

Araştırma Makalesi/Research Article**Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe*****The Relationship Between Literature and Philosophy, Poetry and Anxiety in the Context of Existentialism*****Murat KARA *****Öz**

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki geçmişten günümüze kadar birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve onlar tarafından bu konuda bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda başlangıçta genellikle bir alan ön plana çıkarılmış, birinin diğerinden üstün olduğu dile getirilmiş; farklılıklarının yanı sıra benzer yönleri de bulunan iki alanın birbirinin yerine geçemeyeceği, bununla birlikte birbirinden istifade edebileceği gözden kaçırılmıştır. Ancak önceki felsefi düşüncelerden farklı olarak insana yaklaşan ve insanlık durumlarını açıklamada edebî dili kullanmayı tercih eden varoluşçu filozofların ortaya çıkmasıyla birlikte edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki de yeniden gündeme gelmiştir. Bu noktadan sonra yapılan araştırmalarda genellikle roman ve hikâye gibi kurgusal türler ile felsefe konusu üzerinde durulmuş, şiir ile felsefe konusuna pek değinilmemiş, varoluşçulukla birlikte bir değere sahip olan endişe kavramı ile şiir arasındaki ilişki ise hiç araştırılmamıştır. Varoluşçuluk bağlamında edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiye ışık tutan bu çalışmada edebiyat ve felsefenin sınırları, iki alanın birbirine dönüşmesi, edebiyatın felsefeden felsefenin edebiyattan nasıl istifade edebileceği, iki alanın benzerlik ve farklılıkları ve nihayetinde şiir ve endişe arasındaki bağlantı konularında ortaya çıkan problemlere çözüm getirmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Varoluşçuluk, Felsefe, Şiir, Endişe

Abstract

The relationship between literature and philosophy has attracted the attention of many researchers from the past to the present and some studies have been carried out by them. In the beginning of these studies, an area was generally prioritized and stated that one was superior to the other; and they could not be replaced with each other though they had similarities beside their differences and it was overlooked that the two areas could benefit from each other. However, unlike the previous philosophical ideas, the relationship between literature and philosophy has come to the fore with the emergence of existentialist philosophers who approached man and preferred to use the literary language in explaining the human condition. After this point, in the researches, the fictional genres, such as novels and stories, and philosophical topics were emphasized, the subject of philosophy and poetry was not mentioned very much, the relationship between anxiety, which has a value together with existentialism, and poetry hasn't been researched at all. In this study, which sheds

Geliş Tarihi/Received: 09.04.2019 - Kabul Tarihi/Accepted: 18.06.2019

* Öğr. Gör. Dr. Batman Üniversitesi Bölümler Koordinatörlüğü Batman/Türkiye, murat.kara@batman.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7139-4906

light on the relationship between literature and philosophy in the context of existentialism, we aim to solve the problems arising from the boundaries of literature and philosophy, the transformation of the two fields, how they can benefit from each other, the similarities and differences of the two fields, and ultimately the connection between poetry and anxiety.

Keywords: Literature, Existentialism, Philosophy, Poetry, Anxiety

GİRİŞ

Aralarındaki ilişki çok eski dönemlere kadar uzanan edebiyat ve felsefe birbirine paralel olarak ilerleyen ve gelişen iki alan olmuştur. Bu paralellik kimi zaman birbirinden istifade etme şeklinde de gerçekleşmiştir. Edebiyat konusunda da fikir beyan eden filozoflar bazen felsefî düşüncelerini daha iyi açıklamak için edebî dili kullanmışlar, bazen de edebiyatçılar metni, yazarı, dönemi, okuru daha iyi anlamak için felsefî kuram, yöntem ve kavramlara müracaat etmişlerdir. Bu ilişki varoluşçularla birlikte daha belirgin bir hâl almıştır. Öncekilerden farklı olarak insanı ve insanlık durumlarını açıklamaya çalışan varoluşçu filozoflar bu konuda felsefî dilin yetersiz kaldığını fark edince edebî dile yönelmişler, edebî eserlerden ve bu eserlerde ortaya çıkmış olan karakterlerden büyük oranda istifade etmişlerdir. Hatta bu konuda o kadar ileri gitmişler ki bu durum kimilerinin edebiyatçı olarak anılmasına bile sebep olmuştur.

Varoluşçu filozofların insanı, insanlık durumlarını ve varoluşu açıklamada kullandıkları temel kavram ise endişe olmuştur. Endişe, onu ilk defa ele alan varoluşçular tarafından basit bir kavram olarak görülmemiştir. Onlara göre varoluşun merkezinde bulunan endişenin birçok kavramla ve başka insanlık durumlarıyla bağlantısı vardır. Bu kavramdan ilk defa bahseden ve onu insanın varoluşuna etki eden yönleriyle ortaya koymaya çalışan filozof, aynı zamanda varoluşçuluğun da kurucusu ve ilk temsilcisi olarak kabul edilen Søren Kierkegaard'dur. Ondan sonra gelen varoluşçular bazen onun adını da anmadan endişe kavramından bahsetmeye devam etmişlerdir. Yaptığı değerlendirmelerde endişenin korku, kaygı ve anksiyeteden farkını da gösteren Kierkegaard, kendi varoluşunu tamamlama yolunda adım atan her insanın bu kavramın sınavından geçmek zorunda olduğunu söylemiştir. Bu anlamda endişe insan olmanın bir sonucudur (Kierkegaard, 2004: 108-109). İnsana birbirine zıt ve çok farklı öğelerden oluşan ayrıca başka öğelerle de desteklenen bir sentez olarak bakan Kierkegaard, onun bu özelliklerinden dolayı endişeye düşebileceğini söylemektedir. İnsan bir hayvan ya da bir melek olsaydı endişeye düşmezdi, fakat o bir sentezdir, endişeye düşebilir ve endişesi ne kadar derinse kendisi de o kadar büyür (Kierkegaard, 2004: 231). Ayrıca o, sadece akıldan ya da sadece duygudan müteşekkil bir varlık da değildir. İnsan, bütün çelişkili öğelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bütün bir varlıktır (Kierkegaard, 2004: 156). Bu çelişkili öğelerin birleştiği orta terim ise endişedir (Kierkegaard, 2004: 38, 49). Dolayısıyla insan, insan olarak kaldığı sürece daima endişeli olacak, endişesi arttıkça insanlık durumları da artacak, azaldıkça insanlık durumları da azalacaktır. Kierkegaard, kavramını açıklarken günah, özgürlük, imkân, ruh, hiçlik, sonsuzluk, zaman, an, yokluk, ölüm gibi başka kavramlardan da istifade etmiş, endişenin bu kavramlarla ve inançla olan bağlantısını da ortaya koymuştur.

Edebiyat ve felsefe arasında olduğu gibi şiir ile felsefe arasındaki ilişki de çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Endişenin şiirde yer edinmesi ise yazılan ilk şiirlere kadar götürülebilir. Çünkü insanın olduğu her yerde endişe de vardır ve şair de öncelikle bir insandır. Ancak onun Türk şiirinde bir kavram olarak fark edilmesini sağlayan hazırlayıcı sebepler, varoluşçu filozofların da ortaya çıktığı 19. yüzyıla denk gelmektedir. Bu sebepler

içerisinde en etkili olanlar ferdin doğuşu ve akla uygunluk ilkesidir. Devletin içinde bulunduğu durum, Batı'nın fark edilir derecede görülen üstünlüğü ve oradan bilinçsizce yapılan tercümelemlerle de beslenen bu iki sebep o dönem şairlerinin eserlerinde edebiyat araştırmacıları tarafından huzursuzluk, kötümserlik, kriz, buhran, sıkıntı gibi kelimelerle ifade edilen endişenin varlık göstermesini sağlamıştır.¹ Bununla birlikte endişe, gerçek şiirde aranan özelliklerden de birisidir. Yazıldığı dönem fark etmeksizin bütün gerçek şiirlerde bir özellik olarak endişe daima vardır.

EDEBİYAT VE FELSEFE

Felsefe tarihine bakıldığında ilk devirlerde birçok filozofun görüşlerini dile getirirken aynı zamanda edebî bir üslup kullanmaya dikkat ettiği, edebî türlere müracaat ettiği, bunlar içerisinde de daha çok şiiri tercih ettiği görülür. Bu durum onların zaman zaman şair olarak değerlendirilmesine de sebep olmuştur (Gündoğan, 2014: 52; Öktem, 2010: 4). Başka bir deyişle ilk devirlerde edebiyat ve felsefe arasında belirgin bir ayrım yoktur. Bununla birlikte başlangıçta şiirin var olduğunu, felsefenin ise ondan sonra geldiğini söyleyen araştırmacılar da olmuştur (Gariper, 2017: 109; Yavuz, 2008: 219). Bu araştırmacıların genel olarak değindikleri ortak nokta, sağlam bir felsefi dilin oluşması için öncelikle sağlam bir edebiyat dilinin ortaya çıkmasıdır: “Edebî olan, bir dilin gelişmişliğini gösterir. Şu hâlde öncelik edebî dildedir. Dil edebîleşmemişse, güçlü bir edebiyatı taşıyacak duruma gelmemişse oradan felsefi dile geçilemez.” (Duralı, 2016: 62)

Edebiyat ve felsefe arasındaki bu ilişki Platon ile birlikte farklı bir boyut kazanır. “Sanatları, insanlar üzerindeki korku ve cesaret gibi zihinsel ve duygusal etkileri açısından” ele alan Platon, “insanları duygusal zaafa ve korkuya sevk edecek, onları cesarettten ve savaştan alıkoyacak sanat biçimlerini hoş karşılamaz” ve “sanatlarını metafor üzerine kuran şairlere, duygu temelli sanat icra eden müzisyenlere ideal devlet tasarımı içerisinde yer vermez” (Taşdelen, 2013: 42). Bu, toplumsal yararı olmayan şairleri dışlamak ve belirlenen ilkelere uymayan edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkiyi koparmak demektir. Platon, her ne kadar *Devlet* adlı eserinde ifadeleri belirsiz ve yanlış anlamaya uygun hâlde getirdiği gerekçesiyle metafora karşı çıksa da (Platon, 1992: 201-281) etkisi uzun bir süre devam eden bazı metaforları kullanmaktan da çekinmemiştir. Hâlbuki metafor daha çok edebî eserlerde kullanılan anlatım biçimlerinden birisidir.

Platon'un edebiyat ve felsefe ilişkisi üzerindeki etkisi varoluşçu filozoflar ortaya çıkıncaya kadar devam etmiştir. Onlarla birlikte edebiyat ve felsefe arasında eskiye nazaran daha fazla bir yakınlaşma başlamıştır. “Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişki en yoğun hâliyle varoluşçulukta yaşanmaktadır. Öyle ki varoluşçu bir romanı felsefenin kendisiyle özdeşleştirenler bile vardır.” (Çüçen, 2015: 38). Bunun nedeni varoluşçu filozofların öncekilerden daha farklı bir bakış açısıyla insana yaklaşıyor olmasıdır. İnsan artık sadece akıyla değil, onu var eden bütün özellikleriyle merkezdedir; o artık bir nesne değil, yaşayan, varoluşunu tamamlayan canlı bir varlıktır ve felsefe artık sadece akılsal ve mantıksal olanı değil, olmayanı da inceleme alanına dâhil etmiştir. Varoluşçuların insana bakış açısını, aynı zamanda Kierkegaard'un Hegel'e neden karşı çıktığını gösteren şu

¹ Bu edebiyat araştırmacıları arasında şunlar sayılabilir: Tanpınar, A. H. (2001). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, s. 78-79; Aktaş, Ş. (1996). *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi (1860-1920)*. I. Ankara: Akçağ Yayınları, s. 26; Akay, H. (1998). *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*. İstanbul: Kitabevi, s. 102.

metinde görmek mümkündür: “İstedığınız her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin bir mantık! safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez (epuiser). Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O hâlde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da evreni aklileştirmekten (rationaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir.” (Verneaux, 1994: 2). Varoluşçuların insana bu bakışı felsefeyi ister istemez edebiyata yaklaştırmıştır. Çünkü onun kavramsal diliyle varoluşçuların ele aldığı insan yaşamını tasvir etmek oldukça güçtür. Düşüncelerin, duyguların somut bir ifade aracı olarak felsefeye yardımcı olan bir edebiyat, insanı en iyi şekilde tasvir edebilmekte ve “felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle ifadesi güç olan bir takım duygu ve duygulanımların anlatımına yardımcı olmaktadır.” (Çüçen, 2015: 39). Edebiyat, bunu “kavram analizlerinden uzaklaşarak, olayları somut bir hale sokmak suretiyle” gerçekleştirmektedir (Gündoğan, 2014: 53). Bu durum yeni bir söylem arayışı olarak değerlendirilebilir ancak asıl dikkat çekici olan farklı problemleri ele alma konusunda felsefi dilin yetersizliğidir (Taşdelen, 2015: 18). Burada farklı problemler ifadesiyle kastedilen varoluşsal problemlerdir. Nitekim Taşdelen’e göre Kierkegaard, felsefede varoluşu ele alma konusunda bir yetersizlik gördüğünden, “hemen her eserinde farklı bir söylem tarzı denemiş, bu da felsefeyi edebiyata yaklaştırmış; böylece ‘varoluş kavramı’ edebiyat ve felsefe arasında bir ortak alan, denilebilirse bir ‘köprü’ oluşturmuştur” (Taşdelen, 2015: 18).

Edebiyat ve Felsefenin Birbirine Dönüşmesi Mümkün Müdür?

Felsefenin edebiyata, edebiyatın felsefeye dönüşmesi mümkün müdür? Bu iki alan birbirinin yerine geçebilir mi? Felsefi bir metin edebî metin olarak, edebî bir metin de felsefi bir metin olarak değerlendirilebilir mi? Bu mümkünse değerlendirmede hangi adlandırma kullanılmalıdır? Felsefe ve edebiyatın gerekleri, istekleri, yöntemleri birbiriyle aynı mıdır? Bu soruların hepsinin cevabı olumsuzdur. Felsefe hiç bir zaman bütünüyle edebiyatın yerine, edebiyat da hiç bir zaman bütünüyle felsefenin yerine geçemez. Ne felsefe edebiyata, ne de edebiyat felsefeye indirgenebilir. Her iki alan birbirinden farklıdır. Her iki alanın kendilerine göre gerekleri, istekleri ve yöntemleri vardır. İyi bir edebiyatçı olmak, iyi bir filozof olmayı önleyebilir. “Edebiyatçılığımız nice üste çıkarsa, filozofluğunuz o kadar kötürümleşir.” (Duralı, 2016: 63). “Edebiyat felsefe yapmaya kalkışırsa bu onu edebiyat olmaktan çıkarır.” (Gariper, 2017: 108). Edebî bir eserde felsefi bir düşünce, felsefi bir eserde de edebî bir boyut olabilir. Ancak bu onlara değer kazandıran bir özellik değildir. Çünkü her ikisinin işlevi birbirinden farklıdır (Gariper, 2017: 108). Ayrıca düşünce ile felsefe aynı şey değildir. Edebî bir eserde düşünce olabilir. Çünkü insanın olduğu her yerde düşünce vardır. Ancak “düşüncenin örülme biçimi bize felsefeyi verir.” (Duralı, 2016: 65). Edebî bir eseri değerli kılan bir düşünceyi anlatması değildir. “Başka bir deyişle romanlar, öyküler ya da şiirler bize birtakım düşünceleri anlatmak amacıyla yazılmazlar. Bir edebiyat eseri, öncelikle edebiyatın gereklerini/ölçütlerini yerine getirmek durumundadır.” (Günay, 2014: 267-268). Bunları yerine getirirken eserin felsefi bazı düşüncelere sahip olması onun değerini arttırmaz. Aynı şekilde felsefi bir düşünceye sahip olmayan edebî bir eser de zayıftır denilemez (Günay, 2014: 267-268). Bizim kültürümüzde geçmişte de yakın dönemde de felsefi düşüncelere sahip edebî eserler yazılmıştır. Hilmi Ziya Ülken, “felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi,

varlık ve değerlere ait bütün halinde bir açıklama olma” vasfından yoksun oldukları için özellikle geçmişteki eserlerin felsefi olarak değerlendirilemeyeceğini, fakat bunlara “hikemiyet” denilebileceğini (Ülken, 1951: 37) söylemektedir. Onun burada “hikemiyet” ile felsefenin farkını ortaya koyduğu açıktır: sistemli olma, açıklık, bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde bir açıklama. Bunlara “metafizik”, “bilgi”, “ahlak”, “kanun”, “bir bilgi biçimi olarak mitoloji” ve “tartışma” kavramlarının işlenmesi de eklenebilir (Sağlık, 2015: 382). Bunlar aynı zamanda felsefenin de gerekleridir. Ancak gerekler bunlarla da sınırlı değildir. Kenan Gürsoy’un “fikri inşa gerekleri” dediği “felsefi sayılabilecek bir soru etrafında vücut bulma”, “sistemli olma (tutarlı önermelerden oluşma ve varlık kavramı etrafında merkezleşme)”, “felsefe tarihi çerçevesinde, belli bir problematik devamlılık içerisinde oturtabilme” ve “evrensele yönelmiş olma” gerekleri de felsefi bir metinde aranılan diğer özelliklerdir (Gürsoy, 2014: 41).

Edebiyattaki durum da bundan farklı değildir. Rene Wellek, Rodolf Unger’den faydalanarak “şairlerin aynı zamanda felsefenin de alanına giren bazı soruları sistematik olmayan bir tarzda cevapladıklarını, fakat bu şiirsel cevaplama tarzının farklı devir ve durumlarda farklılık gösterdiğini” söyledikten sonra bu problemleri “kader, din, tabiat, insan, toplum, aile ve devlet” olarak sıralamaktadır (Wellek & Varren, 1993: 94). Ancak Wellek, edebiyat araştırmacısının “felsefe tarihi ve nihai medeniyet bütünleşmesi gibi geniş çaplı problemler üzerine fikir yürütmek yerine dikkatini henüz çevrilmemiş, hatta yeterince tartışılmamış bir probleme” çevirmesi gerektiğini dile getirmekte ve bu problemin de “fikirlerin edebiyata gerçekte nasıl girdikleri sorusu” olduğunu söylemektedir (Wellek & Varren, 1993: 101). Ona göre “fikirler edebî eserde sadece bir hammadde, bir bilgi olarak bulunduğu sürece” problem yoktur ancak bu fikirler eğer “kurucu, yapıcı” unsurlara dönüşürlerse asıl problem orada başlamaktadır. Wellek bu şekilde yazılmış eserler bulunduğunu söyledikten ve örnekler verdikten sonra bu eserlerin “felsefi önem ve değerinden dolayı mı üstün sanat eserleri” olduğu sorusunu yöneltmekte ve “tıpkı psikoloji veya sosyal hakikatin kendi başına bir sanat değeri olmadığını savunmamız gibi, felsefi hakikatin de kendi başına bir sanat değeri olmadığı” sonucuna varmaktadır (Wellek & Varren, 1993: 102). Wellek şöyle devam etmektedir: “Teorik felsefe bilgisi sanatçıya daha derin bir nüfuz sağlayabilir, görüş alanını genişletebilir. Fakat bu bilginin mutlaka olması gerekmez. Fazla ideoloji sanat eseri içinde eritilmediği sürece sanatçıya ayak bağı olacaktır.” (Wellek & Varren, 1993: 102). Buna rağmen “fikirlerin kor haline geldiği, kişilerin ve sahnelerin fikirleri temsil etmekle kalmayıp onlara gerçekten bir vücut verdiği, cisimleştirdiği, felsefe-sanat özdeşliğinin meydana gelir gibi olduğu” edebî metinler de yazılabilir; bu metinlerde “imaj kavrama, kavram da imaja” dönüşebilir “fakat bunları esere felsefi açıdan bakmaya eğilimli eleştiricilerin kabul ettiği gibi sanatın kesinlikle doruğa çıktığı örnekler olarak mı görmek gerekir?” (Wellek & Varren, 1993: 102). Bu, cevabı içerisinde olan retorik bir sorudur. Düşünceyi anlatmakta başarılı bile olsa “felsefi şiir ancak bir şiir çeşididir ve şiirin bir vahiy, özünde mistik bir şey olduğu tarzında bir görüşü benimsemedikçe, bu çeşit şiirler [sadece felsefi düşünceyi anlattıkları için] edebiyatta kesinlikle merkezî bir yer alamaz” (Wellek & Varren, 1993: 102). Başka bir deyişle felsefi düşünceyi konu alan şiirler öteki şiirler gibidirler ve “fikrî malzeme değerine göre değil, bütünleşmede ve sanatkârane yoğunlukta ulaştığı dereceye göre yargılanmalıdırlar.” (Wellek & Varren, 1993: 102).

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı gibi ne edebiyat felsefenin, ne de felsefe edebiyatın yerine geçebilir. İki alanın zaman zaman yakınlaşması birbirlerinin yerine

geçecekleri anlamına gelmemektedir. Çünkü her iki alanın amacı da, varlık sebebi de, işlevi de birbirinden farklıdır. Önemli olan bunları ne kadar sağlayıp sağlayamadıklarıdır.

Edebiyat ve Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, insanı anlama konusunda önceki felsefi anlayışlara bir karşı duruş olarak ortaya çıkmıştır. O, insana öncekilerden farklı bir bakış açısı getirmiştir. Varoluşçulukla birlikte insan, nesne olmaktan kurtulmuş, kavram olmaktan çıkmış, mantık silsilesinin bir ürünü olmadığını göstermiş; birçok belirsizliği bünyesinde barındıran geleceğe doğru yaşamaya devam eden ve yaşadığı süre içerisinde endişe, korku ve kaygılarıyla, olanaklarıyla, seçimleriyle varoluşunu tamamlamaya çalışan özgür bir varlığa dönüşmüştür. “İnsan, akli, duyguları, maddi ve manevi yönüyle bir bütündür. O, farklı öğelerin oluşturduğu kompleks bir varlıktır. Pek çok unsur, üstelik birbiriyle zıtlaşan unsurlar, onun varlığında bir araya gelir ve insan denilen bütünü oluştururlar.” (Taşdelen, 2015: 435). İnsan, birbirine zıt, birbiriyle çelişen birçok öğeden oluşmuş bir sentezdir ve bu sentezin bütün öğeleri tam ve yerinde olduğu takdirde ancak insan, insan olabilir (Kierkegaard, 2004: 38, 156, 231). Başka bir deyişle insan, akıl ya da duygu gibi, sadece tek öğeden oluşan bir varlık olmadığı için onu sadece bir öğeyle anlamaya ve anlatmaya çalışmak yeterli değildir. “Eğer insan tek bir unsurdan oluşmuş olsaydı, onun varoluş dünyası bu kadar farklı renkleri, farklı sesleri ihtiva etmezdi. İnsanın çok boyutlu bir varlık oluşu, hayatı farklı açılardan anlamayı ve anlamlandırmayı gerekli kılmıştır. İşte bu yaklaşımlardan ikisi felsefe ve edebiyattır.” (Taşdelen, 2015: 435). Varoluşçuluğun insana bu bakışı onunla, yine insanı anlatan edebiyat arasında bir yakınlaşmaya sebep olmuştur. Bu yakınlaşma birbirinin yerine geçme, birbirine indirgeme değil, birbirinden istifade etme şeklinde gerçekleşmiştir. Edebiyatta kullanılan yöntem, kavram ve kuramların en çok felsefeyle bağlantısı vardır (Akay, 2017: 309). Varoluşçulukla birlikte bunun tersi de görülmeye başlanmıştır. Varoluşçu filozoflar, görüşlerini açıklamak, örneklendirmek ya da pratiğe dökmek için edebiyata müracaat etmeye başlamışlardır. Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus bunlar arasında sayılabilir. Bunun öncelikli nedeni felsefi dilin insanı ve insanlık durumları anlatmada çektiği güçluktur. Hâlbuki “edebiyat somut, öznel ve kişisel tecrübeleriyle somut bireyi, bireysel bir varlık olarak insanı en iyi şekilde tasvir edebilmektedir.” (Çüçen, 2015: 39). “Felsefe doğası gereği soyut olanla uğraşır. Edebiyat ise soyutu somutlaştırma gibi bir işleve sahiptir.” (Aytaç, 2011: 9). Bu yüzden felsefenin soyut kavramlarıyla ifade edilmesi güç olan bazı insanlık durumları veya insanın yaşantısı, edebî dilin imgesel anlatımı sayesinde somutluk kazanabilir. “Bu bakımdan, edebiyat salt estetik bir zevk olmanın ötesinde aynı zamanda belirli türden felsefi düşünceleri ifade edebilen bir etkinlik alanıdır.” (Çüçen, 2015: 39). Başka bir deyişle edebiyat, “felsefi görüşleri ete kemiğe bürüyerek onlara âdeta ‘can verir’, ruh katar.” (Aytaç, 2011: 10).

Başka bir neden varoluşçuluğun, “bireysel insan varoluşu çerçevesinde ele aldığı (...) kaygı, sıkıntı, bulantı, saçma, özgürlük, günah, ölüm, umutsuzluk, bireysellik” gibi konuların, “felsefi analize ve kavramsal çözümlenmeye gelebilecek konular gibi görünmüyor” olmasıdır (Gündoğan, 2014: 70). “Felsefenin dili kavramlardır. Ama hiçbir kavramın bireyin seçimlerini, kaygılarını, özgürlüğünü belirlemesi ve ifade etmesi mümkün görünmüyor. Çünkü bireysel insan varoluşu, aklın ürettiği kavramı aşılıyor.” (Gündoğan, 2014: 70). Kierkegaard’un da dikkati çektiği asıl nokta, varoluşun hiçbir sistem içerisinde tek başına açıklanmaya uygun olmamasıdır. İnsan varoluşunu doğası

gereği “biricik, özgün, paradoksal ve iletilmez” özellikleriyle ele alan Kierkegaard, bu özelliklerden dolayı “sadece felsefeden değil aynı zamanda insanın düşünen bir varlık olmasının ötesinde hisseden, tecrübe eden ve inanan bir varlık olarak kendisini yansıttığı edebiyat, mitoloji ve teoloji gibi alanlardan da faydalanmıştır.” (Akış, 2014: 289-290). Kierkegaard, “geleneksel felsefenin ifade biçiminin varoluşu karşılımda yetersiz” kaldığını, karşılamak istediğinde ise “varoluşun doğasını bozacağını ve artık varoluş olmayan bir şeyi (sözelimi varoluş düşüncesini) ifade edeceğini” düşündüğü için “varoluşun ele alınış biçiminin geleneksel felsefenin anlatım biçiminden farklı olması gerektiğini” dile getirmiş ve “varoluş alanlarını temsil edebilecek örnek tiplerden yararlanarak eserlerinde öyküleyici ve betimleyici bir söylem tarzı benimsemiştir.” (Taşdelen, 2013: 25-26).

Felsefenin, hayat ile bağlantıya geçtiği yerde edebiyat devreye girer ve “filozofa, olanı olduğu gibi ve canlı bir dil ile anlatma imkânı sunar (...) çünkü hayat akli aşar ve felsefenin dili olan sadece logos ile akli aşan hayatın ifadesi güç olur.” (Gündoğan, 2015:104). Hayatın akli aşması, insanla ilgili birçok durumun akıl yoluyla açıklanabilir, ispatlanabilir, gösterilebilir olmadığı anlamına gelmektedir. “Bir şey hakkında söz” anlamına gelen logos, ne hakkında ise onu görünür kılar ve mantıklı, tutarlı bir zemine oturtur. Hâlbuki bu insanlık durumları için her zaman geçerli olamamaktadır. İşte bu noktada yine edebiyat dili devreye girmektedir. Derrida’nın “edebiyat uzamı, yalnızca bir kurumsallaşmış *kurgunun* değil, ayrıca ilkece insanın her şeyi söylemesine olanak tanıyan bir *kurgusal kurumun* alanıdır (...) her şeyi söylemek, ayrıca yasaklardan kurtulmaktır da [franchir]” (Derrida, 2010: 38) tespitinden alıntı yapan Gündoğan, edebiyatın kanıtlamadan, “diskursif akıl yürütmeye” başvurmadan konuşabildiğini söylemekte, “insan hayatı, varoluşu, hayatın anlamı ve özellikle bireysel yaşantılarda dile getirilmek istenen ve felsefenin de içinde bulunan pek çok insanî sorun[un]”, temellendirme, gerekçelendirme, sonuca gitme gibi zorunluluklara sahip olan felsefenin diliyle anlatılamayacağını, “edebiyatın betimleyici, zengin ve canlı diline ihtiyaç duyul[duğunu]” ifade etmektedir (Gündoğan, 2015: 98). Dolayısıyla “felsefenin kuru ve soğuk dilindense edebiyatın canlı, çok yönlü, varlık alanımızı her alanıyla sonsuz biçimleriyle açabilecek, duyguları alabildiğince geniş soluklu anlatabileceğiniz edebî metinlere yani edebiyata kaçış zorunlu” gözükmektedir (Sarı, 2015: 75).

Görüldüğü gibi burada dikkat çekilen nokta insanî durumları açıklarken felsefenin edebiyatın diline duyduğu ihtiyaçtır. Yoksa edebiyatın mutlaka bir felsefi düşünceyi anlatması ya da felsefenin edebiyata dönüşmesi değildir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi edebiyattan beklenen öncelikle kendi gereklerine göre hareket etmesidir. Bu gerekleri yerine getirirken felsefi düşünceyi de işleyebilir. Bu durum onun değerini azaltmayacağı gibi, felsefi düşüncenin olmadığı edebî eserler de zayıftır denilemez. Felsefe için de aynı durum geçerlidir. Edebî bir eser yazmayan ya da edebî eserlerden alıntı yapmayan filozoflar yetersizdir demek doğru değildir. Dikkat edilmesi gereken husus iki alanın ihtiyaç ölçüsünde birbirinden istifade etmesidir. İşte insanî durumları açıklarken bir ihtiyaç fark eden varoluşçu filozoflar âdeta kendi düşüncelerini pratiğe dökmek için edebî dili kullanma yoluna gitmişler; Sartre ve Camus gibi düşünürler doğrudan edebî eserler kaleme almışlar, Kierkegaard, Heidegger gibi düşünürler ise edebî eserlerden alıntılar yaparak bunlardan istifade etmişlerdir.

Edebiyat ve Felsefenin Benzer ve Farklı Yönleri

Yukarıdaki bilgiler edebiyat ve felsefe arasında bazı benzer ve farklı yönlerin bulunduğunu da göstermektedir. Bunları maddeler hâlinde şöyle sıralanabilir:

Farklı Yönler:

a) Bir önceki başlıkta verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere edebiyat ve felsefe arasındaki ilk fark işlevdedir. İki alanın işlevleri birbirinden farklıdır ve onlardan beklenen, öncelikle kendi işlevlerine göre hareket etmeleridir.

b) Felsefede edebiyata göre daha öncelikli olan bilgidir. Felsefe bilgi esaslıdır. Birçok edebî metinden çıkarılabilecek bilgiler bulunmakla ve biçim-içerik meselesi üzerindeki tartışmalar devam etmekle birlikte, edebiyatın öncelikli amacı bilgi vermek değildir (Gündoğan, 2015: 90).

c) Bilgi, devamında anlamı, anlam da devamında açıklığı getirdiğine göre başka bir farklılık olarak bu bağlamda açık anlamın edebiyattan çok felsefeye uyduğu da söylenebilir (Soykan, 2015: 318).

ç) Edebî eserde bir fikir varsa bu, üslup ve estetik zevk kaygısı göz önünde bulundurularak dile getirilir. Onda düşünce, felsefî dünya algısı yahut ideoloji ham bir malzeme olmaktan çıkarılarak edebî söyleme dönüştürülür. Ancak felsefede estetik zevk ve üslup edebiyattaki kadar önemli değildir. “Onda önemli olan açık, anlaşılır bir biçimde mantıksal çözümleme, temellendirir.” (Gündoğan, 2015: 98-109) Temellendirme, gerekçelendirme, sonuca gitme felsefede bir zorunluluk olduğu hâlde “edebiyat, sadece çağrışımlarla, betimlemelerle ve dili estetik açıdan zevke hitap edecek biçimde kullanmakla yetinebilir.” (Gündoğan, 2015: 98).

d) Edebiyat ve felsefe arasındaki bir diğer fark da söylem, değerlendirme ve uygulamada düğümlenmektedir (Başer, 2015: 256). Edebî söylem hayal gücüne dayanır ve kurgusaldır; felsefî söylem ise akla dayanır ve düşünseldir. “Her ikisinde de bir söylem veya söyleme biçimi var. Her ikisi de söz söylüyor ama söyleme biçimleri yöntem olarak farklı.” (Gündoğan, 2015: 97) Hayat söz konusu olduğunda edebiyat felsefeye göre daha avantajlı gözükmektedir. Bu avantaj söylem farkından kaynaklanmaktadır. Edebiyat, her şeyi rahatlıkla söyleyebileceği gibi bir serbestliğe sahipken felsefedeki anlattığı her şeyi akla dayandırma ve kanıtlama zorunluluğu ona belli sınırlar içerisinde söz söyleme imkânı vermektedir (Gündoğan, 2015: 96).

e) İki alan arasındaki bir diğer fark da dili kullanma biçimlerindedir. Felsefî dilin ortaya çıkabilmesi için edebî dilin belirli bir mesafe almış ve belirli bir yeterlik kazanmış olması gerekir ancak her iki alanın kullandığı dil birbirinden farklıdır. Ortak ifade araçları sözcükler olmasına rağmen edebiyat ve felsefenin konuştuğu dil aynı değildir. Felsefî dil daha evrensel, edebî dil ise daha öznel. “Çünkü felsefî bir eser hep zaman ve mekân, yazarının kişiliğini aşan ve en önemlisi evrenselleştirilebilen bir üründür. Oysa edebî olanda genelde yazarın kişiliğinin yansıdığı ve bir tekten ya da tekil örnekten hareketle, belli bir zaman ve mekân çerçevesinde yazılmış bir eserle karşılaşılır.” (Taşdelen, 2015: 41, 436)

f) Dil bağlamında diğer bir fark da edebiyatın dilinin gündelik, felsefenin ise kavramsal yapısı oluşmuş bir dil olmasıdır. “Edebiyatın dili, yaşayan dildir, hayatın içindeki dildir, hayatı konuşan dildir”; edebiyatçı “sözcükleri tanımlamaz”, “onların anlam ve gerçeklik değerleri arasındaki ilişkiyi araştırmaz”, ne olduğunu irdelemeye çalışmaz (Taşdelen,

2013: 12, 317). Diğer bir deyişle edebiyatçı sözcükleri kavrama dönüştürmek için uğraşmaz. Felsefe ise dili kavramsallaştırır; sözcükleri tanımlayarak varoluş bağlamından çıkarır; âdeta bir dil işçiliği yapan filozof, sözcüklere yeni anlamlar yükler, böylece onları kavramlaştırarak diğerlerinden ayırır (Taşdelen, 2013: 12).

g) Edebiyat, özelde de şiir imgelerle, felsefe ise kavramlarla düşünür. “Felsefe ya da filozof realiteyi düşüncede kavramsal olarak tesis eden ve dolayısıyla sürekli yeni kavramlar üretendir.” (Taşdelen, 2015: 39-43). O, varlığı bir bütün olarak ele alır. Edebiyatçı, özellikle şair ise felsefenin kavramları kullanmasına karşılık imgeleri kullanır. O da filozof gibi gerçeklerden beslense de ürettiği kavram değil, imgedir. “Bu yüzden felsefenin sabitleyici, belirleyici tarzına karşın, şiir bizim hayalden hayale koşmamızı sağlar.” (Soykan, 2015: 322) “Kavram, gerçeklikten daha fazla bir şeydir. Kavramın gerçeklikte karşılığı bulunmaz. Felsefenin de en zor tarafı budur.” (Duralı, 2016: 62).

ğ) Felsefenin kavramlarla düşünmesi onu soyutlaştırır. “Felsefe doğası gereği soyut olanla uğraşır. Edebiyat ise soyutu somutlaştırma gibi bir işleve sahiptir.” (Aytaç, 2011: 9). Dolayısıyla filozof ile edebiyatçının hayal gücü birbirinden farklıdır. “Filozofun hayal gücü matematikçininki gibi soyuttur” o, metnini gerçeklikte var olanların resimleriyle değil, “onlardan soyutlanmış biçimlerle” kurar (Duralı, 2016: 62). “Edebiyat/şiir dili, duyuları imgeleştirir yani somutlar.” (Gariper, 2017: 109). Edebiyat, “soyutlamaya gitmeden varoluşu betimlemesiyle felsefeden ayrılır (...) felsefe ise soyutlamalar yoluyla kurama giden yolda kavramsal bir yapı kurarken, tutarlılık ve bütünlük fikrini elden bırakmaz” (Taşdelen, 2013: 11).

h) Bu tutarlılık ve bütünlük başka bir farkı daha ortaya çıkarmaktadır. O da felsefenin varlığı bir bütün olarak ele almasına karşılık edebiyatın parçalayarak ele almasıdır. Buna “fragmenter”² yapı da denilebilir. Edebî metinde de felsefi düşünce ya da ideoloji olabilir. Bunlar insanın doğasında olduğu için, “kurucu” bir özellik göstermedikleri müddetçe edebiyatçının onlardan kaçmasına gerek yoktur. Ancak bunlar genellikle “fragmik/parçalı” yapıdadırlar (Gariper, 2017: 109). Bu durum şöyle de açıklanabilir: Felsefe, özellikle varoluşçuluktan önceki felsefe, özele değil, genele bakar, genelleştirmeyi uygulama alanı olarak seçer. “Felsefe, konusunu genelleştirir, soyutlar ve kavramsallaştırır. Filanca kişiden insana, insandan insanlığa doğru uzanan bir çizgide, felsefe ve edebiyat arasındaki fark ortaya çıkar.” (Taşdelen, 2013: 11). Edebiyatta ise bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Edebiyat genelden tekile doğru gider, tekil olanı ön plana çıkarır.

ı) Edebiyat ve felsefenin konuları aynı olabilir ancak yaklaşımları birbirinden farklıdır. Gariper, bunu şu şekilde formüle etmiştir: “felsefe – akıl yürütme – nesnel; bilim – deney/ölçü – nesnel; edebiyat - izlenim/sezgi/algı – öznel” (Gariper, 2017: 109). Görüldüğü gibi felsefede, edebiyattan farklı olarak nesnel bir yaklaşım söz konusudur. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi bu insanla ilgili olan durumlarda varoluşçulukla birlikte değişecektir.

i) Felsefi eser zaman ve mekânın üstünde, yazarın kişiliğinin dışındadır. Başka bir deyişle evrensel bir alandır. Edebî eser ise belli bir zaman ve mekânda ve yazarın kişiliğinin yansıdığı bir alanda ortaya çıkar (Taşdelen, 2015: 41).

² Bu kavramlaştırma Hilmi Yavuz’a aittir: Yavuz, H. (1997). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Boyut Kitapları, s. 101-107.

j) “Felsefe bize çelişkilerden arınmış, yaşamın gürültü patırtısından uzak bir sistem, edebiyat ise acısıyla tatlısıyla, sevinci ve ıstırabıyla varoluş evreninin kendisini sunar.” (Taşdelen, 2013: 11) Ancak bu, edebiyatçının varoluşsal problemleri araştırdığı şeklinde anlaşılmalıdır. O, varoluşsal problemleri araştırmaz, fakat bu problemlere ait bilgiyi yaşantı içerisinde sunmaya çalışır (Şen, 2010: 166).

k) Edebiyat ve felsefe arasındaki son fark ise felsefenin bir takım yargılara, önermelere ve hükümlere ulaşmaya çalışmasıdır. Edebiyatın böyle bir çabası yoktur. Eğer böyle bir çabaya girişecek olursa bu onu edebiyat olmaktan çıkarır, felsefi, siyasî ya da ideolojik mesajların taşıyıcısı konumuna getirir. “Sanatın güzelliği, hakikat arayışından kaynaklanmaz, ifade gücünden, kurgu biçiminden kaynaklanır. Sanatı sanat yapan şey, bir hakikat arayışı içinde olması değil (...) ele aldığı konunun ruhuna uygun bir dil kullanmasıdır.” (Taşdelen, 2013: 11).

Burada sıralanan farklılıkların çoğu varoluşçu felsefeden sonra da devam etmekle birlikte bir kısmı geçerliliğini kaybetmiştir. Çünkü varoluşçuluğun insana bakışı öncekilerden farklıdır. Öncekilerin insanı genelleştirmesi, kavramsallaştırması veya nesnelleştirmesi varoluşçulukla birlikte hükmünü yitirmiş, bu da öncelikli konuları insan olan edebiyat ve felsefe arasındaki bazı farklılıkları ortak özelliklere dönüştürmüştür.

Benzer Yönler:

İki farklı alan olmalarına rağmen edebiyat ve felsefe arasında bazı ortak özellikler de vardır. Bilhassa varoluşçulukla birlikte daha da belirginleşen bu ortak özellikler ise şunlardır:

a) Her ne kadar kullanma biçimleri birbirlerinden farklı olsa da edebiyat ve felsefenin gayelerine ulaşmak için müracaat ettikleri vasıta dildir. İçeriği önemseyen felsefe, dili “sözü temellendirerek, akla vurarak bir sonuca götürmek için” açık ve net anlamıyla kullanırken “biçim-öz dengesine dikkat eden edebiyat ise sözü, estetik hazza vasıta kılıyor.” (Karataş, 2015: 15). “Diğer bir deyişle, edebiyat sözü kurgulayarak, dili estetik bir katmana yükselterek anlatıma malzeme yapıyor. Kelimelerin bütün çağrışımları devreye sokuluyor, yan anlamlara müracaat ediliyor.” (Karataş, 2015: 15). Heidegger iki alan arasındaki, özellikle felsefe ve şiir arasındaki ortaklık konusunda şunları söylemektedir: “Dil Varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder. Düşünenler ve şiir yazarlar bu meskenin koruyucularıdır. Onlar bunu söylemleriyle dile getirdikleri ve dilde sakladıkları için, düşünenler ve şiir yazarların koruması Varlığın Açılımının yerine getirilmesidir.” (Heidegger, 2013: 5). Fakat burada edebiyatın bir önceliği vardır. “Felsefe, edebiyattan devraldığı serveti, hazineyi alıp başka bir işlemde geçirir. Yani edebiyattan aldığı suyu arıtarak kullanır.” (Duralı, 2016: 63). Daha önce felsefi dilin ortaya çıkabilmesi için edebî dilin belirli bir mesafe almış olması ve varlığı, varoluşu ifade etmede belirli bir yeterlilik kazanmış olması gerektiğinden bahsetmiştik. Bu açıdan edebiyatın gerçekten bir önceliği olabilir. Ancak asıl öncelik, edebiyatın sürekli dili işlemesi, zenginleştirilmesi, kelimelerin anlam çerçevesini genişletmesidir. Edebiyat ya da edebî dil, “mevcut günlük dil kalıplarını ve iletişim kodlarını değiştiren” bir özelliğe sahiptir; hele biricik duyguları aktarmak söz konusu olduğunda “günlük dilin alışılmış kalıpları bu duyguları yaşasın yaşamasın anlatmada yeterli olamaz.” (Poyraz, 2015: 162). “Böylece yeni anlatım kalıplarına, yeni biçimlere ihtiyaç hâsıl olur. Bu ihtiyacı da sanatçı gideriyor ve böylece edebî söylem kendi varoluşunu kendine has bir tarzda ve diğer disiplinlerden konumuz özelinde felsefeden ayırıp bir sınır çiziyor.” (Poyraz, 2015: 162). Felsefede de kendi bünyesi içerisinde benzer bir durum söz konusudur. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi filozof da kullandığı sözcükleri tanımlayıp, onlara o ana kadar kullanılmamış yeni

anlamlar yükleyebilir, sözcükleri kavramlaştırabilir. Onun da yaptığı bu anlamda dili işlemektir. Ancak bu, edebiyatta daha aktif ve yoğun bir şekilde gerçekleşir. Bu yüzden felsefe, edebiyattan âdeta bir servet alıp başka bir işlemde geçirerek kullanmaktadır, denilmektedir.

b) Edebiyat ve felsefe arasındaki bir başka ortak özellik ise konu olarak insanı seçmiş olmalarıdır. Edebiyat ve felsefeyi birleştiren ortak nokta her şeyden önce “insan yaşamını çözümlenme ve etkileme çabası içinde olmaları” ve “dünyayı ve yaşamı anlamak, insanı ve eylemlerini değerlendirmek” amacını gütmeleridir (Büyükdüvenci, 2015: 27). Her iki disiplin de “hayatın anlamını, insanın bu dünyadaki yerini, insanın niçin yaratıldığını, varlığını, varoluşunu, varlığın bir anlam taşıyıp taşımadığını, sadece dünyevi sorunları, yani insanı ilgilendiren sorunları değil, metafiziği ve metafizik sorunları da” kurcalamakta ve insanın anlam arayışına cevap vermeye çalışmaktadırlar (Sarı, 2016: 77). Bu durum sanat eserini tümünden felsefeden ayırmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü sanat eserinin temellendiği sorun alanı bazen felsefi bir açılıma sahip olabilir ya da sanat yapıtında ortaya çıkan duyarlık ve sezgi, felsefi bir içerikle karşımıza çıkabilir. Bunun nedeni edebiyat ve felsefenin ortak sorun alanlarının insanın varoluşu olmasıdır. Edebiyatta, birçok insanın kendine hisse çıkarabileceği, kendini dâhil edebileceği, sanatın her adımda kendini içinde bulduğu bir “insanlık durumu” söz konusudur. Sanat eseri her ne kadar belli tipleri, kişileri, olayları anlatsa da diğer insanlara da bazı mesajlar verir. Onu okurken bizde uyandırdığı duygular, ondaki “insanlık durumu” denilen şeyin bir bizi de ilgilendirdiğindedir. Diğer bir deyişle “sanat eseri varoluşa tutulmuş bir ayna gibidir (...) sanat eserinin doğası, insana insanı anlatacak, insana kendinden bahsedecek bir yapıdadır” (Taşdelen, 2013: 33-35). “Zira edebiyat ve sanat bize kendi hakkımızda, insan dünyası hakkında bilgiler sunar. Nesnel dünyanın bilgisi değildir bu bilgi, doğrudan doğruya varoluşun bilgisidir.” (Taşdelen, 2013: 38). Ancak edebiyat bunu nasıl gerçekleştirir? Nermi Uygur bu soruya “deneylemek” cevabını vermektedir. “Nedense unutulmuş, ya da önemli değilmiş gibi geçirilen bir katkı sağlar edebiyat insan varoluşuna: insana özgü bir duygu dünyasının kurulup gelişmesinde büyük payı vardır edebiyat ürünlerinin.” (Uygur, 1985: 158) Ona göre “yazarlar olmasaydı birçok duyguları deneylemeyecek, onları tanımayacak, bilmeyecektik” çünkü edebiyat insana bir “duygu eğitimi” sağlar, “insanın tüm duygu yönünü açar, açıklar, belli eder bildirir (...) insanı kendine öğretir” (Uygur, 1985: 160-162). Roman dikkate alınacak olursa “insanın ötekine, başkalarının hayatına dair duyduğu merak, onun varoluş yükü, varlığının her katmanının romana nakşedilmesi, varlığının romanda anlam bulması, başka okurlara da varlık alanı sunması, yaşamı çoğaltması ve alternatif varoluşlar sunması insanlık durumu bakımından garip açılımlar sunar bizlere” (Sarı, 2016: 77). Taşdelen buna “bilinç düzeyinde hayatı yeniden kurmak” demektedir. Ona göre insan, edebiyatçıların eserlerinde hayatı yeniden keşfeder. “İnsan bu vasıta ile kendi dünyasına yaklaşır, onun hallerini anlar, hisseder. Bu dünyaya ortak olur, paylaşır. Kendi dünyasına ait, hemcinslerine ait bilgiyi elde ederek onları anlar ve bundan haz duyar. Kendini ve başkalarını anlama imkânına kavuşur.” (Taşdelen, 2013: 38-39) İyi bir Dostoyevski okuru olduğu bilinen Nietzsche’nin, onu “insan gerçekliğini derinliğine anlayan en büyük ruh bilimcilerin başında” sayması ve “insan ruhuna dair ciddi bir şeyler öğrendiysem, Dostoyevski’den öğrendim” anlamındaki bir sözünün ortalarda dolaşması (Büyükdüvenci, 2015: 28) ya da Camus’un “Yazmak iki kez yaşamaktır.” sözüyle hem hayatın içinde yaşamak, hem yazarken yaşamak, hem de yazılan metni okuyan kişilerin de o hayata katılmalarına işaret etmesi (Taşdelen, 2013: 44) bu açıdan önemlidir.

c) Edebiyat ve felsefe arasında anlatım tekniği, uygulama alanı ve yöntem olarak da bazı ortak özellikler vardır.

1) Bunlardan birincisi tiptir. Tip, edebiyatta da felsefede de karşımıza çıkan ortak bir terimdir. Edebiyatıta “kendine has sosyal, kültürel, psikolojik ve davranış nitelikleriyle değil, mensubu bulunduğu grup veya sınıfın temsilcisi durumundaki insan” olarak tanımlanan tip, edebî eserde toplumun büyük bir kesimini yansıtmaya görevini üstlenmektedir (Çetişli, 2008: 85). Tip, bu görevi ne ölçüde yerine getirebilirse edebî eser de o ölçüde güçlü kabul edilmektedir. Tip, hayatla, hayat da tiplerle bir anlama kavuşmaktadır. İçimizde yaşayan tipler eserlerdeki tiplere, eserlerdeki tipler de yaşayan tiplere ışık tutar. Kurgusal tipler bazen yazarın bile önüne geçebilir, yazardan daha çok hatırlanabilir. Bunun nedeni yazarın oluşturduğu tipin zengin bir çağrışım gücüne sahip olmasıdır. Tip felsefede de vardır ancak felsefedeki tipler kavramsaldırlar ve belli bir düşüncenin, anlayışın, tutumun örneklediği evrensel özellikler gösterirler. Edebiyatıta da kavramsal sayılabilecek, bütün insanlığa hitap eden, bütün insanlığın ortak özelliklerini gösteren tipler ortaya çıkmış ve bunlar sayesinde varoluşçu felsefenin de inceleme alanına dâhil ettiği çeşitli duygu, tutum, tutku ve davranışlar âdeta ete kemiğe bürünmüş, başka bir deyişle kavramlar tiplerde çözülmüştür. İşte bunlar felsefecilerin de uğraş alanı olmuştur (Taşdelen, 2013: 74-78). Tiplerdeki bu varoluşsal özelliklere dikkati çekenler ise varoluşçu filozoflardır. Kısacası asırlardır edebiyatçıların ortaya koydukları ölümsüz tipler felsefecilerin de tartıştığı konular arasında olmuştur.

2) Edebiyat ve felsefe arasındaki ortak olan anlatım tekniklerinden birisi metafordur. Metafor, kısaca sözcükler arasında anlam aktarımı olarak tarif edilebilir. Nitekim bu konuda ilk defa görüş bildiren Aristoteles, metaforu “bir sözcüğe anlamının dışında başka bir anlam verilmesi” olarak tanımlamıştır (Aristoteles, 1999: 59). Metafor, Grekçe öte anlamıyla karşılanabilecek “meta” kelimesi ile “taşımak”, “aktarmak”, “götürmek” gibi anlamlara gelen “phoros” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan “metapherein” sözcüğüne dayandığı ve bunun da gerçek anlamının dışında başka bir anlam ile kullanılması manasına geldiği bilinmektedir (Daşcıoğlu, 2015: 169). Buna yerine geçme de denilebilir. Ancak metafor, sadece aktarmaktan ya da yerine geçmekten ibaret değildir. Metaforu, dilin anlam alanını genişleten imkânlardan birisi olarak değerlendiren Yılmaz Daşcıoğlu, metafor konusunda üç temel kuramdan bahsedebileceğini söylemektedir ki yukarıdaki tanımlama bunlardan sadece birincisidir. Ona göre birincisinde “esaslı nokta, arka planda statik bir anlamın değişmeden duruyor olmasıdır”; bu yüzden yerine geçme kuramı “yeni bir bilgi sağlamaktan ziyade, aynı şeyi başka şekilde söylemek özelliği taşır.” (Daşcıoğlu, 2015, 167-172). İkincisi, “metaforik ifadenin düz bir ifadeyle aktarılabilirliği” görüşünü içeren karşılaştırma kuramı, üçüncüsü ise dile değil de düşünceye ilişkin bir olgu olan etkileşim kuramıdır (Daşcıoğlu, 2015, 172). Diğerlerinden farklı bir şekilde ortaya çıkan bu üçüncü kurama göre “metaforların ifade ettikleri düşünceler statik değildirler, aynı düşünce bir başka metaforla ifade edilemez (...) etkileşim metafor ile ait olduğu bağlam arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır.” (Daşcıoğlu, 2015, 172). Bu açıdan bakılınca metaforda aktarma, kıyaslama, bilinmeyi bilinenle, bilineni bilinmeyenle, uzak olanı yakındakiyle, yakın olanı uzaktakiyle açıklama; bir şeyi doğrudan kendisine giderek değil de kendisine benzer, yakın ya da uzak olanla açıklama söz konusudur. Ancak metaforun anlamındaki “genişlik ve bulanıklık, her zaman okuyucunun yorumuna, deneyimine, algılama biçimine ve empati gücüne ihtiyaç duyar” hatta bu açıdan bazen okuyucu yazarın bile önüne geçebilir (Taşdelen, 2013: 79-80).

Metafor, felsefede de karşımıza çıkabilir. Filozoflar bazen “doğrudan doğruya hakkında konuşamadıkları ya da konuşmakta güçlük çektikleri karmaşık konuları” anlatımı kolaylaştıran ve konunun daha kolay anlaşılmasını sağlayan bir unsur olduğu için metafor yoluyla ifade etmeyi tercih etmişlerdir (Taşdelen, 2013: 80). Taşdelen’e göre metafora müracaat etmeyen filozof yok gibidir. Dikkatli bir okuma neticesinde filozofların eserlerinde onlarca, belki yüzlerce metafor örneğiyle karşılaşmak mümkündür.³

3) İmge de edebiyat ve felsefe arasında ortak olan anlatım tekniklerinden birisidir. “İmge, sanatçının çeşitli duyularıyla algıladığı özel, özgün bir görüntünün dile aktarılışdır; bir betimleme değil, öznel bir yorumlama sayılabilir.” (Aksan, 1999: 32). İmgede önemli olan husus özgün olmasıdır. Özgün olma ona özel ve ferdî olma vasfı da kazandırmaktadır. Eğer bir imge, sürekli tekrar edilirse özgünlüğünü yitirir, imge olmaktan çıkar ve sembole dönüşür (Wellek & Varren, 1993: 162-163). Her bir sözcük imgeye dönüştürülebilir. Bir sözcüğü imge hâline getiren, kendilerine kazandırılan yeni anlamlar ve bu anlamlar üzerine kurulan kurgulamalardır (Taşdelen, 2013: 86). Dolayısıyla imgenin sahip olduğu anlam, sözcüğün kendi başına sahip olduğu anlamdan daha fazladır. Bu açıdan imge, felsefecilerin de anlatım tekniklerinden birisi olmuştur. İmge, yalnız sanatsal bir duruma değil, felsefi bir düşünceye de işaret edebilir. Çünkü filozoflar, her zaman düz bir anlatım yolunu tercih etmemişler, eserlerinde bazen imgesel ifadeler de yer vermişlerdir. (Taşdelen, 2013: 86-87). Ancak metaforda olduğu gibi burada da okuyucu faktörü oldukça önemlidir. İmgenin anlamı okuyucu sayesinde çok genişleyip yazarın kurguladığı dünyanın dışında yepyeni anlam ve çağrışım alanlarına kavuşabilir.

4) İki disiplin arasında ortak olan uygulama alanı ise metafiziktir. Ancak edebiyat metafizik gerçeğe felsefe ise metafizik sorunla ilgilenir. Metafizik gerçek, bir edebî eserin olmazsa olmaz denilebilecek özelliklerinden birisidir. Hatta bu gerçeği kavramış olmak bir şair için şairlik ölçütlerinden birisi olarak bile değerlendirilebilir. Bunun nedeni eskimeyen ve daima yeni kalanın orada olmasıdır. “(...) Metafizik gerçeğin kalıcılığı onun içimizdeki tanrısal yanının sürekliliğinden dolayıdır, gerçek ölümsüzdür, onun için şiir de bu metafizik gerçeği eline geçirirse ölümsüz gerçeği eline geçirmiş olur (...).” (Umran, 2014: 11). Dört duyunun sağladığı malzemeyi işleyen bir şair “hoş güzeli” eline geçirmiş olur, ancak ne zaman ki “duyu alanından insanın aklının da ötesindeki bir benlik alanına”, “cismani alandan akıl alanına oradan da en yüksek bir alana” geçerse “tanrısal gücün farkına varır ve onunla köprü kurar”; işte bu eskimeyen ve daima yeni kalandır (Umran, 2014: 9).

Metafizik, geçmişten günümüze felsefenin de temel konusu olagelmıştır. Gerçi “metafiziğin kuramsal yönü, kesinlik taşıyan bir bilim olup olmadığı felsefe alanında tartışılmış[tır]” ancak metafizik “giderek felsefenin temel uğraş alanı” haline gelmiştir ayrıca “insanı bu kavramlar üzerinde düşünmeye sevk eden, metafiziği kesin bir bilim olarak temellendirme ihtiyacı değil, kendi varoluşuna bir zemin bulma ihtiyacı” olmuştur (Taşdelen, 2013: 92, 115). Gerek edebiyatta, gerekse felsefede metafizik konular şu başlıklar altında karşımıza çıkmaktadır: Tanrı’nın varlığı sorunu, ruhun ölümsüzlüğü sorunu, değerler sorunu ve hayatın anlamı sorunu. Edebiyat eserlerinde bir “duyarlılık” olarak karşımıza çıkan bu sorunlar, felsefi eserlerde “bir kavrayış, bir teori, kavramsal düzeyde bir bilgi” olarak kendini ortaya koymaktadır (Taşdelen, 2013: 114-115).

³ Burada bir ekleme olarak Hilmi Yavuz’un görüşünden de bahsedilebilir. Yavuz, metaforun, şiir ve felsefi söylemin birbirinden ayıramadığı eski dönemlerde edebiyat ve felsefenin ortak ifade aracı olmasına rağmen, söylemler birbirinden ayrıldıktan sonra artık şiire ait olduğunu dile getirmektedir Yavuz, H. (2008). *Edebiyat ve Saat Üzerine Yazılar*. İstanbul: YKY, s. 222.

5) İki disiplin arasında ortak olan son anlatım tekniği ise ironidir. İroni denilince akla gelmesi gereken ilk isim Sokrates'tir. Sokrates, düşüncelerini karşı tarafa anlatmak ve karşı taraftaki kişilerin aslında bir şey bilmediklerini göstermek için ironiyi kullanmıştır. Bunu savunmada geçen ve Tanrı'nın ifadesiyle kendisi için söylediği şu cümlede görmek mümkündür: "Ey İnsanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi, bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir." (Platon, 1989: 17). Ancak onda ironi sadece bir anlatım tekniği değil bir yöntem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sokrates, yukarıda yaptığımız alıntının devamında her yeri dolaşıp yerli ya da yabancı bilge gözüken bütün insanlarla konuşup aslında bilge olmadıklarını kendilerine göstermeye çalıştığını söylemektedir. Onun bunu yaparken kullandığı "akıl yürütme kurallarındaki yöntemi" biraz şaka, biraz alay, biraz da eleştiri içeren ironidir (Bircan, 2016: 81). Sokrates'ten sonra ironiyi, varoluş felsefesini ortaya koymak için bir anlatım tekniği ve yöntem olarak kullanan diğer filozof ise Kierkegaard'dur (Bircan, 2016: 91). Sokrates'in görüşlerinden de istifade eden Kierkegaard ayrıca aynı isimli kitabıyla ironiyi kavramlaştırmıştır. Ona göre, kişinin kendi varlığını ortaya koyabilmesi için ironiyi bilmesi, anlaması ve kullanması bir gerekliliktir (Kierkegaard, 2009: 363). Bu iki filozof dışında ironi felsefede aynen edebiyatta olduğu gibi genellikle bir anlatım tekniği olarak kullanılmıştır.

İroni, bir şeyi açık ve anlaşılır değil de üstü örtük söylemek demektir ve anlamın ortaya çıkarılmasında yine okuyucu faktörü önemlidir. Bu özelliğiyle ironi, hem kendisini kullananı hem de muhatabını sorumlu olmaktan kurtarır. Çünkü ironide söylenen sözün nasıl anlaşılacağı hep bir problem olarak ortada durmaktadır. Birisine "filanca çok adil bir kişidir" demek, somut anlamında bir hakaret içermediği için, bu sözle filanca kişinin adaletsiz davrandığı kastedilse bile bir yargılama konusu olamaz. Bu nedenle ironi sözü söyleyen kişiye âdeta bir dokunulmazlık zırhı giydirmiş olur. Bu özellikleri açısından ironi öncelikle edebiyata daha uygundur. Çünkü felsefede genel olarak doğrudan söyleme biçimi tercih edilmektedir. (Taşdelen, 2013: 200-204). Fakat kendi dönemindeki ya da kendinden önceki felsefi düşünceleri eleştirmek, onların eksik taraflarını daha etkili bir şekilde ortaya koymak, bazen de zayıf felsefi sitemlerin ciddiyetini kırmak için filozofların ironiden faydalandıkları da görülür. Bunun iki örneği "Atinalı Atsineği" lakabıyla anılan Sokrates, diğeri ise "Danimarkalı Atsineği" lakabıyla anılan Kierkegaard'dır (Taşdelen, 2013: 205-209). Sokrates, bilgili gözüken ama aslında bir şey bilmeyen ve bildiğini sandığı için de öğrenmeye açık olmayan insanlara bilgisizliklerini göstermek ve bir şeyler öğretmek için; Kierkegaard ise her şeyi akılla açıklamaya çalışan Hegel'in bazı şeyleri bilemeyeceğini göstermek için ironiye müracaat etmiştir. Nihayetinde özünde edebiyata daha uygun olan ironi, bazı filozoflar tarafında anlatım tekniği ve yöntemi olarak da görülmüştür.

ŞİİR VE ENDİŞE

Dikkat edilirse şimdiye kadar edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki konusunda genel bir yaklaşım sergilendi, felsefi sistemler içerisinde sadece varoluşçuluk biraz daha belirginleştirilerek geleneksel felsefeye göre onun edebiyata daha fazla yaklaştığı söylendi, onunla edebiyat arasındaki ilişki üzerinde duruldu. Hâlbuki felsefedeki bu durumun bir benzeri edebiyat için de geçerlidir. Edebiyat da dönemlere ayrılabilir gibi türlerden oluşmaktadır. Burada edebiyattaki dönemler ile felsefe arasındaki ilişki üzerinde duracak değiliz. Çünkü bu, çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşmaktadır. Ancak konumuz bağlamında şiir türü ile felsefe arasındaki ilişkiye değinmek gerekmektedir.

Edebiyattaki makale, eleştiri gibi bilimsel türler ile geleneksel felsefe arasında doğrudan bir yakınlık kurulabilir. Çünkü her ikisi de mantık bütünlüğü içerisinde hareket etme, çelişkiden uzak durma, nesnel olma gibi özellikler açısından benzerdirler. Ancak şiir, hikâye, roman gibi sanatsal türler ile geleneksel felsefe değil, varoluşçu felsefe arasındaki ilişki daha belirgindir. Bu başlık altında üzerinde durulan “şiir ve endişe” konusu öncelikle şiir ve felsefe arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir.

Aslında şimdiye kadar bu ilişkiye kısmi olarak değinilmiştir. Edebiyatın felsefeyle ortaklıkları ya da farklılıkları tespit edilirken söylenen özelliklerin çoğu şiir için de geçerlidir. Hatta bu özelliklerin büyük bir kısmı şiir dikkate alınarak belirlenmiştir dersek hata yapmış olmayız. Çünkü başlangıçta şiirin var olduğunu söylemek ve ilk filozofların da felsefi görüşlerini şiir formunda dile getirdiklerinden bahsetmek, edebî dilin felsefi dilden önce geldiği ve sağlam bir felsefi dilin oluşması için edebî dilin belli bir yeterlilik kazanmış olması gerektiği görüşündeki “edebî dil” ile kastedilenin şiir dili olduğu anlamına gelmektedir. Platon’un ideal devletinden dışladığı ilk sanatkarlar şairlerdir (Platon, 1992: 201-281). Edebiyatın imgelerle, felsefenin ise kavramlarla düşündüğü söylenirken, imgenin öncelikle şiire ait olduğu ortadadır. Edebiyatın felsefeden farklı olarak soyut olanı somutlaması öncelikle şiirin özelliğidir. Felsefenin varlığı bir bütün olarak ele almasına karşılık edebiyatın parçalayarak ele alması da diğer sanat türlerinden çok şiir için geçerlidir. İmge ile birlikte, metafor, metafizik ve ironi gibi felsefeyle ortak olan uygulama alanları ve anlatım teknikleri diğer edebî türlerden önce şiirde karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar şiir ile felsefe arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Şiir ile felsefe arasındaki ilişki konusunda görüş bildiren araştırmacılar olmuştur. Bunlardan birisi Ömer Naci Soykan’dır. Soykan, edebî türler içerisinde felsefeye en yakın türün şiir olduğunu söylemekte ve bu nedenle edebiyat ile felsefe arasındaki karşılaştırmanın şiir üzerinden yapılmasının daha uygun olacağını ve bunun aynı zamanda bir şair ve filozof karşılaştırması olduğunu dile getirmektedir (Soykan, 2015: 317-322). Yazar, bu değerlendirmesinde şiir ile felsefe arasındaki ortak alanın dil, anahtar kelimenin de anlam olduğunu söylemekte ve şiirin anlamı ortaya koyarken kullandığı dilin felsefi dilden farkını da göstermektedir.

Bu ilişki konusunda en dikkat çekici görüş ise Martin Heidegger’e aittir. “Dilin gramerden kurtulup daha köklü bir özyapıya doğru yönelmesi, düşünme ve şiir sayesinde olur” (Heidegger, 2013: 6) diyerek şiir ile felsefe arasındaki ortak alana işaret eden düşünür, Aristoteles’ten de faydalanarak, düşünmeyle aynı sorulara muhatap olduğunu söylediği “şiir sanatının, var olanın araştırılmasından daha derin” olduğunu dile getirmektedir (Heidegger, 2013: 54-55). Ancak onun düşünceleri bununla da sınırlı değildir. Heidegger, “hakikat eserde işbaşındadır (...)” diyerek, felsefenin yapamadığını şiirin yapabileceğini düşündüğünü de göstermiştir (Heidegger, 2007: 50; Yavuz, 2008: 251). Çünkü ona göre varlığı varlık olarak başka bir deyişle hakikat olarak kavrayan şiirdir. O, şiiri hakikat habercisi olarak görmüştür. Acaba hakikat veya doğruluk sanatla açığa çıkabilir mi? Hakikat, şairin düşüncesinde kendini açığa vurabilir mi? Çüçen, bu soruların cevabının doğruluğun özünün şiirsel söylemde arandığı “Heidegger II” ya da “geç Heidegger” döneminde verildiğini söylemektedir. “Her ne kadar *Varlık ve Zaman*’da Heidegger, ‘Varlık’ ve ‘doğruluk’ arasındaki ilişkiyi bir felsefi düşünce çerçevesinde sorguluyorsa da son döneminde bu ilişkinin şiirsel bir düşünce biçiminde daha iyi kavranabileceğini savunmaktadır.” (Çüçen, 2012: 145-150). Onun bu noktada üzerinde durduğu şair Frederich Hölderlin’dir. Ona göre “doğruluk kuramı” nedeniyle unutilan ve akla getirilmeyen varlığın açıklığı Hölderlin’in şiirleriyle yeniden ortaya çıkmıştır (Çüçen,

2012: 150). Heidegger, “Doğruluğun Özü Üzerine” adlı makalesinden sonra varlığın doğruluğunu sanatta özellikle şiirde aramaya başlamıştır. “Düşünüş biçimi şiirsel olurken, Varlığın doğruluğu şiirsel düşünce ile kavranılmaya çalışılır. Başka bir söyleyişle, o, artık Varlığın hakikati ve doğrunun özü hakkındaki düşünüş yolunda şiirsel dilin deneyimi ile konuşmak ister.” (Çüçen, 2012: 163). Ona göre şair, ne zaman doğaya [yani varlığa] cevap verirse o zaman gerçek şairdir.

Ancak burada Heidegger’e tamamen katılmak mümkün gözükmemektedir. Daha önce edebiyat ve felsefe bağlamında üzerinde durduğumuz gibi, şiirde bazı hakikatler anlatılıyor olabilir, fakat bunlar şiirin bünyesinde eritilmiş olmalıdır. Aksi hâlde şiir, şiir olmaktan çıkacaktır. Heidegger’in bu görüşleri dile getirirken dikkate aldığı Alman şairi Hölderlin, Türk edebiyatında Yunus Emre, Mevlana gibi şairlere benzetilebilir ve onlar hakkında da Heidegger’in yaptığı gibi bir değerlendirme yapılabilir. Ancak bu felsefe değil, belki felsefi düşünce ya da daha önce de dikkati çektiğimiz üzere Hilmi Ziya Ülken’in tespit ettiği gibi “hikemiyet”tir. Çünkü felsefenin de şiirin de bazı gerekleri vardır ve bunlar öncelikle bu gerekleri yerine getirmek durumundadır. Bu açıdan Türk edebiyatı sayısız örneklerle doludur.

Şiirin bir hakikati anlatması ise poetikanın bir sonucudur ve açıkça söylenmese bile arkasında, şiirde lafız ve mananın ayrı olup olmadığı meselesi vardır. Poetikasında “şiirde manadan ne kastedildiğini bilmiyoruz” itirafında bulunan, “‘Fikir’ dedikleri bayağı mütalaalar yığını mı, hikâye mi, mazmun mu; ve ‘vuzuh’ bunların âdi idrake göre anlaşılması mı demektir?” sorularını yönelten ve şiirin felsefe, tarih gibi başka disiplinlerle karıştırıldığını söyleyen Ahmet Haşim, “Hâlbuki şair, ne bir hakikat habercisi, ne bir belâgatli insan, ne de bir vâz-ı kanundur.” sonucuna varmaktadır (Haşim, 1973: 75-76). Hâlbuki ona karşın Necip Fazıl, “bizce şiir mutlak hakikati arama işidir (...) mutlak hakikat Allah’tır” ve şiirin “O’nu aramaktan başka bir vazifesi yoktur” (...) “şiir bildirmez (tebliğ etmez), sindirir (telkin eder)” demektir (Kısakürek, 2003: 471-496). Ona göre şiirin iki büyük unsuru his ve fikirdir ve “şiir, düşüncenin duygulaşması, duygunun da düşünceleşmesi şeklinde, bu iki unsurdan her birinin öbürünü kendi nefesine irca etmek isteyişindeki mesud med ve cezirden doğar.” (Kısakürek, 1993: 477). Bu iki farklı poetikanın düğümlendiği ortak problem, lafız ve mananın bir düşünülüp düşünülemediğidir. Hâlbuki lafız ve mananın birbirinden ayrılmadığı ve değişmediği tek metin Kur’an’dır. “Kur’an’da lafız ve mana aynı anda hazır”, edebî metinler de ise böyle bir şey söz konusu değildir (Akay, 2017: 28). Bunun kanıtı edebiyatçıların içlerinden geçen manaya uygun bir dil bulabilmek için çok uğraşmalarıdır. “Evet, bu bir dil meselesidir; ama bu dil sana vahiy olarak inmiyor ki! O dil üzerinde çalışıyorsun, uğraşıyorsun, anlatım çilesi çekiyorsun ve meramını karşılayabilecek bir lisan bulamadığın için çileden çıkıyorsun.” (Akay, 2017: 28) Aslında yukarıda alıntı yaptığımız Wellek de bu noktaya dikkati çekmiştir: Şiir bir vahiy değildir. Heidegger’in Alman şairi Hölderlin’in şiirlerini merkeze alarak hakikatin eserde işbaşında olduğunu söylemesi ve felsefenin yapamadığını şiirin yapacağını düşünmesinin arkasında da, onun şiirlerinde kutsal olarak değerlendirdiği hakikat vardır. “Heidegger’e göre, Hölderlin yeni ve diğer başlangıca aittir. Çünkü o, kutsalın anlamını ve ne olduğunu şiirlerinde yaşamıştır.” (Çüçen, 2012: 163). Hatta Haşim’in poetikasında geçen “şiir, resûllerin sözü gibi, muhtelif tefsirâta müsait bir vüs’at ve şumul(ü) [ve nâmütenâhiyeti] hâiz olmalı” (Haşim, 1973: 76; Okay, 2005: 110) ifadesi bile bu bağlamda yeniden değerlendirilebilir. Şiirde lafız ve mana aynı anda ortaya çıkmadığı için düşünce, hakikat, doğru şiire ve şaire ait olarak görülmeli ve böyle değerlendirilmelidir.

Bu noktada bir tartışma konusu olarak Hilmi Yavuz'un görüşleri gündeme getirilebilir. Yavuz, "Osmanlı toplumunda 'Felsefenin şiirsel söylemin *içinden* dile getirildiği, Felsefenin şiirle 'yapılan' bir praksis olduğu"nu söyledikten sonra şöyle devam etmektedir: "Felsefenin fragmanter bir yazı'yla, sonuçlanmayacak ve bölük pörçük düşüncelerde iz sürerek yapılması niçin mümkün olmasın? Felsefenin fragmanter, hatta çelişkili, kopuk (discontinuous) bir söylemi temellük edebilmesinin önünde hiçbir engel olmamak gerekir. Niçin olsun ki? Felsefe söylemi fragmanter de olabilir, bütünsel de! Sistemli de olabilir, merkezsizleşmiş de! Bütünlük ya da sistemlilik, olsa olsa, felsefe yapma ediminin (praksis) sunuş ya da dile getiriliş biçimlerinden biri olabilir; -o kadar!" (Yavuz, 1995: 59-60) Yavuz bu konu bağlamında başka bir yazısında da şöyle demektedir: "Açıkçası, Türk şiiri, felsefi düşüncenin kuşatıcı, yol açıcı ve temellendirici desteğinden yoksun. Bir temellendirme şöyle dursun, şiirin felsefi söylemin *içinden* 'okunması' olanaklarının bile, gereğince kurcalanmadığı, irdelenmediği, sorgulanmadığı apaçık." (Yavuz, 2008: 267). Dikkat edilirse Yavuz, şiiri felsefenin yerine geçirmemiş, sunuluş biçimine dikkati çekmiş, şiirde de felsefi savların bulunabileceğini söylemiş ve özellikle Osmanlı şiirinde felsefenin bu şekilde varlık gösterdiğini dile getirmiştir.⁴

Yazarın bu iki yazısındaki düşüncelerinden ve uygulamalarından ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Felsefe sadece sistemli bir bütünlük içerisinde yapılmak zorunda değildir. Bu bir sunuş ya da dile getiriş meselesidir. Felsefe "fragmanter" bir sunuşla da yapılabilir ve bu öncelikle felsefenin alanına girmektedir. Türk şiiri felsefeden istifade edebilir, şairler felsefi görüşleri dikkate alarak şiirlerine bir derinlik kazandırabilir, bunu eserin bünyesinde eritebildikleri sürece bir problem yoktur ve bu şekilde şiir yazan şairlerimiz de olmuştur. Felsefi söylemden istifade edilerek şiir okumaları gerçekleştirilebilir; Yavuz'un bu kitabının yayımlandığı tarihten günümüze kadar birçok edebiyat araştırmacısı tarafından bu şekilde okumalar gerçekleştirilmiştir ve bizim çalışmamız da bir yönüyle böyle bir okumadır. Nihayetinde bu görüşler şiir ile felsefe arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

Şiir ile felsefe arasındaki ilişkiye dikkati çeken başka bir araştırmacı da Yücel Kayıran'dır. Kayıran, bu konuda "felsefi şiir" tabirini de kullanmaktadır. Ancak bunun felsefi söylemle kurulmuş, felsefi bilginin kullanıldığı, felsefe terimleriyle, kavramlarıyla yazılmış bir şiir olmadığını, varoluş problemi etrafında dönen bir şiir olduğunu söylemektedir (Kayıran, 2007: 35). Ona göre felsefe terimleriyle yazılan bir şiirde tekil bir poetikadan bahsedilemez. Hâlbuki felsefi şiir, tekil bir şiir anlayışını, sadece o şaire ait bir poetikayı dile getirmektedir. Bu bağlamda felsefi şiirde etkin olan felsefenin bütünü değil, insan felsefesidir. "Bu nedenle, denilebilir ki, felsefi şiir, insanın neliği sorununa, onun varlık durumuna ışık düşürmekle ilgili bir şiirdir." (Kayıran, 2007: 35). Kayıran, varlık durumunu ise şöyle açıklamaktadır: Varoluş huzursuzluk demektir. Hâlbuki insan daima güvende olmak, kendisini bir yere ait olarak görmek ister. Bu şekilde iyi hissettiğini düşünür. Fakat bu bir yanılsamadır. Varoluş yoluna giren kişi daima bir huzursuzluk ve boşluk durumunda kalacak, kendisini bir yere ait hissedemeyecek, bağlanamayacak, kendi bireysel varlığını toplumsal olana yamayamayacaktır. Üstelik bu yola giren kişinin kendi varoluşunu kesin olarak elde edeceğine dair elinde bir garanti de yoktur. "Buna varlığın

⁴ Bu yazının ardından edebiyat araştırmacıları tarafından bazı tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar için bakınız. H. (1995). 'Hoşça Bak Zâtına'ya da 'Epimelesthai Seautou': Bir Arkeoloji Denemesi. B. Ayvazoğlu içinde, *Şeyh Galib Kitabı* (s. 59-65). İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 65.

trajedisi diyorum. Varlığın kendisi huzursuzluktur.” (Kayıran, 2007: 35-36). İşte insanın bu durumunu kendisine konu edinen şiire felsefi şiir denilmektedir. “Felsefi şiir, varoluş zemini olmayan insanın şiiridir. Felsefi şiir, varoluşun bizatihi kendisinin problem olduğunu dile getiren bir şiirdir. Felsefi şiir, kişinin, kendi varoluşunu bir yere koyamamasının, bir zemine oturtamamasının şiiridir.” (Kayıran, 2007: 36) Bu, felsefi terimlerle, kavramlarla yazılmış değil, “felsefi bir durumu, felsefi bir problemi, felsefi bir gerilimi gösteren bir şiirdir”; “bu çözüm sunan bir şiir olmadığı gibi, bir çözümsüzlük, bir çıkışsızlık sunan bir şiir de değildir; ama bunu gösteren bir şiirdir. Felsefi şiir, varoluş probleminin şiiridir; varoluşun değil.” (Kayıran, 2007: 37-38).

Dikkat edilirse Kayıran’ın “felsefi şiir” hakkındaki bu değerlendirmesinde öne çıkan kelimeler şunlardır: “insan”, “varoluş”, “huzursuzluk”, “zeminsizlik”, “boşluk”, “gerilim” ve “göstermek”. Bu kelimeler etrafında yeniden bir okuma yapılacak olursa şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: “İnsan”, kendi varoluşunu gösteren şair; “varoluş”, bunu yaparken şaire yol gösteren rehber; “huzursuzluk”, varoluşla birlikte bir değere sahip olan endişe; “zeminsizlik” ve “boşluk”, endişenin nesnesinin olmayışı; “gerilim”, endişenin sonucu; “göstermek” ise şiirin vazifesidir. O hâlde felsefi şiir, bir insan olarak şairin kendi varoluşsal endişesinin ortaya çıkardığı gerilimi gösteren bir şiirdir, denilebilir. Bu bağlamda, bunu sağlayan bütün şiirlerin felsefi şiir olduğu da akla gelebilir. Ancak bu doğru değildir. Kayıran, tasarlanmış temellendirilmiş bir poetikaya göre yazılanların felsefi şiir olabileceğini söylemektedir (Kayıran, 2007: 39).

Kayıran’ın tespitleri şiir ile endişe arasındaki ilişkiye de göstermektedir. Hatırlanacağı üzere daha önce varoluşçuluğun, “bireysel insan varoluşu çerçevesinde ele aldığı (...) kaygı, sıkıntı, bulantı, saçma, özgürlük, günah, ölüm, umutsuzluk, bireysellik” gibi konuların, bireyin seçimlerinin, kaygılarının, özgürlüğünün “bireysel insan varoluşu, aklın ürettiği kavramı” aşığı için “felsefi analize ve kavramsal çözümlemeye gelebilecek konular gibi görünme[diğini]” bu yüzden varoluşçuluğun edebiyata yaklaştığını söyleyen Gündoğan da bu noktaya işaret etmişti (Gündoğan, 2014: 70). Daha önce de dikkati çektiğimiz gibi burada geçen “kaygı” kelimesi aslında endişedir. Bu konuda görüş bildiren başka bir araştırmacı da Taşdelen’dir. O da Kierkegaard’dan faydalanarak açıkladığı, varoluşçuluğa göre bir zemine oturttuğu ve Fuzulî, Oğuz Atay gibi edebiyatçılardan da alıntı yaparak örneklendirdiği “temel acı” tabiriyle endişeye dikkati çekmiştir (Taşdelen, 2013: 55-56). Bu konuda görüş bildiren son isim ise “Modern Türk Edebiyatında Şiir ve Felsefe İlişkisi” başlıklı bir doktora tezi hazırlayan Kenan Sarılioğlu’dur. Sarılioğlu, kaygıdan [bizim çalışmamıza göre endişeden] beslenen şiirin, günlük konuşma dilini aşan şairin insanlık hâlini temsil ettiğini söylemektedir (Sarılioğlu, 2013: 58).

Aslında araştırmacıların varoluşçuluk bağlamında şiir ile endişe arasında ilişkiye işaret etmeleri de boşuna değildir. Çünkü endişe, şiirin de olmazsa olmaz özelliklerinden birisidir. Gerçek ya da şaheser şiirin mutlak bir tanımlaması yoktur, ancak geçmişten günümüze bütün şiirler için geçerli olan bazı ortak özellikler vardır. Bu ortak özellikler içerisinde konumuz açısından önemli olanı şiirin, kendi beninden, dünyadan, zamandan acı çeken bir şairin dilinden dökülmüş olmasıdır (Umran & Akay, 2006: 23). Gerçek şiirde, şairin beninden, zamandan, dünyadan acı çektiğini gösteren işaretler olmalıdır. Bu, Kayıran’ın “huzursuzluk”, Gündoğan ve Sarılioğlu’nun “kaygı” ve Taşdelen’in “temel acı” dediği endişeden başkası değildir ve şair de her şeyden önce bir insandır. “(...) Bu, insanın yeryüzündeki bulunuş tarzı ile bilinci ve insan olmağı ile ilgili bir durumdur; bizzat acıyı, hayatı ve ölümü algılayabiliyor oluşu ile ilgili bir durumdur.” (Taşdelen, 2013: 55). Bu noktada endişenin, her insanda gizli olarak bulunması ancak kendi varoluşunu elde

etme yolunda hareket eden insanlarda ortaya çıkması; onu ortaya çıkaran sebeplerden birincisinin, hatta bazı araştırmacılara göre tek sebebinin⁵, ölüm ve yokluk fikri olması; insanı çetin bir sınava tabi tutması; nesnesinin belirsiz olması; kaygı, korku ve anksiyete ile karıştırılması ve bunlardan endişeye açılan kapıların bulunması; özgürlük, değişim, seçim, imkân, günah gibi kavramlarla ve zamanla bir bağlantısının olması ve geleceğe yönelik olarak anda orta çıkması gibi bazı özellikleri de akla getirilmelidir (Kierkegaard, 2004: 38-108). Bu özellikler içerisinde şairleri en çok etkileyen ise ölüm ve yokluk fikridir. “Adem Kasidesi”nden başlayıp günümüze kadar yazılmış olan bütün gerçek şiirlerin doğrudan ya da dolaylı yollardan üzerinde durduğu temel konu bunlardır. Recâizâde Mahmut Ekrem’in özellikle oğlunun ölümü dolayısıyla kaleme aldığı *Nijad Ekrem* adlı kitabında bulunan şiirler; Abdülhak Hâmid Tarhan’ın *Garam, Makber* ve *Makber* dairesinde kaleme aldığı şiirleri ile ömrünün son yıllarında yazdığı şiirleri, Ahmet Haşim’in “Ölmek”, “Merdiven” ve Aks-i Sada” gibi şiirleri bunlar arasında sayılabilecek sayısız örneklerden sadece birkaçıdır. Hatta ölüm ve yokluk fikrinden uzak olduğu düşünülen şiirlerde bile dikkatli bir “okuma” neticesinde bu fikirlerin göz kırptığı görülecektir.⁶ Bu duruma da Orhan Veli’nin şiirleri örnek gösterilebilir. Ölüm ve yokluk fikrinden sonra “belirsizlik”, zaman olarak da “gelecek” bu şiirlerde karşımıza çıkan diğer endişe alametleridir. Bunlara, endişeye çıkma imkânları veren, yazamama, okunmama, değer görmeme ya da unutulma gibi şairlerin bazı kaygıları da eklenebilir.

Gerçek şiirin özellikleri sadece bununla da sınırlı değildir. Endişenin nasıl bir metinde karşımıza çıkacağını göstermesi açısından şiirin olmazsa olmaz diğer özellikleri de özet olarak şöyle sıralanabilir: Şiir dili, günlük konuşma dilinden istifade etmekle birlikte onu aşan bir üst dildir. Şair, dili yaratıcı bir şekilde kullanmak zorunda olan kişidir. Bu yüzden bunu sağlamak için dilin bütün imkânlarından istifade etmeyi ve bu imkânların da ötesine geçmeyi bilmelidir “Denilebilir ki şair, eğer yaratıcı değilse hiçbir şey değildir.” (Akay, 2006: 63-68). Gerçek şairler “değişen içinde değişmeyi gösterebilen” şiiri, başka bir deyişle “yeni” olanı ya da “eşsiz yeni”yi yakalamış olan bahtiyar insanlardır (Akay, 2006: 30-31). Günlük konuşma dilinde belki sayfalar dolusu anlatılabilecek bir konu şiir dilinde birkaç mısradan, daha etkili, daha içten ve daha çok anlam içerecek biçimde anlatılabilir. Şiirin tek gayesi anlam değildir, ancak her şiirde bir anlam ya da anlamlar vardır. Fakat bu anlam ya da anlamlar apaçık bir şekilde ortada değil, kelimelerin anlam çerçevesinde gizlidir. Şiirde bu anlam çerçevesini sağlayan kelimelerin temel anlamları, yan anlamları, duygu değerleri, uzak çağrışımlar, cinsalar, çok anlamalı öğeler, deyim ve ad aktarmaları, kavram karşıtlıkları, alışılmamış bağdaştırmalar, günlük konuşma dilinden sapmalar, kelime ve ses tekrarları gibi özellikler vardır (Aksan, 1999: 76-205). Şiirdeki gerçek, hayatın gerçeğiyle aynı değildir. Bu, şiire has bir gerçektir. Buna “sanatın yalanı” da denilebilir; sanatın yalanı bir çeşit başka bir hakikattir ve bazen hayatın gerçeğinden daha gerçek bir konuma da gelebilir (Akay, 2006: 22-26). Şiirde, “güçlü bir duyarlık, olağanüstü hayâl gücü, sağlam bir teknik ve icat kudreti” olmalıdır (Umran & Akay, 2006: 23) Şair de beş duyunun ötesine geçmeyi bilmeli, “tanrısal gücün” varlık gösterdiği

⁵ Bu araştırmacılar ve eserleri şunlardır: Rollo, M. (2014). *Varoluşun Keşfi*. Çev. Aysun Babacan. 3. b., İstanbul. Okuyan Us Yayınları; Paul, T. (2014). *Olmak Cesareti*. Çev. F. Cihan Dansuk. 2.b., Okuyan Us Yayınları.

⁶ Bu konuda “okuma”lar için şu kitaplara bakılabilir: Hasan Akay, *Şiiri Yeniden Okumak*, Kitabevi, İstanbul 2003; Akay, *Şiire Yeniden Bakmak*, Ak Yay., İstanbul 2009; Akay, *Kare-Deniz*, 3F Yay., İstanbul 2006. Bu kitaplarda farklı şairlerden yapılan “okuma”ların neredeyse tamamında ölüm ve yokluk fikri kendini göstermiştir.

metafizik gerçeği eline almalıdır ki bu gerçek, eskimeyen ve daima yeni kalan bir özelliğe sahiptir (Umran, 2004: 9).

Endişe bu özellikler ile birlikte gerçek şiirin vazgeçilmezleri arasındadır ve ilk dönemlerden şimdiye kadar yazılmış bütün şiir metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle asırlar öncesinde yazılmış da olsa endişe gerçek şiirin değişmez özelliklerinden birisidir. Şair bir kavram olarak ondan haberdar olmasa bile durum aynıdır.

Türk şiirinde endişenin bir kavram olarak ortaya çıkmasını sağlayan bazı hazırlayıcılar da olmuştur. Bunlar varoluşçu filozofların bakışlarını insana yoğunlaştırdıkları ve bu bağlamda görüşlerini dile getirdikleri 19. yüzyıla denk gelmektedir. Ferdin doğuşu ve akla uygunluk ilkesi bunlar içerisinde en etkili olanlarıdır. Edebiyat araştırmacıları bu iki maddeden hareketle bazı tespitlerde bulunmuşlar ve huzursuzluk, kötümserlik, kriz gibi kelimelerle aslında endişeyi anlatmışlardır. Çünkü insanın yaşadığı bir iç daralması ve sıkıntı olarak tarif edilen endişe, bir bakıma insanın var olma bilincidir. Endişe, “insana özgü bir ayrıcalıktır”, bu nedenle hayvanlarda endişeye rastlanmaz (Kierkegaard, 2004: 108-109). Endişe insan yaşamının temel bir olgusudur ve insan her şeyden önce kendisi olmak zorunda olan, “kendi kendisini seçimleri ve kararları doğrultusunda var eden bir varlıktır” (Akış, 2015: 13-14). Bu ferdin doğuşudur.

Bilindiği gibi 19. yüzyıl “akıl”, “medeniyet”, “hürriyet”, “hakikat”, “kanun” gibi bazı kavramların ön plana çıktığı bir dönemdir. Fakat zaman zaman Tanrı yerine de geçirilen ve hakkında “kateşist” metinlerin dahi yazılmasına sebep olan “akıl”, bu kavramlar içerisinde daha önemli bir mevkiye duran anahtar bir kavramdır.⁷ Çünkü 19. yüzyıl “akla uygunluk” ilkesine göre şekillenmiş, her şey bu ilkeye göre açıklanmaya çalışılmış, bu ilke yeninin ve modernizmin bir ölçütü olarak görülmüştür. Fakat her şeyi akılla açıklamaya çalışmak endişeyi de ortaya çıkarmıştır. Çünkü her şeyin, özellikle insan ve insanla ilgili bazı durumların akılla açıklanması mümkün değildir. Bu yüzden Kierkegaard, Hegel’in öncelikle “akılsal olan gerçek, gerçek olan da akılsaldır” (Hegel, 1991: 29) ilkesine karşı çıkmıştır ve onun her şeyi akılla açıklamaya çalışmasını eleştirmiştir. Kierkegaard ve diğer varoluşçulara göre her şeyi ve özellikle insanı sadece akılla açıklamak mümkün değildir. Çünkü insan bir sentezdir. Bu sentezin bütün öğeleri tam ve yerinde olduğu zaman insan gerçek manada var olmuş demektir. Sentez olmak ben olmak, ben olmak da insan olmaktır (Taşdelen, 2004: 27). “Düşünce, irade ve duygudan boşanamaz ve ‘hakikat ancak kişi onu inşa ettiği sürece vardır’; ayrıca akıl ve duygu birbirinden ayrı düşünülemez (Sayar, 2013: 100-101). Hâlbuki 19. yüzyılda insan özellikle tercüme vasıtasıyla tanıdığı Batılı akılla her şeyde olduğu gibi kendini de sadece akılla açıklamaya çalışmış fakat bunda yeterince başarılı olamamış, bu da huzursuzluk, kötümserlik, buhran, sıkıntı ya da kriz gibi kelimelerle ifade edilen endişeyi beraberinde getirmiştir. 19. yüzyıl şairlerinin eserlerinde bunu görmek mümkündür.

SONUÇ

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Edebiyatta uygulanan kuram ve yöntemlerin, kullanılan kavramların en çok felsefeyle bağlantısı vardır; bunlar felsefi arka planı olan bir dünya

⁷ Bu yüzyılda “akıl” kavramına verilen değer, aklın Tanrı’nın yerine geçirilmesi ve bunun arkasında pozitivist düşüncenin etkileri konusunda şu kitaba bakılabilir: Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.

görüşünü yansıtırlar. Benzer bir durum felsefe için de geçerlidir. Felsefi akımların da zaman zaman estetik bir tutum sergiledikleri, görüşleri bağlamında edebî eserleri değerlendirdikleri de görülür. Bu durum iki disiplini birbirine yaklaştırmıştır. Hatta birbirlerini dışladıkları dönemler de bile bu yakınlık devam etmiştir. Ancak varoluşçulukla birlikte bu yakınlık daha samimi bir hâl almıştır. Bunun sebebi varoluşçulukla birlikte üzerinde durulan insanlık durumlarını açıklamada felsefi dilin yetersiz oluşudur. Bunu fark eden varoluşçu filozoflar edebiyata yönelmişlerdir. Edebiyat ve felsefe arasındaki bu yakınlık birbirinin yerine geçme, birbirine indirgenme değil, birbirinden istifade etme şeklinde gerçekleşmiştir. Edebiyatın, özellikle metin okumalarda felsefenin yol göstericiliğine, felsefenin ise özellikle insanlık durumlarını açıklamada edebiyatın diline her zaman ihtiyacı vardır.

Edebî türler içerisinde felsefeye en yakın tür ise şiidir. Bu da aynı şekilde felsefenin şiirin yerine geçmesi onun vazifesini alması anlamında değil, varoluşsal durumları daha iyi göstermesi anlamındadır. Şiir insana kendi varoluşunun kapılarını gösterebilecek, insana kendisini tanıtabilecek onu kendisine yaklaştıracak bir imkâna sahiptir. Şiirin parçalı bir yapıda olması bunun önünde bir engel değildir. Hatta anlam çerçevesini sağlayan unsurlar, anlam açısından çok katmanlı bir yapıya sahip olması ve az sözle çok şeyi anlatabilme özelliği göz önüne alındığında diğer türlere göre şiirin bu konuda daha başarılı olacağı anlaşılmaktadır.

Varoluşçulukla birlikte değer kazanan temel kavramlardan birisi de endişe olmuştur. Endişe varoluş yolunda adım atan her insanın, tezgâhından geçmek zorunda olduğu insanlık durumlarından ilkidir. Endişe, insan olmanın bir sonucudur ve şair de her şeyden önce bir insandır. Endişe, gerçek şiirin de özelliklerinden birisidir. Şiirde bulunması gereken metafizik gerilim; şairin beninden, zamandan, dünyadan acı çekmesi; huzursuzluk, tedirginlik gibi özellikler; ölüm ve yokluk fikri; belirsizlik ve zaman anlayışı hep endişe alametleri olarak şiirde karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan büyük şairlerin endişesiz olduğunu söylemek imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bu durumda edebiyat araştırmacılarının yapması gereken şey felsefeyi dışlamak değil onun sağladığı imkânlardan istifade etmektir. Aynı durum endişe için de geçerlidir. Başlangıçta Kierkegaard ve daha sonra diğer varoluşçu filozoflar tarafından özellikleri ortaya konulmaya çalışılan endişe kavramı, edebiyat araştırmacıları tarafından bir çeşit şiir okuma yöntemi olarak kullanılabilir. Bu, şiiri felsefi içermeleri olan bir metin olarak okumak değil, onun gerçek değerini ortaya çıkarmak, onu ve şairini daha iyi anlamak ve şiir hakkında yeni ve özgün şeyler söylemek için varoluşçu felsefenin sağladığı bir imkân olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Akay, H. (1998). *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akay, H. (2006). *Şiir Alâmetleri*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Akay, H. (2017). *Anlamın Çağrısı*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Akış, Y. (2014). Bir Varoluşçu Drama Yazarı Olarak Soren Kierkegaard. M. Günay & A.O. Gündoğan (Ed.) *Felsefe ve Edebiyat* (s. 289-307). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Aksan, D. (1999). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Engin Yayınevi.

- Aktaş, Ş. (1996). *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi (1860-1920) I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aristoteles. (1999). *Poetika*. İ. Tunalı (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aytaç, G. (2011). *Felsefi Roman*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Başer, N. (2015). Edebiyat ve Felsefe: Çakışmalar ve Çatışmalar. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 249-259). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Bircan, U. (2016). Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 14 (27), 79-110.
- Büyükdüvenci, S. (2015). Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 27-32). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Çetişli, İ. (2008). *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Çüçen, A. K. (2012). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2015). Varoluş ve Edebiyat. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 37-56). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Daşcıoğlu, Y. (2015). Dilin İçinde Dil, Doğanın İçinde Perde: Şiirde Metafor ve İmge. *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, 767, 167-173.
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*. M. Erkan & A.Utku (Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2016). Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Üzerine Mülâhazalar. *Karabatak, Dosya: Edebiyat ve Felsefe*, 26, 62-68.
- Gariper, C. (2017), Rubai Bağlamında Şiir ve Felsefe. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 17 (17), 105-116.
- Günay, M. (2014). Edebiyatın İçindeki Felsefe. M. Günay & A.O. Gündoğan (Ed.) *Felsefe ve Edebiyat* (s. 265-268). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gündoğan, A. O. (2014). Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine. M. Günay & A.O. Gündoğan (Ed.) *Felsefe ve Edebiyat* (s. 51-62). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gündoğan, A. O. (2015). Felsefe ve Hayat Arasında Edebiyat. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 95-104). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Gürsoy, K. (2014). Felsefe ve Edebiyat. M. Günay & A.O. Gündoğan (Ed.) *Felsefe ve Edebiyat* (s. 41-50). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Haşim, A. (1973). *Şiirler*. K. Akyüz (Haz.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*. Ç. Karakaya (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. Y. Örnek. (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karataş, T. (2015). Açılış Konuşması. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 13-16). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.

- Kayıran, Y. (2007). *Felsefi Şiir Tinsel Poetika*. İstanbul: YKY.
- Kısakürek, N. F. (2003). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004). *Kayı Kavramı*. V. Taşdelen (Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). *İroni Kavramı/Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. Sıla Okur (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Okay, O. (2005). *Poetika Dersleri*. Ankara: Hece Yayınları.
- Öktem, Ü. (2010). Felsefe Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 50-1, 1-17.
- Platon. (1989). Sokrates'in Savunması. Teoman Aktürel (Çev.). *Diyaloglar* (s. 11-39). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1992). *Devlet*. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Poyraz, H. (2015). Edebiyat ve Felsefeye Aradan Bakmak. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 157-164). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Sağlık, Ş. (2015). Metafizigi, Logosu, Ethosu ve Momosu Mithosta Buluşturan Roman Deli Filozof. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 377-420). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Sarı, A. (2015). Felsefe Edebiyata Kendini Nasıl Eklemler?. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 67-94). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Sarıalioğlu, K. (2013). *Modern Türk Edebiyatında Şiir ve Felsefe İlişkisi* (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soykan, Ö. N. (2015). Şair Kimdir, Filozof Kimdir, Nerelerde Buluşurlar. V. Taşdelen (Ed.) *Felsefe Edebiyat Sempozyumu* (s. 317-322). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Şen, C. (2010). *Türk Romanında Felsefi Açılımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2001). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard ve Kaygı Kavramı*. Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2013). *Felsefeden Edebiyata*. Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2015). Hastalık Durumları ve Şifa Olarak Söz. *Hece*, 19 (225), 97-100.
- Umran, S. (2004). *Şiirde Metafizik Gerçek*. İstanbul: İz Yayınları.
- Umran, S. & Akay, H. (2006). *Cumhuriyet Dönemi Şiirimizin Altın Sayfaları*. İstanbul: 3F Yayınları.
- Uygur, N. (1985). *İnsan Açısından Edebiyat*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1951). *Felsefeye Giriş*. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Verneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. M. Korlaelçi (Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Yavuz, H. (1995). ‘Hoşça Bak Zâtına’ ya da ‘Epimelesthai Seautou’: Bir Arkeoloji Denemesi. B. Ayvazoğlu, *Şeyh Galib Kitabı* (s. 59-65). İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

Yavuz, H. (1997). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Boyut Kitapları.

Yavuz, H. (2008). *Edebiyat ve Saat Üzerine Yazılar*. İstanbul: YKY.

Wellek, R. & Varren, A. (1993). *Edebiyat Teorisi*. Ö. F. Huyugüzel (Çev.). İzmir: Akademi Kitabevi.