches its fourth place in the body is between twenty and forty years old. The nafs, which settles in the waist at the age of twenties, will protrude towards the back and chest area towards the forty. After forty, Âşık Paşa assigns a fifth range, which is the central language, to the soul, and in this fifth mansion of the soul, the speaking capacity of man becomes competent. People, from forty to sixty, want to say, hear, and see all the time. Âşık Paşa, who presents his explanations about human nature by basing it on a normative moral theory, focuses on the species distinction that makes man human, in other words, differentiates him from other living things. In this context, the linguistic capacity of human beings is also an issue that needs to be carefully considered. Âşık Paşa defines the sixth ranges of the soul in the body as the brain, which is located above the tongue. The sixth phase of the soul's journey on the body, which corresponds to the age range of sixty to eighty, is a period in which the mind and thought gain strength rather than the sensory faculties. At the end of the seventh mansion, which corresponds to the age of eighty and is the last stage of the soul, the soul leaves the body and rises above the head, death occurs, and the body merges with the soil.

Âşık Paşa, who also considered the conceptual scheme of mysticism while presenting a detailed set of explanations about the existence stages of the human soul, in fact prioritizes the perfection of human as a moral being. Âşık Paşa, who presents a detailed description of the old age process, points out that there is a regression in the mental abilities as well as the physical capacity of the person at the old age stage, and

reminds that death is inevitable in the end. With the event of death, the soul will rise to the sky, which is its original place, while the body will fall to the earth, which is its original home. It would be absurd, then, to assign a purpose to human life other than the attainment of moral perfection.

It is seen that Âşık Paşa's analyzes on the development of the human soul present a different discussion framework from an anthropological perspective based on the data of modern psychology. Considering the knowledge that emerged in the discussions about the soul, it is obvious that these are valuable in terms of philosophical thought. It is seen that Âşık Paşa, who we think is in an effort to transform his inferences about the human soul into a rational explanation model, wants to strengthen his explanations about the developmental stages of the human soul with some observations. It can be said that Âşık Paşa's explanations on the human soul, which we assume take into account the universality required by a discussion on the human soul, aim at a universal perspective that will provide direct contact with the discussion topics of many disciplines, from moral philosophy to political philosophy, from the philosophy of education to the philosophy of knowledge. The said universality is also important in terms of providing the encompassing perspective needed by philosophical anthropology, which is a special discipline of philosophy oriented towards human beings. Ultimately, Âşık Paşa's doctrine of nafs offers very important opportunities in terms of re-evaluating the anthropological debates that have been put forward in the history of Turkish thought. Considering that the analysis models of human nature have ontological, epistemological and assumptions surrounding values together, Âşık Paşa's theory of soul constitutes an important topic of discussion for Classical Turkish Thought. Considering that the field defined as cultural sciences, historical sciences or spiritual sciences can come into existence in a tradition in a way that realizes the continuity relationship, Âşık Paşa's statements about human beings will provide important openings for Turkish thought to become a dynamic one. This study, which deals with Âşık Paşa's understanding of soul, proposes the re-discussion and production of anthropological theories in Turkish-Islamic thought.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine*, (Ö. Aygün - Y. Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (1999). *İslam felsefesi üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Âşık Paşa. (2000). *Garib-nâme I/1, I/2, II/1, II/2*, (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma), [Haz.] Kemal YAVUZ, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 764/1.
- Bolay, S. H. (2011). *Osmanlı düşünce dünyası*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Mevlâna. (2013). *Mesnevi*, (D. Örs – H. Kırlangıç, Çev.). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 216.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dönmez, S. (2015a). *Emanet ahlaki, Türk ahlak felsefesine giriş*, Adana: Karahan Kitapevi.
- Dönmez, S. (2015b). *Keşfedilmeyi bekleyen medeniyet: Felsefenin Batı dışı referanslarına eleştirel bir katkı*, Adana: Karahan Kitapevi.
- İbn Sina. (1952). *Risale fi ma'rifet en-nefs en-natik ve ahvaliha*, (Ahval en-Nefs içinde nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani), Kahire.
- Kut, G. (1991). Âşık Paşa, *İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 1-3). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). İlmü'n-Nefs. *İslâm ansiklopedisi* (C. 22, s. 148-151). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2018). Ruh (Felsefe). *İslâm ansiklopedisi* (C. 35, s. 193-197). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özden Ö. – Elmalı O. (2015). *Yeniçağ felsefesi tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi
- Özden Ö. (2017). *İslâm felsefesi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Özden Ö. (2020). *Türk düşünce tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Platon. (2002). *Devlet*, (S. Eyuboğlu – M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ryle, G. (2011). *Zihin kavramı*, (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Türker, Ö. (2006). "Nefis" (İslam Düşüncesi). *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 529-531). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ S. (2006). "Nefis" (Tasavvuf). *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 526-529). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.