



# The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)

ISSN: 2536-4510

Uluslararası Hakemli Dergi

Yıl: 2021 / Ağustos

Cilt:6 / Sayı: 2

International Refereed Journal

Year: 2021 / Ağustos

Volume: 6 / Number: 2





## Editörler / Editors

Doç. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih DİNÇER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Yusuf ATASEVEN	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Hülya ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya AVŞAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Chakib BENAFRİ	Cezayir 2 Üniversitesi
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Tofiq ABDÜLHASANLI	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe DEMİR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Şahika KARACA	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Fatih KANTER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk ÇOLAK	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir Can DİLBER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Kemal GÖZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Okan Celal GÜNGÖR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Kenan MERMER	Sakarya Üniversitesi



Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mert ÖKSÜZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZDEMİR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

## Hakemler / Referees

Doç. Dr. Ekrem AYAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir Can DİLBER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Dinçer APAYDIN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih DİNÇER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Koray ÜSTÜN	Hacettepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÜR	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sibel BULUT	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Esin EREN SOYSAL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Esra YAVUZ	Atatürk Üniversitesi



## Dergimizin Tarandığı İndeksler ve Veri Tabanları

MLA, DRJI, SCIENTIFIC INDEXING SERVICES, ACADEMIC KEYS, RESEARCHBIB, COSMOS IMPACT FACTOR, SYSTEMATIC IMPACT FACTOR, İSAM, ADVANCE SCIENCE INDEX, ROOT INDEXING, ASOS INDEX, GOOGLE SCHOLAR, JOURNAL FACTOR, EURASIAN SCIENTIFIC JOURNAL INDEX, CITEFACTOR, SCIENTIFIC WORLD INDEX, BIELEFELD ACADEMIC SEARCH ENGINE (BASE), INDEX COPERNICUS, ROAD, CROSSREF, OPENAIRE, KAYNAKÇA.INFO, WORLCCAT, SOBİAD

**The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS)**, yılda üç defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi TÜBİTAK ULAKBİM Dergi Park Sistemi bünyesinde hizmet vermektedir. Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

**The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS)** is international refereed journal which is publishing biannual. The journal services in the TUBITAK ULAKBIM Academic Turkish Journal Park System. Responsibility of the publishing studies is concern writers.

ISSN: 2536-4510

### İletişim / Correspondance

[tullisjournal@gmail.com](mailto:tullisjournal@gmail.com)

<http://dergipark.gov.tr/tullis>

<https://www.facebook.com/Tullis-Journal-880249812102808/?fref=ts>



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

#### **GELİR, YAKUP**

İSMET ÖZEL’İN AMENTÜ VE MÜNACAAT ŞİİRLERİNDE YAŞAMAK VE VAROLMAK BAĞLAMINDA VAROLUŞÇULUK

EXISTENTIALISM IN THE CONTEXT OF LIVING AND EXISTENCE IN İSMET ÖZEL’S AMENTÜ AND MÜNACAAT POEMS ..... 102-133

#### **KAZANLAR ÜRKMEZ, ELANUR**

KAZAK TÜRKÇESİNDEKİ KOŞUL TÜMCELERİNİN BİÇİMSEL, SÖZ DİZİMSEL VE ANLAMSAL ÖZELLİKLERİ

FORMAL, STRUCTURAL AND SEMATIC CHARACTERISTICS OF THE CONDITIONAL SENTENCES IN KAZAKH ..... 134-152

#### **OYLUBAŞ KATFAR, DUYGU**

BİR OSMANLI KADINININ KALEMİ: AHMET MİTHAT’IN ‘FAZIL VE FEYLESOF KIZI’NIN FELSEFE TARİHİ

AN OTTOMAN WOMAN’S PERSPECTIVE: THE PHILOSOPHY HISTORY OF AHMET MİTHAT’S ‘VIRTUOUS AND PHILOSOPHER DAUGHTER’ ..... 153-162

### Kitap Tanıtları/ Book Reviews

#### **AKÇADAĞ, BAHAR**

Hakan DEĞİRMENCİ, Türk Romanında Fetih ve Fatih, Akçağ Yayınları,

Ankara, 2021, 260 s. .... 163-171

# İSMET ÖZEL'İN *AMENTÜ* VE *MÜNACAAT* ŞİİRLERİNDE YAŞAMAK VE VAROLMAK BAĞLAMINDA VAROLUŞÇULUK

Yakup GELİR\*

## ÖZET

Yaşamak ve varolmak arasındaki ilinti ve birbirinin yerine kullanılabilecek kavramlar gibi görünseler de düşünsel arka planları, tarihsel süreçleri, gündelik hayatla ve özellikle varoluşçulukla ilişkileri irdelendiğinde ikisinin farklı olduğu görülür. Kavramların metinlerde ayrı konumlandırılmasını sağlayan bu farklılığın en önemli sebebi varoluşçuluktur. Sunduğu perspektifle varoluşçuluk, bu kavramların olduğu metinlerin arka planının iyi irdelenmesini, ilişkili oldukları kavramların ne olduğunu ve mahiyetini açıklayarak, metinlerdeki estetik ve katmanlı yapıyı ortaya çıkarmaya odaklanır.

Bu kavramlar arasındaki ilişkinin kesiştiği varoluşçuluğun konumu, başta felsefi, edebî sonrasında diğer metinlerde imgesel söyleyiş, çağrışım, yayılan ve derinleşen anlam katmanlarıyla göze çarpar. Bu metinlerin yazarlarıyla ilgili olarak birçok kişiden söz etmek mümkündür. Edebî sahada bu anlamda öne çıkan isimlerden biri İsmet Özel'dir. Şiir serüveninde bireyin varoluşunu sorgulayan söylemin yerleşikliği, Özel'i bu anlamda farklı kılar. Çünkü Özel'in söyleminde yaşam ile varolmak varoluş düzleminde farklı anlamlar ihtiva ederler. Yaşam, genel algı içerisinde ilk insandan günümüze değin kuralları olan, gündelik yaşamla ilintili olarak görünürken; varolmak, devinimle alakalı, öznenin eylemlerine yaslanan, tercihte bulunabilen, bireyin kimliğine vurgu yapan, özetle varoluşçulukla ilintili; bunlara ilaveten İslam geleneğine sıkça atıfta bulunan, söylemini bu kültürün üzerine inşa eden bir özelliكتedir.

Bu çalışmada Özel'in *Amentü* ve *Münacaat* metinlerinden yola çıkılarak yaşamak ve varolmak kavramları bağlamında varoluşçuluk tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmet Özel, varoluşçuluk, varolmak, yaşamak, şiir, Amentü, Münacaat

## EXISTENTIALISM IN THE CONTEXT OF LIVING AND EXISTENCE IN İSMET ÖZEL'S *AMENTÜ* AND *MÜNACAAT* POEMS

### ABSTRACT

Although they seem to be the relation between living and being and concepts that can be used interchangeably, it is seen that the two are different when their intellectual backgrounds, historical processes, their relations with daily life and especially existentialism are examined. The most important reason for this difference, which allows the concepts to be positioned separately in the

---

\* Dr., e-posta: [yakup.gelir@hotmail.com](mailto:yakup.gelir@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-9204-0768

texts, is existentialism. With the perspective it presents, existentialism focuses on examining the background of the texts with these concepts, explaining what the concepts they are related to and their nature, and revealing the aesthetic and layered structure in the texts.

The position of existentialism, where the relationship between these concepts intersects, stands out with its imaginary discourse, connotation, spreading and deepening layers of meaning, especially in philosophical and literary texts and then in other texts. It is possible to talk about many people about the authors of these texts. One of the prominent names in the literary field in this sense is İsmet Özel. The settledness of the discourse that questions the existence of the individual in the adventure of poetry makes Özel different in this sense. Because in Özel's discourse, being with life contains different meanings on the plane of existence. While life seems to be related to daily life, which has rules from the first human to the present in general perception; existence is related to movement, based on the actions of the subject, able to make choices, emphasizing the identity of the individual, in short, associated with existentialism; In addition to these, it is a feature that frequently refers to the Islamic tradition and builds its discourse on this culture.

In this study, existentialism has been discussed in the context of the concepts of living and being, based on the *Amentü* and *Münacaat* texts of Özel.

**Key Words:** İsmet Özel, existentialism, existence, living, poetry, Amentü, Münacaat

## Giriş

Yaşamak ve varolmak ifadeleri epistemik arka planları, kültür, tarih, gündelik ilişkileri ve intelijansiyanın zihnindeki imgeleri bakımından farklı anlamlar içerirler. Yaşamak gündelik edimler üzerine inşa edilen, derin zihinsel süreçlerden uzak, bedensel devinimlerle örülü bir olgu olarak belirir. Yaşamın somut yüzünü, sadeliğini, dünya ile ilişkisini ortaya koyan bu betimleme, onun teleolojik konumuyla alakalıdır. Diğer bir ifadeyle bu, onun araçsallaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda yaşamak, gündelik ilintili, kişinin hayatının idame ettirebilecek asgari koşulları karşılar. Yaşamakla ilgili olarak akla ilk gelen bu konum, yüzyıllardır oluşan bir olgu olarak belirir. Tarihsel süreç içerisinde yaşama dair perspektif bu algı ile biçimlenmiştir.

Varolmak ise ifade olarak yaşamakla paralel bir anlam içerse de ihtiva ettiklerinden ötürü farklılıklar barındırır. Öncelikle kelime, tarihsel süreç bağlamında yaşam kadar uzun bir geçmişe sahip değildir. Bu çerçevede ifade çok kullanılmadığı gibi metinlerde yer alsaydı bugünkü anlamda kendisine hususiyet kazandıracak bir mana atfedilmemiştir. Fakat bireyin giderek kendine alan açması, özerkleşmesi, birey olma düşüncesine erişmesi, yaşamını idame ettirme ve anlamlandırma ifadeye başka boyutlar kazandırmıştır. Artık varolmak düşünsel bir sürece dönüşerek, bireyin kendini konumlandırmasıyla ilişkili hâle gelir. Kişinin birey ve özne olmasıyla alakalı bu durum farklı alanlarda sorgulanmaya başlanır. Özellikle felsefe bu anlamda öncü olur. Felsefede aklın öncelendiği bir dünya tasavvurunda, kavramı çağrıştıracak bir kullanım mevcuttur. Bazı

metinlerde bu mecrada bir anlatıma rastlanır. Bu çerçevede özneyi, varolmak bağlamında konumlandırılardan biri Descartes'tır. Açıklamak gerekirse "Descartes'la ilk olarak metin halinde beliren aşkın öznelcilik ile birlikte insanoglu artık dogruyu (hakikati) kendi içinde bir bütün sayan bireyin değerleri içinde arayacaktır." (Özel, 1992d: 7-8) Bu anlamda öne çıkan diğer bir düşünür Hegel'dir. Dönemine kadar özne ile ilgili verileri değerlendiren Hegel, bu konuda çağı da gözeterek belli bir çerçeve çizmiştir. "Gerçeğin yalnızca dizge olarak edimsel olduğu ya da tözün özde özne olduğu saltığı tin bildiren düşüncede anlatılır. Bu en yüce kavramdır, çağa ve onun dinine özgüdür." (Hegel, 1986: 33) Öznenin tarihsel serüveni ve çağıyla ilişkisinin sorgulandığı bu ifadelerde hem önceki dönemlerin kavrama ilişkin bakışı hem sonraki dönemlerde şekillenecek özneye dair yaklaşım görülmektedir.

Hegel ve onun gibi düşünürlerin fikirleriyle biçimlenen bu özne tasavvurunda, özneye biçilen rol ve öznenin özerkliği, onu geleneksel düşünce ve yaşamdan uzaklaştırarak, kendini ve yaşamı sorgulayacak bir konum sağlamıştır. Varlığını anlamlandırma, konumlandırma ve merkeze alma ile özneye sağlanan ikonik tasavvur, insan-çağın değişimi ve ortaya çıkan problemlerle çelişmeye başlar. Burada varolmak etrafında gelişen bir söylem belirir. Söylemin kendinden kaynaklı güçlü konumu ve karşıtlarının oluşturduğu baskı, öznenin konumunu tekrardan tasarlayan ve onun ne yapması gerektiğini belirten bir kavrama dönüştürür. İfadenin kavramsallaştırılmasında başlıca sebep belirtildiği gibi çelişkilerin artması ve sorunların çözümsüzlüğüdür. Horkheimer, öznenin içinde bulunduğu bu durumu beslendiği kaynakları tüketmek, çözümsüzlük ve çağın ön gördüğü değişimler; en önemlisi aklın biçimselleşmesiyle ilişkilendirir. Öznenin üzerine konumlandırıldığı akıl, öznel yetisiyle birçok değişim ve gelişimi ortaya çıkarmış; sonra bunu kendine özgü bir nesnellikle geliştirmesine rağmen bunun devamını sağlayamamıştır:

Yıldız mitolojisinden doğmuş olan Pitagoras'ın sayılar kuramı, Platonizm'de, düşüncenin en yüksek içeriğini mutlak bir nesnellik olarak tanımlayan idealar kuramına dönüşmüştü: düşüncenin nihai içeriği olan bu mutlak nesnel idealar, düşünme yetisiyle ilgili olmakla birlikte, onun ötesinde yer alıyorlardı. Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesneliliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur. Akıl öznelleşirken, biçimselleşmektedir de. (Horkheimer, 2016: 62)

Özne merkezli süregelen tartışma ve söylemler, zamanla kimi düşünürlerde varolmak biçimine evrilerek, öznenin tercih ve edimleri üzerine inşa edilen varoluşçuluk şeklinde kavramsallaşır. Bireyin ve modern çağın sağaltımını odak noktası yapan varoluşçuluğun çıkışı genel anlamda 18. yüzyıl ile 19. yüzyılın ilk yarısında yukarıda da belirtildiği üzere özneye atfedilen ikonik tasavvurun gerçekleşmemesinden kaynaklıdır. Nitekim arzu edilen özne rolünün oluşmayışı için "köklerinden kopmuş (...), temelini yitirmiş, geçmişe, tarihe güvenini kaybetmiş (...), toplumda yabancılaşmış (...), mutsuz, huzursuz insan varlığı" ifadeleri kullanılmakta ve bu belirlemeler varoluşçuluğun temeli olarak



görülmektedir (Ritter'den akt. Bezirci, 2017: 10). Kavramı makine ile ilişkilendirenler ise 'makinenin üretimde kullanımının ters sonuçlar doğurduğunu, giderek makinenin egemenliğine giren insanın, özünü, benliğini, bilincini ve kişiliğini günden güne yitirerek nesnelleştirdiğini' belirtirler (Tillich'den akt. Bezirci, 2017: 10). İlk tanımlamada kök, geçmiş, güven ve tarih; ikincisinde ise makine, üretim, egemenlik, bilinç gibi ifadeler ön plana çıkartılırken başka bir değerlendirmede varoluşçuluk, 'makinenin getirdiği toplumsal üretim düzeniyle bireysel mülkiyet düzeni arasındaki çelişki ve uyumsuzlukla ilişkilendirilir.' (Bezirci, 2017:10) Çağ ve değişimler karşısında kendini konumlandıramayan insanın içinde bulunduğu bu durum için "nedensiz, zorunsuz, anlamsız: geçmişsiz, desteksiz, yapayalnız, tarih denen arabaya hayvanca koşulmuş, savaşı ve ölümü bekleyen bir varlık" ifadelerine yer verilir (Sartre'dan akt. Bezirci, 2017: 10). Varoluşçuluğu nedenleştiren, onun felsefi bir akım olarak ortaya çıkmasını sağlayan bu koşullar, içinde bulunan bu duruma yönelik çözümü de gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede varoluşçuluk, bireyin kendine yetebileceği ve bunun temel olacağı bir perspektife sahip olmasını öngörmektedir. Bu anlamda 'çağın kişinin bırakılmışlığını, yalnızlığını, boğuntusunu, umutsuzluğunu ve güvensizliğini belirten akım yazarları, kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını, baskıdan kurtulmasını isteyerek; insanı ezen teknik düzene, kişiliğini silen toptancı topluma, benliğini çiğneyen zorbalığa karşı gelmekle öznelliğe ve bireyliğe büyük önem verirler.' (Bezirci, 2017: 11) Nedenleri ve birey için öngördükleri bu şekilde belirtilen varoluşçuluk, muhteva ve biçim olarak 19. yüzyılda tartışılmış, 20. yüzyılda ise bu tartışmalar bir kavram hüviyeti edinmekle sonuçlanmıştır.

Kavramın temellendirilmesi bakımında Soren Kierkegaard'ın yaşadığı dönem önemlidir. Kant ve Hegel'i eleştiren Kierkegaard, özellikle Hegel'in rasyonalist ve sistematik felsefesinin karşısında durur. Bireyin özgürlüğünü önemseyen, onun söylem ve edimlerini kendin olma, varlığını anlamlı kılma ile ilişkilendiren Kierkegaard'ın, 19. yüzyılda dünyada esen değişim rüzgarları içerisinde bu öğretileri dikkat çekicidir. Bir nevi onun bu söylemleri sonradan kavramsallaşacak varoluşçuluğun ayak sesleridir. Nitekim Kierkegaard'ın bireyin kendisiyle ilintili olan bu yaklaşımı 20. yüzyıl düşünürlerinden Martin Heidegger, Albert Camus, Gabriel Marcel, Leon Chestov, Karl Jaspers ve Sartre'da varoluşçuluk ifadesiyle karşılık bulur. Özetlemek gerekirse Kierkegaard'dan sonra 19. yüzyılın sonlarında Almanya'da Nietzsche, Scheler; Fransa'da Bergson, Blondel Brunschving'in, Hegel'in us ve diyalektik felsefesine eleştiri ve karşı oluşları varoluşçuluk için bir dayanak noktası olur (Bezirci, 2017: 13). 19. yüzyılda varoluşçulukla ilgili ortaya çıkan bu gelişmeleri 20. yüzyıldaki çalışmalar takip eder. Bu dönemde Heidegger'ın ve Chestov'un 1927'de, Marcel'in 1928'de, Jaspers'in 1930'da, Lavelle'in 1933'te, Berdiaff'ın 1936'da eserleri yayımlanır (Bezirci, 2017: 13). Bu eserlerin yayımlanmasının I. Dünya Savaşı sonrasında olması, 19. yüzyılda gelişmelere paralel olarak savaşın oluşturduğu kaos, şiddet, bunalım, tedirginlik ve kaygının da varoluşçuluğun yerleşmesinde etkin olduğu söylenebilir. Başka bir

deyişle savaşlarla oluşan kaotik atmosfer varoluşçuluğun benimsenmesinde önemli bir paya sahiptir.

Netice olarak 20. yüzyılda birçok düşünür tarafından tartışılan kavramla ilgili ortak bir tavır yerine farklı yaklaşımlar söz konusudur. Daha doğrusu bireyi farklı yönlerden irdeleyen bu düşünürler, bireyin kendine odaklanması ve onu öncelikli bir konuma getirmesi noktasında ortak bir yaklaşım sergilerken, yöntem ve felsefi duruş bakımından birbirinden ayrılırlar. Varoluşçuluğu anlamlandırma, temellendirme bakımından ayrı düşüncelere sahip bu düşünürler içerisinde Sartre'ın kavrama dönük belirlemeleri öne çıkmaktadır. İlk eserleri II. Dünya Savaşı öncesinde görülen düşünürün, diğer eserleri II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yayımlanır. Bu yapıtlarla birlikte öncesinde kısmi olarak tartışılan varoluşçuluk belirgin bir biçimde konuşulmaya başlanır. Bunda Sartre'ın "bir felsefeci ya da sanatçı, deneme yazarı ve eleştirmen olmakla birlikte çağımızın ana sorunlarını çözümleyen ve tartışan bir düşünür, günümüz insanının durumunu ortaya koyan bir yazar ve bu durumun değişmesini isteyen bir politikacı" olmasının etkisi büyüktür (Bezirci, 2017: 14). Sartre'ın perspektifinde varoluşçuluk, bireyin söylem ve edimlerine bağlı, ona yükümlülükler yükleyen bir kavramdır. Sartre, ifadenin ne olduğunu "Varoluşçuluk deyince, insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çevreyi, bir insancıl özneliği kucakladığını gösteren bir öğreti (doctrine) anlıyoruz." sözüyle açıklar (Sartre, 2017: 35). Kavramı salt bunalımla, kötümserlikle, aşırı bireycilikle ilişkilendirenlere karşı bir cevap olan bu tanımlama, varoluşçuluğu sadece bireyin kendinden sorumlu değil, aynı zamanda "bütün insanlardan sorumlu" olduğu fikri üzerine temellendirilir (Sartre, 2017: 40).

Bireyin söylem ve edimleri söz konusu olduğunda Sartre, bunu bir ideoloji ve düşünce ile sınırlandırmaz. Birey, özgür iradesi doğrultusunda istediği biçimde tercihte bulunma hakkına sahiptir. Bu anlamda kişi, bir dini öğretiyi veya başka bir düşünceyi benimseyebilir. Sartre'ın bu çerçevede anlattıkları dikkat çekicidir. Başından birçok olay geçen bir genç adamın, bunları işaret sayarak bir Cizvit din adamı olduğunu belirten Sartre, şunları söyler:

Sonunda, Tanrı'nın bir işareti saydı bunu. Kalktı tarikata girdi, Cizvit oldu. Görüldüğü üzere, bir işaretin anlamı üzerine karar verirken tek başınadır insan. Nitekim bunca başarısızlık karşısında delikanlı bir başka karar da verebilirdi. Sözgelimi devrimci ya da doğramacı olmak isteyebilirdi. İstemediğine göre, işareti yorumlamanın bütün sorumluluğu onundur, yalnızca onun omuzlarındandır. (Sartre, 2017:52)

Bireyin edimlerini önceleyen bu yaklaşım, varoluşçuluğun önemli savunularındandır. Bir nevi bireyin varoluşunu anlamlandırdığı sürecin sac ayaklarından biri olarak varoluşçuluğa yöneltilen eleştirilere karşı bir cevaptır. Sartre, bu bakışı "Gerçek varoluşçuluk umudun ancak eylemde bulunduğunu, kişiyi yaşatacak tek şeyin edimleri olduğunu öne sürer" ve bunu "insanın cesaretini kırmaya ve hareketten alıkoymaya yeltenen bir felsefe saymak yanlışır." sözüyle açıklar (Sartre, 2017: 59).

Varoluşçuluğun geniş kesimlerce tartışılmasında etkin diğer bir düşünür Karl Jasper'tır. Sartre'ın inançtan uzak yaklaşımının aksine Jaspers, inancı dikkate alan bir tutum benimser. Bu bakış açısına göre Tanrı merkezde, diğer nesnelere bireyin varoluşsal olarak Tanrı ile ilintili olmasını sağlayan araçlardır. Jaspers bunu, "Varoluş olarak, aşkın varlıkla-Tanrı'yla bağlantılıyız, bu aşkın varlığa yaklaşma, kapalı yazılar (şifreler) ve simgelerle ortaya konan nesnelere diliyle olur." sözleriyle belirtir (Jaspers, 2000: 62). Tanrı ile ilişkilendirilen bu yaklaşımın temelini yukarıda ifade edilen nesnelere dili oluştururken başka bir değerlendirmede özgürlük kavramına işaret edilir. Özgürlük, kesinlik (varlık) sözcüğüyle anlatıma kavuşturularak insanda var olan bir nitelik olarak tanımlanır. Varoluşun bu süreci "İnsanın özgür oluşuna, biz, onun varoluşu diyoruz. Tanrı, benim için, içinde varolduğum kesinlikle birliktedir." ibaresi ile belirtilir (Jaspers, 2000: 71). Kesinliğe yüklenen mana doğrultusunda belirtilmek istenen insanın varlığıdır. Varlık alanının kesinliği, insanın özgürlüğünü ve varoluşunu gerekli kılarken, Tanrı'nın da bu kesinlik içerisinde var olduğu ifade edilir. Burada Tanrı, insanın tercihlerini belirleyen değil, insan tarafından tercih edilebilecek bir konumdadır. Cümlelerin tasarımı da bu şekilde yapılmıştır. Öncelikle varlık sonra sırasıyla özgürlük-varoluş ve Tanrı kavramları kullanılarak, varoluşun belirleyiciliğinden hareketle onun inanç ile ilişkisine, inanca yönelik bir potansiyel içerdiğine dikkat çekilmiştir. Açıklamak gerekirse varoluş, özgürlük ve Tanrı ilişkisinin yansıması, "Varoluşumuzun özgürlük olarak aydınlatılmasıyla, Tanrı'nın varlığı yeniden kanıtlanmış olmaz, yalnız onun kesinliğinin olanaklı bulunduğu yer gösterilir." cümleleriyle belirtilir (Jaspers, 2000: 72).

Görüşleri açıklanan bu iki isim, söylem olarak varoluşçuluğun iki kanadına mensupturlar. Varoluşçuluğun farklı yönlerini temsil eden bu düşünürlerin tutumu, felsefi akımın hem inanmayanlar hem inananlar tarafından tartışılmasını sağlamıştır. Bu tartışma alanları, kavramın geniş bir biçimde konuşulmasını olanaklı kılmıştır. Bu anlamda kavram, bir bakış değil, iki bakış açısını yansıtabilecek şekilde inşa edilmiştir. Kavramın farklı kesimlerin nezdinde dillendirilmesi, kabulü anlamını taşımakla birlikte modern çağın ve insanın çıkmazlarına yönelik çözüm üretmekle de alakalıdır. Netice olarak çağın baskın aygıtlarla insanı belli kalıplar dahilinde düşünme ve hareket etme isteği karşısında, bireyin dolaşım alanlarını çoğaltacak, özgürlüğe farklı bir içerik kazandıracak bir kavram doğar. Tek bir kavram olmasına karşın yüklenen sorumluluk ve beklentiler bakımından farklı anlamlar söz konusudur. Örneğin, "'Existence' düşüncesi insanın şu anda ne ise ona mahkum kalmadığını, yaptığı seçme yardımıyla kendinden çıkıp bir başka kendiliğe kavuşabileceğini savunurken, 'Varoluş' düşüncesi ise insanın ne ise o olabileceğinin imkânını vurgular." anlamlar çerçevesinde değerlendirilmesinde başat faktör, çağın öngördüklerine karşı bir savunuyu üstlenmesinden ötürüdür (Özel, 1992c: 10). Bu anlamda varoluşçuluk farklı şekillerde baskılanan, yaşam ve düşünme biçimlerine müdahale eden erklere karşıtlık içermektedir. Bir nevi 'bütün dünyayı tehlikeye düşüren çağın tutkusuna karşı yazgıya egemen olmak isteyen yaratımdır.' (Camus, 2000: 262) Varoluşçuluğa dair bu belirlemeler,

Tarkovski'nin Nostalghia (Nostalji) filmindeki “Bir Delinin Haykırışı” sahnesiyle örtüşür. İçinde bulunan koşullardan ötürü kişilik parçalanması yaşayan karakterin “sayısız şey” oluşu, zamanın “usta”lardan yoksunluğu gibi olumsuzluklarla örülü atmosfer ve buradan çıkış yolu diğer bir ifadeyle kendini var kılma hakkında şu ibarelere yer verilir:

Kalbin yolları gölgelerle kaplanmış. Yararsız görünen seslere kulak vermeliyiz. Okul duvarları, asfalt ve refah reklamlarının uzun kanalizasyon boruları ile beyinlere böceklerin vızıltuları girmeli. Her birimizin gözlerini ve kulaklarını büyük bir rüyanın başlangıcı olan şeylerle doldurmeliyiz. Birisi Piramitleri yapacağımızı haykırmalı, yapmamamızın bir önemi yok. O isteği beslemeliyiz, ve ruhun köşelerini esnetmeliyiz, sınırsız bir çarşaf gibi." (Tarkovski, 1983: 01:42)

Yukarıda ortaya çıkışı irdelenen varoluşçuluk, II. Dünya Savaşı sonrasında başta felsefe ve edebiyat olmak üzere farklı alanlarda tartışmalara konu olur. Sürecin Türkiye'deki karşılığı diğer felsefi anlayışlardan farklı cereyan eder. Varlığı anlamlandırma konusunda iddia ettiği söylem, akımın tartışma alanlarını çoğaltır. Sanat ve edebi oluşumlarda akımın ne olduğu, içerdikleri, ön gördüklerine dair görüşler ortaya konulur. Bu atmosferde metin ve eserlerin bir kısmı doğrudan bir kısmı ise dolaylı olarak varoluşçuluğun etkisinde kalır. Bu etkilenme, II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayarak günümüze kadar devam etmektedir. Özellikle akımın temsilcilerinden Sartre'ın II. Dünya Savaşı esnasında Alman İşgaline karşı direniş hareketlerinde yer alışı, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nda Fransa'ya karşı duruşu ve diğer eylemleri varoluşçuluk akımını diğer felsefi akımlara nazaran ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda akımla ilgili sanat camiasında süreklilik arz eden bir dolaşım söz konusudur. Özetle bazı temsilcilerinin popüleritesi, ilk yarısı savaşlarla geçen, ikinci yarısı ise Soğuk Savaşı'n baskın olduğu 20. yüzyılın neden olduğu sorunları aşma düşüncesi, bireyi yeni bir perspektifle yorumlama istenci, varlık-özne-seçim bağlamında insan mahiyetinin sorunsallaştırılması dünyada olduğu gibi akımın Türkiye'de de karşılık bulmasının nedenlerindedir. Özellikle Türkiye'de 1950 sonrasının ‘öğrenme ve tanışma dönemi olması varoluşçuluğun insanlar nezdinde ilgi görmesine neden olur.’ (Özel, 1997a: 43)

Belirtildiği gibi Türkiye'de önemli denilebilecek bir konumu mevcut varoluşçuluğun, eserlerine yansıdığı kişilerden biri İsmet Özel'dir. Yaşamı, yaşamındaki değişim, sahip olduğu sanat ve düşünce birikimi Özel'in şiir evrenindeki dinamikleri çeşitlendirir. Şiirindeki dinamizmi sağlayan faktörlerden biri daha önce zikredildiği gibi şairin “dünya görüşünü ve yaşam algısını besleyen” ve öngördükleri doğrultusunda “insanı, varlığı sorgulayan” varoluşçuluktur (Sizgen, 2013: 15). Bu bağlamda “Özel'in bazı şiirlerini varoluşçuluk felsefesini göz ardı ederek anlayabilmenin çok zor olduğunu belirtmeliyiz.” (Çağman, 2017: 12) Hatta Özel'in sosyalizmi kabul ettiği ilk dönem ile İslam etkisinde kaldığı ikinci döneminde de varoluşçuluk temel bir argüman olarak görünür. Diğer bir ifadeyle “her ikisinde de varoluşçu görünen Özel, felsefe tarihinin varoluşu sorgulayan kanallarıyla yakından ilgilenmiş” (Şahin, 2013: 7) ve bu çerçevede “insanın fert olarak yerini ve anlamını tespit



etmeyi amaçlayan ve varoluş üzerine temellenmiş bir şiir kurma çabasına girişmiştir.” (Kaytan, 2019: ?). Bunun nedenini şairin dünyayla olan ilişkisinde görmek mümkündür. “Dünyaya gelmek, bir saldırıya uğramaktır.” sözüyle özetlenebilecek bu durumla Özel, dünya karşısında sürekli gardını alan bir pozisyon sergilemekte ve dünyayı mücadele alanı olarak görmektedir (Özel, 1997: 9). Böylelikle bu durum sanatçının içe yoğunlaşmış çözüm üretmesini ve buna bireyi, toplumu dahil etmesini gerektirir. Bu zaviyede Özel’de varoluş hem bireysel hem toplumsal bir niteliğe bürünür. Onun deyimiyle şair, “halkın varoluşu ile kendi varoluşu arasındaki ilintiyi birinci mesele olarak” görmelidir (Özel’den akt. Tüzer, 2007: 42). Şairi bireysel ve toplumsal yönleri bakımından varoluş ile ilişkilendiren Özel, bazı söylemlerinde varoluşu, şiirdeki dinamizmi sağlayan temel faktör olarak gördüğünü “şair önce kelimelere, sonra mısralara ve nihayet şiirin bütününe dağılmış olan, insanların beşeri durumunu toparlar ve varoluşa bağlı olarak ortaya çıkan endişeleri kümeler.” sözüyle açıklar (Özel’den akt. Tüzer, 2007: 42). Şairin varoluş ifadesiyle işaret ettiği varoluşçuluk, Sartre’in kavrama yüklediği anlamın bir devamı şeklindedir. Çünkü Özel de Sartre gibi kavramı ‘yaşamaya yol açan eylem ve gerçeklerin kucakladığı çevre ve insancılık olarak’ düşünmektedir. Tüzer, İsmet Özel’deki bu durumu ‘ayrık’ sözüyle nitelendirerek, bunu “21. yüzyılın dünyasında insanın sıkı bir denetim altında tutularak her yönüyle kendinden uzağa atılmasını fark etmiş olması(na)” bağlamaktadır (Tüzer, 2007: 42). Bu ifade, Özel için varoluşçuluğun zihinde müzakere edilen bir kavram olduğunu göstermekle birlikte bunun ortaya çıkış nedenini de belirtmektedir. Kısacası ilk ifadede varoluşçuluk şair için gerekli görülürken, ikincisinde şiirin izleğinde omurgayı oluşturan konumu üçüncü ifade de ise varoluşun niçin kavramsallaştırılıp içselleştirildiği sorusunun karşılığı bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Özel’de varoluşçuluk, şiirin söylemini tasarlayan, bağlamındaki unsurları bir mana etrafında ören bir konuma sahiptir. Diğer bir ifadeyle onun şiir evreninde varoluşçuluk, yönlendiren, anlam dünyasını kurgulayan, yol gösterici, bireyin kendi varlık alanına nüfuz etmesini sağlayan, “duyusal dünya ile algılanan gerçekliğin dışsallığının” öznenin yeniden yapılandırılmasında etkin bir özelliğe sahiptir (Dursun, 2004: 188). Bu manada Özel’in şiirinde varoluşçuluk, anlam alanlarının çoğaltan ve bunlar arasında devinim sağlayan bir işlev yüklenir. Şiirin anlam örgüsüne yansımaları bu şekilde olan kavramın belirleyici olduğu diğer bir konu, öznenin; mutlaka, kendisiyle ve nesne ile ilişkisidir. Genel itibarıyla şiirde eylem ve düşüncesiyle sabit konumuyla anılan özne, Özel’de farklı bir boyuta taşınır. Varoluşçulukla kendilik bilincine erişen özne, anlam döngüsünün farkında, bunun etkisiyle devinen, yaşamak ile varolmak arasındaki ayrımı çözmeye teşebbüs eden güçlü ve gür bir ses sahibidir. Kısacası varoluşçuluğun dinî boyutuyla ilişkilendirilmesi mümkün olan Özel, kavramı dinî bir zeminde konumlandırıp “insan mahiyetinin tamamlanmamış oluşu, onun dünya hayatında bazı şeyleri yapmaya ve bazı şeyleri yapmamaya “memur” oluşuyla bağlantılandırır. Yani insan tamamlanmış özünün gereği olan işleri yapmak, tabiatından doğan eylemleri yerine getirmekle hayatını geçirmez.” (Özel, 1992b:

13) Özel'in *Amentü* ve *Münacaat* adlı şiir metinlerini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. İlk başta iki şiirde yaşamak ve varolmak ilişkisinden tevellüd gerilim ve çatışma, giderek sözü edilen ilişkinin çözüldüğü, varoluşun bireyin özgürlük ve tercihiyle örtüştüğü bir biçime dönüşür. Özetle söylemek gerekirse iki şiirine nüfuz eden varoluşçuluk, Özel'in fikir dünyasında dinle ilintili olarak tezahür eder. İkisinin arasındaki bağıntı ve özellikle dinin bu anlamda oluşturduğu olumlu atmosfer, "Varoluşunun doğrudan doğruya dışavurumuna (expression) elverişli yegane alan olarak din insanın meşhud sayılabilişinin ortamıdır." cümlesiyle açıklanır (Özel, 1992c: 8).

### 1. İdrakin İradeye Dönüşümü veya Varoluşun İlk Sorgulamaları

Özel'in iki şiirinde rutin gündelik yaşamın dışına çıkan bir anlam arayışı ve bunu besleyen bir kaygı mevcuttur. Her iki şiirin başlangıcında beliren bu kaygının ortaya çıkışındaki faktör, idrak etmedir. Bu şiirlerden hareketle genelleme yapılırsa bu idrakten ötürü "Özel'in yazdığı her dizede bir yaşantının kendisiyle olan uyumsuzluğu belirir." (Oğuz, 1992: 32) Bu uyumsuzluğun beslediği kaygı, şüphe, edimler; arayış ve çıkış bulmaya odaklı idrak etmenin nedenidir. Kendilik bilincinin oluşmasında, varlığın mahiyetinin kavranışında ve birey ile dış dünya arasındaki ilişkinin nasıllığında asıl faktör olan idrak, *Amentü* şiirinde, insan eşrefi mahlukattır sözüyle, *Münacaat* şiirinde ise ölüm olgusuyla belirir. Fakat ikisinde de idrakin ortaya çıkışı, ilintili olduğu kavramlar, oluşmasını baskılayan bilincin dinamikleri ve tasavvuru birbirinden farklıdır. Bu da iki şiir arasında zaman mefhumundan kaynaklı değişim olgusuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle idrake sebep olan faktörler, gündelik yaşamın dural döngüsü içerisindeki bireyin buradan sıyrılarak varoluş bilincine erişmesini sağlar.

Belirtildiği gibi şiirdeki perspektifi belirleyen idrak, anlama iradesinin ortaya çıkmasını sağlar. Bu irade, şiirlerin ilk bölümünde süreklilik arz eden varoluşsal arayışa tekabül eder. Kendini konumlandırma, anlama kaygısı, yaşamı sorunsallaştırıp bir çıkış bulma bu arayışın belirgin özellikleridir. *Amentü* şiirinde varoluşsal arayış, ilkin şiirin başlığında görülür. İslam inancının önemli kavramlarından *Kur'an*'da zikredilen ve imamın altı rüknünü ihtiva eden amentü, şiirde cereyan eden varoluşsal arayışın semboleştiği ilk ifadedir.<sup>1</sup> "Amentü" ile şair, tanık olduğu ve duyumsadığı bir inanç dünyasına girme iradesini gösterip göstermeyeceğine dair ilk ifadedir. Başlıktan sonra varoluş sorgulaması, İslam inancında insanın mahiyetini tanımlayan ve yaratılanlar içerisindeki konumunu belirleyen "İnsan eşref-i mahlukattır derdi babam/bu sözün sözler içerisinde bir yeri vardı" mısralarında belirir (Özel, 1992a: 43). İlk dizede insanın eşref-i mahlukat şeklinde tanımlanışının şairin beğindeki yeri, idrakin iradeye dönüşümün/varoluşsal sorgulamanın ilk işaretlerini oluşturur. Nitekim bir sonraki dizede sözün tasdiki anlamına gelecek "sözler içerisinde bir yeri vardı" ifadesi, sürecin devam ettiğinin beyanı ve şairin zihninde kabulü anlamına gelmektedir.

<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim Meali (2010). "Yunus Sûresi 10/90; Yasin Sûresi 36/25; Şûrâ Sûresi 42/25" (Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Başkanlığı, s.218-440-483.

Şiirin girişini üstlenen bu iki dizede kastedilen anlam, sonraki mısralarda, şiddet, kaos, dinginlik, bir sonuca erişme gibi karşıt ifadelerle devam eder. Birbiri ardınca zıt ve tamamlayıcı ifadelerin kullanımı, yer yer şiddet dürtüsünü gösterir sahneler, varoluşsalın şairin ruhundaki yansımalarının dışavurumudur:

ama bir eylül günü bilek damarlarımı kestiğim zaman  
bu söz asıl anlamını kavradı  
geçti çıvgınların, çıbanların, reklamların arasında  
geçti tarih denilen tamahkâr tüccarı  
kararmış rakamların yarıklarından sızarak  
bu söz yüreğime kadar alçaldı  
damar kesildi kandır akacak  
ama kan kesilince damardan sıcak  
sımsıcak kelimeler boşaldı  
aşk için karnıma ve göğsüme  
ölüm için yüreğime sürdüğüm ecza uçtu birden  
aşk ve ölüm bana yeniden  
su ve ateş ve toprak  
yeniden yorumlandı. (Özel, 1992a: 43)

Şiirin bu bölümünün ilk beş dizesinde şiddet ve kaos iç içedir. Fakat burada dikkat çeken husus, bu atmosfer içerisinde belirleyici olanın irade olmasıdır. Diğer bir deyişle varoluşsal sorgulamayı üstlenen irade, anlama bilincine erişilmesi noktasında, risk ve tehlikeleri bu arayışta olması gerekenler biçiminde görür. Çünkü bu anlama edimi, zihnin içerisinde devinen kaygı, şüphe ve beklentinin bir neticeye ulaşmasını amaçlar. Bu bağlamda her ifade birbirine eklemlenme, destek olma, kurgusal bir anlam akışı sağlama, tezatlıklarla manayı görünür kılma şeklinde varoluşsal bilinci hedefler. Bunu takip eden üç dizede ‘yüreğime kadar alçaldı, damar kesildi, kandır akacak’ gibi sözlerle devinim ve dinginlik bir arada verilerek şairin ruhundaki sorulara cevap bulmaya odaklandığını gösterir. Nitekim sonraki dizelerde “Aşk için karnıma ve göğsüme, ölüm için yüreğime sürdüğüm ecza uçtu” sözlerinin içerdiği değişim ve bunu takip eden “aşk, ölüm, su, toprak ve ateş yeniden yorumlandı” ifadelerinde varoluşsal konumlandırılmayla görülen ruhsal dinginlik ve durallık bu cevap arayışı ile ilintilidir. Başka bir ifadeyle bu, “ontolojik kaygılarını gider(mek), varlığını raptedebileceği zemini bulan ve varoluşsal güvenliğe kavuşan şair(in)” cehdiyle alakalıdır (Tüzer, 2007: 31).

*Amentü* şiirinde varoluşsal sorgulamaları imleyen bu yaklaşım, *Münacaat* şiirinde “varoluş kaygıları gibi bireysel tutumlar” ve varoluşun temellendirildiği kavramlar erafında cereyan eder (Altay, 2015: 94). Karşılaşılan kavramlardan biri ölümdür. Ölüm, rutinleşen, günübürlük bir niteliğe bürünen yaşamaktan varoluşsal sorgulamaya geçme istencini sembolize eder. Ölümün üstlendiği bu sorumluluk, mana ve kavramlarla bütünleşerek varoluşsal bağlamda özneyi yaratıcı ile ilişkilendirir. “Bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı” dizesiyle başlayan bu sorgulama diğer dizelere yayılıp derinleşmekte ve şiirin başlığında belirtildiği üzere münacaata dönüşerek varlığın kendisine ve hakikatin manasına odaklanmaktadır. Böylece her dize bu anlamı pekiştirip öznenin sorgulamalarını içerecek bir biçimde kurgulanır:

Bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı  
ölmedim genç olarak, ölmedim beni leylâk  
büklümlerinin içten ve dışarıdan  
sarmaladığı günlerde  
bir zamandı  
heves ettim gölgemi enginde yatan  
o berrak sayfada gezdirsem diye  
ölmedim, bir gençlik ölümü saklı kaldı bende.  
Vakti vardysa aşkın, beklemeliydi  
genç olmak yetmiyordu fayrap sevişmek için  
halbuki aşk, başka ne oldu hayatın mazereti  
demedim dilimin ucuna gelen her ne ise  
vay ki gençtim  
ölümle paslanmış buldum sesimi (Özel, 2000:11-12).

*Amentü* şiirinde varlığını konumlandırma üzerine kurulu perspektif, *Münacaat*'ta varoluşsal sorularına kısmen cevap bulmuş bir ruhun ikircikli hali söz konusudur. “Bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı” dizesiyle dillendirilen bu ruh halinde, yaşam ve ölümün ilişkilendirildiği varlığa işaret edilir. Tasarrufları yaratıcı elinde olan yaşam ve ölüm, şair için kendi varlığını idrak etmek ve bunu söylemsel bazda diğer dizelere yaymak manasını içermektedir. Çünkü yaşam ve ölüm arasında tezatlıkla oluşan döngü, varoluşsal bağlamda anlam alanlarını çoğaltarak bireyin seçimlerine fırsat tanırken, kavramların da birbiriyle ilintisini sağlamaktadır. Böylece varlığın spesifikliğini, varolma istencini, doğurganlığını, her devinim ve oluşta varoluşa kapı aralayan niteliği üzerinde durulur. Mısralarda süreklilik arz eden bu bilinç faaliyeti, “ölüm-leylâk büklümleri, heves etmek-o berrak sayfa-ölmek” gibi zıt mana ifade eden sözcükler üzerinden bir varoluşsal döngü biçiminde devam eder. Karşıtlıklar üzerine inşa edilen bu anlam evreninde amaçlanan şey, bireyin varoluşunu temellendirmektir.

*Amentü* şiirinde olduğu gibi *Münacaat* şiirinde de idrak ve irade ile ortaya çıkan varoluşsal bir süreç dikkat çeker. “Bu yaşa erdirdin beni” sözüyle telaffuz edilen bu sürecin merkezinde konumlandırılan yaşam, idrak etmenin temelini oluşturur. Bu ifadeyle yaşamı idrak edebildiği görülen özne, “heves ettim, gezdirsem” fiiliyle varoluşsal anlamda seçme özgürlüğünü dillendirerek iradesini ortaya koymaktadır. Toparlamak gerekirse iki şiirin giriş kısmı varoluşsal anlamda önemli sorgulamalar içermektedir. Varoluşunu temellendirme, benliğin mahiyetini kavrama etrafında cereyan eden bu perspektif; *Amentü* şiirinde inançsal bir ifadeye, *Münacaat*'ta ise yaşam ve ölüm ilişkisine yoğunlaşır. İki durumda da öznenin kendisinden başlayan, giderek diğer kavram ve varlıklarla ilişkilenen, özellikle inancın da belirleyici bir ton olarak dahil olduğu bir varoluşsal sorgulamaya dönüşür. İç içe giren daireler şeklinde tezahür eden bu anlam arayışında, her ifade diğer bir ifadenin mana dünyasıyla örtüşme, karşıtlık ve çatışma şeklinde kompozisyon oluşturarak varoluşun mahiyetini çözmeye odaklanır.



## 2. Varoluşa Açılan Kapı: Gençlik

Bireyin önemli bir dönemine tekabül eden, fizikî ve ruhsal değişimlerle anılan gençlik dönemi, Özel'in iki şiirinde varoluş sorgulamaların temelini oluşturmaktadır. Özel'de bireyin iki yönde de değişime uğradığını gösteren bu dönem, "kendilik bilincine erişmeye veya kendi varoluşsal güvenlik alanını inşa etmeye çabalamak, Özel'in gençlik yıllarında en çok üzerinde durduğu mesele olarak öne çıkmaktadır." (Kotan, 2016: 125) Bu zaviyede önemli değişimlerin kodlandığı bu dönem; Özel'de sorgulamak, varlığının farkına varma, varlığı ve evreni yorumlama ve içsel yolculuğun başlangıcı olarak belirir. Buna gençlik dönemine has direngenlik, kendini merkezde konumlandırma ve yer yer refleksif bir tutumun eklenmesiyle bu arayış, anlam katmanlarına bölünen, tensel ve ruhsal şiddetle iç içe giren ve içe yoğunlaşarak kendini var kılma sürecine dönüşür. Bu özellik iki şiirin de başat izleğini oluşturmaktadır.

*Amentü* şiirinde bu anlatım, şiirin geneline yayılmış bir biçimde tezahür etmektedir. Bu söylemin vücut bulduğu bölümlerden biri; çağın, dünyanın, kentin ve insanın betimlendiği aşağıdaki dizelerdir:

Dilce susup  
bedence konuşulan bir çağda  
biliyorum kolay anlaşılmayacak  
kanatları kara fücür çiçekleri açmış olan dünyanın  
yanık yağda boğulan yapıların arasında  
delirmek hakkını elde bulundurmak (Özel, 1992a: 43-44).

İlk iki dizede çağa odaklı tasvir, bu çağın, öncekilerden farklı olduğunu belirtir. Sözün yerine, beden kabul gördüğü bu çağ, şairin zihninde imaj, madde ve görüntüyle özdeşleşir. Bu ifadelerle çağın insani değerlerden ve diyalogdan yoksunluğu vurgulanır. Böylelikle bu anlatım, bir tasvirden öte, çağın şairin zihnindeki "ifşaya, seyirliğe ve dışsallığa dayalı kirlenmiş, yıpratılmış, aşınmış bir düzen(i)" karşılar (Akar, 2020: 240). Çağa dair bu anlatım genişleyerek, dünya, kent ve insanla devam eder. Üçünün anlatımında şiddet, karşıtlık ve olağanın dışına çıkan ifadeler söz konusudur. Dünyanın tasviri için kullanılan "kanatları kara fücür çiçekleri açmış olan dünya" sözü bu anlamda örnektir. Şairin zihnindeki dünya algısını tanımlayan ifade, aynı zamanda dünyanın inançla bağını da ortaya koyar. İslam literatüründe "şehvet gücünün ileri dereceye varması veya nefsin insanı şeriat ve ahlak ilkelerine aykırı işler yapma" manasını içeren fücür sözcüğün kara sıfatıyla pekiştirilip dünya için kullanımı, modern dünyanın kötü bir yer olduğuna işaret etmektedir (Karadeniz, 1995: 71-72). Ayrıca fücür ve kara kelimeleriyle çiçek sözcüğünün betimlenişi, dünyaya ait güzelliklerin aldatici, saptırıcı ve insani özden uzak olduğunu imler. Modern dünyayı yadsıyan bu anlatım, modern yapılar için de geçerlidir. "Yanık yağda boğulan yapılar" sözüyle, modern yaşamın sembolleştiği kentler tenkit edilmektedir. Kent yaşamı; tüketim, karmaşıklık, kirlilik ve gürültüyle ilintilendirilerek olumsuzlanır. Çağa, dünyaya ve kente yönelik bu tenkitvari dil, "delirmek hakkını elde bulundurmak" mısrasıyla bütünleştirilerek karşıt olma,

meşru bir zemine taşınır. Böylece farklı olumsuzluklarla karşılaşan şair, bu izlenimlerinden hareketle sert, yadırgatıcı bir üslup kullanır.

Gençliğinde çağın, dünyanın ve kentin yozlaşmasına tanıklık eden şair, aynı zamanda tuhaf, kendisine yabancı hatta bilmek istemediği kimi olaylarla karşılaşır:

gençken  
peşpeşe kaç gece yıllarca  
acıyan, yumuşak yerlerime yaslanıp uçardım  
bilmezdim neden bazı saatler  
alaturka vakitlere ayarlı  
neden karpuz sergilerinde lüküs yanar  
yazgı desem

kötü bir şey dokunmuş olurdu sanki dudaklarıma (Özel, 1992a: 44).

“Gençken” sözüyle başlayan dizeler, sıradanlaşan bir yaşamdan varolmaya doğru giden bir sürecin izlerini taşır. Nitekim dizelerdeki anlam kurgusu bu çerçevede oluşturulmuştur. Varlığı sorgulamaktan uzak bir hayat yaşadığını “acıyan, yumuşak yerlerime yaslanıp uçardım” sözüyle açıklayan şair, gençlik dönemindeki umursamazlığına, kendisiyle yetinebilmeye dikkat çeker. Şair, bazı farklılıklara şahit olmasına karşın, bunu idrak etmekten uzaktır. Örneğin, bazı saatlerin alaturka vakitlere ayarlı oluşu, karpuz sergilerinde lüküsün yanması bunlardan bazılarıdır. Şair, yazgı ile ilişkilendirmeye çalıştığında bunu “kötü” sözcüğüyle vasıflandırarak, bunun itici ve kendisine yabancı bir şey olduğunu söyler. Kısacası modern çağla iç içe olan şairin, İslâm ile biçimlenmiş iki unsuru fark edişi zihninde derin izler bırakır. Bu daha sonra varlığını anlamlandırmada önemli bir işlev yüklenir. Çünkü ikisi de çağın karşıtlığında konumlanır. ‘Alaturka vakit veya alaturka saat bir zaman hesaplamasından öte gündelik hayatı düzenleyen ezanı ve gurubi saat olarak tanımlanırken, karpuz sergilerinde lüküs yanmak’ da modern hayatın dışında kalan, imajdan ve neon ışıklardan uzak geleneksel yaşamın olduğu gösterişsiz yerleri imler (Uçman Altınışık, 2012: 3070-3071). Bu iki anlatım, modern dünya ile inanç arasında kalan şairin, inanca yönelimini kodlar. “Neden” ifadesinin iki kez kullanımı, üstlendiği sorgulama ve cevap arayışı bu anlamda destekleyicidir. Bu sebeple “neden” kelimesi sonraki dizelerin de kaynağını oluşturur. Çünkü sözün akıl ve rasyonalizmle ilişkisi, içerdiği sorunun cevabı “rahma çağdaş terimlerle yanaşmak için/bana deha değil/belgeler gerekli/kanıtlar, ifadeler, resmî mühür ve imza” mısralarıyla anlatıma kavuşturulur (Özel, 1992a: 44). Bir nevi neden, üzerinde durduğu anlam hinterlandını rasyonel bir perspektifle varoluşsal bir düzlemde işlevselleştirerek, varlığın arayış sürecini destekler.

Gençlik döneminin öne çıktığı diğer bir bölüm, *Amentü* şiirinin üçüncü kısmıdır. Burada şairin bu dönemdeki ruh hali, dünyayı algılama biçimi, hayat karşısındaki tutumu ve babasına dair izlenimleri açığa çıkartılır. Bölümün başında ve sonunda şair, babasının konumunu ve yaptığı işi belirtirken, aradaki dizelerde de kendisiyle ilgili farklı konulara değinir. Baba, ailenin geçimini sağlayan, hayatla barışık Anadolu’daki baba figürüyle örtüşür. Bundan ötürü bölümün ilk ve son dizeleri

olan “Meyan kökü kazarmış babam kırlarda/(...)/merkep kiralayıp da kazılan kökleri Forbes firmasına satan/babamdı.” Sözleri babanın aileyi saran kollarını çağrıştırır (Özel, 1992a: 45). Babanın koruyuculuğunun aksine şair, gençlik döneminin hoyratlığını sergileyen, iç sorunlarla örülü, dış dünya ile çatışan “peşini hiçbir zaman bırakmaya(n) Sartre düşüncesinin ‘eylem’e yönelik utkusu (ve) eylemin diri olduğu evrede Sartre’ın kurucu öznelliğinin baskın” olduğu bir profile sahiptir (Etil, 2019: 229). Baba tarafından tlore edilen şairin hayatı anlamaya dönük eylem ve yaşam biçiminin arkasında kaygı bulunur. Bu kaygı, görünürde birbirine uzak fakat sonuca varmak isteyen bir bilincin aceleciliği, çalkantıları ve tezatlıkları şeklinde belirir. “Koltuğumda kitaplar, işaret parmağımda zincir, cebimde sedef çakı, kafamda yasak düşünceler, Gide mesela” bu ruh halini tasvir eden ifadelerdir (Özel, 1992a: 45). Ruhtaki bu devinimle birlikte mevcut yaşamdan duyulan memnuniyetsizlik ve yaşama karşıtlık da söz konusudur. Memnuniyetsizlik, “kar yağarken kirlenen bir şeydi benim yüzüm” ve “her sevinç nöbetinde kusmak sunuldu bana”; yaşama karşıtlık ise “gecenin anlamı tıkansın diye ıslık çalar/resimli bir kitaptan çalardım hayatımı” mısraları ile ifade edilmektedir (Özel, 1992a: 45). İlk iki dizenin ilkinde tabiat karşısında saflığını yitirmiş bir öznen söz edilirken ikincisinde dayatılanlarla ruhen ve fiziken zayıf düşürülmüş, yaşama karşı inancını kaybetmek üzere olan bir özne ile karşılaşılır. Sonuç olarak ilk mısrada şairin kendisinden, ikincisinden ise yaşamdan kaynaklı uyumsuzluk mevcuttur. Bu uyumsuzluk, diğer iki dizede yaşama karşıt bir tutuma ve hayalle kurgulanmış bir hayata dönüşür. “Islık çalmak” ile mevcut yaşam ve onun sundukları yerilmekte, “çalardım hayatımı” sözüyle de başka hayatlara öykünüp var olan hayatın dışına çıkma arzu ve istenci vurgulanır.

Şairin gençlik döneminde dünya ve yaşama dair kaygılarının belirginleştiği diğer söylem “kelepçeler, sürgünler, gençlik acılarıyla/güçbela kurduğum cümle işte bu;/ten kaygusu yüklü ağır bir haç taşımaktan/tenimin olanca ağırlığı yok oldu.” mısralarında mündemiçtir (Özel, 1992a: 45). Söylemin merkezini oluşturan gençlik dönemi, gençlik acıları, kelepçeler ve sürgünlerle anılmaktadır. Olumsuzluk içeren bu üç sözcüğün art arda ifadelenişi, gençlik döneminde dünyayı ve yaşamı anlamaya dönük çabayı sembolize eder. Diğer bir ifadeyle burada gençlik döneminin ruhsal ve fiziksel devinimleri ile bunların varlıkla karşılaşmasının doğurduğu yoğun varoluşsal sorgulamalar mevcuttur. Bu dizelerde gençlik acılarıyla belirtilen varoluş sancısı, bir nevi Goethe’nin *Genç Werther’in Acıları* romanının kahramanı Werther’ı çağrıştırır. Werther’in tutkuları ile toplumsal ahlak arasındaki bocalayışı, kendini var kılma çabası; bu dizelerde şairin varlığını anlamlandırmakla alakalı tüm edimleri imlemektedir (Goethe, 2011: 60-61-63-104). “Kelepçeler, sürgünler, gençlik acılarına” sebep eylemleri bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde duygusal ve zihinsel anlamda kendini konumlandırmanın yansıdığı bu sert devinimler ve bu devinimleri görünür kılan kelepçe ve sürgünlerle örülü şiddet dili; döneme hâkim politik, toplumsal olgu ve kavramlara karşıtlığı içererek şairin muhalifliğini meşrulaştırır. Çünkü bu mağdur dil, muhalif duruşu beslemekle birlikte varlıkla

ilintili anlam arayışında karşılaştığı güçlükleri de deşifre eder. Bu anlam arayışında yaşananlar, bedenın tamamen duyarsızlaşmasıyla sonuçlandığı “tenimin olanca ağırlığı yok oldu” sözüyle açıklanır (Özel, 1992a: 45). Bu değişim aynı zamanda maddeden soyutlanan bedenın metafizik alana açılma isteğini açığa çıkarır.

*Amentü* şiirine yer yer serpiştirilen gençlik dönemine dair varoluşsal sorgulamalar, *Münacaat* şiirinin temel izleğini oluşturmaktadır. Şiirin tüm bölümlerinde bu döneme ait varoluşu odağa alan bir arayış ile karşılaşılacaktır. Şairin bireysel sorgulamalarıyla başlayan bu arayış; İslami referanslar, bedenın dinginliği, gençliğin umursamazlığı, dünya karışısında yenilgiden doğan kaos ile iç içe girmiş bir dil içerir. Gençliğe özgü ve devinime yaslanan bu dil, genel anlamda klasik münacaat formundan ayrı, modern insanı tasvir eden ve tüm çıplaklığıyla onu ortaya koyan bir özelliğe sahiptir. Bu minvalde şiirin giriş kısmında, yaşamı merkeze alan fakat varlığın sırrını kavramaktan uzak ve giderek şiddetlenen bir söylem söz konusudur. Bu bağlamda “bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı” dizesi, varlığın sırrı ile ilintisiz ve salt yaşam üzerine kurgulanmış bir perspektife işaret eder (Özel, 2000:11). Yaşam odaklı bu bakış, ilerleyen mısralara tezat ve kaotik denilebilecek bir şekilde yansır. Böylelikle yaşam ve ölüm arasındaki gerilimden beslenen, gençlik dönemindeki duygu ve düşünceleri öne çıkaran söylemde, varoluş ölümle özdeşleştirilir. Ölüm bir nevi gençlik evresinde varlığını anlamlandırma ve mevcut yaşama meydan okumadır. Şiirdeki bu mana, “gençtim almadın canımı/ölmedim genç olarak, ölmedim/ölmedim, bir gençlik ölümü saklı kaldı bende/vay ki gençtim/ölümle paslanmış buldum sesimi” mısralarıyla ifade edilir (Özel, 2000: 11). Metne çoğul anlam kazandıran bu söylemde, ölüm; hem yaratıcı ve şair arasındaki ilişki hem gençlik dönemindeki benlikle diğer bir deyişle varoluş ile ilintilidir. Örneğin, kendini yaratıcı ile ilişkilendiren ilk dize, bunu destekleyecek bir anlam kurgusuyla inşa edilmiştir. Bu minvalde söylem, dünya hayatı için hamd, sena ve şükürle örülmüş klasik münacaat anlatımından ayrılarak, dünya yaşamından ayrılma, ölümü isteme şeklinde belirir. Böylelikle diğer dizelerdeki mana da; arzu edilen bu ölümün gerçekleşmemesiyle yaşanan kaotik ruh hali, uyumsuzluk ve varoluşsal sancılar etrafında gelişir.

Gençlikteki varoluşsal sorgulamalar şiirin ikinci bölümünde de devam eder. Şair, Hz. Adem ile kendini ilişkilendirerek ondan kendisine tevarüs eden başka bir ifadeyle insan doğasının bir parçası olan hata yapmayı sorgular. Kimi zaman gençlik dönemine özgü sert bir söyleyişe bürünen bu sorgulama, “gençtim ve ben neden hata payı yok diyordum hayatımda” sözünde vücut bulur (Özel, 2000:12). Bu söyleyiş, “gergin bedenim toprağa binlerce fişkini saplar idi” mısra tarzında bedenın dinçliğini ve direngenliğini yansıtacak dizelerle sürdürülür (Özel, 2000: 12). Kendine güveni resmeden bu söylem, son iki mısradaki ters yüz olmuş bir biçimde insanın mahiyetini anlamaya odaklı bir içerik barındırdığı “tanıdım ademoğlu kimin nesiymiş/ter döküp soru sormak nereye sürüklermiş kişiyi” sözleriyle belirtilir (Özel, 2000:12). Varoluşa kapı aralayan bu anlatım, bir sonraki



bölümde geri dönüşlerle tekrardan gençliğin hoyratlığı, bocalayışı, nesnelere ve kavramlar arasındaki farkı bilmemek şeklinde tezahür eder. “Gençtim ya ne farkeder deyip geçerdim/nehir uğultusu da olur, dalların hışırtısı da/gözyaşı, çiğ tanesi, gizli dert veya verem” sözüyle somutlaşan bu söylemle gençlik dönemindeki yanlış algı ve bundan kaynaklı pişmanlık dinlendirilir (Özel, 2000:13). Bir çıkış bulmaya yönelen bu arayış, ‘çöl, çöl hayvanları ve tabiat’ ile zorlu bir yolculuk şeklinde sürer. Doğada bir netice alamayan bu yolculuk, kentte sürdürülür. Kent, şairin nezdinde sığınak ve yaşam yeri olmaktan uzak, korkutucu, baştan çıkarıcı ve bunlarla kişiyi hegemonyasına alan bir yer olarak betimlenir. Kente dönük bu anlatım, “Gençtim, işte şehrin o yatık raksından incinen yine bendim/gelip bana çatardı o ruh tutuşturucu yalgın/onunla ben/ hep sevişecek gibi baktık birbirimize./bir kez öpüşebilseydik dünyayı solduracaktık.” sözleriyle ifade edilir (Özel, 2000: 14). Anlam katmanlarının olduğu bu söylemde, öznenin kente dair düşünceleri değişkendir. İlk iki dizelerde ‘haz ve servetle’ kişiyi baştan çıkarmakla anılan kent, incitici ve ruh tutuşturucu olarak tasvir edilmektedir (Kaytan, 2019: ?). Fakat diğer mısralarda kente dair bu algı değişerek, kent bir nevi şairin varlığını görünür kılacak koşullar içerir.

Şair, kendini var kılmayı arzusunun iki eylemi olan sevişme ve öpüşmeye indirger. Gençlik saikasıyla gerçekleşecek bu eylemler şairin nazarında dünyayı solduracak niteliktedir. Fakat “Oysa bu sürgün yeri, bu pıtraklı diyar” dizesiyle başlayan bölümde yukarıda anılan eylemler gerçekleşmiş olsa dahi bunun dünya ile uyuma ve varoluşsal bir netice ile sonuçlanmayacağı fikri baskındır (Özel, 2000:14). Çünkü oysa sözcüğü kendisinden önceki tüm önerme ve edimleri olumsuzlar. Sözü edilen ifadeden sonra dünya için kullanılan tanımlamalar, bunu doğrulamaktadır. Toparlamak gerekirse gençlik çağının bedensel ve ruhsal değişim ve devinimleriyle başlayan varoluşsal bilince erişme edimi, görünürde kesintiye uğradığı izlenimi söz konusu olsa da örtük bir biçimde bunun başka zeminlerde devam ettiğine tanık olunmaktadır. Burada “ne kadar korkulu yankı bulagelmış gizlerimizde/hani yok burada yanlışı yoklayacak hiç aralık” dizeleriyle başlayan dünya ile hesaplaşma ve eylemlerle kendini var kılma, birbirine eklenerek dünyaya karşı güçlü bir karşıtlığa dönüşür (Özel, 2000:14). Bu karşıtlıktan beslenen gençlik dili, söylemsel anlamda doğurgan, süreklilik arz eden, haklılığını dünyanın problemleriyle oluşuyla gerekçelendiren ve bunu varoluşsal bir zemine taşıyan bir kimliğe bürünür. Giderek “ama kendi çeperlerimizi kana buladık/gönendi dünya bundan istifade/dünya bayındırladı” gibi ifadelerle görünür kılınan bu dil, varoluş arayışının fiziksel dünyanın ötesinde başka bir varlıkla ilintili olduğunu kodlar (Özel, 2000:14). Böylelikle şiirin sonraki bölümlerde kendisiyle yetinebilmekten vazgeçmiş, yaratıcı ile kendisini ilişkilendiren bir dille karşılaşılır.

### 3. Varoluşçuluğun Sözle Dolaşımı: İmge

Şiir sanatının belirleyici vasıflarından imge; görünmeyeni görünür, bilinmeyeni bilinir kılma, şairin zihninde birbiriyle ilintili ifadeleri açığa çıkarma ve anlamlandırma, şiiri izlek ve söylem olarak konumlandırma gibi hususiyetlere sahiptir. Bunlarla tanımlanan imge, metnin dikey-yatay okunmasını, çözümlenmesini, inanç, tarih, kültür ve bilimüm tüm alan ve kavramla ilişkisinin ortaya çıkarılmasını sağlar. Böylece imge ile birlikte metin düz bir biçimde değil, yukarıda belirtildiği üzere birçok faktörün devreye girdiği, farklı okuma biçimlerin söz konusu olduğu bir yöntem tabii tutulur. Bu ifadelerden hareketle şiirin başat unsurlarından biri olan imge, şiirde konumlanarak, metnin çoğul anlam içermesine ve anlam katmanlarına ayrılmasına olanak tanır.

Zikredilen belirlemeler bağlamında şiir metnindeki her imge, metnin üzerine temellendirildiği izlekten yansımalar taşımakta olup, ifadelerin şiirdeki ana tema etrafında birleşmesini sağlayarak güçlü bir söyleme kavuşmasına imkân verir. Söylemin beslendiği bu imgeler, kimi zaman duyguya kimi zaman düşünceye veya her ikisine yaslanarak üst bir kavrama odaklanır. Diğer kavramlar ise bu kavramın açılanmasına destek olarak, alt kavramlar şeklinde konumlanır. Şiir metninin genel içeriği bu şekilde oluşarak, anlatılmak istenilenin anlaşılması babında okura kılavuzluk edilir. Fakat bazı durumlarda özellikle felsefi bir terim ile özdeşleşen kimi insanî durumların anlatımında metnin anlaşılması daha zor ve çetrefilli bir hal almaktadır. Şiir sanatında bu anlamda örnek olabilecek birçok metinden söz edilebilir. Bu metinlerden bazıları İsmet Özel'e aittir. Çağrışım, inanç, kültür, tarih ve felsefe ile örülü bu metinlerde imge, anlamın derinleşmesine, öncelenen kavramın anlaşılmasına, şiire dahil anlam unsurların açığa çıkarılmasına zemin hazırlamaktadır. İmge, bir nevi metnin oluşturan ifadeler arasındaki boşlukları doldurarak bunların birbirine bağlanıp bir mana ve kavram etrafında kümelenmesini ön görür. Şairin *Amentü* ve *Münacaat* şiirleri bu bağlamda incelendiğinde imge, metinlerde başat durumda olan yaşam ve varolmak arasındaki farkı ve farktan kaynaklı gerilime yaslanarak şairin varoluş sürecine ışık tutar. Bu minvalde iki şiirde de imge, şairin varlığını anlamlandırma ve konumlandırma çerçevesinde varoluşsal arayışın metnin merkezine yerleşmesini ön görür.

Belirtilen ifadeler çerçevesinde “içeriği, oldukça yoğun bir şekilde gizlemeler/saklamalar/sapmalar/metaforlar/mitolojiler barındıran” *Amentü* şiirinde varoluş ile ilintili olabilecek bir imge kullanımı söz konusudur (Aktaş, 2000: 27). Daha önce de zikredildiği gibi metnin başlığı, bu anlamda önemli bir konum teşkil etmektedir. İnanç ile ilişkisi bağlamında *amentü* sözcüğünün tercihi, şairin varoluşunu anlamlandırmak istediğinin ne olduğuna işaret eder. Nitekim “Arapça’da amene fiilinin birinci şahsı olan ve inandım anlamını taşıyan *amentü*”, imgesel anlamda şiirin tümüne hâkim bir konumdadır (Yavuz, 1991: 28). İfadenin *Kur’an*’da üç yerde telaffuzu, İslâm dinindeki yeri bağlamında değerlendirildiğinde imge, şairin varoluşunu nerede konumlandığındının cevabını

içerir. Bunu takiben *Kur'an*'daki bazı ayetleri çağrıştıran eşref-i mahlukat ifadesinin kullanımı; imge ile şiirin temel dinamiği olan varoluş arasındaki ilişkiyi teyit eder.<sup>2</sup> Bu anlatımı destekleyecek diğer bir imge, baba sözcüğüdür. Eşref-i mahlukattır sözcüğünün baba tarafında söylenmesi, babanın on beşli oluşu, meyhan kökükazıp satması, varlık sancısıyla çağrılışı; baba ifadesiyle hem geleneğe duyulan ilgi hem farklı koşullarda kendini var kılma sembolize edilir. Babanın sırasıyla inanç, yaşam ve varoluş ile ilintisi şair için imgesel anlamda modern hayatta yol gösterici fonksiyon üstlenmenin yanında özellikle dile getirdiği “insan eşrefi mahlukattır” sözü “geçmiş özlemi içerisindeki nostaljik hatıralar değil, bilakis tematik bir kavram olan” yaratıcının sözünü açıklar (Kaya, 2014: 14).

Şiirde yer verilen diğer bir imge, dünyanın, çağın ve kentin yadsındığı ifadelerden müteşekkil söylemdir. Bireyin varoluşunun önünde engel olarak görülen bu kavramlar, “dilce susup/bedence konuşulan bir çağda/biliyorum kolay anlaşılmayacak/kanatları kara fücur çiçekleri açmış olan dünyanın/yanık yağda boğulan yapıların arasında (...) insanın/gölgesiyle tanımlandığı bir çağda” anlatımıyla imgesel bir dil ile betimlenir (Özel, 1992a: 43-46). Dilin, diyalogun işlevsizleştiği bu çağ, bir nevi insandan soyutlanmış olarak bedene indirgenmiştir. Çağa yönelik bu eleştiri, “gölge” sözcüğüyle kişinin sahip olduklarıyla tanımlanması ile devam eder. Özellikle gölge ile insanın tanımlandığı şeylerin geçiciliği, değersizliği, çağın ise görüntüye, maddeye ve imaja dayanan özelliği vurgulanmıştır. Çağın bu şekilde olumsuzlanması, modern çağa karşıt bir tutum barındırmaktadır. Netice itibarıyla modern çağın insan gelişimini öncelemekten uzak, madde üzerine temellendirilmiş olarak tasviri, dünya ve kenti içine alacak şekilde genişletilir. Bu çağın içerisinde dünya; ahlak düşkünü, yoldan sapma, isyan, kötülük, zina gibi geniş bir anlama sahip fücur ve onu nitelendiren kara ile betimlenirken, benzer bir kompozisyon içerisinde kentler ise kalabalık, gürültülü, boğucu, bireyin yaşam alanlarını daraltan, insanla anılmayan, insan ilişkilerinin minimize olduğu yerler olarak vasıflandırılır. Dünya, çağ ve kent hakkındaki bu karamsar tabloyu, varoluşçu felsefenin dünya ve çağa yönelik bakışının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü insanın dünya ve çağ ile yaşadığı uyumsuzluk bu anlayışta temel teşkil etmektedir. Bu biçimde olumsuzlanan çağ, diyalektik bir şekilde şairin kendini var kılabileceği bir faktör olarak belirir. Çağın akıl çağı oluşundan ötürü şair, varoluşunu anlamlandırmak için rasyonel bir düşüncenin gerekliliğini “rahma çağdaş terimlerle yaklaşmak için/bana deha değil/belgeler gerekli/kanıtlar, ifadeler, resmi mühür ve imza” sözleriyle açıklar (Özel, 1992a: 44). Böylece modern çağ, birçok yönüyle yadsınsa da varoluş bilincin edinmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir.

Çağa dair bu anlatıma çağcıl düşünürler de dahil edilir. Modern çağ ile güç kazanan üst anlatılar, dayatılan yaşam ve düşünme biçimleri, otoriteryen iktidarın artan baskısı Gide ve diğer düşünürlerce eleştirilmiştir. “Düşünmeyi ve özgür

<sup>2</sup>Kur'an-ı Kerim Meali (2010). “İsra Suresi 17/70; Tin Suresi 95/4” (Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), Diyanet İşleri Başkanlığı, s.288-596.

bilinci savunmuş, düşünmemeye zorlayan bir dünyanın iktidarına karşı çıkmış” André Gide’nin bu muhalif duruşuyla şairin zihninde yer edindiği (Demiray, 2020: ?) “Kafamda yasak düşünceler, Gide/mesela” sözüyle belirtilir (Özel, 1992a: 45). Bir nevi şair, Gide üzerinden “Başkaldırıyorum, o halde varım” diyen varoluşçu söylemle kendini özdeşleştiriyor (Aktaş, 2000: 48). Bunun haricinde “mesela” sözcüğüyle şair, etkilenilen kişinin sadece Gide olmadığı, diğer muhalif düşünürlerin de olduğunu vurgular. Sonuç olarak modern çağı sert bir şekilde eleştiren Özel, çağa karşı kendini konumlandırmada başka bir ifadeyle varoluşunu anlamlandırmada çağın düşünürlerinden destek alır. Şiirde varoluş anlamında kırılma noktası olabilecek imgelerden biri “belki ruhların gölgesi/düşer de marşlara/mümkün olur babamı/varlık sancısıyla çağırarak/ezan sesi duyulmuyor” dizelerinde mevcuttur (Özel, 1992a: 46-47). Bu mısralarda anlamın temerküz edildiği “varlık sancısı” ifadesi, kişinin varoluşsal bağlamında varlığını temellendireceği noktaya işaret eder. Bu zaviyede “ruhların gölgesi düşer de marşlara” sözü ve “olur, çağırarak, duyulmuyor” fiilleriyle varoluş, eylemle ilintilendirilir. Bundan hareketle şiirin bu dizelerine kadar olan bölümlerinde gençlik, baba figürü, bazı tarihi olaylar yer alırken, sonraki bölümlerde yukarıda belirtildiği gibi eylemle ilişkili anlama ve idrak etme etrafında yoğunlaşan bir söylem ortaya çıkar.

Eylemin ön plana çıktığı bu bölümlerde, varoluşla ilişkili bir imge kullanımı söz konusudur. Buna yönelik kullanımlardan biri, I. Dünya Savaşı sonrası Anadolu’nun işgaliyle yaşananlar ve bunun kutsal mekanlara yansması. “Ezan sesi duyulmuyor/Haç dikilmiş minbere/Kâfir Yunan bayrak asmış/Camilere, her yere/Öyle ise gel kardeşim/Hep verelim elele/Patlatalım bombaları/Çanlar sussun her yerde” mısralarıyla beliren bu imgesel anlatımda, varoluşun İslamî değerler üzerinden aktarımı söz konusudur (Özel, 1992a: 47). “Mümkün olur babamı/varlık sancısıyla çağırarak” sözlerinde oğul ve babanın dahil olduğu bu varoluş, “gel kardeşim” ifadesiyle tümel bir nitelik kazanarak, toplumu ihtiva edecek biçimde genişler (Özel, 1992a: 47). “Duyulmuyor, dikilmiş, asmış, gel, verelim elele, patlatalım, sussun” fiilleri bu minvalde gelişen bir anlam sürecine dahil olurlar. Çünkü inançla bağı kesilmiş toplumun kutsal mekânlarına müdahale edilip değiştirilirken, ezan gibi inanç sembolleri de ilga edilmiştir. Toplumun varoluşunu engelleyen bu durum, ‘ezan-çan, haç-minber, kâfir-cami’ tezatlıklar üzerinden güçlü bir imgesel anlatıma kavuşturulur. Böylece bu imgesel dil, tikel ve tümel varoluşsal eylemleri temellendirecek bir görev üstlenir. Nitekim bu söyleyiş, sonraki imgelerle devam eder. “Çanlar sustu ve fakat/binlerce yılın yabancı bir ses/değdi minarelere: Tanrı uludur Tanrı uludur/polistir babam\Cumhuriyetin bir kuludur” sözleriyle varoluşun inşa edildiği zeminin kayboluşu imgesel bir biçimde dile getirilir (Özel, 1992a: 47). “Binlerce yılın yabancı bir ses, Tanrı uludur, Cumhuriyetin bir kuludur” ifadeleriyle daha önce babanın varlığını anlamlı kılan kavramların tahrif edildiği, içerik olarak boşaltıldığı ve böylece öznenin varoluşsal nedenlerini gerekçelendiren atmosferin ortadan kaldırılışı imlenmektedir. Babanın kendisini var kılan değerlerden soyutlanmasını, inançsal krizini sembolize eden yukarıdaki değişimin “binlerce

yılın yabancıları ses, Cumhuriyetin kulu” sözleriyle kurumsal anlamda tezahür ettiğine işaret edilmektedir. Babanın İslamî değerlerle ilişkisinin kesilmesinin yol açtığı derin inanç krizi ve bunun neticesindeki inançsal sapma, daha çok dini sahada kullanılmakta olan kul kelimesiyle ifadelendirilir. Böylelikle “siyasal rejim ve ideolojilere” (Aktaş, 2000: 40) kul oluşun sembolize eden bu değişimin bireysel olmadığı, kurumsal bir biçimde toplumsal bir zeminde cereyan ettiği “Türkiye Cumhuriyeti, bürokrasiye tanıdığı zabıtçe bir yetkiyle bütün toplumu kuşatmıştı.” sözüyle açıklamak mümkündür (Özel, 1997: 23). ‘Bütün bu olanları çocuk yaşında ve büyüme çağlarında gördüğünü fakat anlayamadığı’ için macera olarak algılayan şair, 11. yüzyılda yaşanan Lady Godiva hikayesine yaptığı atıfla bunun toplumsal inanç belleğinin alt üst oluşu anlamına geldiğini ima eder (Özel, 1997: 39). Bu ifadelerle değişimi içselleştirmediği görülen şairin buna karşıt oluşu, Lady Godiva hikayesinde içkindir. Godiva’nın kocasının baskıcı yönetimine karşı halkı için üstlendiği kurtarıcı figür rolü, eylemleri, adalet ve insani değerleri temsili, zulme karşı direnişi, fedakârlığı, toplumcu yüzü, kendine kapı aralığından bakan Tom’un kör oluşu ve bunun katolik kilisesince ilahi ceza olarak tanımlanması yukarıda belirtilen şairin tavrını doğrular.<sup>3</sup> Diğer bir deyişle Godiva, bireysel ve toplumsal inanç krizinin son bulmasını, ahlak ve değerlerin yeniden inşa edilme isteğini sembolize eder. Fakat Godiva üzerinden oluşturulan bu iyimser atmosfer, “ne Godiva geçer yoldan, ne kimse kör olur” dizesiyle pesimist bir söyleme dönüşmekle varoluş maddi öğelerin ötesine geçecek bir konum edinir (Özel, 1992a: 48). Ayrıca şair, Godiva’nın kocasının despot yönetimine karşıtlığından hareketle adalet, zalim ve zulüm sözleriyle İslam’ın temel kavramlarından adaletle göndermede bulunur. “Coşkunluğu karşısında içlendiğim şadırvan” dizesiyle ise İslam medeniyetinin bir vasfı olarak anılan suyun toplandığı şadırvan ile ruhsal arınma vurgulanır (Özel, 1992a: 48). “Coşku ve içlenme” sözcükleri üzerinden şadırvan ile kurulan kültürel aidiyet ve uzamsal ilişki, şairin belleğindeki geleneğin izdüşümünü yansıtır. Bu anlatımdan hareketle Özel, “*Amentü* şiiri ile kendi tarihsel geçmişi ile Türkiye’de yaşayan halk arasında kurduğu düşünce ve eylem bağına ortaya koyar.” (Şahin, 2010: 13)

Özel, yukarıda inanç ve sembollerinin pasifize edildiği noktada mercek altına aldığı 1940’lı yılları dünya ve çağ bağlamında da ele almaktadır. Döneme dair

---

<sup>3</sup> Lady Godiva, sadakatin, başkaldırının, tutkunun, şefkatin hikâyesidir. 11. yüzyılda İngiltere’nin Coventry halkı, uygulanan ağır vergiler dolayısıyla isyan içindeydi. Vergileri arttıran Lord Leofric’in eşi Lady Godiva halktan yana tavır alır. Lord Leofric’i vergileri indirmesi yönünde ikna etmeye çalışır. Lord Leofric, eşine asla kabul edemeyeceğini düşündüğü bir teklif yapar; Lady Godiva’nın at sırtında, sadece saçları ile örtünerek, Coventry sokaklarını boydan boya geçmesi koşuluyla vergi yükünü azaltacağını söyler. Lady Godiva’nın buna cesaret edemeyeceğine inanan Lord, eşinin baskılarını bu şekilde kıracağını düşünmüştür. Fakat, Lady Godiva atının üzerinde bu geçişi yapar. Bu durumu öğrenen halk, dükkânlarını kapatarak evlerine çekilir. Lady’nin onurunu korumak adına insanlar sokağa çıkmazlar, hiçbir pencerenin perdesi bile aralanmaz. Lady’nin bu cesur davranışı karşısında, ona duyduklarının saygıyı gözlerini kapatarak gösterirler. Sadece Tom adında bir kişi bu hassasiyeti göstermez. Onun da adı tarihe “röntgenci Tom” olarak geçmiştir. Yaptığından ötürü gözlerinin kör olduğu söylenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: [https://en.wikipedia.org/wiki/Lady\\_Godiva](https://en.wikipedia.org/wiki/Lady_Godiva)



betimlemeler dünya ve çağa dair belirlemelerin bir özeti hükmündedir. Çağın içerdiği olumsuzluklar ve çağa yönelik kaygı “nüfus cüzdanımda tuhaf/ekmek damgası durur/çocuk kemiklerinden yelkenler yapıp/hırsız cenazelerine bine bine/dokunduğum banknotlar/ıhtırdım caddeleri meğer ki mezarlarmış” mısralarıyla ortaya konulur (Özel, 1992a: 48). “Tuhaf ekmek damgası” ile İkinci Dünya Savaşı’nın sebep olduğu kaotik ve bunalımlı savaş atmosferine dikkat çekilmiştir. Çağın olumsuzlanması salt savaşla gerekçelendirilmez. Çağın gidişatından duyulan rahatsızlığa da değinilir. “Çocuk kemiklerinden yelkenler yapmak, hırsız cenazelerine binmek, banknotlar, caddelerin mezar oluşu” ifadeleriyle betimlenen çağ, birey ve toplumu sağaltmakta ve bireyin varoluşunu incelemekte uzak bir görüntü sergiler. Metnin daha önceki bölümlerinde çeşitli şekillerde yapılan çağın tasviri ile buradaki anlatım arasında önce ve sonra olacak biçimde farklılık bulunur. Önceki bölümlerde farklı açılardan sorgulanan çağ, burada kategorize edilecek tarzda ele alınır. Bu açıdan çağa yönelik eleştiriler, zihinde nedenleriyle var olacak şekilde kurgulanır. Böylece önceki bölümlerde daha çok mukayese, muhakeme tarzında gerçekleşen düşünme biçimi, bu dizelerde şairin bir yol ayrımında olduğu ve karar verdiğini göstermektedir. Nitekim çağa yönelik sert ifadeler ve şadırvan gibi geleneği yansıtan imgelerin bir arada kullanımı; yol ayrımındaki şair için ‘kriz haline gelen varolmayı aşım, hakikate kavuşma isteğini sembolize etmektedir.’ (Kösebalaban, 2017: ?)

*Amentü* şiirinde dikkat çeken diğer bir husus sosyalist ve kapitalist dünyaya yönelik ifadelerdir. Metnin farklı yerlerinde bulunan bu ifadelerle, iki dünyaya dair çözümlenmeler yapılmıştır. Kapitalizm, insanı sömüren, yaşamı hiçe sayan, ağlarıyla dünyanın farklı yerlerine ulaşan özelliği “kazılan kökleri/Forbes firmasına satan babamdı.” dizelerindeki Forbes firması ile doğa ve paylaşım ise baba sözüyle imlenir (Özel, 1992a: 45). İkisinin arasında belirginleşen, sömürü, ucuz iş gücü ve doğaya müdahale etme gibi tezatlıklarla kapitalizmin doğa ve insani değerlerle çatışan yönü vurgulanmıştır. Bu anlatım “şehirleri bayındır gösteren yalan, solgun evler, şehre ve şaraba yaltaklanma, çocuk kemikleri, banknot” gibi ifadelerle sürdürülür. Kapitalizmin görünür kılındığı diğer bölüm, sosyalist söylemin var olduğu dizelerdir. “Çıkınımda güneşler halka dağıtmak için/halkı suvarmak için bin saçlarımda bin ırmak/hazırmiş zaten duvar sıkılmış bir yumruğa” sözleriyle sosyalizm, “fly Pan-Am/drink Coca-Cola” dizeleriyle ise kapitalizm betimlenmiştir. İki dünya bir arada verilerek, aralarındaki farka ve kapitalizmin sosyalizmin üzerindeki etkisine değinilmiştir. “Duvar sıkılmış bir yumruğa” ifadesi ve sonraki iki dize olan “fly Pan-Am/drink Coca-Cola” mısralarıyla kapitalizmin yayılması, yaşama nüfuzu ve sosyalizme alan bırakmayışı ifade edilmiştir. Ayrıca bu ifadelerin Türkiye yerelindeki yansıması da benzer şekilde cereyan etmektedir. Sosyalizm eyleme dayanan, toplumsal dönüşümü önceleyen bir mücadele ile; kapitalizm ise mevcut yaşamı tüketim, gösteriş, imaj ve reklamlarla bütünleştiren olarak anılır. “Pan-Am” ve “Coca-Cola” kavramlarının kullanımı ve bunlara yüklenen anlam bu çerçevede gelişir.

Sosyalizm ve kapitalizmle ilgili belirlemeler, iki kavramın karşılaştırıldığı “tutun ve yüzleştirin hayatları/biri kör bataklığın çırpınışında kutsal/biri serkeş ama oldukça haklı” sözleriyle devam edilir (Özel, 1992a: 49). Mukayese içeren ilk mısradan sonraki dize kapitalizm, bunu takip eden dize ise sosyalizmle ilgili tanımlamalar içermektedir. İki kavramın da olumsuzlandığı bu dizeler, bir bakıma varoluşun İslamla özdeşleştirildiği bölüm için giriş niteliği taşımaktadır. “Orada/aşk ve çocuk birbirine katışmaz/nasıl katışmıyorsa başaklara ağustos sıcağı” mısralarıyla kurulan bu bölümde, idealize edilmiş ve her nesnenin hususiyetiyle var olduğu bir atmosferden söz edilir (Özel, 1992a: 49). Güçlü bir imge olarak beliren bu anlatım, şiirin geneli içerisinde bilmek ve varolmak döngüsünde süreklilik arz eden varoluşsal sürece odaklanır. Özel’in burada kendinden emin söylemi, bu mısraların metnin diğer bölümleriyle kurduğu anlam ve yapısal ilişki, varoluşsal sorgulamaları belli bir noktaya taşımaktadır. Çünkü bu bölümdeki son üç dize, metinde varolmanın tartışıldığı önemli yerlerden biridir. “Kendi tehlikesi peşinden gider insan/putların dahi damarından/ aktığı güne kadar/sürdürür yorucu kovalamacayı” ifadeleri, yaşamak ve varolmak arasındaki farkın çözümlendiği bir dil özelliğine sahiptir (Özel, 1992a: 49). “Kendi tehlikesi” sözüyle insanın yaşama serüvenine dikkat çekilerek, yaşamaktan varolmaya doğru evrilen bir sürecin altı çizilmiştir. Bu tercihin ne olduğu konusunda ise metnin tümü göz önüne alındığında giriş kısmında belirtilen “ama bir eylül günü bilek damarlarımı kestiğim zaman” mısrası ile buradaki “putların dahi damarından/aktığı güne kadar” dizeleri arasında anlam olarak birliktelik mevcuttur. Birinci dizede arınmayı ve hakikatı sembolize eden kan, diğer dizenin de merkezini oluşturur. Bu çerçevede kan, önceki yaşamdan ve düşüncelerden ayrılmayı, varoluşu imler. Netice itibarıyla bu bölümde ne yapacağına dair karar vermiş bir bilinçle karşılaşılır. Sözelimi “sürdürür yorucu kovalamacayı” sözüyle bu seçim ve arayış, kodlanmaktadır. Hatta bu dil birlikleri birbirine bağlı kılınmış olup, bu mısra kendinden önceki iki dizenin de nedenini içermektedir. Sebep-sonuç çerçevesinde bütünlüklü bir anlam kılmanın temelini oluşturan bu dil tutumu, Özel’in şiir evreninin öne çıkan göstergelerinden biridir. Çünkü “hamasi tarih söylemine, imanından emin müminin rahat lehçesine hiç itibar etmeyen bu dil, her an dinamik ve uyanık ol(arak)” varoluşsal bir zemin üzerine kuruludur (Şahin, 2013: 4).

Varoluşsal arayışı imgesel anlamda temellendiren ve “kendi tehlikesi, put” benzeri kelimelerle bu arayışın nereye evrileceğine işaret eden yukarıdaki söylem, bir sonraki bölümde ikilemlere yer bırakamayacak şekilde sürer. Burada dünya, hayat ve varoluş hakkında kesinliğe erişmiş bir anlatım mevcuttur. “Hanidir görklü dünya dünyalar içre doğan?/Nerde, hangi yöremizde zihnin/tunç surlardan berkitilmiş ülkesi” sözüyle öncelikle, dünyanın kabul gören tasavvuruna yönelik bir geçersizleştirme söz konusudur (Özel, 1992a: 49). “Hanidir, nerde, hangi” sorularıyla toplumda mevcut dünya algısını tartışmaya açacak ve onun hakkında şüphe uyandıracak bir yaklaşım ortaya konulur. Bu yaklaşım, diğer ifadelerle desteklenerek, böyle bir dünyanın olmadığı belirtilir. Dünyaya yönelik bu eleştiri ve pesimist betimleme, varoluşun mevcut şartlarda değil başka mahfillerde

karşılık bulabileceğine işaret eder. Nitekim sonraki dizelerde bunun nerede bulunabileceği imgesel bir anlatımla açığa kavuşturulur. Hatta bunu perçinleştirmek için söz konusu olabilecek diğer kavramlar işlevsizleştirilir. Örneğin, “ağzı bayat su ile çalkalanmış çocuğa rahim olan/parti broşürleri kafiyeler mi?/Hangi cisimdir açıkça bilmek isterim/takvim yapraklarının arasını dolduran/nedir o katı şey/ki gücü/gönlün dağdağasını durultacak?” dizeleri bu mana çerçevesinde gelişir (Özel, 1992a: 49). “Çocuğa rahim olan” ifadesiyle Allah’ın merhametine işaret edilerek, bu merhametinin büyüklüğü, sınırsızlığı ve kapsayıcılığı vurgulanmıştır. Sonraki mısralarda “katı şeylerin gönlün dağdağasını dindirecek” işlevden yoksun olduğu belirtilir. Bu imgeler üzerinden dünya ve çağ, insanın varoluş arayışını yönlendirmek ve bir neticeye ulaştırmaktan uzak, enegelleyci pozisyonda betimlenirler. Böylelikle bu yaklaşımla dünya ve çağ ile ilişkisizlik, arayışın ise kendi mecrasındaki yolculuğun devamı belirtilir.

Toparlamak gerekirse metnin başından şimdiye dek olan sorgulamalar, ruhsal çalkantılar, gençlik devinimi ve heyecanları, ruhun dinginliğe erişme istenci, dünya ve çağın yadsınışı etrafında gelişen arayış ve bunun sürekliliği; bir neticeye ulaşılmasını sağlar. Bu anlamda şiirin son bölümünde sorularına cevap bulmuş, varoluşunu nasıl temellendireceğini idrak eden bir bilinçle karşılaşılır. Burada öncelikle hayatın tanımlamasına yönelik bir söylem mevcuttur. Baba tarafından hayatın ilişkilendirildiği “su, ateş, toprak ve rüzgar” hayatın maddi yönüne ve hayat nedir sorusuna verilmiş basit bir cevaba yöneliktir. Fakat şairin bunu dillendirmesi ve buna kendini eklemesi hayatın varoluş düzleminde sorgulandığını “ona kendimi sonradan ben ekledim” dizeleriyle açıklanır (Özel, 1992a: 50). Sonraki dizelerde bu çerçevede gelişen, varoluşun nasıl anlamlandırıldığını belirten “pişirilmiş çamurun zifiri korkusunu/ham yüreğin pütürlerini geçtim/gövdemi alemlere zerkederek/varoldum kayrasıyla Varedenin/ eşref-i mahlukat/nedir bildim” mısralar bulunur (Özel, 1992a: 50). Burada “pişirilmiş çamur” sözüyle insanın yaratılışı, ‘ham yüreğin pütürleri’ ile şüphelerden uzaklaşan kalbin varlık konusunda tatmin oluşu, “kayra” sözcüğüyle ise ‘ferdi cehdinin nisbeti inayet lehine azaldığı, giderek daha çok cehd gösterdiğini sanan kişinin bunun daha büyük bir kayra olduğu vurgulanır.’ (Özel, 1991: 95) Böylece sorularına cevap bulan, varoluşuna engel olanları aşan şair, yukarıda zikredilen dizelerle varoluşunu temellendirirken; bir nevi “yaratılmış olmayı kavradıktan sonra” (Özel, 1997: 105), “Varlık’ın mevcudiyetine tanıklık etmekle kendine de tanıklık etmiş olur.” (Özel, 1992d: 7) Sonuç itibarıyla varoluş kavramı etrafında çevrelenmiş, arayış odaklı bu yolculuk “amentü” ifadesiyle son bulur:

Amentü ifadesinde yansıma bulan bu kurtuluş reçetesini, ani ve tesadüfi şekilde değil, tedirgin, endişeli, huzursuz ruhunun sorgulamaları ve arayışları neticesinde bulur. Zira ilk şiirlerinden itibaren kendi ben’ini bulma ve inşa etme çabası gösteren Özel, yaşadığı varlık sancısını, inanç ile inkâr arasındaki kararsızlığını, Amentü’de nihayete erdirir. Amentü’de dünya-ben ilişkisini, o zamana kadar benimsediği ve inandığı değerlerin çok ötesinde anlamaya ve izah etmeye çalışır; dünyadaki yerini önceki kabullerle değil, “eşref-i mahlukat” çerçevesinde algılamaya ve yorumlamaya yönelir. (Akar, 2020: 237)

Birçok kavram, çağrışım, gönderme ve İslamî terimin oluşturduğu *Amentü* şiirindeki imgesel söyleyiş, yayılğan ve derinleştirici yönleriyle metne nüfuz ederek metnin varoluş üzerine bina edilmesini sağlar. Daha doğrusu bu imge söylemi, “varoluşun anlamının kaybolanı aramada saklı olduğunu” ve bunun arayışla açığa çıkartmaya çalışan bu imgesel anlatım şairin varoluş macerasını sembolize etmektedir (Özel, 1997: 11).

Böylece bu arayış neticesinde yaşamak ile varolmak arasındaki farkı ayırt etmesini sağlayan, varoluşla ilişkili sorular cevaplayan ve ruhsal çalkantılarını dindiren *Amentü* şiirindeki mukayeseli, geçmişle hesaplaşan, modern dünyayı olumsuzlayan fakat metnin sonunda çıkış yolunu bulduğu inançla durulmuş dil, *Münacaat* şiirinde varoluşunu temellendirmekle birlikte, zihnindeki soru ve şüphelere cevap arayan bir özelliğe bürünür. Özellikle gençlik döneminde yaşananların merkeze alındığı bir söylemin üretilmesi, bir inanç krizine dair ipuçları barındırır. Risklerle dolu olan bu süreç ya krizin aşılıp inancın yeniden pekiştirilmesi ya da inancın giderek zayıflaması demektir. Metni oluşturan tüm bölümlerde, her seferinde sorgulanan inanç, başka kavramlarla ilişkili bir biçimde temellendirilmekte; böylece bir bölümde giderilen şüphelerden sonra daha güçlü bir söylem ortaya çıkmaktadır. Bu yöntemin tekrarlanması ile birbirine eklenen bu söylemlerle inancın yeniden inşa edilmesi söz konusudur. İmgesel anlamda kendini çoğaltan ve katmanlaştıran bu söyleme dair ilk örnek metnin ilk kısmında bulunur. Ölüm istenci, yaratıcının merhameti, verilen yaşam mühleti, aşkın ve hayatın sorgulanışın yanında “vay ki gençtim/ölümle paslanmış buldum sesimi.” dizesiyle tekrarlanan ölüm, yaratıcı ile ilintili olarak, varoluşsal bir zemine taşınır (Özel, 2000: 12).

Yaşam ve ölüm üzerinden yaratıcı ile bağ kurarak varlığını anlamlandıran şair, bir sonraki bölümde bunu farklı kavramlarla sürdürmeye çalışır. Burada bazı imgeler, ön plana çıkararak varoluş arayışını sembolize ederler. Şairin, bu imgelerle kendini ilişkilendirme edimi, varoluş sancılarını dindirme ile ilgilidir. “Hata yapma fırsatını/Ademe veren sendin/bilmedim onun talihinden ne kadar düştü bana/gençtim ve ben neden hata payı yok diyordum hayatımdan” mısralarında belirginleşen bu anlatım, Hz. Adem ve onun eylemleri üzerinden kendini var kılmakla ilişkilidir (Özel, 2000: 12). Hz. Adem’i, yasak meyveyi, cennetten kovulmayı ve affedilmeyi çağrıştıran bu ifadeler üzerinden şair, kendisini konumlandırır. Seleflerinden kendisine tevarüs eden talih, hata ve bağışlanmayı sorgulayan şair, bununla varlığını temellendireceği noktayı arar. Sorularla örülü bu söylemin içerdiği gür ve kendini haklı bulan ses, metnin akışına göre giderek zayıflar. Diğer bir ifadeyle kendini Hz. Adem ile örtüştüren söylem, her soru ve sorgulamadan sonra, evrenin yaratılışında düğümlenir. Evrene duyulan hayranlık neticesinde bu söylem “tanıdım Ademoğlu kimin nesiymiş/ter döküp soru sormak nereye sürüklermiş kişiyi” dizeleriyle insanoğlunun hikayesini sembolize edecek şekilde şairin hikayesi ile ortaklaştırılır (Özel, 2000: 12). İki dizedeki anlatım dramatik bir biçimde bu anlam çerçevesinde gelişir. ‘Tanımak’ fiili burada önemli

bir işlev görür. Bu ifadeyle insanoğlunun hikayesi ve varlığın mahiyetinin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılır.

İnanç referanslarıyla örülü bu bölümden sonraki kısımda gençliği merkeze alan imgesel bir dil mevcuttur. Bu imgesel dil, varoluş çevresinde gelişen ve bunu açığa çıkartmaya odaklı bir kompozisyon şeklinde belirir. Öncelikle dış dünya ve yaşam hakkında bütüncül, olgu ve kavramlar arasındaki nüansları görmeyen bir yaklaşımın olduğu “Gençtim ya, ne farkedeyip geçirdim/nehirin uğultusu da olur dalların hışırtısında/gözyaşı, çiğtanesi, gizli dert veya verem” sözleriyle belirtilir (Özel, 2000: 13). Bu cümleler ve bunu tamamlayan diğer dizelerde gençlik saikasıyla ertelenen varoluşun, “Vay beni leylâk kokusundan çoban çevgenine/arastadan ırmaklara çarkettiren dargınlık” mısralarıyla merkeze alınma teşebbüsü söz konusudur (Özel, 2000: 13). Şairin yaşamındaki değişimler, özellikle dargınlık gibi gündelik duygular, bazı şeylerin farkedilmesini sağlar. Bu farketme, varoluş arayışından ziyade Özel’in iç dünyasında başlayan sonra doğa ve kentin dahil olduğu bir yolculuğa neden olur. Diğer bir ifadeyle dargınlık ifadesiyle imlenen iç yolculuk, çölde satrab ve vahşi hayvanların daha sonra kentin katılımıyla devam eder. Varoluşu özümsemekten uzak bu yolculukta, acelecilik ve varlığını anlamlandıramamanın sebep olduğu baskı göze çarpar. Çölün tasvirindeki dramatik betimleme, ruhun haykırışlarını sembolize eden ifadeleri bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu depresif anlatım, kentle karşılaşmada; savunmasız, tehlikelere açık bir üslup şeklinde tezahür eder. Nitekim sonraki bölümdeki imgesel anlatım bunu doğrular.

Bir önceki bölümde yolculukta karşılaşılan şeylerin ve deneyimlenenlerin bir perspektif sunmaktan uzak oluşları; dünya ve yaşamın olumsuzlandığı bir anlatıma neden olur. Varoluşçuluk felsefesini anımsatan bu ibareler “Oysa bu sürgün yeri, bu pıtraklı diyar/ne kadar korkulu yankı bulagelmiş gizlerimizde/hani yok burada yanlışı yoklayacak hiç aralık” dizelerinde açığa çıkar (Özel, 2000: 14). Diğer mısralarda da farklı ifade ve kavramlarla devam eden dünya ve yaşama yönelik bu betimleme, insanın salt yaşama indirgenmeyeceğinin sonucudur. Tabiatı itibarıyla insanın, mevcut dünya ve yaşamın ötesine uzanan niteliklere haiz oluşu, varoluş arayışının kaynağını teşkil etmektedir. Bu zaviyede dünya karşısında tedirginlik, benine güvenli yer arama kaygısı İsmet Özel’in şiirinin ana duraklarından. Bu durakta kalma, Özel’de uzun süren zihinsel bir süreç ve sorgulamalar şeklinde belirir. Bu sorgulamalar, dünyayı anlamlandırma çerçevesinde gelişir. Varoluşu kodlayan bu durum, bir çıkış bulmak amacıyla arayış, arınma, fedakarlık, dünya ile yaşanan problemler ve yabancılaşma etrafında gelişen bir söylem biçiminde teşekkül eder. “Bütün vadilere indik bir kez öpüşmek için/kalmadı hiçbir tepe çıkmadık” ile arayış, “alıcı kuş pençesiyle uçarak arınydık/ah, bir olaydı diyorduk vakar da yoksanaydı” arınma, “doğruydu böyle kan telef olmasın diye çabalamamız/ama kendi çeperlerimizi böyle kana buladık” fedakârlık, “gönendi dünya bundan istifade/dünya bayındırladı:” dünya ile yaşanan problemler, “öte yakada bir beni adem/her gün küsülü kaldık” dizelerinde ise yabancılaşma mevcuttur (Özel, 2000: 14). Umut, kurtuluş



ve ruhsal sağaltım ile kan ve yabancılaşmanın dâhil olduğu pesimist tablo arasındaki zıtlıklar, hangi taraftan bakılırsa bakılsın varoluşa odaklı, bunu temellendirmeye çalışan bir anlam evreni öne çıkar. Bu anlam evreninde varoluşsal söylem, inanç üzerinde kendini konumlandırmaya çalışır. İfade ve imgelerin inşası, aralarındaki ilişki, oluşan çok katmanlı anlam yapısı bunu doğrular. Toparlamak gerekirse buraya değin “olgusal-somut varlıkların oluşmasına göre varlığa gelip ortadan kalkmalarını” şair, inanca yönlendirerek, onun üzerinden anlamlandırır (Coşkun, 2013: 112).

Şimdiye dek varoluşunu farklı kavramlarla temellendirmeye çalışan şair, bunun ancak yaratıcı ile olabileceğine dair bir bakış edinir. “Bunca yıl bu gücenik macera beni tutuklu kılan” dizesiyle belirginleşen bu bakış, diğer mısraların merkezine konuşlanır (Özel, 2000: 15). Söylemin bu mana üzerine inşa edilmesiyle ölüm, yaşam, günah-hata, duygu ve insan kavramları bu çerçevede değerlendirilebilir. Sözelimi “artık bu yaşa erdirdin beni, anladım/gençken almadın canımı, bilmedim/demek gökten ağsa bile tohum yürekte düşecekmiş/çünkü hataya bağışık büyük hatadan beri nezaret yer/çiğ tanesi sanmak ne cüret, gözyaşıymış/insanın insana raptolduğu cevher” sözleri belirtilen perspektif doğrultusunda dizayn edilir (Özel, 2000: 15). Böylelikle bu anlam evreninde ölüm ile yaşamın tercihi konusunda şair, kendisine takdir edilen yaşamı, diğer bir deyişle “gençken ölmeyişini ve bu yaşa gelmişliğini lütuf say(maktadır).” (Kaya, 2014: 260) Çünkü burada “ölümü anlamak yaşama iradesinin aynı zamanda bir koruma, bir gözetme iradesi olduğunu bilmekle başlar.” (Özel, 1992c: 17) Bu çerçevede “anladım” ve “bilmedim” eylem sözcükleri, metnin gövdesinde konuşlanan ölüm arzusunun, bağışlanmış bir yaşama dönüşümünü imler; “o güne kadar yaşamış ve hala ölmemiş olma(yı) yücelt(ir)” (Kaya, 2014: 199) Varoluşun üzerine kurulduğu bu inanç düzlemi; “gönül, hataya bağışık yer, merhamet ve insani durum” gibi ifadelerle sürdürülür. Buradaki her bir ifade, kendi özerkliğini korumuş bir biçimde birbirini destekleyerek bu yeni mana etrafında birleşir. Netice olarak varlığa bakış değişmiş; özne, çatışma ve tereddütten uzak, kendisini varlıkla ilişkilendirecek şekilde konumlandırmıştır.

Metinde sorgulanan kavramlar, arayış ve bu bağlamdaki tecrübeler, varoluşsal anlam kaygısı çevresinde cereyan ederek yaşamaktan varolmaya evrilen bir sürecin oluşmasını sağlar. Varolmak kaygısı çevresinde gelişen bu süreç, iç içe giren daireler şeklinde mevcut anlamı bir üstekine devreden bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda çatışma, uyum, sorgulama ve eleştirme gibi kavramlar etrafında teşekkül eden bu anlatımda, sürekli bir başka konuya işaret edilerek bir neticeye ulaşma söz konusudur. Aşamalar şeklinde beliren bu süreç, son bölümde açığa çıkar. Bir nevi şiirde varoluş temelinde “insanın kendini, doğayı ve evreni anlama ve açıklama kaygısı beraberinde, anlaşılıp açıklanacak olana ilişkin yöntem sorununu da gündeme getir(diği)” fakat bunun varlığın yaratıcı ile ilişkilendirilerek çözümlendiği görülür (Coşkun, 2013: 112). Bu minvalde öznenin kendini yaratıcıya bağlı kıldığı bu dizelerde, münacaat dil formuyla örtüşen fakat

modern çağın söylemini de yansıtan bir anlatımla karşılaşılır. “Şimdi tekrar ne yapsam dedirtme bana yarabbi/taşınacak suyu göster, kırılacak odunu/kaldı bu yaşamak suçu üzerimde/bileyim hangi suyun sakasıyım ya rabbelalemin/tütmesi gereken ocak nerde?” sözlerinde vücut bulan bu anlatımda, görünürde ikircikli, kararsız; ifadeler arasındaki ilişki ve bütünlüğe göre ise neyin yapılması gerektiği ile ilgili olarak yaratıcının takdirini önemseyen bir özne profili mevcuttur (Özel, 2000: 15). “Ne yapsam, taşınacak suyu göster, hangi su, ocak nerde” soru ifadeleri bu çerçevede oluşur. Sorularla Allah ve insan ilişkisi varoluş bağlamında temellendirilirken, “kaldı bu silinmez yaşamak suçu üzerimde” cümlesiyle modern insan ile yaşamak arasında gerilimli ve depresif ilişkiye dikkat çekilir. Daha önce farklı ifadelerle eleştirel düzlemde sorgulanan yaşam, burada “silinmez” sözcüğüyle yapışkan, insanla bütünleşik bir tarzda vasıflandırılarak kurtulması gereken bir yük biçiminde algılanmıştır. Doğrusu bu perspektif yaşamın özünden kaynaklı bir durum olmayıp, modern çağla birlikte törpülenen, doğadan ve insandan yalıtılmış, bir bakış sunma yetisini kaybetmiş yaşam için geçerlidir. Suç kelimesinin kullanımı ise modern dünyadaki yaşamın insani durumla özdeşleşmekten uzaklaşarak, özgürlüğü, varoluşu ve benliği kısaca almasını tanımlar. Diğer iki dizede yoğunlaşan arayış, sorularla Allah’tan istenilen inayetle sonuçlanır. Burada kendinden emin dilin kullanımı şairin, farklı zamanlarda fakat muhteva olarak birbiriyle ilişkili iki şiirdeki arayış sürecini sembolize etmektedir. Çünkü *Münacaat*, “eşref”i mahlukat” ile başlayan “kendini bulma/bilme yolculuğunun girişimidir.” (Pekdemir, 2020: ?)

## Sonuç

Yaşamak ve varolmak zahiren birbiriyle ilintili görünseler de kavramsal açıdan farklı anlam birlikleri içerirler. Yaşamak gündelik hayatla ilişkili ve bu hayatın edimlerini içerir. Varolmak ise yaşamakla sınırlanmayı kabul etmeyen, onun ötesine uzanan ve benliğin kendini anlamlandırma dinamikleriyle ilişkilidir. İki kavram arasındaki bu belirgin farklar, ikisini birbirinden ayırıştırarak onların değişik zeminlerde tartışılmasını gerekli kılar. Bu çerçevede iki kavramın sanatsal, felsefi, edebî ve diğer alanlarda konumlanmaları farklılık içerecek şekilde arz eder. Başta felsefe ile ilişkili olan bu kavramların edebî metinlerde de dikkat çekecek biçimde konu seçildikleri ve tartışıldıkları görülmektedir. Fakat iki ifadenin varoluşçuluk düzleminde irdelenişi, işlendikleri metinlerin sayısal anlamda az olmasına neden olmuştur. Bu sebeple iki kavramın içkin olduğu metinler, çoğul bakış içeren, anlam katmanlarına sahip, çağrışım ve imge gibi unsurlarla örülü bir nitelik ihtiva ederler. Bu özellikleri barındıran metinlerde yukarıda da değinildiği üzere asıl faktör varoluşçuluktur. Önceki yüzyılların gelişim ve değişimleriyle ilişkili, 19. yüzyılda belirmeye başlayan varoluşçuluk ciddi anlamda 20. yüzyılda zemin bulur. Önceki çağlarda öznenin ikonik tasavvuru, popüleritesi, bireyin kendinde içkin zannettiği gücün 20. yüzyılın koşullarında karşılık bulamayışı ve bu koşullarla çatışması bireyi, varlığını

temellendireceği bir düşünceye odaklanmasını sağlar. Varoluşçuluk olarak kavramsallaştırılan bu düşünce felsefi ve edebî metinlerde, daha önce zikredildiği gibi yaşamak ve varolmak kavramlarının anlam açısından belirleyicisi olmuştur. Özel'in *Amentü* ve *Münacaat* adlı iki şiirinde de bu minvalde gelişen, yaşamak ve varolmak kavramlarını konumlandıran varoluşçuluk düşüncesi etkindir.

İki şiirde yaşamak ve varolmak, birbiriyle ilintili fakat varoluşçuluk bağlamında bireyin varlık, idrak, irade, tercih ve özgürlük üzerine tefekkürü noktasında ayrışan bir hussusiyete sahiptirler. Özellikle idrak ve irade veya diğer bir deyişle varoluşsal bilinç edinme iki kavramın farklılığını ortaya koyar. Bunun iki metnin içeriğine nüfuz ettiğine tanık olunmaktadır. *Amentü* şiirinde tema ve konunun seçimi, işlenişi, anlamaya dönük arayış ve benliğin konumlandırılışı bu çerçevede gelişir. İdrakin iradeye dönüşümü veya varoluşsal sorgulamalar ilkin şiirin giriş kısmında mevcuttur. İnsan eşref-i mahlukattır sözü üzerine gelişen bu sorgulanış, söze içkin anlamın derinleştirilip varoluşsal bir zemine taşınması için farklı ifade ve unsurlardan müteşekkil bir tablo oluşturulur. Sözün kendisi, ilişkili olduğu sözler içerisindeki ayırt edici konumu, babanın bu söz üzerinden inancı temsil rolü; bilek damarlarıyla intiharvari eylem, çılgın, çıban, reklam, kan ve kararmış rakamların oluşturduğu pesimist ve kaotik tablo güçlü bir şekilde varlığı, kendini ilintilendirebileceği bir odak noktasına yönlendirir. Şiirin sonraki bölümlerinde bu anlatım, farklı kavram, ifade ve imgeler üzerinden sürdürülür. Üretilen bu anlam ve söylemin her birinde varoluşa yönelik idrakten iradeye bir evrilme söz konusudur. Her anlam örüntüsünde karşılaşılan bu durum, metnin genelinde güçlü bir söylem olarak belirir. Kimi zaman gençlik dönemine yaslanan bu süreç kimi zaman geçmiş, tarih, inanç, iktidar ve adalet gibi ifadelerle ilintilidir. İdrakten iradeye veya varoluşsal sorgulamalar ve bunların çevresine kurulu yukarıdaki kavramların da yardımıyla öznenin arayışı, kendini inanca eklemekle sonlandırılır. *Münacaat* şiirinde ise idrakten iradeye veya varoluşsal sorgulamalar, spesifik tanımlanabilecek ölüm ve yaşam münasebetiyle başlatılır. Burada anahtar rolü üstlenen ölüm, istemek fiili ile ilişkilendirilerek ölümün istendiği varlığa işaret edilir. Bunun yaratıcı olduğu dile getirilerek, varoluşun odaklanacağı kaynak belirlenir. Bu söylem, sonraki bölümlerde Hazreti Adem ile kendini ilişkilendirmek, yaşamak ve varolmak arasındaki fark, doğa ve kentin arayışta çözüm olamayışı, dünyanın olumsuzlanması ile sürdürülür. Bu sorgulamalar neticesinde şiirin son bölümünde ölüme karşı varlığın bahşedildiği idrak edilir. Devamında mevcut yaşamını yadsıyarak, bunu varoluş zemininde yaratıcı ile ilişkilendiren bir tutum söz konusudur. Özetle şairin, kendini ilk insan ve ilk peygamberle ilişkilendirerek konuyu bugüne taşınması, varoluşunu anlamlandırma çerçevesine dâhil edilmelidir. Çünkü Hz. Adem'in Cennet'teki yasak meyveyi yemesi ve sonrasında gelişen olayları içeren; aynı zamanda insanın dünyada olmasını gerekçelendiren ve onun varoluşuyla ilintili bu öykü, İsmet Özel'in söyleminde kendi benini konumlandırma mücadelesinin yansıması olarak tezahür eder.

İki şiirde de varoluşun üzerine kurulduğu diğer bir kavram gençliktir. Ruhsal ve bedensel devinimlerle örülü, arayışlarla özdeşleşen bu dönem, iki şiirdeki varoluşsal sorgulanışın önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Öznenin benlik temelli kendini ikonalaştırdığı bu dönemin en önemli özelliği, bu ikonik tasavvuru süreklilik arz edecek şekilde temellendirmektir. İki şiirde de bu çerçevede gelişen bir anlam dünyası mevcuttur. *Amentü* şiirinde baba, gençken, alaturka saatlere ayarlı, cebimde çakı, gençlik acıları sözleriyle dillendirilen gençlik, birçok kavram ve ifadenin dahil olduğu bir varoluş sorgulamasını içermektedir. Gençlik döneminin her ifade edilışinde genişleyen, yayılan, öznenin konumunu tekrardan tartışmaya açan, İslâm terminolojisiyle doğrudan veya dolaylı ilişkili, Türkiye'nin yakın tarihindeki bireysel, toplumsal, kültürel ve politik değişimleri içeren bir varoluş sorgulaması mevcuttur. Gençlik döneminin gür, sert, heyecanlı ve cevapla yetinmeyen sesinin beslediği bu arayış, belirtildiği gibi farklı fakat varoluş düşüncesi etrafında birleşen örüntülerden teşekkül bir anlam evreni üzerine kuruludur. *Münacaat* şiirinde ise *Amentü* şiirinden o güne dek değişime uğramış, inanç terminolojisinden çok, çağın etkisinde kalan genç bir zihnin şüphelerden uzak, kendini arındırma ve inancını perçinleştirme arzusu görülmektedir. Bu çerçevede üretilen anlam ve söylem metnin dışına taşınarak diğer kavramların da dahil olmasının gerekliliğinin altı çizilir. İlk bölümde ölümle ilişkilendirilen gençlik, istemek fiili üzerinden varoluşsal zemine taşınır. Diğer bölümlerde farklı kavramlarla görünür kılınan gençlik dönemi, varoluşsal sorgulama için arayış, ifadelerin kavramsallaştırılması, söylemin inanca, tarihe ve arkaik bir dile yaslanması noktasında merkezi bir rol üstlenir. Bu anlamda gençlik dönemi, çok katmanlı, çoğul anlamlara kapı aralayan, öznenin tercihlerini yönlendirip, bunun varoluşsal bağlamda konumlandırılmasını sağlayan bir hussusiyete sahiptir.

İki metinde varoluşu açığa çıkaran diğer bir etken imgedir. Dairesel çizgiler çizen sözün anlamını derinleştiren imge, iki şiirde de varoluşun söylemsel bazda yerleşikliğini ön görür. *Amentü* şiirinde, metnin başlığı, eşref-i mahlukat, sınımsız kelimeler, sürdürdüğüm ecza, insanın gölgesiyle tanımlandığı çağ, gönlün dağdağasını durultacak şeyin ne olduğu gibi imgelerle odaklanılan insanın anlam arayışı, varoluşsal bir zemine taşınarak birbirine eklenen sorgulamalarla devam edilir. Her imge, öncekinden aldığı sonrakine ekleyerek farklı bir anlamı arzular. Bu döngü, sorgulamaların tek değil birden fazla anlamı ihtiva edecek bir yapıda olduğunu ve bu arayışı neticelendirmek istediğini açıklar. Bu anlamda imgenin varoluşla olan bu bağıntısı, şairin kendini inanca eklemlediği sürece kadar devam eder. Her eklemlemede konumu güçlenen bu imgesel anlatım, metnin sonunda inanç krizlerini atlatmış, tatmin olmuş ve durulmuş öznenin söylemi şeklinde belirir. *Münacaat* şiirinde ise imge; başta ölüm-yaşam sonrasında varlıklar arasındaki farkı bilme, kendini Hazreti Adem üzerinden konumlandırma, dünyayı yadsıyarak varoluşu sorgulayıp neticelendirme biçiminde sürer. Varoluş etrafında kümelenen bu ifadelerin ortaklaştığı düşünce varlığın kendini adlandırmasıdır. Her bölümde beliren bu düşünce imgesel anlatımla yoğrulmuş ve varoluşa odaklı bir biçimde devam eder. İmge üzerinden varoluşun dillendirilmesi, metnin anlam, çağrışım, gönderme, düşünsel olarak

başka hadise, metin ve kavramlarla ilişkili olmasını sağlar. Metnin aurasını zengin ve çeşitli kılan imge, anlamı belirleyen önemli faktördür. İlk kısımdan şiirin sonlarına doğru ikilem, serzeniş, arayış, soru şeklinde varolan imgesel dil, son bölümde bunları aşmış ve yaratıcı ile kendini ilişkilendirmiş olarak yer alır. Buradaki imgesel dil, ruhsal sağaltımı gerçekleştirmiş bir zihnin dışavurumu olarak görülmelidir.

### Kaynakça

- AKAR, Y. (2020). İsmet Özel'in Amentü Şiiri Üzerine Sembolik Bir Okuma. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 24 (24), 231-266.
- AKTAŞ, H. (2000). *İsmet Özel'in Amentüsü Metinbilimsel Bir Çözümleme*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- ALTAY, A. (2015). *Folklor ve Metinlerarasılık Bağlamında İsmet Özel'in Bir Yusuf Masalı Adlı Eserinin İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- BEZİRCİ, A. (2017). Önsöz. *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları.
- CAMUS, A. (2000). *Başkaldıran İnsan*. (Çev. Yücel, T.), 3. Basım, İstanbul: Can Yayınları.
- COŞKUN, S. (2013). İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme. *Kaygı*, 20, 112.
- ÇAĞMAN, E. (2017). İsmet Özel'in Şehir İmgeleminde Bazı Varoluşçu Unsurlar. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Beşeri-Sosyal Bilimler Dergisi*, 7-20.
- DEMİRAY, Ö. (2020). André Gide: Batak Üzerine, *birikimdergisi*. <https://birikimdergisi.com/guncel/9950/andre-gide-batak-uzerine>
- DURSUN, Ç. (2004). Hegel'de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 7(28), 181-196.
- ETİL, H. (2019). *Carl Schmitt'in Partizan Teorisi Çerçevesinde İsmet Özel Şiiri'nin Sosyo-Politik Analizi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev., Yardımlı, A.), İstanbul: İdea Yayınları.





- HORKHEİMER, M. (2016). *Akil Tutulması*. (Çev. Koçak, O.), İstanbul: Metis Yayınları.
- GOETHE, J. W. (2011). *Genç Werther'in Acıları*. (Çev. Özmen, M.), Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- JASPERS, K. (2000). *Felsefe Nedir?*. (Çev. Eyüboğlu, İ. Z.), İstanbul: Say Yayınları.
- KARADENİZ, O. (1995). Fâcir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 71-72.
- KAYA, A. (2014). *İsmet Özel Hayatı, Şiiri ve Poetikası*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- KAYTAN, H. (2019). İsmet Özel ve Varoluşçuluk. <https://flaps.club/ismet-ozel-ve-varolusculuk/> (Erişim Tarihi: 23.03.2021)
- KOTAN, C. (2016). *İsmet Özel'de İslamcılık Düşüncesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- KÖSEBALABAN, S. (2017). Varoluşçuluk da Neymiş?. *Genç Aylık Gençlik Dergisi*. <https://gencdergisi.com/11264-varolusculuk-da-neymis.html> (Erişim Tarihi: 24.03.2021)
- KUR'AN-I KERİM MEALİ (2010). "Yunus Süresi 10/90; Yasin Süresi 36/25; Şûrâ Süresi 42/25" (Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- OĞUZ, C. (1992). *Değişim Sürecinde Türk Toplumunu ve İsmet Özel'de Ulusal Kimlik Arayışı*. (Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ÖZEL, İ. (1991). *Bakanlar ve Görenler*. 3. Baskı, İstanbul: Çıdam Yayınları.
- ÖZEL, İ. (2000). *Bir Yusuf Masalı*. 3. Baskı, İstanbul: Şule Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1992a). *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*. 4. Baskı, İstanbul: Çıdam Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1997). *Neyi Kaybettiğini Hatırla*. 3. Baskı, İstanbul: Şule Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1997a). *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. 6. Baskı, İstanbul: Şule Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1992b). *Tahrir Vazifeleri 1*. İstanbul: Çıdam Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1992c). *Tahrir Vazifeleri 3*. İstanbul: Çıdam Yayınları.



- ÖZEL, İ. (1992d). *Tahrir Vazifeleri 4*. İstanbul: Çıdam Yayınları.
- PEKDEMİR, H. (2020). İsmet Özel: “Fark”ı İstemek. *Birikim*.  
<https://birikimdergisi.com/guncel/10307/ismet-ozel-farki-istemek> (Erişim Tarihi: 10.03.2021)
- SARTRE, J. P. (2017). *Varoluşçuluk*. (Çev., Bezirci, A.), İstanbul: Say Yayınları.
- SİZGEN, B. A. (2013). Yusuf’un Masalını İnsanlığın Masalı Olarak Okumak. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. 1 (2), 15-26.
- ŞAHİN, İ. (2013). İsmet Özel Şiiri: Bir İnşa Süreci. *Kurgan Edebiyat*. S. 13, 3-9.
- ŞAHİN, S. (2010). *İsmet Özel’de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma Kavramları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- TÜZER, İ. (2007). *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. (Doktora Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- TARKKOVSKİ, A. A.(1983). *Nostalghia*. <https://www.filmmodu.org/nostalghia>
- UÇMAN ALTINŞIK, I. (2012). Osmanlı’da Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi; Edebi Metinler Üzerinden Bir İrdeleme. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, 3059-3091, ANKARA/TURKEY*
- YAVUZ, Y. Ş. (1991). Âmentü. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 28-30.
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Lady\\_Godiva](https://en.wikipedia.org/wiki/Lady_Godiva) (Erişim Tarihi: 23.03.2021)

# KAZAK TÜRKÇESİNDEKİ KOŞUL TÜMCELERİNİN BİÇİMSEL, SÖZ DİZİMSEL VE ANLAMSAL ÖZELLİKLERİ

Elanur KAZANLAR ÜRKMEZ \*

## ÖZET

Koşul tümceleri, bir koşul işaretleyicisi ile birbirine bağlanan koşul yan tümcesi ile ana tümceden meydana gelen birleşik tümcelerdir. Tümcelerin konumu, eylem çekimi, işaretleyicilerin işlevleri gibi sebeplerle biçimsel, anlamsal ve sözdizimsel özellikleri açısından dilbiliminin sıklıkla incelenen konularından biridir. Bu çalışmada Kazak Türkçesindeki koşul tümcelerinin kuruluş bakımından incelenmesi ve yan tümce ile ana tümce arasındaki ilişkiye bağlı olarak meydana gelen semantik ve pragmatik çağrışımların ortaya konulması hedeflenmiştir. Kazak Türkçesindeki koşul tümceleri koşul biçimbirimi olan *-sA*'nın yanı sıra koşul bildirmeyen çeşitli biçimsel, sözlüksel ve sözdizimsel yapılarla da kurulmaktadır. Koşul çağrışımı yapan farklı yapılar tümceye farklı gerçeklik ve varsayımsallık derecesi kazandırmaktadır. Özellikle ana tümcenin nasıl çekimlendiği koşul tümcesinin anlamını büyük ölçüde değiştirebilmektedir. Örneğin geçmiş zamanın hikâye çekimi *edi* ile çekimlenen ana tümce daima karşı olgusal bir okumaya sahiptir.

Çalışmada araştırmacıların koşul tümceleri ile ilgili tanım ve sınıflandırmalarına yer verilmiş, Kazak Türkçesindeki koşul tümcelerini meydana getiren işaretleyiciler örneklerle gösterilmiş, koşul bildiren işaretleyicilerin kullanımları ve bu kullanımların ortaya çıkardığı anlamlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** koşul tümceleri, koşullu yapılar, yan tümce, ana tümce, öncül, sonuç, Kazak Türkçesi

## FORMAL, STRUCTURAL AND SEMATIC CHARACTERISTICS OF THE CONDITIONAL SENTENCES IN KAZAKH

### ABSTRACT

Conditional sentences are compound clauses that consist of two clauses, a sub-clause and a main clause, connected by a conditional marker. It has been one of the most frequently studied subjects of linguistics in terms of its formal, semantic and syntactic properties due to reasons such as position of sentences, verb inflection, and functions of conditional markers. In this study, it has been aimed to examine the conditional sentences in Kazakh in terms of their construction and to reveal the semantic and pragmatic connotations that occur due to the relationship between the sub-clause and the main clause. Conditional sentences in Kazakh are formed with the conditional morpheme *-sA*, as well as various morphological, lexical and syntactic structures that is not conditional markers. Different structures with the function of condition give different degrees of reality and hypotheticality to the sentence. Particularly how the main clause is inflected can greatly change the meaning of the conditional sentences. For example, the main clause inflected with *edi* always has a counterfactual meaning. In the study, the definitions and classifications of the

---

\* Dr., e-posta: [urkmezelanur@gmail.com](mailto:urkmezelanur@gmail.com) ORCID: 0000-0002-2455-6404

conditional sentences of the researchers are included, the conditional markers in Kazakh are listed with examples, the use of the conditional markers and the meaning revealed by these usages are emphasized.

**Key Words:** conditional sentences, conditional constructions, sub clause, main clause, protasis, apodosis, Kazakh

## GİRİŞ

Felsefe, mantık, psikoloji, dilbilimi gibi çeşitli disiplinlerin ilgilendiği bir konu olarak geniş bir çalışma alanı sunan *koşulsallık (conditionality)*; insanın alternatif durumlar hakkında akıl yürütme, sonuç çıkarma, eksik bilgilere dayanarak çıkarımlar yapma, tahminde bulunma, farklı ve benzer durumlar arasındaki olası ilişkileri hayal etme gibi becerilerini yansıtmaya olanak tanır (Ferguson *vd.*, 1986: 3). Koşulsallık, mantık biliminde  $p$  ve  $q$  olmak üzere iki önerme arasındaki ilişki olarak tanımlanır. Burada bahsedilen ilişki, doğruluk tablosunda ifade edilen ilişkidir (Comrie, 1986: 78). Söz konusu önermelerin uygun doğruluk değerlerine sahip olması ve aralarında nedensel bir bağlantı olması gerekmektedir. Aksi takdirde birbiri ile tamamen ilgisiz önermeler koşulsallığı oluşturmaz (Wierzbicka, 1997: 19).  $p$  ile etiketli önerme koşul bildiren bir işarete sahip öncül,  $q$  ile etiketli önerme de öncülün gerçekleşmesine bağlı olarak değişen sonuçtur.

Hava güzel olursa pikniğe gideceğiz.

ÖNCÜL

SONUÇ

Koşulsallığın dillerde nasıl, ne şekilde kodlandığının incelenmesi dilbiliminin kapsamındadır. Koşul bildiren ifadeler bu sahada *koşullu yapılar* veya *koşul tümceleri* olarak incelenir. Koşul tümceleri *öncül* olarak adlandırılan bir koşul yan tümcesi ve *sonuç* olarak bilinen bir ana tümceden oluşan iki tümceli yapılardır. Yan tümce bir koşul işaretleyicisi vasıtasıyla ana tümceye bağlanır. Tümcelerin dizilimi *öncül* ve sonrasında *sonuç* olmak üzere büyük oranda tüm dillerde aynıdır (Comrie, 1986: 83).<sup>1</sup>

Von Fintel'in (2011: 1516) deyimiyle koşul bildiren ifadeler, "gerçek olabilecek veya olmayabilecek olası bir senaryodan bahseden ve bu senaryoda durumun ne olduğunu açıklayan" tümcelerdir. Konuşurun yan tümcede varsaydığı ifadelerin gerçekleşecek (veya gerçekleşmeyecek) olmasına veya olması ihtimaline göre ana tümcede konuşurun tasarladığı alternatif sonuçlar ortaya çıkar. Örnek (1)'in öncülünde yer alan *havanın güzel* olduğu bilgisini dikkate alarak (a) ve (b)'yi inceleyelim. (1a)'da havanın güzel olması konuşma anında gerçekleşmemiş bir durumdur. Konuşur burada havanın güzel olma olasılığı üzerinde durur ve bu varsayımının sonucunda, yani havanın güzel olmasının sonucunda *pikniğe gideceklerini* dile getirir. Bu aynı zamanda havanın güzel olmaması durumunda pikniğe gidilmeyeceğinin de bir göstergesidir. (1b)'de ise konuşma anından önce

<sup>1</sup> Türkçede olduğu gibi bazı dillerde koşul yan tümcesinin ana tümceden sonra geldiği kullanımlar da bulunur. Comrie söz konusu kullanımları genel kuralın özel bir durumu olarak kabul eder (1986: 83).

gerçekleşip bitmiş olan bir eylemin aksinin gerçekleştiği varsayılarak alternatif bir olası dünya çizilir. Geçmiş zamanda hava güzel olmamıştır, buna bağlı olarak pikniğe gidilememiştir.

- (1) a. Hava güzel olursa pikniğe gideceğiz.  
(Hava güzel, bu nedenle pikniğe gidilir.)  
(Hava güzel değil, o hâlde pikniğe gidilmez.)  
b. Hava güzel olsaydı pikniğe giderdik.  
(Hava güzel değildi, pikniğe gidilmedi.)

Alan yazında koşul tümcelerinin sınıflandırılmasına dair pek çok çalışma mevcuttur. Önermelerin doğruluk değeri, varsayımsallık dereceleri, zaman referansları, konuşurun koşulun gerçekleşmesine yönelik tutumu gibi ölçütlerin sayısı koşul tümcelerinin alt türlerini de etkileyerek literatürde birbirinden farklı sınıflandırmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Geleneksel çalışmalarda tümceler gerçekliğinin farklı derecelerde varsayımsallığına atıfta bulunarak *açık* ve *kapalı* koşul tümceleri veya *gerçek* ve *gerçek dışı* koşul tümceleri, ilaveten varsayımsallık veya karşı olgusallığın eklendiği sınıflamalar da dahil olmak üzere koşul tümcelerinin temelde ikili veya üçlü sistemle gruplandığı görülür (Comrie, 1986: 88). Bir diğer deyişle, *açık* koşul tümceleri *gerçek* (*real*, *realis*), *gerçeklik* (*reality*), *olgusal* (*factual*) olarak ifade edilen; *kapalı* koşul tümceleri de *gerçek dışı* (*unreal*, *irrealis*), *varsayımsal* (*hypothetical*), *karşıolgusal* (*counterfactual*)<sup>2</sup> şeklindeki adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır.

Koşul tümcelerini varsayımsallık temelinde inceleyen Harris (1986: 266) *gerçek*, *olası* (*potential*), *gerçek dışı* olmak üzere üçlü bir ayırım yapar. Varsayımsallığın bu derecelerini bir de zaman referansı açısından inceleyerek koşul tümcelerini *geçmiş* ve *geçmiş olmayan* şeklinde ayırır. Harris (1986)'in sınıflandırmasına benzer olarak Taylor (1997) da koşul tümceleri için *olgusal*, *varsayımsal* ve *karşı olgusal* ayırımını önerir. Bahsedilen iki sınıflandırmada tasarlanan koşul türleri birbiriyle uyumlu olsa da Harris'in *gerçek dışı* ile Taylor'ın *karşı olgusal* türleri birbirinden farklıdır.<sup>3</sup> Declerck ve Reed (2001: 2) *olgusal* ve *kapalı* olmak üzere

<sup>2</sup> Gerçek dışı, varsayımsal ve karşı olgusal terimleri birbirinden farklı kavramlara işaret eder. Koşullu yapılarla ilgili yapılan çalışmalarda ciddi bir terim karmaşası yaşanmaktadır. Örneğin; Declerck ve Reed'in (2001) *açık* olarak adlandırdıkları koşul türü, Athanasiadou ve Dirven'in (1997) çizdiği koşulsallık tipolojisinde *varsayımsal* olarak kabul edilmektedir. Funk'ın (1985) kullandığı *varsayımsal* terimi ise Declerck ve Reed'in (2001) çalışmasında *karşı olgusal* terimine karşılık gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Declerck ve Reed (2001: 13-15). Bunun yanı sıra Comrie (1986) gibi karşı olgusal varsayımsallığın bir derecesi olarak kabul eden, bundan dolayı bu tür koşul tümcelerini "karşı olgusal" veya "varsayımsal" olarak iki farklı şekilde adlandıran çalışmalar da bulunmaktadır.

<sup>3</sup> Gerçek dışı ve karşı olgusal terimleri birbirlerinin yerine kullanılmamalıdır. Her iki terim de *gerçek olmayan* ifadelerin kapsamındaki alt türlerdir. Gerçek dışı ifadelerde olay henüz gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi de belirsizdir. *Yağmur yağarsa pikniğe gideriz* ifadesinde yan tümcedeki olayın gerçekleşmesi belirsizdir. Yağmur yağabilir veya yağmayabilir. Ana tümcedeki olay da henüz gerçekleşmediği için gerçek dışı bir ifadedir. Oysa karşı olgusal ifadelerde yaşanmış bir gerçek vardır. Fakat konuşma anında yaşanmış gerçeğin aksi bir olay tasavvur edilir. *Yağmur yağmasaydı pikniğe giderdik* ifadesinde yan tümcedeki olayın



iki ana kategori belirler. Bir koşulun, konuşur tarafından yerine getirildiği *biliniyorsa* bu olgusal (veya *gerçek*) koşul; başka bir konuşurun yetkisi temelinde yerine getirildiği *varsayılıyorsa* kapalı koşul (veya *gerçek dışı*) olarak tanımlanmaktadır. Thompson *vd.* (2007: 255–256) ise *gerçek* ve *gerçek dışı* olarak sınıflandırdığı koşul tümcelerini daha ileri bir ayrımla genişletir:

#### Gerçek koşul tümceleri

1. Şimdiki
2. Alışılmış/Genel
3. Geçmiş

#### Gerçek dışı koşul tümceleri

1. Hayali
  - a. Varsayımsal
  - b. Karşı olgusal
2. Tahmine dayalı

Sınıflandırmaya göre gerçek koşul tümceleri şimdiki ana, alışılmış veya genel bir duruma ve geçmiş durumlara atıfta bulunur. Gerçek dışı koşul tümceleri ise iki türdür: Neyin olabileceğini veya olmuş olabileceğini *hayal ettiğimiz* durumlar ve ne olacağını *tahmin ettiğimiz* durumlar. Hayali koşul tümcelerinin alt türü olan varsayımsal koşul tümceleri olası durumlara atıfta bulunurken, karşı olgusal koşullu ifadeler gerçekleşmeyecek veya gerçekleşemeyecek durumlara atıfta bulunur.

Öncülün ve sonucun gerçeklik değeri veya varsayımsallık dereceleri temelinde yapılan sınıflandırmalar özellikle son yıllarda söz–eylem teorisyenleri ve edim bilim uzmanlarının da konuyla ilgilenmeye başlamasıyla farklı bir bakış açısı kazanmıştır (Dancygier ve Sweetser, 2005: 5). Araştırmacılar, *Sakıncası yoksa tuzu verir misin* tümcesi gibi aralarında ilişki olmayan koşul tümcelerini de dikkate alarak farklı sınıflandırmalar önermişlerdir.

Koşul tümcelerini işlevsel bakış açısıyla sınıflandıran Sweetser, *içeriksel koşul tümceleri* (*content conditionals*), *bilgisel koşul tümceleri* (*epistemic conditionals*) ve *söz–eylem koşul tümceleri* (*speech–act conditionals*) şeklinde bir ayırım yapar. İçeriksel koşul tümcelerinde koşul bildiren işaretleyici, öncülde ifade edilen olay veya durumun gerçekleşmesinin, sonuç tümcesinde ifade edilen olay veya durumun gerçekleşmesi için yeterli bir koşul olduğunu gösterir (1990: 113). Bu tümceler öncül ve sonuçta belirtilen olay veya durumların birbirleriyle koşullu bir ilişki içerisinde olduğu *If it rains, they will cancel the tennis match* (=Yağmur yağarsa tenis maçını iptal ederler) gibi bir koşula sahiptir (Declerck ve Reed, 2001: 4). Bilgisel koşul tümceleri, varsayımsal çıkarım ve gerçek bilgiye dayalı

---

aksinin gerçekleştiği sezdirilir. Konuşur yağmurun yağdığının bilincindedir. Yine de yağmama ihtimalini varsayar ve ana tümcede de bu varsayımına bağlı olarak bir olası dünya sunar.

çıkarmış işlevine sahiptir. İçeriksel koşul tümcelerinin aksine her iki türde de (varsayımsal çıkarım ve gerçek bilgiye dayalı çıkarım) akıl yürütme sürecini tamamlamak için gerçek dünya bilgisi gerekir (Werth, 1997: 247). Bu tür tümcelerde öncüldeki varsayımın doğruluğuna dair bilgi, sonuçtaki önermenin doğruluğunu sonuçlandırması için yeterli bir koşula sahiptir (Sweetser, 1990: 116). Söz–eylem koşul tümcelerinde ise öncülde ifade edilen koşul, sonuç tümcesindeki söz–eylemin yerine getirilmesi için varsayılan bir koşuldur (Declerck ve Reed, 2001: 4).

Athanasiadou ve Dirven (1997: 61–62) koşul tümcelerini *i*) olaylar dizisine bağlı koşul tümceleri, *ii*) varsayımsal koşul tümceleri, *iii*) edimsel (pragmatic) koşul tümceleri olmak üzere 3 grupta sınıflandırır ve aşağıda gösterilen örnekler üzerinden açıklama yapar:

- (2) a. If there is a drought like this year, the eggs remain dormant.  
“Bu yılki gibi bir kuraklık olursa yumurtalar cansız kalır.”  
b. If the weather is fine, we'll go for a swim.  
“Hava güzelse yüzmeye gideceğiz.”  
c. If you are thirsty, there 's beer in the fridge.  
“Susarsanız buzdolabında bira vardır.”

Athanasiadou ve Dirven'in (1997) olaylar dizisine bağlı koşul tümceleri olarak sınıflandırdığı ifadeler düzenli olarak birlikte meydana gelen olay veya durumu bildirir. (2a)'da meydana gelen birbirine bağlı iki olayın birlikte gerçekleşmesi (co-occurrence) söz konusudur (Örn. *O giderse ben de giderim*) (Declerck ve Reed, 2001: 5). Varsayımsal koşul tümcelerinin bir örneği olan (2b)'nin öncülünde ifade edilen koşul gerçekleştiği takdirde sonucun da gerçekleşeceği tahmin edilir. Koşul tümcelerinin bu türü neden–sonuç ilişkisi gösterir. Yani *p* olursa *q* onu takip eder (Declerck ve Reed, 2001: 5). (2c) edimsel koşullu tümcedir. Burada öncül ve sonucun arasındaki bağıllık dolaylıdır. Konuşur, alıcının susama ihtimaline karşı onu bilgilendirir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Athanasiadou ve Dirven'in (1997) sınıflandırmasına göre edimsel koşullu yapılar, *birlikte gerçekleşme (co-occurrence)* ilişkisi olmayan veya *p olursa q onu takip eder* varsayımı olmayan tümceleri kapsamaktadır. Declerck ve Reed (2001: 5) bu sınıflandırmayı sorunlu olarak kabul eder ve görüşünü aşağıdaki örneklerle destekler:

- (3) a. *If you think your bike is bad, you should try mine!*  
“Bisikletinin kötü olduğunu düşünüyorsan benimkini denemelisin!”  
b. *If you're looking for Tom, he's in the shed.*  
“Tom'u arıyorsan kulübede.”  
c. *That's a lovely tie, if you don't mind me saying so.*  
“Söylememin sakıncası yoksa bu hoş bir kravat.”  
d. *If the truth be told, she really didn't want to go to the play.*  
“Doğruyu söylemek gerekirse oyuna gitmeyi gerçekten istemiyordu.”  
e. *If that was a high day for rugby, it was also an important day for athletics.*  
“Bu, ragbi için önemli bir günse atletizm için de öyle idi.”

Yukarıda verilen koşul tümceleri (3a-e), olaylar dizisine bağlı ya da varsayımsal değildir. Athanasiadou ve Dirven'in (1997) sınıflandırmasına göre (3a-e)'nin hepsinin edimsel koşul tümcesi olması gerekir. Fakat, o

Koşul tümcelerini pragmatik bakış açısıyla inceleyen Wunderlich (1977) bu ifadelerin uyarı, tehdit, öğüt, müzakere, teklif ve karşı olgusal yorumlamalarını; Van der Auwera (1986) tehdit ve vaat çağrışımlarını incelemiştir (Athanasiadou ve Dirven, 1996: 609)

Türkçe koşul tümcelerini varsayımsallık ve karşı olgusallık (kendi terminolojisinde *gerçek karşıtlığı*) açısından inceleyen Ruhi vd. (2000), Comrie'nin karşı olgusallığın dillerde özel bir yapı ile kodlanmadığı (1986: 96) tezini çürüterek Türkçede her iki tür koşul tümcesinin de farklı şekillerle işaretlendiğini göstermiştir. Söz konusu çalışmada, koşul işaretleyen –sA'nın öncülde ve sonuçta birlikte kullanıldığı zaman/kip/görünüş ekleri ile olan ilişkisi ve sonucunda ortaya çıkan farklı gerçeklik dereceleri tespit edilmiştir. Türkçe koşul tümceleri, en ayrıntılı Göksel ve Kerslake (2005) tarafından incelenmiştir. Çalışmada koşul bildiren yapılar işlevleriyle gösterilmiş ve sınıflandırma yapılmıştır. İşlevsel bakış açısıyla meydana getirilen sınıflandırmada *tahmine dayalı koşul tümceleri*, *bilinebilir koşul tümceleri*, *evrensel koşul tümceleri* şeklinde bir gruplandırma yapılmıştır. Tahmine dayalı koşul tümceleri iki durum arasında öngörülebilir bir ilişkiyi ifade eder. Koşullu tümcelerin bu türü, bir olay gerçekleştiğinde diğerinin de onu takip edeceğini iddia eder. Öncül de belirtilen ilk olay ikinciye neden olur veya ikinciye mümkün kılar (2005: 421). Göksel ve Kerslake (2005: 430), tahmine dayalı koşul tümcelerinde, koşula bağlı eylemin yerine getirilip getirilemeyeceğinin koşulun öngörülemez bir geleceğe veya varsayımsal bir dünyaya veya gerçekleşmediği bilinen bir olaya atıfta bulunması açısından bilinmez olduğunu belirtir. Oysa bilinebilir koşul tümceleri şimdiki veya geçmiş zamandaki ya da planlanan gelecek zamandaki olaylara atıfta bulunur. Bu nedenle konuşur eylemin yerine getirilip getirilmediğine ilişkin bilgilere sahiptir. Son olarak evrensel koşul tümceleri ise bir koşullu yapıya ek olarak bir soru öbeğini de içeren tümcelerdir (Göksel ve Kerslake, 2005: 434). Türkçe koşul tümcelerini ayrıntılı olarak çalışmış bir diğer isim Can Bakırlı (2010), çalışmasında Türkçe koşul tümcelerindeki yan tümce ve ana tümcenin konumlarını, konumlarına göre bu tümcelerin özelliklerini ve söylem işlevlerini araştırmıştır.

### Kazak Türkçesinde Koşul Tümceleri

Kazak Türkçesinde koşul tümcelerinin kuruluşu *i) –sA* biçimbirimi ve *bolsa* koşacı; *ii) –GAndA*; *iii) –MAy* ve *–MAyInşA* biçimbirimleri olmak üzere üç farklı şekilde meydana getirilir. Her bir kuruluş, oluşturulan koşul tümcesine farklı bir nitelik kazandırır. Örneğin; Kazak Türkçesinin yanı sıra diğer Türk lehçelerinin de koşul biçimbirimi olan –sA ile işaretli tümceler gerçek, gerçek dışı, geçmiş, gelecek gibi özellikler taşıyabilir. Oysa –GAndA ile kurulan koşul tümceleri yalnız karşı olgusal okumalara sahiptir. Koşul bildiren ifadelerin mutlaka koşul

---

zaman da Declerck ve Reed'e (2001: 6) göre bu, oldukça heterojen bir kategori olur. Sınıflandırmaya yönelik bir diğer eleştirileri; bir parametrenin sınıflandırmadaki birinci kategoriye ikinciden ayırması ve bir başka parametrenin üçüncü kategoriye ilk ikisinden ayırması üzerinedir. Yani bu sınıflandırma farklı türde parametrelere dayandırılarak oluşturulmuştur.

işaretleyicileriyle yapılması gerekmez. Kazak Türkçesinde koşul biçimbirimi olmayan *-GAn jağdayda, bar ğoy, -sA ğoy, bolsa boldı* gibi farklı sözdizimsel biçimlerle de koşul bildirimini sağlanabilmektedir.

Dünya dillerinde koşullu yapılar çoğunlukla alt tümcenin bir koşul bağlacı vasıtasıyla ana tümceye bağlanması sonucunda meydana gelmektedir (Dancygier, 2003: 1). Kazak Türkçesinde ise *-sA, -MAy* veya *-GAndA* gibi morfolojik bir işaretleyici ile kurulan tümceye *eger* “eğer”, *egerde* “eğer”, *alda-jalda* “şayet” gibi koşul bağlaçları da eklenmektedir. Bu bağlaçları diğer dillerdeki koşul bağlaçlarıyla karşılaştırdığımızda görevlerinin koşul oluşturmak yerine, koşulu pekiştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Esenov *eger* bağlacının tümce yapısında kullanılmayabileceğini, koşul anlamının bağlaç olmaksızın da ifade edilebileceğini iddia eder (1959: 137).

Koşul tümcelerinin zamansal kullanımı ve kodlanması için tercih edilen işaretleyiciler ile sahip oldukları anlamsal değerler birbirleriyle yakından ilişkilidir. Kazak Türkçesindeki koşul tümcelerinin biçimsel, söz dizimsel ve anlamsal özelliklerini tespit edebilmek için koşul tümcelerinin hangi işaretleyicilerle kurulduğunu gösterip, örneklerle açıklamak yerinde olacaktır.

### **1. *-sA* ile kurulan koşul tümceleri**

Türk dili gramerlerinde şart kipi işaretleyicisi olarak gösterilen *-sA* çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Gerek eylem kökü üzerine doğrudan eklenmekte gerekse zaman/kip/görünüş işaretleyicileri üzerine gelerek farklı türde koşul tümcelerini meydana getirmektedir.

#### **1.1. .... eylem + *-sA*, .... eylem + *-A***

*-sA* ile işaretli yan tümce ile gelecek zamanla çekimlenmiş ana tümcenin oluşturduğu koşul tümceleri konuşurun tahminini bildiren ifadelerdir. Tahmin bildiren koşul tümcelerinde, bir olay meydana gelirse ana tümcede belirtilen olayın onu takip ettiği görülür. Diğer bir deyişle yan tümcede işaretlenen ilk olay ikinciye neden olur (Göksel ve Kerlake, 2005: 421). (4)’te yağmurun yağması, konuşurun evde kalmasına neden olur. (5)’te sınavı geçme eyleminin gerçekleşmesi için sınava iyi hazırlanma koşulunun yerine getirilmesi gerekmektedir.

(4) *Eger jañbır javsa, men üyde qalamın.* (URL 1)

“Yağmur yağarsa evde kalırım.”

(5) *Eger sen qattı dayındalsañ, emtihandı tapsırasıñ.* (URL 1)

“İyi hazırlanırsan sınavı geçersin.”

Eyleme doğrudan eklenen *-sA* biçimbirimli yan tümcede ifade olunan olayın gerçeklik değeri belirsiz olup konuşur tarafından varsayılır. Bu varsayımın, yani olası senaryonun gerçek kabul edilmesi durumunda konuşurun *neler olabileceğine* yönelik tahminini ana tümcede görürüz.

- (6) *Jıynalıs vaqıtında bastalsa, sağat jetige şeyin bitedi.* (Mamanov, 2014: 422)  
“Toplantı zamanında başlarsa saat 7'ye kadar biter.”
- (7) *Eger biz asıqpassaq, onda biz keşigemiz.* (URL 2)  
“Acele etmezsek gecikeceğiz.”

Koşul tümcelerinin geniş zamanlı çekimlerinde tahmin ifade eden ve genel/alışkanlık ifade eden olmak üzere iki tür koşul tümcesi görürüz. Genel/alışkanlık ifade eden koşullu yapılarda öngörülebilirlik gelecekte olması tahmin edilen bir ilişki değil de tekrarlayan bir olay modelindeki ilişkiyle ilgilidir (Göksel ve Kerlake, 2005: 422). Genel/alışkanlık koşul tümceleri Thompson vd. (2007: 255) tarafından gerçek (real) koşul yapıları olarak gruplandırılmıştır. Oysa bu tür tümcelerde belirsizlik vardır. Comrie (1986: 89), bir koşul tümcesini oluşturan önermelerden herhangi birinin hiçbir zaman olgusalılık ifade etmediğini iddia eder. Ona göre konuşur tarafından önermelerin doğruluğunun bağlamdan veya başka bir kaynaktan biliniyor olması koşul tümcesinin olgusalılık ifade ettiğini göstermez.

### 1.2. .... *eylem* + *-sA*, .... *kiplik işaretleyicisi*

Gelecek zaman referansı taşıyan bir diğer koşullu yapı, ana tümcenin bir kiplik işaretleyicisi ile kullanılmasıyla meydana gelir. Ana tümce (8)'de yeterlilik, (9)'da niyet/istek, (10)'da olasılık, (11)'de gereklilik kipliği işaretleyicileri ile işaretlenmiştir.

- (8) *Halıq öz baqıtı üşin küresetinin özi bilse, oğan eşbir jav tötep bere almaydı.*  
(H. Esenjanov'dan aktaran Bürkit vd., 2012: 274)  
“İnsanlar kendi talihleri için savaşacaklarını bilirlerse buna hiçbir düşman buna karşı koyamaz.”
- (9) *Jalrı aytqanda, bolaşaq han eger jav tutqıninan aman qutılsa, bar bilgenin, estigenin is jüzine asırmaqşı.* (Qasımbayev, 2007: 40)  
“Genel olarak, gelecekteki han, eğer düşman esaretinden sağ kurtulursa tüm bildiğini ve duyduğunu uygulamaya koymak ister.”
- (10) *Eger siz kezdeysoq uyıqtap jatqan kemirgişti oyatasañız, ol qattı qorquvı mümkün.* (URL 3)  
“Eğer yanlışlıkla uyuyan bir kemirgeni uyandırırırsanız o çok korkabilir.”



- (11) *Eger siz birden birneşe januvarğa iye bolğıñız kelse, onda siz olardı ärtürli uyaşıqtarğa salıp, olardı bir–birinen alıstatuvıñız kerek.* (URL 3)

“Aynı anda birkaç hayvana sahip olmak istiyorsanız onları farklı yuvalara koymanız ve birbirinden uzak tutmanız gerekir.”

### 1.3. .... *eylem* + *-sA*, .... *eylem* + *-Ar edi/ -MAs edi*

Kazak Türkçesinde *-sA*'lı koşul tümcelerinin bir diğer kurulumu, ana tümcedeki eylemin gelecek zaman hikâye çekimi ile yapılır. Türkiye Türkçesinde *-AcAkDI* karşılığını veren yapı karşı olgusal bir yorumlamaya sahiptir. Bu tür koşul tümcelerinde konuşur gerçekleşmeyen veya gerçekleşmeyecek bir olayın “gerçekleştiğini” varsayar ve gerçekleşmesi durumunda ne olabileceği ihtimali üzerinde durur. Kurulumda yan tümcenin çekimi de önemlidir. *-sA*'nın eylem köküne eklenmesi, ana tümcenin ise *-Ar/ -Mas edi* ile çekimlenmesiyle oluşan koşul tümceleri şimdiki zamana atıfta bulunur. (12)'de konuşurun konuşma anında zengin olmadığı sezdirilir. Şayet zengin olsaydı büyük bir eve sahip olurdu. (13)'te konuşma anında kapı çalınmıştır. Eğer bu gerçeğin aksi yaşansaydı aralarındaki sessizliğin uzayacağı belirtilmiştir.

- (12) *Eger biz bay bolsaq, ülken üy satıp alar edik.* (URL 1)

“Eğer zengin olsaydık büyük bir ev alırdık.”

- (13) *Eger däl sol kezde esikti birev qaqpasa, bul ünsizdiktiñ qanşa vaqıtqa sozıları belgisiz edi.* (Düysenbek, 2012: 266)

“Tam o anda kapıyı biri çalmasaydı bu sessizliğin ne kadar süreceği belirsizdi.”

(12) ve (13) gibi şimdiki zamana atıf yapan karşı olgusal ifadeler Türkiye Türkçesinde iki türlü karşımıza çıkar. Birincisinde *-sA*, eyleme doğrudan eklenir. Bir diğer yol ise yan tümcenin *-sa idi/ -sAydI* ile çekimlenmesidir.

- (14) a) Zengin olsaydık büyük bir ev satın alırdık/alacaktık.

b) Zengin olsak büyük bir ev satın alırdık.

14 (a, b), ikisi de karşı olgusal ifadedir. 14(a) gerçekleşmesi mümkün iken gerçekleşemeyen, gerçekleşmesi başarısız olan bir okumaya sahiptir. 14(b) ise gerçek olmayan ama gerçek olması hayal edilerek varsayımda bulunulan bir anlama işaret etmektedir. 14'ün İngilizce karşılığı *If we were rich, we would buy a big house* tümcesine bakalım. Yan tümce yalnızca geçmiş zamanla çekimlenmiştir. İngilizcede şimdiki zamana atıf yapan karşı olgusal ifadeler *if*'li tümcenin  $V_2$  ile çekimlenmesiyle kurulur (Iatridou 2000). Oysa Kazak Türkçesinde şimdiki zamana atıf yapan karşı olgusal ifadelerdeki yan tümcenin hiçbir zaman geçmiş zaman ile çekimlenmediği görülmüştür. (15) ve (16) ve (17) numaralı tümcelerde *-sA* doğrudan eylem köküne iliştilmiştir.

- (15) –*Meniñ oyımşa, erteñ kommunizm boladı dese, ana Tampiyev bugün üyiniñ işinen tereñ ura qazıp alar edi.* (Qoyşıbayev, 2012: 118)  
“–Bence «Yarın komünizm olacak» dese anne Tampiyev bugün evinde derin bir çukur kazardı.”
- (16) *Eger sadaq pen nayza ornına zeñbirek pen multıq kelse, äskerim jeñilmes edi.* (Qasımbayev, 2007: 40)  
“Yaylar ve mızraklar yerine top ve tüfek olsaydı ordum yenilmezdi.”
- (17) *Qalmaqtar öz küşine senbese, birevdiñ jerine murın tuqpas edi.* (Qasımbayev, 2007: 79)  
“Kalmuklar kendi güçlerine inanmasa burnunu kimsenin ülkesine sokmazlardı.”

## 2. bolsa ile kurulan koşul tümceleri

-sA biçimbiriminin ek fiil çekimi *bolsa*, -sA'nın yan tümcede zaman/kip/görünüş ekleriyle birlikte kullanılmasına olanak tanımaktadır.

### 2.1. .... eylem + –(y/A)tIn bolsa, .... eylem + gelecek zaman

Yan tümcenin –(y/A)tIn *bolsa* ile çekimlendiği koşul tümcelerinde, ana tümce gelecek zamanla çekimlenmektedir. Konuşur yan tümcede gelecekte gerçekleşmesini öngördüğü olayı, ana tümcede ise ilk olayın bir sonucu olarak onu takip eden başka bir olayın olasılığını dile getirir.

- (18) *Bulardıñ tutınğan jolı, ideyası jaqsı ğoy, kedeyge paydalı. Tübinde qazaq el bolatın bolsa, balşabekterdiñ arqasında boladı. Tiri bolsaq, körersiñ.* (Aymavıto, 2013: 343)  
“Bunların tuttuğu yol ve ideoloji iyi, yoksula faydalı. Sonunda Kazak ülkesi olacaksa Bolşeviklerin sayesinde olacaktır. Yaşarsak görürsün.”
- (19) *Eger erteñ başka planetağa bara qalatın bolsaq, onda biz “Mı–Zemlyane! Jerden keldik!” deytin şığarmız.* (Ämirbek, 2015: 311)  
“Yarın başka bir gezegene gidecek olursak «Biz Dünyalıyız! Dünyadan geldik!» diyebiliriz.”
- (20) *2020 jılğa qaray 180 miñ tonna et öndiretin bolsaq, şıqqan şığınnıñ bärin etpen qaytaruvğa boladı.* (Oralbek, 2014: 129)  
“2020 yılına kadar 180 bin ton et üretecek olursak çıkan maliyetin tamamını et ile karşılayabiliriz.”

Ana tümcenin –*Ar edi* ile çekimlenmesi tümcenin anlamını tamamen değiştirerek ifadeye karşı olgusal bir okuma kazandırır.

- (21) *Eger bizde är balağa 13 miñ teñge emes, osınday qomaqtı qarjı böletin bolsa, halqımız bayağıda–aq örkendep keter edi.* (Ämirbek, 2015: 449)

“Eğer bizde her çocuğa 13 bin tenge yerine, böylesi büyük bir para bölüştürülseydi halkımız uzun zaman önce gelişirdi.”

## 2.2. .... *eylem* + –*Ar bolsa*, .... *kiplik işaretleyicisi*

–*Ar bolsa* biçimli kurulumlarda ana tümce gelecek zaman veya bir kiplik işaretleyicisi ile çekimlenerek geleceğe gönderme yapar.

- (22) *Küllü adamzat yadroliq qaruvğa qarsı turar bolsa, oğan tosqavıl bolatındığı kümänsiz.* (URL 4)

“Tüm insanlık nükleer silahlanmaya karşı durursa onu engelleyeceği şüphesizdir.”

- (23) *Eger siz Narhozğa qısqa merzimdi bağdarlama boyınşa keler bolsañız, azamattığıñızğa baylanıstı viza qajet bolmavı mümkün.* (URL 5)

“Eğer Narhoz’a kısa süreli bir programla gelecekseniz vatandaşlığınıza bağlı olarak vizeye gerek olmayabilir.”

- (24) *Ulbritaniyanıñ arzan aviya kompaniyası jolavşılar Gatvik ävejayınıñ qavipsizdik tekserisine uşardan 30 minut burın keler bolsa, otırğızuvdan bas tartılatının habarladı.* (URL 6)

“İngiltere'nin ucuz havayolu şirketi, Gatwick havaalanının güvenlik kontrolü için kalkıştan 30 dakika önce gelmesi durumunda yolcuların binmesine izin verilmeyeceğini duyurdu.”

## 2.3. .... *eylem* + –*GAn bolsa*, .... *eylem* + –(*y/A*)*tIn edi* / –*Ar edi*

Kazak Türkçesinde yan tümcede işaretlenen –*GAn bolsa*, ana tümcede –(*y/A*)*tIn edi* veya –*Ar edi* ile birleşerek karşı olgusal okumalara sahip olmaktadır. Koşul tümcelerin bu türü, geçmiş zamana yönelik karşı olgusal ifadeleri kodlamaktadır.

- (25) *Ol omı istegen bolsa, ne bolatın edi?* (Matiyeva, 2012: 137)

“Bunu yapsaydı ne olacaktı?”

- (26) *Eger olardı keşke şaqırğan bolsa ğoy, olar kömektesetin edi.* (Matiyeva, 2012: 139)

“Eğer onları akşam çağırırsaydı yardım edeceklerdi.”

- (27) *Eger Abay poeziyamen qosa, qalıñ roman tärizdi, povest siyaqtı, ne dramaturgiya siyaqtı ülgilerde köp jazğan bolsa, öz halqınıñ sol zamandağı salttıq sözinen, tilinen de köp sözdikter kirgizgen bolar edi.* (URL 7)

“Eğer Abay şiirle birlikte roman, povest, drama gibi türlerde de sıkça yazsaydı sözlüklere kendi halkının o dönemdeki geleneksel sözcüklerinden ve dilinden daha fazla sözcük girmiş olabilirdi.”

- (28) *Osıladıñ bəri erte zamandağı “avızşa ädebiy tilde” bolğan bolsa, bul tirkesti tırnaqşağa almay–aq qoldana berüvge bolar edi.* (URL 8)

“Bütün bunlar eski dönemin "sözlü edebî dilinde" olsaydı bu ifade tırnak işaretleri olmadan kullanılabilirdi.”

### 3. –GAndA ile kurulan koşul tümceleri

Kazak Türkçesinde karşı olgusal ifadeleri en sık işaretleyen –GAndA biçim birimi, gerçekleşmediği bilinen koşul tümcelerini belirtir. –GAndA biçimli kurulumlarda ana tümce –Ar edi veya –(y/A)tIn edi ile çekimlenir. Ana tümce geçmiş zamanla çekimlenmesine rağmen eylem geçmişte yerine getirilmiş bir eylem değil, aksine gerçekleşmemiş, hatta hiç gerçekleşmeyecek bir eylemdir. Karşı olgusal bildiren koşul yan tümcelerinde gerçeğin zıttı olan bir durum veya olay gerçekleşmiş gibi varsayılır, ana tümcede ise gerçekleşmesi durumunda ne olacağı ifade edilir.

- (29) *Jañbir javmağanda, kolhoz astıgın jiynap bolğan bolar edi.* (Mamanov, 2014: 233)

“Yağmur yağmasaydı kolhoz mahsulü toplamış olacaktı.”

- (30) *Samat erterek kelgende, onımen şahmat oynar edik.* (Mamanov, 2014: 451)

“Samat daha erken gelseydi onunla satranç oynardık.”

- (31) *Eger jügeri suvarmalı jerge egilgende, onda kölemi az jerden şaruvaşılıqqa kerekti mölşerde şöp öndirüvge bolar edi.* (Bürkit vd., 2012: 274)

“Eğer mısır sulanan araziye ekilseydi küçük bir alandan çiftliğe gerekli miktarda saman üretmek mümkün olurdu.”

- (32) *Seniñ osınday ataqtı adam bolatınıñdı bilgende men sondağı hatıña basqaşa javap beretin edim göy.* (Ämirbek, 2015: 439)

“Senin bu kadar ünlü biri olduğunu bilseydim mektubuna farklı cevap verirdim.”

- (33) *Men terezeden seni körmegende, bul üyge kirmeytin edim.* (Mamanov, 2014: 451)

“Seni pencereden görmeseydim bu eve girmezdim.”

- (34) *Eger jaz bolganda biz tavga barar edik.* (Baymuratova, 2012: 136)

“Yaz olsaydı dağa giderdik.”

#### 4. –MA + y / –MAyInşA ile kurulan koşul tümceleri

Kazak Türkçesi koşul tümcelerinde çok sık kullanılmayan –MAy ve –MAyInşA genel bilgileri işaretlemektedir. Bu nedenle çoğunlukla atasözlerinde veya didaktik amaçlı söylemlerde karşımıza çıkmaktadır. (35) de olduğu gibi bu yapılar *birlik olmazsa dirlik olmaz* şeklinde koşul bildiren ifadelerle aynı anlamı taşır.

(35) *Birlik bolmay, tirlik bolmaydı.* (Ävelbayev ve Qabiyeva, 1973: 180)

“Birlik olmadan dirlik olmaz”.

(36) *Isiniñ qurılısı tüzelmey, eşkimniñ türli isi tüzelmeydi.* (Ävelbayev ve Qabiyeva, 1973: 180)

“İşin yapısı düzelmeden kimsenin işi düzelmez.”

(37) *Bilim köp bolmayınşa, jazuv da qiyın.* (Ävelbayev ve Qabiyeva, 1973: 180)

“Bilgi çok olmadan yazmak da zor.”

#### 5. –GAn jağdayda ile kurulan koşul tümceleri

Yan tümcenin –GAn jağdayda ile işaretlenmesi tümceye –diğI takdirde, –mAsI durumunda, –mAsI hâlinde anlamlarını vermektedir. –GAn jağdayda biçiminin ilk parçacığı –GAn, bağlama göre geçmiş veya gelecek zaman gönderiminde bulunabilir. (38) ve (39) henüz gerçekleşmemiş bir eylemin koşulunu bildirirken, (40) geçmişte meydana gelmiş bir eyleme işaret eder: *Bana zaman verseydin ama vermedin.* Gerçeğin aksi olan bir durum varsayımsal olarak ortaya koyulur.

(38) *Eger kinäsiz bolıp, jala jabilğan jağdayda kömektesüvge bar bilimimdi salamın.* (Oralbek, 2014: 360)

“Günahsız olup iftira atılması durumunda yardım etmek için tüm bilgilerimi kullanacağım.”

(39) *Eger bul talap orındalmağan jağdayda olardıñ äreketin Reseyge qır körsetüv dep uğatının qatañ eskertedi.* (Qasımbayev, 2007: 43)

“Bu talebin yerine getirilmemesi hâlinde, eylemlerinin Rusya’yı korkutmak olarak anlaşılacağı konusunda uyarıyor.”

(40) *Eger siz mağan köbirek vaqıt bergen jağdayda, men bayandamanı jaqsıraq jasağan bolar edim.* (URL 9)

“Bana daha fazla zaman verseydin daha iyi bir rapor hazırlardım.”

#### 6. äytpese ile kurulan koşul tümceleri



*äytpese* bağlacı, “yoksa, öyle olmazsa, aksi hâlde” anlamlarına karşılık gelmektedir. Yan tümce emir veya gereklilik gibi yükümlülük bildiren bir yapıyla işaretlenir. *äytpese* ile yan tümceye bağlanan ana tümcede ise geleceğe atıfta bulunan tehdit, ikaz, olasılık, tahmin gibi çağrışımlar ortaya çıkar.

(41) *Aytqandı istesin, äytpese isin sotqa ötkizemin.* (Bürkit vd., 2012: 265)

“Dediklerini yapsın, yoksa işi mahkemeye götürürüm.”

(42) *Studentter sağat segizde jiynalsın, äytpese lektsiyağa keşigedi.* (Mamanov, 2014: 482)

“Öğrenciler saat 8'de toplansın, yoksa derse gecikirler.”

(43) *Ärbir talapker ruqsat aluv üşin elüv dollar tölevi kerek, äytpese emtihanğa jiberilmeydi.* (Baymuratova, 2012: 269)

“Her aday, izin almak için elli dolar ödemek zorundadır, aksi takdirde sınava kabul edilmeyecektir.”

## 6. Diğer Yapılar

Kazak Türkçesinde sıralı tümce biçimindeki yapılar anlam bakımından değerlendirildiğinde koşul bildiren ifadeler olarak kullanılabilir. (44)'te *Durumunu açıklarsan sana yardımcı olur*, (45)'de *Sana söyleneni yaparsan zarar görmezsin* şeklinde bir koşul çağrışımı ortaya çıkar.

(44) *Jağdayñdı tüsindir, ol järdemdesedi.* (Qordabayev, 1995: 76)

“Durumunuzu açıklayın, yardımcı olacaktır.”

(45) *Aytqandı iste, ziyan tappaysıñ.* (Qordabayev, 1995: 76)

“Sana söyleneni yap, zarar görme.”

(46) *Meni raketağa mingizsinşi, jer tügil, ay-küñdi aynalıp keleyin.* (Ämir ve Ämirova, 2014: 46)

“Beni rokete bindirin, dünyayı değil ayı ve güneşi gezip geleyim.”

Kazak Türkçesinde koşul biçim birimi olmadan kurulan bir diğer koşullu yapı; ilk tümcesi 1. şahıs emir çekimi ile çekimlenen, ikinci tümcesi soru edatı içeren yapılardır.

(47) *Men barayın, sen qorıqpaysıñ ba?* (Qordabayev, 1995: 76)

“Gidersem korkmaz mısın?”

(48) *Palto alıp bereyin, aqşa tavıp beresiñ be?* (Qordabayev, 1995: 76)

“Palto alırsam para bulup verir misin?”

Soru edatının yan tümcede bulunması da koşul çağrışımını ortaya çıkarır. Bu tür ifadeler (49)'daki gibi *Ona taviz verirse işimiz biter* anlamını taşımaktadır.

- (49) *Biz osığan jol berip aldıq pa, onda şaruva bitti.* (Ämir ve Ämirova, 2014: 46)

“Biz ona taviz verdik mi, o zaman işimiz bitti.”

- (50) *Jeñgeñniñ minezi naşarlav. Kesirlendi me, quday avlaq qılsın.* (Ämir ve Ämirova, 2014: 46)

“Yengenin karakteri kötü. Aksileşti mi, Allah uzak etsin.”

Kazak Türkçesinde *bar ğoy, -sa ğoy, bolsa boldı* yapılarının da bağlama göre değerlendirildiklerinde koşul bildirme işlevine sahip oldukları görülmektedir.

- (51) *Erteñge deyin habar kelmedi bar ğoy, kölik tavıp izdep baramın.* (Ämir ve Ämirova, 2014: 99)

“Yarına kadar haber gelmezse bir araba bulup arayacağım.”

- (52) *Qarañğıda adamniñ bir minütü jlday körinetini bar ğoy, sondıqtan Barşagl qanşa jortqanmen boljay almadı.* (Bürkit vd., 2012: 254)

“Karanlıkta bir dakika insana bir yıl gibi gelir, bu yüzden Barşagl ne kadar yürüdüğünü tahmin edemedi.”

- (53) *Javın javsa ğoy, üyde otiramın.* (Suleymenova vd., 1996: 244)

“Yağmur yağarsa evde kalırım.”

- (54) *Jumus küni bitse ğoy sonda aldamsı tabılar edi, sonda saylav bolmaydı.* (Ämir ve Ämirova, 2014: 68)

“İş günü bitmiş olsaydı sahtekarlık olurdu ve seçim olmazdı.”

- (55) *Erteñ ava rayı jaqsı bolsa boldı, biz tavğa şığamız ğoy.* (Suleymenova vd., 1996: 244)

“Yarın hava güzel olursa dağa çıkarız.”

## SONUÇ

Koşul tümceleri, koşul yan tümcesi ile ana tümceden oluşan iki tmceli yapılardır. Koşul işaretleyicileri biçimbirimlerden, bağlaçlardan veya koşul çağrışımı yapan sözdizimsel biçimlerden oluşur. Anlam bakımından değerlendirildiğinde koşul tümceleri konuşurun eylemlerine dair fikir verir. Öncül olarak bilinen yan tümcede eylem varsayımsal olarak yer alır, ana tümcede ise varsayılan durum veya olaya bağılı olarak olası dünyalar meydana gelir.

Kazak Türkçesinde koşul tümceleri tipik olarak *-sa* biçimbirimi ile işaretli bir yan tümce ile yan tümcede ifade edilen koşula bağılı olarak farklı gerçeklik değerine sahip bir ana tümceden oluşmaktadır. *-sa* dışında geçmiş zamana referans yapan *-GAndA* karşı olgusal koşullarda sıklıkla kullanılır. Gelecek zamanın olumsuzu –

*May* ve *-MayInşA* ise nadir de olsa görülmektedir. Aynı zamanda koşul bildirmeyen *-GAn jağdayda, bar ğoy* gibi farklı sözdizimsel biçimlerle de koşul bildirimini sağlanabilmektedir.

Koşul tümcelerinin zamansal kullanımı ile sahip oldukları gerçeklik değerleri yakından ilişkilidir. Kazak Türkçesi koşul tümcelerinde zaman gönderimi esasında ana tümceyle bağlantılıdır. *-sA* çoğunlukla yan tümcenin eylemine doğrudan eklenir, zaman gönderimini ise ana tümcenin zamanı belirler. Ana tümce gelecek zaman veya gelecek zamana atıf yapan bir kiplik işaretleyicisi ile çekimlenmişse o koşul tümcesi gerçek dışıdır. Varsayımsal bir eylemin gerçekleşmesi şartına bağlı olarak ana tümcede henüz gerçekleşmemiş bir eylemin tahmini, çıkarımı veya varsayımı yapılır. Eğer ana tümce geçmiş zaman (*edi*) ile çekimlenmişse o zaman bu koşul tümcesi karşı olgusal bir okumaya sahip olur. Yan tümcede gerçekleşmiş bir olay veya durumun tam zıttı varsayılır ve buna bağlı olarak bir olasılık ana tümcede sunulur.

Karşı olgusal koşul tümceleri şimdiki ve geçmiş olmak üzere iki tür zaman gönderimine sahiptir. Kazak Türkçesindeki şimdiki zamana atıf yapan karşı olgusal koşul tümceleri söz dizimsel açıdan Türkiye Türkçesi ve İngilizceden farklı bir özelliğe sahiptir. Koşul yan tümcesinin geçmiş zamanla çekimlenerek kurulduğu bu tür karşı olgusal, Kazak Türkçesinde yalnızca ana tümcenin gelecek zamanın hikâye çekimiyle (... *eylem* + *-sA*, ..... *eylem* + *-Ar edi/ -MAS edi* biçimi) yapılır. Karşı olgusal yorumlama bağlam vasıtasıyla tespit edilir. Geçmiş zamana atıf yapan karşı olgusal koşul tümceleri ise *-GAn bolsa* ve *-GAnda* gibi geçmiş zaman referansı taşıyan biçimlerle ve ana tümcenin gelecek zamanın hikâye çekimiyle meydana getirilir.

#### KAYNAKLAR

- ATHANASIADOU, A. ve DIRVEN, R. (1996). Typology of if-clauses. *Cognitive Linguistics in the Redwoods*. Ed. Casad, E. H. (ss. 609-654). Berlin: Mouton de Gruyter.
- ATHANASIADOU, A. ve DIRVEN, R. (1997). Conditionality, Hypotheticality, Counterfactuality. *On Conditionals Again*. Ed. Athanasiadou, A. ve Dirven, R. (ss. 61-96). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- AUWERA, J. V. (1986). Conditionals and Speech Acts. *On Conditionals*. Ed. Traugott, E. C., Meulen, A., Reilly, J. S. ve Ferguson, C. A. (ss. 197-214). Cambridge: Cambridge University Press.
- AYMAVITOV, J. (2013). *Romandar*. Altı Tomdıq Şığarmalar Jiynağı, C. 2. Almatı. El-Şejire.
- ÄMİR, R.S. ve ÄMİROVA, J.R. (2014). Qazirgi Qazaq Tili Qurmalas Söylemder Jüyesi. Almatı: Qazaq Universiteti.



- ÄMİRBEK, K. (2015). *Söyle Deseñ, Söyleyin: Estelik, Esse, Sır-Suhbat*. Almatı: Dästür.
- ÄVELBAYEV, Ş. ve QABIYEVA, K. (1973). *Qazaq Tili Grammatikası – Keşki Mektepterge Arnalğan*. Almatı: Mektep.
- BAYMURATOVA, I. A. (2012). *Ağılşın Tiliniñ Praktikalıq Grammatikası: Okuv Quralı*. Almatı: Qazaq Universiteti.
- BÜRKIT, O. vd. (2012). *Qazirgi Qazaq Tiliniñ Grammatikalıq Qurılımı: Morfologiya Jäne Sintaksis: Oquv-Ädistemelik Qural*. Oral: M. Ötemisov Atındağı Batıs Qazaqstan Memleketik Universiteti.
- CAN BAKIRLI, Ö. (2010). *Türkçede Koşullu Yapılar*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- COMRIE, B. (1986). Conditionals: A Typology. *On Conditionals*. Ed. Traugott, E. C., Meulen, A., Reilly, J. S. ve Ferguson, C. A. (ss. 77-99). Cambridge: Cambridge University Press.
- DANCYGIER, B. (2003). *Conditionals and Predictions: Time, Knowledge, and Causation in Conditional Constructions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANCYGIER, B. ve SWEETSER, E. (2005). *Mental Spaces in Grammar Conditional Constructions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DECLERCK, R. ve REED, S. (2001). *Conditionals: A Comprehensive Empirical Analysis*. Berlin/ New York: Mouton de Gruyter.
- DÜYSENBEK, Ä. (2012). *Kökjiyek – Ängimeler men Povester*. Astana: Foliyant.
- ESENOV, K. (1959). Şarttı Ray Tulğalı Bağınıñqı Söylemder. *Qazaq Til Bilimi Mäseleleri I*. Ed. Keñesbayev, I. K., Balaqayev, M. B. Ve Sarıbayev, Ş.Ş. (ss. 134-144) Alma-Ata: İzdatelstvo Akademiy Nauk KazSSR.
- FERGUSON, C. A. vd. (1986). Overview. *On Conditionals*. Ed. Traugott, E. C., Meulen, A., Reilly, J. S. ve Ferguson, C. A. (ss. 3-20). Cambridge: Cambridge University Press.
- FUNK, W.-P. (1985). On a Semantic Typology of Conditonal Sentences. *Folia Linguistica*, 19 (3/4): 365-414.
- GÖKSEL, A. ve KERSLAKE, C. (2005). *Turkish: A Comprehensive Grammar*. London and New York: Routledge.



- HARRIS, M. B. (1986). The Historical Development of *si*-clauses in Romance. *On Conditionals*. Ed. Traugott, E. C., Meulen, A., Reilly, J. S. ve Ferguson, C. A. (ss. 265-284). Cambridge: Cambridge University Press.
- IATRIDOU, S. (2000). The Gramatical Ingredients of Counterfactuality. *Linguistic Inquiry*, 31(2): 231-270.
- QASIMBAYEV, J. (2007). *Abılay Han*. Almatı: Aruvna.
- QORDABAYEV, T. (1995). *Qazaq Tilindegi Qurmalas Söylemler Sintaksisi (Okuv Quralı)*. Almatı: Sanat.
- QOYŞIBAYEV, B. (2012). *Örimtal –Hikayattar*. Almatı: Taymas.
- MAMANOV, I. (2014). *Qazaq Til Biliminiñ Mäseleleri*. Almatı: Abzal-Ay.
- MATIYEVA, M. Z. (2012). *Ağılşın Tilin Meñgereyik- Oquv Quralı*. Öskemen: S. Amanjolov Atındağı ŞQMW Baspası.
- ORALBEK, J. (2014). *El men Jer*. Almatı: Han Täñiri.
- RUHİ, S. vd. (2000). Koşul Tümcelerinde Varsayımsallık ve Gerçek Karşıtlığı. XIII. Dilbilim Kurultayı Bildirileri (ss. 19-29). İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınları.
- SULEYMENOVA, E. D. vd. (1996). *Anıqtağış: Qazaq Tili – Kazahskiy Yazık: Uçebnyı Kompleks*. Almatı: İD «Jibek Jolı».
- SWEESTER, E. (1990). *From Etymology to Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, J. R. (1997). Conditionals and Polarity. *On Conditionals Again*. Ed. Athanasiadou, A. ve Dirven, R. (ss. 289-306). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- THOMPSON, S.A. vd. (2007). Adverbial Clauses. *Language Typology and Syntactic Description: Volume II: Complex Constructions..* Ed. Shopen, T. (ss. 237-300). Cambridge: Cambridge University Press.
- VON FINTEL, K. (2011). Conditionals. *Semantics An International Handbook of Natural Language Meaning Volume 2*. Ed. Von Heusinger, K, Maienborn, C. ve Portner, P. (ss. 1515-1538). Berlin/ Boston: De Gruyter Mouton.
- WERTH, P. (1997). Conditionality as Cognitive Distance. *On Conditionals Again*. Ed. Athanasiadou, A. ve Dirven, R. (ss. 243-271). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.





WIERZBICKA, A. (1997). Conditionals and Counterfactuals: Conceptual Primitives and Linguistic Universals. *On Conditionals Again*. Ed. Athanasiadou, A. ve Dirven, R. (ss. 16-59). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

WUNDERLICH, D. (1977). Assertions, Conditional Speech Acts, and Practical Inferences. *Journal of Pragmatics*, 1: 13-46.

### İnternet Kaynakları

URL 1: <https://mydocx.ru/1-97731.html>, Erişim Tarihi 13.03.2021.

URL 2:

<https://ulagat.com/2020/08/12/%D1%88%D0%B0%D1%80%D1%82%D1%82%D1%8B%D1%81%D3%A9%D0%B9%D0%BB%D0%B5%D0%BC%D0%B4%D0%B5%D1%80-conditional-sentences/>, Erişim Tarihi 13.03.2021.

URL 3: <https://easy9.ru/kk/obuchenie/istoriya-proishozhdeniya-homyakov-vse-chno-nuzhno-znat-o-homyakah-soobshchenie-o/>, Erişim Tarihi 22.03.2021.

URL 4: <https://qazaqstan.tv/news/44107/>, Erişim Tarihi 25.03.2021.

URL 5: <https://narxoz.edu.kz/global/kz/international/employees/visa/>, Erişim Tarihi 25.03.2021.

URL 6: <https://kk.southbaycalendar.org/dont-get-caught-out-with-the-new-easyjet-security-gate-deadline-439>, Erişim Tarihi 25.03.2021.

URL 7: <https://emle.kz/articles/get/109>, Erişim Tarihi 25.03.2021.

URL 8: <https://emle.kz/articles/get/96>, Erişim Tarihi 25.03.2021.

URL 9: <https://mydocx.ru/1-97731.html>, Erişim Tarihi 13.03.2021.

# BİR OSMANLI KADINININ KALEMİ: AHMET MİTHAT'IN 'FAZIL VE FEYLESOF KIZI'NIN FELSEFE TARİHİ<sup>1</sup>

Duygu OYLUBAŞ KATFAR\*

## ÖZET

19. yüzyıl ve sonrasında şekillendiren, kadın yazarların öncüsü olan, Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım, 'yazar kadın' algısı üzerine tartışmalara sebep olan biridir. Eğitim, evlilik, felsefe, çalışma hayatı, kültür ve medeniyet, din konularında makaleler ve romanlar yazmıştır. Fatma Aliye Hanım'ın düşünce dünyası ele alındığında Osmanlı kadınına kapalı toplumun dışına çıkararak bir kadının başaracağına inanılmayan uğraşlara uygulama alanı oluşturduğu görülmektedir. Makaleleri ile çağdaşı olan kadınlara yol göstermesi, yazma konusunda kadınları cesaretlendirmesi bakımından Osmanlı basın hayatında yer edinmiştir. Ahmet Mithat Efendi 'Fazıl ve Feylesof Kızım' dediği Fatma Aliye Hanım'ın tüm bu uğraşlarına katkı sağlamasıyla bilinir. Ancak o bir yandan da Fatma Aliye Hanım'a mektuplarında müdahale etmiştir. Bu mektuplar, Fatma Aliye Hanım'ın romanlarındaki karakter ve olay örgüsüne müdahalelerin yanı sıra onun şiir yazmasına ve felsefeyle ilgilenmekten menedilmesine neden olmuştur. Ahmet Mithat Efendi, mektuplarında 'feylesof', 'hakîm', 'hekîm' gibi sözcüklere açıklık getirerek kadınların felsefe ile uğraşmasının sakıncaları üzerinde durmaktadır. Fatma Aliye Hanım ise düşünen bireylerin sadece erkek cinsinden olmadığını ispat etmek ister. Ancak Ahmet Mithat Efendi'nin onu etkilemesi ile Fatma Aliye Hanım felsefe tarihi yazmaya yönelir. Fatma Aliye Hanım Batı ile Doğu filozoflarını değerlendirirken İslamiyet'i müdafaa etmektedir. Felsefenin erkek uğraşı olarak görülmesine karşılık, var olan kadın filozofları ortaya koyar. Fatma Aliye Hanım'ın bir Osmanlı kadını olarak bu birikime sahip olması, Batı'nın oryantalist düşünce biçimine gem vurmaktadır. Hem Osmanlı'nın hem de İslam'ın yükselmesinde toplumun yarısını oluşturan kısım olarak üstlenilen görevler yerine getirilmiş olacaktır. Çalışmada Ahmet Mithat Efendi ve Fatma Aliye Hanım'ın felsefe konusundaki mektupları ile Fatma Aliye Hanım'ın felsefe ile ilgili eserlerindeki görüşleri karşılaştırılacaktır. Böylece felsefe tarihinde ve felsefe tarihi yazımındaki yeri sorgulanmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fatma Aliye, Ahmet Mithat, felsefe, kadın.

## AN OTTOMAN WOMAN'S PERSPECTIVE: THE PHILOSOPHY HISTORY OF AHMET MİTHAT'S 'VIRTUOUS AND PHILOSOPHER DAUGHTER'

### ABSTRACT

Fatma Aliye, the daughter of Ahmet Cevdet Pasha shaping the 19th century and later, being a pioneer for woman authors caused the discussion over the perception of a 'woman author'. She has written articles and novels on education, marriage, philosophy, business life, culture, civilization, and religion. Considering Fatma Aliye's thought of mind, it is seen that she created a field of application for the endeavors that a woman cannot achieve by putting Ottoman women out of the closed society. She had a place in the press during the Ottoman Empire in terms of leading women of her

<sup>1</sup> Bişkek'te 24-26 Nisan 2014 tarihinde yapılan VI. Uluslararası Genç Türkologlar Sempozyumu'nda sunulan "Bir Osmanlı Kadınının Kaleminden Felsefe Tarihi" başlıklı bildirinin genişletilmiş makale hâlidir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kapadokya Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: [duygu.oylubas@kapadokya.edu.tr](mailto:duygu.oylubas@kapadokya.edu.tr) ORCID: 0000-0003-2511-9844

contemporaries and encouraging them to write with her articles. Ahmet Mithat is known for contributing to all these efforts of Fatma Aliye and he called her 'Fazıl and Feylesof Kızım' (my philosopher daughter). However, he also intervened with her letters. In addition to interfering with the character and plot of Fatma Aliye's novels, these letters, caused her to be banned from writing poetry and engaging in philosophy. Ahmet Mithat emphasizes the drawbacks of women dealing with philosophy by clarifying words such as 'philosopher', 'judge', 'physician' in his letters. Fatma Aliye would like to prove that thinking individuals are not just males. However, with the influence of Ahmet Mithat, Fatma Aliye tended to write the history of philosophy. Fatma Aliye defends Islam while evaluating the Western and Eastern philosophers. Even though philosophy is seen as an occupation of men, she reveals the existence of female philosophers. The fact that Fatma Aliye has this experience as an Ottoman woman curbs the orientalist way of thinking of the West. The duties undertaken as part of the half of the society in the rise of both Ottomanism and Islam will have been fulfilled. The aim of the study is to compare Ahmet Mithat and Fatma Aliye's letters on philosophy and Fatma Aliye's views on philosophy. Thus, the place of her in the history of philosophy and in the historiography of philosophy will be questioned.

**Keywords:** Fatma Aliye, Ahmet Mithat, philosophy, woman.

## Giriş

Fatma Aliye Hanım, Osmanlı kadınları içinde ilk roman yazarı ve ilk çevirmen olarak tanınmıştır. Onun, kendinden önce bir roman denemesi olan Zafer Hanım ve Alfred de Musset'ten çeviri yapan Nigâr Hanım'a rağmen öncü sayılması, istikrarlı ve çok yönlü bir yazma çabasının olmasından ileri gelmektedir. Fatma Aliye Hanım'ın babası Ahmet Cevdet Paşa ve akıl hocası Ahmet Mithat Efendi'nin desteği ile yetişmiş ve yazdıklarını yayımlama imkânı bulmuştur. Onun Türk ve Müslüman kültür, medeniyet, felsefe ve tarihine katkıda bulunmuş olması önemlidir. Osmanlı basın hayatında kadınlara örnek olması, edebî eserlerinde toplumun faydası için çabalaması onu öncü yapmaktadır. Dönemi itibari ile erkeklerin denetiminde yazma uğraşına devam etmiştir. Başlangıçta eşi Faik Paşa onun kendinden üstün olduğunu hazmedemeyerek okuduklarına müdahale etmiştir. Kardeşi Ali Sedat, Ahmet Mithat Efendi tarafından yazılan biyografinin<sup>2</sup> yayımına engel olmaya çalışmıştır. Yazılarının 'bir kadın'<sup>3</sup>ın kaleminden çıktığına

<sup>2</sup> Ahmet Mithat Efendi'nin Fatma Aliye Hanım için yazdığı *Fatma Aliye Hanım Yahud Bir Muharrir-i Osmaniye'nin Neşeti* adlı biyografik-otobiyografik eserden söz edilmektedir.

<sup>3</sup> Fatma Aliye Hanım'ın ilk imzasının 'Bir Kadın' olması sebebiyle bu tabir önem kazanmaktadır. Hatta makalenin başlığında da bu ibareye dikkat çekmek için Fatma Aliye ismi kullanılmamıştır. "Türk edebiyatında kendi imzasıyla bir kitap yayımlama cesaretini gösteren ilk kadın Fatma Aliye Hanım'dır. *Muhadarat* (1892) Fatma Aliye'nin açık imzasıyla yayımlanır. Ancak o da *Muhadarat*'a kadar yayımladığı kalem tecrübelerinde, devrin henüz kadın imzalarına alışık olmaması sebebiyle kendini gizlemeyi seçmiştir. Fatma Aliye Hanım'ın yayına çıkan ilk eseri 1889 tarihli Meram tercümesidir. Bu tercümede 'Bir Kadın' imzasını kullanır. Bundan sonra Euler'den çevirdiği makalelerde yavaş yavaş kendi kimliğini kullanmaya başlayacaktır. "Bir Prenses Tedris-i Ulum" (16 Eylül 1890) ve "Ayler'in Prenses Üçüncü Mektubu" (18 Eylül 1890)'da 'Mütercime-i Meram Aliye'; "Mevadd-ı Fenniye: Euler'in Prenses Birinci Mektubu" (27 Eylül 1890)'nda ve "Sürat: Euler'in Prenses İkinci Mektubu" (7 Ekim 1890)'nda 'Aliye'; "Sürat: Euler'in Prenses Yirmi Birinci Mektubu" (8 Ekim 1890)'nda 'Fatma Aliye' imzalarını kullanır. Fakat 1891 yılında Ahmet Mithat Efendi ile birlikte yazdıkları *Hayal ve Hakikat* romanında tekrar 'Bir Kadın' imzasına döner.

inanılmamış; kardeşi, babası ya da Ahmet Mithat Efendi'nin yazdığı zannedilmiştir. Fatma Aliye Hanım, kendi çocuklarına yol gösterici olamasa da kendinden sonra gelen kuşağın yetişmesine ortam hazırlamıştır.<sup>4</sup>

Ahmet Mithat Efendi ise Fatma Aliye Hanım'ın romanlarında toplumun ahlakını bozacak yerlerin değiştirilmesi, şiir yazmaktan vazgeçmesi, felsefeden daha ciddi eserlerle uğraşması gerektiği gibi fikirlerle ona müdahale etmiştir. Felsefe tarihi; felsefe ve tarih disiplinini birlikte barındıran ancak Ahmet Mithat Efendi'ye göre felsefeden daha kesin çizgileri olan bir alandır. Bu sebeple onu felsefe tarihi yazmaya yönlendirmiştir (Oylubaş, 2014: 60).

### **Ahmet Mithat Efendi ile Fatma Aliye Hanım'ın Felsefe Kavramına Yaklaşımı**

Felsefenin İslam dünyasına girişinin Yunancadan yapılan çevirilerle olduğu fikri yaygındır (Bayrakdar, 1988: 122). Fatma Aliye Hanım buna katılmaz ve Babil, Hindistan, Mısır'da felsefenin doğduğunu ancak insanlara Yunanlılar aracılığıyla yayıldığını dile getirir (Fatma Aliye Hanım, 1899a, s. 2). İslam felsefesi ile Batı'nın tanışması için ise

“İtalya, İspanya ve Güney Fransa'daki ilim meraklısı olan kişilerin İslam medreselerine gelerek eğitim görmeleri gösterilebilir. Bu faaliyet 1130-1150 tarihleri arasında İspanya'da başlamıştır. Tuleytula Başpiskoposu Raymond, İslami eserlerin Latinceye çevirisini arzu etmiş ve bunun için bir tercüme bürosu kurmuştur. Bu okulun başına Dominic Gundisalvi'yi getirerek Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eser ve fikirleri Batı âlemiyle tanışmıştır” (Çubukçu, 1981: 58).

Batı'ya geçen bu fikirlerin 19.yy'da Osmanlı toplumu tarafından Batı'nın üretimiymiş gibi değişmiş bir hâlde alınmış olduğu düşünülür. Ahmet Mithat Efendi bu bakımdan kendi toplumunun geri görülmesine karşı çıkmaktadır. Onun fikirleriyle yetişen Fatma Aliye Hanım da bu sayede yazıları ile İslam'a ve Doğu'ya karşı saldırılara cevap vermektedir.

Ahmet Mithat Efendi, felsefeyi bir nevi pusula olarak görmektedir. Tarihi olarak felsefe ona göre; en eski alanlardan biridir. Felsefe, doğru bilgiyi aramaktır. Bu bilgi de Ahmet Mithat Efendi'ye göre hikmettir ve Batı'ya göre felsefe adını almıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin yeni felsefe dediği alan ise materyalizm ve pozitivistliği benimseyenlerin bilgisidir. Ahmet Mithat Efendi onlar için ‘maddiyun’ tabirini uygun görmektedir ve yeni felsefenin tabiatı ve maneviyatı yıkmasına karşıdır (Görkaş, 2010: 79). Felsefenin insan zihninin rehberi olması bakımından Ahmet Mithat Efendi'ye göre hikmet Kur'an ve İncil'le ilişkilendirilerek pek çok kez tanımlanmıştır. Onun Zeynep Uysal tarafından Latin harflerine çevrilmiş *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi* başlıklı kitaptaki eleştirel yazılarından

---

*Muhadarat* romanı ise ‘Mütercime-i Meram’ gibi herhangi bir sığata ihtiyaç duymaksızın kendi adını kullandığı ilk telif eseri olur.” (Oylubaş, 2014: 30)

<sup>4</sup> Detaylı bilgi için bkz. Oylubaş, D. (2014). Fatma Aliye Hanım'ın Düşünce Dünyası. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

“Hikmet ve Hakîm”de de ‘eşyayı ve yaratılışını son derece iyi bilme’ anlamına gelen kavramın insan üzerinden ‘varlığı bilmek ve hayırlı işler yapmak’ (Uysal, 2016: 32) şeklinde karşılık bulduğu anlatılır. Bu tanımlarda Schopenhauer üzerinden verdiği örnekler içerisinden de vurgulamak istediği şey, hikmetin her şeyin doğrusunu söyleme ve söylediğini o şekilde tecrübe etme olduğudur. Böylece bilgi ve bilgiyi uygulamaya geçirmede felsefenin temellendirilebileceği ortadadır (Uysal, 2016: 36). Mithat Efendiye göre; felsefenin maddiyata hapsolmesi ve insanların tabiat ve maneviyatına yönelik ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi ile nefsin ön planda tutulacağı, bu durumun da toplum ahlakı ve inancını hakiki bilgiye götürmeyeceği açıktır. Bu sebeplerle felsefe uğraşında bulunmak ve hakkında konuşmak tehlikeli olabilmektedir.

Mithat Efendi ‘Mütercime-i Meram’ diye hitap ettiği Fatma Aliye Hanım’a yazdığı 7 Mart 1306 tarihli mektubunda ‘feylesof’, ‘hakîm’ ve ‘hekîm’ kelimelerine değinerek felsefe konusunu ele almak ister. ‘Feylesof’ kelimesi için yanlış anlaşılan anlamları tespit eden Ahmet Mithat Efendi, bu kelime kullanıldığında derya-dil, laübali-meşrep, itikatsız, dinsiz bir adamın varlığının anlaşıldığını dile getirmektedir. ‘Hakîm’ denildiğinde de ilk olarak ‘doktor’ kelimesinin akla geldiğinden söz eder. Bu ilk izlenimi ortadan kaldırmak için ‘doktor’ anlamındaki ‘hakîm’in ‘hekîm’ şeklinde yazılma zorunluluğunun doğduğunu belirtir. ‘Hikmet’ kelimesine yanlış anlam verilmesi de bu yüzdendir (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 15). Ahmet Mithat Efendi Kamûs-ı Türki’den ‘hikmet’ kelimesinin anlamını ele alarak ‘hakîm’ kelimesi ile ‘allâme’ kelimesinin eş anlamlı olmadığını ifade eder. Bu konuya değinmeden önce ‘feylesof’ kelimesini tartışmaya açar. Feylesofun bilindiği anlamlar dışında kayıtsız değil en kayıtlı adam olduğu, gönlü geniş değil yüreği dar, içi sıkıntılı, titiz, meraklı, gizli olanı ortaya çıkarmaya çalışan, ağırbaşlı, en dindar adam olduğunu ifade eder. Yine ‘Feylesof’ kelimesinin ‘filo’ ve ‘sofos’ yani Yunanca’da seven ve akıl anlamlarından türediğini vurgular. Fisagor’un bu terim için ‘hubb-ı akl’, ‘hubb-ı ilm u irfan’ anlamına gelen ilim ve irfana bağlılık kelimelerini kullandığını hatırlatır (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 17).

Mithat Efendi aynı mektupta feylesof unvanının kullanımında ilimler ve fenleri dörde ayırmaktadır: Mantık, matematik, fizik ve ahlak.

“... birincisinde natıkıyet-i beşeriyeyi ikmal edecek fûnûn ve ikincisinde mevalid-i tabiyenin fevkinde yani cismaniyet suretindeki mevcudiyetin üst tarafında taakkulat ve teemmülat ile vasıl olunacak fenler (ilahiyata müteallik şeyler) ve üçüncüsünde cismaniyet âleminde mevcut mevalid-i tabiye (ecram-ı semaviye bile dâhil olduğu halde) ve dördüncüsünde men’ani’l-fesâd ve men’li-kasdi’l-islâh ve fi’lü’l-hayrâtı istihsal ve itmam eyleyecek fûnûn (edebiyat, hüsn-i ahlak, tedbir-i menzil, ekonomi, politik, hukuk ve kavanin) dâhil idiler.” (İnceoğlu-Berktaş, 2011:18).

Görüldüğü üzere filozof sayılmak için bu ilimleri tahsil etmek gereği vardır. Nazari ve pratik felsefenin bilinmesi ve ikisi arasında sentez kurulması önem arz etmektedir.



Ahmet Mithat Efendi, terimler üzerindeki değerlendirmelerine devam eder ve Diderot'un 'fuzala', 'âlim', 'allâme' ile 'hakîm' ve 'feylesof' kavramları arasında bulunduğu farklardan da söz açar. Mevcut bilgiyi kazanmış olanların âlim olduğu ve âlim olanın sadece bildiği şeyler üzerine konuştuğu; hakîm ve feylesofun ise her hükmün yanına niçin sorusu eklediği açıklanır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre asıl olan ilimdir. İlim olmayınca hikmet tabakasında fayda bulunmaz. Bu nedenle genç felsefecilerin ilimsiz hikmetle uğraşmamaları gerektiğini öğütler. "Halbuki böyle benceler, senceler, bizceler, onlarcalar ilm sayılabilirler mi? Bence su taştan ve hava sudan ağır diye iddia edebilir miyim? Hakikat bunun hilafını ispat ettikçe öyle benceler üzerine kurulan hikmetlerin de butlanı apaşıkare görülür (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 20). Ahmet Mithat Efendi bu nedenle hikmetlerin geçersiz olmaması için hakîm olacak kişinin önce beşerî ilimlerle donanarak allâme olması, daha sonra hikmet uğraşına girmesi gerektiğini öğütlemektedir. Fatma Aliye Hanım'ın 'Mütercime-i Meram' imzalı 23 Mart 1306 tarihli mektubunda da 'hakîm' ve 'feylesof' sözü, ele alınmıştır. Avrupalılar fiziği 'hikmet-i tabiye' diye tanımlayarak 'hakîm' yerine de 'muhibb-i hikmet' anlamında 'feylesof' unvanını kullanmışlardır. (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 42). Ancak Ahmet Mithat Efendi'ye göre feylesof sözü hakîm'den farklıdır. Mithat Efendi sanat ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlatırken de sanatı ciddi ve faydalı olması yönüyle önemser ve "Feylesofî bir hazinedir, roman, şiir, resim, heykeltıraşlık falanlar onun musluklarıdır. Bunlardan ne akar ise hep feylesofiden akar. Eğer bu musluklar başka bir hazineye merbût olurlar ise icrâ edecekleri şeyler hem letâfetsiz olurlar hem muzır" (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 135) der. Böylece felsefe, sayılan tüm alanlardan daha geniş ve yönlendirici bir kavram olarak değerlendirilmiş olur. İlimlerin felsefe temelinde sınıflandırılması da bu yaklaşımı destekler.

### **Ahmet Mithat Efendi'den Fazıl ve Feylesof Kızına Mektuplar**

Ahmet Mithat Efendi, kalem uğraşına katkı sağladığı Fatma Aliye Hanım ile mektuplaşmalarında 'Hakîm ve Hanım Kızım!' 'Hem âlim hem fatîn kızım!', 'Fâzıl Kızım', 'Feylesof Kızım Efendim Hazretleri' gibi hitaplarla onu filozof sınıfına layık görür. Hatta kendisine hediye edilen işlemeli yastık hakkında Fatma Aliye Hanım'a "Yastığı işlemek kadınlık değil sanat göstermek için ha? Bu sözü de pek beğendim. Evet! Siz hem edîp, hem feylesof, hem de artistsiniz. Evvela insan edîp ve feylesof olmalı ki artist de olsun." (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 103) diyerek onu över. Yine Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye Hanım'ın Euler'den yaptığı mektup çevirisi üzerine "İfademiz" başlığı altında onun düşünce dünyasının genişliğini takdir eder:

"Meram romanının tercümesine duhûl edenler nerede? Kemal-i ehemmiyetle dikkat buyurmalı ki bir roman tercümesi hevesi insanı nerelere kadar vurduruyor. Mütercime-i Meram derken bir Müşerrih-i feylesofa nail olduk. Var olsun! Hak-ı Teala hazretleri feyzini artırsın. Sair sahibat-ı kalem olan nisvanımız dahi Aliye Hanım Efendi hazretlerinin bu himmetlerinden teşvik eylesinler" (Ahmet Mithat Efendi, 1890:5).

Tüm bu övgülerine rağmen Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye Hanım'ın felsefe ile doğrudan uğraşını uygun görmez. “Siz felsefe-i Kuraniye ile feylesof bir kadınsınız.” (İnceoğlu-Berktaş, 2011:119) diyerek onun inancını kimsenin bozamayacağını bilse de Descartes, Spinoza, Pascal, Darwin gibi isimleri anarak bu felsefecilerin insanı yormaktan başka bir çözüm bulamadıklarını düşündüğünü anlatır. 19 Ağustos 1309 tarihli mektupta “Fakat size daha şimdiden söyleyeyim ki sizin bir felsefî âsârınız meydana çıkmasına ben pek güç razı olabilirim. Hatta paşa pederimiz hazretlerinin dahi reyini istihsal etmeyince kendi reyime bile emniyet edemem. Malum o bizde felsefeye hala dinsizlik nazarıyla bakılıyor.” (İnceoğlu-Berktaş, 2011:133-135) diyerek Batı'nın materyalist felsefesi ile dinin inkâr edildiği durumlara işaret ederek onun daha açıklanabilir alanlarda kendini yetiştirmesini öğütler. Bu fikirler üzerine Fatma Aliye Hanım'ı *Namdar-an-ı Zenan-ı İslamiyan*'da ele alınan kadın biyografileri için malzeme bulmaya teşvik eden Ahmet Mithat Efendi, onu İslam, kadın ve felsefe tarihi yazıcılığına yönlendirmiş olur (Oylubaş, 2014: 197).

20 Teşrin-i Sani 1309 tarihli mektupta “... zira felâsife şuara gibi ‘yekûlûne bi-elsinetihim mâ-ley-se fi kulûbihim’<sup>5</sup> değildir.” (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 148) diyerek felsefede somut yargılara varılamadığı; 6 Kanun-i Sani 1311 tarihli mektupta da felsefe ile uğraşanların fikirlerinin kiminin haklı kiminin haksız görülmesine bir çözüm bulunamayacağı dile getirilir. Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye Hanım'ın felsefe ile uğraşması hâlinde kimi tarafından övüleceğini, kimi tarafından da mağlubiyetinin bekleneceğini hatırlatır. 10 Kanun-i Sani 1311 tarihli mektupta felsefe ile uğraşanlar için “Hem herkes galiptir, hem herkes mağlup” demesi bu yüzdendir. (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 334). Çünkü felsefenin tarih gibi tek bir gerçeği yoktur. Felsefede gerçek kavramı dahi tartışmalıdır.

### Osmanlı Kadınının Felsefe Tarihi Yazımı

Fatma Aliye Hanım, *Teracim-i Ahval-i Felasife* adlı eseri ile felsefe tarihine katkıda bulunmuştur. Bu eser ilk olarak *Hanım Kızlara Mahsus Gazete*<sup>6</sup>’de 2-38 sayıları arasında 11 Mart 1315/11 Zilkade 1316 tarihlerinde tefrika edilmiştir. Fatma Aliye Hanım ve Ahmet Mithat Efendi arasındaki 14 Teşrin-i Sani 1309 tarihli mektupta *Teracim-i Ahval-i Felasife* adlı eserin bölümlerinden bahsedilir. Fatma Aliye Hanım eserde ilk başta, biyografilere yer verip daha sonra mütekellimîn ve kelim ilmine geçmiştir. Ahmet Mithat Efendi mektupta bu bölümde felsefe tarihinden çıkıldığına ve mesleklerden bahsedildiğine işaret eder. Hatta Fatma Aliye Hanım'ın bu kitabı felsefenin usullerini öğretmek, ‘maddiyun’u reddetmek, felsefe tarihi yazmak amacıyla mı oluşturduğunu sorgulayarak ona plan yapmasını önerir. Ahmet Mithat Efendi; Aguste Comte, Pascal, Spinoza gibi isimleri sayarak onların eserlerini okuduğunu belirtir. Ancak bu eserler için “Başlangıçları muhayyir-i ukûl olacak derecelerde muntazam ve müdekkikâne olduğu hâlde sonları güdük!” (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 140) der. Tüm bu uyarılarına rağmen Fatma Aliye

<sup>5</sup> Onlar dilleriyle kalplerinde olmayan şeyi söylemektedirler (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 148).

<sup>6</sup> *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin ekidir.

Hanım'ı felsefeden uzak tutmak için ne yapsa başaramayınca ona refakat etmek zorunda kalır.

Ahmet Mithat Efendi'nin Fatma Aliye Hanım'a önerdiği planda ilk olarak felsefenin mahiyetini tarif etmek vardır. İkinci olarak filozofların 'şümûl ve taallukatı meselesi' yani hukuk felsefesi, tarih felsefesi, din felsefesi bölümleri üzerinde düşünülmesi söz konusudur. Üçüncü olarak teklif edilen planda felsefe tarihi detaylandırılmalıdır. Fatma Aliye Hanım'ın *Teracim-i Ahval* diye hazırladığı notlar bu bölüm için uygundur. Ahmet Mithat Efendi'nin uyarılarından biri de kelâm ilminin bu bölüme katılmasıdır. Ancak eserin buraya kadarki kısmına bakıldığında Fatma Aliye Hanım'ın onun sözünü dinlememiş olduğu görünür. Mithat Efendi tarafından dördüncü olarak felsefi sistem yani mesâlik-i hükemânın yazılması önerilmiştir:

“Felsefe yalnız Eflatun'un teizm ve Aristo'nun natüralizm mesleklerinden ibaret değildir ya? Haniyâ ateizmler, üniteizmler, monoteizmler, politeizmler, realizmler, pozitivizmler falanlar falanlar nerede? Bizim cisim ve cevher ve araz bahisleri felsefeden mi madûdlardır? Heyhât! Bunlar adeta fizik mesailindedir. Ruh idare-i cüz'îye, külliye falan felsefeden mi madûdlardır” (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 141)

Böylece felsefenin alanının daha geniş olduğu, çok yönlü düşünmek gerektiği ortaya konulmuştur. Ayrıca tasavvufun felsefeden uzak olamayacağına da işaret edilir. *Teracim-i Ahval-i Felasife*'de geçen kelâm bahsi için tasavvufa değinilir ve İslam felsefesini zahiri ve batınî diye ikiye ayırmak gerektiği vurgulanır.

Ahmet Mithat Efendi bu çalışmada eksik olarak felsefenin 'epoque' yani devirlerine dikkat edilmediğini açıklar. Yunanlardan önce Çin'in Konfüçyüs, İran'ın Zend Avista, Hindistan'ın Veda ve Eski Mısır'ın meslekleriyle felsefenin tarih öncesi kısmının oluştuğu; bunlara yer verildikten sonra Yunanlıların felsefe devirlerini ikiye ayırmak gerektiğini belirtir. Önce Latin devrine sonra Nasrâniyet devrinden neo-platonisyonlar devrine geçip Yeni Felatunilik ile İncillerden iktibas edilerek Nasrâniyet'nin hikmetine başvurmak gerektiğini söyler. Mutezile Ehl-i Sünnet, Eş arî ve Maturidî tartışmalarından sonra da İslam felsefesine değinip İbn-i Sina ile Doğu, İbn'ür Rüşd ile Batı'yı ele almak; Avrupa felsefesinden Protestanlığın ortaya çıkışına kadar ve Fransız İnkılabından yaşanan güne kadar konunun getirilmesi gereğine değinir (İnceoğlu-Berktaş, 2011: 141). Ahmet Mithat Efendi bu planı çizmeden önce Fatma Aliye Hanım'ın *Teracim-i Ahval-i Felasife*'yi birinci; *Tedkik-i Ecsam*'ı da redd-i maddiyun hakkında ikinci eser olarak planlamış olduğunu düşünmediği için bu yorumları yapmış olmalıdır. Ancak onun devirler konusundaki söylemleri isabetlidir.

“Muallime-i Fezailpenahımız Üstad-ı Muhterememiz İsmetli Fatma Aliye Hanımefendi Hazretlerinin Makale-i Hakimaneleridir” başlığıyla *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrika edilmiş ve sonradan *Teracim-i Ahval-i Felasife* adıyla kitaplaşmış yazılarında felsefe kavramı ve filozoflar, kelâm meseleleri

tartışılmaktadır. Fatma Aliye Hanım, Yunan filozoflarını ve İslam filozoflarını iki grupta ele almıştır. Felsefenin doğuşunu Tales ile başlatır. (Fatma Aliye Hanım, 1899a: 2) Tales, Fisagoros, Embuzoklis, Bukrat, Lusib, Demokrit, Sokrat isimlerine yer verir. Eflatun, Aristo, Antisten, Diyojen, Epikür, Oklidis, Arşimet, Zenon'un biyografisine kısaca değinir. Yine; Revakiyyun, Kelbiyyun mezheplerine, Pompee, Diskorides, Calinos, Aleksandr Afrodıs, Tamestiyas adlı filozofların ismi geçer. Neoplatonisyenleri ele alarak en ünlüsü Julianus Apostata'dan bahseder. Tarihin ulaşmadığı zamanlar ve mitoloji kaynaklı düşüncelerin benimsendiği Orfe mezhebini de çalışmasına katar. Aristo'yu ilk, Farabi'yi ikinci, İbn-i Sina'ya üçüncü hoca unvanına layık görür.<sup>7</sup>

Fatma Aliye Hanım, İslamiyet'te felsefenin ortaya çıkışını Me'mun zamanına dayandırır. İbn-i Sina, İbn-i Bacce, İbn-i Rüşd gibi filozoflara değinir. Averroizm mezhebinden söz ederek Draper'den bahseder. Avrupa tarihinde bu mezhebin ve İbn-i Rüşd'ün yer almasına dikkat çeker. Onu dinsizlikle suçlamalarına karşılık "feylesoflara mahsus olan din mevcudatı tederrüs ve talimdir. Çünkü Cenab-ı Hakka edebileceğimiz en büyük ibadet onun asarını tanıtmaktır" (Fatma Aliye Hanım, 1899b:2) diyerek felsefe ve din arasındaki ortaklığı hakikati arama noktasında birleştirir. Eserde mezheplerin 73 fırkaya ayrıldığı ifade edilmiştir. Fatma Aliye Hanım kendi içlerinde de bölünmüş olan 8 büyük fırkadan bahseder: Mutezile, Şia, Havaric, Mürcie, Neccariye, Cebriye, Müşebbihe, Naciye. (Fatma Aliye Hanım, 1899c, s. 1) Görüldüğü üzere *Teracim-i Ahval-i Felasife*, hem biyografik hem de felsefe kavramlarının ve mezheplerin de tarihini anlatan önemli bir kaynaktır.

Fatma Aliye Hanım'ın *Tedkik-i Ecsam* adlı eseri ise 2 Ramazan - 28 Zilkade 1317 yılları arasında *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrika edilmiştir. Fatma Aliye Hanım bu eserinde ruh kavramı, materyalizm, cisim, atom, idealizm, sofizm, vahdet-i vücud konularına değinmiştir. Materyalistlerin ruh, madde kavramlarını açıklayamadan inkâr etmelerine karşı çıkar. Cisim konusunda Meşşailere ve İshrakilere değinir. İnsan aklının acziyetini kabul ettiğini açıklar. Bu acziyet yüzünden ruhaniyetin inkâr edilemeyeceğine inanmaktadır. Böylece materyalizme karşı olduğunu da vurgulamış olur. Sofistleri de eşyanın gerçeğini reddetmeleri yüzünden eleştirir (Oylubaş, 2014). Ahmet Mithat Efendi'nin FA-Evr-21-113 kayıtlı tarihsiz mektupta "cisim bahsi" ile kastettiği şey Fatma Aliye Hanım'ın *Tedkik-i Ecsam* adlı eseri için yazdıklarıdır. Fatma Aliye Hanım her iki eserinin de felsefe tarihi olmasının yanı sıra felsefe kitabı olarak da okunabileceğini dile getirmektedir. Bu konuda Ahmet Cevdet Paşa'nın hakkını teslim etmek gerekir.

<sup>7</sup> *Teracim-i Ahval-i Felasife* adıyla basılmış eseri Ali Utku ve Uğur Köroğlu Latin harflerine çevirerek yayına hazırlamıştır. Detaylı bilgi için Fatma Aliye'nin 23 Mart 1899-8 Aralık 1899 tarihleri arasında *Hanımlara Mahsus Gazete*'de "Muallime-i Fezailpenahımız Üstad-ı Muhterememiz ismetli Fatma Aliye Hanımefendi Hazretlerinin Makale-i Hakîmaneleridir" başlığıyla 2(204)-38(240) sayılarındaki tefrikaya bakınız. Bu çalışmada tefrikadan yararlanılmış olup özel isimlerin yazılışı konusunda Latin harfe çevrilmiş metin üzerinden fikir birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Fatma Aliye Hanım'a özel hocalardan aldırıldığı dersler ve daha sonra kendisinin kızıyla bizzat ilgilenmesi onun düşünce dünyasını genişletmiştir.

### Sonuç

Fatma Aliye Hanım'ın felsefe tarihi yazımında tenkit edileceği bir konu vardır; o da felsefenin doğuşunun Babil, Hindistan, Mısır kaynaklı olduğunu söylemesine rağmen bu düşünceyi temellendiremeyip *Teracim-i Ahval-i Felasife*'de Yunan filozoflarla biyografisine başlamasıdır. Felsefenin ne olup ne olmadığı, mahiyeti, doğuşu hakkındaki tartışmalar ve dönemlere ayrılması tüm çalışmalarda esastır. Genelde felsefe tarihlerinde takip edilen usul bu şekildedir. Orhan Sadeddin'in *Felsefe Tarihi Usulü*'nde de filozoflara, görüşlerine ve ekollerine dair bilgi toplanıp felsefe tarihi oluşup oluşmayacağına sorgulanmasına çekilen dikkat hatırlanmalıdır. (Orhan Sadeddin, 1930: 5) O, filozofların felsefe tarihçilerini aşağı görmelerini ve bunun sebebini de 19. yy.'a hâkim olmuş tarihselcilik kuramıyla açıklar. Felsefenin aradığı hakikat ile tarihin dahi yorum olması bu anlamda farklılaşır. Buna rağmen felsefe tarihinin sistemleşmesinin bir felsefi kanaatle mümkün olması önem arz eder. Fatma Aliye Hanım'ın felsefenin bir kültür sahası olarak ele alınacağı, lisanî-tarihî usul (malzemeyi toplarken) ile ruhiyat (filozofların ferdi hususiyetlerinde) usullerden de yararlanarak problem tarihini esas almış olduğu söylenebilir. Böylece yazdıkları biyografik felsefe tarihinden daha fazlasıdır. Mesela Fatma Aliye Hanım'ın eserlerinde Doğu felsefesine değinmesi Doğu'yu eleştiren Batı'ya müdafaa içindir. Ahmet Mithat Efendi'nin kendisine 'feylosof kızım' hitabına yakışır sözlerinin dayanağı da bu doğrultudadır. Sadece *Teracim-i Ahval-i Felasife*'de Fatma Aliye Hanım'ın Yunanlılardan önce felsefenin doğduğu fikrinin desteği eksik görünmektedir. Buna rağmen onun yazımında bir felsefi eleştiri yaklaşımı gözlenir.

Felsefe her yerde hakikati arar. Fatma Aliye Hanım'ın yetişme tarzında İslamiyet'in rolünün büyük olması ile Ahmet Mithat Efendi'nin onun üzerindeki etkisi de önemlidir. İslami değerlerde dahi hakikati arayarak ve dinin sorgusunu yaparak onu âdetlerden ayırması Mithat Efendi gözünde Fatma Aliye Hanım'ı İslami düşünür rolüne de sokmuştur. Gerek *Nisvan-ı İslam*'da gerek diğer eserlerinde de kadın şeyhaların varlığına değinmesi İslam dünyasının ilk zamanından beri aydınlanmacı bir düşünce yapısına sahip olduğuna inandığını desteklemektedir. Fatma Aliye Hanım Batı'ya karşı geri kalmış bir toplum olmadıklarını dile getirirken kendisi de Mithat Efendi'nin hegemonik yaklaşımıyla idealleştirdiği Osmanlı'nın ilk kadın felsefe tarihi yazarı olduğunu gösterir. Fatma Aliye Hanım felsefe tarihçisi olarak kaynaklarda adı geçmese de, Türk İslam toplumunun sahip olduğu değerleri aşağı gören milletlere yazdıklarıyla aksini ispat etmek istemesiyle, bir Osmanlı kadınının kalemını felsefe üzerinde de görünür kılmıştır.

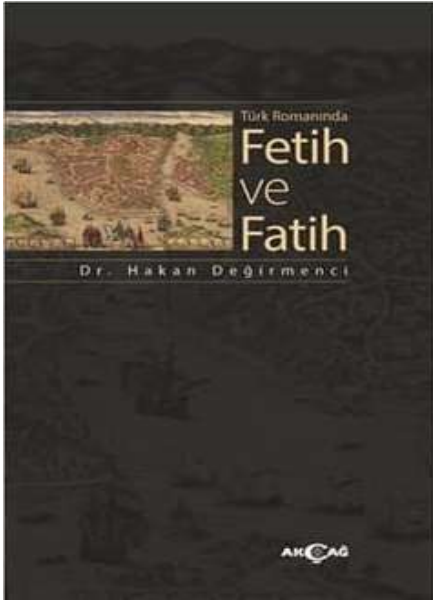


**Kaynakça**

- Ahmet Mithat Efendi, (1890, 27 Eylül). İfademiz. *Tercüman-ı Hakikat*, (3664), 5-6.
- BAYRAKDAR, M. (1988). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ÇUBUKÇU, İ. A. (1973). İslam Medeniyeti ve Düşüncesinin Batı Âlemine Tesiri, *D.İ.B. Dergisi*. Ankara 13(1).
- Fatma Aliye Hanım, (?), Atatürk Kitaplığı FA-Evr-21-113 nolu evrak.
- Fatma Aliye Hanım, (1899a, 23 Mart/11 Mart 1315/11 Zilkade 1316). Muallime-i Fezailpenahımız Üstad-ı Muhterememiz İsmetli Fatma Aliye Hanımefendi Hazretlerinin Makale-i Hakimaneleridir. *Hanımlara Mahsus Gazete-Hanım Kızlara Mahsus Gazete*, (2), 2-3.
- Fatma Aliye Hanım, (1899b, 6 Temmuz/24 Haziran 1315/27 Safer 1316). Muallime-i Fezailpenahımız Üstad-ı Muhterememiz İsmetli Fatma Aliye Hanımefendi Hazretlerinin Makale-i Hakimaneleridir. *Hanımlara Mahsus Gazete-Hanım Kızlara Mahsus Gazete*, (18), 1-2.
- Fatma Aliye Hanım, (1899c, 3 Ağustos/22 Temmuz 1315/26 Rebiyülevvel 1316). Muallime-i Fezailpenahımız Üstad-ı Muhterememiz İsmetli Fatma Aliye Hanımefendi Hazretlerinin Makale-i Hakimaneleridir. *Hanımlara Mahsus Gazete-Hanım Kızlara Mahsus Gazete*, (20), 1-2.
- Fatma Aliye Hanım, (2006). *Teracim-i Ahval-i Felasife*. Ali Utku, Erol Köroğlu (Yay.haz.),. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Fatma Aliye Hanım, (2009). *Tedkik-i Ecsam*, Ali Utku, Arzu Ekinci (Yay. haz.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- GÖRKAŞ, İ. (2010). Ahmet Mithat Efendi ve Hikmet-i Cedide, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] (44), 65-80.
- İNCEOĞLU, F. Samime; Z. S. Berktaş (2011). *Fazıl ve Feylesof Kızım*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Orhan Sadeddin (1930). *Felsefe Tarihi Usulü*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- OYLUBAŞ, D. (2014, 24-26 Nisan). Bir Osmanlı Kadınının Kaleminden Felsefe Tarihi, VI. Uluslararası Genç Türkologlar Sempozyumu, Bişkek.
- OYLUBAŞ, D. (2014). *Fatma Aliye Hanım'ın Düşünce Dünyası*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- UYVAL, Z. (2016). *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

**Hakan DEĞİRMENCİ, *Türk Romanında Fetih ve Fatih*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2021, 260 s.**

**Bahar AKÇADAĞ\***



Hakan Değirmenci'nin *Türk Romanında Fetih ve Fatih* kitabı 2021 yılında Akçağ Yayınlarından basılmıştır. Eser Türk edebiyatında tarihi roman olarak sınıflandırılan 53 romanı kapsar. 260 sayfadan ibaret olan kitabın ana fikri, nesnel bir tarihle bağlantılı olarak kaleme alınmış edebi değer taşıyan, tarihin gerçeklerinin yanında sanatsal ve kurgusal değerleri olan romanların sıralı bir biçimde ele alınışdır. İncelenen romanlar ana hatlarıyla tarihsel gerçeklikten hareketle kurgulanmış bir yapıdadırlar. Değirmenci kitabın giriş bölümünde tarih ve edebiyat eserinin bağlantılı konulara sahip olduğunu ancak, her ikisinin de kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığını hassasiyetle belirtir. "...tarihi

*romanın tarih ile edebiyat arasında bir yerlerde, ama daha çok öncelikle bir sanat eseri olduğu yönündeki bu yaklaşım, bizim çalışmamızın da hareket noktasını oluşturacaktır.*" (Değirmenci, 2021: 17) ifadeleri ile kitabın muhataplarının bu ayrımın farkında olarak okuması gerektiğinin altını çizer.

Barındırdığı ayrıntılara rağmen eser, alanla ilgili olmayan okuyucuların da dikkatini cezbedecek derecede sıralı ve temiz bir düzenle kaleme alınmıştır. Yazar dili etkili ve cümle yapısına uygun olarak kullanır. Desteklediği ve tespit ettiği fikirleri en kısa ve öz bir biçimde, dolaysız olarak ortaya koyar. Bunun yanında "Tablo" başlığı altında anlatımıyla bağlantılı olarak geniş içerikli bir tablodan faydalanmıştır. Değirmenci'nin kullandığı tablo, incelediği romanları tarihsel açıdan, olumlu ve olumsuz oluşları konusunda sınıflandırmaktadır. Tablonun tarihi 1875'te yazılan, İstanbul'un fethi ile parçalar barındıran *Hüseyin Fellah* romanı ile başlatılıp 2013'te *Bir İstanbul Rüyası* romanı ile sonlandırılır. Yer verilen tablonun kullanımı gerekli olmasa da bir sınıflandırma yapabilmek ve genel bir çerçeve çizebilmek adına uygun düşmüştür.

Kitapta birçok imla ve yazım hatası bulunmaktadır. Sıklıkla karşılaşılan yazım hataları, kelimelerin eksik veya yanlış yazılmasından kaynaklıdır. Yazım hataları,

---

\* Yüksek lisans öğrencisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, e-posta: [akcadagbahar@gmail.com](mailto:akcadagbahar@gmail.com) ORCID: 0000-00012345-6789

eserin bir doktora tezi olması nedeniyle yazarın editöryal bir okuma yaptırmamış ve kendisinin de dikkatli bir şekilde gözden geçirmemiş olmasına bağlanabilir.

Kitabın genelinde Türk romanında İstanbul'un fethinin nasıl işlendiğine odaklanılır. Ele alınan konunun kapsamı oldukça geniştir. Değirmenci tüm detayları göz önünde bulundurarak araştırmasını sonuçlandırmıştır. Kitap, vadettiği üzere Türk romanında İstanbul'un fethi ve fethin sahibi Fatih Sultan Mehmet ile ilgili olarak romanları kapsar. Yazar bu eserle Türk edebiyatında sıkça temas edilen konulardan biri ile ilgili toplu bir kaynak sunar ve tarihi roman türünü konu çerçevesinde bütünlüklü bir halde ele alarak, fetih meselesinin kurgusal alandaki iz düşümünü ortaya koyar.

Yazar kitabını kaleme alırken, başlıklar ve başlıkların içeriğine dikkatle yaklaşmıştır. Üç ana bölümden oluşan kitapta, konuyu kronolojik bir düzende verebilmek adına alt başlıklara epeyce yer verilmiştir. Alt başlıklar altında değindiği konular alıntılarla zenginleştirilmiş net bir şekilde açıklanmış olduğu için doyurucudur. Kaynak kullanımı bakımından kitap oldukça zengin içeriklidir. Araştırmaya dahil olan 53 romanın dışında alan ile ilgili olarak, ulaşılabilecek neredeyse bütün kaynaklara temas edilmiştir. Bu kaynakların kullanımında yazar hem tarihi romanlarla ilgili akademik kitaplara ulaşmış hem de İstanbul'un fethi ile ilgili yazılmış akademik kitaplara ulaşmıştır

Kitap, "Sunuş, "Kısaltmalar", Giriş, Sonuç, "Kaynaklar" ve "Tablo" bölümleri dışında üç ana bölüm ve başlıktan oluşur. Yazar "Giriş" kısmında tarih ile edebiyat arasındaki ilişkiye kısaca değinir. Tarih ve romanın birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiği konusunu vurgulayan yazar, tarihi romanın neliğini ve nasıl olması gerektiğini irdeler. Değerlendirmeler yapılırken sadece Türk romanı örnek gösterilmez ve genel bir çerçeve çizilerek diğer edebiyatlardaki tarihi romanlar da işin içine dahil edilir. Yazar bu konu hakkındaki görüşlerini desteklemek için yerli ve yabancı birçok araştırmacının adını zikreder ve bahsi geçen araştırmacıların fikirlerine de alıntı yöntemiyle yer verir. Giriş bölümünde oldukça geniş bir kaynak kullanımı vardır.

Birinci bölüm olan "Fetih Öncesi Osmanlı ve Bizans-Hristiyan Dünyası" ana başlığı kendi içerisinde sınıflara ayrılır ve "Fetih Öncesi Osmanlı Devleti" birinci bölümün ilk alt başlığıdır. Bu başlık genel olarak, siyasi durum, halkın savaş karşısındaki tavrı, sosyo-kültürel dinamikler olmak üzere ayrı başlıklarda değerlendirilir. Osmanlı Devleti'nin fetihden önceki siyasi durumu, incelenen romanların tamamında, şehzadenin tahta çıkar çıkmaz aktif bir şekilde dış ilişkileri düzenlemeye giriştiğini işaret eder. "*Ele aldığımız romanlarda, fetih öncesi siyasi ilişkiler bağlamında Karaman tehlikesinden çok, Bizans'la ilişkiler üzerinde daha çok durulmuş, fethi odaklı bir uluslararası ilişkiler ağı öne çıkarılmıştır.*"( Değirmenci 2021: 23) *Rum Ateşi* (1966), *Sultan'ı Öldürmek* (2012), *Fatih Sultan Mehmet* (2013), *Hocaefendi'nin Sandukası* (1999), *Dünyanın İlk Günü* (2012), *Fatih-1453* (2010) romanları fethin alt yapısını oluşturmak amacıyla ilk etapta Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u neden istediği bağlamında

değerlendirilir Romanlardan hareketle bu sebepler, ekonomik, jeopolitik, psikolojik ve şahsi nedenlerdir. Detaylandırmak gerekirse Fatih'in nedenleri; devletin bekasını sağlamak, ilk tahta çıkış deneyiminden sonra kendini ispatlamak ve İstanbul'u hayalini kurduğu üzere dünya şehri yapmaktır. Başlığa bağlı kalınarak "siyasi durum" anlatılır.

Halkın fetih karşısındaki tavrı, romanlar bağlamında olumlu olarak karşımıza çıkar. Halk bu romanlarda heyecanlı, istekli, coşkulu ve mutludur. Sosyo-ekonomik yapı, adalet sistemi, Osmanlı toplumunun mert, vicdanlı, dayanışma halinde oluşu, ilme düşkünlüğü, hoşgörülü oluşu "Sosyo-kültürel Dinamikler" alt başlığında değerlendirilir. Osmanlı'nın fetih için madden ve manen hazır olduğu *Fatih Feneri* (1952), *İstanbul Düşerken* (2008), *Tarihin Dönüm Noktası: Fatih Sultan Mehmet* (2007), *Müjdelenen Komutan: Fatih Sultan Mehmet* (2012), *Dünyanın İlk Günü, Kuşatma-1453* (2009) romanlarının özellikle kesiştiği noktalardandır. Osmanlı penceresinden değerlendirilen romanlar bir de "Fetih Öncesi Bizans-Hristiyan Dünyası" penceresinden değerlendirilir.

Bizans'ın siyasi ve genel durumu Osmanlı Devleti'nin tam zıddıdır. Halkın ve devlet erkânının durumu genel itibarı ile iç karartıcı ve tedirgindir. Hem devlet hem de halk, fetih hazırlıklarına psikolojik olarak hazır gibidir. İstanbul'un fetih öncesi durumu, fethin zorluğu özellikle romanlarda incelenen başka bir konudur. Yaklaşan savaş için devlet erkânı ve halkın uyumlu bir birliktelik halinde olmayışı romanların hemen hepsinde gözetilir. Fethe olumlu yaklaşan romanlar özellikle Bizans halkında millî bir bilincin olmadığına işaret eder. Ayrıca bu durumun Konstantiniye'nin daha önce de defalarca kuşatılmış ancak, alınamamış oluşu ile de ilgilidir.

Romanlarda Bizans'ın sosyo-ekonomik durumu Osmanlı ile kıyaslandığında hiç de iç açıcı işlenmemiştir. "*Romanlara göre dilenciler, aç insanlar, uyuz sokak hayvanları, bakımsız surları ve yer yer dökülen yapılarıyla Konstantin, ağır ağır yaklaşmakta olan ölümü bekleyen bir canlı gibidir.*" (Değirmenci 2021: 36) romanlardaki bu sefalet tasvirleri, fethine olumlu yaklaşan *1453* (2008), *Aziz Sofî* (1976), *Fatih Feneri*, *İstanbul'u Nasıl Aldık?* (1931), *Tarihin Dönüm Noktası: Fatih Sultan Mehmet*, *Kara Büyülü Uyku* (1999) romanlarında fethin bir kurtarıcı gibi görülmesine yol açacaktır. Ek olarak, Bizans'ın devlet recali, inanılmaz bir şatafat ve lüks içinde yaşarken halkın durumuna hiç ehemmiyet vermez. Bu durumda aranan taze kanın fetihle olacağını düşündürür.

Fetihten önce Bizans'ın ahlaki yapısı, adaletsizlikle beraber hepten bozulmuştur. *Gece Vaktinde Gündümümü* (1980), *Süleyman Müslî* (1877), *Hüseyin Fellah* (1875), *Kara Davut* (1930), *Rum Ateşi*, *Bizans Yıkılıyor* (1972) romanları bu ahlaksızlıkları tasavvur edemeyecek kadar derin işler. Şehir fakirlikten harap, adım başı fuhuş yuvası, tacizciler, tecavüzcüler, hırsızlar, eşcinsellerle dolu, güçlünün zayıfı ezdiği bir yer olarak tasvir edilir. Romanlarda saray çevresi, bu ahlaksızlıkların ve çöküşün adeta merkezi konumunda işlenmiştir. Halkın berbat yaşayışı bir yana, saray da ahlaksızlığın doruğundadır. Aşırıya kaçan eğlenceler,

kadınlarla yapılan âlemler, kumar, saray entrikaları, aile kurumunun tamamen bozulması biraz da saraydan kaynaklanan bir durumdur.

“Yaşanan Tehlikelere Karşı Bizans Halkının Tavrı” başlığında Değirmenci’nin değindiği ve tespit ettiği konu, Bizans halkının iki türlü tavır sergilemesidir. *Fatih Sultan Mehmet, İstanbul Düşerken, Güneşin İmparatoru Fatih* (2012), *Fatih İstanbul Kapılarında* (1953) gibi bazı romanlarda saray ve halk umarsızca eğlencelere devam ederken, *Bizans’ta Kayıp Zaman* (1998), *Fatih Feneri* gibi bazı romanlarda bıkmış, tedirgin, umutsuz, korku içinde bekleyen bir halk ve saray karşımıza çıkar. Halk da saray da artık yapacak pek bir şeyin olmadığını farkındadır ve fethin gerçekleşmemesini sağlayacak bir çözüm yolu bulunamadığından çareyi hurafelere sığınmakta bulurlar.

“Fethi Müjdeleyen Unsurlar”da geniş çaplı bir inceleme söz konusudur. Osmanlı Devleti tarafından fetihden önce kuşatmanın başarıyla sonuçlanacağına dair inanışlar bu başlıkta yer alır. Bu konulardan hemen hepsi, fethin gerçekleşeceği doğrultusunda umut vericidir. Öncelikle *Kuşatma-1453, Fatih İstanbul Kapılarında, Müjdelenen Komutan: Fatih Sultan Mehmet*, romanları Fatih Sultan Mehmet’in doğumu sırasında gerçekleşen olağanüstü hadiselerin, onun iyi bir asker ve hayırlı bir evlat olacağı yönündedir. Bu hadiselerin başlıcaları, Fatih doğduğunda babası 2. Murat Fetih Suresi’ni okur, doğum günü Miraç Kandili’ne tekabül eder, güneş tutulması gerçekleşir. Fetih içinse, Kur’an’da geçen İstanbul’un fethi ile ilgili ayet, Eyüp Sultan’ın mezarının bulunması, yıldız kayması, deniz feneri, Madalyon, Fatih’in kokladığı kırmızı gül hep fethi müjdelere. Değirmenci bu fetih müjdesini bazen aynı kitapta birkaçı olmak üzere, bazen de ayrı ayrı tespit ettiğini belirtir. Fethin müjdesi *Fetih-1453, Boğazkesen* (1995), *Güneşin İmparatoru Fatih, Dünyanın İlk Günü, Fatih 1453, İstanbul’un Fethi* (1954), *Fatih İstanbul Kapılarında, Kara Büyülü Uyku* romanlarında ise rüyalarda gizlidir. 2. Murad’ın, Akşemseddin’in, Fatih’in rüyaları da fetih girişiminin olumlu sonuçlanacağı üzerinedir. Bu rüyalar Fatih’e de askerlere de motivasyon kaynağı olur. Rüya bahsinde, Bizans tarafında da Fethin başarılı sonuçlanacağına dair rüyalara rastlanmıştır. Ayrıca Bizans’ta, yaklaşan tehlikeleri işaret eden en meşhur hadise, şehri koruduğuna inanılan Meryem Ana tasvirinin parçalanmasıdır. Yaşanan paniği anlatmak için Değirmenci: “Çılgınlıklar, ağlamalar, dualar iniltiler birbirine karışır. Bu hal büyük bir bozguna ve paniğe sebep olur. Demek ki, Meryem şehri himaye etmekten vazgeçmiştir.” (Değirmenci 2021: 63) ifadelerini kullanır.

Kitabın ikinci bölümü olan “Fetih” bölümü de tıpkı birinci bölümde olduğu gibi alt başlıklarla detaylandırılmıştır. “Fethin Teknik Hazırlıkları’nın başında Rumeli Hisarı’nın inşasına yer verilir. Değirmenci’nin bu başlıkta asıl vermek istediği, Fatih Sultan Mehmet’in fethin planı üzerine ne kadar yoğunlaştığıdır. *Denizler Delisi* (1969), *Boğazkesen, Fetih Sancakları* (2010), *Kara Davut, Rum Ateşi, Fatih İstanbul Kapılarında, Konstantiniye’nin Yitik Günceleri* (1999), *Bizans’ın Son Günleri* (1930), *Fatih Feneri, Sultan’ı Öldürmek, Bizanslı Aspasya* (1960),



*Korkusuz Cengaver* (1985) romanları bu bağlamda, Rumeli Hisarı'nın inşa edilmesi, Urban Usta ve topların dökümü, Bizans surlarının aşılmazlığı karşısında Osmanlı'nın zekâsı ve denizcilik yönündeki eksiklerin giderilmesi üzerinde durur. Taranan romanların hemen hepsi bu faaliyetleri ihtiva eder.

“Askeri Hazırlıklar”da Fatih Sultan Mehmet'in öne çıkan dış antlaşmaları ve fethin olumsuz etkilenmemesi için dış tehlikelere karşı ülkeyi sağlamlaştırma gayretinin bahsi tespit edilir. İç mesele olarak da Yeniçeri Ocağı hizaya sokulur. Bunun yanında, Osmanlı'nın asker sayısı, Bizans tarafından haberdar olabilmek adına olağanüstü titizliklerle kurulan istihbarat teşkilatı, şehrin krokisinin çıkarılması, olası herhangi bir olumsuzluğa karşı kurulan sağlık teşkilatı, Bizans surlarının dışında kalan Bizans köylerinin alınması, ordu yapılanması, askerlerin fethi düşün havasında gidecek kadar motive edilmeleri, askerleri yüreklendirmek için çalınan cenk havaları, tekbir sesleri Osmanlı'nın hazırlıklarından bahseden romanlarla tespit edilir.

“Fethin Motivasyonu”nun asıl kaynağının din birliği olduğu su yüzüne çıkarılır. Halkın da Fatih'in de askerlerin de en büyük motivasyon kaynağı, maneviyattır. Fatih özellikle *Fatih Feneri*, *Fatih İstanbul Kapılarında*, romanlarında askerlerle namaza durur, bazı romanlarda askerlerle fetihten önceki gün oruç tutulur, bazı romanlarda tepelerden ezan sesleri duyulur. Askerler de Fatih de Eyyüp El Ensari'nin ve Hz. Muhammed'in şefaatine nail olabilmek için yüreklenir. *Fatih İstanbul Kapılarında* ve *Boğazkesen* romanlarında Hacı Bektaş-ı Veli'nin kerameti de fethi işaret eder. Osmanlı tarafının motivasyonu had safhadayken Bizans tarafında durum tam zıddıdır. Dinin birleştirici gücünün yanında bir de milli bilinç ve Türklük bilinci ön plana çıkan konulardan biridir. Tüm bu olumlu motivasyon kaynaklarının yanında *Kara Davut*, *Bizanslı Beyaz Güvercin* (1964), *İstanbul Düşerken* ve *Fatih İstanbul Kapılarında* romanlarda zalimlik, iktidar ve para hırsı, gövde gösterisi, şehvet ve ihtirasa rastlanmıştır. Bu tarz olumsuz motivasyon kaynaklarının hem Fatih'in hem de askerlerin iştahını kabarttığı işlenmiştir.

Bizans, yaklaşan Osmanlı tehlikesinin farkına geç de olsa varır ve Osmanlı gibi Bizans da birtakım savaş hazırlıkları yapmaya koyulur. Bizans ilk zamanlar Osmanlı'nın fetih girişimine pek ihtimal vermez. Bunun sebebi şehri koruyan surlara aşırı güvenmeleridir. İyiden iyiye durumun ciddiyeti kavranınca Bizans, öncelikli olarak surların dışında kalan halkların yaşadığı bölgeleri tahliye işine koyulur. Aşılması imkânsız addedilen surlar sağlamlaştırılmaya çalışılır, surların önlerine hendekler kazılır. Bizans, hali hazırda asker bulundurmadığından halktan eli silah tutanları toplar ve eğitime başlar. Şehirde sapan gibi ilkel aletlere bile el konulur. Ambarlara altı ay yetecek kadar erzak stoklanır. Bizans dostu bazı devletler yanlarında askerler ve savaş malzemeleri getirerek destekte bulunmaya çalışır. Romanlarda üç aşağı beş yukarı asker sayısı, sekiz bindir ve yirmi iki kilometre surları sekiz bin asker koruyacaktır. Savaşın her iki tarafı da surların zayıf noktalarını tespit ederek o noktalarda yoğunlaşmışlardır.

Fethin “Diğer Hadiseleri” romanlarda Osmanlı tarafından inanılmaz bir motivasyonla anlatılır. Bizans tarafı da zıt bir şekilde kararsız ve tedirgindir. Olacaklardan haberdar olmak için Osmanlı’ya casus gönderir ve casusun aktardığı bilgilerle iyiden iyiye etekleri tutuşur. Bunu fırsat bilen Osmanlı, savaştan önce psikolojik savaşa başlar. Fatih karşı hatta şenlikler başlatır, sesi ürpertici olan borular öttürür, her yanda cayır cayır yanan ateşler yükselir, mehterler çaldırılır. Osmanlı’nın bu durumunu gören Bizans askerleri fikren mağlubiyeti kabullenmeye başlar. Osmanlı tarafında her şeyin iyiye işaret olduğunu anlatan romanlar, Bizans’ta da her şeyin kötüye işaret ettiğini aktarırlar. Meryem Ana’nın tasviri kırılmış, şehre sis çökmüş, eşi görülmedik fırtınalar çıkmış, Ayasofya üzerinde sarı ışık görünmüş ve kaybolmuş, ay tutulması vuku bulmuş, kötü kehanetler hızlıca yayılmaya başlamıştır. Tüm bu felaket haberlerinin aksine, imparator Konstantin, her şeye rağmen vatansaver bir yönetici olarak romanlarda işlenmiştir.

Romanların genelinde, Bizans’taki Venedikliler ve Cenevizliler olumsuz tavırdadır. Bu milletler fırsatçı, güvenilmez, güçlünün yanında yer alan milletler olarak tasvir edilmişlerdir. Sadece birkaç romanda Cenevizliler savaş esnasında Bizanslılara sadık kalmışlardır. Bizans Ayasofya’yı toprakları içinde barındırdığından, Hristiyan dünyasının mezhep ayrılıkları bağlamında sıkıntı çektiğine işaret edilir. Kısacası Osmanlı ile karşı karşıya bir de dinden kaynaklanan çatışmalarla mücadele edilmiştir. İncelenen romanlarda, Bizans’ın din birliği olan milletlerle ilişkileri aşağı yukarı aynı bilgiler üzerinde şekillenir.

“Fetih Sırasında Olup Biten Hadiseler” incelenen tüm romanlarda benzer şekilde ifade edilir. Bizans’ın savunmada kullandığı Rum ateşi adlı silahın detayları tüm romanlarda, ifade farklılıkları olsa da aynıdır. Savaşın seyrini değiştirebilecek kadar güçlü olan bu silahın üstesinden Fatih’in mühendislik zekâsı gelir. Diğer bir hadise, Baltaoğlu Süleyman’ın denizden aldığı darbedir. Fatih denizler açısından durumun pek iç açıcı olmadığını bilmesine rağmen alınan mağlubiyetle tüm romanlar Baltaoğlu’nun cezalandırıldığının üstünde durur. Bu olaylara ek olarak, 1453 denilince akla ilk gelen hadise olan, gemilerin karadan yürütülmesi, tüm romanların ısrarla temas ettiği noktalardan biridir. Değirmenci’nin incelediği 53 romandan sadece *Kara Davut* romanı bu olaya olumsuz yaklaşır, diğer tüm romanlar övgüyle bahseder. Fethin gerçekleşmesine ramak kala Fatih centilmen ve şeriat kurallarına uygun bir harekette bulunarak Bizans’a son kez elçi gönderir. Romanlardan tespit edildiği kadarıyla, son elçi gönderilmesi tarihle ilişkilidir. Fatih fethin gerçekleşmesine birkaç gün kala psikolojik baskıyı iyice artırarak askerlere şenlikler düzenlenir ve şehrin ganimeti vaat edilir. Günlerdir devam eden gürültüler, davul ve zil sesleri fetihten bir gece evvel durdurulur ve tabiri caizse, fırtına öncesi sessizlik yaşanır. Böylece Bizans, olacakların tamamen farkına varmıştır.

Romanlar fetih esnasına oldukça detaylı değinir. Önemli hususlardan olan “Papazların Müslüman Olup Din Değiştirmesi” *Fatih Sultan Mehmet, Bizanslı*

*Beyaz Güvercin* romanları bağlamında irdelenir. Fetih, 29 Mayıs 1453'te gerçekleşir ve zikredilen tüm romanlar bu tarihe riayet eder. Fatih'in beyaz atı üzerinde şehre girmesi, romanlarda çeşitli şekillerde tasvir edilir. Fethe olumlu yaklaşan romanlar, Fatih'in İstanbul'a girmesiyle beraber, yerli halka hoşgörülü ve merhametli yaklaştığının altını çizer. Tarihi bir gerçek olarak da karşımıza çıkan, fetihden sonraki ilk Cuma namazının eşsiz güzellikte olan Ayasofya'da kılınması yine romanların ortak paydasıdır. Ayasofya cami olduktan sonra, başkentin İstanbul olması, bu şehrin ilim ve sanat merkezi haline getirilmesi, hoşgörüle iskân politikasının uygulanması, şehrin asayişinin sağlanması, mimari ve peyzaj faaliyetlerinin başlaması, Ortodoks Patriğine onay verilerek Ortodoks-Hristiyan dünyasının gönlünün kazanılması gibi unsurlar, Fatih'in İstanbul'a ne kadar ehemmiyet verdiğinin birer göstergesi olarak romanlarda çeşitli şekilde işlenir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü olan "Fethin Şahıs Kadrosu" başlıkta da açıkça anlaşıldığı üzere, romanlarda fetihle etkin pay sahibi olan şahısların ele alındığı bölümdür. Değirmenci romanlardaki fon karakterleri çıkarır ve sadece tarihi şahsiyetleri detaylandırarak tüm romanlarda ortak olan şahıslar üzerinde durur. Fatih'in hayatı, doğumu ve doğumunda gerçekleşen olumlu hadiselerle aktarılır. Romanlara göre ta doğumla başlayan serüvenin sonunda, Fatih'in iyi işler yapacağına işaret edilir. İncelenmiş *Fatih İstanbul Kapılarında, Ehem Kuşağı* (1980) ve *Sabır* (1980) romanlarında Fatih'in ailesinden bahsedilir. Diğer aile fertlerine nazaran Sultan Murat'ın adı daha çok geçer ancak detaylandırılmaz. Fatih'in annesi Hüma Hatun, üvey annesi Marya, zikredilen isimlerdendir.

"Çocukluğu ve Eğitimi" bölümünde, romanlardan hareketle Fatih'in çocukluğuna dair pek bilgi yoktur. Romanların özellikle üstünde durduğu konu, eğitimidir. Hemen tüm romanlarda Fatih'in çok iyi bir eğitim aldığından ve özellikle Molla Gürani ile Akşemseddin'den dersler aldığından sıkça bahsedilir. "Özel Hayatı" başlığında, romanlarda rastlandığı kadarıyla Sultan'ın eşlerinden ve cariyelerinden söz edilir. Değirmenci, Cumhuriyet'ten sonraki dönemlere kadar romanlarda Fatih'in aşklarına dair bilgi olmadığını tespit etmiştir. Cumhuriyet sonrası romanlarda durum değişerek romanlar, eşlerden ziyade cariyeleri detaylandırır. Araştırmaya dahil olan romanlarda Fatih azami olarak şehvet düşkünü bir karakter olarak çizilir. Ek olarak Değirmenci'nin incelemesi sırasında eleştirdiği konu, Fatih'in eşcinselliği üzerinedir.

*Kara Davut ve Akından Akına* (1936) romanlarında Fatih'in, tarihte de adı geçen bazı şahsiyetlerle eşcinsel münasebetlerde bulunduğu ve içöğlancı olduğu yazılır. Değirmenci bu hadiselerin gerçekliğinden ve inandırıcılığından emin olunmayacağını yer yer üslubunu sertleştirerek ifade etmekten geri durmaz. "*Tarihi roman yazarının elbette bir tasarruf alanı olduğuna inanmaktayız. Lakin tarihi belgelere dayalı hiçbir delil olmadan, tarihi roman yazarının, tarihi hadiseleri alt üst etmek gibi bir hakkı olmadığını, dolayısıyla Fatih imajını oluşturan genel kabuller üzerine bir tahribat yapmaması gerektiğini*

*düşünmekteyiz.”* (Değirmenci 2021: 162) ifadelerini kullanır. Romanlarda Fatih’in ölümüyle ilgili pek bir emareye rastlanmaz. Ancak kitaptan hareketle genel bir görüş ifade edecek olursak, Fatih’in zehirlenerek öldüğü konusunda bir birleşme söz konusudur.

Fatih’in “Dış Görünüşü” konusunda doğumundan fetih sonrasına kadar odaklanılan nokta, “kartal” yahut “şahin” gibi delici ve etkileyici bakışlarıdır. Konu edinen tüm romanlar bakışlar konusunda bir hava yaratarak mutabakat sağlamıştır. Sultan genç yaşına rağmen olgun bir görünüme sahiptir. Sesinin gürlüğü de araştırmaya dahil olan birkaç romanda ifade edilir. Fatih genel olarak giyimine dikkat eden, gösterişli kıyafetler ile arz-ı endam eden bir sultan olarak çizilmiştir.

Değirmenci, Fatih’in insani yönünü romanlardan hareketle diğer başlıklar altında oldukça detaylı aktarır. Hâlbuki fetih öncesinde ve sonrasında insani yönüne temas eden birçok husus vardır. Aynı başlıklar altında uzun uzadıya Fatih’in insani yönünün değerlendirilmesi, kitabı gereksiz teferruatlara boğan zayıf bir yöndür. Özetle Fatih, çoğu romanda adil, barışsever, hoşgörülü, zeki, bilgili, cesaretli hırslı kararlı, merhametli; bazen de zalim olarak alıntılar yardımıyla tanıtılır. Fatih’in romanlarda hoş giden tarafları detaylı, olumsuz taraflar da göz ardı edilmiş olarak karşımıza çıkar.

“Fethin Arkasındaki Askeri ve Siyasi Kadro’ya gelindiğinde Değirmenci’nin tahlilleri isimler üzerine yoğunlaşır. Bu isimlerden ilki, Fatih’in babası Sultan Murad’ın da sadrazamı olan Çandarlı Halil Paşa’dır. Çandarlı romanların on birinde Osmanlı’yı Bizans’a satan bir hain olarak karşımıza çıkarken beşinde sadık ve geri kalan romanlarda tarafsız olarak anlatılır. Ancak romanların Çandarlı konusunda vardığı birlik, fetih fikrine her zaman olumsuz bir yaklaşım içinde oluşudur. İkinci isim Zağanos Paşa’dır ve Çandarlı ile olan sürtüşmelerine değinilir. Zağanos Paşa incelenen hemen bütün romanlarda fetih yanlısı bir tavır sergiler. Bu yüzden Değirmenci: *“Zağanos Paşa, bu yönüyle Sultan Mehmet’in muhabbetini ve güvenini kazanmış bir roman kahramanıdır. Zağanos Paşa bir karşıt güç olarak romanlarda canlılığı temin ederken, diğer yandan itici bir güç olarak aksiyonu sağlamaktadır.”* (Değirmenci 2021: 207) belirtir. Dayı Karaca Bey için: *“incelediğimiz romanların bazılarında bey, bazılarında bir paşa olarak karşımıza çıkan Dayı Karaca karakteri, daha çok Sultan Mehmet’in özel işleriyle ilgilenen, bazen de fethin altyapısını hazırlayan bazen de elçilik görevlerini üstlenen güvenilir ve kabiliyetli bir devlet adamıdır.”* (Değirmenci 2021: 211) ifadeleri kullanılır.

Fatih’i eğitimlerinden, fetih motivasyonuna kadar etkileyen isimler “Fethin Arkasındaki İlmî ve Manevî Kadro” başlığında verilir. Adı geçen şahıslar birebir fethin içinde olmasa da fethin fikrîsel dinamizmini ve maneviyatı sağlayan şahıslardır. Bu isimler, Fatih’in hocaları Molla Gürani ve Akşemseddin başta olmak üzere, Hacı Bektaş-ı Veli, Molla Hüsrev, Cebe Ali, Horoz Dede, Ya Vedud Baba, Molla Zeyrek, Molla Fenari ve Şeyh Garip Sultan’dır. Değirmenci bu



başlığı yine olması gerektiğinden detaylı aktarsa da romanlar bağlamında düşünülduğünde gerekli duran bir hassasiyettir. Son olarak, romanların karakterler üzerinde bir bütünlüğe vardığı isimler verilir ki bunlar; fethin gerçekleştiğini resmileştirmek üzere Osmanlı bayrağını surlara diken Ulubatlı Hasan, Bizans ile iş birliği içinde bir hain olan Şehzade Orhan, incelenen romanların çoğunluğunda Bizans'ın baş veziri Notaras'ın kızı ve Fatih'in büyük aşkı olarak karşımıza çıkan İren'dir. "Diğer Kahramanlar" başlığı yukarıdaki üç isimle sınırlı olup, kitapta yer alan son alt başlıktır. Yazar bu noktadan sonra "Sonuç"lara ve son olarak "Tablo"ya yer vererek kitabı sonlandırır.

Genel itibarı ile bakıldığında, söz konusu çalışma akademik anlamda başarılıdır. Kitap sadece başlığıyla bile okuyucuyu kendine çekebilecek, içerik yönünden oldukça zengin bir araştırmadır. Kitabın güçlü yanları, zayıf yanlarına baskın gelmektedir. Tarihten alınan İstanbul'un fethi malzemesinin romanlarda ne derecede kullanıldığını tespit eden yazar, fethin ana hatlarını, tarihsel roman bağlamında incelemiştir. Kitap tarihî roman türü ile ilgilenen tüm araştırmacıların yapı, malzeme kullanımı, dil kullanımı, anlatım yönü konusunda faydalanabileceği bir çalışma olarak dikkat çekmektedir.

#### **Kaynakça**

DEĞİRMENCİ, Hakan (2021). *Türk Romanında Fetih ve Fatih*. Ankara: Akçağ Yayınları.