



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**MAVERA ŞAİRLERİNİN ŞİİRLERİNDE  
VAROLUŞÇU BAŞKALDIRI BİÇİMLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DİDEM BİLGİN**

**İSTANBUL, 2023**



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**MAVERA ŞAİRLERİNİN ŞİİRLERİNDE  
VAROLUŞÇU BAŞKALDIRI BİÇİMLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DİDEM BİLGİN  
(190101017)**

**Danışman  
(Prof. Dr. Hasan Akay)**

**İSTANBUL, 2023**

25/01/2023

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı tezli yüksek lisans programı öğrencisi 190101017 numaralı **Didem BİLGİN**'in hazırladığı “*Mavera Şairlerinin Şiirlerinde Varoluşçu Başkaldırı Biçimleri*” konulu Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 25.01.2023 Çarşamba günü saat 12.00’da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Çokluğu/Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

**Tez adı değişikliği yapılması halinde:** Tez adının .....  
.....  
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. (Danışman) Prof. Dr. Hasan AKAY	Kabul
2. Prof. Dr. Şaban SAĞLIK	Kabul
3. Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK	Kabul
4. ....	.....
5. ....	.....
6. (İkinci Danışman)* .....	.....

\*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

## ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Didem Bilgin

# MAVERA ŐAIRLERİNİN ŞİİRLERİNDE VAROLUŞU ŐAŐKALDIRI BİÇİMLERİ

Didem Bilgin

## ÖZET

1976-1990 yılları arasında varlık gősteren Maveria dergisi, bűnyesinde Tűrk edebiyatı iŐin 6nem arz eden isimleri barındırır. Bu ŐalıŐmada, ‘‘Maveria’nın beŐ Őairi’’ olarak belirlenen isimlerin Őiirlerindeki ‘‘varoluŐu ŐaŐkaldırđ’’nın izleri sűrűlműŐtűr. Hareket noktasđ olarak varoluŐ felsefesi seŐilmiŐtir. Teist bir filozof olarak, Cahit ZarifoĐlu’nda bıraktđđı tesir sebebiyle S6ren Kierkegaard űzerinde bilhassa durulmuŐtur. Albert Camus’nűn ‘‘ŐaŐkaldırđ felsefesi’’ aŐıklanarak onun, Maveria Őairlerinde rastladđđımız, ‘‘tarihsel ŐaŐkaldırđ’’ kavramından istifade edilmiŐtir. SanayileŐme ile birlikte gelen modernliĐin kent hayatđ űzerindeki etkisine ve Őairlerin bu duruma karŐđ ‘‘bunaltđ’’ iŐerisinde oluŐan ŐaŐkaldırđsına deĐinilmiŐtir.

**Anahtar kelimeler:** varoluŐculuk, S6ren Kierkegaard, ŐaŐkaldırđ, Maveria.

# FORM OF EXISTENTIAL REBELLION IN POEMS OF MAVERA POETS

Didem Bilgin

## ABSTRACT

Literature periodical *Mavera*, which was present between 1976 and 1990, contains important names for Turkish literature. In this research, the traces of the “existential rebellion” in the poems of the names determined as “five poets of *Mavera*” were analyzed. Existential philosophy was chosen as a starting point. As a theist philosopher, Søren Kierkegaard has been particularly elaborated due to the influence the left on Cahit Zarifoğlu. Albert Camus’s “philosophy of rebellion” is explained and his concept of “historical rebellion”, which we encounter in *Mavera* poets, is used.

The effect of modernity -which came with industrialization- on urban life and the revolt of the poets against this situation, which occurred along with “nausea” are mentioned in this research.

**Keywords:** existentialism, Søren Kierkegaard, rebellion, *Mavera*.

## ÖN SÖZ

İçerisinde Maveria şairlerinin anlatıldığı bir çalışmanın, varoluşçuluk bölümü ile başlaması okuru muhakkak şaşırtacaktır. Maveria hakkında bu kadar az çalışma varken, şairlere ve onların şiirlerine farklı bir pencereden bakmak bu noktada önem taşımaktadır. Varoluşçuluk denince akla ilk olarak Sartre ve onun ateizmi gelir ancak bu felsefenin “baba”sı olarak nitelenen Søren Kierkegaard’ın, Tanrı merkezli bir hayat sürmesi ironiktir. Yani aslında varoluşçuluk, “din merkezli” bir düşünceden çıkmıştır. Bu bağlamda tezimizin ilk bölümünde varoluşçuluğun ne’liğine cevaplar aranmış ve varoluşçuluğun başlı başına bir başkaldırı felsefesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Varoluşçuluğu besleyen tarihsel ve düşünsel kaynaklara yer verilmiştir. Kierkegaard üzerinde ayrıca durma sebebimiz hem “varoluşçuluğun babası” olması hem de Maveria şairlerinden Zarifoğlu üzerindeki etkisi dolayısıyla. Kierkegaard’ın üç farklı varoluş evresinden “dinî varoluş”, Maveria şairlerini karşılar.

İkinci bölümde, tezimizin ana konusu olan başkaldırı kavramı, Albert Camus felsefesi üzerinden incelenmiştir. Camus’ye göre absürttan kurtulmak başkaldırı ile mümkündür. Camus, başkaldırıcıyı metafizik ve tarihsel olmak üzere ikiye ayırır. Tarihsel başkaldırı kavramı, üçüncü bölümde de göreceğimiz gibi Maveria şairlerinin Afganistan işgali karşısındaki tutumuna denktir.

Üçüncü bölümde, Maveria dergisinin nasıl ortaya çıktığı ele alınmış, sonrasında “beş şair” tanımlamasının arkasındaki isimlere ve onların poetikalarına yer verilmiştir. Maveria şairleri elbette “varoluşçu” değildirler ancak ele aldıkları varoluş, ölüm, yalnızlık, kaygı, hiçlik gibi kavramlar varoluşçu kavramlardır. Yaşam ve ölümün anlamı, özgürlüğün temel değeri, kaygı yüklü insan doğası, modern yaşamın ve kentleşmenin getirdiği bunaltı gibi problemler varoluşçu problemlerdir.

Lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca ufku genişleten kıymetli bilgileri için, tezin yazım süreci boyunca desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Hasan Akay hocama teşekkür ederim. Kendisiyle çalışma imkanı elde ettiğim için kendimi çok şanslı hissediyorum.

Pes etmeye yeltendiğim her an beni kendime getiren, bana benden daha çok inanan en yakın arkadaşım, hayat arkadaşım Burak Çalışkan'a destekleri için teşekkür ederim. Onun için çabalamaya ve başarmaya devam edeceğimi bilsin isterim.

Ve son olarak maddi manevi tüm imkan ve emekleriyle beni bu yaşıma getiren, olduğum kişi olmamı sağlayan, hayatımda her zaman en farklı köşede duran ve duracak olan dedem Cezmi Ergezen'e, ne söylesem eksik kalacağından, nasıl teşekkür edeceğimi bilmiyorum. Eğer okuyabilseydi çok mutlu olurdu, biliyorum.

Ocak,2023

Didem Bilgin





## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ.....	vi
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	2
1. VAROLUŞÇULUK.....	2
1.1. VAROLUŞÇULUK NEDİR? .....	2
1.2. KLASİK FELSEFEYE KARŞI BİR BAŞKALDIRI OLARAK VAROLUŞÇULUK .....	7
1.3. VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ARKA PLANI.....	13
1.3.1. Søren Aabye Kierkegaard.....	20
1.3.1.1. Estetik Varoluş.....	25
1.3.1.2. Etik Varoluş .....	27
1.3.1.3. Dinî Varoluş .....	28
1.4. VAROLUŞÇULUĞA DAİR ELEŞTİRİLER VE SARTRE'IN SAVUNUSU .....	30
İKİNCİ BÖLÜM.....	33
2. BAŞKALDIRI .....	33
2.1. ABSÜRTTEN BAŞKALDIRIYA .....	33
2.2. ANARŞİ İLE BAŞKALDIRI ARASINDAKİ FARKA GENEL BİR BAKIŞ .....	36
2.3. ALBERT CAMUS VE BAŞKALDIRI FELSEFESİ.....	38
2.3.1. Metafizik Başkaldırı .....	40
2.3.2. Tarihsel Başkaldırı .....	41
2.4. BAŞKALDIRININ YARATICI İMKANI OLARAK SANAT .....	43
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	45
3. MAVERA ŞAİRLERİNİN ŞİİRLERİNDE VAROLUŞÇU BAŞKALDIRI ..	45

3.1. DERGİ, MEKTEP, EKOL: MAVERA.....	45
3.2. MAVERA’NIN BEŞ ŞAİRİ .....	49
<b>3.2.1. Cahit Zarifoğlu.....</b>	<b>49</b>
<b>3.2.2. Erdem Bayazıt.....</b>	<b>52</b>
<b>3.2.3. M. Akif İnan .....</b>	<b>54</b>
<b>3.2.4. Alaeddin Özdenören .....</b>	<b>55</b>
<b>3.2.5. Osman Sarı .....</b>	<b>56</b>
3.3. MODERNLEŞMENİN KARŞI OLDUĞU GÖRÜNÜMLER .....	56
3.4. TARİHSEL – SİYASAL BAŞKALDIRI.....	72
<b>SONUÇ.....</b>	<b>86</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>88</b>

## KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
Alm.	Almanca
C:	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Fr.	Fransızca
GMS	Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler
haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
S:	Sayı
İng.	İngilizce

## GİRİŞ

Edebiyat ve felsefe birbiriyle etkileşim halinde olan iki disiplindir. Dil ve insan iki disiplin için de merkezdedir. Heidegger bu durumu, “Dil varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder. Düşünenler ve şiir yazarlar bu meskenin koruyucularıdır. Onlar bunu söylemleriyle dile getirdikleri ve dilde sakladıkları için, düşünenlerin ve şiir yazarların koruması Varlığın Açılımının yerine getirilmesidir.”<sup>1</sup> ifadesiyle anlatır.

20.yy.ın muhtevası karanlık ve sorgulamacıdır. 18 ve 19. yüzyılın insanlık için öngördüğü gelişimler askıda kalmış, insanlık kendini büyük bir savaşın ortasında hayatın anlamını sorgularken bulmuştur. Varoluşçuluk böyle bir çağın ürünüdür. Beraberinde getirdiği ölüm, yalnızlık, kaygı, bunaltı gibi kavramlar da bunu destekler. Adı bu felsefe ile anılan düşünürler felsefelerini genellikle edebî metinler üzerinden icra ederler. Bu sebeple felsefenin halk ile arasındaki uçurumu kapatan varoluşçuluk olmuştur.

Varoluş felsefelerinin önemli isimlerinden olan Camus, bilincin uyanmasıyla dünya ile insan arasındaki uyumsuzluğun kendisini “absürt” olarak gösterdiğini ifade eder. Absürt, insanı ya intihara ya da başkaldırıya götürecektir. Camus, intihardan yana değildir. Felsefi anlamda “başkaldırı” denildiğinde akla Camus ve onun *Başkaldıran İnsan* isimli denemesi akla gelir. Bu yüzden Camus’nün, aynı zamanda bir varoluş filozofu olduğundan, başkaldırı felsefesine değinmeden geçemezdik.

Türk edebiyatında dergicilik, gerek döneme ayna tutmasıyla gerek edebî topluluklarının teşekkülünde rol oynamasıyla önemli bir yerde durur. Maveria dergisi, Türk edebiyatının önde gelen, uzun soluklu dergilerinden birisidir. Bu tezin amacı “Maveria’da başkaldırı mı vardı?” sorularına, şairlerin şiir kitaplarında yer alan şiirleri aracılığıyla yanıtlar vermektir. Bu doğrultuda Camus’nün “tarihsel başkaldırı” kavramından yardım alınmıştır. Maveria şairleri, ön sözde de belirttiğimiz gibi “varoluşçu” değillerdir ancak bu felsefenin bir teolog olan Kierkegaard kökenli olduğu unutulmamalıdır.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2013, s. 5.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. VAROLUŞÇULUK

#### 1.1. VAROLUŞÇULUK NEDİR?

Tüm dünyada yankı uyandıran yirminci yüzyıl felsefesi varoluşçuluk, yalnızca belirli kalıp sözcüklerle anlatılagelmiştir. Bu felsefenin önde gelen isimleri bile kavrama dair bir tanımlama yapmaktan kaçınmış, öyle ki “varoluşçu” tabirini benimsememiş hatta reddetmişlerdir. Örneğin “Heidegger derslerinden birinde varoluşçuluk adı verilen şeye karşı konuşmuştur. Jaspers, varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söylemiştir.”<sup>2</sup> Kierkegaard, akımın öncüsü olarak “yazılarında yalnızca ‘varoluş’ sözcüğünü kullanmış, bir filozof olarak görülmeyi benimsemediği için bu sözcüğü belli bir ‘-izm’ içinde kullanmaktan özellikle kaçınmıştır.”<sup>3</sup> Sartre, *Yöntem Araştırmaları* isimli eserinin ön sözünde varoluşçuluktan bahsetmeyi sevmediğini söylemiştir. Çünkü ona göre “bir araştırmayı adlandırmak ve belirlemek onu sarıp sarmalayıp rafa kaldırmaktan başka bir şey değildir.”<sup>4</sup>

Adı bu felsefe ile anılan düşünürlerin “varoluşçu” sıfatını reddetmeleri Husserl’in “bir öğretinin yayılmasının ikinci evresi” şeklinde tanımladığı durum olarak karşımıza çıkar. Birinci evrede öğretinin saçmalığı üzerine düşünülür. İkinci evrede kimse bu öğretiyi kendine yakıştırmaz fakat üzerine düşünmekten de kendini alıkoyamaz. Üçüncü evrede ise öğreti gerçek değerine kavuşmuş olur.<sup>5</sup>

“Varoluşçuluk” terimi, 1929 yılında Alman düşünür F. Heinemann tarafından ortaya atılmış olmasına rağmen Heinemann da bu kavrama dair genel bir tanımlama yapmaktan kaçınır. Çünkü “varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve

---

<sup>2</sup> Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 10.

<sup>3</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Fol Yayınları, Ankara 2019, s.30.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları “Diyalektik Aklın Eleştirisi”*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 11.

<sup>5</sup> Wahl, *a.g.e.*, s. 49.

değişikliğe uğramayan bir felsefe yoktur. Bu sözcük, aralarında derin ayrımlar bulunan çeşitli felsefeleri gösterir.”<sup>6</sup> Walter Kaufmann, bu durum için Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk isimli kitabının ön sözünde “her varoluşçular listesinde yerleri demirbaş olan üç ad -Jaspers, Heidegger, Sartre- bile temel konularda uzlaşmış değillerdir”<sup>7</sup> demiştir.

Felsefe akımları genellikle bir kişi ya da bir okul etrafında şekillenmesine karşın görüldüğü gibi varoluşçuluk istisnai bir özellik taşır. Ortak paydada buluşulan tanım ve ilkeler bütünlüğü yoktur. Her bir düşünür kendi varoluş felsefesini yaratır. Bu sebeple tek bir varoluş felsefesi yoktur, ancak varoluş felsefelerinden söz etmek mümkündür denilebilir. Sartre’ın Varoluşçuluk isimli eserine yazdığı ön sözde Asım Bezirci’nin üzerinde durduğu gibi varoluşçuluğu tanımlamaya çalışmak yerine belirtileri, konuları, kaynakları ve özellikleri üzerinde durmak daha doğru olur.<sup>8</sup>

Varoluşçuluk, (İng. existentialism; Fr. existentialisme, Alm. existentialismus) varoluş (İng. existence; Fr. existence, Alm. existenz) teriminden türetilerek meydana gelmiştir. O halde varoluşçuluk için varoluş’un önceliği esastır diyebiliriz. Varoluş sözcüğüne varoluşçu anlam yükleyen ilk isim ise Kierkegaard’dır.

“[V]aroluşçu felsefede asıl amaç, insan varlığının hakikatini insanın varoluşlarında açığa çıkartma ve betimlemektir. Bu nedenle varoluş, varlıklardan yani nesnelere ve şeylerden farklı olarak olmakta olan bir süreçtir. Nesnelere veya şeyler, kısaca varolan şeyler, varoluşa sahip değillerdir. Bu nedenle Varlığın varoluşa (existentia) sahip olduğu şeylerin ise bir ‘öz’ü (essentia) olduğu kabul edilir. Böylece varoluşçuluğa göre, varoluş, insan varlığına aitken, öz nesnelere yani varlıklara (varolanlara) aittir.”<sup>9</sup>

“Weil’e göre bunalım, Hamelin’e göre bunaltı, Mounier’e göre umutsuzluk, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Banfi’ye göre kötümserlik, Lukacs’a göre idealizm, Benda’ya göre usdışıcılık, Foulquié’ye göre saçmalık”<sup>10</sup> felsefesidir ve

---

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 8- 9.

<sup>7</sup> Walter Kaufmann, **Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 7.

<sup>8</sup> Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 10.

<sup>9</sup> A. Kadir Çüçen, **Varoluş Filozofları**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018, s.19.

<sup>10</sup> Sartre, **a.g.e.**, s. 7.

müfrit bir özgürlük anlayışıyla bireyi merkeze alır. Ahmet Cevizci'ye göre varoluşçuluğun “angaje ve pratik” bir felsefe olduğu söylenebilir. Çünkü bu felsefe okuyucusunu değiştirmeyi, kendine döndürmeyi hedefler.<sup>11</sup> Varoluşçuların Sokrates'in “kendini bil” sözünü referans almaları bu sebeptir.

Felsefi düşüncelerin içine doğdukları tarihsel bağlamdan soyutlanabilmeleri olası değildir. 20. yüzyıl tüm dünyayı derinden etkileyen hadiseler ev sahipliği yapmış, bu hadiselerin sonuçları insanlık için belirleyici olmuştur. Birinci ve İkinci Dünya Savaşı, 1917 Devrimi, Büyük Buhran, Soğuk Savaş, Nazizm ve Faşizm, Auschwitz ve Hiroşima, sömürge imparatorluklarının çöküşü, üçüncü dünya ülkelerinin direnişi gibi olaylar karşısında insan, kaçınılmaz olarak umutsuzluk, iç sıkıntısı, terk edilmişlik, yalnızlık, bunaltı, gelecek kaygısı gibi negatif duygular ile karşı karşıya kalmıştır. Varoluşçuluk, böyle bir çağın ürünü olarak insanı daha da karamsarlığa sürüklemiş, çaresizlik içinde köksüz bırakmıştır. Bir diğer isminin “bunalım felsefesi” olması boşuna değildir.

Albert Camus'nün 1957 yılı Nobel Ödül töreni esnasında yaptığı konuşma kendi neslinin içinde bulunduğu durumu anlamak açısından örnek teşkil eder:

“Birinci Dünya Savaşı'nın başında doğan, Hitler iktidara geldiğinde yirmilerinde olan, bu dönemde ilk devrim mahkemelerinin kurulmasını gören ve ardından bu da yetmezmiş gibi bu devrim mahkemelerinin İspanya İç Savaşı'yla İkinci Dünya Savaşı'yla, toplama kamplarıyla, işkence ve hapisane Avrupa'sıyla bastırılışını gören bu insanlar, bugün hem evlatlarını hem de eserlerini nükleer yıkım tehdidi altındaki bir dünyaya getiriyorlar. Sanıyorum ki kimse bu insanlardan iyimser olmalarını bekleyemez. (...) Bu felaket çağında ölmek iç güdüsüne karşı çetin bir savaş vererek ikinci defa doğmak adına yaşama sanatını incelikle işlemeye mecbur kaldık. Kuşku yok ki her nesil dünyaya onu değiştirmek için geldiğine inanır. Benim neslim onu artık değiştiremeyeceğini biliyor.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 1913.

<sup>12</sup> Albert Camus (1957 Nobel Konuşması), <https://www.youtube.com/watch?v=enXNViode6g&t=213s>, (çevrimiçi)

Sartre ise dönemi “1930’dan bu yana dünya savaşları, Naziliğin ortaya çıkışı, Çin’de olup bitenler, İspanya İç Savaşı genç yazarların gözlerini açmış bulunuyor. Yer ayaklarımızın altında sallanıyor sanki, tarihe olan güvenimizi kaybetmeye başladık”<sup>13</sup> şeklinde değerlendirir. Tarihe güvenini kaybeden bu nesil savaşlar, ekonomik krizler, soykırımlar arasında güvenli sandığı dünyanın aslında ne kadar çürük ve güvenilmez olduğunu fark ederek kendisini ilk kez yurtsuz hissetmiştir. Aydınlanma insanı için sosyal yaşamda her alana hâkim olan akıl, burada savaşlar, toplumsal ve siyasî kargaşalar gibi irrasyonel, önceden kestirilemeyen realitelerle karşı karşıya kalmıştır. Bunun sonucunda insan önce kendisine sonra içinde yaşadığı topluma karşı yabancılaşarak yalnızlığa sürüklenmiştir.<sup>14</sup>

Neslin karamsarlığı çoğunluklu olarak kendini edebî eserlerde göstermiştir. Böylelikle geleneksel felsefenin halk ile arasına ördüğü duvarı yıkan varoluşçuluk olmuştur. “Hegel’e göre akşamın alacakaranlığından sonra başlayan felsefe yolculuğu, varoluşçu filozoflarla gün ışığına çıkmış, hayatın içine girmiştir.”<sup>15</sup> Sokağa inerek gündelik hayata nüfuz etmiştir. “Felsefi bir edebiyat” olarak nitelendirilmesine rağmen, yazdıkları eserler vasıtasıyla felsefe yapmışlardır. Felsefi üslubun yerine edebî bir üslubu tercih etmişlerdir. Bu durum onların edebiyata olan merakından değil, varoluşun bazı durumlarının edebiyat yoluyla daha iyi ifade edilebilir olmasından kaynaklanır.<sup>16</sup> Camus’nün konuşmasının devamında sarf ettiği cümleler de bunu kanıtlar niteliktedir:

“Aklını yitirmiş insanlık tarihinin son yirmi senesinde -tıpkı çağının sarsıntıları içinde umutsuzca aklını yitiren yaşlılarım gibi- beni ayakta tutan bir duygu oldu: Günümüzde yazmak bir onurdur. Çünkü yüklediği sorumluluk, sadece yazmak eyleminin kendisine yönelik değildir. Bilhassa bu sorumluluk sahip olduğum gücüm ve varoluşum doğrultusunda, aynı tarihi yaşayan tüm

---

<sup>13</sup> Joachim Ritter, **Varoluş Felsefesi Üzerine**, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, 1954, s. 5-6.

<sup>14</sup> William Barrett, **İrrasyonel İnsan**, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s. 40-1.

<sup>15</sup> Vefa Taşdelen, “**Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi**”, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992, s.9.

<sup>16</sup> Taşdelen, **a.g.e.**, s..110.



insanlar olarak paylaştığımız bu sefaleti ve umudu birlikte göğüslemenin sorumluluğudur.”<sup>17</sup>

Yazmak eylemi onlar için bir kaçış yoludur ve bu yol beraberinde yeni rotaları getirir. “Yalnız adam” tipi Tanpınar’a göre Fransız edebiyatının ürünüdür ve Sartre’ın *Bulantı* romanındaki Antoine Roquentin ile başlar. Bu karakter dünyayı ve dünyadaki yerini yadırgar. Albert Camus’nün *Yabancı*’sı da böyledir. Meursault yalnızlık içinde kendi ıstırabına bile yabancı bir karakterdir.<sup>18</sup>

Solomon’a göre varoluşçuluk, geniş bir perspektiften bakıldığında Batı düşüncesinin adı olsa da dar bir perspektiften bakıldığında Sartre’ın felsefesine indirgenebilir.<sup>19</sup> Bunun en önemli sebeplerinden biri Sartre’ın 29 Ekim 1945 tarihinde Kulüp Maintenant’ta sunmuş olduğu “*Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*” isimli bildiridir. Ertesi yıl yayımlanmıştır ve Türkçeye Asım Bezirci tarafından “*Varoluşçuluk*” ismiyle kazandırılmıştır. Sartre bu bildiride varoluşçuluğun ne’liğine cevaplar aramış, ileride üzerinde duracağımız gibi varoluşçuluğun bir tür savunusunu yapmıştır.

Sartre, manifestosunda varoluşçuluğun çıkış noktası olarak Dostoyevski’nin “Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu” sözünü gösterir. Tanrı yoksa her şey yeğdir, yasak olan hiçbir şey yoktur. Bu demektir ki insan sınırsız bir özgürlük içerisinde yalnız bırakılmıştır. Varoluşçuluğun sloganlarından biri sayılabilecek “insan özgür olmaya mahkûmdur” sözü burada devreye girer. Mahkûmdur çünkü yaratılmamıştır. Dünyaya “fırlatılmak” suretiyle gelmiştir. Bir başına bırakılan insan, yaratılmadığı için, varlığını kendisi seçmek durumunda kalır. Sartre’a göre insan kendini kendi seçer. Fakat bu seçim sırasında aslında diğer bütün insanları da seçmiş olur. Çünkü insan olmak istediği kişiyi yaratırken diğer herkesin nasıl olmasını istediğini de tasarlar. Bu seçim sırasında insana “sorumlu olma” duygusunu yüklenir. Sartre, “insan sorumludur” derken “kendinden sorumludur” değil, “bütün insanlardan sorumludur” demek istemektedir. Ona göre bireysel edimlerin hepsi insanlık için bağlayıcıdır. Bu

---

<sup>17</sup> Camus, <https://www.youtube.com/watch?v=enXNViode6g&t=213s>

<sup>18</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Dersleri**, haz. Abdullah Uçman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 216.

<sup>19</sup> Robert C. Solomon, **Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri**, çev. Reha Kuldaşlı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s. XIII.

savını evlenmek isteyen bir kişi üzerinden desteklemeye çalışır. Sartre'ın düşüncesinde bir kişi evlenmek, çocuk sahibi olmak istediğinde bu evlenme yalnızca o kişinin isteğinden doğsa bile, bununla yalnızca kendisini bağlamış olmaz bütün insanlığı bağlayan bir “tekli-evlenme” seçmiş olur. Bir şeyi seçmek ya da seçmemek, ki Sartre'a göre bu da bir seçıştır, bir tür “yasa koyucu” olan insanı bunaltıya sürükler. Öyleyse insan bunaltıdır.<sup>20</sup>

Varoluşçu düşünürler teist ve ateist olmak üzere iki kola ayrılırlar. Karl Jaspers, Gabriel Marcel ve “varoluşçuluğun babası” olarak sayılan Søren Kierkegaard teist tarafı; Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger ve Albert Camus ise ateist tarafı oluşturur. Sartre'a göre iki ayrı kanat için de ortak olan, varoluşçuluk denildiğinde akla ilk gelen “varoluş özden önce gelir” mottosudur. Bu yönüyle geleneksel felsefeden ayrılır.

## 1.2. KLASİK FELSEFEYE KARŞI BİR BAŞKALDIRI OLARAK VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluk, “tüm zamanların üstündeki ölümsüz felsefeye ters düşen, ona karşı kesin bir tavır almış olan düşünce akımı”<sup>21</sup>dir. Kaufmann, varoluşçuluğun bir felsefeden ziyade klasik felsefeye karşı başkaldırmaya verilen ad olduğunu söyler. Klasik olanın sistemlerini yetersiz görmek ve yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek klasik felsefeyi küçümsemek varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.<sup>22</sup> Felsefe geleneğini reddedip bu gelenekten olabildiğince kaçmaya çalışarak kendisine yeni bir alan açmak istemesi esas meseledir. Bu yeni alanı ilk olarak “sistemciliğin, ussallığın, mantıksallığın, kuramsallığın, kavramsallığın, nesnelliğin ve soyutluğun”<sup>23</sup> karşısında durarak açar. Çünkü 20. yüzyıla kadar kavramsal olarak yürüyen sistemci bir felsefi gelenek mevcuttur.

Platon'dan itibaren metafiziksel ontoloji, varlığı “idea, töz, ruh ve Tanrı” gibi kavramlarla karşılamaktaydı. Antik Yunan felsefesinin, varlığı metafizik kavramlarla açıklama çabası varlığın evrensel, soyut ve tinsel olmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla somut olandan ziyade ontolojik bir alana taşımıştır.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Sartre, **a.g.e.**, s. 40-6.

<sup>21</sup> Mounier, **a.g.e.**, s. 13.

<sup>22</sup> Kaufmann, **a.g.e.**, s. 7-8.

<sup>23</sup> Çüçen, **a.g.e.**, s. 29.

<sup>24</sup> **a.g.e.**, s. 22.

“Platon’un ideal kuramı, Aristoteles’in madde-form kuramı, Orta Çağ felsefesinin Asıl varlığın Tanrı olduğu genel kabulü, Descartes’in cogito (düşünen varlık) ve (...) yayılan varlık, Leibniz’in Monad kuramı, Spinoza’nın Tanrı-Doğa Bir’liği, Hegel’in Evrensel Tin anlayışı, varoluşçu felsefelerin karşı çıktığı metafiziksel ontolojilerdir.”<sup>25</sup>

Mounier’e göre öznellik, bireysellik, tutku gibi değerleri nesnellik, evrensellik ve us değerlerinin karşısında öncelemesi varoluş felsefelerinin başlattığı tepkinin özünü oluşturur.<sup>26</sup> Varoluşçuluğun birey merkezli bir felsefe olduğundan bahsetmiştik. Bireyin seçiş ve sorumluluklarının toplamı olduğu denklemde, mahkûm olduğu özgürlük içerisinde özünü kendi oluşturduğunu iddia eder. Böylece tümdengelimsel çıkarımlar varoluş felsefeleri için geçerli bir yöntem değildir. Modern felsefenin “kesinlik” beklentisi reddedilir. Onun yerine belirsizlik, kaygı, iç daralması, endişe gibi ruh durumları koyulur. Çağın da sebeplerinden ötürü varoluşçuluk kadar hiçbir felsefe insan ile dünya arasına bu denli uçurum koymamıştır, hemen hemen tüm felsefeler dünyayı insanın doğal yeri saymıştır.<sup>27</sup>

Varoluşçuluğun felsefe tarihine en radikal getirisi varoluşun özden önce geldiğini iddia etmesidir. Kendisine kadarki felsefe geleneği için esas olan “öz” kavramının önceliğidir. Varoluşçuluk ile birlikte yalnızca insan için geçerli olmak kaydıyla “varoluş özden önce gelir” ilkesi devreye girmiştir. Bu ilke Sartre ateizmini karşılar gibi gözükse de her filozof için farklı bir anlam taşır.

Varoluş ve öz kavramlarının anlamlarına bakacak olursak, varoluş (egzistans):

Akarsu’ya göre “var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan gerçek varlık: özün karşıtı, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu.”<sup>28</sup>

Cevizci’ye göre, “genel olarak varolma durumu, dış dünyada, insanın bilgisinden bağımsız olarak gerçekleşme, mekân ve zaman içinde potansiyel değil de aktüel bir varlığa sahip bulunma hali.”<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> a.g.e. s. 22.

<sup>26</sup> Mounier, a.g.e., s. 15.

<sup>27</sup> Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü**, Bulut Yayınları, 3. Cilt, İstanbul, 2004, s. 393.

<sup>28</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s. 178.

<sup>29</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 888.

Timuçin'e göre, "bir gerçekliği olma durumu. Varolmak, somut olarak olmaktır. İnsan için varoluş somut ve bilinçli bir deneye sahip olmaktır. (...) Varoluş bir olma biçimi, bir kendini ortaya koyuş biçimi olarak ele alındığında, öz'le karşıtlaşır."<sup>30</sup> Bilinç vurgusu önemlidir zira Sartre *Bulantı* romanında varoluşun anlamının bilinç olduğuna dikkat çeker.<sup>31</sup>

Kierkegaard için varoluş, insanın evrendeki yalnızlığını bildirir. Tanımlanamaz, kesin bir şekilde bilinemez ve anlaşılabilir durumdaki varolmadır. İnsanın bilme ve anlamlandırma tutkusu uğruna açıklanmaya çalışıldığında ise bir düşünce nesnesine dönüşür.<sup>32</sup> Ona göre varoluş görece bir deneyimdir. Kişiye özeldir, her birey kendi varoluş durumunu kendi belirler. "Varoluşun bir sisteminin olamayacağı" görüşü ile Hegel felsefesinin kesin olarak üstünü çizer. Varoluşun bir sistem içerisine dahil edilemeyeceğini, öznel ve bireysel olduğunu, istikrarsız olması dolayısıyla akılla kavranamayacağını dile getirir. Varoluşun birey için değil ancak Tanrı için bir sistemi olabileceğini düşünür.<sup>33</sup>

Jaspers, varoluşun ancak sınır durumlarda gerçekleşebileceğine inanır. Ölüm, savaş, acı ve yanılma olmak üzere dört farklı sınır durumdan söz eder. Tarih bilincinde, özgürlük ve iletişimde gerçekleşen bu durumlar insanı bir olayın sınırına sürükler. Ona göre varoluş, düşünceyle eylemin kökenidir ve kendini kendinde belli eder. Bu durum varoluşun kendine has olmasından kaynaklanır.<sup>34</sup> Ayrıca varoluşun ancak Tanrı'da aydınlanabileceğini düşünür. Marcel için de durum aynıdır, varoluşsal yaşam için önce Tanrı'yı kavramak gerekir, insan ancak varoluşuyla Tanrısına ulaşabilir.<sup>35</sup>

Öz kavramı ise kelime anlamı olarak varoluşun karşıtıdır. "Bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu olgusu; bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey; bir varlığın yapısını kuran şey"<sup>36</sup>dir.

---

<sup>30</sup> Afşar Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 490.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, **Bulantı**, çev. Selâhattin Hilâv, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s. 249.

<sup>32</sup> Vefa Taşdelen, **Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme**, Hece Yayınları, Ankara, 2017, s. 21.

<sup>33</sup> **a.e.** s. 30-2.

<sup>34</sup> Karl Jaspers, **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9.

<sup>35</sup> Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, C: 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 143-6.

<sup>36</sup> Akarsu, **a.g.e.**, s. 135.

“Bir şeyin özü o şeyin *ne* olduğunu; varoluş ise daha çok o şeyin varolduğu basit gerçeğini ifade eder. Dolayısıyla ‘ben bir insanım’ dediğimde ‘ben -im’ ifadesi benim varoluşumu, ‘insan’ yüklemi/sıfatı ise benim *ne tür* bir varoluşla varolduğumu ifade eder.”<sup>37</sup>

Varoluş ve öz kavramlarını inceledikten sonra “varoluş özden önce gelir” sloganıyla varoluşçu düşünürlerin ne kastettiğine bakalım. Klasik felsefe bütün insanlık için geçerli olduğunu varsaydığı bir “insan doğası”nın varlığına inanmıştı. Bu “insan doğası” onun özünü oluşturmaktaydı. İnsan dünyaya özüyle beraber gelmişti ve bu özün ne olduğu önceden belliydi. Varoluşçuluk bu anlayışı keskin bir şekilde reddederek insanın dünyaya bir öz’le beraber gelmediğini, öz’ünü kendi oluşturduğunu savunur. “Çünkü özün önceden belli olması, insanı pasifleştiren, edimlerini önemsemeyen, değişimi kabul etmeyen ve insanı rasyonel bir varlıktan öteye götüremeyen bir anlayışı beraberinde getirmekteydi.”<sup>38</sup>

Kierkegaard’ın “yaşamın biçim sayesinde değil, biçimin yaşam sayesinde kavranıldığı her daim hatırlanır” sözü Hannay’a göre “varoluşun özden önce geldiğine dair varoluşçu sloganın belirsiz bir önsezisidir.”<sup>39</sup> Kierkegaard Tanrı merkezli bir hayat ve düşünce dünyasına sahip olduğu için varoluşun öze önceliği onda kaynağını insanın dünyada bir başına bırakıldığı düşüncesinden almaz. O, varoluş özden önce gelir derken aslında “Hristiyan değiliz, Hristiyan oluruz” demek istemektedir. Kierkegaard’ın varoluşçuluğu “nasıl Hristiyan olunur?” sorusuna cevap arayan bir felsefedir.<sup>40</sup> Yine aynı şekilde “‘İnsanı anlayacak Tanrı yoksa, insan da yoktur’ diyen Marcel, Sartre’ın ‘varoluşun öze önceliği’ ile kastettiği kendine özgü ateistik anlayışı kesin olarak reddeder (...) [H]ristiyan bir varoluşçu olarak Sartre’ın mutlak özgürlük üzerindeki vurgusundan ve insan varoluşunun anlamsızlığı iddiasından da hoşnut olmaz.”<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Barrett, **a.g.e.**, s. 107.

<sup>38</sup> Faruk Manav, Gökhan Gürdal, **Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 60-1.

<sup>39</sup> Alastair Hannay, **Kierkegaard**, çev. Nur Nirven, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15-6.

<sup>40</sup> Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, cilt: 7, sayı:1, 2007, s. 109.

<sup>41</sup> **a.e.**, s. 107.

Heidegger'in düşüncesinde ise "dasein'in özü kendi varoluşundadır."<sup>42</sup> Burada Heidegger varoluş ile özün herhangi bir ayrımını yapmadığı gibi birinin diğerine göre önceliğini de vurgulamaz. Öz ve varoluş iç içe geçmiş şekildedir. Dasein, Heidegger terminolojisinde "insanın dünya içindeki varoluşu"<sup>43</sup>nu karşılar. Bir başka ifadeyle "Dasein varlık sorusunu soran varolandır. (...) Soruyu soran biz olduğumuz için, Dasein her daim 'insan'dır."<sup>44</sup> Dasein, varoluşunu ve mekansallığını bir "dünya-içinde-varlık" olarak gerçekleştirir.

"Dünya-içinde-varlık olmak Dasein'a verilmiştir. Bu verilmişlik onun yazgısı ve kaderidir. Dasein'ın yazgısı olan dünya-içinde-olmak, onu kendisine, kendisi gibi olanlara ve kendisi gibi olmayanlara yönlendirir. Dasein'ın varlıklara yönelmişliği ve alakası, onun kaygı duymasına neden olur. Kaygı duyan varlık olarak Dasein, hep diğerleriyle birlikte vardır. O halde, Dasein dünya-içinde-varlık olarak ilgi ve kaygı duyan varlıktır; çünkü o, bu dünyaya özüyle birlikte gelmemiştir. O, dünyaya atılmış ve terk edilmiştir. Onun terk edilmişliği, varoluşunun temelidir de; çünkü o kendi varoluşunu gerçekleştirecek olanaklara ve özgürlüğe sahiptir."<sup>45</sup>

Anlamını "zamansallık"ta bulan Dasein'ın varlığı<sup>46</sup> Heidegger'e göre bir "ölüme doğru varlık"<sup>47</sup>tır. Bu olanağın içine "fırlatıldığı" için herhangi bir kaçışı da bulunmamaktadır. "Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmada açığa çıkarır. (...) Bu kaygının nedeni dünya-içinde-varolmanın kendisidir."<sup>48</sup> O halde kaygı, dünya içinde varolan, ölüme yazgılı, fırlatıldığı ve bağımlı olmak zorunda bulunduğu bu dünyada dasein'ın "varoluş biçiminin yapısıdır."<sup>49</sup> Heidegger, kaygının sebebinin tamamen belirsiz olduğunu söyleyerek korku ile karıştırıldığından bahseder. Ona göre korkunun

<sup>42</sup> Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020, s. 78.

<sup>43</sup> Kaan H. Ökten, **Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s. 15.

<sup>44</sup> Erdal Yılmaz, **Varlık ve Zaman'ı Anlamak**, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 39.

<sup>45</sup> A. Kadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s. 135.

<sup>46</sup> Heidegger, **a.g.e.**, s. 44.

<sup>47</sup> **a.e.**, s. 351.

<sup>48</sup> Heidegger, **a.g.e.**, s. 376.

<sup>49</sup> H. J. Blackham, **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020, s. 100.

kaynağı bellidir, dünya-kapsamında olan şeylerdir. Kaygı fenomeni ise “hep şuradadır- ama yine de hiçbir yerde değildir. O kadar yakınımızdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur-ama yine de hiçbir yerde değildir.”<sup>50</sup> Kaygı, bir yere ait-olamama duygusuyla “tekinsizlik” hissettirir, bu da dasein’ı münferitleştirir.<sup>51</sup>

Heidegger, dasein’ın özünün kendi varoluşunda olduğunu söyleyerek Sartre’in varoluşun öze önceliği düşüncesini reddeder. Heidegger’e göre Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” düşüncesi klasik anlayışın basit bir şekilde tersine çevrilmiş versiyonudur. Böylelikle Heidegger’den farklı bir metafizik anlayışla yaklaşmıştır. Heidegger, Sartre’ın bu yaklaşımının kendi fundamental ontolojisiyle hiçbir bağının olmadığını *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta açıklar.<sup>52</sup>

*Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır\** isimli konuşmasında Sartre’ın tüm varoluş filozofları için ortak düşünce olduğunu söylediği “varoluş özden önce gelir” ilkesinin aslında ortak bir kabul olmadığını, her bir düşünür için farklı anlama sahip olduğunu belirttik. Sartre özelinde bu ilkenin anlamına bakacak olursak, Heidegger’in bahsettiği gibi klasik olanın tersine çevrildiğini görürüz fakat Sartre bunu Tanrı’nın yokluğu fikrine dayandırarak temellendirir. Heidegger’de “fırlatılmışlık” olarak karşımıza çıkan kavram Sartre’da yerini “bırakılma”ya devreder. Ona göre insan bir başına bırakıldığı için özünü kendisi seçmek durumunda kalır.

Empirist kanonun tabula rasa’sı Sartre’ın varoluşçuluğuna uyarlanacak olursa varlık bir tabula rasa’dır ve insanın kendi belirlenimi ile şekillenir.<sup>53</sup> “İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”<sup>54</sup> Sadece insanda varoluş özden önce gelir. Örneğin bir marangoz masa yapmaya başlamadan önce onu kafasında tasarlar, modelini belirler, nasıl görüneceğini kâğıda çizer. Masa, masa taslağına göre var edilir. Ya da Sartre’ın verdiği örnekle betimleyecek olursak bezelye toprakta bezelye düşüncesine göre yuvarlaklaşıp yetişir. Burada öz, varoluştan önce gelir ve Sartre’a göre bunun sebebi

---

<sup>50</sup> Heidegger, **a.g.e.**, s. 286.

<sup>51</sup> Ökten, **a.g.e.**, s. 131.

<sup>52</sup> Yılmaz, **a.g.e.** s. 73.

\*Sartre bu bildiriği ilerleyen zamanda “hata” olarak adlandırıp reddetmiştir.

<sup>53</sup> Hilmi Yavuz, “Sartre ve ‘Kün’ Emri [Varlık’ın Öz’den Önce Gelişi’nin Eş’ârî ve Mutezile Kelâmına Göre Yeniden İnşası Üzerine Notlar]”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Varoluşçuluk I, S: 92, Haziran 2020, s. 143.

<sup>54</sup> Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 39.

dinseldir. Fakat söz konusu insan olduğunda evrensel bir özden bahsedilemez. İnsan kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Önceden belirlenmiş ve tamamlanmış değildir. Dünyaya bırakılmış bir varoluş olarak kendisini seçerken özgürdür. Ve “özgür olmaya mahkum olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur.”<sup>55</sup> Kendinden ve başkalarından sorumlu olması, ateizmle örülmüş bir düşünce dünyasına sahip olduğu için kendisinden başka bir yasa koyucu olmamasından kaynaklanır. Sartre’ın varoluşçuluğu Tanrı’nın yokluğunu ispat etmeye çalışmaz. Eğer Tanrı olsaydı değişen bir şey olmayacaktı anlayışındadır. Son olarak Sartre’a göre her insan özünü bulmalı, kendini seçmelidir çünkü kişi benliğinden hiçbir koşulda kurtulamaz.

Klasik felsefenin ayırt edici özelliklerine başkaldıran varoluşçuluk, görüldüğü gibi kendi içerisinde bir tutarlılık sağlayamamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi varoluşçuluğun ortak kabuller şemasıyla yürüyen bir felsefe olmadığı unutulmamalıdır. Gerek bu felsefenin sözcülüğünü yaptığı için gerekse de ilke belirlemek konusunda pay sahibi olduğu için varoluşçuluk denildiğinde Sartre felsefesi anlaşılır. Çağın en dikkate değer filozoflarından biri olarak düşünceleri büyük sansasyon yaratmıştır ve bu felsefeyi istemeden de olsa “moda” haline getirmiştir.

Oluşumu büyük oranda dönemin atmosferi tarafından belirlense de varoluşçuluk, kendisine kadarki felsefî külliyatı reddederken birey üzerine kafa yoran filozoflardan kendisine parçalar toplamıştır. Bu parçalar onun beslendiği kaynakları bildirir. Her bir sanat dalına ayrı ayrı nüfuz etmeyi başarmış, popülerliğinden sual olmayan bu felsefeyi incelerken ona tesir eden arka plana bakmakta elbette fayda vardır.

### 1.3. VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ARKA PLANI

18. yüzyıl Aydınlanması ve 19. yüzyıl Sanayi Devrimi insanlığa ekonomik refah, eşitlik, özgürlük ve savaşımayan devletler vaat etmişti. Bu fikirlerin altında yatan sebepler kuşkusuz o dönemler için kuvvetliydi. Krallıkların sonu gelmiş, Batı Avrupa katılımcı demokrasiye geçmişti. Buhar makinesinin keşfiyle başlayan Sanayi Devrimi herkesin talebini karşılayabilecek arzı üretebilme fikrini doğurdu. Devletler arası

---

<sup>55</sup> Jean-Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 696.



eşitliği sağlayan Westphalia Barışı'na<sup>56</sup> olan derin inanç Avrupalıların kendi arasında bir daha savaşmayacağını düşündürüyordu.

Aydınlanmayı başlatan soru Rönesans ile sorulmuş, 15. yüzyılın ortalarından beri insan varlığının anlamı ve dünya üzerindeki yeri problem odağı haline getirilmiştir. Bu problem en geniş hali ile 18. yüzyılda ele alınmış, verilen yanıtlar Batı dünyasının düşünce yapısı üzerinde önemli yere sahip olmuştur. Aydınlanma kavramı özelinde bakacak olursak, aydınlanmak isteyen bireyin kendisi, aydınlatılmak istenen şey ise insan hayatının anlamıdır. Geniş bir çerçeveden bakıldığında Orta Çağ'ın sona erışı ile birlikte bu çağın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak çıkan Aydınlanma, toplumsal ve politik sorunların çaresi olarak felsefeyi ve akli merkeze almıştır.<sup>57</sup> Kant, *Aydınlanma Nedir?* isimli yazısında aydınlanmayı "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmayışıdır. (...) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır"<sup>58</sup> şeklinde tanımlamıştır. Parola olarak aklın kullanılması, sınırsız bir hümanizm ve salt rasyonalizmle örülü bir düşünce sistemini beraberinde getirmiş, kilise kamusal bir otorite olmaktan çıkarılmıştır. Zira Aydınlanma düşünürlerine göre aklın bozulmasının sebeplerinin altında yine kilise, devlet, batıl inançlar ve bilgisizlik yatmaktadır.<sup>59</sup> Akla karşı duyulan sonsuz güven sayesinde geleneğinden koparak kendi kaderini kendi yazacak ve sonsuz mutluluk kaynağı olarak karşı çıktığı en önemli değer olan dinin yerine bilim inşası değişiminin kilit noktası olacaktır. Dünyada tesis edeceği konforu insana sınırsızca sağlayacağı için refah ve mutluluğu beraberinde getirecektir. Dolayısıyla radikal bireycilik orijinli Aydınlanma düşüncesi için birey başında Tanrı'nın, yönetici olarak bir kralın ya da soylunun bulunduğu aciz bir varlık olamaz. Tersine yönetimin kendisine bağlı olduğu ve kendisine hizmet edilecek olan özel bir varlıktır.<sup>60</sup>

Solomon'a göre Kierkegaard ve Nietzsche'nin, Kant ve Hegel'e yönelik saldırılarının şiddetine bakılırsa, Aydınlanma arka planı olmasaydı varoluşçuluğun en

---

<sup>56</sup> Avrupa'da Otuz Yıl Savaşları'nı bitiren, çizilen sınırların bugün de etkisini sürdüğü antlaşma.

<sup>57</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 325-6.

<sup>58</sup> Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213.

<sup>59</sup> Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 32.

<sup>60</sup> Cevizci, **a.e.**, s. 39.

temel felsefî köklerinden birinden mahrum kalacağını söylemek kolaydır.<sup>61</sup> Tarihi evrensel tinin meydana gelişi olarak gören Hegel, “aklı olan edimsel, edimsel olan aklıdır” sözü ile aklın insanın dışında fakat aynı zamanda insanı, doğayı ve tarihi oluşturan ve yöneten nitelikte bir değer olduğunu vurgular. Aynı zamanda tarih dediğimiz şey bir akış içindedir ve belli bir amaca doğru zorunlulukla ilerler. Hegel’in “usun hilesi” dediği anlayışta bu tarih akışı içinde büyük adamlar, tarihî uluslar, “Evrensel Us”un planını gerçekleştirilmeye yarayan araçlardır. Bu anlayış beraberinde insanın ve onun değerlerinin bir kenara atılmasını getirir. Kierkegaard, Hegel’i saf spekülasyona batmış, insan olduğunu unutmuş olmakla suçlar. Nietzsche ise Hegel’i en tehlikeli filozof olarak tanımlar.<sup>62</sup>

Ahmet Cevizci, varoluşçuluğun kaynağına 19. yüzyılda Kierkegaard ve Nietzsche’nin temsil ettiği iradi bir fail olarak insana yaptığı vurguyla öne çıkan etik geleneği koyar. Bu gelenek Kierkegaard tarafından temsil edilen teolojik, Nietzsche tarafından temsil edilen seküler kol olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>63</sup> Nietzsche her ne kadar varoluşçu olarak sayılmasa da varoluşçu felsefelerin düşünce inşa sürecinde önemli yer tutar. “İnsan nasıl varolmaktadır?” sorusu ile insan özüne dayalı metafizik önermeleri reddetmiş, insanı somut ilişki içine girdiği dünya üzerinden yorumlamıştır. Onun felsefesinde kanlı canlı, eylemleri ile kendi varoluşunu gerçekleştiren bir insan düşüncesiyle karşılaşırız. Batı felsefesini yoğun eleştiri altında tutan Nietzsche, geleneksel felsefi anlayışı yıkıp Batı felsefe tarihiyle ve gelenekle olan bağı koparmak ister. Modern felsefenin iflas ettiği görüşündedir. Felsefeyi baştan tanımlayarak ona yeni bir anlam ve misyon yüklemek ister. Bu yıkıcı eleştirilerinin altında bilinen anlamıyla felsefenin kendisinden beklenen işlevi yerine getirememesi vardır. Kainatı ve insanı aydınlatma amacıyla çıktığı yolda insanın kainatı algılama biçimini çarpıtmıştır. Felsefenin Antik Yunan’dan beri yaşam karşıtı bir içgüdü ile yapıldığını iddia eder. Ona göre felsefenin asıl amacı insanın dünya üzerindeki varoluşunu gerekçelendirmek ve ona yaşamına devam edebilmesi için haklı sebepler sunmaktır. Aydınlanmanın insan aklına duyduğu sonsuz güven insanlığın sınırsızca

---

<sup>61</sup> Robert C. Solomon, **Akılçılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri**, s. 1.

<sup>62</sup> Ali Osman Gündoğan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 43-4.

<sup>63</sup> Cevizci, **Felsefe Tarihi**, a.g.e., s. 1914.

ilerleyebileceğini söylemiştir ancak Nietzsche'ye göre gelinen noktada bu iyimserlik sarsılmış, insanın dünya ile ilişkisini tesis ettiği zemin kaymıştır. Aydınlanma ideali bir maskeleye yöntemine bürünmüştür. Uygur dünyanın en büyük başarısını "nihilizm istemi"ni perdeleyebilmesi olarak görür. Fakat artık bu perdeleme döneminin sona erdiğini "Tanrı öldü" sözü ile vurgular. "Tanrı'nın ölümü", varoluşçuluğun da sıklıkla vurgulayacağı gibi, insanın anlamını kaybeden dünyadaki yalnızlaşmasını ve her şeyin manasız kalmasını anlatır.<sup>64</sup> Heidegger'e göre Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü Batı tarihinin iki bin yıllık kaderini bildirir. Metafizik dünyanın etkin bir gücünün kalmadığını dile getiren bu söz, daha da ileri giderek metafizik olanla bağı kökten koparır. Heidegger bu kopmanın aslında bir bağlanmayı beraberinde getirdiğini düşünür çünkü Nietzsche'nin metafizik karşıtı hareketini aslında metafiziğin tersine çevrilmesi olarak görür. Duyuüstünün temeli sarsıldıysa, eğer "Tanrı öldüyse" insanın tutunacağı ve yöneleceği bir şey kalmamış demektir.<sup>65</sup> İnsanın başı boş kalmış olma düşüncesi ile beraber nihilizmi aşmak için nihilist temele sahip olan Batı felsefe geleneğinin aşılması gerektiğini düşünen Nietzsche, çareyi insan meselesinin çözülmesinde görür. Batı felsefesinin aşılmasının yolu konkr, eyleyen ve değerlendiren insanda yatmaktadır. Varoluşçuluğun bireye, onun yaşamına, tutkularına, bireyselliğine ve seçimlerine yaptığı vurgu Kierkegaard ile birlikte en güçlü şekilde karşımıza Nietzsche'de çıkar.<sup>66</sup>

18. ve 19. yüzyılın büyük felsefi ve teknolojik gelişmelerinin dönemin insanına umut aşıladığından bahsetmiştik. Nitekim, Sanayi Devrimi'nin tüm dünyaya yayılmaması, kapital emperyalist devletlerin hammadde arayışına girerek sanayileşememiş devletleri sömürge devletlerine dönüştürmesi ile sonuçlanmıştır. Sanayileşmenin bir diğer sonucu da uzun çalışma saatlerine maruz kalan işçi sınıfının makineleşmesidir. Bu makineleşme zamanla toplumun tüm kesimlerine sirayet etmiştir.

Paul J. Tillich, varoluşçuluğun kökeni olarak makineleşmeyi görür. Ona göre makineleşmenin egemenliği altına giren insan, giderek kişiliğini kaybetmeye başlar,

---

<sup>64</sup> Çüçen, a.g.e., s. 111-7.

<sup>65</sup> Martin Heidegger, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 15-8.

<sup>66</sup> Çüçen, a.g.e., s. 118-9.

makineleşmenin bir parçası haline gelerek nesneleşir. Bu öyle bir nesneleşmektir ki insan neredeyse dönen çarkın vidası yerine geçecektir. Makineleşmenin bir getirisi olarak toplumsal üretim düzeni ile çelişen bireysel mülkiyet düzeni kişiyi tedirgin hale getirmiş, iki düzen arasında sıkışmışlık yaşayan birey giderek kendisine ve topluma yabancılaşmaya, yalnızlaşmaya başlamıştır.<sup>67</sup> 20. yüzyılda mekanikleşen üretim ağı ve kitleleşme kültürü, Ortega y Gasset'in söylediği gibi “artık kahramanlar yok, yalnız koro var” düşüncesiyle insanı silikleştirmiştir.

Mounier, “Varoluşçuluk Ağacı” ismini verdiği bir ağaç çizerek varoluşçuluğun köklerini Sokrates, Stoacılar, Aziz Augustinus ve Aziz Bernard’a dayandırır. Ağacın en mühim yerinde, gövdesinde Kierkegaard’ı konumlandırır. Sartre, Heidegger, Nietzsche, Jaspers ve Marcel olarak ayrılan dalları taşıyan bölüme ise fenomenolojiyi yerleştirir.<sup>68</sup> Varoluşçular, özellikle Heidegger ve Sartre, Husserl’in fenomenolojisini yöntem olarak kullanmışlardır.

Çağın da getirileriyle ilkin Kıta Avrupası’nda görülen daha sonra tüm dünyaya yayılan varoluşçuluğun ilk tohumlarını atan Kierkegaard, varoluşçuluğu Sokrates’e dayandırır.<sup>69</sup>

Antik Felsefenin ilk 300 yıllık dönemini kapsayan ve en parlak dönem olarak adlandırılan Helenik felsefe Pre-Sokratik, Sokratik ve Büyük Sokratikler dönemi olmak üzere üçe ayrılır. Bir dönemi kendinden öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayıran Sokrates, felsefe için önemli bir figürdür. Konu itibariyle doğayı merkeze alan ana problemi “arkhe” dediğimiz temel yapı taşları olan Pre-Sokratik dönem, insan üzerine eğilmemiştir. Doğa filozofları da dediğimiz bu filozofların ilgi odağını doğa ve onun oluşum süreci oluşturmuştur. İnsan ve ahlakın felsefenin konusu haline gelmesi Sokrates ile birlikte dir. Cicero’nun deyimiyle “felsefeyi gökten yere indiren kişi”<sup>70</sup> Sokrates’tir. İnsanın, ancak Tanrı fikrini temele oturarak bir etkinlikte bulunabileceğini söyleyen Mounier, Sokrates’in “kendini bil” düsturunun felsefe tarihindeki ilk bireyci devrim sayılabileceğini söyler.<sup>71</sup> Kierkegaard’a göre Sokrates’teki “kendini bilmek” kendini diğerlerinden ayırmak anlamına gelir. İnsanın

---

<sup>67</sup> Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 10.

<sup>68</sup> Mounier, **a.g.e.**, s. 50.

<sup>69</sup> Paul Foulquie, **Varoluşçuluk**, çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47.

<sup>70</sup> Çüçen, **Varoluş Filozofları**, a.g.e., s. 53.

<sup>71</sup> Mounier, **a.g.e.**, s. 44.

önce içine dönerek kendisini tanıması ve birey olarak bir değerinin olduğunu fark etmesi varoluş filozofların öncelikli talebidir. İlk bireyci devrimi yapan Sokrates, varoluş filozoflarının düşünsel arka planının temelini oluşturur.

St. Augustinus, varoluşçuluğun Batı geleneğindeki bir başka düşünsel kaynağını oluşturur. Önce Mani dinine daha sonra Hristiyanlığa mensup olmuş ve piskoposluğa kadar yükselerek ömrünü kiliseye hizmete adanmıştır. Hristiyan inançlarını belli bir sistem içine yerleştirdiğinden ötürü Hristiyan dogmasını kuran kişidir. “Şüphe ediyorum demek ki varım” sözüyle aslında Descartes önermesi olan cogito’yu daha öncesinde söylemiştir.<sup>72</sup> 43 yaşında yazmaya başladığı ve 4 yılda bitirdiği *İtiraflar* 13 bölümden oluşan otobiyografik sayılabilecek eseridir. Kendi yaşamı üzerine eğilmesi, kendini tanıması ve keşfetmeye başlaması bireyin kendine dönüş yolculuğunda önemli bir referanstır. Bu eserinde yaptığı “Tanrım, ben kimim? Doğamın özelliği ne?”<sup>73</sup> sorgulaması bunun en güzel örneğidir. “İnsan nedir?” sorusu merkez değiştirerek yerini benliğin sorgulanmasına bırakmıştır.

Augustinus’a göre, eylemlerimizi seçmemiz ve onların sorumluluğunu üstlenmemiz bizim elimizdedir. İyi ve doğru olanı seçmek insanın iradesine bırakılmıştır. Augustinus, hem seçişi insanın kendi özgür iradesine bırakmasıyla hem de benliğine yönelik sorgulara başlamasıyla varoluşçuluğa tesir etmiş düşünürlerdendir.

Rönesans sonrası gelişen Batı düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan fizikçi, matematikçi ve Hristiyan düşünür Pascal, Sokrates ve St. Augustin’den sonra varoluşçuluğun üçüncü büyük kaynağıdır. Temel eseri, teoloji ve felsefe kaynaklı *Düşünceler*’dir. Dinin mahiyeti, felsefesinin temel konusunu oluşturur. Hristiyanlığın Tanrı anlayışı, us ve inanç kavramlarının konumu, kötülük problemi gibi konuları ele alması varoluşçu felsefenin dolaylı yoldan beslenme kaynağını oluşturur.<sup>74</sup>

“İnsan nedir doğanın içinde? Sonsuzluğa göre bir yokluk, yokluğa göre bir Bütün (evren), yoklukla Bütün arasında bir Orta, sonsuz olan bunlardan da uzak, uçları (extreme) kavramada. Nesnelere sonu, başlangıcı insan için özüne

---

<sup>72</sup> Gökberk, a.g.e., s. 154.

<sup>73</sup> St. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 234.

<sup>74</sup> Çüçen, a.g.e., s. 63.

varılmaz bir gizem içinde ele geçmezcesine saklı. Yutulduğu sonsuzluk gibi içinden çıktığı yokluğu da görme gücünden yoksundur insan... Bu sonsuz uzayın bitmeyen sessizliği beni korkutuyor.”<sup>75</sup>

İnsanın doğa içerisindeki konumunu sorgulayan Pascal, insanın evrendeki yalnızlığına ve sonsuz uzay karşısındaki belirsizliğine değinir. Buradan hareketle Tanrı sevgisi, ölüm, kaygı ve hiçlik gibi kavramlara ulaşır. Heidegger’de sıkça gördüğümüz kaygı kavramının temelini Pascal’da buluruz.

“Ötede olmayıp da burada bulunuşumdan hayret ve dehşet duyuyorum zira ötede olmayıp da burada bulunmam, sonra olmayıp da şimdi var olmam için ortada hiçbir sebep yok.” sözü Topçu’ya göre varoluş karşısında duyulan hayreti bildirir ve egzistansiyalizm, varoluşa karşı duyulan hayretle başlar.<sup>76</sup>

“Beni dünyaya kimin bıraktığını, ayrıca dünyanın ne olduğunu, benim ne olduğumu bilmiyorum. Her şey üzerine korkunç bir bilgisizlik içindeyim.” sözü ile varoluşçuluğun temel fikirlerinden olan dünyaya fırlatılmışlık/bırakılmışlık düşüncesine yine ilk olarak Pascal’da rastlarız.<sup>77</sup>

20. yüzyıla kadar yaşanan hadiselerin oluşturduğu birikim ve bahsettiğimiz şekliyle çağın da şartlarıyla şekillenen varoluşçuluğun düşünsel kaynaklarına Zarifoğlu ile münasebeti dolayısıyla şair Rainer Maria Rilke’yi eklememiz mühimdir. Hançerlioğlu’na göre varoluşçuluğun düşünsel temelinde yatan şeylerden biri de Rilke’nin düşsel dizeleridir.<sup>78</sup> Şiirleri ile Heidegger’in düşüncesini derinden etkilemiş, düzyazı yapıtı *Malte Laurids Brigge’nin Notları* ile Sartre üzerinde önemli bir tesir yaratmıştır.<sup>79</sup> Rilke’yi, Rilke üzerinden dolaylı olarak da Heidegger ve Sartre’ı etkileyen isim ise Kierkegaard’dır. Bollnow’a göre Rilke, Kierkegaard’dan ciddi şekilde etkilenmiştir. Rilke’nin İsveç’teki ikameti esnasında kaleme aldığı mektuplar, ondan ne denli etkilendiğinin önemli bir göstergesidir. Bollnow, sırf Kierkegaard’ın mektuplarını okuyabilmek için Rilke’nin Danca öğrendiğini ve arkadaşlarına Danca

<sup>75</sup> Blaise Pascal, **Düşünceler**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1992, s. 69.

<sup>76</sup> Nurettin Topçu, **Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 36.

<sup>77</sup> Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, a.g.e., s. 491-2.

<sup>78</sup> Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, a.g.e., s. 144.

<sup>79</sup> Kaufmann, **a.g.e.**, s. 55.

öğrenmelerini tavsiye ettiğini söyler. Malte Laurids Brigge'nin kahramanının kuzey ülkeden olması tesadüf değildir.<sup>80</sup>

Bahsettiğimiz kaynaklar ışığında varoluşçuluğun hüviyet kazanması, “ağacın gövdesi” özelliği taşıyan Kierkegaard ile olmuştur.

### 1.3.1. Søren Aabye Kierkegaard

René Wellek ve Austin Warren'in *Edebiyat Teorisi*'nde bahsettikleri gibi eser, yazarından bağımsız düşünülemez. Bir eserin, yazarının hayatı ve fikirleri doğrultusunda incelenmesi en eski yöntemlerden biridir. Biyografi, bu inceleme yöntemindeki en aslı kaynaktır.<sup>81</sup> Bu yöntem, Kierkegaard'ın eserleri için de geçerlidir, “bütün Kierkegaard okumaları birer yaşam öyküsüdür.”<sup>82</sup>

1813 yılında, Danimarkalı bir ailenin yedinci ve son çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası Michael Pedersen Kierkegaard, 12 yaşında amcasının yanında çalışmak üzere Kopenhag'a gider ve 21 yaşına kadar amcasıyla beraber çalışır. Artık kendi işini kurması gerektiğini düşünen Michael Kierkegaard, tekstil ithalatçılığına başlayarak kısa sürede önemli bir servete sahip olur. İlk eşi Kirstine Nielsdatter Røyen evlendikten 2 yıl sonra hayatını kaybeder. Bu sırada ev işlerini yaptırmak amacıyla işe aldığı uzak akrabası Ane Sørensdatter'in hamile olduğunu öğrenir ve evlenmek zorunda kalırlar. İlk çocukları düğünden beş ay sonra dünyaya gelir. Beklediklerinden güzel bir evliliğe sahip olurlar fakat dindar bir adam olan Michael Kierkegaard, işlediği günahı unutamaz ve ölene kadar kendisini affetmez. Aile fertlerinin, Søren ve abisi Peter hariç, birer birer erken yaşta ölmelerini ailenin bir günah sonucu oluştuğu gerçeğine dayandırır. Aynı zamanda yaşadığı talihsizlikleri çocuk yaşta koyun güderken Tanrı'ya küfretmesine bağlar. Søren Kierkegaard, babasının başından geçen olayı günlüklerinde şu şekilde anlatır:

---

<sup>80</sup> Otto Friedrich Bollnow, **Varoluş Felsefesi**, çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004, s. 12.

<sup>81</sup> René Wellek-Austin Warren, **Edebiyat Teorisi**, çev. Ö. Faruk Huyugüzel, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 94.

<sup>82</sup> Hannay, **a.g.e.**, s. 10.

“Küçük bir çocukken Jutland ormanında acılar içinde, açlıktan ve yorgunluktan bitap düşmüş halde bir tepeye çıkıp Tanrı’ya küfreden adamı düşünmek ne kadar da korkunç! -ve o adam seksen iki yaşına geldiğinde bile bu yaptığını unutamıyordu.”<sup>83</sup>

Evlilik dışı doğan tek çocuk 25 yaşında nefritten hayatını kaybeden Maren olmasına rağmen evlilikleri evlilik dışı bir çocuk sebebiyle gerçekleştiğinden ve diğer çocuklar da böyle bir evlilikte doğduklarından hepsi bir cezaya çarptırıldıklarını düşünür.<sup>84</sup> Søren Kierkegaard’ın günlüğünde “ben bu dünyaya suç yoluyla geldim. Tanrı’nın iradesine rağmen geldim”<sup>85</sup> şeklinde yazmasının sebebi budur. Suçun cezası olarak, yaşamak isteminden yoksun bırakıldığını iddia eder. Mutsuz ve içe kapanık bir çocukluk geçirir. Abisi Peter ile birlikte Kopenhag’ın en iyi lisesinde okuduktan sonra baba Kierkegaard’ın da yönlendirmesi ve isteğiyle Kopenhag Üniversitesi’nde teoloji eğitimi almaya başlarlar. Søren, üniversiteye başladıktan bir ay sonra Kraliyet muhafızlığına yazılır ancak fiziksel özelliklerinden dolayı hizmete uygun olmadığı bildirilir.

Teoloji fakültesi, Søren’in entelektüel beklentilerini karşılamamıştır. Daha sonra ikisiyle de arkadaş olacağı felsefe bölümündeki Frederik Christian Sibbern ve Poul Martin Møller’den kuramsal felsefe ve pratik felsefe dersleri alır. Sibbern ve Møller, Kierkegaard’ın felsefi-edebî anlatım tarzını büyük ölçüde etkilemiş, bir nevi ilgi alanlarını belirlemiştir. Kierkegaard, Hegel felsefesiyle Sibbern sayesinde tanışır. Kierkegaard’ın kendi felsefi görüşlerinin teşekkülünde, Fichte, Schleiermacher, Schelling ve Goethe hakkında yaptıkları tartışmalar önem taşır.<sup>86</sup> Kierkegaard, Schelling’in, dinleyiciler arasında Friedrich Engels, Karl Marx, Jakob Burckhardt ve Mihail Bakunin gibi isimlerin de bulunduğu Vahiy Felsefesi konferansını dinlemek üzere Berlin’e gider. Sibbern’e yazdığı mektupta seyircinin çok sayıda ve seçkin kimselerden oluştuğunu belirtir. Peter’a ise Schelling’in dayanılmayacak kadar saçma konuştuğunu yazar.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Søren Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 252.

<sup>84</sup> Hannay, **a.g.e.**, s. 67.

<sup>85</sup> Kierkegaard, **a.e.**, s. 773.

<sup>86</sup> Çüçen, **a.g.e.**, s. 76.

<sup>87</sup> Hannay, **a.g.e.**, s. 177-180.



1841 yılında yazdığı *Sokrates'e Yoğun Göndermelerle İroni Kavramı* başlıklı tezini Latince yerine Danca yazabilmek için kraldan özel izin ister ve beklediği izin verilir. Tez savunmasını Latince olarak başarıyla yapar, böylelikle Kierkegaard “magister artium (sosyal bilimlerde yüksek lisans alan kimse)”<sup>88</sup> diploması almaya hak kazanır. Sokrates’in Duruşunun İroni Olarak Algılanması ve İroni Kavramı şeklinde iki bölümden oluşan tezin ilk bölümünde çağdaşları Ksenophon, Aristophanes ve Platon’un gözünden bir Sokrates incelemesinde bulunur. İroniyi Sokrates ile başlatır. *Sokrates'in Savunması*’nı kullanarak iki amacı ispat peşine düşer. İlki, ruhun ölümsüz oluşuyla ilgili hükümler yardımıyla diyalogun diyalektik unsurlarının ironi ile zirveye ulaştığını göstermek, ikincisi diyalogun işleyişi sayesinde Sokrates’in duruşunun bir ironi olduğunu göstermek.<sup>89</sup> İroni, ona göre baştan çıkarıcı ve büyüleyicidir. Kendisine hayran bırakan gizliliği, başlattığı mesafeli iletişim, ironistin gizlediği şeyi anlama zorunluluğu insanları ironiden vazgeçemez hale getirir. Birey, ironistle diyaloga girdiğinde ironistin kendisine izin verdiği oranda kendisini özgür hissetse de zaman geçince onun gücüne esir düşer.<sup>90</sup> İroni, özneliğin belirlenimidir. Öznel olması sebebiyle “benlik olabilme” problemini doğurur. Kişinin, kendini diğerlerinden ayırabildiği bir yoldur ironi.<sup>91</sup> Kierkegaard üzerinde büyük oranda Sokrates etkisi görülür. “Tek benzerim Sokrates’tir. Benimkisi Sokrates’inki gibi bir görev: Hristiyan olmanın anlamını revize etmek.”<sup>92</sup> Kendisini Sokrates’e benzetmesi ve onun yolunda ilerlemesi dolayısıyla “Danimarkalı Sokrates” lakabını almıştır.

25 yaşına geldiğinde 82 yaşındaki babasının ölüm haberini alır. Babasından ömür boyu çalışmasına gerek kalmayacak yüklü bir servet miras kalmıştır. Böylelikle, her zaman geliştirmek istediği yazarlık kariyerine odaklanabilecektir. Bir yandan ekonomik olarak rahatlığa kavuştuğu için artık evlenmesi gerektiğini düşünmeye başlar. 1837 yılında arkadaşı Peter’in evinde ilk görüşte etkilendiği Regine Olsen ile tanışır. Günlüklerinde ondan ilk kez “sen kalbimin egemen sahibesi! Kalbimin en derin

---

<sup>88</sup> Hannay, s. 166.

<sup>89</sup> Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 92.

<sup>90</sup> a.e., s. 57.

<sup>91</sup> a.e., s. 289.

<sup>92</sup> Solomon, a.g.e., s. 173.

yerlerinde, en canlı düşüncelerimle gizlisin.<sup>93</sup>” şeklinde bahsedecektir. 1840 yılında Regine’ye evlenme teklifi eder ancak Kierkegaard’ın sonlandırmasıyla nişanlılık yalnızca on üç ay sürer. Bu nişanlılığın bitmesi yalnızca “mutsuz biten bir aşk hikayesi değil, Kierkegaard’ın ifadesiyle daha büyük amaçlar için dünyevi mutluluğun feda edilmesidir.”<sup>94</sup> “Bu ilişkiye katlanmam benim Tanrı’yla iman ilişkiime yararlı oldu.”<sup>95</sup> şeklinde yazması bunu doğrular. “Bu şekilde bu nişan macerası, nihai anlamı dinî ve felsefî olan bir insanî dramaya dönüşmüştür.”<sup>96</sup> Ayrıldıktan sonra birbirlerini sevmeye devam ederler. Kierkegaard’ın neredeyse bütün eserlerinde Regine’ye doğrudan ya da dolaylı yollardan göndermeler vardır. Beklenmedik bir biçimde Regine’nin, eski öğretmeni Johan Friedrich Schlegel ile nişanlanması Kierkegaard’ı derinden sarsar. Regine’yi dünyevi şeylere kendini kaptırmakla itham eder.

1855 yılında sokakta yürürken bayılması sonucu önce eve daha sonra kendi isteğiyle hastaneye götürülür. Doktorlar tarafından kesin bir teşhis konulamaz. Kierkegaard, bu durum hakkında şöyle söyler: “doktorlar benim hastalığımı anlamıyor. Benim hastalığım psikolojik, ama onlar olağan tıp metoduyla tedavi etmek istiyorlar -bu kötü; bunun çabucak bitmesi için bana dua et.” Kaldırıldığı hastanede 6 hafta sonra, 42 yaşında hayatını kaybeder. Kardeşi Peter, masasında ölümünden sonra açılmasını istediği bir zarf bulur. Bu zarfta bütün mirasını Regine’ye bıraktığı yazılıdır. Nişanlılığının bir evlilik kadar bağlayıcı olduğundan bahseder. Mirası Regine yerine eşi Schlegel reddeder. Regine, yalnızca kişisel birkaç eşyasını ve mektuplarını talep eder.

Kierkegaard, eserlerini müstear adlar kullanarak yazmıştır. Müstear adların her biri kendi bakış açısını geliştirerek kendi adına konuşan kurgusal varoluş temsilcileridir ve varoluşun somut ihtimallerini ortaya çıkarmaya çalışırlar. Varoluşsal çeşitliliği vurgulamak için bilinçli olarak yapılan bir stratejidir.<sup>97</sup>

Bazı eser-müstear ad eşleşmeleri şöyledir: *Korku ve Titreme* (1843) Johannes de Silentio, *Tekerrür* (1843) Constantin Constantius, *Kayı Kavramı* (1844) Vigilius Haufniensis, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe* (1844) Johannes Climacus,

<sup>93</sup> Søren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 129.

<sup>94</sup> Çüçen, a.g.e., s. 79.

<sup>95</sup> Kierkegaard, a.g.e., s. 490-1.

<sup>96</sup> Barrett, a.g.e., s. 159.

<sup>97</sup> Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 41-2.

*Ya/Ya Da* (1843) Victor Emerita, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (1849) Anti-Climacus.

1841 yılında yazmayı tasarladığı, “en gözde fikri” olduğunu ve “onunla var olduğunu” söylediği eseri, Victor Emerita müstear ismiyle, 1843 yılında yayınladığı<sup>98</sup> *Ya/Ya Da* adından da anlaşılacağı gibi varoluşçuluğun temel kavramlarından olan seçişi belirtir. Victor Emerita, yazdığı ön sözde şehir merkezindeki eskicide gördüğü bir masaya vurulduğunu ve bazı günler sırf bu masayı görebilmek için yolunu uzattığından bahseder. En sonunda bu masayı satın almaya karar verir. Odasına yerleştirildiğinde masanın gizli bir bölmesi olduğunu fark eder. Bu gizli bölmeden *Ya/Ya da*’nın içeriğini oluşturacak olan A ve B’nin mektupları çıkar. Emerita, mektupları henüz okumamışken kullandıkları kağıtlara, el yazılarına, cümlelerin uzunluk-kısalığına bağlı olarak mektupları yazan kişiler hakkında tahminde bulunur. “Biri uzunlu kısısalı birtakım estetik denemelerden oluşurken diğeri, ikisi uzun ve biri nispeten daha kısa olan, hepsinin etik içerikli olduğu anlaşılabilir ve mektup tarzında kaleme alınmış deneme yazılarından oluşuyordu.”<sup>99</sup> Emerita, ilk mektupların sahibinin yani estet olanın hakkında fazla bilgi olmadığını fakat ikinci mektupların yani etik içerikli olanların yazarının, Wilhelm isimli bir hakim olduğunu söyler ve sonunda ilk mektupların sahibine A, diğer mektupların sahibine (Wilhelm’e) ise B demeyi uygun görür. Taban tabana zıt olan hayat görüşlerine sahiptirler. Eser boyunca A’nın fikirleri B tarafından yadsınır ve çürütülmeye çalışılır. Oldukça hacimli olmasına rağmen eser bittiğinde ise nihai bir sonuca varılamaz, kimin haklı olduğu okuyucunun iradesine bırakılır.

“Evlene, pişman olursun; evlenme, buna da pişman olursun; evlene ya da evlenme, ikisine birden pişman olursun; evlense de evlenmesen de her ikisinde de pişman olursun. Dünyanın aptallığına gül, pişman olursun; onun için ağla, buna da pişman olursun; dünyanın aptallığına gül ya da ağla ikisine de pişman olursun; dünyanın aptallığına gülsen de ağlasan da her ikisine birden pişman olursun. Bir kıza inan, pişman olursun; inanma buna da pişman olursun; bir kıza inan ya da inanma, ikisine birden pişman olursun; bir kıza

<sup>98</sup> Søren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020, s. 11.

<sup>99</sup> a.e., s. 47.

inansan da inanmasan da ikisine de pişman olursun. (...) Bu sayın baylar hayatın tüm bilgeliğinin özü.”<sup>100</sup>

A'nın B'ye yazdığı bu pasaj, Kierkegaard'ın Regine'ye karşı içinde bulunduğu ikilemin önemli bir göstergesidir.

Kierkegaard, *Ya/Ya da* isimli eseri üzerinden “varoluş evreleri” adı verilen üç farklı evre ortaya koyar. Bunlar estetik varoluş, etik varoluş ve dinî varoluştur. Her bir varoluş evresi diğerine geçiş için bir yol, “diyalektik bir gelişimdir.”<sup>101</sup>

### 1.3.1.1. Estetik Varoluş

Kierkegaard'a göre, estetik evrede insan duygularıyla yönetilir. “Bu alanda kişi hazların, tutkuların ve erotik zevklerin peşindedir. Kendisini bağlayacak her türlü sorumluluktan kaçır. Bunların dışında sosyal rollere yabancısıdır. İyi ya da kötü değerler kişiyi bağlamaz. Çünkü o sadece hazzı arar.”<sup>102</sup>

Estetik evre için esas olan kişisel tatmindir. Bu evredeki kişi, güzele karşı koyamaz, ince zevklere karşı tutku içerisindedir. Bu bazen bir insanın fiziksel özelliklerine karşı bazen de bir sanat eserine karşı olabilir. Yarını düşünmeden anda kalarak yaşar. Hayattan alınacak farklı zevklerin olduğunu düşündüğü için toplumsal bir kurala uyma gereksinimi duymaz. Estet ya/ya da seçimi karşısında kendisini seçeneksiz ve kısıtlanmış hisseder. Çünkü bir seçim yapmak demek, onun sorumluluğunu üstlenmeyi de beraberinde getirecektir ve bu sorumluluğu almak estetik evreye doğru sürükleyecektir. B, A'yı buna ikna etmeye çalışır.<sup>103</sup> Kierkegaard'a göre, bu yaşama sahip olanlar umutsuzluk içindedir ve ölüm bile ölümcül bir hastalık değilken, umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır.<sup>104</sup> Kierkegaard, estetik varoluşun hayat tarzını göstermek için belli örnekler verir. Bunlar Don Juan, Mefisto ve Baştan Çıkarıcı Johannes'tir.

---

<sup>100</sup> a.e., s. 89.

<sup>101</sup> Çüçen, a.g.e., s. 87.

<sup>102</sup> Manav-Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 70.

<sup>103</sup> Kierkegaard, a.g.e., s. 32.

<sup>104</sup> Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019, s. 20.

Estetik evrenin en bilinen örneği Don Juan'dır. Kierkegaard, *Ya/Ya Da*'da Don Juan tipini Mozart'ın Don Giovanni operasından alır. Zira müziğin bu tiplmeyi betimlemek için en doğru yol olduğunu düşünür, dilden daha somut ve evrenseldir.<sup>105</sup> Dolayimsız Erotik veya Müzikal Erotik Evreler isimli bölümde A, bütün ölümsüz eserler içinde Mozart'ın eserinin en tepede durduğunu söyler.<sup>106</sup> Don Giovanni tipi, Hristiyanlığa ve Orta Çağ'a ait efsanevi bir figürdür. "Don Giovanni tenselin cisimleşmesi veya tenin içindeki tinin tenle canlanması"dır.<sup>107</sup> Leporello\*'nun tuttuğu kayıtlara göre, Don Giovanni yalnızca İspanya'da 1003 kadını baştan çıkarır.

Goethe'nin *Faust* isimli eserinin mitolojik kahramanı olan Mefisto, estetik evredeki aniliğe örnektir. "Taklit, 'bir andalık' olmadan, onu ifade edebilir. Bu açıdan bale ustası Bournonville sahneye koyduğu Mephistopheles nedeniyle övgüyü hak ediyor."<sup>108</sup> Kierkegaard, mimiksel özelliğinden ötürü Mefisto'yu Goethe'den değil, Bournonville'in *Faust* balesinden alır. Aniliği ve devamsızlığı vurgulaması dolayısıyla estetik evreye ait bir kahraman olarak görür.<sup>109</sup> Aynı zamanda Kierkegaard'a göre, bu evrede tensel yaşam doruklarda yaşandığı için şeytansı olanla bağlantı kurulur.

*Ya/Ya da*'nın alt bölümü olan Baştan Çıkarıcının Günlüğü'nde, baştan çıkarıcı Johannes ile Cordelia'nın aşkına tanıklık ederiz. Johannes, estetik evrenin bir kahramanı olmasına rağmen yukarıda gördüğümüz örneklerden farklıdır. Johannes, estetik evredeki sıradan bir figüre göre tinsel bir yapıya da sahiptir. Entelektüel birikimi fazladır. Bedensel hazdansa düşünsel hazdan keyif alır. Cordelia'ya aşiktir fakat bu aşka kendisini teslim etmez, başka hazlar peşindedir. Cordelia ile nişanlanır ancak evlilik karşıtı olması dolayısıyla hatasını fark ederek ondan ayrılır.<sup>110</sup> Baştan Çıkarıcının Günlüğü, adeta Regine için yazılmış gibidir. Kierkegaard'ın buradaki amacı, ayrılığı Regine için kolay hale getirmektir, bunu açıkça dile getirir: "O'ndan ayrıldıktan sonra her gün Tanrı'ya tek bir şey için, Ya/Ya da'yı yazıp bitirebilmek için

---

<sup>105</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, s. 153.

<sup>106</sup> Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 111.

<sup>107</sup> *a.e.*, s. 145.

\*Mozart'ın operasında uşak rolündeki kimse.

<sup>108</sup> Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003, s. 142.

<sup>109</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 191.

<sup>110</sup> Manav-Gürdal, *a.g.e.*, s. 75-6.

dua ettim (çünkü bu onun da yararına olacaktı, Baştan Çıkarıcının Günlüğü'nü onu geri püskürtmek için tasarlamıştım)."<sup>111</sup>

### 1.3.1.2. Etik Varoluş

Etik varoluş evresinin genel hatları, Yargıç Wilhelm (B) aracılığıyla çizilir. Adından da anlaşılacağı gibi bireyin kurallara uyduğu, ahlak sahibi olduğu ve sorumluluğunu bildiği evredir. Yaptığı seçimlerin sorumluluklarını üstlenen bireyle karşılaşırız. Anı yaşamaktan ziyade bir adım atmadan önce geleceği nasıl etkileyeceği yönünde düşünülen evredir. Toplumla barışıklık, toplumsal normlara uygunluk vardır. Bu yüzden A'nın yadsıdığı evlilik B tarafından savunulur. "Evliliğin bu 'niçin' sorusuna verilecek, görünürde en usturuplu cevaplardan biri şu: Evlilik bir karakter okuludur, insan karakterini yüceltmek ve eğitmek için evlenir."<sup>112</sup> Görüldüğü gibi evliliğin savunusunda bile karakter gelişiminin önemi ve buna evlilikle ulaşılabileceği mesajı yatılıdır.

Kierkegaard, kendisini çeşitli dillere çevrilerek üne kavuşturacağına inandığı kitabı *Korku ve Titreme*'de<sup>113</sup> etik alana topluma dönüklüğü sebebiyle örnek olarak Agamemnon'u gösterir. Agamemnon, Yunan mitolojisinin önemli figürlerinden biridir. Atreus oğlu Agamemnon'a krallık yetkisi Zeus tarafından verilmiştir. Homeros'un, *İlyada* adlı eseri Akhilleus'un, Akha ordularının başkomutanı Agamemnon'a öfkesi yüzünden savaşı bırakmasıyla başlar. Tutsağı olan Khryseis'i teslim etmek istememesi ancak teslim etmek zorunda kalması sonucu Akhilleus'unkini almakta bir sakınca görmeyişi aralarındaki kavganın asıl sebebidir. Fakat burada değinmemiz gereken asıl konu Agamemnon'un Aulis'te avlanırken Artemis'i kızdırması sonucu kızı İphigeneia'yı kurban etmek mecburiyetinde kalmasıdır. Öz kızını böyle bir olayda öldürdüğü için eşi Klytairnestra, onu hiçbir zaman affetmez ve intikam almak için Agamemnon'un ilk kuzeni Aigisthos ile beraber olur. Kısa bir süre sonra Aigisthos tahta geçer ve Agamemnon'u öldürür.<sup>114</sup> Toplumun faydası için kızını Tanrı'ya kurban etmesi sebebiyle Agamemnon etik evrededir. Kızını kaybettiği için

---

<sup>111</sup> Ya/Ya Da, s. 18.

<sup>112</sup> a.e., s. 629.

<sup>113</sup> Hannay, a.g.e., s. 208.

<sup>114</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 13-6.

üzüntülüdür ancak onu kamunun faydası doğrultusunda feda ettiği için onurludur da. “Agamemnon’un kızını kurban etmesi, ahlaksal ödevle çelişmez.”<sup>115</sup>

### 1.3.1.3. Dinî Varoluş

Kierkegaard, aynı zamanda bir teolog olarak Tanrı merkezli bir yaşam sürmüştür.

“Oysa ziyan edilmiş tek yaşam, yaşamın hazları ya da üzüntüleriyle kandırılıp da ruh olarak, benlik olarak kendisinin bilincine asla kesin surette, ebediyen varmamış kişinin yaşamıdır. Ya da başka türlü ifade edeyim, bu kişi bir Tanrı olduğunun ve (...) kendisinin bu Tanrı önünde hesap vereceğini, bu Tanrı önünde var olduğunu / ve bu Tanrı’yla yalnızca umutsuzluk yoluyla buluşabileceğinin ayırına varmamış, en derin anlamda bu izlenimi edinmemiştir.”<sup>116</sup>

Kierkegaard bu anlamda yaşamını ziyan etmemiş, başka yaşamların ziyan olmaması için çabalamıştır. Felsefesi de bu doğrultuda, “nasıl Hristiyan olunur?” sorusuna cevap arayan bir felsefedir. Dinî varoluş evresi ona göre en yüce evredir. Tanrı’ya hesap vereceğine inanmak ve O’nun huzurunda olmak düşüncesi bu varoluş biçiminin temelidir.

Kierkegaard’ın dinî varoluş evresindeki örneği Hz. İbrahim’dir. Hz. İbrahim’e karşı müthiş bir hayranlık içerisinde. İmanın paradoks olduğunu göstermek için İshak’ın kurban ediliş hikayesini *Korku ve Titreme*’de ele alır. Paradoks kelimesi, ilk olarak olumsuz bir anlam taşıyor gibi görünse de Kierkegaard bu şekilde düşünmez. “Paradoks düşünce tutkusudur ve paradoksun dışında olan bir düşünür tutkusuz aşık gibidir.”<sup>117</sup> Kierkegaard’a göre Hz. İbrahim paradoksallığın zirvesini yaşar ve imanını korur çünkü onu sınavanın Tanrı olduğunu bilir. Sonsuz teslimiyet ve adanmışlık içindedir.<sup>118</sup>

Kierkegaard’a göre “İbrahim’in öyküsü, etik olanın teleolojik olarak askıya alınışını barındırır.”<sup>119</sup> Etik olarak bakıldığında, babanın oğlunu kendisinden çok

---

<sup>115</sup> Taşdelen, a.g.e., s. 226.

<sup>116</sup> Søren Kierkegaard, **Tanrı’ya İhtiyaç Duymak**, çev. Zeynep Yeter, Zeplin Kitap, İstanbul, 2018, s.167-8.

<sup>117</sup> Taşdelen, a.g.e., s. 263.

<sup>118</sup> Manav-Gürdal, a.g.e., s. 104.

<sup>119</sup> Søren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2019, s. 73.

sevmesi ve oğlunu “öldürmemesi” gerektiği düşünülür. Bu yüzden etik olan askıya alınmıştır “çünkü İbrahim evrenselden daha yüce bir telosa sahipti ve bu nedenle oğlunu kurban etti.”<sup>120</sup> Kierkegaard, “*Korku ve Titreme*’de İman şövalyesi” olarak nitelendirilen ve sonsuz feragatin (...) örneği olarak görülen Hz. İbrahim’in kişiliğinde ortaya çıkan iman durumu, esas olarak dinsel varoluşun etik varoluşu, Tanrı’ya karşı olan sorumluluğun topluma karşı olan sorumluluğu askıya alacağını ifade eder.”<sup>121</sup>

Kendi öz yaşamında etik olan ile dinsel olan arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığına inanır. Ya etik olanı seçecektir ya da dinsel olanı. Hem/hem de durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla, Regine’den vazgeçışı onun için dinî varoluş evresi yolunda bir “feragat”tir.

Kierkegaard’a göre, iman “sıçrama” ile mümkündür. Birey, adım adım ilerleyerek değil aniden bir sıçrama ile imanla buluşur. Bu sıçrama akıl dışılık, anlaşılmazlık, paradoks, absürt, ispatlanamazlık ve bilinmezlik gibi kavramlar etkinleşir. Tanrı’nın varlığını ispatlama çabalarını gereksiz görür, ispatlar fazlaştıkça kesinliğin azaldığı görüşündedir. Ona göre Tanrı inancı, kişinin yaşamının her dakikasında olmalıdır, belli bir ispata ihtiyaç duymaz.<sup>122</sup>

Kierkegaard, varoluşçuluğun felsefi bir akım olarak değer kazanmasından yaklaşık 100 sene önce yaşamış olmasına rağmen “varoluşçuluğun babası” olarak kabul edilir. “Varoluş” kelimesine, varoluşçu bir anlam yüklemekle kalmamış, varoluşu evrelere ayırmıştır. Danimarka’da kendi halinde sürdürdüğü bir yaşam tarzı içinde eserlerini Danca yazması sebebiyle tanınması ve anlaşılması çok geç olmuştur. Hegel’in sistemci felsefesine ve moderniteye karşı yaptığı eleştiriler felsefesinin önemli bir kısmını karşılasa da felsefesinin asıl değeri bireye verdiği değer ile karşılanır. Bireye verdiği önem öldükten sonra mezar taşında “O, birey” yazılmasını isteyecek kadar fazladır.<sup>123</sup> Varoluşun, bir sistem özelinde aydınlatılmaya elverişli olmadığı kanaatindedir. İnsan, doğası gereği biriciktir. Kierkegaard’ın vurgulamak istediği tam da bu biriciklik. Varoluş, yalnızca akla indirgenemez, insan bir birey olarak tüm özellikleriyle ele alınmalıdır. Bu sebeple eserlerinde Tanrı korkusu, kaygı,

---

<sup>120</sup> Manav-Gürdal, s. 108.

<sup>121</sup> Taşdelen, a.g.e., s. 222.

<sup>122</sup> a.e., s. 276-7.

<sup>123</sup> GMS, s. 400.



umutsuzluk, hiçlik, ölüm gibi bireysel deneyimlerle karşılaşırız. Bu varoluşsal deneyimler, bahsettiğimiz şekliyle farklı evrelerle kendisini gösterir.<sup>124</sup> Yazdığı eserler ve düşünce dünyasıyla önemli isimleri etkilemiş, 20. yüzyılın en önemli felsefesinin teşekkülünde rol almıştır.

#### 1.4. VAROLUŞÇULUĞA DAİR ELEŞTİRİLER VE SARTRE'İN SAVUNUSU

Çağın göz önünde olan felsefesi olması dolayısıyla varoluşçuluk, ister istemez birçok eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunlardan ilki, varoluşçuluğun tutarsız bir felsefe olduğu yönündeki eleştirilerdir. Henri Mougín'e göre, varoluşçuluk, idealizm ve maddeciliğe hem karşıdır hem de onlara karşı çıkmakla beraber onları içine alır. Diyalektiğe karşı olduğunu iddia eder ama aynı zamanda diyalektiği kapsamı içine alır. Geleneksel felsefeye başkaldırır ama yine ona tamamen sırtını çeviremez. Bir sistemi yoktur. Aynı zamanda bilime arkasını döner. Tarihle bağını koparmış, toplumdaki sıyrılmış bir anlayış yürütür. Bireyden hareket eden bir felsefedir. Sartre'ın bireyi toplumsallıktan kaçır, eylemsizliğe sığınır, "geleceği yalnızca bireyin tasarısının geleceğidir."<sup>125</sup>

Dinden ve ahlaktan yoksun bir felsefedir. Bireyi, özgür seçiş olanağına teslim eder, Tanrısızlığı merkeze alır. Belli bir sorumluluğu olmayan birey, günü kurtarma telaşındadır. Olumlu bir özellikmiş gibi göstermeye çalıştığı özgürlük, aslında bireyin içi kapanıklığını anlatır. Bireyi toplumdaki koparmak, onun salt özgür bir varlık olduğunu düşünmek gerçeklerden kaçmaktır.<sup>126</sup>

Varoluşçuluk üzerine ciddi bir eleştirisel tartışmaya giren Frederick Copleston'a göre "varoluşçuluk, insanın varoluşsal koşulunun kalıcı yanı üzerinde durmasıyla gündelik yaşam içinde unutulabilecek sorunlara dikkati çekmesiyle oldukça önemli ve ağırlıklı bir felsefedir."<sup>127</sup> Ancak varoluşçuluğun kendisini "moda" haline getirecek eylemlerinin belli bir yüzeysellikte kalmasına neden olduğunu düşünür.

---

<sup>124</sup> Çüçen, a.g.e., s. 74.

<sup>125</sup> Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 15.

<sup>126</sup> a.e., s. 16.

<sup>127</sup> Mounier, a.g.e., s. 32.

Thonnard'a göre "varoluşçuluk tinsel yaşamımıza ilişkin derin ruhbilimsel gözlemler yapmış olmakla birlikte, bir bütün olarak ele alındığında, kendi ölçüsüz tutkusunu doyurmakta güçsüz kalmış bir felsefe akımı"dır.<sup>128</sup>

Lukács'a göre, varoluşçuluk bir burjuva felsefesidir. Varoluşçuluğun soyut ve öznel bir özgürlük anlayışından hareket ettiğini ileri sürerek, ideoloji düzeyinde burjuva anlayışının manevi kargaşasını ele aldığını düşünür.<sup>129</sup>

"Sartre ateizmi, temelde Tanrı'dan boşalan yere insanı oturtamamış; bir varoluş felsefesi olarak da tam tersine, insanı hiçlik fikriyle perçinlemiş, bir hürriyet felsefesi olmak isterken de, ümitsizlik ve çaresizlik bunalımlarına doğru sürüklenmiştir."<sup>130</sup>

Sartre'ın, varoluşçuluğun umutsuzluk aşıladığına dair görüşleri şu şekildedir: İnsanın umuda sahip olması yersizdir zira savaşın kendi kendine sona ereceği ya da Nazilerin zeytin dalı uzatacakları yoktur. İnsan her şeyden önce kendine güvenmeli, sahipsiz bırakıldığını bir an bile unutmamalıdır. Bu doğrultuda geleceğini kendi eliyle belirleyecek olması önemli bir husustur. İnsan, tüm bunların bilincindeyken nasıl umutsuzluktan kaçabilir? Umutsuzluk iyimserliktir.<sup>131</sup>

İnsanın özgür oluşuna dair eleştirileri mantıksız bulan Sartre, insan özgürdür derken aslında yapacağı seçimde özgürdür demek istediğini iddia eder. Yani bir işsiz özgür olduğunu söylerken aslında istediği şeyi yapabileceğini ve bir anda refaha kavuşabileceğini değil, yazgısına boyun eğmek ile başkaldırmak arasında bir seçim yapmakta özgür olduğunu savunduklarını söyler. Kendi yoksulluğunu yok etmeye gücü yetmese de dünyadaki yoksulluğa karşı bir eylemde bulunmayı seçebilir. İşte bu noktada özgürdür.<sup>132</sup>

Sartre'a göre varoluşçuluk, insanı eylemleri içinde anlamlı kılar. Bir miskinlik ve eylemsizlik felsefesi değildir. "İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendi

---

<sup>128</sup> a.e., s. 34.

<sup>129</sup> György Lukács, **Marxizm mi Varoluşçuluk mu?**, çev. Mehmet Sert, Yordam Kitap, İstanbul, 2021, s. 20-1.

<sup>130</sup> Kenan Gürsoy, **Varoluş ve Felsefe**, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2019, s. 73.

<sup>131</sup> Jean-Paul Sartre, "Varoluşçuluğun Savunulması", çev. Bertan Onaran, **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi**, Yazın Akımları Özel Sayısı, S.349, Ankara, Ocak 1981, s. 323.

<sup>132</sup> a.e., s. 324.

yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir.”<sup>133</sup>

Aynı zamanda, varoluşçuluğun bir burjuva felsefesi olduğu görüşlerini de reddeder. Hayatın içinden, gerçeğe yaslanan bir felsefedir ona göre. Her şeyden önce bir insancılıktır.<sup>134</sup>

Sartre, varoluşçuluğa getirilen eleştirileri verdiği konferansta ve yazdığı makalesinde yanıtlayarak varoluşçuluğu savunmaya çalışmıştır. Bu cephede tek başına mücadele vermesi dikkate değerdir. Bugün bile önemini koruyan ve adından söz ettiren bir felsefe olarak, çağdaşları tarafından eleştiriye tutulmasından daha doğal bir şey yoktur.

---

<sup>133</sup> Sartre, **a.g.e.**, s. 54.

<sup>134</sup> **a.e.**, s. 58.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. BAŞKALDIRI

#### 2.1. ABSÜRTTEN BAŞKALDIRIYA

Absürt ve başkaldırı Albert Camus felsefesinin önde gelen kavramlarından. Başkaldırıya giden yolda ilk durak absürttür. Bu bölümde absürt ve başkaldırı kavramlarını inceleyecek, Albert Camus'nün düşüncesindeki başkaldırı felsefesine ve bölümlendirmelerine ulaşacağız.

Absürt kavramı us dışı, abes, uyumsuz, saçma olan, anlamsız gibi anlamlar taşır. Varoluşçuluğun sevdiği kavramlardan biri olarak absürt, Heidegger'de karşımıza "boğuntu ve olgusalılık", Sartre'da insan hayatının ve varoluşunun anlamsızlığı, Camus'de ise nihayetinde insanı eyleme (başkaldırıya) kavuşturan bir tasarımdır. 20. yüzyıl kavramlarının çoğunda olduğu gibi Camus'de absürt, Tanrısızlık fikrine dayanır.<sup>135</sup>

Felsefî bir kavram olarak yaklaştığımızda, anlamsız olan her şeyi içinde barındırır. Varoluş felsefeleri için, insanın ve fırlatılmış/içine bırakılmış olduğu dünyanın bir anlamı yoktur. Demek ki insan ve dünya absürttür. Camus, felsefî denemesi olan *Sisifos Söyleni*'de absürt için şöyle söyler:

"Uyumsuz evlenmeler vardır, uyumsuz meydan okumalar, kinler, susuşlar, savaşlar, hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde de uyumsuzluk bir karşılaşmadan doğar. Öyleyse, uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da bir izlenimin basit incelemesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaşmadan fişkırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar."<sup>136</sup>

<sup>135</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 743.

<sup>136</sup> Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2016, s. 46.

Bu demektir ki absürt, kavram ikiliği etrafında şekillenir ve kopuşu simgeler. Dünya-insan ikiliği, bunun en güzel örneğidir. “İnsanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk duygusunun ta kendisidir.”<sup>137</sup>

“Absürt, insanın dünyadan kopuşunun, onunla anlamlı ve özlemlerine uygun düşen bir ilişkiyi kuramayışının bir ifadesidir.”<sup>138</sup> Camus’ye göre, nasıl ki her şey bilinçle başlıyorsa, absürt de bilinçle başlar. Bilincin farkına vardığı ve artık benimsemek zorunda kaldığı absürt, insanın yaşamının ayrılmaz bir parçası olacaktır. Artık absürttten bir kaçış yolu kalmamıştır. Yapılacak şey onunla beraber bir yaşam sürdürmektir. Peki absürt, insan tarafından nasıl anlaşılır? Camus, bu soruya yanıt olarak absürdü anlamının dört farklı yolundan bahseder. Bunlardan ilki modernleşen dünyada insanın birey olarak silikleşmesi ve “koroya katılmasıdır.” Bunun sonucunda insan, varoluşunun değerini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama, Camus’ye göre absürdün belirgin habercisidir. İkinci temel unsur zamandır. Zamanın geçmesiyle beraber insan, zamanın esiri olduğunu, monotonlaştığını fark eder. Geleceğini değiştiremeyeceğini fark etmesi üzerine bu esaretle dehşete kapılır. Üçüncü unsur, Tanrısızlık orijinli bir düşüncede karşımıza çıkan insanın bir başına bırakılmasının getirisi olarak hissettiği yalnızlık ve çaresizliktir. Absürdün “ben buradayım” dediği esas kaynak ise ölüm ve ölümlü ilgili düşüncelerdir. Ölümden kaçışı olmayan insanın (ölüme-doğru-varlık) hayatı, ölümlü bir dünyada beyhudedir.<sup>139</sup>

Absürt görüşünün, nihayetinde nihilizmi doğurması kaçınılmazdır. “Tanrı yoksa her şeye izin vardır” düşüncesi burada da devreye girer, görüldüğü gibi adı varoluşçulukla anılan her düşünürün kavramları birbiriyle bağlantı halindedir. Camus, modernliğin bir sonucu olarak absürdün doğurduğu nihilizme karşıdır;<sup>140</sup> ileride göreceğimiz gibi, tek çaresi başkaldırı olan absürt kavramı karşısında ilk olarak intihar kavramıyla yüzleşir.

Camus’nün, çıkış noktasının “absürt” olduğunu söylediği felsefi denemesi *Sisifos Söyleni*, adını mitolojiden alır. Sisifos, ona göre absürdün kahramanıdır.

---

<sup>137</sup> Camus, **a.g.e.**, s. 24.

<sup>138</sup> Gündoğan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, s. 63.

<sup>139</sup> H. Haluk Erdem, “Başkaldırma”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, C:2, İstanbul, 2004, s. 163-4.

<sup>140</sup> **a.e.**, s. 164.

Adına ilk olarak Homeros'un Odyssea'sında rastladığımız Sisifos, Tanrılara karşı suç işlediği için cezaya mahkum edilmiş mitolojik bir karakterdir. Bir kayayı sonsuza dek bir dağın tepesine çıkarıp onun her defasında kendi ağırlığıyla aşağı yuvarlanışını izlemekle cezalandırılmıştır. İnsan-kahraman olduğu için bilinç sahibidir. Bu anlamsız/saçma ceza karşısında absürdün temsilidir.

“Camus insan yaşamının anlamsızlığı içinde insan onurunun gene de, dış etkenlerin anlamsızlığına, koşulların kaçınılmaz baskısına karşın zorunlu olan yükü bile bile taşımak olduğunu belirtir ve Sisiphos'un bu korkunç işkenceden her şeye karşın bir zevk duyduğunu, bilincin verdiği sevinçle bir çeşit mutluluğa, umutsuzluğun mutluluğuna erişebileceğini ileri sürer. Sisiphos'u da böylece anlamsızlığı akıl ve bilinç gücüyle yenen insan kahraman olarak karşımıza diker. Tanrı ne yaparsa yapsın onu yenememiştir.”<sup>141</sup>

Bu yüzden Camus, Sisifos'un mutlu hayal edilmesi gerektiğini öne sürer. Kendi kaderini kendisi belirlemiş, cezasını kendi kaderi haline getirmiştir. Her şeyden önce, kayasını sahiplenerek kendi nesnesine dönüştürmüştür, insanlara bağlılığı öğretir. Zirveye doğru olan mücadelede tek başına çabalar.<sup>142</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu monotonluk karşısında Sisifos'un onu kabullenerek yaşamaya devam etmesidir.

*Sisifos Söyleni*, intihar kavramının sorunsallaştırılmasıyla başlar: “Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar.”<sup>143</sup> Camus'ye göre “kendini öldürmek, bir anlamda, melodramlarda olduğu gibi içindekini söylemektir. Yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir.”<sup>144</sup>

Absürde tahammülü zorlaşan insan, absürdün sebep olduğu tutsaklıktan kurtulmak için birtakım çözümler bulmaya girişir ve iki farklı çözümle karşılaşır. Bunlar, insanı ya da onu absürde sürükleyen dünyayı ortadan kaldırmaktır. Camus'ye göre ikisi de intihar olarak tanımlanmaktadır. Fiziki intihar ve felsefi intihar. *Sisifos Söyleni*'de ele aldığı felsefi intihar, dünyayı reddederek ondan vazgeçmektir. Diğer bir deyişle Pascal ya da Kierkegaard'ın yaptığı gibi akıllı bir tarafa bırakarak, dünyevi

---

<sup>141</sup> Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, s. 492.

<sup>142</sup> Gündoğan, **a.g.e.**, s. 108.

<sup>143</sup> Camus, **a.g.e.**, s. 21.

<sup>144</sup> **a.e.**, s. 23.

şeylerden uzaklaşarak, kurtarıcı olarak Tanrı'yı görmektir. Ahiret inancına dayalı bir yaşam sürmektir. Aklın “saçma” bulduğu dünyayı ortadan kaldırmasıdır. Bu ortadan kaldırma esnasında, absürt kavramının karşısında devreye “umut” kavramı girer. Absürdü ortadan kaldıracak olan dine bağlanma, Tanrı merkezli bir hayat sürme, ölümden sonraki bir başka “dünya”ya özlem duyar. Bu demektir ki; umut yahut felsefi intihar, absürdü ortadan kaldırmaya bir girişim olarak ahiret inancını ortaya koyar. Camus'ye göre, Kierkegaard felsefi intihara karışmıştır. Fakat ona göre gerekli olan absürdü yaşamaktır. Kierkegaard'ı, kurtuluşu bu dünyanın dışında aramakla suçlar. İnsanın, umutsuzluk ve kötülük barındıran, kölesi olduğu bu dünyadan öç almasının yolu başkaldırması ya da fiziki intiharda bulunmasıdır. İnsanın kendisini öldürmesinin absürdü ortadan kaldırmak için bir yol olduğunu söylese de çareyi intiharda görmez.<sup>145</sup> “Uyumsuzun bilincine varmış kişi ayrılmamasıya bağlanmıştır ona.”<sup>146</sup>

Kişi, eğer absürtle başa çıkma yöntemi olarak intiharı seçerse, hayatın anlamsızlığına yenilmiş olur. Eğer hayatın bir anlama sahip olduğunu düşünüyorsa da intihardan kaçınmalıdır. Camus, intiharı bir çözüm yöntemi olarak kabul etmediğine göre absürt başta olumsuz bir anlam taşıyor gibi görünse de böylelikle olumlu bir anlam taşımaya başlar, başkaldırıcı doğurur. Çözüm yolu olarak intiharı seçen kişi absürde teslim olur, ona boyun eğer. Daha önce de belirttiğimiz gibi Camus'nün tercihi hiçbir zaman bu olmamıştır. Absürttan kurtulmanın yegane çaresi başkaldırıcıdır.

## 2.2. ANARŞİ İLE BAŞKALDIRI ARASINDAKİ FARKA GENEL BİR BAKIŞ

Anarşi sözcüğünün kökeni, Grek döneminde kullanılan “anarkhos”tur. “An” sız/siz yokluk eki, “arkhos” ise lider/hükümdar/yönetici anlamlarına gelir. Anarkhos, Orta Çağ'da “anarchia” haline gelerek günümüzdeki anlamını kazanır. “Anti-dogmatik” bir yapısı olduğundan ötürü tam bir tanımını yapmak zor olsa da otoriteye karşılığı bildirir.<sup>147</sup>

Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*'nde anarşizm “(Os. İhtilâlîyye, Fr. anarchisme, Alm. anarchismus, İng. anarchism)” yerine “başsızcılık” kelimesini kullanır. Başta devlet olmak üzere bütün baskıcı kurumları ortadan kaldırmayı öneren

<sup>145</sup> Erdem, a.g.e., s. 164.

<sup>146</sup> Camus, a.g.e., s. 48.

<sup>147</sup> Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 25.

öğretidir. Bu öğretiye göre, “devlet, egemen sınıfın çıkarlarını korumakla görevlendirilmiş gereksiz bir kurumdur.”<sup>148</sup>

“Anarşi, köken olarak, hedef olarak ve araç olarak çokluğun, varlıkların sınırsız çeşitliliğinin ve hiyerarşisiz, tahakkümsüz, kökten özgür ve özerk güçlerin özgür birliğinden başka bağımlılığın olmadığı bir dünya yaratma kapasitesinin olumlanmasıdır.”<sup>149</sup>

Anarşi, insan doğasının özünde iyi olduğunu, insanın hayatta başına gelen kötülüklerin sebebinin, insanın üstünde tahakküm kuran politik baskıdan kaynaklandığını savunur. Bu öğretiye göre, toplumsal ve ahlaki kötülüklerin müsebbibi devlettir.

Anarşizm kelimesi ilk olarak Pierre Joseph Proudhon tarafından kullanılmıştır.<sup>150</sup> Modern anarşizm ise ulus devletlerin yükselmesiyle, sanayileşme ve kapitalizme tepki olarak 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır.<sup>151</sup> Kendi içinde türlere ayrılır. **Bireyci anarşizm:** Max Stirner tarafından savunulur. Özgürlükçü bir anlayışla hareket eder ve toplumsal değerleri yok sayar. **Karışıklık ilkesine dayanan anarşizm:** İnsanın özgürlüğünün, devlet ve her türlü siyasî örgüt tarafından kısıtlandığı kanısındadır. İnsan davranışlarının arkasında bulunan toplumsal normları yadsımaz, bu yönüyle bireyci anarşizmden ayrılır. Savunusu Proudhon tarafından yürütülür. Devrimci şiddete ve eylemlere karşıdır. İşçi örgütlerinin gerçekleştireceği bir reform önerir. **Kolektivist anarşizm:** Devletin yıkılışı esnasında yöntemin devrimci şiddet olması gerektiğini savunur, bu noktada diğer türlerden ayrılır. Savunusu Mikhail Bakunin tarafından gerçekleştirilir. Bakunin’e göre, yıkma edimi aynı zamanda yaratıcı bir dürtü de geliştirir. Varolan bütün kurumların tümünün yıkılacağı bir devrimin hayalinin kurar. **Anarşist Komünizm:** Bilhassa Pyotr Kropotkin’in öne çıkardığı anarşist komünizm, devletin yıkılmasının ardından üretim araçlarının mülkiyetinde ortaklıktan da öte bir paylaşımın olması gerektiğini öne sürmüştü, merkezle hiçbir bağ bulunmayan “aynı anda tarımla endüstriye, kent yaşamıyla kırsal yaşama, eğitimle çiraklığa dayanan bir toplum modeli önermiştir.” **Anarko-**

<sup>148</sup> Hançerlioğlu, a.g.e., s. 139.

<sup>149</sup> Daniel Colson, **Proudhon’dan Deleuze’e Anarşist Felsefe Sözlüğü**, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul s. 13.

<sup>150</sup> Hançerlioğlu, s. 139.

<sup>151</sup> Marshall, a.g.e., s.27.



**sendikalizm:** Devletin yıkılmasıyla, merkeze sendikaları almayı amaçlar. Devrimci sendikacılık adıyla da bilinir. **Pasifist anarşizm:** Devleti, hukuku ve özel mülkiyeti karşısına alırken her türlü şiddeti reddeder.<sup>152</sup>

Başkaldırı ise en basit ifadeyle boyun eğmeme, itaat etmeme anlamına gelir. “Bir otoriteye, yönetime karşı gelme. Bir duruma, tutuma uymayı boyun eğmeyi yadsıma. İsyân. Ayaklanma.”<sup>153</sup> Yetkeyi karşıya alarak doğru bilinen yol uğruna ses yükseltmektir, karşı çıkıştır. Başkaldırı eylemi, her ne kadar bireysel olsa da başkaldırılan şey ve doğuracağı sonuçlar bireysellikten uzak olabilir.

Başkaldırı, anarşi yanında masum kalan bir kavramdır diyebiliriz. Başkaldırının, devleti kökten yerinden etme gibi bir derdi yoktur. Öğreti haline gelerek bir -izm’e bağlı kalmaz. Anarşi, devleti ve diğer etkin kurumları yok etmeyi hedeflerken, başkaldırı her şeye karşı yapılabilir. Başkaldırı, bir sistemleşmeye maruz kalmadığı için anarşi gibi kendi içerisinde bölümlere ayrılmaz. Efendisiyle eşit olduğu bilincine varmayan bir köle başkaldıramaz. Bilincin olmadığı bir başkaldırma, efendiye karşı kin ve nefret içerir. Halbuki başkaldırı, kin ve nefreti baz alan bir eylem değildir, eğer köle bilinci yerine kiniyle hareket ederse efendisinden üstün olmayı ya da onu ortadan kaldırmayı amaçlar. Böylece başkaldırı, muhtevasını kaybederek saldırganlık halini alır. “Olumlu bir değeri yerleştirmek isteyen başkaldırma eylemini bilinçsiz saldırganlık olan anarşizmden ayırmak gerekir.”<sup>154</sup> Siyasal anlamda başkaldırı, erke karşı gelse de anarşi kadar radikal değildir. Felsefî anlamda ise Albert Camus ile bambaşka bir anlama ulaşır.

### 2.3. ALBERT CAMUS VE BAŞKALDIRI FELSEFESİ

Camus’nün temel kavramlarından olan absürdün, insan-dünya ikiliğinden kaynaklandığından ve insanın absürdü anlamasının dört farklı yolu bulunduğundan bahsetmiştik. Absürde karşı intiharı absürdün kabulü olarak görerek boyun eğmemeyi savunan Camus için çare başkaldırıdır. Başkaldırıya dair görüşlerini *Sisifos Söyleni*’den sonra bir başka felsefî denemesi olan *Başkaldıran İnsan*’da dile getirir. Başkaldırı, Camus için o kadar önemlidir ki onu Descartes’ın cogito’sunu değiştirerek

<sup>152</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 53-4.

<sup>153</sup> *Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük*, Milliyet, C:1, s. 308.

<sup>154</sup> Gündoğan, *a.g.e.*, s. 140.

“başkaldırıyorum, öyleyse varız”<sup>155</sup> haline getirir. *Sisifos Söyleni*’de her şeyin başlangıcının bilinç olduğunu dile getiren Camus, cogito yerine başkaldırılı koyarak aslında her şeyin başkaldırılıyla başladığını söylemiş olur.

*Başkaldıran İnsan* yayımlandığı 1951 yılında geniş etki uyandırmıştır. Aynı zamanda Sartre ile bozulan dostluklarının sebebi olarak gösterilmiştir. Francis Jeanson, *Les Temps Modernes*’te yazdığı “Albert Camus ya da Başkaldıran Ruh” isimli makalesinde *Başkaldıran İnsan*’a yapılan övgüleri gereksiz bulduğunu söyleyerek kitabı üslubundan başlayarak eleştirir. İddiasına göre Camus, “kötülüğü tarih içine iyiliği ise tarih dışına” yerleştirmiştir. Ona göre, Camus eğer başkaldırı bağlamında Sisifos’ta kalmayı başarabilseydi kitap amacına ulaşacaktı fakat bireysel başkaldırılıyla yetinmeyen Camus toplumsal başkaldırılı da işlediği için politik bir tavra bürünmüştür. Devrimleri, bilhassa da Sovyet devriminin neticelerini eleştirdiği ve buradan da Marksizme yöneldiği için Camus’nün çıkarımlarının yanlış olduğu kanısındadır. Camus ise bu eleştirilere cevap olarak yazdığı yazısının ismini “Temps Modernes Dergisi Yönetimine” koyar. Bu açıkça yazının muhatabının Jeanson değil, Sartre olduğunun göstergesidir. Camus’ye göre, Jeanson kitabı çarpıtarak kendince bir yorumda bulunmuştur. Sartre’in tavrı ise Camus’nün Marksizme dair eleştirilerinden dolaydır. Aralarındaki gerilim felsefî değil, ideolojiktir.<sup>156</sup>

Camus, başkaldırılı politik devrimden ayırır. Politik devrimin insanlık dışı ve canice bir tarih anlayışı içinde olduğu görüşündedir. İnsan mutluluğunun, politik devrim için bir kıymeti yoktur. Başkaldırmada ise tam tersi söz konusudur, ılımlı bir yaklaşım sergiler.<sup>157</sup>

*Başkaldıran İnsan* tanımla başlar: “Kimdir başkaldıran insan? Hayır diyen biri. Ama yadsırsa da vazgeçmez; evet diyen bir insandır da, hem de daha ilk devriminde.”<sup>158</sup> “‘Hayır’ demek, başka bir tarzda ‘evet’ de demektir; öyleyse ‘hayır’ demek suretiyle başkaldıran bir insan, aynı zamanda ‘evet’ de dediği için bir ‘değer’i kabul eden insandır.”<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2020, s. 33.

<sup>156</sup> Ali Osman Gündoğan, *Camus/Sartre Kavgası*.

<sup>157</sup> John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, çev. Rasih Güran, Zepros Yayınları, İstanbul, 2016, s. 22.

<sup>158</sup> Camus, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>159</sup> Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s. 137.

Camus'ye göre, haklılık duygusu olmadığı müddetçe bir başkaldırıdan söz etmek mümkün değildir. Bu haklılık, bireyin kendi haklılığı olabileceği gibi, bir başkasının haklılığından da kaynaklanabilir. Bir başkasının ezilmişliğine ses çıkarmak, Camus'nün deyişiyle “özdeşleşme” barındırır.<sup>160</sup> Bunun yanı sıra, bir değeri kabul ettiğini söylediğimiz insan “tıpkı baskıya başkaldırdığı gibi yalana da başkaldırabilir.”<sup>161</sup> “Başkaldırı, haklarının bilincine varmış, bilinçli kişinin işidir.”<sup>162</sup> Her dönemin, toplumun ve bireyin bilincine vardığı ve başkaldırıya götüren eylemi farklı olmakla beraber, “öyleyse başkaldırı anlayışı yalnız bizim Batı toplumumuz içinde bir anlam taşır.”<sup>163</sup> diyerek Camus, başkaldırı edimini Batı'ya atfeder.

Başkaldırımı kendi içerisinde ikiye ayırır.

### 2.3.1. Metafizik Başkaldırı

Metafizik başkaldırı, Tanrı'ya karşı olan başkaldırıdır. İnsanın nihayetinin ölüm olması durumundan ve dünyayla içinde bulunduğu absürtlükten kaynaklanır. Tanrı'nın herhangi bir müdahalesi olmaması dolayısıyla oluşan bir tepkidir. Tanrı'nın yokluğu düşüncesiyle hareket eden Camus'nün “olmayan Tanrı'sına” karşı başkaldırıda bulunması ironiktir. Metafizik başkaldırı, “Tanrı'yı yok sayan bir başkaldırma değil, Tanrı'yı hor gören, Tanrı'nın insana kötülük ettiğini düşünen bir başkaldırmadır. Böylesi bir durumda başkaldıran ateist değil, sadece günahkardır.”<sup>164</sup> *Başkaldıran İnsan*'da şu şekilde anlatılır:

“Başkaldırmış kişi bir yandan ölümlü koşulunu yadsırken, bir yandan da kendisini bu koşul içinde yaşatan gücü yadsır. Öyleyse doğaötesi başkaldıran ille de Tanrısız değildir ama ister istemez kutsala sövücüdür. Ne var ki Tanrı'yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına kutsala saygısızlık eder.”<sup>165</sup>

Dinin ve Tanrı'nın olmadığı bir yerde metafizik başkaldırıdan söz edilemez. Metafizik başkaldırı, sanıldığı gibi aksine ateizm ile değil din ile başlar. Altında

---

<sup>160</sup> Camus, **a.g.e.**, s. 23-7.

<sup>161</sup> **a.e.**, s. 26.

<sup>162</sup> **a.e.**, s. 31.

<sup>163</sup> **a.e.**, s. 30.

<sup>164</sup> Gündoğan, **a.g.e.**, s. 144.

<sup>165</sup> Camus, **a.g.e.**, s. 38.

Tanrı'nın adaletsizliğe, kötülüğe ve ölüme müdahale etmediği düşüncesi yatılıdır. Camus'ye göre ilk örneklerini Sisifos ve Prometheus'ta gördüğümüz metafizik başkaldırma, tutarlı olarak ancak 18. yüzyılda karşımıza çıkar.<sup>166</sup> Üç kişinin adı geçer: Sade, Dostoyevski, Nietzsche.

Marquis de Sade, Camus'nün, metafizik başkaldırı bağlamında verdiği ilk örnektir. "Başkaldırının saltık hayır'ını alır yalnızca"<sup>167</sup> Camus'ye göre, Sade bütün başkaldırı edimini Tanrı'ya yöneltmiştir. İsteddiği an, sınır tanımadan istediğini yapabilmek istemesi, başkaldırının bir şekilde sahip olması gereken ahlaktan onu yoksun kılar. Sade'in, Camus için değeri, bu şekilde davranarak kötülüğü yüceltmesi ve başkaldırının temel olarak nasıl yanlışa sürüklenebileceğini göstermek istemesidir.<sup>168</sup>

Dostoyevski'nin Ivan Karamazov karakteri "kötülüğü savunmak şöyle dursun, Tanrı'dan üstün tuttuğu adaleti savunur."<sup>169</sup> Tanrı'yı reddetmeyişi fakat Tanrı yerine adaleti öncelmesi nedeniyle Camus'nün düşüncesiyle denk düşen bir örnektir. "Başkaldırının temel girişimini başlatır: yargılama ülkesinin yerini adalet ülkesine vermek."<sup>170</sup> Aynı zamanda Ivan, Sartre'ın belirttiği varoluşçuluğun çıkış noktasını oluşturur. Nihilizmin "Tanrı yoksa her şey mubahtır" anlayışı Ivan Karamazov ile o halde insan babasını öldürebilir ya da babasının ölümüne kayıtsız kalabilir ile başlar, Nietzsche'de "Tanrı'nın ölümüyle" doruğa çıkar. Tanrı'nın ölümünün ardından geriye insan ve içinde yaşadığı tarih kalır.

### 2.3.2. Tarihsel Başkaldırı

Tarihsel başkaldırı, metafizik başkaldırıdan doğar. "Tanrı öldüğüne göre, dünyayı insanın kendi güçleriyle değiştirip düzenlemek gerekir."<sup>171</sup> Bunun sonucunda da devrimler meydana gelir. Camus ilk olarak, devrim ile başkaldırı farkını verir:

"Devrimse, (...) düşünceden yola çıkar. Başkaldırı yalnızca bireysel deneyimden düşünceye götüren devrimler, devrim tarihsel deneyime düşüncenin

---

<sup>166</sup> Gündoğan, a.g.e., s. 146.

<sup>167</sup> Camus, a.g.e., s. 52.

<sup>168</sup> Eren Rızvanoğlu, "Hayatın Anlamsızlığında Başkaldırının Anlamı", *Özne Felsefe Dergisi*, S: 19, 2013, s. 80.

<sup>169</sup> Camus, a.g.e., s. 74.

<sup>170</sup> a.e., s. 75.

<sup>171</sup> Camus, a.g.e., s. 134.

girişidir. Bir başkaldırı devriminin tarihi, her zaman için, bir daha dönmemesiye olaylara bağlanmanın, bir öğreti de, bir neden gerektirmeyen, karanlık bir karşı gelmenin tarihidir. Buna karşılık, devrim bir eylemi düşünceye göre biçimlendirme, dünyayı kuramsal bir çerçeveye uydurma çabasıdır. Bunun için, başkaldırı insanları öldürür, devrimse hem insanları, hem ilkeleri yok eder.”<sup>172</sup>

Öldürmeyi ve şiddeti seçen devrimler Camus’ye göre Tanrı’nın dünyadaki temsilcileri olan “kral öldürücü”lerle başlar. XVI. Louis toplumsal sözleşmeye bağlı kalarak idam edilmiştir fakat Camus’nün iddiasına göre Rousseau’nun taraftarı olduğu şey bu değildir. Ona göre, dünyadaki hiçbir şey insandan daha değerli değildir.<sup>173</sup> Çünkü Toplumsal Sözleşme, her şeyden evvel, kralın yerini halkın almasını istemesiyle hukuka dayalıdır. Rousseau’nun fikirleri tarihte Saint-Just aracılığıyla başlar, kralın dokunulmaz olmadığını ve bir mecliste yargılanması gerektiğini söyler.<sup>174</sup> “Öyleyse bir tek yol vardır: kralı öldürerek halkın öldürülmesinin öcünü almak.”<sup>175</sup>

“Kral öldürücü” olan 19. yüzyıl sonrası zaman dilimini “Tanrı öldürücü” olarak adlandıran Camus, tarihin saltanatının başladığını ve dünyayı Tanrı’nın insan olacağı bir yer yapmaya çalışan iki ideolojiden bahseder: Faşizm ve Komünizm. Camus’ye göre artık “Tanrı’nın hakkı olan her şey Sezar’a verilecektir.”<sup>176</sup>

Camus, 1789’dan sonraki tüm devrimlerin devletleri güçlendirdiği düşüncesindedir. Güçlenen devletlerin yanında “Marx’ın önbilimsi düşü, Hegel ya da Nietzsche’nin önceden bildirdikleri, Tanrı ülkesinin kökü kazındıktan sonra, ussal ya da usdışı ama her iki durumda da yıldırıcı bir devlet çıkarır ortaya.”<sup>177</sup> “Devlet Yıldırıcılığı ve Usdışı/Ussal Yıldırı” olarak ayırdığı iki bölümün ilkinde Hegel’den etkilenen Mussolini’yi ve Nietzsche’den etkilenen Hitler’i, ikinci bölümde ise Marx’ı ele alır. Başkaldırma, faşizm ve Nazizm, dünyanın bir anlamı olmaması görüşünden hareket eder fakat ulaştıkları sonuçlar farklıdır. Faşistler için tarih, anlamdan yoksun,

---

<sup>172</sup> a.e., s. 132.

<sup>173</sup> a.e., s. 138-9.

<sup>174</sup> a.e., s. 145.

<sup>175</sup> a.e., s. 147.

<sup>176</sup> a.e., s. 162.

<sup>177</sup> a.e., s. 212.

güç ise rastlantısaldır. Bu yüzden, irrasyonel bir devlet terörüne ulaşırlar.<sup>178</sup> Marx ise Camus'ye göre devrimcidir, çünkü ekonomi devrimseldir. *Kapital*'de Hegel'in efendi-köle diyalektiğini yeniden işler “ama benlik bilincinin yerini ekonomik özerkliğe, salt us'un son saltanatının yerini de komünizmin belirişine verir.”<sup>179</sup> Toplumsal konularla uyumsuzluğu ve ortaya koyduğu düşünceleri sebebiyle Marx'ı eleştirir ve fikir dünyasını ütöpik bulur.

Prometheus ile başlattığı başkaldırma eylemi “başkaldırmayı yasaklayan ve başkaldırmanı, başkaldırma düşüncesine sahip olan insanı öldüren devrimle sona erer.”<sup>180</sup> Bu yüzden devrim düşüncesine karşıdır.

#### 2.4. BAŞKALDIRININ YARATICI İMKANI OLARAK SANAT

Camus, başkaldırma ve sanat kavramlarını birbirine yaklaştırarak başkaldırmanın özünün sanat olduğunu söyler. Sanatçı, gerçeği hoş görmeyen, gerçeksiz de yapamayan kişidir. Başkaldırı aynı zamanda sanatsal bir zorunluluktur. Başkaldırın bütün düşünceler bir söz sanatı veya kapalı bir evren içinde ortaya çıkar.<sup>181</sup>

Camus'nün, sanat ve başkaldırma'yı birleştirdiği yer yaratmadır. Bu yaratmanın hem beraberlik isteyen hem de dünyayı olduğu gibi reddeden bir tavrı mevcuttur. Sanatçı, eseri aracılığıyla kendisine yeni bir evren kuracaktır. Sanat, bu dünyayı hem evetler hem de hayırlar. Camus, sanatı metafizik ya da tarihsel başkaldırı kapsamına almaz, ona yeni bir alan açar. Sanatçı, yaratma edimi sayesinde absürdü tasdiklemiş olur.

“Sanatçı yaratım eyleminin niteliği, saçmanın onaylanmasını ve gerçekliğin mantıksal yorumundan vazgeçilmesini gerektirdiğine göre, bu eylemin gerisinde duran insansal uyarımlar da belirli bir dünyaya karşı başkaldırma ihtiyacı ve o dünyanın yerine başka bir dünyayı koyma özlemi olur. Onaylama ve vazgeçme sonunda insanı başkaldırmaya ve yerine başkasını koymaya götürür.”<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Gündoğan, a.g.e., s. 160.

<sup>179</sup> Camus, a.g.e., s. 238.

<sup>180</sup> Gündoğan, a.g.e., s.166.

<sup>181</sup> Camus, a.g.e., s. 301.

<sup>182</sup> Cruickshank, a.g.e., s. 192.

Camus'ye göre roman, başkaldırı ile aynı zamanda ortaya çıkar, başkaldırmanın tutkusunu sanatsal düzleme yayar.<sup>183</sup> Roman, eylemi biçime kavuşturan, son cümlelerin sarf edildiği, varlıkların varlıklara bırakıldığı, her kahramanın ayrı bir yazgıya sahip olduğu evrendir Camus için. “Roman dünyası” isteğe göre düzeltilen, kahramanların bizim dilimizi konuştuğu, acının, yalanın ve aşkın değerinin aynı olduğu dünyadır. Yalnızca orada kahramanlar tutkularının sonuna kadar giderler.<sup>184</sup> Roman kahramanı geçici olarak ölüme karşı zafer kazanır. “Roman bu düzeyde, özlemlili ya da başkaldırmış bir duyarlılığın buyruğuna girmiş usun bir çabasıdır.”<sup>185</sup>

Camus, bir sanatçı-filozof olarak üslubun önemine dikkat çeker. Üslup, başkaldırmanın başka bir aracıdır:

“Eğer üslup çok önemsenir ve açık bir hale getirilirse yapıt sadece bir yurt özlemi (nostalji) olur: Yapıtın varmak istediği birliğin fizik varlıkta temeli kalmaz. Tersine, eğer gerçeklik ham durumu ile aktarılır ve üsluba sokma çabası hemen hemen ortadan kaldırılırsa, fizik varlık, birliği gerektirmeksizin anlatılmış olur. Büyük sanat, üslup, gerçek başkaldırma, bu iki sapık yolun ortasında bir yerdedir.”<sup>186</sup>

Kısaca, Camus yaşadığı çağın düşün dünyasına ayak uydurmuş, felsefesinde belli başlı kavramlara öncelik vermiş ve kendisiyle özdeşleştirmiştir. Hayatın anlamsızlığı karşısında beliren absürt duygusunu tanımlayışı ve çözümünü intihar yerine başkaldırmada sunması çağı açısından önemli bir olgudur.

---

<sup>183</sup> Camus, **a.g.e.**, s. 305.

<sup>184</sup> **a.e.**, s. 310.

<sup>185</sup> **a.e.**, s. 312.

<sup>186</sup> Cruickshank, **a.g.e.**, s.195.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. MAVERA ŞAİRLERİNİN ŞİİRLERİNDE VAROLUŞÇU BAŞKALDIRI

#### 3.1. DERGİ, MEKTEP, EKOL: MAVERA

İlk sayısı 1976 yılının aralık ayında çıkan *Mavera*, toplamda 164 sayı ile 1990 yılına kadar faaliyet göstermiş, Türk edebiyatına ve tefekkürüne önemli katkıda bulunmuştur. *Büyük Doğu*, *Diriliş* ve *Edebiyat* dergilerinin çizgisinde aynı Müslüman hassasiyetle, İslami duyarlılığı edebî zemine yerleştiren bir dergidir. Derginin ortaya çıkışı, kurucu kadrosu olarak adlandırabileceğimiz Abdurrahman Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Alaeddin Özdenören, Adil Erdem Bayazıt, Mehmet Akif İnan, Ersin Nazif Gürdoğan, Hasan Seyithanoğlu ve Bahri Zengin ile olmuştur.

Maraş Lisesinde aynı sıraları paylaşan Bayazıt, Zarifoğlu, İnan ve Özdenören kardeşler gençlik yıllarından itibaren edebiyatla iç içe bir yaşam sürmüş, çeşitli dergilerde yazarak tecrübe kazanmışlardır.<sup>187</sup> Belli bir “dava” güden, daima söyleyecek sözleri olan bu genç arkadaş grubu, edebî yeteneklerini artık kendi yürüttükleri bir dergi etrafında sürdürmeye karar verir. Zarifoğlu’nun “bir dergimiz olsa nasıl olur?” sorusuyla fitili ateşlenen bu düşünce, diğer arkadaşların da onayıyla kabul edilir.

“İlk defa başından sonuna kadar sadece kendimizin söz sahibi olabileceğimiz bir dergiye sahip olacaktık. Gerçi daha önce bu arkadaşlarımızın hemen hepsi (Hasan hariç) *Diriliş* ve *Edebiyat* dergilerinde yazıyorduk. O dergilerde ne Sezai Ağabey, ne Nuri ağabey bizim yazdıklarımıza karışmazlar, bize istediğimizi yazma imkanını ve fırsatını

---

<sup>187</sup> *Mavera*’yı çıkarmaya karar vermeden önce Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Bayazıt, İnan ve Nuri Pakdil’in yazıları 1960 yılından itibaren 128 sayı çıkan *Diriliş* dergisinde yer alır. Ancak Sezai Karakoç’un istikrarlı bir şekilde dergiyi devam ettirmemesi, geniş aralıklarla dergiye ara vermesi sebebiyle Nuri Pakdil önderliğinde, Karakoç ile aralarının bozulmasına sebep olan *Edebiyat* dergisi çıkmaya başlar. *Mavera* ekibi, dergiciliğe has bilgileri bu dergilerde öğrenmiş, tecrübelerini burada kazanmışlardır.



verirlerdi. Peki o halde o dergilerde niçin yazmayı sürdürmedik de Maver'a'nın çıkartılmasını düşündük? Bir kere her iki dergi de o tarihlerde uzun bir tatil dönemine girmişti. İkinci olarak tuhaf ama, sanıyorum kendimizi kısıtlanmış hissediyorduk. Gerçi Erdem, Akif, ben Edebiyat dergisinin kuruluşunda da yer almıştık. Dergi bizimdi. (...) Ama öyle nazik bir durum vardı ki, bunu ancak yaşayanlar bilebilir, izahı oldukça güç. En basitinden kurduğumuz bir cümle, kullandığımız bir kelime için ne denilecek endişesi, hatta kendi kendinize uyguladığınız kaçınılmaz bir sansür.”<sup>188</sup>

Bu sansürden kaçış olarak kendi dergilerini kurmayı amaçlayan gençler için ilk olarak yapılması gereken, bir mekân bulmaktır. Zarifoğlu'nun arkadaşı olan Saim Altunbaş, halı mağazası olarak kullandığı mekânını arkadaş grubuna tahsis eder ve birkaç ay kira almaz. Bu adres, Ankara Bayındır Sokak 30/C'dir. Derginin merkezi olacak şekilde bir büroya sahip olduklarına göre çıkartacakları derginin ismi üzerinde düşünmeye başlarlar. O esnada Kültür Bakanlığında müşavir olarak görev yapan Rasim Özdenören, dergi için *Sözler* ismini önerir. Bu öneriye herkes sıcak bakar ancak Ahmet Kot, derginin isminin *Sözler* olacağını öğrenince, İstanbul'da zaten bu isimde bir yayınevi olduğunu söyler. Bunun üzerine tüm Türkiye'ye ve hatta dünyaya açılmak isteyen ufku geniş gençler, isim karışıklığına mahal vermemek için başka bir isim düşünmeye başlar. Rasim Özdenören'in aklına, ilk olarak *Edebiyat* dergisi için önerdiği ancak Nuri Pakdil tarafından kabul edilmeyen *Mavera* ismi gelir ve böylelikle derginin ismi belirlenmiş olur. Nitekim *Mavera*, Avrupa'dan Amerika'ya, Güney Afrika'dan Avustralya'ya dünyanın çoğu bölgesine ulaşmış bir dergidir.<sup>189</sup>

Rasim Özdenören'in aktardığına göre, derginin çıkışı esnasında Erdem Bayazıt hariç herkes devlet memuruydu ve tam zamanlı çalışıyordu. Bayazıt ise serbest çalışıyordu ve Maraş'taydı. Kendisiyle iletişim, telefon ve mektuplar aracılığıyla sağlanıyordu. Derginin yazı işleri sorumluluğu böylelikle Bayazıt'a; pazarlama,

<sup>188</sup> Rasim Özdenören, “Demek ki Yüz Ayı Geride Bırakmışız”, *Mavera*, S:100, 1985, s. 5.

<sup>189</sup> Rasim Özdenören, “Mavera Bir Ekip Hareketidir”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Maver'a Özel Sayısı, S: 47, 2012, s. 24.

dağıtım, abone, muhasebe işleri Zarifoğlu'na; tashih işleri ise Rasim Özdenören'e verildi. İlk sayısı büyük ilgiyle karşılandı.<sup>190</sup>

Rasim Özdenören'in de söylediği gibi bir "ekip hareketi" olan *Mavera*'nın özelliklerinden biri *Mavera* denince bu dergiye dair akla tek bir kişinin gelmemesidir. Örneğin *Büyük Doğu* denince Necip Fazıl, *Diriliş* denince akla Sezai Karakoç gelir. *Mavera*, bu anlayışı yıkmak ister. Dergiyi tek bir kişiyle özdeşleştirme düşünceleri yoktur ve buna karşıdırlar.

1976'da yayınlanan ilk sayının sonunda yer alan "Çerçeveler" adlı bölümde- daha sonraları yazan kişinin Rasim Özdenören olduğunu öğrendiğimiz- bir mektupla karşılaşırız. Bu mektupta, "mavera" kelimesinin anlamı verildikten sonra derginin amaçlarından ve bakış açılarından söz edilir.

"Önce adımızı açıklayalım: MAVERA. Yani öte, yani bir şeyin ötesinde bulunan, insan aklının ötesinde veya üstünde bulunan, frenkçe deyimiyle transandant (transcendent). Bu kelimenin türevi olan MAVERAİ (transcendental) ise, öteye mensup, öteki âlemle ilgili, deneyüstü, tabiattan üstün, fizik ötesi gibi anlamlara gelir. Bu kelime, ayrıca bilginin deneysel (empirik) olmayıp sezgisel (intuitif) olduğunu ifade eden bir görüşü de kapsamına alır. Dolayısıyla, felsefî anlamda, bütün insan bilgilerinin kaynağının Allah olduğu görüşünü işaret eder. Bütün bu anlamlarıyla MAVERA, edebiyat anlayışımızı oldukça geniş boyutlar içinde özetleyen bir kelimedir. Biz, edebiyatı, amacı kendinden ibaret kalan bir çalışma alanı olarak görmüyoruz. Tarihte hiçbir uygarlık, ilkin bir edebiyat hazırlığı geçirmeden, kelâm eğitimini tamamlamadan, yani düşünce söze, söz de eyleme dönüşmeden, var olma ortamına kavuşmamıştır. Her uygarlık kendi değer yargılarının, erdem anlayışının ilkin yerleşmesini, sonra da yayılmasını ve yaygınlaşmasını edebiyatın aracılığına borçludur. Bu gerçekten hareketle edebiyat çalışmalarımıza bir hız ve yoğunluk verme zorunluluğu duymaktayız. MAVERA, bu zorunluluğun bir ifadesi olarak çıkıyor. Son birkaç on yıldır, çok büyük aşamalardan geçerek bugün reddi mümkün olmayan bir düzeye

---

<sup>190</sup> Özdenören, "Demek ki Yüz Ayı Geride Bırakmışız", s. 5.

ulaşan yerli düşüncemizin edebiyatına yeni açılımlar getirmek dileği taşıyor. MAVERA, bir yaşama biçimi halinde öz uygarlığımızı yeniden yürürlüğe koyma davasını güdenlerin, edebiyat alanındaki buluşma yeridir.”<sup>191</sup>

Anlaşılacağı gibi, “öz uygarlığımızı” bir yaşam biçimi halinde edebiyat ile harmanlamak, ancak bunu yaparken dünyanın içinde bulunduğu koşullara da kapalı kalmamak, *Mavera* kadrosunun aslı özelliklerindedir.

*Mavera*'nın son sayfasında yer alan “Okuyucularla” bölümü, dergiye bir “mektep” özelliği kazandırır. Okuyucu kitlesiyle interaktif bir etkileşim sağlayan bu uygulamanın dergiye olumlu yönde getirileri oldukça fazladır. Yazılarını dergiye gönderen okurlar, Zarifoğlu'nun, yazıları hakkındaki düşüncelerini öğrenebiliyordu. Bu yorumların dergide yayımlanmasıyla adını dergi içerisinde gören okur, dergiye daha da bağlanıyordu.

Zarifoğlu, burada kendisine iletilen edebî türler hakkında yorumlarda bulunur, genç yazar-şairlere ya da edebiyata meraklı kalemlere tavsiyeler verirdi. Beğendiği bir yazı olunca teşvik edici sözler söyler, daha fazla yazması ve dergiye göndermesi konusunda ısrarcı olurdu. Beğenmediği bir yazı olunca ise yorumunu nahif bir şekilde dile getiriyor, heves kırıcı bir sertlikten kaçınıyordu. Bazen de sıcak ve samimi bir ifadeyle “şiiir yazmayı bırak da birkaç abone bul” diyordu.<sup>192</sup>

“Zarifoğlu, mektuplarında sadece edebî ürün eleştirisi yapmamakta, mektup sahiplerine dinî, siyasi, kültürel anlamda da yol göstermektedir. Öyle ki, hangi kitapların okunması gerektiği, nasıl bir Müslüman olmamızın lazım geldiği, insan ve çevre ilişkilerimiz, Türkiye ve dünyada olup biten hadiseler nasıl bakılacağı gibi konularda da fikirlerini açıklamakta ve tavsiyelerde bulunmaktadır.”<sup>193</sup> Zarifoğlu bu anlamda bir nevi “hoca” rolüne bürünür, *Mavera* çatısı altında öğrenci yetiştirirdi. Aynı zamanda *Büyük Doğu* ve *Diriliş* ekolünden gelmelerine rağmen kendileri de bir ekol yaratmıştır diyebiliriz. Öyküde Rasim Özdenören, şiirde ise Zarifoğlu edebiyata meraklı veya yazmaya yeni başlayan herkesin esinlenmeden geçemediği duraklardır.

---

<sup>191</sup> *Mavera*, S: 1, 1976, s. 46.

<sup>192</sup> Özdenören, “Mavera Bir Ekip Hareketidir”, s. 27-8.

<sup>193</sup> Mustafa Özçelik, “Bir Edebiyat Mektebi Olarak Mavera Dergisi”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Mavera Özel Sayısı, S:47, 2012, s. 42.

Cumhuriyet sonrası dönemde dergicilik, Türk edebiyatı açısından büyük önem teşkil eder. 164 sayı ile *Mavera*, uzun soluklu bir dergidir ve Türk edebiyatı için mühim bir yerde durur. Müslüman hassasiyeti ile dünyadaki olaylara karşılıksız kalmaması (Afganistan Özel Sayısı), Afganistan'a yapılan ziyaretler ile oradaki Müslüman halka verilen destek *Mavera*'yı diğer dergilerden farklı bir yerde konumlandırmamızı sağlar. Kendi kabuğuna çekilmemiş, gerektiğinde "hayır" diyerek başkaldırmayı bilen bir ekipten oluşur.

### 3.2. MAVERA'NIN BEŞ ŞAİRİ

*Mavera*, sayısız şair ve yazara kapılarını açmış, bünyesinde değerli isimler yetiştirerek Türk edebiyatına kazandırmıştır. Ancak bizim seçtiğimiz beş şair, *Mavera*'nın evvelinde de şiirleriyle Türk edebiyatında müstesna bir yerde duran, *Mavera* ile birlikte "kendi" çatıları altında toplanmış isimlerdir.

*Mavera*'nın beş şairi olarak belirlediğimiz isimler Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Akif İnan, Alaeddin Özdenören ve Osman Sarı'dır.

#### 3.2.1. Cahit Zarifoğlu

Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Modern Türk şiirinin önde gelen isimlerindedir. *İşaret Çocukları* (1967), *Yedi Güzel Adam* (1973), *Menziller* (1977), *Korku ve Yakarış* (1985) olmak üzere dört şiir kitabı; *İns* (1974) adını verdiği hikaye kitabı; *Serçekuş*, *Katıraslan*, *Ağaçkakanlar*, *Yürekdede ile Padişah*, *Gülücük*, *Ağaç Okul*, *Küçük Şehzade*, *Motorlu Kuş*, *Kuşların Dili* isimleriyle yayınladığı çocuk hikayeleri; *Savaş Ritimleri*, *Anne* romanları; *Yaşamak* isimindeki günlükleri, *Bir Değirmendir Bu Dünya*, *Zengin Hayaller Peşinde* denemeleri; *Sütçü İmam* isminde ise tiyatro eseri mevcuttur.

Şiir yazmaya lise yıllarında başladığını ifade eder: "Çünkü herkes o zaman başlıyor. Bir bakıma okuma yazmayı öğrendiğimiz yıllar. Daha küçük yaşlarda da başladığımı söylesem kendimi harika çocuk ilan ettiğimi sanabilirler. Fakat şiire o yaşlarda başlanıyor."<sup>194</sup> Yazılarını lise son sınıfta çıkardıkları *Hamle* isimli dergide yayımlar. Bu dönem, yavaş yavaş İkinci Yeni'nin varlık göstermeye başladığı döneme tekabül eder. Rasim Özdenören'in anlattığına göre, *Pazar Postası* Maraş'a gelmiyordu ve bu dergiye nasıl ulaşacaklarını bilmiyorlardı. Bir gün Şeref Turhan sayesinde dergi

<sup>194</sup> Cahit Zarifoğlu, **Konuşmalar**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 51.

ellerine geçmiş, İkinci Yeni'yle tanışma fırsatı bulmuşlardır. Şiirleri sevmiş, coşkuyla okur hale gelmişlerdir. *Üvercinka, Yer Çekimli Karanfil ve Dünyanın En Güzel Arabistanı* en çok okudukları kitaplar arasına girmiştir.<sup>195</sup> Zarifoğlu, kendi şiirinin başkaları tarafından İkinci Yeni atmosferine yakın bulunduğunu ifade eder.<sup>196</sup> İlhan Berk, bizzat bu konuyla alakalı “bizim gibi yazarlardı. Yalnız kaynakları ayrı idi. Bu da bizim hoşumuza gidiyordu.”<sup>197</sup> demiştir.

Liseden mezun olduktan sonra, İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümüne kaydolar. Burada öğrenciliği on yıl sürecektir. Bitirme tezi, şair Rainer Maria Rilke üzerinedir. Sonrasında doktora girmeye hak kazanmış ancak burs kaynağı bulamadığından eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. 60'ların ortalarında şiir yazmaya yoğunlaşır. Abdurrahman Cem müstear adıyla *Yeni İstiklal* gazetesinde, *Diriliş* dergisinde, *Yeni Dergi, Papirüs* ve *Soyut* dergilerinde de aralıklı olarak şiirleri yayımlanır. Dil dersi almak amacıyla iki aylığına Almanya'ya gider, oradan otostop yardımıyla çeşitli Avrupa şehirlerini dolaşma imkanı bulur. Askerlik görevini ise Tuzla, Sarıkamış ve Kıbrıs'ta tamamlar. *Yaşamak*'ta karşılaştığımız notlara dayanarak “Zarifoğlu'nun bu yılları aynı zamanda içe dönme; kendisi, şiiri, varlık-hiçlik gibi konularda düşünme sürecini oluşturur.”<sup>198</sup>

“Cahit Zarifoğlu'na göre şiir, bağımsız ve kendiliğinden var olan niteliğe sahiptir. Eşya (veya madde) gibi insan iradesinin dışında varlık bulmuştur.”<sup>199</sup> “Çünkü şiir yaptığımız bir şey değildir. (...) Şiir kendisi var. Bir rastlantıyla değil, tersine bir özel iradeyle çıkıyor yeryüzüne. Barajdaki su, kendine bırakılmış kanallardan akar. İnsan bütününe arkasında bekleyen şiirin aktığı kanallar değil mi şair?”<sup>200</sup>

Şiiri kapalı, metaforu bol, anlaşılması güç şiirlerdir. Nazım Elmas, Zarifoğlu'nun imaj kullanım bolluğunu babası Niyazi Bey'in memuriyeti sebebiyle

---

<sup>195</sup> Rasim Özdenören, “Kuşbakışı”, **Hece Dergisi** Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı, S: 126/127/128, 2007, s. 24-5.

<sup>196</sup> Zarifoğlu, **a.g.e.**, s. 51.

<sup>197</sup> İlhan Berk, “İslam Haritasında Bir Şair”, **Yürek Safında Bir Şair**, Haz. Alim Kahraman, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s. 46.

<sup>198</sup> Yılmaz Daşcıoğlu, **Kader Hep Erken Zaman Hep Geç Cahit Zarifoğlu'nun Şiiri**, Şule Yayınları, İstanbul, 2020, s. 31-2.

<sup>199</sup> **a.e.**, s. 34.

<sup>200</sup> Cahit Zarifoğlu, **Yaşamak**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2022, s. 103.

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunmuş olmasına bağlar.<sup>201</sup> Zarifoğlu ise Ersin Nazif Gürdoğan'ın “şiiirinizdeki imaj bolluğu vurgulamak istediğiniz ana temaları biraz gölgelemiyor mu?” sorusuna “imaj bolluğu mu? o da nereden çıktı?” diyerek itiraz etmiş, devamında “vurgulamak istediğim bir ana tema yoktur” reddiyesiyle konuyu kapatmıştır.<sup>202</sup> Ancak bir başka konuşmasında şiiirinin anlaşılması için gayret isteyen bir şiiir olduğunu kabul etmiştir: “Şiiirlerimi genellikle (...) örtülü manalı bulanlar çoğunlukta. Bu şiiirin diline aşina olmayanların kolay kolay anlamaları mümkün değil. Biraz gayretle anlaşılabilirler. Tarzım böyle. Buna rağmen (...) bu kapalı anlamın gerisinde İslamî bir muhteva mevcuttur. Hepsinde olmasa bile.”<sup>203</sup>

Zarifoğlu, Alman Dili Edebiyatı tahsili almış olmasına rağmen sanatının Batılı hiçbir akıma mensup olmadığını altını çizer. Öğrenciliğinin daha ilk yıllarında, henüz Rilke'nin adını bile duymamışken, sınıf arkadaşının “sen Rilkevari yazıyorsun” dikkatiyle bunun böyle olduğunu hayretle fark ettiğini söyler.<sup>204</sup>

Bahsettiğimiz gibi Zarifoğlu'nun şiiirlerinin yayınlandığı dergilerden biri de *Diriliş*'ti. Bu dergide, belki de Zarifoğlu'nun şiiirleriyle aynı sayfada, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinin çevirisi yayınlanmıştı. “Buradan yola çıkıp diğer şiiirlerinden de Kierkegaard'la irtibatlandırılacak malzemeler toparlanarak Cahit Zarifoğlu'nun ne kadar ‘dinci varoluşçu’ bir şair olduğu pekala kanıtlanabilir.”<sup>205</sup> *Korku ve Yakarış* isimli şiiir kitabının isminin, Kierkegaard'ın *Korku ve Titremesi*'nden esinlendiği barizdir. Nitekim, Rasim Özdenören, Zarifoğlu'nun Kierkegaard okumaları yaptığını doğrular.<sup>206</sup>

İkinci şiiir kitabı olan *Yedi Güzel Adam*, Kierkegaard'ın “estetik evre” olarak adlandırdığı evreye örnek teşkil eder. “Güzel adamları anlatır. Fakat bunlar adeta dünyevî, maddî bir mücadele içindedirler. (...) Öfkeli adamlardır, bunlar. İri gövdelerine, rüzgarlı başlarına rağmen ipince bir yürekleri vardır. Hassastırlar. Aşık olurlar. Sevgilileri, anlatılan bu atmosfer içerisinde biraz belirsizdir.”<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup> Nazım Elmas, “**Cahit Zarifoğlu Eserlerinin Tematik İncelemesi**” Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1992, s. 5.

<sup>202</sup> **Konuşmalar**, s. 27-9.

<sup>203</sup> **a.e.**, s. 96-7.

<sup>204</sup> **a.e.**, s. 31.

<sup>205</sup> Ed. Osman Koca, **Acz Kitabı**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 47.

<sup>206</sup> Ahmet Kabaklı, **Türk Edebiyatı IV**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 688.

<sup>207</sup> **Konuşmalar**, s. 101.

“*Delikanlı*” şiirinde geçen

“*Kendime gelince ben kim oluyorum*

*Cevherim neyse nereden geliyor*”<sup>208</sup>

sorgulaması Pascalvari bir benlik sorgulamasıdır. Varoluşçuluğun temel kavramı olan “öz” burada “cevher” olarak karşımıza çıkar ve nereden geldiği sorulur. Cevap varoluşçuluğun verdiği cevapla aynı değildir elbet fakat sorgulamanın doğrultusu benzerdir ve mühimdir.

Aynı benlik sorgulaması “*Kuşak*” şiirinde,

“*peki*

*ben kimim*”<sup>209</sup>

şekline bürünerek daha net bir soru halini alır.

Şiirlerinde sıkça karşılaştığımız ölüm, yalnızlık, kaygı gibi kavramlar, varoluşçu kavramlardır.

### 3.2.2. Erdem Bayazıt

Erdem Bayazıt (1939-2008), ilk şiirlerini *Hamle* dergisi ve *Gençlik* gazetesinin sanat ekinde yayınladı. Maraşlı diğer arkadaşları gibi şiirleriyle ve düşünce dünyasıyla öne çıktı. Nuri Pakdil ile *Edebiyat* dergisinin kuruluşunda pay sahibi oldu. İlk şiir kitabı *Sebep Ey*, 1972 yılında yayımlandı. Kitabın 2. ve 3. baskısı Akabe Yayınları’ndan çıktı. *Mavera* dergisinin kuruluşunda ve daha sonra derginin yazı işleri müdürlüğünü yürütmeye rol üstlendi. 1978 yılında, Türkiye Yazarlar Birliği’nin kurucu üyeleri arasında yer aldı.

1981 yılında, iki ay Pakistan, İran, Hindistan ve Afganistan’a giderek izlenimler edindi ve bu izlenimlerini *İpek Yolundan Afganistan’a* isimli eserinde topladı. Bu eser, Türkiye Yazarlar Birliği Basın Ödülü’ne layık görüldü. İkinci şiir

<sup>208</sup> Cahit Zarifoğlu, *Şiirler*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 51.

<sup>209</sup>a.e., s. 82.

kitabı olan *Risaleler*, 1987 yılında, *Gelecek Zaman Risalesi* ise 1999 yılında yayımlandı.

Erdem Bayazıt şiiri, Zarifoğlu'nun aksine, karışık metaforların olduğu, uzak çağrışımlarla şekillenen bir şiir değildir. “Ancak şiir kapısından içeri girdiğiniz zaman labirentler gibi önümüze, düz ya da kıvrımlı birden çok koridorun açıldığını görürsünüz. Bu koridorlar bazen sizi kaçınılması gereken bir beton yığını şehirlere, bazen yaslanılması gereken dağlara, kimi zaman gam yükünü sırtlamış insanların arınmaya çalıştığı çilehanelere, çoğu zaman da kitleleri peşine takmış hedefine doğru koşan insanların mücadele caddelerine götürür.”<sup>210</sup>

Bayazıt şiiri, hesaplaşmaların olduğu bir şiirdir. Geçmişten ziyade geleceğe yöneliktir ve bu anlamda radikal bir özellik taşır. Geçmişe yöneleceği zaman, yitirilmiş geçmiş için hesaplaşmaya girer: “Biz vardık, şimdi o biz nerede”<sup>211</sup>

Şiir hakkındaki görüşlerini ve bu konudaki kendi misyonunu şu şekilde açıklar:

“Şiirsiz bir toplum düşünülemez. Şiir; insanoğlunun asla kapatılması mümkün olmayan özgürlük penceresidir. İnsanı yerin yedi kat altındaki zindana atsanız da, onun özgürlüğe açılan şiir penceresini kapatamazsınız. İnsan, ufku şiirle gözlüyor, aklın ötesine şiirle geçiyor. Normal lisanla anlatamadığı duygularını diğer insanlarla şiir diliyle paylaşıyor. (...) Bir toplum da daha çok şiirin; daha geniş ifadeyle sanatın, şiirsel fırınlarında form kazanıyor, şekilleniyor. İbdâ imkanı buluyor. Daha doğrusu ibdâ kapılarını zorluyor. Şairi besleyen damar yüzeyselse, bir başka deyişle, günümüzün şairi toplumu ürpertecek nefesten yoksunsa, yani sizin deyiminizle şiirsiz bir toplum oluşmuşsa, bunda da yüzeysel sularla beslenmeye çalışan şairlerin elbette bir payı vardır.”<sup>212</sup>

*Sebep Ey ve Risaleler*'deki bazı şiirleri “(bu bazen bir ünite, bazen bir parça, bazen bir kıt'a veya birkaç dize olabilir), metafizik atmosferi teneffüs eden, bu havadan istifade eden söz dizilerine sahiptir; bunlar ayırt edici stilistik nitelik oluşturan ve tasnifi zorlaştıran metinlerdir.”<sup>213</sup> Buradan yola çıkarak, karşı olduğu yüzeyselliğe

<sup>210</sup> Nazif Öztürk, “Yüreği ile Düşünen Adam: Erdem Bayazıt”, **Erdem Bayazıt Kitabı**, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara, 2009, s. 29.

<sup>211</sup> Rasim Özdenören, “Erdem Bayazıt ve Edebiyat Çevresi”, Birazdan Gün Doğacak: Erdem Bayazıt İçin Hece Taşları, **Hece Dergisi**, S: 142, 2008, s. 82.

<sup>212</sup> Kabaklı, **a.g.e.**, s. 703-4.

<sup>213</sup> Hasan Akay, “Metnin Hız@1: Erdem Bayazıt'ın Şiirlerinde Anlam ve Anlatım Gücü”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S: 1, 2013, s. 5.



bağlı olarak da Bayazıt'ın şiiri, aktardığı gibi yüzeysel olanla beslenmez diyebiliriz. Aksine yüzeysel olandan köşe bucak kaçan, yüksek tonlu, biraz da militan bir şiidir. Şiirinin en önemli göstergelerinin başında Anadolu'nun erkeksi sesi gelir. Gür bir sestir. Şiirinden lirizm ve yüksek ses çekildiği takdirde geriye ideolojik duruş ve duygular kalır. Şiirinin ana temalarına baktığımızda bir tarafıyla Müslüman duruş, bir tarafıyla Karakoç'tan gelen diriliş vurgusu öne çıkar. Modernizme karşı başkaldırısı, modern kentten bunalan insanın kaçış teması şiirinde önemli yer tutan temalardır.

### 3.2.3. M. Akif İnan

Akif İnan'ın (1940-2000) edebiyat çevresi ile tanışması, lise naklini Urfa'dan Maraş'a aldırması ile olmuştur. Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Türk Dili ve Edebiyatı mezunu olan şair, arkadaşları gibi çeşitli dergilerde varlık gösterdikten sonra *Mavera* çatısı altına girmiştir. *Hicret* (1974), *Tenha Sözler* (1991) olmak üzere iki şiir kitabı; *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, *Din ve Uygarlık* olmak üzere de iki deneme kitabı sahibidir.

Rasim Özdenören, Akif İnan'ın kişiliğinin ve şiirinin oluşumunda, doğduğu şehir olan Urfa'nın izlerinin görülebileceğini söyler. “Bu kentin binlerce yıl geriye uzanan tarihsel derinliğinden günümüze uzanan geleneksel kültürü (bu kültürün öğeleri arasında edebiyatın ve müziğin farklı yerleri bulunuyor), Urfa insanını bir “Urfalı” haline getiriyor. Urfalı haline gelmek demek, Osmanlı İslam kültürünü, divan zevkini, klasik mimari tarzını içselleştirmiş olmayı tazammun ediyor. Bu durum, içerik kadar biçim öğelerine de özen göstermeyi işaret ediyor.”<sup>214</sup>

İnan, okul idaresi ile yaşadığı problem sebebiyle kaydını Maraş'a aldirmek zorunda kalır ve Alaeddin Özdenören ile aynı sınıfı paylaşmaya başlar. Özdenören, Bayazıt'ın yanına giderek “Urfa'dan bizim sınıfa biri geldi, inanamayacaksın ama adam aruzla, heceyle şiir yazıyor; bizim yazdıklarımızı da adam yerine koymayarak onlara en ufak bir değer bile vermiyor” der. Görüldüğü gibi arkadaş grubu, şiirin temel yapıtaşlarında bir anlaşmazlık içindeydiler. İnan, gelenekten kopmayan bir şiir anlayışı yürütüyor, Urfa'da edindiği temel Divan edebiyatı zevkini devam ettirmek istiyordu. Edebiyat hocaları Yusuf Ziya Beyzâdoğlu, Divan edebiyatını sevdirmiş olmasına

---

<sup>214</sup> Rasim Özdenören, “Akif İnan”, *Medeniyetin Burçları: M. Akif İnan'ın Hatrasına*, Kayseri, 2004, s. 23.

rağmen, İnan'ın arkadaşları, İnan'ın savunduğu tarzda şiir yazmayı reddediyor; Sezai Karakoç, Cemal Süreya, İlhan Berk okuyarak onlar gibi yazmaya çabalıyorlardı.<sup>215</sup>

Akif İnan, kendi şiir anlayışı için şunları söyler:

“Şiirde ben 1970’lerden bu yana kimselere benzememe yolunu seçtim. Ama bu yol bende başarılı örneklerine kavuşmamış olabilir. Bir bakıma teorisini ortaya koymaya çalıştığım şiirin iyi örneklerini de verememiş olabilirim. Kaldı ki bu teorimin kabil-i münakaşa tarafları da olabilir. Bunlar ayrı, fakat öyle zannediyorum ki o noktada şiirde bir karar varmış halim vardır. 1970’lere kadarki şiir mecram, her ne kadar daha sonraki şiirde bulmuş olduğum noktalara aykırı düşmeyen unsurlar taşımış oluyorsa da farklı bir anlatıma sahiptir. (...) Fakat 1970’lerden sonra bazı kararlara vardım. Karar aslında yine dünya görüşümün şiirini oluşturmaktı. Ama dünya görüşümün şiirini oluştururken, bir form aradım. Ve bu formu ben İslam topluluklarının geliştirdiği şiir yapısında, geleneğinde gördüm.”<sup>216</sup>

“Umut şairi” Akif İnan, Divan şiirini tümüyle özümsemiş, şiirini gelenek damarından beslenerek kurmuştur. Ancak bu gelenek içerisinde kendisini dış dünyaya tamamen kapatmaktan kaçınmış, ölüm, yalnızlık, modernlik eleştirisi, umutsuzluğa karşı umut gibi “varoluşçu temalar”dan da yararlanmıştır.

### 3.2.4. Alaeddin Özdenören

Alaeddin Özdenören (1940-2003), Rasim Özdenören’in ikiz kardeşidir. İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun olan şair, ilk şiirlerini *Hamle* dergisinde yayınlamış, *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *Yedi İklim* gibi dergilerde yazmaya devam etmiştir. İlk şiir kitabı *Güneş Donanması*, ikinci şiir kitabı *Yalnızlık Gide Gide*, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından ödüle layık görülür. *Batılılaşma Üzerine*, *Yakın Çağ Batı Dünyası ve Türkiye’deki Yansımaları*, *Devlet ve İnsan* isimlerinde denemeleri mevcuttur.

“İhsan Deniz, Alaeddin Özdenören şiiri için, içinde, ritim hissini sürekli koruyan/besleyen bir ana damarın, hayatın belli başlı yapı taşlarını ve unsurlarını

<sup>215</sup> Hüseyin Yorulmaz, **Bir Neslin Ağabeyi: Erdem Bayazıt**, Hat Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 77-9.

<sup>216</sup> **Edebiyat, Kültür ve Sanata Dair**, Haz. Hıdır Yıldırım, Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2016, s. 236-7.

işaretlemek, kat etmek arzusunu dillendirmesi bakımından, lirik temelli bir şiirdir” yorumunda bulunmuştur.<sup>217</sup>

Dizeleri uzun tutmaması, sese egemenliğini sağlar. İdeolojik mesajlarla yüklü olan şiirlerinde bile sade bir dille ve anlaşılır tarzda mısralar kurar. “Özdenören’in şiir dili, İkinci Yeni imgeselliğiyle tanışan ama onun sürrealist ve bağımsız muhayyilesini, metafizik, insanî ve dinsel özlere ve fenomenlere bağlı olarak simgeselleştiren bir dildir.”<sup>218</sup>

### 3.2.5. Osman Sarı

1946 yılında Maraş’ta doğmuş olan şair, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olmuştur. Halen Sakarya Üniversitesinde hukuk dersleri vermektedir. Maveria Topluluğundaki diğer isimler gibi *Diriliş* ve *Edebiyat* dergisi ekolünden gelmektedir. *Maveria*’da eserlerini yayınlamaya ilk olarak yedinci sayıda yer alan “*Tutuşan Bir Savaştır*” adlı şiiriyle başlar. Şiirlerini, Akif İnan gibi genellikle beyitle ve hece ölçüsüyle yazar. Türk şiirine gazeli, yeni bir dil ve üslup ile aktarmıştır. *Önde Giden Atlılar* ve *Bir Savaşçıdır Kalbim* şiir kitaplarıdır.<sup>219</sup>

### 3.3. MODERNLEŞMENİN KARŞI OLDUĞU GÖRÜNÜMLER

Sanayileşme modernleşmeyi, modernleşme modern kent hayatını beraberinde getirmiştir. Öyle ki sanayileşen şehirler, tarımın da önemini yitirmesiyle beraber köyden kente büyük göçlere maruz kalmışlar/sebepl olmuşlardır. Köyden kente gelen büyük kitleler, bu “modern” şehirlerin hem demografik hem kültürel hem de mimari yapısında değişikliklere yol açmıştır. Geleneksel yapının sıcak ve bir arada kitleleri, nüfusun artmasıyla beraber, soğuk ve bireyci bir yapıya bürünmüştür.

Nüfus artışının bir diğer etkisi de mimari üzerinde olmuş, geleneksel, bahçesinde çocukların koşuşturduğu, insanların geniş aileleriyle bir arada yaşadığı yatay mimariye sahip evler, yerlerini modern, komşuların birbirini tanımadığı,

---

<sup>217</sup> Duran Boz, “Alevli Hüzünlerin Şairi: Alaeddin Özdenören”, *Hece Dergisi* Alaeddin Özdenören Özel Sayısı, S:41, 2021, s. 55.

<sup>218</sup> Mehmet Narlı, “Alaeddin Özdenören Şiiri”, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>219</sup> Büşra Sürgeit, “*Bir Edebiyat Dergisi Olarak Ve Maveria Topluluğu*”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 553.

çekirdek ailelerin yaşadığı dikey apartmanlara/rezidanslara bırakmıştır. Demografik ve mimari gelişmeler bu kentlerin kültürel hayatını kökten değişime uğratmıştır.

Sosyalleşme, insanoğlu varolduğundan beri onun bir ihtiyacı olagelmıştır. Geleneksel muhitlerde insanlar hep beraber sosyalleşirdi. Türk kültürünün özelinde bu bazen bir Ramazan eğlencesi, bazen mahallede yapılan bir Karagöz Hacivat gösterisi, çoğunlukla mahalle erkeklerinin kahvehanelerde hep beraber toplanıp sohbet etmeleri, kadınların bahçelerin avlularında toplanıp gündelik işlerinde birbirine yardımcı olmasıydı. Modernleşen kentlerde ise sabahleyin işine gitmek için evinden çıkan birey akşam evinde sadece eşi ve çocuklarıyla muhatap olur, sosyalleşmek için dışarı çıktığı vakitlerde de kendi dar çevresiyle görüşür, sinema gibi bireysel etkinliklerde bulunur veyahut yine sadece çekirdek ailesiyle bir pikniğe gider durumdadır. Modern birey kalabalıktır fakat yalnızdır, modern kent ise soğuk ve gridir.

Bu bağlamda modernite insanı içinde yaşadığı kente karşı çoğunlukla içinde nefret besler, geleneksel olana özlem duyar. Gelenekseli geri getirmek, tekrar canlandırmak için etkinlikler düzenler fakat dar çevrelerle sınırlı kalır, açılan her yeni “restoran” sadece belli bir kesime hitap eder, dikilen her yeni rezidans aradaki uçurumu daha da vurgular. Sosyal bir varlık olan insan, tarihin hiçbir döneminde bu kadar yalnız bırakılmamıştır. Şair de kentten ve yaşadığı toplumdan bağımsız düşünülmemeyeceğinden şiiri, modern kente ve kentleşmeye karşı bir başkaldırı aracıdır.

Mavera şairlerinde sıkça gördüğümüz kent/betonlaşma/geleneksel/özlem/makine/taş/duvar gibi kelimeler bu başkaldırının tezahürleridir. Mavera şairi, modern kentin içinde “bunaltı” içindedir. Şair, kente ve kentleşmeye “hayır” der.

İlk olarak Akif İnan’ın şiirlerine bakalım. Alaeddin Özdenören, Akif İnan’ın duruşuna karşı şunları söyler:

“Akif şiirlerinde çağın iyice anlamsızlaştırdığı, hırpalanan insanı onarmak ister yeniden. Sürekli bir şimdiki zamanı yaşayan, geçmişiyile bütün bağlarını koparmış, geleceği korkular, vehimler ve hiçliklerle dolu insanın bu onulmaz acısı, ona göre insanın özüne aykırı bir düzende yaşamak zorunda olmasından doğmaktadır.”<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> Alaeddin Özdenören, *Şiirin Geçitleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 19.

*“betonlar mezardır düşe sevince  
saksılar doğaya özlem eylemi”<sup>221</sup>*

Özdenören’in belirttiği gibi İnan, özüne aykırı yaşadığı düzende doğaya özlemini saksılara ektiği çiçekler sayesinde gidermeye çalışır.

“*Umut Gazeli*”nde şair, umutsuzluğa karşı umudu savunarak, çağa karşı bir zırha büründüğünü ifade eder.

*“acılar umudur buldurur bize  
bir zırha büründüm bu çağa karşı”<sup>222</sup>*

“Bu çağ” olarak nitelendirdiği çağ olan 20. yüzyıl, tezin başında ifade ettiğimiz gibi, dünyanın savaflara ve soykırımlara ev sahipliği yaptığı dönemdir. Çağa karşı, varoluş felsefesinin tavrından ziyade acıya karşı umudu bulan Maveria şairleri, başkaldırı yöntemi olarak “zırha” bürünürler. Bu zırh, tüm insanlığı kardeş olarak gören bir zırhtır:

*“Türkümüz dünyayı kardeş bilendir  
Gökleri insanın ortak tarlası”<sup>223</sup>*

İnsanın ortak tarlası olan gökler vurgusu, insanın doğal yaşam alanının dünya olduğuna, Heidegger’in terimiyle “dünya-içinde-varlık” olduğuna dikkati çeker. Ve, “*Terci-i Bend Zaman*” şiirinde “*ıstırap varoluş şartımız oldu*”<sup>224</sup> diyerek varoluşun şartının ıstırap olduğunu belirtir.

---

<sup>221</sup> Akif İnan, *Şiirler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 37.

<sup>222</sup> a.e., s. 13.

<sup>223</sup> a.e., s. 14.

<sup>224</sup> a.e., s. 42.

*“Şehir Gazeli” adını verdiği şiirinde,  
“Hey eylem yeniden diriltir beni  
Nehirler düşlerim göl kenarında*

*Ey deprem gel yetiş bu şehirlerin  
Doğayı çarpıtan konumlarına*

*Doğ ey güneş erit taştan adamı  
Ve kurut taşları diken elleri*

*Babamın gölgesi koruyor beni  
Oh ne güzel şehir bu eski şehir*

*Dönüştür ey kalbim bahçeli eve  
Anlamı ezen o makinaları*

*Kurtuluş haberi olsun dünyaya  
Ayırma üstümden bir an gölgeni”<sup>225</sup>*

bize bariz bir şekilde sunduğu, kendi tanımlamasıyla “eski şehir” özlemi çeker. “Anlamı ezen makina”ların kurduğu şehirden önceki yerleşim yeri olan “eski şehir”in yeniden oluşumu için, depremi yardıma çağırır. Bölümün başında aktardığımız “bahçeli ev”in, dikey mimariye karşı yardım çığlığı bu şiirde güzel bir örnek olarak karşımıza çıkar.

Akif İnan’ın, “betonlaşma” üzerinden yaptığı modernlik eleştirisini, şiir kitaplarında beyitler aracılığıyla vermesi dikkate değerdir. Zira şair, modernliğe sırtını dönerken, kendi içerisinde bir çelişkiye düşmeden edebî anlamda da gelenekle kol kola yürür.

Alaeddin Özdenören’e bakacak olursak, modern kent simgesi “onda daha çok hayatın dağıldığı yeri, insanın yalnızlaşmasını işaret eden bir muhayyileye yöneltir.

---

<sup>225</sup> a.e., s.62.

Kent şiirlerinde de acı bir su damlar ama bu ağır acı tat, şiirin sonlarına doğru genellikle, çocuk, güneş, ay gibi imgelerle hüznü bir dirimi vurgular.”<sup>226</sup>

*“Güneş Donanması” adlı şiirinde,*

*“Melon şapkalı birtakım adamlar  
Gördüler görülecek yerlerinin kentin  
Selâmladılar halkı saygıyla  
Kavisler çizerek şapkalarıyla  
...  
Haydi muhacir kalk  
Önce gider susuzluğunu  
Sonra sevgiyle uyandır çocukları  
Yüzlerinde yeni haberler uçuşan  
Ve öğret onlara  
Kelimelerin nasıl dizildiğini  
Usta askerler gibi.”<sup>227</sup>*

Ethem Erdoğan’a göre, “melon şapkalı adamlar” imgesi, dönemin iç kargaşasını ve hesaplaşmalarını bildirir. “Halkı saygıyla selâmlamaları”, “kentin görülecek yerlerini görmeleri” bir tiplmeyi oluşturur. “Kelime” ve “asker” kelime tercihleri bilinçli seçilmiştir. Özdenören burada, özerk akıldan ziyade kolektif bir duyarlılığın önünde durur. Dolayısıyla savunulan şey gelenektir. Modernizme karşı direnir bir haldedir.<sup>228</sup>

*“Bu kentin koynuna girdiğim gündün beri  
Cebimde ölümüm”<sup>229</sup>*

---

<sup>226</sup> Narlı, a.g.e., s. 247.

<sup>227</sup> Alaeddin Özdenören, **Bütün Şiirleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 26-8.

<sup>228</sup> Ethem Erdoğan, “Modernizm, Akla Reddiye ve Alaeddin Özdenören Şiiri”, **Hece Dergisi**, s. 293.

<sup>229</sup> Özdenören, a.g.e., s. 34.

“*Cebimde Ölümüm*” adını verdiği şiirde ölümü cebinde taşıması kentle alaka kurmasından kaynaklanır. Oysa ki “ölüme-doğru-varlık” olarak insanın, en hakiki gerçeği ölümdür. Şairin “kent”e karşı hıncı o kadar büyüktür ki, böyle bir gerçeği bile ona bağlamaktan çekinmez.

*“Ben artık bir kent yorgunu değilim  
Kalbimin son durağı sanırım  
Kutsal yoksulluğuna bürülü bir köydür.”<sup>230</sup>*

“*Yalnızlık Bir Adır*” adını verdiği bu şiir, “*Cebimde Ölümüm*”ün devamı gibidir. “Kentın koynuna girdiğinden” beri ölümü cebinde taşıyan şair, burada kalbinin son durağının köy olmasını ister. Yoksulluğu “kutsal” sıfatıyla nitelemesi yine bir modernlik eleştirisi olarak karşımıza çıkar.

*“Kar yağınca köy dağa tırmanan ak bir ata benzer  
Kar kalbimizi buruşturan kardır  
Kızları kar içinde ışıklar  
Gökyüzünden süzölmüş başaklar  
Göğüs geçirişleri bile kendilerine özgüdür  
Duyurur uzun ayrılık vakitlerini  
Ölümü bitişik oda yapar.”<sup>231</sup>*

“Özdenören’in şiirlerinde doğaya, kırsala karşı hep bir özlem dile getirilir.

Kent, insan-doğa ilişkisini ortadan kaldırmış, yok etmiştir. Kent hayatı, içinde derin yalnızlıklar barındıran bir anafordur.”<sup>232</sup>

...

---

<sup>230</sup> a.e., s. 41.

<sup>231</sup> a.e., s. 45.

<sup>232</sup> Faruk Uysal, “Özdenören Şiiri ve Çağdaş Lirik Şiirin Geldiği Yer”, **Hece Dergisi**, s. 224.



*“İçimize yerleşir bir mezarlık  
Yumuşak bir geçit olur kentlerden kırlara  
Tarihi yonta yonta  
Ve tarihin yontarak.”<sup>233</sup>*

Cepte taşınan ölüm, *Kafkasya* şiirinde “mezarlık” metaforu halini alarak içimize yerleştirilmiştir. Modern kentin bireyi silikleştirerek, Gasset’in terimiyle “koroya katması”, içten içe ölümü beraberinde getirmesine sebep olur.

*“Yıkandıkça Azgınlaşan Bir Ateş Gibi” şiiri,*

*“Bu kentin ortasındasın. Şımartılmış otomobillerin  
(arasında*

*Gözlerinle bir çıkış yolu arıyorsun*

*Oysa ben senin direnişini bilirim*

*Yıkandıkça azgınlaşan bir ateş gibidir.*

*Bilirim. Vakitlerden bir kan vaktidir.*

*Bir yenilgi haberi kamçılanan sulardan*

*Diyorum bu kentin ipleri kimin elinde.*

*Diyorsun elleri olmayanların elinde.*

...

*Evler üstümüze üstümüze ürümese. İnsanlar.*

*Çıkarsak ülkemizin tarihinden bir yanlışı.*

*Tarihî bir yanlışı. Geriye kalan nedir.*

*“Batı notları” ve mavi bir gecenin barışı.*

*Bir ağıtı büyütüyorum. Ağıtla yıkanmış bir geceyi*

*(büyütüyorum.*

*Bütün geceleri büyütüyorum. Ağıt yakmak ulusuma*

*(vergidir.”<sup>234</sup>*

---

<sup>233</sup> a.e., s. 54.

<sup>234</sup> a.e., s. 58-60.

Kentin simgesi haline gelen “şımartılmış otomobiller” arasında insan bir çıkış yolu arar. Özdenören’e göre, çıkış yolu arama çabası önem arz eder. “Serpintiler” şiirindeki “sarı bir maske altında / başkaldırma atılımları.”<sup>235</sup> dizesi bu minvalde bir başkaldırı/çıkış yoludur. Ateş, suyla temasında sönmeye gereken bir elementken bu şiirde, ateşin yıkandıkça azgınlıştığını görüyoruz. Şair aynı zamanda bunu direniş ile özdeşleştirerek başkaldırının büyüklüğünü ve hiçbir zaman pes etmeyeceğini / boyun eğmeyeceğini / giderek artacağını gösterir. Aynı zamanda modern kentin iplerinin kimsenin elinde olmaması çığırından çıkmışlığının belirtisidir. Modernizm, ülkenin tarihinden çıkarılması gereken tarihî bir yanlıştır.

Osman Sarı, arkadaşlarına göre daha az şiirler yazmış olsa da, şiirinin ana temasından biri kente karşı duruştur. Beton duvarlar arasında bir doğa ve geçmiş zaman hasreti çeken şair bilhassa Önde Giden Atlılar ismini verdiği şiir kitabında bu tema üzerinde yoğunlaşır.

*“Zulüm diken gibi bürümüş kentleri  
Benim boynu bükük kalmış menekşem*

*İnsanı hızla aşmış  
Kentin kin gibi yükselen yapıları*

*İşte anla bunları kalbim  
İki dağ arasına sıkışmış kalbim”<sup>236</sup> (Ulaşsam Kurtuluştur  
Kıyına)*

Şiir kitabının daha ilk sayfasında bizi karşılayan bu şiir başta da anlattığımız şekliyle dikey mimariye kin besleyen, hatta direkt “kin” nitelemesinin yer almasıyla anlatımın güçlendirildiği bir şiirdir. Yine bir başka şiirinde bir gülün, betonlara rağmen açması imgesiyle karşılaşırız. Gül beton karşısında insanların dayatmasına direnmektedir adeta.

---

<sup>235</sup> a.e., s. 62.

<sup>236</sup> Osman Sarı, *Şiirler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 10.

*“Açtı açacak bir gülün  
Direne direne betonlara”<sup>237</sup> (Şiir Vakti)*

*“Artık bu bulvarlarda  
Ağaçların bile  
Tahammülü kalmamıştır*

...

*Toprak bizden usanmış artık*

*Sarsarak*

*Üzerinden atıyor insanları*

*Yeraltından*

*Derin homurtularla konuşuyor.”<sup>238</sup> (Tükenir Heybetli*

*Duruşları)*

Osman Sarı, depremi yardıma çağıran Akif İnan kadar radikal davranmasa da, bu şiirinde, ağaçların ve toprağın bile insan fazlalığından, kentleşmeden ve betonlaşmadan illallah ettiğini görüyoruz. Yerin altından homurtularla konuşmak isteyen toprak, kişileştirilerek insanlara derdini anlatmak istiyor. Toprak bile cansız bir varlık olarak durumun farkındayken hırslarına ve gündelik yaşama esir düşmüş insanın durumun farkına varamaması acınası bir halde olduğunu gösteriyor.

*“Taş taş değil bağrındır taş senin  
Nereni nasıl yaksın söyle bu ateş senin*

*Ülkendir taş ve beton bu yanlışkent*

*Her gün bir yanın biraz daha taş senin*

...

*Uygarlığı taşla taşımak çağlar üzre*

*Kolların bu denli güçlü müdür taş senin*

---

<sup>237</sup> a.e., s. 24.

<sup>238</sup> a.e., s. 26-7.

*Bir taş devridir ama bağışla beni*

*Niçin bunca geldim üstüne ey taş senin”<sup>239</sup> (Taş Gazeli)*

Sarı, *Taş Gazeli* şiirinde muhatabını insan kabul ederek onunla konuşur. Bağı taş bürünen insan taş ve betondan kaplı bir ülkeyi ülkesi olarak benimsemiş, her gün biraz daha taşlaşmasına izin vermiştir. Uygarlığın taş vasıtasıyla inşası Maveria şairlerinin başkaldırdığı olguyu oluşturur. “Maveria” kelimesinin açıklandığı mektup / manifestoda hatırlanacağı gibi “öz uygarlığın” devamı ve inşası isteniyordu. Betonlaşma üzerinden modernlik algısı, “öz uygarlığın” taban tabana karşıt olduğu bir olgu olarak karşımızda durur.

Betonlaşma üzerinden bir hesaplaşma, en ciddi örneklerini Erdem Bayazıt’ın şiirlerinde verir, “şiirinin en karakteristik yönü, mutlu yaşanmış geçmiş zaman ile her türlü olumsuzluğun sembolü haline gelmiş yaşanan çağ arasındaki zıtlıkları esas alan bir düşünce temeline dayanması ve bunun üzerine bir söylem geliştirmesidir.”<sup>240</sup>

Şair, zaman ve mekandan yakınlıkla basit, yüzeysel bireysel bir lirizm oluşturmak istemez. Aksine Sezai Karakoç’un şiirlerinde tanık olduğumuz bir “uygarlık” meselesi olarak ele alınır.<sup>241</sup>

*“Beton duvarlar arasında bir çiçek açtı*

*Siz kahramanısınız çelik dişliler arasında*

*direnen insanlığın*

*Saçlarınız ıstırap denizinde bir tutam başak*

*Elleriniz kök salmış ağacıdır zamana*

*O inanmışlar çağının.”<sup>242</sup> (Birazdan Gün Doğacak)*

---

<sup>239</sup> a.e., s. 55.

<sup>240</sup> Ramazan Kaplan, “Modern Çağa İsyan Ya Da Erdem Bayazıt’ın Şiiri”, **Hece Dergisi**, s. 83.

<sup>241</sup> a.e., s. 83.

<sup>242</sup> Erdem Bayazıt, **Şiirler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 11.

“Bütün imkan ve argümanlarını, insanlık için/insanlık adına kullanmak iddiasıyla meydana koyan çağ, ürettiği dişliler arasında, dev anası gibi kendi çocuklarını yemekten de büyük bir zevk alır.”<sup>243</sup> Beyazıt’ın şiiri “dişlilere direnen insanlığın” şiiridir. Direnme/başkaldırma varsa umut da var demektir, “birazdan gün doğacaktır.”<sup>244</sup>

*“Duvarlar çıkıyor önüme  
Şehrin mahpus yüzlü duvarları  
Hiçbir sır kalmamış ardında hiçbir duvarın  
Nereye gitti diyorum benim elbisem nerede  
Şehir soyunmuş diyor biri  
Şehrin elbisesini çalmışlar  
Bütün şehir çöküyor yüzünde bir insanın  
Şehir boğuluyor içinde insanların kan gibi bir sesle  
Mor bir kâbus çöküyor üstümüze  
Parkta son ağaç da ölüyor intiharı hatırlatan  
bir ölümle.”<sup>245</sup>*

“Şehrin Ölümü” adını verdiği bu şiirde, kentin duvarların arkasındaki her şeyin gün yüzüne çıktığı anlatılır. Gizlilik/mahremiyet modern hayatla birlikte ortadan kalmış, şehir soyunmuş, çağ elbisesiz kalmıştır. İnsan nereye gitse karşısında beton bir duvar gerçekliğiyle karşılaşır. Hapishane hissiyatı veren bu duvarlaşma kaçış yerinin kalmadığının bir simgesidir. Akif İnan’da gördüğümüz “doğa özlemine karşı saksı” imgesi bu hapishanenin süsleridir. Nitekim sokaktaki ağaçlar tek tek ölmektedir. Şiirin devam alt başlığı olan “veda çizgisi”nde modern insan, aşka ve toprağa veda eder. En son ise insana veda edilir.

*“Yüzünde son gülümseme kaybolurken çocukların  
-İnsana veda”*

<sup>243</sup> Erdoğan Erbay, “Çağa Muhalef Bir Şair: Erdem Bayazıt”, **Erdem Bayazıt Kitabı**, a.g.e., s. 141.

<sup>244</sup> M. Fatih Andı, “Beton Duvarlar Arasında Açan Çiçek”: Modern Kente Ve Kentleşmeye Karşı Erdem Bayazıt’ın Şiiri”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S:1, 2013, s. 91.

<sup>245</sup> Bayazıt, **a.g.e.**, s. 15.

Çünkü modern insanın kendisini dünyevî olana kaptırdığı kanaatindedir:

*“Camilere dolardık tüm olmaya ererdik  
Biz vardık şimdi o biz nerede.”<sup>246</sup>*

“Karanlık Duvarlar” adını verdiği şiirinde,

*“Bu sesler ormanında kaybolan bir çağ bu.  
Nereye gitsem hep duvarlara çarpıyor bu yollar  
Gidip gelmelerim bu dar sokaklarda  
İnsanların koşup dolduğu bu dar yapılarda  
Bir kısır döngüye girmek için bütün çabalar  
Biz bunun için mi geldik.  
Kara ağaç gibi bağıyım katı bir çağ bu  
Herşey bir makina düzenine gidiyor  
-düzen diyorlar beni çağırıyorlar-”<sup>247</sup>*

insanın betondan ve duvardan kaçamadığı teması devam eder. Hapishane benzetmesi burada kullanılmamış olsa da imge devam eder. “Biz bunun için mi geldik” sorgulaması ile “biz vardık şimdi o biz nerede” sorgulaması birebir aynı sorgulamadır. Çağın ve makine dişlilerinin arasında “herkesleşen” insan kendi benliğini yitirmiştir. Bayazıt, “hayır bunun için gelmedik, biz buradayız” başkaldırısının önderliğini üstlenir. Benliğin geri kazanılması, bireyin öne çıkması suretiyle Kierkegaard’la benzer bir istemdir.

*“Bir ağacı büyütüyorum her yerimle  
Bir ağacı uyguluyorum -herşey bir ağaç düzeninde-  
Yerde ve gökte ve her yerde  
Dallarında ben ağacın incecik köklerinde  
Boğuluyorum -bağlanıyorum-”<sup>248</sup>*

---

<sup>246</sup> a.e., s. 19.

<sup>247</sup> a.e., s. 50-1.

<sup>248</sup> a.e., s. 52.

Erbay'a göre ağaç, sembolik olarak alımlandığında "kendisi için değil, diğerleri için vardır. Anlamlıdır çünkü bütün heyetiyle diriliğin, vakarın, büyümenin, huzur ve sükûnun, akışın ve duruşun muhteşem ahengin birliğine ortak, dallarıyla gökyüzünü kuşatan, kökleriyle de cennet ve öte'yi kavrayan bir dünyanın esrarının toplamıdır."<sup>249</sup> Yani aslında "her yeriyle ağacı büyüten" şair için ağaç, dünya görüşünün, medeniyet algısının bir sembolüdür.

*"Bir de baharlar bilirim*

*Apartman odalarında büyüyen çocukların bilmediği  
bilemeyeceği*

*Anadolu bozkırlarında*

*İstanbuldan çıkıp diyarbakire doğru*

*Tekerleri*

*Yamalı asfaltları bir ağustos susuzluğu ile içen*

...

*Evrensel kadınların iki büklüm çapa yaptıkları*

*tarla kenarlarında*

*Çıplak ayakları yumuşak topraklara batmış*

*ırgat çocuklarının*

*Bir ellerinde bayat ekmeği kemirirken*

*Diğer ellerinde sarkan yemyeşil bir soğanla gelen."*<sup>250</sup>

"Sana, Bana, Vatanıma, Ülkemin İnsanlarına Dair" şiirinde görüldüğü gibi modern hayatın içinden geleneksele bir özlem aktarılır. Değişen mimarinin eseri/sonucu olan apartmanlarda büyüyen çocuklar, şairin modernlik öncesinde yaşadığı ve özlem duyduğu baharı bil(e)mez. Çıplak ayaklarıyla toprakta koşuşturan, doğayla iç içe olan çocuklar ile aynı konumda değildirler. Bayat bir ekmeği kemirirken bile oluşan sahillik, modern yaşamın gündelik telaşlarına yeğ tutulur.

---

<sup>249</sup> Erbay, a.g.e., s. 146.

<sup>250</sup> Bayazıt, a.g.e., s. 77.

Metropolü her şeyi içine çeken bir canavara benzetir.

*“Bir metropol devinin içimizi titreten iniltisi  
Ta uzaklarda şehirlerin üstünde kımıldayan  
Bir korkunun yüreğimizde biriken tedirginliği  
Bir sam yeli gibi bedenimizi yüzümüzü saçlarımızı  
Yalayarak  
Çekiyordu bizi ve herkesi.”<sup>251</sup>*

“Mekanik bir çizgide tükenen insanlar”<sup>252</sup> için şair “Tabiat Risale”sinde çözüm olarak dağlara/tabiiyata dönmeyi, kentten kurtulmayı önerir:

*“Biz gene dağlara dönelim  
Yalnızlığın katmer katmer bir gül gibi  
Patladığı evreni doldurduğu  
Mutluluğu coşkuyu sahip olunmuşluğu  
Şahdamarımızda duyarak”<sup>253</sup>*

Zarifoğlu şiirinde ise kentleşme ya da modernleşme vurgusu, diğer şairlere göre sayıca daha azdır. Şair, arkadaşları gibi aynı medeniyet anlayışını benimser.

*“(Çoktandır şu maraş kalesi hatıraları elinden alınmış bir  
taş yığındır. -onların yerine bilardo masaları konmuştur-  
şalvarlı şövalye ve kovboylar bilardo oynamaktadırlar)”<sup>254</sup>  
(Ben Dirimle Doğrulurken)*

---

<sup>251</sup> a.g.e., s. 103.

<sup>252</sup> a.e., s. 93.

<sup>253</sup> a.e., s. 96.

<sup>254</sup> Zarifoğlu, **Şiirler**, s. 149.



Şair, burada modernliğin ve Doğu-Batı imgelerinin zıtlıklarını gözler önüne serer. Bilardo, Türk kültürüne has bir oyun değildir. Maraş Kalesi'nin "taş yığınının" dönmesi sonucu yerine konan bilardo masaları Kale'yi taş yığını olmaktan çıkarıp uğrak nokta haline getirmiştir. Türk kültürüne has "şalvar" ve Batı kültürünün ürünü olan "şövalye" birlikte kullanılarak müthiş bir modernleşme, üstelik yanlış modernleşme mesajı verilmiştir.

*"Tanımadığım kentin  
Ağırlık merkezine alındım  
Taşıtlar grevler insan böğürmeleri  
Alış verişler"<sup>255</sup> (... Ve Çocuğun Uyanışı Böyle Başladı)*

Bir şeyin "ağırlık merkezi" o şeyin tam ortasını karşılar. Şair, tanımadığı bir kentin tam ortasında, kente yabancı bir şekilde kalakalmıştır. Kentin kaos ortamı, gündelik tutkuları, telaşları şairin tanık olmayı istemediği durumlardır. Bundan yakını ve buna alışmak istemez.

*"Sabah trafik  
Çınara kim bakar"<sup>256</sup> (Ağaçlar)*

Modern insan, kentin kalabalığına ve telaşına o kadar alışmıştır ki, durup üzerine düşünse çılgınlık olarak niteleyeceği her durumu kanıksamış haldedir. Modern insan doğayı özler ama içinde yaşadığı kaostan da uzaklaşamaz. Durup da bir çınar ağacına bakacak, kuşun ötüşünü dinleyecek zamanı yoktur.

*"Asmalarda güneş ve çocuklarımız  
Çardakta ıslak ve ekşi uyur  
Bacın bazlama yağlasın sahana  
Mutluyuz tüm dünyaya duyur"<sup>257</sup> (Güzelcin)*

---

<sup>255</sup> a.e., s. 221.

<sup>256</sup> a.e., s. 271.

<sup>257</sup> a.e., s. 286.

Mutluluk, şair için geleneksel olandadır. Aileyle beraber geçirilen vakitler, sahanda bazlama yapmak gibi durumlar modernlik karşı çıkar.

*“Modern salonlar koltuk takımları büfeler  
Baş köşede sadece bakılan bir şamdan gümüş bir  
sürmedenlik  
Düşündük ayaklara düşmüş kıymetlerini iade ettik  
Sandık  
Anne çehizlerinin”<sup>258</sup> (Bazı Özlemler)*

Şiirin adından da anlaşılacağı gibi şair özlem içindedir. Modern evlerin modern salonları, koltuk takımları ve büfelerle dizayn edilmiştir. Şiirde gümüş bir şamdan baş köşede durur ve kimse tarafından kullanılmaya kıyılmaz. Hakeza “sürmedenlik” de. “Büfe”, “gümüş şamdan”, “sürmedenlik”, “sandık” geleneksel Türk kültürüne ait kavramlardır. Hemen hemen hepimizin evinde bulunan bu eşyalar çoğunlukla “yadigâr” kalmıştır. Görüldüğü gibi, şairin vurgulamak istediği “modern evlerin” içlerinin hiç de modern olmayışıdır. Bu durumda bir “ait olamama” hissi devreye girer. Şair için birey, ne kadar modernleşse de ait olduğu yer orası değildir, ait olduğu yere özlem duyar.

Bölümün başında da belirttiğimiz gibi sanayileşme ile başlayan modernleşme süreci, her toplumda farklı bir etki yaratmıştır. Ham-madde ihtiyacı gibi olgular savaşları ve kutuplaşmayı doğurmuş, bedelini ise tüm insanlık ödemiştir. Savaşların etkileri -tezin başında sebeplerini detaylıca incelediğimiz gibi- varoluş felsefelerini ortaya çıkarmış, akla olan inanç sorgulanmaya başlamıştır. Kentleşme ve beraberinde gelen betonlaşma süreci varoluş filozoflarınca reddedilmiştir. Türk kültüründe ise geleneksel olan ile bağını kopardığı için insana “bocalatma” ve “bunaltı” yaşatmıştır. Modern Türk şiirinde önemli bir yer işgal eden bu konu, Mavera şairlerinin de tepkisini toplayan, modernleşmeye “hayır” diyerek başkaldırdıkları bir konudur. “Üzerinde

---

<sup>258</sup> a.e., s. 407.

durulması gereken şey şudur ki, şair geçmişin şuurunu mutlaka bilmeli ve geliştirmelidir.”<sup>259</sup>

### 3.4. TARİHSEL – SİYASAL BAŞKALDIRI

*“şair, yaşamın açıklığa kavuşturulması  
(aydınlatılması, açıklanması) yoluyla  
yüceltilmesidir.”<sup>260</sup>*

Mavera, güncelden ayrılmayan, ülkedeki ve dünyadaki gelişmeleri yakından takip eden bir dergidir.

1979 yılının başlarında Sovyet Rusya tarafından işgal edilen Afganistan, Mavera şairlerinin önemli gündemlerinden birini oluşturur.

Derginin 1982 yılının ocak ayında çıkmış olan 62. sayısı, “Afganistan Özel Sayısı” olarak raflarda yerini alır. “Bu sayımızı Afganistan mücahit şehitlerine ve gazilerine adıyoruz” şeklinde bir açıklamayla çıkan dergi, yurt içi ve yurt dışından gelen yoğun ilgi ve talep doğrultusunda ikinci baskıyı yapmak zorunda kalır. Zarifoğlu, satış rakamının on bin olduğunu söyler. Özel sayının kapağında Hikmetyar ile Erdem Bayazıt yer alır. Zarifoğlu, bu sayının içeriklerinde arkadaşlarından yazı, şiir, denem, karikatür talep eder. Bir edebiyat dergisinde Afganistan’a yer vermenin “sanata aykırı bir şey olmadığı” düşüncesindedir.<sup>261</sup>

“Ocak sayımız Afganistan özel sayısı olacak. Yazar arkadaşlarımız bu sayıyla kendilerinin bir ilgisi olmadığı havasındalar. Bizse bütün arkadaşlarımızı onunla ilgili kabul ediyoruz. Şairlerimizi de denemecilerimizi de. Aralık 15’te (en geç) elimizde olacak şekilde senin de denemeni bekliyoruz. Şiirin de olabilir. Kendi kendimize bir Afgan şiiri, bir Afgan hikâyesi de ısmarlayabiliriz. Sanata aykırı bir şey değil bence. Bir itirazın olduğu için değil, kim bilir bir düşünce bende de var da ondan yazıyorum bunları.”<sup>262</sup>

<sup>259</sup> T.S: Eliot, **Edebiyat Üzerine Düşünceler**, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s. 23.

<sup>260</sup> Kierkegaard, **GMS**, s. 130.

<sup>261</sup> Sürgit, **a.g.e.**, s. 87.

<sup>262</sup> **a.e.**, s. 87-8.

Özel Sayı, “mini rapor”la başlar:

“Afganistan bu gün dünyanın gözü önünde olan bir olaydır. Ne var ki, bir olayın dünyanın gözü önünde bulunması, onun her zaman bilindiği anlamına gelmez. Afganistanda mücadele veren insanlar neye karşı savaşıyorlar? Neyin gerçekleşmesi için savaşıyorlar? 20. yüzyılda, nasyonalist hareketlerin gelişmesi ve olaylara bu açıdan bakma hususunda kitlelere kazandırılan kafa alışkanlıkları, bu türden hareketleri hep ‘bağımsızlık savaşı’ biçiminde yorumlamayı gelenek haline getirmiştir. (...) Başka bir söyleyişle bu mücadelenin amacı istilacı gücü yurt dışına itelemekten ibaret değil. Bu iş, verilen mücadelenin yalnızca belli bir aşamasını resmediyor. Afganlı mücahitler, aynı zamanda, ülkede İslamî bir düzeni gerçekleştirmek için de savaşıyorlar. Mücadelelerini bu yüzden ‘bağımsızlık savaşı’ diye adlandırmıyorlar, fakat ‘cihad’ diyorlar.”<sup>263</sup>

Zarifoğlu, yazısının devamında Türkiye’deki Afganistan haberciliğine ek kendilerinin de konuyu uzun uzadıya ele almak istediklerini söyler. Erdem Bayazıt’ın da içinde olduğu yedi kişilik bir grup (Ahmet Bayazıt, Şenol Demiröz, Yücel Çakmaklı, Halil İbrahim Sarioğlu, Çetin Tunca ve Necdet Taşçıoğlu) 1981 yılında, İran ve Pakistan üzerinden Afganistan’a gider.<sup>264</sup> Erdem Bayazıt’ın, “içeriden bir göz” olarak orada yaptığı görüşmeler, getirdiği mesajlar Afganistan Özel Sayısında yayınlanır. Bayazıt’ın ziyareti esnasında tuttuğu notlar *İpek Yolundan Afganistan’a*<sup>265</sup> isimli eserinde toplanır: “Seyahatimizin ilk amacı İran ve Pakistan’daki Afgan muhacir ve mücahitlerine ulaşarak onların sesini dünya kamuoyuna aksettirmek.. Bunu başarabildiğimiz ölçüde bu gezimiz amacına erişmiş olacak.”<sup>266</sup>

Zarifoğlu, derginin ilk sayfasında, “*Ah Afganistan Ah*” başlıklı yazısında, Millî Gazete’de iki yıl kadar devam ettirdiği yazarlığı sırasında Afganistan üzerine kimsenin kendisinden daha çok yazmadığını, okuyucuların artık ona “Afganistan yazarı” şeklinde hitap ettiklerini söyler.<sup>267</sup>

Derginin bu sayısında Bayazıt’ın yaptığı röportajlar, Şenol Demiröz’ün “Afganistan Tarihine Genel Bir Bakış” başlıklı yazısı, Enes Harman’ın “Rusya’nın İç

<sup>263</sup> “Mini Rapor”, *Mavera (Afganistan Özel Sayısı)*, S: 62, 1982, s. 2.

<sup>264</sup> a.e., s. 2.

<sup>265</sup> Erdem Bayazıt, *İpek Yolundan Afganistan’a*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018.

<sup>266</sup> a.e., s. 12.

<sup>267</sup> *Mavera (Afganistan Özel Sayısı)*, s. 3.

Politikasında Afganistan'ın Yeri" başlıklı yazısı, Necmettin Turinay'ın "Batının Gözden Çıkardığı Ülke" yazısı, Mustafa Çelik'in "Kırbaçlanan Ağıtlar Gibi" şiiri, Akif İnan'ın "Afgan Raporu" şiiri, Cahit Zarifoğlu'nun ise "Afganistan Çağılması" şiiri yer almaktadır.

*"Bütün azalarını harbe çağır  
Sofran açulsın elin şehit ballarından alsın*

*Saraylar damlar yeniden kurulsun  
Ağaçlar içinden akan nehre  
Dalçık günde bin kere ve gecelerde  
Omuzbaşlarını denetleyen defterlerden yalnız sağdaki  
kalsın*

*Kalem yazsın yazsın*

*Küheylan bir aşık ol*

*...*

*Şimdi üzgünüz arkadaş*

*Yolumuza çıkmayın üzgünüz...*

*...*

*İsyân muannit*

*Mösyö sevinçli mister memnun ağa yarı tok köylü sarı*

*yaprak*

*Millet üzgün*

*Hani dengeler kuracaktık*

*batının kızıl ulusları bindokuz yüz seksen kölelik yapmak*

*istemiyorum*

*...*

*Hani dengeler kuracaktık*

*Hani çağdaş uygarlıklardan tutunacaktık*

*Hayır batının ulusları kızılılarla karışık*

*Bin dokuz yüz seksen bay batıya buna şuna*

*cennetlik yapmak istemiyorum*

*Çevir tarihi çevir*

*BindörtüüzBİR*

...

*Hayır batının ulusları yıl bindokuz yüz seksen değil*

*Bindörtüüz bir*

*Fakat beşyüz yetmiş dokuz yıl geçmiş değil*

*Ne bir karışıklık var*

*Ne bir dev rüya görmüş*

*Değil*

...

*Kim diyorsa ki batulularla başımız bir taşta*

*Cellatlarla aynı kaptan yiyoruz*

*Aynı kirlili hava*

*Aynı kafa ayağımızın bodrumunda*

*Hayır arkadaş bu hesap bambaşka*

*Ne son aylardayız ne bu son gün*

*Sanki dünya bir tek kaldırıp vuracağım gürze gebe”<sup>268</sup>*

*... (Afganistan Çağiltısı)*

Anlaşılmaz, kapalı, bol imgeli şiirler yazdığı düşünülen Zarifoğlu, Afganistan’ın işgaliyle, Afganistan’ı anlatan şiirlerinde artık “anlaşılır” yazmaya başlar.<sup>269</sup> Zarifoğlu’nun bu konudaki düşüncesi ise şu şekildedir: “(...) derken Afganistan... Kayıtsız kalamıyor ve bir şair olarak, görev duygusunun baskın olduğu şiirler yazıyorsunuz. Bu şiirlerin elbette, ayağının anlam olarak yere basması gerekli. Bu vardığım bir nokta, bir sonuç değil. (...) Konunun belirlediği bir ‘daha anlaşılabilirlik.’ Yoksa başlangıçtaki şiir çizgimi terk etmiş değilim.”<sup>270</sup>

“Sevinç Çağına Doğru” şiirinde,

“Mezarışerif Afgan şehridir el atılmaz

<sup>268</sup> Cahit Zarifoğlu, “Afganistan Çağiltısı”, **Mavera** (Afganistan Özel Sayısı), s. 69-71.

<sup>269</sup> M Fatih Andı-Hüseyin Yorulmaz, **Bir Dağ Nasıl Söylerse Öyle**, Hat Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 54.

<sup>270</sup> **Konuşmalar**, a.g.e., s. 119.

*Bir nur çadırı içinde oturur ve aklın  
Eli yorgundur civarlarında  
Rus gözü kapanır açılmaz  
Silahlar geceden paslanır  
...  
Mezarışerif bir Afgan şehridir  
Düşman herşeye dokunur ona dokunamaz.”<sup>271</sup>*

şair, Mezarışerif gibi şehirlerin kısa süreli olarak işgal edilse de bu durumun uzun sürmeyeceğini bildirir, umut aşılacak ister.

*“Orda şehitler Afgan  
Derler ki gel iman armağanıyla boyan  
...  
Fidan gibi  
Demir yapılı çocuklar şehit fideliği”<sup>272</sup> (Yıldızlar  
Üstlerinde)*

Fidana benzetilen Afgan şehitlerin “iman armağanıyla” boyandığını bildirir. Kutlu bir şehitliktir.

Akif İnan’ın dergide yayınlanan “*Afgan Raporu*” şiiri

*“Yüreğinde  
cankulağından giren cihat türküsü  
yankılanıp  
devindi, çalkalandı  
Sonra cins bir at gibi soluyarak  
destani bir şaha Kaltı*

---

<sup>271</sup> Zarifoğlu, *Şiirler*, s. 379.

<sup>272</sup> *a.g.e.*, s. 389.

*bismillah*  
*Afgan dağlarında dağlar gibi yükselen*  
*kardeşlerine yürüdü kanayan ayaklarıyla*  
*İçinde bengisu çağlayanları*  
*Güftesini tekbirlerden almış*  
...  
*Daha şiddetlidir azabı cehennem*  
*diyerek*  
*yanmıyorlardı üşümüyorlardı*  
*dağlarında Afganistanın*  
*mahşerin görkemine ayarlıydı içleri.*  
*Uykuyu*  
*bir ceylan gibi ürküten gözleri*  
*kalplerinde yanan ışık gibiydi*  
*En yeni ve diri*  
*Kutsal aşık gibiydi*  
*Her biri.*<sup>273</sup>

Şair, Afganistan’da savunma yapan her bir Afgan’ı yeni, diri ve kutsal bir aşığa benzetir. Adeta hisleri alınmış gibidirler, yanmazlar ve üşümezler. İçlerini mahşerin görkemine ayarlamışlardır. Yine Akif İnan’dan devam edecek olursak

*“Anamı sorarsan büyük doğudur*  
*Batı ki sırtımda pashlı bıçaktır”<sup>274</sup> (Yiğitler)*

beyiti Maveria şairlerinin bütün düşünce dünyasının özeti mahiyetindedir.

---

<sup>273</sup> Akif İnan, “Afgan Raporu” **Mavera (Afganistan Özel Sayısı)**, s. 75-6.

<sup>274</sup> İnan, **Şiirler**, s. 63.



*“Ülkemin çığlığı her saat zili  
Nerde ortadoğu savaş nerdeydi”<sup>275</sup> (Bir Işık Yalımı)*

Alaeddin Özdenören ise *Kafkasya* şiirinde,

*“Biziz şimdi yoklayan onları  
Yirminci asır sularında.  
Hayat kurudu ve insanlar  
Taştan oyulmuş gibi yüzleri  
Dolaştılar ordan oraya.”<sup>276</sup>*

Yirminci yüzyılın etkilerinden bahseder. Gerçekten de bu asır, bütün dünyanın içinden sıkıntılarla geçtiği, etkilerini ise hep beraber yaşadıkları bir çağdır. Batı’da varoluş felsefelerinin çıkışını, Doğu’da ise Özdenören’in bir başka şiirinde söylediği gibi *“zulme başkaldırmanın güzelliği”<sup>277</sup>* ni görürüz.

*“Bir şimal rüzgârı değil bir şâmil fırtınası  
Tutsaklık haritası değil bir zafer coğrafyası  
Can pazarında Azerbaycan’da  
Bir türkü işliyor nakışını kalbimin üstüne  
‘Kurban olam ayına ayına yıldızına  
Bir ucundan dünyanın öbür ucuna  
Kan olup dolaşan damarlarımda  
Arabistanda Pakistanda Türkistanda  
şu anda  
İranda  
Afganistanda.  
...*

<sup>275</sup> a.g.e., s. 22.

<sup>276</sup> Özdenören, *Bütün şiirleri*, s. 55.

<sup>277</sup> Özdenören, “Sayıklayış”, a.g.e., s. 80.

*O ışık ki düşer bir zenci yüreğine  
Birden aydınlık kazanır zulma uğramış bütün yürekler  
Onulmaz hint ağrısına tükenmez çin sancısına  
İsyanın macarcasına ezilmenin çekoslovakcasına  
Yanmanın polonyacasına direnmenin vietnamcasına  
Gerillanın arapçasına  
Yetişecek elbet benim müjdecî sesim.”<sup>278</sup> (Sürüp Gelen  
Çağlardan)*

Erdem Bayazıt, bu şiirinde Afganistan için duyduğu endişenin aynısını Müslüman bir hassasiyetle Arabistan, Pakistan, Türkistan ve İran için de duyduğunu ifade eder. Bu coğrafyadaki “yürekler”, “zulme uğramış yürek”lerdir. Yüreğe düşen ufak bir ışık bile tüm insanı tamamen ışıkla kaplamak için yeterlidir.

*“İsyan şiirleri bilirim sonra  
Kelimeler ki tank gibi geçer adamın yüreğinden  
Harfler harb düzeni almıştır mısralarda” (Sana, Bana,  
Vatanıma Ülkemin İnsanlarına Dair)*

Mavera şairlerinin Afganistan’ı konu alan şiirleri, Bayazıt’ın da ifade ettiği gibi emperyalizme karşı isyan/başkaldırı şiirleridir. Harfler, şair aracılığıyla her an savaşa girebilir vaziyettedir. Durum karşısında kaygı yüklü olan şair, varoluş mücadelesi veren Afgan halkına desteğini her alanda gösterir.

*“Haydi kalk savaşçı  
Madem mesafeler girmiş Afgan cephemizle aramıza  
Ve madem ayaklarımıza bağ olmuş  
Yolumuzu kesmiş rotatifler teleksler*

*Holdingleter karteller  
Çok uluslu ebuçehiller*

---

<sup>278</sup> Bayazıt, *Şiirler*, s. 35-7.

Öyleyse ey şair sen de davranmalısın  
Şiiri bir mızrak gibi kullanmalısın  
Mısraları şarjör gibi sürmelisin damarlara  
Kalbinin titreşimlerini ayarlamalısın

Hindikuş dağlarından  
Yeryüzüne neşrolan  
Şehadet  
Dalgalarına.

...  
Afganistanlı üç güzel adamla beraberdik  
Konuştukları dili bilmiyorduk  
Ama anlıyorduk söylediklerini.

...  
-Dünyanın yarısı ile savaşıyoruz  
Diğer yarısı ile de savaşmaya mecbur kalsak  
Zulmün kızılı ile karası  
Anlaşarak birleşerek cilveleşerek  
De gelse üstümüze  
Sürecek savaşımız  
Afgan dağlarında rüzgârlar  
Ezanlarla beraber dolaştıkça  
Kırları bayırları...

Tek Müslüman da kalsa  
O soluk aldıkça Hindikuşlarla savaşımız  
Sürecek  
Kurtuluşa dek! ”<sup>279</sup> (Savaş Risalesi’ne Zeyl

Afganistan 1400)

---

<sup>279</sup> a.e., s. 132-6.

Şiirine direkt olarak savaşıya bir seslenişle başlayan Bayazıt, Afgan cephesiyle araya giren rotatif, teleks, holding ve kartellerden söz eder. Bu durumda şair, şiirine başvurmalıdır. *Sana, Bana, Vatanıma, Ülkemin İnsanlarına Dair* şiirinde de bahsettiğimiz gibi ana fikir aynıdır. Yani “*mısralarını şarjör gibi sürmelisin damarlara*” ile “*harfler harb düzeni almıştır mısralarda*” dizeleri birbiriyle benzerlik gösterir. Her iki durumda da edebiyat, bilhassa şiir önemli bir araçtır. Aynı dili konuşmasalar bile, emperyalizme ve saldırılara karşı Müslümanlık çatısı altında toplandıklarını bildiren şair, sözcüklere gerek duymadan karşılıklı bir anlaşılabilirlik içinde olduklarından bahseder. Bayazıt, sadece Rus askerlerine karşı değil, tüm dünyaya karşı bir savaş içinde bulduklarını fakat bu durumdan asla geri adım atmayacaklarını kararlılıkla açıklar. Mücadele kurtuluşa kadar sürecektir. *Savaş Risalesi* isimli şiirine “zeyl” olarak yazdığı bu şiirde yer alan 1400 ifadesi ise Miladi takvimde Afganistan işgalinin başladığı 1979 yılına tekabül eder.

Osman Sarı da Maveria çatısı altında Afganistan işgaline ses yükseltmekten geri durmaz.

*“Afganistan dağlarında kar yağmış  
Kar kaplamış şehitlerin üstünü  
Çocukları bile cihada çıkmış  
Bu yüzdendir gül yüzleri üşümüş  
Afganistan dağlarına kar yağmış*

*Afganistan dağlarında bir anne  
İçine dağ gibi acı çökmüş  
Bir elinde yetim kalmış yavrusu  
Dağları taşları sırtlamış gibi  
Afganistan dağlarında bir anne*

*Afganistan dağlarında şehitler  
Düşmüş uzanmış karlar üstüne*

*Gülümseyen yüzlerine gün vurmuş  
Cennetten bir bahçe düşmüş önüne  
Afganistan dağlarında şehitler.”<sup>280</sup> (Afganistan  
Dağlarında İnsanlar)*

Betimlemelerden ve öykülemekten yararlanılarak bentlerle yazılan şiirde dikkat Afganistan şehitlerine çevrilir. Küçük çocuklar bile savaşa katılmak zorunda kalmıştır. Karlı bir dağ tasvirinde şehitlerin üzerini kar kaplamıştır. Eşini kaybeden bir kadın elinde yetim kalmış çocuğuyla acı içerisinde. Bu durumun müsebbibi ise *Batı* şiirinde ele alınır.

*“Kopardın bütün çiçeklerimi  
Irmaklarımı kuruttun  
Zincire vurdun rüzgarı bile  
Kavurdu alevlerin  
Otları çimenleri  
Ağaç dallarını  
Kana ve ateşe boğdun bizi*

*Kendine ayırdın bütün hakları  
Ve bütün zulümleri bize”<sup>281</sup>*

Adından da anlaşılacağı gibi şiirin muhatabı çiçekleri koparan, ırmakları kurutan, rüzgarı bile zincire vuran Batı’dır. “Biz” olarak aktarılan Doğu’yu, kana ve ateşe boğmuştur. Bütün hakları ve imtiyazları kendisine ayırarak, kendi dışında kalanları zulme uğratar.

---

<sup>280</sup> Sarı, a.g.e., s. 14.

<sup>281</sup> a.e., s. 17.

*“Üstümüze Haksızca saldıranlara  
Biz de yaşamak için gelmişiz  
İnsanlar  
Biz de yaşamak için*

*Önce TOPRAK dedik  
Çöl de olsa toprak dedik*

*Sonra DEVLET dedik  
Zor da olsa devlet dedik*

*SAVAŞ dedik sonra  
Yok olsak da savaş dedik*

*Biz de yaşamak için gelmişiz*

*İnsanlar”<sup>282</sup>(Şehit Söylevi)*

Şair, *Batı* şiirinde yaşatılan zulme cevabını *Şehit Söylevi*'nde verir. “Biz de yaşamaya geldik” mısrası adeta bir çığlık gibidir, boyun eğmeyen ve hak arayışında olan bir çıkıştır. Yok olacak olsa bile savaştan geri durmayan, kendi medeniyetini koruyan, Batı hegemonyasına karşı insanlar “yaşamaya gelmiş”tir.

*“Bırak bu yorgun şehirleri  
Dağ doruklarına çık  
Geniş ufuklara daldır gözlerini  
Bu çağda  
Afrika'da Asya'da  
Azerbaycan'da  
Filistin'de Afganistan'da  
Türkistan'da*

---

<sup>282</sup> a.e., s. 59.

*Her yanda  
Zulmü taşıya taşıya yorulan toprağı  
Öldüre öldüre ilerleyen zulmü  
Unutma  
Şiir yaz kalbim’’<sup>283</sup> (Kor)*

Sarı’nın şiirleri kendi arasında sürekliliğı sağlar. Batı’nın zulme uğrattıklarına Kor şiirinde örnek olarak Afrika, Asya, Azerbaycan, Filistin, Türkmenistan ve Afganistan’ı örnek verir. Batı’nın zulmü ilerlerken kendisine “şiir yaz” telkininde bulunur. Bayazıt’ın *Savaş Risalesi’ne Zeyl* şiirinde “öyleyse ey şair sen de davranmalısın /şiiri bir mızrak gibi kullanmalısın/ mısraları şarjör gibi sürmelisin damarlara” dizeleriyle aynı telkindir bu.

*“Yeniden yontuyorum kalemi  
Savaşa çıkacak şimdi  
Dev bir  
Savaş eri gibi*

*En kopmaz zincirlere vurup içimi  
Yükledim aşkıma yüreğimi  
Kalbime alıp kalemimi  
Savaşa çıkıyorum  
Anacığım’’<sup>284</sup> (Bir Savaşçının Başlayışı)*

*Bir Savaşçının Başlayışı* ile telkin devam eder. Kalemini yontan şair, savaşa çıkmak üzere hazırlanır. Hemen hemen her Mavera şairinde gördüğümüz bu imge, daha önce de belirttiğimiz gibi yazmak ihtiyacından ve bu yolla yapılan başkaldırmadan doğar. Bir şairin şiirini bu yönde kullanmasından daha değerli bir görevi yoktur.

---

<sup>283</sup> a.e., s. 20.

<sup>284</sup> a.e., s. 62.

Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören, Akif İnan ve Osman Sarı'nın şiirlerinden izlerle başkaldırdıkları konuları ele aldık. Şairlerin, Maveria dergisinin misyonlarından biri olan, dünyadaki gelişmelerden bihaber kalmamak ilkesi Afganistan'a verdikleri destek aracılığıyla kuvvetlenir. Hem fiziki olarak (o bölgeye giderek) hem de kalemleri aracılığıyla bir isyanın sesi olmuşlardır.





## SONUÇ

20. yüzyılın en dikkate değer felsefesi olan varoluşçuluk, çağın getirileri doğrultusunda şekillenmiştir. Savaşlar ve soykırımlar arasında kalan insan, ister istemez hayatın anlamını sorgulamaya başlamıştır. Ancak bahsettiğimiz şekliyle bu felsefenin net bir tanımını yapmak mümkün değildir. Her filozof kendince farklı tanımlar yaratmış, kendilerine yakıştırılan “varoluşçu” sıfatını reddetmişlerdir. Varoluş felsefesinin kendisi başlı başına bir başkaldırıcıyı belirtir niteliktedir. Zira kendisine kadar süregelen geleneksel felsefenin reddi söz konusudur.

Sanayileşmenin getirdiği makineleşme insana sirayet etmiş, zamanla insanın birey olarak değerini yitirmesine sebep olmuştur. Kierkegaard’ın karşı çıktığı görüş budur. Kierkegaard, Tanrı merkezli bir hayatı benimserken, felsefesi ise bireyi merkeze alan bir felsefedir. Varoluş felsefesi Kierkegaard’ın bireyciliği ile başlar. Varoluşu estetik, etik ve dinî olmak üzere üçe ayırır. Çalışmanın ana konusu olan Maveria şairleri, Müslüman hassasiyetiyle dünyaya bakan, edebî eserlerini bu doğrultuda oluşturan şairlerdir. Yazıkları naatlar, başkaldırdıkları konuların bütünlüğü bu duruşun tezahürleridir. Dolayısıyla Kierkegaard’ın “dinî varoluş” adını verdiği evrede bulunurlar.

Batı’da felsefi köklerini Sokrates, Aziz Augustinus, Pascal gibi isimlere dayandırdığımız varoluşçuluk, günümüzde “moda”sını korur vaziyettedir. Çoğunlukla Sartre ile ilişkilendirilen bu felsefe, ölüm, varoluş, kaygı, bilinç, yalnızlık, bunaltı, hiçlik, özgürlük, seçiş gibi kavramlar ekseninde şekillenir. Sartre, radikal bir söylemle varoluşu, öze önceler. İnsanın dünyaya bir “insan doğası”yla geldiğinin inkarıdır bu söylem.

Varoluş filozoflarından Albert Camus ve onun başkaldırı felsefesi çalışmanın seyri için büyük önem taşır. İnsan-dünya düalitesinin uyumsuzluğundan çıkan “absürt/saçma” kavramı “başkaldırı” ile bütünlük taşıdığına anlamlıdır ona göre. “Metafizik başkaldırı” Tanrı’ya karşı bir başkaldırıyken, “tarihsel başkaldırı” ise aslında tarihin getirdiklerine karşı bir başkaldırıdır ve Prometheus ile başlar.

“Mavera’nın beş şairi” tanımlamasıyla verilen, derginin kurucu kadrosunda yer alan aslî isimler Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Akif İnan, Alaeddin Özdenören ve Osman Sarı’dır. Rusya’nın Afganistan üzerindeki işgaline sessiz kalmayarak şiirini adeta başkaldırı aracı olarak kullanan şairler, derginin 62. sayısını Afganistan’a adanmış, bununla yetinmeyip Afganistan’a ziyarette bulunmuşlardır. Bu beş şairin, şiir kitaplarındaki şiirlerinden hareketle, başkaldırdıkları unsurlara Afganistan’ın işgali haricinde kent ve kentleşmeye karşı olan başkaldırı da eklenmiştir.

Şiirlerini bu iki doğrultuda incelediğimiz Mavera şairlerinin “varoluşçu” oldukları elbette iddia edilemez. Ancak bu şairlerin bir “başkaldırı” içinde oldukları ve bunu “varoluşçu” bir doğrultuda dile getirdikleri aşikardır.

## KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.
- Andı M. Fatih - Yorulmaz, Hüseyin: **Bir Dağ Nasıl Söylerse Öyle**, Hat Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Andı, M. Fatih: “Beton Duvarlar Arasında Açan Çiçek: Modern Kente ve Kentleşmeye Karşı Erdem Bayazıt’ın Şiiri”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S:1, 2013.
- Augustinus, St.: **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Barrett, William: **İrrasyonel İnsan**, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2016.
- Bayazıt, Erdem: **İpek Yolundan Afganistan’a**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018.
- Bayazıt, Erdem: **Şiirler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Berk, İlhan: “İslam Haritasında Bir Şair”, **Yürek Safında Bir Şair**, Haz. Alim Kahraman, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.
- Blackham, H. J.: **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020.
- Bollnow, Otto Friedrich: **Varoluş Felsefesi**, çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004.
- Boz, Duran: “Alevli Hüzünlerin Şairi: Alaeddin Özdenören”, **Hece Dergisi** Alaeddin Özdenören Özel Sayısı, S:41, 2021.
- Camus, Albert: <https://www.youtube.com/watch?v=enXNViode6g&t=213s>, (çevrimiçi)
- Camus, Albert: **Başkaldıran İnsan**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2020.
- Camus, Albert: **Sisifos Söyleni**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2016.
- Cauly, Olivier: **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cevizci, Ahmet: **Aydınlanma Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Colson, Daniel: **Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü**, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul.
- Cruickshank, John: **Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı**, çev. Rasih Güran, Zepros Yayınları, İstanbul, 2016.
- Çüçen, A. Kadir: **Varoluş Filozofları**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018.
- Çüçen, A. Kadir: **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, Bursa, 2003.
- Daşcıoğlu, Yılmaz: **Kader Hep Erken Zaman Hep Geç Cahit Zarifoğlu'nun Şiiri**, Şule Yayınları, İstanbul, 2020.
- Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük**, Milliyet, C:1.
- Ed. Osman Koca, **Acz Kitabı**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Edebiyat, Kültür ve Sanata Dair**, Haz. Hıdır Yıldırım, Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2016.
- Eliot, T.S.: **Edebiyat Üzerine Düşünceler**, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- Elmas, Nazım: **"Cahit Zarifoğlu Eserlerinin Tematik İncelemesi"** Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1992.
- Erbay, Erdoğan: "Çağa Muhalif Bir Şair: Erdem Bayazıt", **Erdem Bayazıt Kitabı**.
- Erdem, H. Haluk: "Başkaldırma", **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, C:2, İstanbul, 2004.
- Erdoğan, Ethem: "Modernizm, Akla Reddiye ve Alaeddin Özdenören Şiiri", **Hece Dergisi**.
- Erhat, Azra: **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Foulquie, Paul: **Varoluşçuluk**, çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Gündoğan, Ali Osman: **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018.
- Gündoğan, Ali Osman: **Camus/Sartre Kavgası**,  
<http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Albert-Camus-Sartre-Kavgasi.pdf>

- Gündoğdu, Hakan: “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, cilt: 7, sayı:1, 2007.
- Gürsoy, Kenan: **Varoluş ve Felsefe**, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2019.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, C: 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi Yayınları, 1989.
- Hannay, Alastair: **Kierkegaard**, çev. Nur Nirven, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Heidegger, Martin: **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örneğ, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2013.
- Heidegger, Martin: **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2001.
- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020.
- Jaspers, Karl: **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kabaklı, Ahmet: **Türk Edebiyatı IV**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kant, Immanuel: **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Kaplan, Ramazan: “Modern Çağa İsyân Ya Da Erdem Bayazıt'ın Şiiri”, **Hece Dergisi**.
- Kaufmann, Walter: **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kierkegaard, Søren: **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kierkegaard, Søren: **İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle**, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
- Kierkegaard, Søren: **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Armaner, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kierkegaard, Søren: **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2019.
- Kierkegaard, Søren: **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019.

- Kierkegaard, Søren: **Tanrı'ya İhtiyaç Duymak**, çev. Zeynep Yeter, Zeplin Kitap, İstanbul.
- Kierkegaard, Søren: **Ya/Ya Da**, çev. Nur Beier, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020.
- Lukács, György: **Marksizm mi Varoluşçuluk mu?**, çev. Mehmet Sert, Yordam Kitap, İstanbul, 2021.
- Manav F., Gürdal G.: **Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.
- Marshall, Peter: **Anarşizmin Tarihi**, çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- Mounier, Emmanuel: **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Fol Yayınları, Ankara, 2019.
- Narlı, Mehmet: “Alaeddin Özdenören Şiiri”, **Hece Dergisi** Alaeddin Özdenören Özel Sayısı, S:41, 2021.
- Ökten, Kaan H.: **Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.
- Özçelik, Mustafa: “Bir Edebiyat Mektebi Olarak Maveria Dergisi”, **Dil ve Edebiyat Dergisi**, Maveria Özel Sayısı, S:47, 2012.
- Özdenören, Alaeddin: **Bütün Şiirleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Özdenören, Alaeddin: **Şiirin Geçitleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Özdenören, Rasim: “Akif İnan”, **Medeniyetin Burçları: M. Akif İnan'ın Hatırasına**, Kayseri, 2004.
- Özdenören, Rasim: “Demek ki Yüz Ayı Geride Bırakmışız”, **Maveria**, S:100, 1985.
- Özdenören, Rasim: “Erdem Bayazıt ve Edebiyat Çevresi”, Birazdan Gün Doğacak: Erdem Bayazıt İçin Hece Taşları, **Hece Dergisi**, S: 142, 2008.
- Özdenören, Rasim: “Kuşbakışı”, **Hece Dergisi** Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı, S: 126/127/128, 2007.
- Özdenören, Rasim: “Maveria Bir Ekip Hareketidir”, **Dil ve Edebiyat Dergisi**, Maveria Özel Sayısı, S: 47, 2012.
- Öztürk, Nazif: “Yüreği ile Düşünen Adam: Erdem Bayazıt”, **Erdem Bayazıt Kitabı**, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara, 2009.
- Pascal, Blaise: **Düşünceler**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1992.

- Rızvanoğlu, Eren: “Hayatın Anlamsızlığında Başkaldırının Anlamı”, **Özne Felsefe Dergisi**, S: 19, 2013.
- Ritter, Joachim: **Varoluş Felsefesi Üzerine**, çev. Hüseyin Batuhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, 1954.
- Sarı, Osman: **Şiirler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Sartre, Jean-Paul: “Varoluşçuluğun Savunulması”, çev. Bertan Onaran, **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi**, Yazın Akımları Özel Sayısı, S.349, Ankara, Ocak 1981.
- Sartre, Jean-Paul: **Buluntu**, çev. Selâhattin Hilâv, Can Yayınları, İstanbul, 2018.
- Sartre, Jean-Paul: **Varlık ve Hiçlik**, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- Sartre, Jean-Paul: **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Sartre, Jean-Paul: **Yöntem Araştırmaları “Diyalektik Aklın Eleştirisi”**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.
- Solomon Robert C.: **Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri**, çev. Reha Kuldaşlı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- Sürgit, Büşra: “**Bir Edebiyat Dergisi Olarak ve Maveria Topluluğu**”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Edebiyat Dersleri**, Haz. Abdullah Uçman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- Taşdelen, Vefa: “**Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi**”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.
- Taşdelen, Vefa: **Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme**, Hece Yayınları, Ankara, 2017.
- Timuçin, Afşar: **Felsefe Sözlüğü**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.
- Timuçin, Afşar: **Düşünce Tarihi Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü**, Bulut Yayınları, 3. Cilt, İstanbul, 2004.
- Topçu, Nurettin: **Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Wahl, Jean: **Varoluşçuluğun Tarihçesi**, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1999.

Wellek René-Warren Austin: **Edebiyat Teorisi**, çev. Ö. Faruk Huyugüzel, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Yavuz, Hilmi: “Sartre ve ‘Kün’ Emri [Varlık’ın Öz’den Önce Gelişi’nin Eş’ârî ve Mutezile Kelâmına Göre Yeniden İnşası Üzerine Notlar”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Varoluşçuluk I, S: 92, Haziran 2020.

Yılmaz, Erdal: **Varlık ve Zaman’ı Anlamak**, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.

Yorulmaz, Hüseyin: **Bir Neslin Ağabeyi: Erdem Bayazıt**, Hat Yayınevi, İstanbul, 2013.

Zarifoğlu, Cahit: **Konuşmalar**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014.

Zarifoğlu, Cahit: **Şiirler**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2020.

Zarifoğlu, Cahit: **Yaşamak**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2022.