



T.C.

**ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MARTIN HEIDEGGER VE İSMET ÖZEL'DE ŞİİR-METAFİZİK
İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa SARI

Felsefe ve Din Bilimleri

Mayıs 2022



**T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MARTIN HEIDEGGER VE İSMET ÖZEL'DE ŞİİR-METAFİZİK
İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa Sarı

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Danışman

Prof. Dr. Latif TOKAT

Mayıs 2022

TEZ ONAYI

Enstitümüzün FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Tezli Yüksek Lisans Programı 195310006 numaralı öğrencisi Mustafa SARI' nın hazırladığı “**Martin Heidegger ve İsmet Özel’de Şiir-Metafizik İlişkisi**” başlıklı tezi ile ilgili tez savunma sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri gereğince / / günü saat ... : ...’da yapılmış, tezin onayına oy birliği / oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Başkan	:	 /	(Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)
Jüri Üyesi (Danışman)	:	 /	(Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)
Jüri Üyesi	:	 /	(Unvanı-Adı-Soyadı / İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun / / tarih ve sayılı Enstitü Yönetim Kurulu Kararı ile onaylanmıştır.

..... / /

Prof. Dr.

Müdür

ÖNSÖZ

Heidegger büyük bir cesaretle Antik Yunan'dan kendisine kadar gelen bütün bir geleneği ciddi bir yapı sökümüne uğratarak yeni bir model ortaya koymak ister. İşte şiir bu yeni modelin tepe noktasını oluşturur. Bu tezi seçmemdeki sebep evvela Heidegger'in düşünme sistematüğini açığa çıkarmak ikinci olarak da insan varoluşu üzerine inşa ettiğı bu sistemi sanat ve şiirle nasıl temellendirdiğini göstermeye çalışmaktır. Bununla birlikte şair İsmet Özel ile Martin Heidegger'in gerek geleneksel Batı metafiziğı eleştirisi noktasında gerek varoluşu anlama aşamasında sanat ve şiire verdikleri önem bakımından benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Heidegger geçmişi ciddi bir eleştiriye tabi tutarken geleceğı de göz önünde bulundurur. Şiire verdiği önem o kadar büyüktür ki şiir, insanın anlam dünyasından tutun içinde yaşayacağı dünyanın görüntüsünü hatta gelecekte kurmak istediğı dünyanın bileşenlerini kurar. Çünkü insan dünyada şairane ikamet eder. Özel ise Yaradan'la bağını koparan ve varlığı anlama noktasında eksik hatta hatalı bir tavır sergileyen geleneksel Batı metafiziğini eleştirir. Özel, insan varoluşunu temellendirirken şiirin önemini ortaya çıkarmayı amaçlar. İşte hem geleneksel Batı metafiziğı eleştirisi hem de insan varoluşunu ifade etme noktasında şiire verdikleri önem bakımından Heidegger ve Özel ciddi benzerlikler taşırlar. Bu tez insanın varoluşunu ifade etme şekli olarak şiire verdikleri önem bakımından Heidegger ve Özel'i ele alır ve onların şiir ile metafizik arasında kurdukları bağı açığa çıkarmayı amaçlar.

Bu tezin yazım aşamasında bana yardımlarını esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Latif TOKAT'a, lisans eğitimimden itibaren bana güvenen ve çalışmalarımı destekleyen enstitü başkanımız sayın Prof. Dr. Şamil ÖCAL'a ve maddi ve manevi yardımlarından dolayı Metin ERUMUT, Suha NADAS ve Erdal URHAL' a teşekkürü bir borç bilirim.

Mustafa SARI

Mayıs 2022

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM-1	
HEIDEGGER VE ÖZEL'DE VARLIK SORUNU.....	6
1.1. HEIDEGGER VE ÖZEL'İN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ..	6
1.1.1. METAFİZİĞİN ONTO-TEOLOJİK NİTELİĞİ.....	7
1.1.2. VARLIĞIN UNUTULMUŞ OLMASI.....	11
1.1.3.METAFİZİĞİN ÇIKMAZLARI.....	12
1.2. VARLIĞIN DURUMU.....	21
1.2.1. AÇIĞA ÇIKMA (ALETHEİA) OLARAK VARLIK.....	21
1.2.2. DOĞA (PHUSİS) OLARAK VARLIK.....	23
1.2.3. TEKNİK (TEKHNE) OLARAK VARLIK.....	27
1.3. VARLIĞI ANLAMAK.....	32
1.3.1. EPİSTEMOLOJİNİN YETERSİZLİĞİ.....	32
1.3.2. FENOMENOLOJİK ONTOLOJİYE GEÇİŞ.....	33

1.3.3. HİÇİN TECRÜBESİ.....	37
-----------------------------	----

BÖLÜM-2

HEIDEGGER VE ÖZEL'DE İNSANIN DURUMU	42
--	-----------

2.1. VAROLUŞUN TRAJİKLİĞİ.....	43
--------------------------------	----

2.2. ÖZEL'DE TRAJEDİ OLARAK SAVAŞ.....	46
--	----

2.3. HEIDEGGER VE DÖRTLÜ YAPI.....	53
------------------------------------	----

2.4. VAROLUŞUN TEMEL KARAKTERİ.....	57
-------------------------------------	----

2.4.1. VAROLUŞUN OTANTİKLİĞİ.....	58
-----------------------------------	----

2.4.2. HEIDEGGER VE KEHRE.....	65
--------------------------------	----

2.4.3. ÖZEL'DE HAYATIN SAÇMA OLUŞUNU AŞMA.....	68
--	----

2.4.4. HEIDEGGER VE OLAGELİŞ (EREİGNİS).....	70
--	----

2.5. VAROLUŞUN TARİHSELLİĞİ.....	72
----------------------------------	----

2.6. VAROLUŞUN TEKİNSİZLİĞİ.....	75
----------------------------------	----

2.7. VAROLUŞUN RİSK OLUŞU.....	81
--------------------------------	----

BÖLÜM-3

HEIDEGGER VE ÖZEL'DE VAROLUŞUN ŞİİRSEL TEZAHÜRÜ	84
--	-----------

3.1. DİL, SANAT, ŞİİR İLİŞKİSİ.....	85
-------------------------------------	----

3.1.1. DİL, SANAT VE VARLIK.....	86
----------------------------------	----

3.1.2. ŞİİRİN YAPISI.....	89
---------------------------	----

3.2. ÖZEL'DE DİL, SANAT VE ŞİİR.....	92
--------------------------------------	----

3.3. ÖZEL'DE ŞİİRİN VARLIK SEBEBİ.....	95
3.4. HEIDEGGER VE ŞİİRİN VARLIĞI ANLAMADA YERİ.....	98
3.5. HEIDEGGER VE ŞİİRSEL İKAMET.....	104
3.6. ÖLÜME DOĞRU VARLIK VE ŞİİRSEL İKAMET.....	109
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA.....	122
ÖZGEÇMİŞ.....	128

ÖZET

Heidegger, felsefesinde şiire kurucu bir görev verir. Ona göre şiir hakikatin kurulumu olarak ontolojik bir işleve sahiptir. Bütün felsefesini insanın ontolojik yapısı üzerine kuran Heidegger, geleneksel Batı düşüncesini eleştirerek bu felsefe yapma türünün varlığın unutulmasıyla sonuçlanan bir çıkmaz içinde olduğunu savunur. İnsan ile varlık arasındaki ilişkinin trajik bir süreç olduğunu iddia eden Heidegger, Hölderlin'in mersiyelerinden yola çıkarak insanın dünyada varoluş şeklinin şairane olduğunu ve bu varoluş şeklinin ancak şiirle ifade edilebileceğini söyler. Ona göre şiir, doğada gizli olanın ifşa edilme şeklidir. Şiir, dilde kurulanın tamamlanmasıdır. Böylece şiir, varlığın görünümüne gelmesini ifade eden tek yol olur. İnsan, şiir aracılığıyla yeryüzünde bir dünya kurar.

Özel, söylemlerini ve şiirlerini insan üzerinden gerçekleştirir. Şiirlerinde ve yazılarındaki temel motif insan ile doğa arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Şiirlerini insan varoluşunun trajik oluşu üzerine kurgulayan Özel, bu trajikliği aşmanın yolunun insanın Yaradan'a yaptığı yolculukta gizli olduğunu düşünür. İnsanın şiirde hiç kimsenin elinden alamayacağı bir yurt kurduğunu iddia eden Özel, şiiri insanın yolculuğunu ve kurmuş olduğu dünyayı ifade etme şekli olarak görür. Böylece şiirin insan varoluşunda kurucu öge olduğunu savunur. Şiir, insanın anlam dünyasını kuran ve şekillendiren yegâne yoldur. Gerek Heidegger gerek Özel, insan varoluşunun trajik olması ve bu trajikliğin ifade şeklinin şiir olması bakımından ciddi benzerlikler taşırlar. Bu anlamda bu tez hem şiirle metafizik arasındaki ilişkiyi doldurması bakımından hem de Heidegger ve Özel'in insan varoluşuna ve şiire yükledikleri anlam dikkate alındığında benzerliklerini ortaya koyması bakımından literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Martin Heidegger, İsmet Özel, Şiir-Metafizik, Varoluşun Trajikliği, Şiirsel İkamet.

ABSTRACT

Heidegger assigns a founding function to poetry in his philosophy. According to him, poetry has an ontological function as the establishment of truth. Heidegger, who bases his entire philosophy on the ontological structure of man, criticizes traditional Western thought and argues that this type of philosophizing is in a dead end that results in the forgetting of existence. Claiming that the relationship between man and existence is a tragic process, Heidegger, based on Hölderlin's elegies, states that the way of existence of man in the world is poetic and that this way of existence can only be expressed through poetry. According to him, poetry is the way of revealing what is hidden in nature. Poetry is the completion of what is established in language. Thus, poetry becomes the only way of expressing the coming of being into appearance. Man builds a world on earth through poetry.

Özel realizes his discourses and poems through people. The main motif in his poems and writings is to reveal the relationship between man and nature. Özel, who constructs his poems on the tragic nature of human existence, thinks that the way to overcome this tragedy is hidden in the journey of man to the Creator. Claiming that man has built a homeland that no one can take from him in poetry, Özel expresses poetry as a way of expressing the journey of man and the world he has established. Thus, he argues that poetry is a founding element in human existence. Poetry is the only way that establishes and shapes human's world of meaning. Both Heidegger and Özel have serious similarities in that human existence is tragic and the way this tragic is expressed is poetry. In this sense, this thesis fills an important gap in the literature in terms of both filling the relationship between poetry and metaphysics and revealing the similarities when Heidegger and Özel's meaning ascribed to human existence and poetry is taken into account.

Keywords: Martin Heidegger, İsmet Özel, Poetry-Metaphysics, The Tragic of Existence, Poetical Dwelling.

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
Bk. / bk.	Bakınız
bs.	Basım, Baskı
c.	Cilt
Der. / der.	Derleyen
Ed. / ed.	Editör
Erişim	Erişim Tarihi
Haz. / haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
nr.	Numara
Nşr. / nşr.	Neşreden
Thk. / thk.	Tahkik eden
Trc. / trc.	Tercüme eden
Tsh. / tsh.	Tashih eden
vb.	Ve benzeri
v.dğr.	Ve diğrleri

GİRİŞ

Bu tezin amacı Martin Heidegger ve İsmet Özel'in şiir ve metafizik ilişkisi hakkındaki düşüncelerini irdelemek, bu konudaki düşünce benzerliklerini ve farklılıklarını tespit etmeye çalışarak şiirle metafizik arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını belirlemektir.

Bu amaçla öncelikle Heidegger'in metafizik olarak nitelendirdiği geleneksel Batı felsefesi ele alınacak, varlığa yaklaşım şekli, hataları ve çıkmazları gösterilmeye çalışılacaktır. Heidegger'e göre, bu felsefe yapma şeklinin varlığı anlamada neden yetersiz kaldığı gerekçeleriyle birlikte açıklanacaktır. Tezin birinci bölümünde Heidegger ve Özel'in geleneksel Batı metafiziği eleştirisine yer verilecektir. Heidegger'e göre onto-teolojik nitelikte olan bu tür felsefe yapma şekli, varlığı ele alış tarzı ve yöntemi bakımından hatalıdır çünkü onto-teolojik nitelikte felsefe yapma şekli ilk olarak varlık yerine varolanı hareket noktası olarak ele almış ve varolanın özelliklerini açıklamıştır. İkinci olarak varlığı anlamada tek merci olan insanın kendi varoluşunu göz ardı ederek hata yapmıştır. Her ne kadar Özel için varlığı anlama şeklinin teolojik nitelikte olduğu söylenebilirse de, Özel'in İslâm'a yüklemiş olduğu varoluşsal durum onu bu konuda Heidegger'e yaklaştırmıştır. Özel, düşüncelerini ve şiirlerini teolojik bir tarzda ele alır. Ancak Özel İslâm'ı hayatın içinde konumlandırır. Özel'e göre insan, İslâm'ı sadece varoluşsal bir tavırla yaşayabilir. Bundan dolayı Özel'in anlayışında İslam geleneksel Batı düşüncesindeki teolojik nitelikten ayrılır.

İkinci bölüm Heidegger'in temel kavramlarından biri olan Dasein (insan) kavramı üzerine şekillendirilmiştir. Çünkü insan, varlığı anlamada mihenk taşıdır. Dasein kavramıyla varlığın açıklığa, ışığa gelmesi anlamları açıklanmaya çalışılmıştır. Varlığı açıklığa getirerek anlayan ve onu anlamlandıran insandır. Bu amaçla ikinci bölüm Heidegger ve Özel'e göre insan varoluşunun yapısı nasıldır. İnsanın temel karakteri nedir. Soruları etrafında şekillenecektir. Bu bölümde insan varoluşunun trajik yapısına vurgu yapılacaktır. İnsanın dünyada olmaklığı, onun ontik-ontolojik yapısı varlık ve diğer varolanlarla bağ kurmasının olanağını açmıştır. İnsanın sahil varoluşunu

gerçekleştirmek istemesi, insanın bu dünyada kendisini yuvasız hissetmesi, varoluşunun trajik yapısı ve yuva tutmak için devamlı hareket halinde olmak zorunda oluşu onu seçimlerinde hep bir risk almaya itmiştir. Bu durum seçimlerinin sonuçlarına katlanmak zorunda kalan insanın dünyadaki temel ikamet şeklinin şiirsel olduğunu bize gösterir. Ayrıca bu bölümde insan varoluşunun tarihsel ve tekinsiz oluşu da onun varoluşunun trajik oluşuyla ilişkili olarak açıklanmaya çalışılmıştır. İnsan varoluşunun trajik yapısı; insanı, tarihsel, tekinsiz ve risk almaya zorlanan bir varlık olarak ele almak zorunda olduğumuzu gözler önüne sermiştir.

Üçüncü bölümde varoluşsal yapısı trajik olan insanın yeryüzünde ikamet şeklinin şairane olması nedeniyle, varlığı anlama ve onu ifade etme şeklinin de ancak şiirle mümkün olabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. şiir; insanın bu dünyadaki ikametinin tarihsel olmasını göstermekle kalmamış aynı zamanda onun yuva arayışını da gidermeye çalışmıştır. İnsanın sahih varoluşunu gerçekleştirmeye zemin hazırlamıştır. Bu anlamda dil, sanat ve şiir arasındaki ilişkinin anlamını temel ifade ve iletişim aracı olarak gören geleneksel Batı düşüncesinin anladığının aksine dil, sanat ve şiir arasında salt bir ifade ve iletişim aracı olmalarından daha öte bir anlamı barındıran bir ilişki vardır.

Dil, bir iletişim aracı olmaktan öte ‘*varlığın evi*’dir ve onu açıklığa, ışığa getirir. Sanat ise geleneksel Batı felsefesinin iddia ettiği gibi bir ‘*taklit*’, ‘*öznenin bir yaratımı*’ ya da ‘*tinin bir açılımı*’ değil; varlığın hakikatinin ortaya çıkmasını, varlığın hakikatinin ışığa getirilmesini ifade eder. şiir ise ‘*sanatın özüdür*’ ve doğruluğun ortaya çıkarılmasını amaçlar. Bu bölüm Heidegger ve Özel’e göre dil, sanat ve şiir arasındaki ilişki nasıldır. Sanat neyi ifade eder. Sanat neden vardır. Sanat ve şiirin varlığı anlamadaki yeri nedir? İnsanın dünyadaki ikameti neden şiirseldir. Soruları etrafında şekillenecektir. İddiamız odur ki; düşünce sistematığını geleneksel Batı metafiziği eleştirisi üzerine kuran Heidegger özellikle geç dönem eserleriyle birlikte insan’ın dünyadaki varoluşsal durumunun fenomenolojik ontoloji yerine şiirsel ikametle anlaşılabileceğini ifade eder.

İnsan dünyada şairane yaşar ya da yeryüzünde ancak şiirsel yaşayarak bir dünya kurabilir. Buna göre insanın dünyada olmaklığı, sahih varoluşu, ölüme doğru oluşu, bir seçim varlığı oluşu ve dünyaya düşmüşlüğü onun yeryüzündeki ikamet şeklini şiirsel

kılar. Benzer şekilde Özel de insanın varoluşunu ifade etme şeklinin şiir olduğuna vurgu yapar. İnsan varoluşunun trajik olduğuna vurgu yapan Özel; insanın şiirde kendi özünü ortaya çıkaracak bir yurt bulduğunu iddia eder. Özellikle ikinci ve üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak açıklayacağımız bu iddia Heidegger ve Özel'in insan varoluşu ve insan varoluşunun ifade şekli açısından benzer özellikler taşıdığını gözler önüne serer. Kanaatimce insan varoluşunu anlamada ve anlamlandırmada şiire ve şiirsel ikamete yaptıkları vurgu bakımından Heidegger ve Özel'in düşünceleri paralellik göstermektedir.

İnsan varoluşunun trajik yapıda oluşu onu şiire yöneltmiştir. Hölderlin'in mısralarında hayat bulan “*İnsan şairane ikamet eder bu dünyada*” dizesi varoluşumuzun trajikliğini anlamanın, sahil varoluşumuzu gerçekleştirmenin ve hayatımıza anlam katmanın yolunun şiirden geçtiğini bize söyler. Şiirin yapısı, Heidegger'in anladığı anlamda metafizik düşüncenin kapısını önümüze açar ve bizi varlığın yakınlığına getirir. İşte Heidegger ve Özel varlığı anlama ve anlamlandırmada, insan varoluşunun trajik yapısını ifade etmede doğru dilin ve yöntemin şiirden geçtiğini düşünür. Bu anlamda bu tez şiir ile metafizik arasındaki bu ilişkiyi Heidegger ve Özel çerçevesinde ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

İki düşünür arasında her ne kadar varlığa yaklaşımları bakımından farklılıklar olduğu gözlemlense de gerek insan varoluşunun trajik yapıda olması gerek insanın bu trajik yapısını ifade etme şeklinin şiirden geçmesi bakımından benzerlikler bulunduğu söylenebilir. Her iki düşünür de insan varoluşunun yapısının trajik olduğuna ve bu yapının en doğru şekilde şiirde ifade edilebileceğine işaret eder.

Heidegger'in Batılı bir filozof ve Özel'in Müslüman bir şair olması iki düşünürü karşılaştırmakta çeşitli güçlüklerle neden olmuşsa da felsefeci yönü öne çıktığı için tezde temel karakter olarak Heidegger kabul edilmiştir. Özel'in Heidegger'le insan varoluşunun yapısının trajik oluşu ve bu trajik yapının ifade şeklinin şiir oluşu anlayışıyla olan yakınlığı bakımından ilgili görülen görüşleri ile sınırlı kalınmaya çalışılmıştır. Her ne kadar varlığın yapısı hakkındaki görüşleri açısından her iki düşünür arasında bariz bir fark bulunsa da Özel'in İslâm dinine yüklediği anlam her iki düşünürün bir birine yaklaşımlarına yol açmıştır. Şöyle ki Özel'in varlığı teolojik nitelikte anlamış olduğu doğru olarak kabul edilse de İslâm'ı ‘*mücerret ahlâk kuralları*’

halinde değil, ‘*hayatın içinde kavranılan*’ bir düşünce ve davranış şekli olarak anlamış olması varoluşa yüklediği anlam bakımından onu varoluşçu felsefe anlayışına ve Heidegger’in varoluşçuluğuna yakınlaştırmıştır. Elbette ki Özel’i sadece varoluşçu bir şair olarak değerlendirmek ona yapılan bir haksızlık olacaktır ancak bizim tezdeki amacımız Özel’in Heidegger düşüncesiyle olan bağını kurabilmektir. Bu amaçla Özel’in şiirlerindeki ve düşüncelerindeki diğer temalar tezin sınırları göz önüne alındığında dikkate alınmamıştır.

İnsan varoluşunun yapısı bakımından benzer görüşlere sahip olan Heidegger ve Özel, insanın varoluşunun trajik yapıda olduğunu söyler. İnsan için dünyada olmanın temel duygu durumunu ifade eden *kaygının* açığa çıkardığı trajik varoluş, *hiçin* tecrübesi aracılığıyla metafizik alana geçen insan için varoluşunun temel yapısı olan trajik oluşunu ve metafizik alanın yapısını ifade etmede en güzel ve en uygun dil şiirdir. Şeyler arasında bulunmuş olması bakımından insanın eşsiz ve benzersiz bir yere sahip olduğunu düşünen Heidegger ve Özel’e göre insan, dünyaya sadece nefes alıp vermek için gelmemiştir. Bir dünya kurmayı ‘*savaş*’ metaforu üzerinden hareketle açıklamaya çalışan Heidegger ile dünyada bulunuyor olmayı ‘*savaşıyor olmakla*’ eş tutan Özel’e göre şiirin bu dünyayı ifade etmede en etkili dil olduğu söylenebilir.

Sanatı; insanın dünyada olmağının bir sonucu olarak anlayan Heidegger ve Özel; insanın yeryüzünde bir dünya kurduğunu, bu kurduğu dünyanın sanatsal nitelikte olduğunu ve sanatsal nitelikte kurduğu bu dünyanın ifade şeklinin en iyi şiirde ifade edildiğini düşünür. Buna göre Heidegger felsefesinin son döneminde fenomenolojik ontolojiden şiirsel ikamete geçmiştir tespiti yapılabilir.

Yukarıdaki tespiti de göz önünde bulundurduğumuzda şiir, geleneksel Batı metafiziğinin iddia ettiği gibi sadece kültürel olguların ifade edildiği estetik bir alan değildir; bununla birlikte şiir, varlığın hakikatini kurarak kültürü yaratır. Kültür varlıkları şiirin yaratıcı diliyle yeryüzünde yükselerek hayat bulurlar. Bunun yanında insanların birlikte yaşadığı coğrafya üzerinde oluşturdıkları toplulukların niteliğini, düşünsel ve mitsel-dinsel yapısını da belirleyen şiirdir. Topluluklar ve devletler kurmuş oldukları yapıların mayasını tabiri caizse harcının temelini mitsel-dinsel ilahilerin ve tarihsel şiirlerinin sağlamlığından alırlar. Heideggerci anlamda şiir, tarihsel olarak bir halkın bir coğrafya üzerinde oluşuyla ilişkilidir. O halkın ‘*yeryüzünde tarihsel açılımını*’

ifade eder ve diğ er taraftan özel'e göre Ő ir, bize '*bir bütüne ait olduğumuz duygusunu*' verir. Bu anlamda Ő ir, bir ulusun kurucu unsuru olarak okunabilir.

Tez aşamasında yapılan literatür taramasında Heidegger kısmı için bu teze en yakın Emrah Akdeniz'in '*Heidegger'de Metafizik-Poetik İlişkisi*' adlı tezi ve özel kısmı için İbrahim Tüzer'in '*İsmet  zel'in Ő irleri  zerine Bir İnceleme*' ve Oğuzhan Ateş'in '*İsmet  zel'in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*' adlı tezleri g r lm Ő tir. Yazım aşamasında atıflarda bulunulan bu tezlerin ilkinde insan varoluşunun trajik yapısı Antik Yunan trajedileri olan Oidipus ve Antigone trajedileri üzerinden açıklanmaya çalıŐılmış ve insan varoluşunun trajik durumu Antik Yunan tragedyalarıyla sınırlandırılarak anlatılmıŐtır. İkinci tezde ise İsmet  zel'in Ő irlerin içeriksel ve biçimsel olarak ayrıntılı bir incelemesi söz konusudur. Ateş'in tezinde özel'in Ő irlerindeki varoluşsal temalar iŐlenmiŐtir. Bizim tezimizde ise insan varoluşunun trajik yapısının yanında insan varoluşunun Şairane oluşu da ön plana çıkarılacaktır. Ő irin metafizik ile kurmuş olduğu bağ irdelenecek ve insan varoluşunun Ő irle ve Ő irin metafizikle olan yakın ilişkisi ele alınacaktır. Ő ir ve metafizik arasındaki ilişki nasıldır? Temel sorusu çerçevesinde Heidegger ve özel'in düşünceleri karŐılaŐtırılacaktır.

BÖLÜM-1

HEIDEGGER VE ÖZEL'DE VARLIK SORUNU

Bu bölümde, şiir ve metafizik arasındaki ilişkinin tespit edilmesi veya analiz edilebilmesi için öncelikle geleneksel Batı metafiziğinin durumu ele alınacaktır. Heidegger ve Özel hangi açılardan geleneksel Batı metafiziğini eleştirmişlerdir? Geleneksel Batı düşüncesinin çıkmazları nelerdir? Bu tür felsefe yapma tarzı hangi yönlerden hatalıdır? Yöntemsel sorunları nelerdir? Soruları çerçevesinde Heidegger ve Özel'in geleneksel Batı düşüncesini eleştirisi ele alınacaktır. Ardından Heidegger'in varlık anlayışı belirlenmeye ve bu konuda Özel ile benzerlikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bölümün son kısmında Heidegger'in düşünce sistematüğinde metafizik düşüncenin yeri nedir? Ve bu metafizik düşüncüyü ortaya çıkarmada nasıl bir yol izlenmelidir? Heidegger ve Özel'in benzer yönleri var mıdır? Sorularına cevap aranacaktır.

Heidegger ve Özel'e göre geleneksel Batı metafiziğı; varlığı anlama, anlamlandırma, ifade etme gibi konularda büyük bir yanlış içerisindedir. Bu yanlış hem kaynakasal bir yanlış anlamaya dayanır hem de yöntemsel bir hata üzerinden yürüyerek perçinleşir. Esasında varlık, hakikatin ifşası olarak kendisini doğada ve sanatta özellikle de şiirde gösterir. Öncelikle insanın yapısının trajik bir açılma olduğu iddiasını taşıyan ikinci bölüme bir hazırlık olan bu bölüm; tezin temel argümanı olan insanın bu dünyadaki ikametinin şiirsel olduğu savını temel alan Heidegger'in fenomenolojik ontolojiden şairane ikamete geçişin hangi temel üzerinden sıçradığını göstermeyi ve Heidegger ve Özel'in insan ve şiir anlayışındaki benzerlikleri ve farklılıkları gösterebilmek için bir temel oluşturmayı amaçlar.

1.1. HEIDEGGER VE ÖZEL'İN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ

Heidegger düşüncesini geleneksel Batı felsefesinden ayıran en büyük özelliğı yapmış olduğu varlık vurgusuyla epistemolojik zeminde şekillenen Batı felsefesini

tekrar ontolojik zemine çekmiş olmasıdır. Heidegger, felsefi düşüncesini özellikle Platon sonrası Batı felsefesi eleştirisi üzerine kurmuştur. Heidegger'e göre Platon sonrası Batı felsefesi, felsefi anlayışını varlığın unutulmasıyla sonuçlanan bir dizi yanlış sistematik üzerine oturtmuştur.

Onto-teolojik nitelikte temellenen bu sistematik özellikle varlığa yaklaşımı bakımından hatalıdır. Bu hatasını bir dizi varsayımlar üzerine kuran geleneksel Batı metafiziği bu varsayımlardan yola çıkarak oluşturduğu kurgusal akıl yürütmelerle varlığı açıklamaya çalışmıştır. Yöntem olarak epistemolojik açıklama yöntemini benimseyen geleneksel Batı metafiziği, Heidegger'e göre düşünce sistematığı açısından büyük bir yanlış içindedir.

Heidegger, varlık anlayışı üzerine şekillendirdiği felsefi yapısını önce geleneksel Batı metafiziği eleştirisi üzerine kurmuş, sonra fundamental (temel) ontoloji üzerinden varlık anlayışını ortaya koymuştur. Aşağıda ilk bölümün sınırları çerçevesinde Heidegger'in düşünce sisteminin temelini oluşturan geleneksel Batı metafiziği eleştirisinin ana hatları verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında geleneksel Batı metafiziği eleştirisi noktasında Özel'in de Heidegger ile olan benzer veya farklı düşünceleri de ele alınacaktır. Tezin tamamı boyunca bu ilerleme sistematığına dikkat edilecektir.

Heidegger ve Özel, her ne kadar geleneksel Batı metafiziği eleştirisi yapsalar da ikisinin bu eleştiride çıkış noktaları ve eleştiriye yapma gerekçeleri farklıdır. Öncelikle bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir. İkinci olarak Özel'in, bir şair olarak şiirlerini ya da düşüncelerini salt varoluşsal bir anlayışla ifade ettiğini söylemek doğru olmaz. Bu amaçla biz özellikle Özel'i yorumlarken Heidegger'in varoluşsal yanıyla örtüşen taraflarına yoğunlaşacağız konuyla ilgili olmayan düşüncelerine yer vermeyeceğiz. Bu amaçla yoğunluklu olarak onun şiir ile metafizik arasındaki ilişkide Heidegger ile olan benzerliklerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

1.1.1. Metafiziğin Onto-Teolojik Niteliği

Heidegger'e göre geleneksel Batı metafiziği varlığın unutulmasıyla sonuçlanan bir süreç içerisinde gittikçe varlıktan uzaklaşmaktadır. Varlığın unutulmuş olmasını öncelikle geleneksel Batı metafiziğinin onto-teolojik niteliğine bağlayan Heidegger'e

göre geleneksel Batı metafiziği bir dizi ön kabuller sonucu girmiş olduğu çıkmazlardan dolayı bu duruma gelmiştir. Kökenini Aziz Anselmus'tan alan onto-teoloji kavramı Anselmus'ta '*ontolojik argümanın*' sunduğu transandantal (aşkın) teoloji türünün adını ifade eder. Kant bu kavramı Tanrının varlığına ulaşmada deneyimin yetersizliğini anlatmak için kozmo-teoloji ve onto-teolojiyi ayırt etmede kullanır. Buna göre Tanrının varlığına, kavramların kurgusal akıl yürütme şeklinde kullanılması yoluyla ulaşılır. Heidegger ise geleneksel Batı metafiziği eleştirisini onto-teoloji kavramı üzerine kurar. Kötü bir ontoloji ve kötü bir teoloji demek olan onto-teoloji metafiziğin doğasının belirlenmesi yoluyla ortaya çıkarılır. Heidegger, metafiziği kökenle ilişkili şekilde ele aldığı için varlık-tanrı-bilimi şeklinde niteler. Heidegger'e göre metafizik olan onto-teolojik olanla aynı anlama gelir.¹

Heidegger'in sadece Hristiyan vahyine dayalı, imanla alakalı bilim şeklinde kavramsallaştırdığı ve imanlı kişinin İsa ile olan ilişkisi bağlamında ele aldığı teoloji Aristoteles'le birlikte felsefeyle iç içe geçmiş ve felsefeye teolojinin görevi yüklenmiştir. Demirhan, Tanrı ile varlığın özdeş kılınmasıyla sonuçlanan bu durumu teoloji olarak nitelendirir ve ontoloji ile teolojinin birbirlerinin yerlerine kullanılması şeklinde yorumlar. Buna göre, teoloji ile ontolojinin aynı anlama geldiği düşünülmüş ve teoloji ile ontoloji karşımıza teoloji olarak çıkmıştır. Böylece gerçekte farklı niteliklere sahip olan teoloji ve ontoloji teolojiye dönüşmüş ve onto-teoloji ortak paydası altında birleşmiştir.²

Modern dönemde ise Descartes, *Felsefenin Temel İlkeleri* adlı eserinde felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları diğer bilimlerden oluşan bir ağaca benzetir.³ Descartes'in ağaç metaforu ile geleneksel Batı metafiziğinin ontolojik-teolojik nitelikli anlayışı perçinleşir. Heidegger geleneksel Batı metafiziğinin bu durumunu onto-teoloji olarak nitelendirir ve geleneksel Batı metafiziğinin, var olanda takılıp kaldığına vurgu yapar. Varlığa yönelemeyen geleneksel Batı metafiziği varolanda takılıp kaldığı için varlıkla olan irtibatını kesmiş ve varlığın kendisi üzerine düşünmeyi bırakmıştır.⁴ Heidegger'e göre geleneksel Batı metafiziği şeylerin açıklamasına giriştiği için

¹ Feyza Şule Güngör, *Onto-teoloji Kritiği Bağlamında Negatif Teoloji Değerlendirmesi*, *Dörtöge*, 4/7 (Nisan2015), 94-95.

² Ahmet Demirhan (ed.), *Heidegger ve Din*, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 16-18.

³ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, trc. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 41.

⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* trc. Yusuf Örneş, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 9-10.

varolanda takılıp kalmış ve varlığa yönelememiştir. Bunun yanında varolanda ısrar etmekte, varolanı varlık sanmakta ve varlığın hakikatini sormamaktadır. Varlıktan sadece varolan ile olan ilişkisi üzerinden tasarrufta bulunmakta, varlıktan bahsederken varolan üzerinden bunu yapmaktadır. Yani varlık ile varolanı karıştırmaktadır.⁵ İşte Heidegger, geleneksel Batı metafizik anlayışın bu ağacın kökleri olduğunu iddia eder.

Heidegger'e göre ontoloji ve teoloji üzerinden yürüyen bu metafizik anlayış Antik Yunan'dan itibaren bütün Batı felsefesi geleneğine hâkim olmuştur. Onto-teolojik metafizik yaklaşım yapısı gereği varolanı sorgularken bir taraftan onun en genel özelliklerini aramakta ve var olanlarda ortaya çıkan ve aktarılan niteliklere varlık demekle diğer taraftan var olanların ardında bir dayanak ya da kaynak aramakta ve o kaynağı üstün ve mükemmel bir varlık anlayışına dayandırmaktadır.⁶ Bundan dolayıdır ki Heidegger, onto-teolojik türden bir metafizik anlayışın varlığa yaklaşımı bakımından hatalı olduğunu düşünür.

İlkçağ filozoflarıyla şekillenmeye başlayan onto-teolojik metafizik anlayış Platon'un idealar kuramıyla resmiyet kazanmıştır. Aslında bütün geleneksel Batı metafiziğine bu açıdan bakıldığında Platon'un dilini konuştuğu söylenebilir. Ancak geleneksel Batı metafiziğinin kalıcılığı Aristoteles eliyle sağlanmıştır. Heidegger'e göre, özellikle Aristoteles'ten Nietzsche'ye kadar olan bütün Batı metafiziğinin onto-teolojik yapısı yüzünden varlığa yaklaşımı sorunlu olmuştur. Böylece var olanın ya da fiziksel olanın özellikleri varlık ya da fizik-ötesi olanla birlikte düşünülmüş ve var olanın ya da fiziksel olanın özellikleri varlık ya da fizik-ötesi olanın özelliklerine yüklenmiştir. İşte Heidegger'in en büyük başarısı geleneksel Batı metafiziğinin özellikle varlığa yaklaşımındaki bu yanılgısını fark etmiş olmasıdır. Geleneksel Batı metafiziğinin onto-teolojik olarak varlığa yaklaşımı varlığın unutulmasıyla sonuçlanmıştır.

Acaba İsmet Özel'e göre de geleneksel Batı metafiziği onto-teolojik nitelikte midir? Eğer öyleyse Özel de teoloji yani din üzerinden fikirlerini üretmiyor mu? Özel, geleneksel Batı metafiziğini onto-teolojik olarak anlayan bir düşünürdür. Ama Özel için onto-teolojik nitelikte olan bir düşünürdür denilebilir mi? Kanaatime göre bu soru

⁵ Aysun Gür v.dğr, *Heidegger'in Metafizik Anlayışı*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 602.

⁶ Gür v.dğr, *Heidegger'in Metafizik Anlayışı*, 603.

Özel'in İslâm'a yüklediği anlamın açığa çıkarılmasıyla cevaplanabilir. Özel'e göre İslâm, teorik bir durumu değil, bizatihi bir yaşantıyı insanlara teklif etmiştir ve İslâm'ın ne olduğu sadece yaşam içerisinde keşfedilebilir.⁷ Buna göre İslam teorik kurallar bütününe ifade etmez ya da insanın nasıl yaşaması gerektiğini önceden belirlenmiş kurallara sığdırmaz. Özel'e göre İslam, "insanın özelliklerinin kendine ve yaratılmış olan her şeye rahatsızlık ve zarar vermeden nasıl yürürlüğe konulabileceğini işaret etmekle hem varolanı anlayıp kabul etmenin hem de oluşa katılmanın yolunu açar."⁸ Bu demektir ki İslâm, kendisine insan diyen varlığın en genel özelliklerini açığa çıkarmasında ona rehber olarak varoluşsal bir yaklaşım sergiler. İnsan olmak İslâm'ı özümsemekle aynı şeydir. Ancak İslam, geleneksel Batı metafiziğinin kabul ettiği gibi gücünü kendi bünyesinde getirmiş olduğu dogmatik kurallar bütününden almaz bilakis İslam gücünü insanı varoluşun içinde belirleyerek onu yaşamın içinde konumlandırmasından alır. Dolayısıyla İslam geleneksel Batı metafiziğinin kabul ettiği gibi dogmatik bir niteliğe sahip değildir.

Özel'e göre geleneksel Batı metafiziği kendi bünyesinde teolojiye ait düşünceler ve Tanrı kanıtlamasına ilişkin çeşitli deliller getirirse de aslında inanç merkezli bu düşünceler kişinin '*itikadi zenginlikten*' kopmasıyla sonuçlanmıştır. Zira rasyonalist teoloji fikri geleneksel Batı metafiziğinin varlığı parçalamış olan düşüncesinin ürünüdür.⁹ Bu durum geleneksel Batı metafiziğinin dinleri insan varoluşundan koparmış ve onların ontolojik bir niteliğe bürünmesine sebep olmuştur. Oysa Özel, "İslâm mücerret ahlâk kuralları halinde değil, alabildiğince hayatın içinde kavranılan ve hayatın somutluğu aracılığıyla soyut vasfı anlaşılabilen bir düşünce ve davranış düzenini öngörür"¹⁰ demektedir. Bu ifade ilk olarak insan ile Yaradan arasındaki her türlü aracı kurumu geçersiz kılar ikinci olarak da İslâm'ı geleneksel Batı düşüncesindeki sabit, statik ve oluşun ötesinde olan din anlayışının dışına çıkarır. Dolayısıyla Özel, her ne kadar dinî bir argüman kullanarak varlığa yaklaşıp da İslâm dinini geleneksel Batı metafiziğindeki din anlayışının dışında tutar. Özel'e göre İslâm, bir yaşama biçimidir. İslam, bir dini kurallar bütünü olma niteliğini yitirerek tamamen hayatın somut

⁷ İsmet Özel, *Toplanın Gitmiyoruz-I-*, (İstanbul: Ebabil Yayınları, 2008), 232.

⁸ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri-4- Mekanizmaya Karşı Organizma*, (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992), 5.

⁹ Büşra Nur Yıldız, *Varlık-Bilgi İlişkisi Bağlamında İsmet Özel Düşüncesinin Tahlili*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 70.

¹⁰ İsmet Özel, *Üç Mesele Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma, İnsan Denen İnsan*, (İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 2013), 29.

yaşanılanlarının içerisinde kavranılan bir anlamlar bütününe dönüşür. İslam bir varolma biçimidir. “İnsanın kendi varlığını aracısız biçimde varlık alanına bırakması demektir.”¹¹ Özel, İslâm’ı, insanın varoluşunun çabası sonucu elde edilebileceğine vurgu yaparak hayatın içine sokar. Çünkü Özel’e göre, “İslâm, insanın bir gelişme yoluna girmesini mümkün kılması bakımından tek düşünme biçimidir.”¹² Görüleceği üzere Özel’in İslâm’a yüklediği özel anlam onu geleneksel Batı metafiziğinin dinlere yüklemiş olduğu dogmatik niteliğinden sıyırmış ve onu bir düşünme ve yaşama biçimi konumuna çıkarmıştır. Ona varoluşsal bir anlam yüklemiştir. Çünkü din söz konusu olduğunda ancak insan varoluşu ekseninde ilişkilendirilebilir.¹³ Ve Özel’e göre bu din sadece İslam olabilir.

1.1.2. Varlığın Unutulmuş Olması

Heidegger’e göre, geleneksel Batı metafiziğinin içine düştüğü temel yanlış varlığın anlamıyla ilgili sorular sorup sonuçta yine varolanlara yönelmesidir, varlık bir varolana indirgenmiş ya da varolanlardan dolayı göz ardı edilmiştir. Böylece varlık varolanlar lehine unutulmuş ve Aristoteles’ten sonraki tüm felsefe tarihi varlığın unutulmuşluğunun tarihi olmuştur. Ona göre, “varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur.”¹⁴ Çünkü onto-teolojik nitelikte olan bir felsefe varlık konusunda soru sormasına karşılık bu soruya varolanlardan hareketle cevap vermektedir. Bundan dolayıdır ki Heidegger’e göre geleneksel metafizik anlayış varlık sorusuna verdiği cevaplarda yalnızca yetersiz kalmamış aynı zamanda sorunun çıkış noktası bakımından hatalı olduğu için yanlış yapmıştır. İşte Heidegger, geleneksel Batı felsefesinin unuttuğu, varlığın anlamını sorgulayan sorunun tekrar sorulması gerektiğine dikkat çeker ve varlığın, varolanlar lehine görmezden gelinmesine varlığın unutulmuşluğu der.

Varlığın unutulmuş olması, bize varlığın kendisinin hakikati hakkında soru sorulmadığı durumu betimler. Heidegger’e göre, geleneksel Batı metafiziği her ne kadar varolanı onun varlığı içinde tasarımıyla ve varolanın varlığını bu şekilde düşünse de varlığı varlık olarak düşünmeden yoksundur. Çünkü her ne kadar varlık hakkında soru

¹¹ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri-III-Varoluş, Hayranlık, Aşk*, (İstanbul: Cıdam Yayınları, 1992), 5.

¹² Özel, *Üç Mesele*, 23.

¹³ Oğuzhan Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 97.

¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018), 19.

sorduğunu iddia etse de bu soru varlığın hakikati hakkında değildir.¹⁵ Kaldı ki varlığın hakikatine dair olan soru bugüne kadar sorulmadığı gibi geleneksel Batı metafiziği bu sorunun yanına dahi yaklaşmamıştır. Çünkü geleneksel Batı metafiziğinin varlığa yaklaşımındaki üç temel varsayım varlık sorusunun unutulmuş olmasına neden olmuştur. Bu varsayımlar: “Varlık en tümel kavramdır, varlık kavramı tanımlanamaz ve varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır”¹⁶ temel savlarıdır.

Geleneksel Batı metafiziğinin yapısını onto-teolojik olarak belirleyen Heidegger, bütün geleneksel Batı metafizik tarihinin varlığın unutulmuşluğunun tarihi olduğu sonucuna varır. Geleneksel Batı metafiziğinin varlığa yaklaşımındaki ön yargılar ister istemez bu metafizik anlayışı çıkmaza sürüklemiştir. Felsefi düşüncenin temelini onto-teolojik metafizik anlayışın eleştirisi üzerine kuran Heidegger, doğru bir metafizik anlayışın insanın varoluşsal durumunu dikkate almak zorunda olduğu gerçeğine dikkat çeker. Buna göre geleneksel Batı metafiziği girdiği çıkmazlar yüzünden varlığın unutulmasıyla sonuçlanacak bir yola sapmıştır.

1.1.3. Metafiziğin Çıkmazları

Varlığın bütünlüğünün dağılması ve parçalanmasıyla sonuçlanan bu çıkmazların sonucu olarak varlık unutulmuş ve Batı düşüncesi metafizik bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Bu çıkmazları şu şekilde sıralayabiliriz.

Heidegger geleneksel Batı metafiziğini öncelikle bir öz-varoluş ayırımı yaptığı için eleştirmiştir. Geleneksel Batı metafiziğinde varlık, “statik, sabit ve değişmez bir öz olarak kabul edilmiş ve bütün bir metafizik bu düşünce üzerine kurulmuştur.”¹⁷ Oysaki varlığın sabit bir öz olarak düşünülmesi fikrinin temelinde onto-teolojik metafizik düşüncenin ‘töz’ anlayışına dayanan ontolojik yönü yatmaktadır. Bu şekilde varolanın üzerine inşa edilebileceği metafizik bir dayanak sağlanmış ve geleneksel Batı metafiziğinde varlık daima bir ‘öz’le açıklanmaya çalışılmıştır. Bu demektir ki, geleneksel Batı metafiziği düşüncesini şeyler ve şeylerin ‘öz’leri üzerine yoğunlaştırmış ve varlığı göz ardı etmiştir. Oysa esas problem ‘öz’lerle ilgili değil varlıkla ilgilidir. Öz-

¹⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, trc. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 14.

¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 21-24.

¹⁷ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 41.

varoluş ayrımı geleneksel Batı metafiziğini metafizik bir çıkmaza sokmuştur. Bu yanlış varlığın unutulmasıyla sonuçlanacak sürecin tetikleyicisi olmuştur.

Geleneksel metafiziğin bir başka yanılması şeyler üzerine geliştirmiş olduğu düşüncede yatar. Heidegger, şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerini açıklayabilmek için iki önemli kavram kullanır. Bu kavramlar *vorhanden* ve *zuhanden* kavramlarıdır. Heidegger'e göre "dünya içinde varolanlar, doğal şeyler ve değer atfedilmiş şeylerdir."¹⁸ Buna göre *vorhanden* kavramı el-altında ve her an kullanıma hazır olan varlıkları ifade eder. Yani Heidegger, "malzemenin kendinden hareketle kendini açılmadığı varlık türüne el-altındalık (*vorhanden*)"¹⁹ varlıklar der. Bir bağlam çerçevesinde anlaşılan ve kendisini bir anlam dâhilinde açan yani kendisine bir anlam yüklenmiş olan varlıklar ise *zuhanden* varlıkları ifade eder. Buna göre, "*vorhanden*, herhangi bir kullanım bağlamı, ilgi ve değerden bağımsız, nötr olarak anlaşılan şeyler ve olgulardır. *Zuhanden* ise, insanın aktiviteleri bağlamında anlaşılan şeylerdir... *zuhanden*, kullanılan ve bir bağlam içinde olan şeylerdir."²⁰

Heidegger, geleneksel Batı metafiziğinin de şeyler arasında ayrım yaptığını söyler. Ancak varlığı şeylere indirgemiş, değer atfedilmiş olanı el altında olan olarak anlama yanılığına düşmüştür. Nitekim "tüm varlıklar *vorhanden* olarak, yani el altında bulunmak kavramı kapsamında ve tarafsız olarak tanımlanmış nesneler olarak görülmüşlerdir."²¹ Bu durum varlık ile varolanlar arasındaki farkın varolanlar lehine unutulmasına neden olmuş ve esas olarak varlıkla uğraşması gereken metafizik varolanların incelenmesi olarak anlaşılmıştır. Geleneksel Batı metafiziğinin bu anlayışı şeylerin anlamlarını bağlamından ayırdığımızda, yani onları nötr hale getirdiğimizde, gerçek varlıklarını kavradığımız yanılığından kaynaklanır. Bu anlayış Platon'dan sonra gelen bütün Batı düşünce geleneğinde hâkim olmuş ve varlığın unutulmuş olmasıyla sonuçlanmıştır. Oysaki Heidegger'e göre, biz kendimizi her zaman şeyler ve diğer insanlarla birlikte buluruz dolayısıyla şeyleri de nötralize edilmiş bir yalıtılmışlıkta değil bir bağlam çerçevesinde anlarız. Buna göre insanın diğer varlıklardan bütünüyle yalıtılmış şekilde bağımsız olduğunu düşünmek bir yanılıktır. İnsan diğer varlıklardan

¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 108-109.

¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 117.

²⁰ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 44.

²¹ Michael Inwood, *Heidegger*, trc. Nursu Örgü, (Ankara: Dost Yayınevi 2014), 32.

tamamen bağımsız değildir ve varlığı da diğer şeylerden bağımsız ve onlardan sökülüp ayrılmış olarak anlamaz.²²

Geleneksel Batı metafiziğinin çıkmazlarından bir başkası ise, “ontik olanla ontolojik olanı birbirine karıştırması ve ontik olanla uğraşmasıdır.”²³ Ontik olan Heidegger için nesnel olanın açıklanmasını ifade eder. Geleneksel Batı metafiziği, varlık araştırmasında ontolojik bir anlayışla yola çıkmış ama bu soruya ontik cevaplar vererek hata yapmıştır. Varlığı bir varolan şeklinde ele almış ve onu bir bilgi nesnesi olarak açıklamaya çalışmıştır. Heidegger ontolojik bir çalışmanın varlık sorusunun ontolojik önceliğine bağlı olması gerektiğini düşünür.

Ontolojik öncelik varolanların açıklanmasının ötesinde bir anlam taşır, metafizik bir duruma göndermede bulunur. Bu sorunu insanın ontik müstesnalığından yola çıkarak çözmeye çalışan Heidegger’e göre insan, ontik müstesnalığa sahip olan tek varolandır. Heidegger’e göre, “insan öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi insan’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır... İnsan’ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar.”²⁴ Yani insan bir varlık araştırmasında metafizik bir belirlemeyi fiziksel verilerden yola çıkarak belirleyebilme özelliğine sahiptir. Bu demektir ki insan, varlık hakkında konuşurken fenomenlerden hareketle belirlemelerde bulunabilme özelliğine sahiptir. Bu özellik onun varlık şartı olarak karşımıza çıkar. İnsan bunu yaparken kendi varoluşundan yola çıkması yeterlidir. Bu durum Heidegger’in fenomenlerden yola çıkarak bir ontoloji oluşturmasını mümkün kılar.

Geleneksel Batı düşüncesinin çıkmazlarından bir başkası da yapmış olduğu özne-nesne anlayışında karşımıza çıkar. Özne anlayışının ilk görünümünü Antik Yunan’da *Hypokeimenon* olarak görürüz. ‘*Dayanak*’ ya da ‘*taşıyıcı*’ olarak Türkçeleştirebileceğimiz bu terim Aristoteles tarafından “maddi değişim bağlamında; değişimin ilk ve temel koşulu, değişimin ana dayanağı, taşıyıcısı anlamında kullanılmıştır.”²⁵ *Hypokeimenon*, altta duran anlamına gelmektedir. Peki, neyin altında duran? İşte burada bir başka kavram ortaya çıkar. O kavram da *ousia* kavramıdır. *Ousia*

²² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 117.

²³ Latif Tokat, “Heidegger’de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/32 (2007), 185.

²⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33.

²⁵ Abdülbâki Güçlü v.dğr, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 700.

kavramının dönüşümünün takip edilmesi bizi geleneksel Batı metafiziğinde özne-nesne ayırımına götüren sürecin açığa çıkarılmasında yardımcı olacaktır. Platon'a göre 'varlık' ya da 'kendilik' anlamı taşıyan bu kavram Platon'un diyaloglarında birkaç farklı yerde kullanılmıştır. Buna göre, "yokluğun karşıtı varlık olarak; duyulur şeylerin varlığı şeklinde *Thaitetos*'ta; varlığa geliş olarak *Philebos*'ta; gerçekten gerçek olan varlık kipi olarak oluş dünyasına karşıtlık şeklinde *Sofist* ve *Timaios*'ta ve 'öz' ya da 'töz' anlamında *Phaidon* da geçer."²⁶ Aynı kavram Aristoteles'te ilk daralmasını 'öz' ya da 'töz'e karşılık gelecek şekilde kullanımında yaşar. Bu kullanımında *ousia*, varlığın ne olduğu sorusuna karşılık gelecek şekilde *tözün* ne olduğu şeklinde kullanılmıştır.²⁷ Aristoteles'e göre "*ousia*, *hypokeimenon*'a yüklenemeyeceği gibi; *Hypokeimenon* ise aynı zamanda her şeyin ona yüklendiği, hiçbir şeye yüklenemeyen bir önerme ögesi, yani bir yargının öznesini"²⁸ ifade eder. Aristoteles'te *ousia* ve *hypokeimenon* aynı şeyi işaret etmelerine ya da göstermelerine karşın aynı şey değildirler.

İşte *hypokeimenon* kavramı, Latinceye geçerken *substarum* (özne) veya *subjectum* olarak çevrilmiş ve çevirideki anlam kaymasından dolayı sanki bir şeyin altına konulmuş ve varlığın zeminine yerleştirilmiş bir taşıyıcı olarak düşünülmüştür. Oysa *hypokeimenon* hem maddeyi hem de tek ve ayrı duran varlığı, *subjectum* anlamında önermedeki özneyi aynı anda kapsamaktadır.²⁹ Bu çeviri sonrası yaşanan anlam kayması ve anlam daralması sonucu *hypokeimenon*, *ousia* nın bir taşıyıcısı anlamını kazanmış ve *ousia*'nın altında farz edilmiştir. Böylece *hypokeimenon* taşıyıcı konumuna geçmiş ve varlığın altındaki neden'e dönüşmüştür. Buradaki asıl sorun aslında Descartes felsefesiyle ve onun özneye yüklediği anlam ile başlar. Burada artık özne, dış dünyayı kendinden bağımsız bir şekilde mekanik bir gerçeklik olarak önüne koyar ve onu olduğu gibi ele almaz. Özne, *ratio* (akıl) özelliği ile dış dünyayı kendi nefsinin bir sonucu olarak biçimlendirir ve kendi tasarrufunun bir parçası kılar.³⁰ Böylece dış dünya bilen öznenin zihinsel fantezilerinin bir ürünü olur ve hakikat

²⁶ Abdülbâki Güçlü v.dğr, *Felsefe Sözlüğü*, 1082.

²⁷ Abdülbâki Güçlü v.dğr, *Felsefe Sözlüğü*, 1082.

²⁸ Özlem Duva, "Aristoteles'ten Heidegger'e Varlığın Çok Anlamlılığı ve Pratik Bağlamdaki Önemi", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 8/1 (Ocak 2015), 53.

²⁹ Duva, "Aristoteles'ten Heidegger'e Varlığın Çok Anlamlılığı ve Pratik Bağlamdaki Önemi", 54. Ayrıca bk. İonna Kuçuradi, "Aristoteles'in *Ousia*'sı ve *Substans* Kavramı", *Özne Felsefe Dergisi*, Aristoteles Özel Sayısı Sayı: 11-12 (Konya: Çizgi Kitabevi, 2010), 55.

³⁰ Murat Vural, *Martin Heidegger'de Sanat ve Teknik Kavramı İlişkisi Bağlamında Hakikat Kavramının Yeri*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

öznenin kendisine dönüşür. Geleneksel Batı metafiziği modern dönemde kartezyen felsefenin etkisinde kalarak özne-nesne düalitesine dayandığı ve varlığı öznenin zihninin bir parçası olarak ele aldığı için varlığın unutulmasıyla sonuçlanan bir süreç girmiştir.

Descartes’le birlikte insan gerçekliği *ben* merkezli olarak tasarlamış ve bu *ben* merkezli tasarımın doğal sonucu olarak da bir *ben* ve *ben olmayan* ayrımına gitmiştir. Bu düalist yapı kendisini Kant ve Alman idealist felsefesinde bariz bir şekilde gösterir. Descartes’le başlayan zihin-beden ayrımı hem kendisinden sonra gelecek bütün ayrımlara öncel olmuş hem de epistemoloji ve ontoloji ayrımının belirsizleşmesinin nedeni olmuştur.³¹ Bu demektir ki özne-nesne ayrımı bilgi ve varlık ayrımını karıştırdığı için sorunludur. Böyle bir tutum dünyayı anlamadan soyutlamak ve dünyayı kendisiyle ilgisiz kılmak olacaktır. Böylece dünya varoluştan ve zamandan koparılmış, gerçeklikten yalıtılmış bir öznenin zihinsel fantezilerinin ürünü şekline bürünür. Böyle bir anlayışla varlığa yaklaşmak bize varlığın değil ancak insanın ya da öznenin hakikatini sunacaktır. Öznenin dönüşümü böylece tamamlanır. Heidegger öznenin bu dönüşümünü; “varlığın hakikatinin dışında kalmış olan insan, animal rationale olarak boyuna kendi etrafında dönüp durur”³² cümlesiyle dramatize eder. Heidegger’e göre;

“İnsan, Varlığın ek-sistent karşı atımı olarak animal rationaleden fazladır; kendini öznelikten çıkarak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan varolanın efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır. Bu ‘daha az’ da insan hiçbir şey yitirmez, tam tersi varlığın hakikatine ulaştığı için kazançlıdır.”³³

Heidegger’e göre varlığın salınımına kendisini bırakan insan hiçbir zaman varlığın efendisi değildir ve olamaz. Çünkü insan varlıktan ayrılamaz. İnsan varlıktan ayrı, kendinde şey değildir ve varlık üstünde hükmü de yoktur. İnsan ile varlığın ilişkisi ancak birbirlerinin yakınında, insanın varlığı anlayacağı ve birlikte hareket edebilecekleri minvalde olabilir. İnsan, varlığın kendini açan ve gizleyen salınımsal doğasında ona komşuluk eder. Dolayısıyla Aristoteles’ten sonra başlayan özne-nesne ayrımlaşması öznenin kendisini varlığın karşısına konumlandırmasıyla sonuçlanmış bu durum ise varlığın kendisini geri çekmesine ve unutulmasına sebep olmuştur. Aslında

³¹ Senem Önal, “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (2014/1), 67.

³² Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 34.

³³ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 34.

dünya, dış dünyadan bağımsızlaştırılmış bir özneye, onun karşısında duran bir nesne olarak açılmamıştır. Modern özne, modern dönemde iyice belirginleşen özne-nesne ayırımından yola çıkarak varlığı bir teknoloji meselesi olarak görmüş ve onu çeşitli matematiksel formüllerle tahakküm altına almak istemiştir. Oysaki varlık sadece teknik bir mesele değildir ve varlık söz konusu olduğunda teknik, varlığın görünümünü belirli şartlar altında açığa çıkarabilir.

Heidegger'e göre modern özne metafizik çöküşün son durağını temsil eder. Modern dönem bilimsel ve teknik düşünme tarzının getirmiş olduğu düşünme şekli ile insanı özne olarak tanımlamış ve bu teknik düşünme tarzını hümanizm olarak ele almıştır.³⁴ Bunun nedeni onun insan merkezli bir temele dayanmış olmasındadır. Çünkü modern özne, varlığın hakikatini sorgulamaksızın sadece varolanın analizinden yola çıkarak insanın özüne ilişkin bir belirleme yapmaktadır. İşte bu tür belirleme metafizik bir belirlemedir. Heidegger geleneksel Batı metafiziğinin kilit noktasını burada görür ona göre modern teknoloji çağında varlık, tek tek nesnelere dönüşmüş ve bilen öznenin algısında hayat bulmuştur. Böylece varlık, özne tarafından epistemolojik baskıya uğratılmış ve açığa çıkması engellenmiştir.

Heidegger'e göre modern özne modern tekniğin özü olan *çerçevelemeyi* (Ge-stellt) kullanarak, varlığa baskı uygulayarak ona hâkim olmak isterken aslında varlığın kendisini geri çekmesi ile ondan uzaklaşmakta, varlığı unutmakta kendi bilincinin etrafında dönüp durarak yalnızlaşmaktadır. Heidegger bu durumu '*çerçevelemenin saltanatı*' olarak yorumlar. Ona göre insan, kendisini tekniğin özünde gösteren ve insanın hâkim olamadığı bir gücün hâkimiyeti altına girmiştir. Heidegger'in çerçeveleme adını verdiği bu güç; insanın doğaya ya da varlığa bakışını değiştirmiş ve insanın doğa ya da varlık üstünde hâkimiyet kurabileceği yanılgısını insana yaşatmıştır. Bu şekilde insanı ve onun bilgisini merkeze alarak insanı dünyanın efendisi ve varlığı insanın yaratısı olduğu düşüncesine götürmüştür.

Özel de geleneksel Batı metafiziğinin çıkmazlarına vurgu yapar. Özel geleneksel Batı metafiziğinin anladığı şekilde bir varoluş-öz ayırımını kabul etmez. Özel'e göre her şey gibi insanda yaratılmıştır ve diğer yaratılmış olanlardan onu ayıran tek şey

³⁴ Vural, *Martin Heidegger'de Sanat ve Teknik Kavramı İlişkisi Bağlamında Hakikat Kavramının Yeri*, 45.

Yaradan’a teslim olmasında yatar. Teslimiyet ise onu varoluşa açar ve imkânlar alanına dâhil eder. Özel’e göre insan, Müslüman olmayı seçtiğinde insan olmayı da seçer ve insan olmak teslimiyete boyun eğerek varoluşa açılmakla olur.³⁵ Özel’in anlayışına göre her şey Yaradan’ın varlığıyla kaimdir aynı durum insan içinde geçerlidir ancak insanın diğer varolanlardan farkı teslimiyet ile insan olma vasfı kazanarak varoluşa katılmış olmasında yatar. Özel’e göre insanın varoluşa sahip olması ile diğer varlıkların hayat sahibi olmaları aynı şey değildir. İnsan, “*yaradılışın harkulade*” oluşunu “*yaşamın harkulade*” oluşuyla aynı anda yaşar.³⁶

Varoluşun kişisel oluşuna vurgu yapan Özel’e göre; insanın kişisel varoluşunu başka bir kişinin yaşayamayacağı ya da deneyimleyemeyeceği gibi bir başkası da kendi varoluşunu ya da kendi deneyimlerini bir başkasının deneyimleri ya da varoluşu gibi ifade edemez.³⁷ Bu konuda geleneksel Batı metafiziğini eleştiren Özel’e göre, insanın ‘*dünyaya düzen vermek*’ veya ‘*eşyaya yön tayin etmek*’ gibi bir yeterliliği yoktur. Çünkü kendisi başka bir şeyin hükmü altında hareket eder. İnsanın şeyleri hükmü altına alarak onları belirleme özelliğine sahip bir özü yoktur her şey Yaradan’ın tasarrufu altındadır.³⁸ Özel, insanın tamamlanmış bir özünün ya da tabiatı hükmü altına alacak bir özelliğinin olmadığını ifade eder. İnsan ancak Yaradan’a yönelerek insan olma vasfı kazanarak varoluşa katılmak suretiyle kendine ait özellikleri açığa çıkarabilir.

Heidegger’in geleneksel Batı metafiziğinde rastladığımız özne-nesne ayırımına ilişkin eleştirisinin bir benzerini Özel düşüncesinde de görürüz. Özel’e göre;

“Adına Batı Medeniyeti dediğimiz sapkınlık, hastalığını olduğu kadar dünyaya sözünü geçirme gücünü de insana bir ‘öz’ yakıştırma temayülüne borçlu. Descartes’in Ben bütün özü veya tabiatı düşünmekten ibaret olan bir tözüm dediğinden bu yana Batı âlemi yalnızca ruh ve bedeni, din ile dünyayı birbirinden kopuk farz eden bir anlayış alanını yaygınlaştırmakla kalmadı; aynı zamanda insan ile tabiatı da birbirlerine rakip olabilecek iki unsurmuş gibi algılatan bir yol tutturdu... İnsan ve tabiat iki ayrı ‘öz’ sahibi iseler yahut bu ikisinden birinin özü varsa yanlıştın farklı bir düzeyde tekrarından başka bir şeyle karşılaşılmayacağını peşinen söyleyebiliriz.”³⁹

Özel de geleneksel Batı metafiziğinin ortaya attığı özne-nesne ayırımına karşı çıkar. Ona göre özellikle Descartes ile birlikte belirginleşmeye başlayan bu düalist

³⁵ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 91.

³⁶ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 95.

³⁷ İsmet Özel, *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklal Yürüyüşü-I-*, (İstanbul: Tiyo Yayınları, 2012), 161.

³⁸ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri-I-*, *Acaba Ben Kendim miyim* (İstanbul: Cıdam Yayınları, 1992), 14.

³⁹ Özel, *Tahrir Vazifeleri-I-*, 14.

yaklaşım insanın bir özü olduğu fikrinden hareket etmiş ve insanın kendi ben'ini referans noktası almış, geri kalanı ben olmayan olarak nesneleştirmiş ve ben'in karşısına konumlandırmıştır. Bu durum varlığın özne-nesne ya da ruh-beden olarak parçalanmasına yol açmıştır. İnsan, özne olarak karşısındakini rakip olarak görmüştür. Bu düşünce insanın dünyaya müdahalesine zemin hazırlamış ve insanın diğer varlıklar üzerine tahakküm kurmasını haklılaştırmıştır. Oysa Özel'e göre, insanın yerde ve gökte bir şey yaratmaya gücü olmadığı gibi, yaratılmış olan üzerinde tasarrufta bile bulunamaz. Bu demektir ki, geleneksel Batı düşüncesinin referans noktası olarak ele aldığı ben kavramı sıkıntılıdır.

Özel başka bir yazısında özne-nesne ayrımının insanı '*varoluşsal yabancılaşma*' götürdüğünü söyler. Yabancılaşma kavramı; "Latince başkası ya da yabancı anlamına gelen '*alienus*' kökünden türeyerek batı dillerine '*alienation*' şeklinde geçmiştir. Her ne kadar fikir kaynağını Rousseau, Schiller Geothe'de kazanmış olsa da felsefi anlam ve yorumunu Hegel'de kazanmıştır."⁴⁰ Batı düşüncesinde Tanrı inancı ve kendi kaderine sahip olamama yabancılaşmış insanın özelliği olarak görülür. Özel ise yabancılaşma kavramını teknik ve medeniyet kavramları ile birlikte *Üç Mesele* adlı kitabında ele alır. Özel'e göre geleneksel Batı metafiziğinin tanrıtanımaz ve insan merkezli düşünme biçimi yabancılaşmanın temelini oluşturur. Ona göre insanın yabancılaşması Yaradan tarafından belirlenmiş bir ben'i olduğunu unutması ya da bilmemesini ifade eder. Yabancılaşmaktan kurtulmanın yolu ise varoluşun anlamının Yaradan tarafından verilmiş olduğunu anlamaktan geçer.⁴¹

Özel'e göre, "insanın özne oluşu ben'e sahip olması demektir. Ben'in dışında bir ben-olmayan dünya, bir başka, bir yabancı vardır. Böylesi bir düşünme yolu yabancılaşma teorilerinin kalkış noktasıdır."⁴² Özel'e göre, insanın hem evrenden ayrı hem de evrenin içinde oluşunu kabul etmek çelişkili bir durumdur. Geleneksel Batı metafiziğinin '*özne*' merkezli düşünce yapısı varlığı özne ve özne olmayan olarak ayırmakla kalmamış aynı zamanda özneyi özne olmayan karşısında konumlandırarak onu yalnız bırakmıştır. Geleneksel Batı metafiziği geliştirdiği yöntemlerle bu çelişkiyi

⁴⁰ Tabip Gülbay, *İsmet Özel'de Yabancılaşma*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 10.

⁴¹ Özel, *Üç Mesele*, 74-81.

⁴² Özel, *Üç Mesele*, 74.

çözmede yetersiz kalmıştır. Özel'in 'varoluşsal yabancılaşma' dediği bu durum ancak insanın ne özne ne de nesne olmadığını anladığı zaman ve hakikatin insanın dışında başka bir mercide aranması durumunda çözüme kavuşabilir.⁴³

Özel'e göre, "modern medeniyetin doğuşuyla birlikte insan düşüncesi egocentric yani ben-merkezci hale gelmiştir. Bu durum insanların kendilerini ve benzerlerini yalıtılmış bireyler olarak kavramalarına yol açan bir ortam üretmiştir."⁴⁴ Bu düşünme şekli özünde bir hata ve yanılsamadır. Bu durum modern sofistیک bir durumun doğmasına yol açmıştır. Çünkü ben-merkezci, yalıtık özne fikri özünde insanı gizil, içten içe kendi doğrularının mutlak doğrular olduğuna inanma fikrine götürmüştür. Kendisini 'hümanizm' olarak gösteren bu düşünce şekli yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özel'e göre, bu şekildeki ben-merkezci bir yaklaşım insanı; hatalı, yanılgılı ve saplantılı bir düşünme şekline sürükler. Özel de Heidegger gibi modern düşünme şeklini hümanizm olarak kabul eder.

"'Düşünüyorum öyleyse varım' deme noktasına gelen modern insan bu sözleriyle kendimin gerçekliğini doğrulayan kendimden başkası değildir, demektir. Descartes... İnsanın kendini doğrulayacak bir 'dış' dünyaya muhtaç olmadığını ileri sürmek suretiyle hem modern dünyada üstünlük kuran bir yapının ve hem de günümüze kadar etkinliğini yürütecek olan hümanizmin yani semavi olmayan bir dinin (veya din topluluklarının) en önemli atılımını gerçekleştirmiştir."⁴⁵

Özel'e göre, özne-nesne ayırımına dayalı modern düşünme biçimi seküler bir tapınma şekli olarak hümanizm'i önümüze koymuştur. Bu şekilde modern düşünme şeklinin kısırlığına vurgu yapan Özel, bu düşünme biçiminin insanı sürüklediği noktayı tanrı(lar)dan uzak, kendi doğrularından başka doğru bilmeyen, kısır, nakıs ve yanılgılarla dolu bir düşünceye benzetir. İnsanın modern dönemde dinlerden kurtulmak amacıyla ortaya attığı hümanizm; insanı merkeze alarak insan ve seküler dünya merkezli bir düşünme şekli oluşturmayı amaçlar. Aslında hümanizm zannedildiği gibi insan için en faydalı olanı savunmak demek değildir. Özel'e göre, gerçek anlamda hümanizm, "insandan başka ölçü veya ülkü kabul etmemek olduğu gibi insanın deney ve duyuşundan istihraç edilmiş değerler ve amaçlardan başkasına itibar etmemek demektir. Yani, insanın amacının insan olduğunu, insanın kendi sonunu içinde taşıdığını

⁴³ Özel, *Üç Mesele*, 74-75.

⁴⁴ Özel, *Tahrir Vazifeleri-I, Doğru ve Yanlış*, 9.

⁴⁵ Özel, *Tahrir Vazifeleri-I*, 12.

kabul etmek hümanizmdir.”⁴⁶ Bu durum ise modern dönemin sofist nitelikli bir düşünce sistemine dönüştüğünün göstergesidir. Modern düşünme biçimi insan merkezli ve dünya odaklı bir düşünme şekli yaratmıştır.

Yukarıda geleneksel Batı metafiziğinin varlığa yaklaşımını ele aldık. Heidegger ve Özel, geleneksel Batı metafiziğini bu yaklaşım tarzından dolayı eleştirir ve varlığa yaklaşım tarzını hatalı bulur. Peki, varlığın yapısı nedir? Heidegger ve Özel varlığın yapısını nasıl anlar?

1.2. VARLIĞIN DURUMU

Heidegger geleneksel Batı metafiziğinin unutmuş olduğu varlığın yapısını anlamaya çalışır. Bunun için geleneksel Batı metafiziğinin varlık anlayışını yapısöküm’e uğratarak onu Pre-Sokratiklere kadar götürür. Heidegger geriye gitmenin ne demek olduğunu şöyle ifade eder: “Düşüncenin şimdiki dünya uygarlığını yadsımaksızın onun gerisine gitmesi, Batı düşüncesinin başlangıcında bırakılmış olması gerekirken düşünülmüş ve söylenmiş olan ve böylece bizim düşüncemize sunulmuş olanın üzerinde yeniden düşünmek.”⁴⁷ Antik Yunan düşüncesindeki varlık anlayışına ulaşmayı hedefleyen Heidegger, varlığın kökensel olarak üç yapısını *aletheia* (açığa çıkarma), *physis* (doğa) ve *tekhne* (sanat, el becerisi, teknik) olarak belirler.

Platon’dan sonraki bütün geleneksel Batı metafiziği varlığın unutulmuşluğunun tarihidir ve varlığın yapısına ilişkin sorunun kökeni Pre-Sokratiklerin varlığa yaklaşım tarzında açıklığa kavuşacaktır. Heidegger, Yunanlara, varlığın kendisini açtığı bir tarihi göstermeleri açısından yaklaşır.⁴⁸ Böylelikle varlığın unutulmuşluğunun tarihi varlığın kendisini açma/kapama tarihine dönüşecektir.

1.2.1. Açığa Çıkma (*Aletheia*) Olarak Varlık

Heidegger varlığın hakikatini *Aletheia* (açığa çıkarma) kavramıyla açıklar. Buna göre Yunanca *lethe* (unutma) kökünden gelen *A-letheia*; *lethe* kavramının

⁴⁶ Özel, *Üç Mesele*, 85.

⁴⁷ Martin Heidegger v.dğr, *Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu*, trc. Leyla Baydar & Hasan Ünal Nalbantoğlu, (Ankara; İmge Kitabevi Yayınları, 1997), 25.

⁴⁸ Eylem Ejder, *Tragedya ve Etik Yaşam: Hölderlin Hegel ve Heidegger'in Tragedya Yorumları Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 92.

olumsuzlanmasını ifade eder ve “unutulmuş, saklanmış olanın açığa çıkartılması anlamına gelir”⁴⁹ ve “açıktaki her şeye, özgür olanın süre giden özgürleşimine”⁵⁰ vurgu yapar. Bu kelime yapısöküm’e uğratıldığı zaman Antik Yunan’daki anlamını da ortaya çıkaran ve ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yapan bir anlam kazanır. Buna göre, Platondaki anlamına atıfla “Ruh, Lethe ırmağında yıkanarak dünyevi hayatta yaşadığı anıları unuttur ve bütün deneyimlerini siler. Buna göre ırmaktan su içmek, dünyevi hayatta kazanılmış olan her şeyin silinmesine neden olur.”⁵¹ Burada ruhun unutkanlık özelliğine vurgu yapılır. Yapısı, varlığın yapısıyla aynı olan ruh, şeyleri görür görmez hatırlar. Aslında ruhun yapısı varlıktan gelmiştir ve varlığa etki eden şeyler ona da aynı şekilde etki eder. Ruhun sadece bunu hatırlaması gerekir.

Heidegger varlığın hakikatının ortaya çıkarılması iddiasıyla sadece geleneksel Batı düşüncesinin varlık anlayışını değil aynı zamanda düşünce dünyasını da temelden sarsmıştır. Çünkü varlığın unutulmuş olması iddiası, görünüşte varlık anlayışının farklılığına vurgu yaparken gizil olarak da geleneksel Batı düşüncesinin rasyonalist ve kartezyen mekanik doğa anlayışını da yıkmayı amaçlar. Buna göre Descartes’le başlayan özne-nesne ayrımına dayalı kartezyen düşünme şekli kökünden yıkılmış olur. Çünkü ruh-varlık ya da özne-nesne ayrımı aslında hayali bir ayırmadır ve özne ile nesnenin birbirlerine karşı konumlandırılmasını amaçlar. Varlık, insanın, karşısında konumlandığı boş bir soyutlama olmaktan çıkar. İnsan, varlığın ya da varlık, insanın tamamen içine gömülü olduğu bir pozisyona yükseltilir. Bu hayata gömülü olma fikri öyle bir nitelik taşır ki mevcut zamanın ötesini de kapsar. Çünkü Aletheia, unutarak ortaya çıkana vurgu yapar. Aletheia aracılığıyla insan, artık zamanın ötesinde, ontik ve ontolojik önceliğe sahip olarak varlığın hakikatini anlayabilen bir varolan olur. Zira hayatın içindeki varlık olan insan, aynı zamanda açığa geleni/tarihten ve zamandan koparak zaman ötesinden geleni ifade eder.

Heidegger, varlığın görünümleri aracılığıyla insanın, varlığın unutulmuşluğuyla sonuçlanan geleneksel Batı metafiziğinin ürettiği düşünceden varlığın hakikatinin ne olduğunu araştıran ve bunu kökensel olarak açığa çıkarmayı amaçlayan düşünmeye

⁴⁹ Derviş Atahan & Zehragül Aşkın, “Platon ve Heidegger’de Aletheia ve Sanat Yapıtı İlişkisi”, *Dergi Park-Kilikya Felsefe Dergisi* 0/2 (2017), 52.

⁵⁰ Heidegger v.dğr, *Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu*, 25.

⁵¹ Atahan&Aşkın, “Platon ve Heidegger’de Aletheia ve Sanat Yapıtı İlişkisi”, 52.

geçişini başarmayı⁵² amaçlar. Bununla birlikte, saklı kalanın açıklığa taşınmasını, görünümüne gelmesini ifade eden *A-letheia*, şu anda düşüncenin karanlığında kalanın gizinin açılmasına yapılan işaret olarak sanatın kaynaklandığı alana da vurgu yapar. Çünkü o, “Yunan ışığında gizlenerek ışığın oluşmasına izin verendir, insan tarafından düşünülen ve insan elinden çıkan her türlü çalışma ve yapıttan daha eski, başlangıca, kökene yakındır ve bu yüzden daha kalıcıdır.”⁵³

1.2.2. Doğa (Phusis) Olarak Varlık

Herakleitos doğanın gizeminden bahseder. Ona göre “doğa gizlenmeyi sever.”⁵⁴ Heidegger bu fragman üzerinden varlığın hakikatının bir açıklığa gelme ya da gizlenme olduğuna vurgu yapar. *Phusis* olarak kavramsallaştırabileceğimiz doğa, Pre-Sokratik kökensel anlamı göz önüne alındığında, varlığın açılımı anlamını içinde barındırır.

“Yunancada açığa çıkma, salına-durma, kendisinden çıkarak önde durma ve dura kalma anlamlarına gelen *phu* kökü, *bhu* ve *bheu* biçimindeki Hindu-Germen dil ailesi kökünden gelir... *Phu* kökü ise kendini-gösterme anlamına gelen *phainesthai* kavramının kökü olan *pha* kökü ile ilişkilidir. O halde *phusis* ışığa gelen, *phuein*, yani aydınlatan, öne çıkarak parlayan ve böylece açığa çıkan olmaktadır.”⁵⁵

Phusis (doğa), varlığın açığa çıkmasının bir tarzı ya da mevcut olanın kendini göstermesi ve öne çıkmasıdır. Pre-Sokratik kökensel anlamı çerçevesinde “*phusis*, en temel anlamıyla açılmayı, kendini açan açığa çıkmayı, böylesi bir açığa çıkışta görünmeyi, kendini tutmayı ve açıklıkta kalmayı, kısaca açığa-çıkma-duranı dile getirir.”⁵⁶ Heidegger burada açıklık kavramıyla bize kendisini gösteren varlıkların ilişkisini anlatmak istemektedir. Acaba bu açığa-gelme bizim bugün doğa kavramından anladığımız şekilde mi olmaktadır? İşte Heidegger burada günümüz modern özne anlayışından tamamen farklı bir düşünme şekli ile karşımıza çıkar. Heidegger’e göre;

“Yunanlar *phusis*’i ilk olarak doğa olaylarına bakarak tecrübe etmediler, bilakis, gördükleri şeyi şiirsel-düşünsel bir temel tecrübenin sonucu olarak *phusis* şeklinde adlandırdılar. Bu kapanmamış açıklıktan dolayı, daha dar anlamda doğa için bakış

⁵² Heidegger, *Metafizik Nedir*, 22.

⁵³ Heidegger v.dğr, *Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu*, 27.

⁵⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 283.

⁵⁵ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Gregory Fried & Richard Polt (der.) (New Haven&London: Yale University Press,2000), 75.

⁵⁶ Emrah Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12.

sahibi olabildiler. Bundan dolayıdır ki physis, gökyüzünü ve yeryüzünü, tanrıları ve insanları, hayvanları ve bitkileri de kapsayan gizlilikten görünürliğe, mevcuda gelmeye açılan ve mevcudatı kendi duruşuna getiren temel sözcük oldu.”⁵⁷

Pre-Sokratikler’e göre doğa modern insanın anladığı şekilde değildir. Doğa, varlığın açıklığa ya da ışığa kavuştuğu şeyi simgeler. Doğa, insanların hermenötik bir çabaya dayanan doğa olaylarını anlamlandırma sonucu doğa ismini almıştır. Burada dikkat çeken şey ölümlü olanın yeryüzü, gökyüzü ve tanrısal olanla kurmuş olduğu bağın ilişkisinde yatar. Yoksa günümüz anlayışındaki matematiksel ya da bilimsel bir modele dayalı bir açıklama sonucuna dayanmaz. Bu durum bize günümüz düşünme şekli ile kökensel düşünme şeklinin arasındaki farkı da gösterir. Biri nesnesel, kendiliği olan, ayırma dayalı ve mekanik bir doğa anlayışını seçerken diğeri canlı, organik, ilişkisel ve tepkisel bir anlayışla doğaya yaklaşır. Böylece Pre-Sokratikler, mekanik doğa anlayışını değil, canlı, organik, ilişkisel ve tepkisel bir doğa anlayışını benimser. Doğanın canlandırılması, onun içinde varlığın ayna-oyunu aracılığıyla ortaya çıkarılır, ışığa getirilir. Bu anlamda doğa, “ortaya çıkmanın, gizli olandan doğmanın ve böylece gizli kalmış olanı ilk defa konumunu almış olmaya zorlamanın olagelişini ifade eder.”⁵⁸ Bu konumda insan, doğayı hâkimiyeti altına almaya çalışan bir özne değil, bilakis onunla bağ kuran ve ışığa getiren olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla insan doğadan yalıtılmış ya da koparılmış değildir. Bilakis doğa ile bir bütünlük içerisinde, unuttuğu şeyleri hatırlama çabasıdır.

Özel söz konusu olduğunda benzer temaları bulmak mümkündür. Özel’e göre, “Antik dünyanın safdil nesnelciliği modern dünyada aşkın öznelcilikle yer değiştirmiştir.”⁵⁹ Özel’e göre modern dünya doğayı bilinen bir nesne olarak görmüş ve kendi ben’ini doğadan ayırarak onun dışında bir yere konumlandırmıştır. Oysa Özel, Antik insanın dünyaya bakışının modern insan gibi olmadığını düşünür. Ona göre Antik insan; kendisini doğanın bir parçası olarak doğanın içinde konumlandırır ve dünyaya objektif olarak yaklaşır. Dünyanın mevcudiyeti ile kendi mevcudiyetini bir gören Antik insan için bu durum kendi varlığının da bir göstergesi konumundadır. Böylece kendi dışındaki varlıkların varlığına tanıklık eden Antik insan aslında kendi varlığına da tanıklık etmiş olur. Bölünmemiş bir bütün olarak kendini sunan bu dünyanın kendine

⁵⁷ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 15-16.

⁵⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 16.

⁵⁹ Özel, *Tahrir Vazifeleri-IV-, Safiyane Aldanıstan Zekice Aldanışa*, 1.

özel yasaları vardır ve kendi içinde işleyen bir düzene sahiptir. Özel'in 'safdil nesnelcilik' olarak ifade ettiği bu anlayışta insan, dünyada bir yer edinmekle birlikte bu dünyanın üzerinde bir tasarrufta bulunma gücüne sahip değildir. İşte Özel'in safdil nesnelcilik dediği bu anlayış, modern dönemde insanın kendi başına hakikat olarak görüldüğü ve dünya üzerinde tasarrufta bulunabilme gücüne sahip olduğunun düşünüldüğü aşkın öznelciliğe dönüşmüştür.⁶⁰

Özel'e göre, Antikçağ insanı her ne kadar nesnel bir dünyada yaşasa da kendisini yaşadığı dünyanın içinde, onunla bir bütün olarak görür. İnsanın mahiyetiyle dünyanın mahiyeti aynıdır ve insan kendi dışında olan diğer varolanların mevcudiyetine tanıklık eder. Özel, geleneksel Batı metafizik düşüncenin aksine "insanın bilen tarafı da bilinen özellikte yaratılmıştır."⁶¹ İfadesiyle modern anlayıştan çok farklı bir düşüncede olduğunu ilan eder. İşte Özel'in dünyası insanla diğer varolanların bir düzen içerisinde yaşadıkları bütünlükçü bir yapı ihtiva eder. Descartes ile birlikte özne merkezli düşünce şekli önem kazanmış ve kartezyen felsefenin etkisiyle birlikte insan düşüncesi de bu özne merkezli anlayış çerçevesinde şekillenmeye başlamıştır ve özne merkezli anlayış insanı doğadan koparmış ve insana bir 'kendinde şey' olma yanılgısı yaşatmıştır. Özel'in, Antik Yunan insanının doğa anlayışını modern insan doğa anlayışı eleştirisi olarak okumak mümkündür.

Özel'in modern dönem eleştirisi sadece ideolojik ya da toplumsal değildir. Aynı zamanda varoluşsal ve ilişkiseldir. İlişkisel kavramını burada insanın yolunu bulabilmesi için diğer varolanlarla kurduğu bağı ifade eden anlamında kullanıyorum. Özel'e göre insan kendini zıt kutuplara taşıyan bir sarkaç gibi salınımsal bir arayıştadır. Çünkü bilmek ister. İnsanın arayışta oluşu onu önce masalsı bir dünyada dayanaksız bırakarak kaybolmasına neden olur. Kaybolduğunu fark eden insan yeryüzünde oluşunun hakikatini aramaya başlar.⁶² Özel bu arayışın her insan için harika ve çok özel olduğunu düşünür. Özel'e göre, hayat sahibi olmak yetmez elbette ki hayat bir hediyedir ama bu hayatın taçlanması gerekir bu ise ancak varoluşla mümkündür. Sadece varoluşunun tadını tadabilen insanlar bu hediyein şükrünü yerine getirmiş olurlar.⁶³

⁶⁰ Özel, *Tahrir Vazifeleri-IV-, Safiyane Aldanıstan Zekice Aldanısa*, 1.

⁶¹ İsmet Özel, *Taşları Yemek Yasak*, (İstanbul: Tiyo Yayınları, 2013), 135.

⁶² Ateş, *İsmet Özel'in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 95.

⁶³ İsmet Özel, *Cuma Mektupları-7-*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2002), 8.

İşte varoluşunun farkına varmış insanın bu arayışı ancak diğer varlıklarla kurmuş olduğu bağla mümkündür. Buna göre modernlerin varlıkla ya da doğayla kurduğu bağ bütünleşmeden ziyade bir tahakküm ilişkisine, bir denetim altına alma ilişkisine dayandığı için bütünlükçü bir yapıdan ziyade parçalı bir varoluşsal yapı içerir. Bu parçalı varoluşsal yapı sonucu insanla varlık arasındaki bağ kopararak varlık ya da doğa, insanın denetimi ya da tahakkümü altına sokulmuş olur. Bu durum ise varlığın ya da hakikatin gizlenmesi ile sonuçlanır. Dolayısıyla Özel'in modernizm eleştirisini varlığın durumunun ne olduğunu anlama bağlamında okumak mümkündür.

İnsanın irtibat kurmak istediği şeyle tam bir iletişime geçmek için onun içine nüfuz etmesi gerektiğini düşünen Özel'e göre bunun yolu bizi cezbeden şeye kendimizi açarak yani onu içimize almakla mümkün olur. Kâinatta her şeyin birbirini etkileyen bir cezbe halinde olduğunu düşünen Özel, insanın cezbe halinin aşk olduğunu düşünür.⁶⁴ Aşk aracılığıyla insan sadece deneyim alanında olmaktan çıkar ve yaratılmış olanın anlamını arama alanına girer. İnsan ancak yaratılmış olanla kurduğu baği öne çıkararak aşkla duyabilir. Bu durum ise insanın doğaya bakışında ya da onunla ilişkisinde somutlaşır.⁶⁵ Özel'e göre insanla doğa arasındaki ilişki bir tahakküm ilişkisi değil bütünlükçü bir varoluş ilişkisi olabilir. Bu ilişkide insanın payına düşen ise diğer varolanlarla kurduğu bağ sonucunda Yaradan'ına kavuşarak yabancılıktan kurtulmak olacaktır. Dolayısıyla insan ve varlık ya da doğa birbirinden kopuk bir yapı ihtiva etmezler; bilakis insanın doğa ile olan ilişkisi, insanı yaratanına ulaştıracak bütünlükçü bir yapı içerir. Özel, *İçimden Şu Zalim Şüpheli Kaldır* adlı şiirinde, dünya-varlık ilişkisini birisini aşkın diğerini çıkar ya da faydanın belirlediği iki farklı görüş olarak ele alıp karşılaştırır.

“Dünya. Çıplak omuzlar üzerinde duran.

Herkes alışkın dölyatağı borsalarla agulanmış bir dünyaya”⁶⁶

mısrasıyla modern dünyanın geldiği noktayı; mevcut yaşamı tecavüze ve dönüşüme uğratan olarak betimler. Özel bu dizeleriyle sadece hayat karşısındaki dinamik ve etken tavrına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda insani ilişkilerde, hayatı algılama tarzında ve nesnelerle olan etkileşiminde de aşkı önceleyen tavrında önemli bir kazanımı bizimle

⁶⁴ Ateş, *İsmet Özel'in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 122.

⁶⁵ İsmet Özel, *Sorulunca Söylenen*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1997), 300.

⁶⁶ İsmet Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2002), 196.

paylaşır.⁶⁷ Özel, dönüşüme uğratılan bir dünya görüşüne karşı acı ve şiddetle haykırır. Çünkü yaşamın bu şekilde kirletilmesi onun havsalasının taşıyamayacağı ağırlıktadır. O, hesaplayıcı ya da çıkarıcı bir akılla değil uzlaşmacı ve ilişkisel bir kalple hareket eder ve böyle bir dünyada onun *‘kalbi sıklıkla ya da bolca lanete çarpmaktadır’*. Modern insanın *‘doğa anlayışı lanetlidir ve onun dünyasının suları zehirlidir’* bu anlayış doğaya hâkim olma hayaliyle zehirlenmiştir. Bu yüzden insanın ölümle ya da hiçlik aracılığıyla varlıkla yüzleşmesine izin vermez.

Modern dünyanın ürettiği her artı değer aslında insanlığın karşısına onu hakikatten uzaklaştıran, insanın içindeki aşkı baskılayan, varlık ya da Yaradan’la ilişkisine sekte vuran bir lanet olarak karşısına çıkar. İşte insan ya hesaplayıcı modern dünyanın sesine ya da gönlünün neşesini ve tanrının nefesini fısıldayan, insanı aşka çağıran canlı doğanın sesine kulak verecek ve hangisine kulak vermişse diğerine sağır kalacaktır. Birinde Yaradan’ın nefesini haykıran ve insanı aşka çağıran ilişkisel bir doğa varken diğerinde *‘betondan tanrılara kulluğun zırhı’* hâkim olacaktır. Bu durum insanı trajik bir yapıya sürükler.

“Nicedir kavrayamam haller içinde halim
Demiri bir hecenin sıcaklığında eriyor iken gördüm
Bir somonu bölünce silkinen gökyüzünü
Su içtiğim tas bana merhaba dedi, duydum
Duydum yağmurların gövdemden ağdığını.”⁶⁸

Bu trajik haykırış Heidegger diliyle söylersek modern olan ile antik olan arasındaki doğaya bakışın farkını da bize sunacaktır. Buna göre insanı Yaradan’a ulaştıran olumlu anlamda bir varoluş anlayışıyla doğaya bakmak insana Yaradan’ın deneyimini sunacak bir kapı aralarken olumsuz anlamda bir varoluş anlayışıyla doğaya bakmak insanı yalnızlığa, değersizliğe ve trajik yıkıma sürükleyecektir.

1.2.3. Teknik (Tekhne) Olarak Varlık

Tekhne her ne kadar el becerisi, hüner, güzel sanatlar becerisi anlamına gelse de sadece bunlar demek değildir. Heidegger’in tekhne anlayışına göre, belirleyici olan,

⁶⁷ İbrahim Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 224.

⁶⁸ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 197.

karanlıkta kalmış olanı ışığa çıkarmakta yatar. Tekhne, sadece imal etme ya da üretme değildir; bilakis ‘şeydeki gizemi açmak’ veya açığa çıkarmaktır. İşte Heidegger tekhne’nin, gizini açma olarak ele aldığı özel durumunu Herakleitos’un savaş kuramıyla açıklar. “Savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar.”⁶⁹ Buna göre Heidegger, Herakleitos’un özel kavramı olan ‘polemos’u (savaş) kullanır. Şöyle ki, savaş aracılığıyla doğanın değişken yapısına karşı bir müdahale yapılır. Bu müdahale, ölümlü olmasından dolayı yazgısı tekhne (teknik, el becerisi, hüner, sanat) ile bağlantılı olan ve bir anlamda kendisi de doğa varlığı olan insanın, yine kendisinden başka bir şey olmayan doğayla karşılaşması ve ona karışmasıdır.⁷⁰ Burada insanın açığa çıkma ve gizlenme aracılığıyla ortaya koyduğu ilişki tekhne yoluyla görünür kılınır. Doğa, bu anlamda tekhne’nin (teknik) insan tarafından ortaya çıkarılmasını, açıklığa getirilmesini simgeler ve insanın trajik bir yanı olarak karşımıza çıkar. “Physis olarak doğa ve tekhne arasında kendini açan tekhne’nin kökensel yitimselidir.”⁷¹ Polemos (savaş), burada tekhne yoluyla görünür kılınan varolanın olmasını, varlaşmasını, olmayandan oluşa geleni mümkün hale gelmesini sağlayarak varolanla yok olan arasındaki ayrıma vurgu yapar ve böylece de physis’in doğası görünür kılınmış olur. Burada, savaş insanın dizginlenemez olan temel tutkularının izinin sürülmesini ve bu tutkuların varlığı açığa çıkarmak için uğruna verdiği mücadelenin tutkusunu ifade eder.⁷² Buradaki amaç teknik ve işleme aracılığıyla doğada saklı olanı görünüşe getirmek, ortaya çıkarmaktır. Doğa, yalnızca dünyanın dünya olarak ve hiçlik ile birbirlerinden farklılıkları göz önüne alındığında içinde varolanlar olarak açığa gelmeleri anlamında hüküm sürer. Teknik ya da işleyerek açığa çıkarma, bu ayrımlaşmaya yol açan açığa getirici, sanatsal sürecin bizzat kendisidir; böylece hem teknik hem de doğa birbirine bağımlı hale gelir.⁷³

Bu şekilde teknik aracılığıyla kendisi de doğanın bir parçası olan insan, savaş yoluyla doğayı şekillendirir. Tekniği bu şekilde ele aldığımızda onun yaratıcı bir süreç olduğunu görürüz ve özünde açılma olan doğasıyla varlığı açıklığa getirir. Aynı zamanda insanın doğasına da vurgu yapar ve insanın doğasını da ortaya çıkarır. İnsanın

⁶⁹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 137.

⁷⁰ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 16.

⁷¹ Senem Kurtar, *Yeni Düşünme Biçimi: Sanat Yapıtında Açıklanan Heidegger’in Şey Felsefesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 90.

⁷² Martin Heidegger v.dğr, *Varlık ve Görünüş*, (Ankara: Doğu Batı, 2010), 67.

⁷³ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 17.

karakterine göndermede bulunan bu doğa, insanın şiddet uygulayan ve böylece şey'i varlığa getiren yapısını ifade eder. Ancak burada belirtmek gerekir ki Antik Yunan'da varlığın teknik olarak açığa çıkma şekli insanın doğa karşısında kazandığı bir zafer değil, bilakis varlığın doğa olarak kendini açmasının veya açığa çıkmasının ve açılanın görünümüne gelmesinin trajedisini ifade eder.⁷⁴ Peki, insan savaş aracılığıyla varolana şiddet uygularsa varlık bu şiddete karşılıksız mı kalır? Heidegger bunu dike (yazgı) kavramıyla açıklar.

Yazgı, insanın savaş aracılığıyla şiddet uyguladığı varlığın açıklığını ifade eder. Yazgı, karşı karşıya gelen teknik ile doğanın yıkıcı ilişkisine göndermede bulunur. Burada tekhne ile physis'in ilişkisini nasıl anlamak gerekir? Kanatımce, teknik ve doğa arasındaki ilişki trajik bir ilişkidir ve eser de kutsalın ifşası olarak ortaya çıkar. Doğa olarak insanın fizik olarak doğaya uyguladığı şiddet, teknik aracılığıyla ortaya çıkar ve bir ritüelin parçaları olarak kendini kutsalın ifşasında sunar. Açıklıkta ortaya çıkan, bir dünyadır ve bu açıklığa gelen/ açığa çıkan dünyada sunulan kutsalın ifşasıdır.

“Yapıt-olmak, bir dünya kurmak demektir. Dünya insanın varlıkla ilişkisini sağlar. İnsanı varlığın içinde tutan şey dünyadır. Burada dünya bilinen ve bilinmeyen, elde hazır bulunan nesnelerin kabaca bir toplamı değildir. Hayal ürünü, uydurulmuş bir çerçeve de değildir. Dünya izleyeceğimiz bir nesne de değildir. Dünya her zaman için aynı zamanda, doğum, ölüm, rahmet ve lanet yoluyla bizi varlığın derinliğinde tutan nesnesel olmayandır... Dünyanın tanrılarla dolu olması ya da tanrıların kaçışı dünyanın dünya olmasının bir şeklidir. Yapıt olarak bir dünyayı oluşturur. Yapıt dünyanın açıklığını açık tutar.”⁷⁵

Böylece biz teknik ile doğa arasındaki ilişkide bir dünya kurarız ve onu eserde görünür kılarız. Bizim dünyamız varlıkla kurmuş olduğumuz ilişkimizin bir yansımasıdır ve hangi düşünceyle kurulmuş olursa olsun kutsalın ifşası olarak ritüelsel tekrarları iktiza eder. Dünya kurmak demek tapınmak demektir. Bu tapınmanın herhangi bir dinle, inançla ya da ideolojiyle ilgisi yoktur. Tapınma burada bizim doğa ile kurduğumuz bağı yansıtır ve bu bağ kutsalın ifşası olarak kurduğumuz dünyada ortaya çıkar. İşte insanın en büyük eseri budur. Biz dünyalar kurarak kutsallaştıran ve kutsallaştırarak dünyalar kuran varlıklar olarak bu kutsalı her daim yaptığımız ritüellerle

⁷⁴ Kurtar, *Sanat Yapıtında Açılan Heidegger'in Şey Felsefesi*, 9.

⁷⁵ Metin Bal, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 88.

anarız ve ona tapınırsınız. İnsanoğlunun doğumundan ölümüne kadar yaptığı tek şey kutsalını çeşitli ritüellerle anmak ve onu yücelterek ifade etmekten başka bir şey değildir. Bu anlamda insan, kutsallaştıran ve tapınan varlıktır. Bu tapınma aracılığıyla da şeyleri açıklıkta toplayarak bizim kılarız. Bu anlamda savaş ve *logos* aynı şeydir. “Polemos bütün tanrısallığın ve insansallığın öncesinde yer alan savaştır, dünya, savaşmayla ve ayrışmayla oluşur. Ayrışma ne ayrıştırır ne parçalar. Aksine, birliği toplayan şeydir, logostur.”⁷⁶ Bu noktada devreye insan girer. İşte insan yazgı ile tekniğin bağlantı yerinde durur. Âdeta bu noktaya ya da yere fırlatılmıştır veya düşmüştür. Doğal durumu olan bu fırlatılmışlık halinde dörtlünün etkileşimi sonucu oluşan şey’in bir araya getirilmesini sağlar.

Özel *Üç Mesele* adlı kitabında teknik hakkında şunları söyler.

“Teknik kelimesi Yunanca; sanat, meslek anlamındaki ‘*tekhne*’ kelimesinden gelir. Geniş anlamıyla kullanılırsa teknik, yapılan bir işin gerçekleştirilme usulüdür. Araştırmamızda bu kelime, modern hayat içinde kullanılan gereç tekniği anlamında kullanılmıştır. Teknoloji kelimesi ise Yunanca, bir sanatın sistematik ifası anlamına gelen ‘*technologia*’ kelimesinden gelir. Burada uygulanmış bilim yani, pratik amaçlar için kullanılan bilgi birikimi kastedilecektir.”⁷⁷

Özel’in geleneksel Batı metafiziği eleştirisi bağlamında okunabilecek teknik anlayışına göre, Batı medeniyetinin insanı bir tabiat varlığı olarak görmesinin ve tabiatı egemenliği altına alabilme gücüne sahip bir varlık olduğunu düşünmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Ancak bu durum sadece modern dönem için değil bütün Batı düşüncesi genelinde de doğru kabul edilebilir. Özel’e göre, insanın tabiatı egemenliği altına alabilme çabasının bir şekli olarak teknik; onun ‘*mutlak egemenlik*’ düşüncesinin bir yansımasını ifade eder.⁷⁸ Buna göre Batı, özellikle doğa ve insan üzerinde bir tahakküm aracı olarak tekniği kullanmış ve mutlak hâkimiyet düşüncesinin bir yansıması olarak teknik meselesine bakmıştır. Bu düşünce zamanla kendi ahlak anlayışını da Batı metafiziğine dayatmıştır. Oysa Özel için doğa ile insan arasındaki ilişki savaşı andırırsa da bu ilişki söküp almak ya da doğayı tahakküm altında tutmak şeklinde değil sanatsal olanın açığa çıkması, varlık alanına gelmesi şeklinde tezahür eder. Özel, *Evet İsyan* adlı şiirinde doğayı sevgiliye benzetir. Sevgiliyle girdiği tatlı diyalog onun açılmasını hakikate gelmesini ifade eder.

⁷⁶ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 65.

⁷⁷ Özel, *Üç Mesele*, 148.

⁷⁸ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 71.

“Demirden sağanak altında uyur sevdiğim

Göğsünde hazin ayak izleri eski Şubatların”⁷⁹

mısraları insanoğlunun doğaya karşı verdiği savaşın izlerini taşır. Bu mısralar modern öncesi insanın doğaya bakışı ile modern insanın doğaya bakışını karşılaştırmada bize referans olabilir. Demirden sağanak, modern öncesi döneme ve modern döneme ait izler taşır. Kara saban yerini sanayi devrimi ile birlikte doğaya yapılan ve bir tür tecavüzü andıran sağanağa dönüşmüştür. Demirden sağanak ifadesini doğayı tahakküm altına almak isteyen modern düşünceye gönderme olarak okumak mümkündür. Hazin ayak izleri modern dönem düşüncesinin öncesine ait olan doğa anlayışına karşı duyulan özlemi betimler. Devrimsel bir dönüşüm ve tahakkümcü tavra işaret eder. İnsan olmanın Yaradan’a teslimiyetle mümkün olduğunu düşünen Özel’e göre savaş, karşıdakini tahakküm altına almak için başvurulmuş bir üstün gelme aracı değildir.

“Çünkü kavganın göbeğidir benim yerim.”⁸⁰

mısrası insanın yerinin savaşın tam ortası olduğunu ifade eder. İnsanın doğaya karşı vermiş olduğu savaş aslında kendi doğasını açığa çıkarmak amacını güder. Bu açığa çıkarma işinde insanın doğası doğal seyrine doğru akar. İnsanın doğasını doğal seyrine evirmeyi amaçlayan bu savaş iki farklı anlamda anlaşılabilir. İlki yıkıcı bir varoluşçu tavrın egemen olduğu ateistik bir anlayış ve ikincisi aşkın ve bütünleşmenin hâkim olduğu insanı Yaradan’a kavuşturan tavrı. Özel, böyle bir tavrı yıpratmış bir merak ve ıtır kokan yumruklara benzetir. Çünkü Yaradan’a kavuşmak sabır, sevgi ve emek ister.

“Ben merd-i meydan

Yani toprağın ve kanın gürzü

Güllerin bin yıllık mezarı bendedir

Yukarıdan bakarım efendilerin pusatlarına

İnsanların bütün sabahlarını merak ederim

Gök hırpalanmaktadır merakımdan

İtır kokan benim yumruklarımdır

Benim kavgamdır o, aşk diye tanınan.”⁸¹

⁷⁹ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 97.

⁸⁰ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 99.

Yukarıdaki mısralar Yaradan'ın aşkı ile iş gören, doğa ve kendi doğası ile bir savaşım içinde olan, varlığın anlamını anlamaya çalışan insanın durumunu bize anlatır. Tüzer'in yorumuna göre, *Evet İsyan* şiirinde Özel'in ciddi bir biçimde varlık problemine dönüş çağrısı, varoluş probleminin çözümüne dair ciddi bir projeksiyon, varoluş vuku bulduğunda ise belli bir istikamete oturtulacak ve dünyanın oluşuna şahit olunacak bir gelecek vardır.⁸² Bu durum bizi trajik bir duruma götürse de böyle bir trajedi bizi yıkıma değil; yaratanın hakikatini deneyimlediğimiz hiçliğin tecrübesine götürür. *Hiçliğin* tecrübe edilmesi hem Heidegger düşüncesinde hem de Özel'in şiir ve yazılarında varlığı anlamak bağlamında önemli bir yere oturur.

1.3. VARLIĞI ANLAMAK

Heidegger'e göre geleneksel Batı metafiziği varlığın unutulmasıyla sonuçlanan kökensel yanılgısından dolayı varlığı anlamada hata yapmıştır. Parçalı varlık anlayışından hareketle geleneksel Batı metafiziği, öznenin karşısına konumlandığı varlığa bir bilgi meselesi olarak yaklaşmış ve varlığa, epistemolojik yöntemi uygulayarak varlığı tahakküm altına almaya çalışmıştır. Oysa Heidegger'e göre; varlık söz konusu olduğunda epistemoloji yeterli bir yöntem değildir. Özel ise geleneksel Batı metafiziğinin varlığı anlamada yeterli olan bir yöntemi kullanmadığını söyler. Bu açıdan bakıldığında geleneksel Batı metafiziği hata yapmıştır. Heidegger ve Özel'e göre varlığı anlamda doğru yöntem ne olabilir?

1.3.1. Epistemolojinin Yetersizliği

Heidegger'e göre varlığın unutulmasıyla sonuçlanan yanılgının temel sebebi geleneksel Batı felsefesinin varlığa epistemoloji (bilgi) meselesi olarak yaklaşmasında yatar. Oysa varlık söz konusu olduğunda epistemolojik bakış açısı yeterli değildir. Çünkü epistemoloji, varlıkla düşüncüyü kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır.⁸³ Bu ayırım sonucu varlık, varolandan uzaklaşmakta, geri çekilmekte ve unutulmaktadır. Zira geleneksel Batı felsefesi varlığı parçalamak suretiyle varlık hakkındaki araştırmada hem insanın varoluşsal analizini ihmal etmiş hem de epistemolojinin sınırlılığını göz ardı

⁸¹ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 100.

⁸² Tüzer, *İsmet Özel'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 492.

⁸³ Tokat, *Heidegger'de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 187.

etmiştir. Oysa epistemik yöntem ne insan varoluşu söz konusu olduğunda ne de varlığı kuşatmak söz konusu olduğunda yeterli değildir.⁸⁴

Epistemoloji varolandan hareket eder ve sorun edindiği şeyi kuşatmayı amaçlar. Bundan dolayı varlık sorununu çözmede epistemoloji eksik bir yöntemdir. Varlık söz konusu olduğunda doğru yöntem doğrudan doğruya varlığın kendisinden hareket edilmesi suretiyle kazanılabilir. Epistemoloji, yapısı gereği varlık hakkında, varlıktan bağımsız ve objektif bir bilgiye ulaşılabilceği iddiasında bulunur. Böylece epistemolojiden hareketle bir ontoloji belirler. Bu tür bir yaklaşım, hareket noktasını varolandan aldığı için hatalıdır.

Heidegger, “varlık konusunda epistemolojik bakış açısını yetersiz, kullanışsız ve yersiz bularak ondan vazgeçmiştir... Çünkü epistemoloji, bütün varlığı salt bir varlığa indirgemiş ve bütün bilgiyi tek bir standarda uydurmaya zorlamıştır.”⁸⁵ Böylece insanın varlıkla olan bağı kesilmiş, varlık nesneleşmiş, mekanikleşmiş ve dahası varlıkla irtibatlı olan insan dahi el altında bir varlığa dönüşerek soyut özne haline gelmiştir. Varlığa ilişkin soru açıkta kalmıştır. Varlığın hakikati örtük hale gelmiştir.

1.3.2. Fenomenolojik Ontolojiye Geçiş

Heidegger, erken dönem eserlerinde varlığı anlamada doğru anlayışın Fundamental (temel) ontoloji olduğunu savunur. Bu ontolojik anlayışı savunmadaki amacı; geleneksel Batı metafiziğinin insan ve varlık arasında oluşturmuş olduğu kopukluğu gidermeye çalışmak ve insan ile varlık arasındaki bağı otantiklik anlayışı çerçevesinde yeniden kurmak istemesidir. Heidegger, savunduğu varlığa yaklaşım şeklinin doğru yönteminin ise ancak fenomenoloji olabileceğini ifade eder. Çünkü fenomenoloji, geleneksel Batı metafiziğinin yaptığı gibi varolanların varlığını açıklamayı içermemektedir; bilakis fenomenoloji, varolanların nasıl varlığa geldiğini gösterebilmek amacıyla onun kurucu öğelerini ortaya koymayı amaç edinir.

Heidegger için fenomenoloji ifadesi, öncelikle yöntemsel bir anlayışa göndermede bulunur. Böylece fenomenoloji, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriğinde ne olduğunu, nelerden yapıldıklarını araştırmak yerine; araştırmanın nasıl ele

⁸⁴ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 50.

⁸⁵ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 56.

alınması gerektiğiyle ilgilenir.⁸⁶ Fenomenoloji, fenomen ve logos kavramlarının birleşmesinden oluşmaktadır. Heidegger'e göre,

“Fenomen teriminin dayanağı Yunancadaki *phainomenon* ifadesi kendini gösterme anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, görünür olan, apaçık olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü *phaino*'nun (gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma) bir hali olup *pha-* köküne aittir. (*phos* sözcüğündeki gibi: ılık, aydınlık yani içinde bir şeyin apaçık olabileceği, kendinde görünür olabileceği şey) O halde fenomen ifadesinin anlamı bakımından şunu tespit edebiliriz: kendini-kendinde-gösteren, apaçık olan. Dolayısıyla *phainomena* (fenomenler), gün ışığında bulunanların ya da aydınlığa taşınabilenlerin tümüdür ki Yunanlar bunu bazen basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir.”⁸⁷

Heidegger, fenomeni kendini gösteren olarak belirlemekle birlikte fenomenler aslında gün yüzüne taşınanlar anlamına gelir. Bu durum (ta onta) varolanlara da atıfta bulunur. Yani Heidegger'e göre fenomen kavramı hem *kendini kendinde gösteren*, *apaçık olan* anlamı taşıırken aynı zamanda *kendini kendi gibi olmayan bir şekilde, başka bir şey gibi gösteren* anlamını da taşır. Bu demektir ki fenomenler hem apaçık olanı gösterebilen hem de apaçık olanı farklı şekilde gösterebilen ikili bir yapıya sahip olmaktadır.

Heidegger, *phainemon* sözcüğünün görünüş anlamında kullanıldığında, sözcüğün asli anlamının sözcüğün içinde bulunduğunu ifade eder. Sözcüğün ikinci anlamı ise bunun üzerine temellenir.⁸⁸ Yani Heidegger fenomenin, *phaimenon* anlamını olumlu ve asli anlamda kullanırken; fenomenin *schein* (ılık, dış görünüş, parlaklık) anlamını (yanılsama, görünüm ya da illüzyon) olumsuz anlamında kullanır. Sonuç olarak Heidegger fenomen ve görünüm hakkında şunu söyler, “fenomen yani kendini-kendinde-gösteren, bir şeyin müstesna bir karşılaşma minvalidir. Öte yandan tezahür ise varolanın kendisinde varolan bir atıf ilişkisidir.”⁸⁹ Kısacası Heidegger farklı fenomen anlamlarını kökensel olarak tek bir çatı altında toplar ve fenomeni *kendini-kendinde-gösteren* olarak anlar. Fenomenin diğer anlamları bu anlamın üzerine kurulan bir atıf ilişkisini ifade eder.

⁸⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55.

⁸⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 56-57.

⁸⁸ Mustafa Ceyhan, *Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 60.

Heidegger'in fenomeni bu şekilde belirlemiş olması yeterli değildir bunun yanında hangi varolanın fenomen olarak niteleneceğinin de belirlenmesi gerekir. Eğer kendini gösterenin, bir fenomen (phainomen) mi yoksa bir varolanın varlık karakteri mi olup olmadığı belirlenmeden bırakılırsa formel fenomen kavramına ulaşırız. Heidegger'e göre *kendini-kendinde-gösteren* olarak fenomen kavramına ulaşmak için ondan dış görünüş anlamını ayırmamız gerekir. Biz formel fenomen kavramına Kant'ta rastlarız. Heidegger'e göre Kant'ta, görünüşler, ampirik görüde kendini gösterenlerdir. Kant, fenomen-numen ayrımından yola çıkarak fenomeni zavahir olarak anlamış ve fenomeni görünenler alanına dahil etmiştir. Heidegger'e göre Kant, fenomen konusunda dış görünüş yanılgısına düşmüştür.⁹⁰ Çünkü fenomeni deneysel *görün* nesnesi olarak anlamış gerçek anlamda fenomeni numenal alana iterek bilinemez alana dâhil etmiştir. Oysaki Heidegger'e göre fenomenin ötesinde olan *hiçliktir*. Dolayısıyla varlık *hiçliktir*. Fenomen Kantçı anlamdaki gibi görünenin ya da deneyim alanının nesnesi değildir. Fenomen bir şeyin '*kendi kendini*' göstermesidir.⁹¹

Heidegger fenomenoloji kavramını logos kavramıyla tamamlar. Ona göre, "logos daha ziyade *deloun* (açık kılmak) anlamında sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hale getirilmesini"⁹² ifade eder. Bu şekilde de bir şeyi görünür kılmayı amaçlar. Heidegger için söz bir şeyi hem açık ve görünür hale getirir hem de sözü edilen varlığı söylemde belirginleştirir. Böylece Heidegger, logos'un temel anlamını söz olarak açıklıkta toplama şeklinde belirleyerek aslında "hakkında söz edilen varolanı legein sırasında *apophainesthai* (söz) olarak örtük oluşundan çıkarma ve örtük olmayan (alethes) olarak görünür kılma yani üzerini açmayı"⁹³ hedefler.

Heidegger, *legein* kavramını birkaç farklı yerde kullanır. Buna göre, *Dünya Resimler Çağında* söylemek anlamında; *Varlık ve Düşüncede* okumanın bir çeşidi olarak konuşma anlamında kullanmıştır.⁹⁴ Bunun yanında *legein* kavramı, "toplu okumak, toplamak, bir şeyi başka bir şeyle düşünmek, ilgili olmak, ilişkiye sokmak,

⁹⁰ Erdal Gürsul, *Heidegger ve Sartre'da Varoluş-Öz Kavramları İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 27.

⁹¹ Gürsul, *Heidegger ve Sartre'da Varoluş-Öz Kavramları İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*, 28.

⁹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 62.

⁹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 63.

⁹⁴ Aysun Gür, *Heidegger'in Yazgı Anlayışı Üzerine Bir Yorumlama*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 15-40.

birlikte yerleştirmek, söylemek anlamına da gelir.”⁹⁵ Logos kavramının fenomen kavramı üzerinde uyguladığı işlev üzerinde duran Heidegger, logos’u kendini kendinde gösteren ilişki ve ilişki içindeki bağlantı olarak belirler. *Kendini-kendinde-gösteren* şeyin söz aracılığıyla yorumlanması ya da ifade edilmesidir.⁹⁶

Heidegger açısından fenomenolojiyi epistemolojiden ayıran özellik, fenomenolojinin ontoloji temelinde hakikati gösteren zemin olmasıdır ve bu yüzden ontoloji ancak fenomenoloji ile mümkün olabilecektir. Dolayısıyla geleneksel Batı metafiziğinin yöntemi olan epistemolojinin aksine fenomenoloji, şey üzerinde baskı kurarak onu zorla ele geçirme çabası değil, şeyi serbest bırakarak onun kendi kendisinden söz etmesine izin verme çabasıdır.⁹⁷ Dolayısıyla Heidegger, geleneksel Batı metafiziğinin yöntemi olan epistemolojiyi bırakarak; kendisini kendisi gibi gösterenin kendisinden hareketle görünür kılınmasını ifade eden fenomenolojinin insanın ontolojik analizine en uygun yöntem olduğunu ifade eder.⁹⁸

Benzer bir durum Özel içinde geçerlidir. Özel *İşin Aslını Bilen Kim* adlı yazısında Kâinat kitabı imgesi üzerinden fenomeni açıklar ve geleneksel Batı metafiziği eleştirisi yapar.

“İnsanlar bazen sanatın, felsefenin, bilimin verimleriyle kâinat mektubunun doğru anlaşıldığını, en azından bu yolda bir mesafe kat edildiğini kabul ettiler. Oysa kâinat kendini zahir olarak sunuyor ve insanlara görünenden geçerek görünmeyene ulaşma imkânı olarak insanlara hitap ediyordu. Kâinat mektubunu iddiasında bulunan sanatçı, filozof, bilim adamları, eserleriyle zahire zahir kattılar. Bilim, felsefe, sanat birer dünya kurarak kendi anlaşılma gereklerini kâinat mektubunun karşısına koydu. İnsan elinden çıkma bir işaretler silsilesi asıl işaretin yerini tutacak bütünlükleri temsil eder oldu.”⁹⁹

Özel’e göre geleneksel Batı metafiziği ve özellikle de modern dönemde Kant, fenomenin işlevini yanlış anlamışlardır. Özel’in de belirttiği gibi onlar fenomen ile zevahiri karıştırmışlar ve *zahire zahir* katmışlardır. Onun için yaptıkları şey varlığını açıklamak değil varolanları açıklamak olmuştur. Oysaki gerçek fenomen, insanın kendi

⁹⁵ Gür, *Heidegger’in Yazgı Anlayışı Üzerine Bir Yorumlama*, 93.

⁹⁶ Gürsul, *Heidegger ve Sartre’da Varoluş-Öz Kavramları İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*, 28.

⁹⁷ Özge Nur Ustagül, *Heidegger’in Dasein Kavramının Varlık ve Düşünce Bağlamında Bir İncelenmesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 65.

⁹⁸ Gürsul, *Heidegger ve Sartre’da Varoluş-Öz Kavramları İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*, 28. Ayrıca bk. Yiğit Cafer Atasoy, *Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*, (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 63.

⁹⁹ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri-III-*, (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992), 2.

çabasıyla Kâinat kitabını okuyabilme tecrübesini edinebilmesinden geçer. Fenomenin ötesindekini belirleme imkânını bize sunan fenomenoloji böylelikle bizi hiçlikle karşı karşıya getirir.

1.3.3. Hiçin Tecrübesi

Heidegger varlığın anlamına ilişkin soruyu; ontik ve ontolojik önceliğe sahip bir varolan olarak insan üzerinden varlığa uygular. Buna göre fenomenoloji, örtük olan varolanın varlığını gösterime açar. Böylece ontoloji sadece fenomenoloji olarak mümkün hale gelir, peki ama fenomenolojinin ardında ne vardır? Heidegger, “fenomenolojideki fenomenlerin ardında, özsel anlamda başka hiçbir şeyin olmadığını ifade eder ve fenomenin karşıt kavramının örtülülük olduğunu belirler.”¹⁰⁰ Bunun ifadesi geleneksel Batı metafiziğinin ‘öz’cü yaklaşımlarından radikal bir kopuşu ifade eder. Artık görünenlerin ardında *idea*, *energiea*, *töz*, *isteme* ya da *güç istenci* benzeri bir soyut, statik ve sabit bir varlık yoktur. Heidegger’e göre fenomenlerin ardında olan *hiç*’in kendisidir. Heidegger’in hiç anlayışı varlığın herhangi bir düşünce ya da temel ilke doğrultusunda kavranılamayacağını ve belli bir amaç yönünde hareket etmediğini ifade eder. Böylece varoluşsal duygu durumu kaygı olan insanın *hiçten* yola çıkılarak araştırılması, hem metafiziğin aşılmasının önünü açar hem de metafiziğin varlıkla ilişkisinin yeniden kurulmasına imkân sağlar.

Heidegger’e göre *hiç* üzerine yapılan bir sorgulama öncelikle bütünün kendisini içerdiği için ve ikinci olarak soruyu soranı, sorunun içine dâhil ettiği için metafizik bir sorudur. Çünkü metafizik sorgulama, hem bütün içinde kalarak hem de soru soran varolanın asli durumundan yola çıkarak yapılır.¹⁰¹ Bu şekilde Heidegger için varlığın neden varolduğu ama *hiçin* niçin yok olduğu¹⁰² sorusu metafiziğin en temel ve en meşru sorusu olarak karşımıza çıkar. Çünkü niçin varlık varda yokluk yok? Sorusunun içindeki ‘*niçin*’ soru kipi varolanın hangi temelden çıktığını ve bu soruyu araştıran varolanın varoluş şartını sorgular.¹⁰³

¹⁰⁰ Ceyhan, *Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*, 27.

¹⁰¹ Heidegger, *Metafizik Nedir*, 26.

¹⁰² Heidegger, *Metafizik Nedir*, 23.

¹⁰³ Atasoy, *Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*, 98.

Heidegger bu türden metafizik bir soruya felsefe tarihinde farklı yollardan cevap verildiğini iddia eder. Bunlar bilim, mantık ve akıldır. Bu esnada gerçekleşen varolanların açıklanmasından başka bir şey değildir. ‘İnsan’ der Heidegger “bilim yapar. Bu yapma esnasında olup biten, insan adı verilen bir varolanın, varolanın tümünün içine adım atmasından başka bir şey değildir, öyle ki, bu adım atma ile ve onun sayesinde varolan, kendisinin ne ve nasıl olduğunu açar.”¹⁰⁴ Benzer durum düşünme ve mantık için de geçerlidir. Buna göre, düşünmenin temel kuralı olan çelişme ilkesi *hiçin* neliği hakkındaki soruyu yere vurur. Çünkü olan bir şeyin üzerinde yapılan bir etkinlik olarak düşünme, *hiçi* düşündüğünde kendi özüyle çelişmiş olur.¹⁰⁵ Bunun nedeni çelişme ilkesinin *hiçi* konumlandırarak yeri bulamamasıdır. O halde *hiçi* nerede bulacağız? Çünkü bilim, mantık ve akıl bizi varolanın varlığına çekerek varlıktan uzaklaşmamıza neden olur. Böylece varlığın değil ama bir varolanın nesnesi açığa çıkar ve insan geleneksel metafiziğin alanına çekilir. Epistemolojinin yardımıyla da varolanın nesnesi açığa çıkarılır. Oysaki Heidegger’in amacı *hiçi* açığa çıkarmaktır. Çünkü “*hiç* kavramı, varlığın bütünlüğe erişmesindeki bağın kilidini açan en temel anahtardır”¹⁰⁶

Heidegger’e göre elbette ki varlığın bütünlüğünü kavramak mümkün olmasa da varlığın yakınlığında olmamız mümkündür, hatta kesindir. Böylece *hiçin* tecrübesi mümkün olabilir.¹⁰⁷ Peki, bizi *hiçliğin* ortasına bırakacak olan şey nedir? Biz neyi tecrübe ederek aslında *hiçliğin* tecrübesini edinmiş oluruz? *Hiçin* tecrübesi Heidegger’in temel düşüncesi göz önüne alındığında onun fundamental ontolojisi, insan varoluşunun kökensel analizini ifade eder. Yani *hiç*’in tecrübesi çerçevesinde söylenenler, insanın varoluşsal durumunun analizi olarak değerlendirilebilir. Buna göre “*hiç*, korku (kaygı) adı verilen temel heyecan durumu aracılığıyla ortaya çıkarılır.”¹⁰⁸ Şöyle ki, insan kaygı anında boşlukta asılı kalır. Kaygı, insanı varolanların ortasında ne yapacağını bilemez bir şekilde kalakalmış bir halde bırakır.

Kaygı anında biz bilimsel ve mantıksal önermelerin kuşatılmışlığının dışında kalırız. Kaygı halinde *hiçliğin* içine düşen insan, varlıkla yakınlaşarak en saf haline

¹⁰⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir*, 28.

¹⁰⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir*, 30.

¹⁰⁶ Atasoy, *Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*, 99.

¹⁰⁷ Emin Çelebi, “Heidegger’in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1 (2016), 56.

¹⁰⁸ Heidegger, *Metafizik Nedir*? 35.

ulaşır ve varlığın olagelmesinin tecrübesini edinir. Böylece *hiçin* tecrübe edilmesi, insanın kaygı aracılığıyla varlıkla aracısız karşılaşmasını, onun yakınına gelmesini ifade eder. Kaygı aracılığıyla insan, “kendi kendisinin karşısına taşınır ve fırlatılmışlığı içinde kendi kendisini onda açılar”¹⁰⁹ bu karşılaşma karşı karşıya olma anlamında değil bir yan yanalık bir gizine ulaşma ya da hakikatin ortaya çıkarılması, ışığa kavuşturulmasını ifade eder. *Hiçin* tecrübe edilmesi insanın varlıkla açıklıkta kavuşması demektir. Böylece insanın *hiçten* yola çıkarak araştırılması, düşünmenin en önemli unsuru olan varlık sorusunun kökene doğru gidilmesi sonucu metafizik aşılr.¹¹⁰

Benzer düşünceleri Özel’de de bulmak mümkündür. Özel, *Varoluş, Hayranlık, Aşk* adlı yazısında şunları söyler: “Dinin varoluş ekseninde insanla irtibatı, insanın varlığını aracısız olarak varlık alanına bırakmasıyla mümkündür. Varlıkla bağ kurmanın ve varlık bağı içinde kalmanın hiçbir gerekçesi olamaz çünkü varoluşa bahane uydurmak insanı varlıktan kopuşa götürür”¹¹¹ demektir. Buna göre insan daha önceden belirlenmiş bir ‘öz’e sahip değildir ve dahası Özel için insanın varlık alanında kalması ancak varoluşunu öne koyarak ve varoluş dairesinde kalarak mümkündür. Varoluş ekseninde insan artık *hiçin* tecrübesinin sınırındadır. Özel şöyle devam eder:

“Hiçbir zihni dolayım ‘neden hiç bir şey olmayabileceği halde bir şey var.’ sorusuna mantık sınırları içinde cevap bulamaz. Cevabın bulunuşu insanın varoluş eksenine kendini dâhil etmesiyle mümkündür. Böyle bir duhuliye ‘yok’tan ‘var’ çıktığını bilerek, yani ‘yok’luğun varoluş şartı olduğunu anlayarak gerçekleşir. Demek ki varoluş varolanların desteğiyle veya onların yedeklemeleriyle yaşanmaz, bilakis yokluk hakkındaki bilinç varoluş sürecinin ayrılmaz tamamlayıcısıdır.”¹¹²

Özel, *hiçin* tecrübesinin varlık’la bağ kurmanın tek yolu olduğunu ve bu tecrübenin sınırında varoluşun başladığını ifade eder. Varoluşla birlikte, insanın varoluşun sahasına adım atmasıyla, varolanların refakati biter. Varoluş alanı, varolanların etkisini tamamen yitirdiği bir alandır ve bu alanla birlikte varlığın tecrübesi başlar. Aklın ve mantığın devre dışı kaldığı bu alanda insana yol gösterecek olan tek şey Yaradan’ın inayetidir. İman ve teslimiyettir. Çünkü var ile yok arasındaki ilişki yani

¹⁰⁹ Melodi Çakın, *Nietzsche ve Heidegger’de Metafizik Sorunu*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 118.

¹¹⁰ Atasoy, *Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*, 101.

¹¹¹ Özel, *Tahrir Vazifeleri-III-*, *Varoluş, Hayranlık, Aşk*, 8.

¹¹² Özel, *Tahrir Vazifeleri-III-*, 9.

metafizik bütün yaratılmışları kuşatmış haldedir. Yokluk ile varlık bir paranın iki yüzü gibidir; birbirlerini tamamlarlar.

Buraya kadar Heidegger ve Özel'e göre geleneksel Batı metafiziğinin sorunlarını ele almış, hatalarını belirlemiş ve temel hatlarıyla onların eleştirilerini göstermiş olduk. Bununla birlikte Heidegger'in onto-teolojik yapıdaki geleneksel Batı metafizik anlayışın yerine fundamental ontolojiyi (varoluşsal ontoloji) nasıl ikame ettiğini ifade ettik. Heidegger'in varlığın yapısını nasıl anladığını gördük. Fundamental ontolojinin yöntemi olarak fenomenolojiyi ele aldık ve onun gerek insanın karakterini ortaya sermede ve gerek varlığın anlamını açıklığa kavuşturmada en güvenilir yöntem olduğunu ortaya çıkardık.

Heidegger'in fenomenler arasında logos (söz, bir arada toplama) aracılığıyla kurmuş olduğu bağ onların arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır ve bu ilişki kendisini en temelde şiir olarak açığa vurur. Fenomenlerin arasındaki ilişki *hiçin* tecrübesini olanaklı kılarak bizi varlığın açıklığına getirir. İşte geleneksel Batı metafiziğinin yapısı bu ilişkinin ortaya çıkmasını engeller. Benzer şekilde Özel de geleneksel Batı metafiziğini eleştirir. Ancak Müslüman bir şair olan Özel, geleneksel Batı metafiziğini yanlış bir teolojik zemine oturduğunu düşündüğü için eleştirir. Bu yapısıyla geleneksel Batı metafiziği insanın varoluşsal durumunu ifade etmesini engellemiş olur. Özel, insanın dünyada varoluş şeklinin '*hiçin sınırında*' ortaya çıktığını bundan dolayı da insan varoluşunu ifade etmenin en etkili yolunun şiir olduğunu ifade eder. Oysa geleneksel Batı metafiziği varlığa yaklaşım şekliyle insanın varoluşunun en etkili yolu olan şiirin de önünü tıkamıştır.

Heidegger ve Özel'e göre, varlığın anlamını ortaya koymak ve şiir ile metafiziğin bağlantısını kurabilmenin yolu aslında insanın temel yapılarını ortaya çıkarmakla mümkün olacaktır. Zira insan, hem varlık hem de varolan ile irtibatlı olduğundan insan'ın temel yapısını ortaya çıkarmakla varlığın anlamı nedir sorusunu soran insanın, varlığın anlamını konu edinen metafizik ile şiir arasındaki bağda ortaya çıkarmış olacağız. Heidegger'e göre geleneksel Batı metafiziğinin onto-teolojik yapısı insanın varoluş şeklini görmezden geldiği için hayatla olan bağını kuramamıştır. Dolayısıyla insanın dünyadaki ikamet şeklinin şairane olduğunu es geçmiştir. Heidegger'e göre insanın dünyada varoluş şekli şiirseldir ve geleneksel Batı metafiziği

bu anlayışı anlamamıştır. Çünkü insanı anlamamıştır. Bundan dolayıdır ki geleneksel Batı metafiziği revize edilmeli ve hataları giderilmelidir. Dolayısıyla bundan sonraki durağımız varlığın anlamı nedir? Metafizik sorusunu soran ve bu soruya muhatap olan canlı olarak insanın temel yapısını ortaya çıkarmak ve varlığın hakikatinin ne olduğu sorusunu soran insanı araştırmaktır. İnsan söz konusu olduğunda Heidegger ve Özel'in anlayışları hangi noktalarda kesişiyor? Bu sorunun cevabını belirlemeye çalışacağız.



BÖLÜM-2

HEIDEGGER VE ÖZEL’DE İNSANIN DURUMU

Heidegger’e göre, varlık bir açılma ya da kapanma şeklinde kendisini ortaya koyar. Böyle bir açma/kapamanın merkezinde ise insanın varoluşunun trajikliği vardır. Bu bölümde, varlığı anlayan insanın yapısının ne olduğu fenomenolojik olarak ele alınacaktır. Çünkü şiir ile metafizik arasında ilişki kurmanın temelinde özellikle Heidegger açısından insanın varoluşunun şiirsel yapıda olmasıdır. Nitekim ‘*insan yeryüzünde şiirsel ikamet eder*’ ifadesinin gerisinde yatan düşünce, insanın varoluşunun fenomenolojik durumudur. Başka bir ifadeyle bu fenomenolojik durum ‘*şiirsel ikamet eder*’ tespitiyle sonuçlanmaktadır.

İnsanın durumu söz konusu olduğunda Heidegger ve Özel’in düşünceleri büyük oranda örtüşür. Buna göre, Heidegger’in Dasein kelimesi ile kavramsallaştırdığı insan için şu söylenebilir; “insan, kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen bir varolandır... İnsan varolmaktadır... İnsan hep ben kendim olan varolandır.”¹¹³ Bu demektir ki, insanın kendi varlığı hakkında doğru bir fikre sahip olması varlıkla ilgili de doğru bir fikre sahip olacağı anlamına gelir.¹¹⁴

Bu bölümde insanın varlık durumu Heidegger ve Özel genelinde ortaya konulacaktır. Bu anlamda öncelikle insan varoluşunun trajik olması ve bu trajik varoluşun Heidegger’in ‘*dörtlü*’ dediği yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve insanlarla olan ilişkisi ele alınacaktır. Heidegger’e göre insanın yeryüzündeki ikamet şeklini belirleyen dörtlü böylece insanın anlam dünyasını kurar. Bu bölümde insan varoluşunun temel karakterine değinilecektir. Bu bağlamda insan varoluşunun tarihselliği, kehre (karşılıklılık) ilişkisi ve ereignis (ola-geliş) ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Heidegger’in insanın durumu ile ilgili görüşleriyle Özel’in görüşleri ve şiirleri arasında bağ kurulacak ve bu ilişkiler şiir-metafizik ilişkisi çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bölüm, üçüncü bölüm olan ve insanın bu dünyadaki ikametinin şiirsel

¹¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 93.

¹¹⁴ Samet Çakmak, *1950-1970 Arası Türk Şiirinde Varoluşçuluğun Görünümleri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 35.

olduğunu gözler önüne seren bölüme geçiş aşaması olacaktır. İnsanın sonlu ile sonsuzun sınırında yaşıyor olmasını ve şeylerle kurmuş olduğu ilişkinin niteliğini onun varoluşunun trajiklini ve bu trajikliği ifade etme şeklinin şiirsel olduğunu göstermek için kullanacağız.

Varlık hakkında soru sorabilen ve onu anlayabilen tek varolan olarak insan, kendi varoluşunu yine kendinden hareketle doğru anlayabilir. Bu durum insanın özgür olan yapısına göndermede bulunur. Bu anlamda ona ışık tutan, tarihsel süreçte insan üzerine yapılan soyutlamalar değil, insanın kendi varlığını açığa çıkarmasını sağlayacak varolma usulleri olacaktır. Buna göre insan öncelikle *dünya-içinde-varlıktır*. *Dünya-içinde-olmak* ne demektir? Heidegger'e göre "içinde-olma mevcut şeylerin mekânsal iç içeliğini ifade etmez... İçinde olma, varolma olan insanın varlığının formal eksistensiye (bir yerde ikamet etmek, bir şeylere aşina olmak) ifadesidir."¹¹⁵

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da '*insanın özünü kendi varoluşu*' olarak belirler. İnsan bu varoluşunu '*kendisinin varolma olanaklarından*' hareketle oluşturur. İnsan bunu oluşturmak için hep kendi varlığından hareket eder. Kendi varlığından hareket eden insan'ın meselesi yine kendi varlığıdır. İnsan bu meselenin yani kendi varlığının içinde boğuşurken ya sahil ya da gayrisahil bir anlayışla hareket eder. İnsan dünyadan ayrı, dünyaya başka bir yerden gelmiş ya da ona karşı değildir. Bilakis "insan, başka insanlarla, insan olmayan diğer varolanlarla ve kendisi ile karşılaştığı bu dünyada aynı zamanda başkaları ile birlikte varolmaktadır."¹¹⁶ Bu durum bize dünya içinde varolan insanın diğer varolanlarla yazgısal olarak birbirine bağlanmış olduğunu söyler. İnsanın dünya içinde olması onu diğer varolanlarla ilişkili hale sokar. Böylece, "insan varoluşu, içeride olmasıyla aynı zamanda kendisinin ötesinde, buraya aşkın hale gelir... Bu içeride olarak dışarıda olmak... İnsanın trajik bir figür olarak varlıkla olan karşılıklı ilişkinin salınımsal doğasını da ifade eder."¹¹⁷

2.1. VAROLUŞUN TRAJİKLIĞI

Heidegger için trajedi sadece bir sanat dalını ifade etmez. Trajedi, geleneksel Batı metafiziğinden radikal bir kopuşun imkânının önünü açar. Bunun yanında insan

¹¹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 95-96.

¹¹⁶ Çakmak, 1950-1970 Arası Türk Şiirinde Varoluşçuluğun Görünimleri, 37.

¹¹⁷ Akdeniz, Heidegger'de Metafizik Poetik İlişkisi, 4.

varoluşunun ölüme giden ve Heidegger'in '*deinatatōn*' kelimesiyle kavramsallaştırdığı yabancılar içinde en yabancı anlamına gelen yapısına vurgu yapar. Trajedi, insanın *deinatatōn* olan zorunlu yapısında kendi kendini var edebilme imkânını bünyesinde barındırarak insanı belirsiz bir varoluşun içine atan, ölüme giden zorunlu yolun üzerindeki mecburi yaşamın belirsizliğini ifade eder. Ona göre trajedi, varlığın farkında olan bir varolan olarak insanın varoluşunun varlıktaki deneyimini içerir ve bu deneyim insanın varlıkla kurduğu özel bağın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu deneyim psikolojik, antropolojik ya da estetik bir tavırla ele alınamaz. Bilakis "trajedi, varoluşun trajik bir şey olduğunu ve bunun yaşamdan bağımsız değil aksine yaşamdan kaynaklandığını açıklamamanın olanağıdır ve bu anlamda felsefenin yaşama dönüşüdür."¹¹⁸

Heidegger'e göre insanın trajikliği açıklıkta durmasından ya da buraya atılmış olmasından kaynaklanır. Çünkü insan, *Dasein* olarak varlığın açıklığında duranı ifade eder. Başka bir deyişle insan, içine atıldığı açıklıkta, nedenini bilmeksizin atıldığı Da'da (Varlığın açıklığında, burada) ola-gelenle karşılaşarak trajedinin oluşmasına sebep olandır. Başka bir deyişle burada ve olanaklara açık olmaktır.¹¹⁹ Olanaklara açık olmak insana seçim yapma imkânının önünü açar. Seçim yapma imkânı ise insan özgürlüğünün önünü açar. İnsan, sonlu ve sonsuzun geriliminde bir şimdide varlığa maruz kalarak varlaşmanın dramını yaşar. Bu anlamda varolmak trajik bir süreçten başka bir şey değildir. Bu süreç insanın trajik bir eyleme maruz kalmasından kaynaklanmaz bilakis sürecin kendisi trajiktir. Başka bir deyişle insan, varoluşunu hangi şartlar altında yaşarsa yaşasın, bu şartları değiştirmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın trajedi gölge gibi hep arkasında ve ona yapışık olacaktır. Bu anlamda trajedi insana sonradan eklemlenmiş değildir ya da onun eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaz; trajedi insanın varoluşundaki, başka bir deyişle dünyada olmaklığındaki, olanakların açıklığını ifade eder.

İnsan olmak olanaklara açık olmak; olanaklara açık olmak ise trajediye maruz kalmak demektir. "Trajik insan, açıklıkta durmanın, burada olmanın, varlığa ait olmanın, olana maruz kalmanın dramını yaşamaktadır. Yaşamakta oluşu, varlığa maruz

¹¹⁸ Hafize Gizem Kılınç, "Nietzsche ve Heidegger'de Varoluşun Trajedisi", *Posseible Düşünme Dergisi*, 4/7 (2015), 47.

¹¹⁹ Akdeniz, *Heidegger'de Metafizik Poetik İlişkisi*, 23.

kalışının, yitimli oluşunun anlamını oluşturmaktadır. İnsan bu anlamda hep yoldadır.”¹²⁰ Çünkü o, olanaklılıklar tarafından çevrilmiş ve kuşatılmıştır. Onun olanaklar tarafından kuşatılmış olması trajik oluşunun da bir göstergesidir. Zira trajedi, insanın vermiş olduğu kararların ya da yapmış olduğu seçimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaz; bilakis trajedi, olanaklılıklar içinde, bu olanaklılıkların ortaya çıkmasını ve anlaşılmasını sağlayan devinimin kendisidir. “İnsan... Yitimli oluşuyla... Sürekli ayırım yapmasıyla, burada olmasıyla ve varlığı üslenme riskini almasıyla varlığın temelinden trajik olduğunu gösterir. Bu bağlamda dünya, kendisiyle bütün kararların uygunluk gösterdiği temel yol gösterici yolların açıklığı”¹²¹ demektir. Bu açıdan bakılınca insanın varoluşunun doğal yapısının trajik olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte insanın varoluşunun trajik olması varoluşu olumsuzlamak anlamına mı gelir?

Heidegger, insanın trajedisini varlıkla ilişkilendirir. Buna göre varlığın teknik ve yazgı olarak kendi arasında kurduğu bağ insan tarafından savaş aracılığıyla ortaya çıkarılıyordu. İşte varlığın açıklığında duran insan bu trajik oluşun tam ortasında bu trajediye maruz kalır. Kendisi de trajik bir süreç içerisinden geçerken bu trajikliği yaşar. Bu durum insanın, varlığın açıklığında, kendisinden hiçbir şekilde kaçamayacağı bir yazgıdır ve varlığın trajik anlamının kuruluşunu açık eder. Heidegger buna ‘*varlığın ortasında durmayı kabullenme*’ der. İşte insan, “kendisinden hiçbir şekilde kaçamadığı bu yazgıyı anladığında varlığın hakikatinin doğasını da anlama noktasına ulaşır; böylece varlığın açıklığında durmayı kabullenir ve varlığın salınımının doğasını kavrar.”¹²² İnsanın, varlığın salınımının doğasını kavraması demek; hakikatin doğasının yapısına ilişkin bir fikir edinmesini ve ona bir anlam yüklemesini de olanaklı kılar. Bu demektir ki insan varoluşunun trajik olması kötü bir şey değildir; bilakis insan, varoluşunun trajik olduğunu anladığında kendi varoluşunun ve imkânlarının da farkına varmış olmakla kalmaz; aynı zamanda varlığın gizinden sıyrılıp, açılmasını ifade eden varlığın hakikatinin de sırrını anlamış olur. Demek ki insanın, doğası varlığın gizinden sıyrılması olan varlığın hakikatini anlamasının yolu kendi trajikliğini anlamasından geçer.

¹²⁰ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 24.

¹²¹ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 26.

¹²² Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 27.

2.2. ÖZEL'DE TRAJEDİ OLARAK SAVAŞ

Özel için dünyaya gelmek kutlanacak bir şey değildir çünkü trajik bir yön içerir. Özel, *Cellâdına Gülümserken Çektirdiğim Resmin Arkasındaki Satırlar* adlı şiirinde hayatın geçiciliğine ve yaşamın trajik bir eylem olarak insan üzerindeki baskısına vurgu yapar. Bu trajiklik, yaşama rengini veren bir kendilik içerir. İnsan eylemlerinin içine gömülü olan bu trajiklik bir girdap gibi insanı, hayatını anlamlandırmaya kalktığı her an içine çeker. Özel'e göre insan bu dünyaya varoluşu aracılığıyla bağlıdır ve onun varoluşu dünyanın dışında düşünülemez. Dünya kaotik bir yapıdır ve her şey bu kaotik yapıda olur biter. İnsan, trajik bir varlık olarak bütün bu olup bitene şahit olur. Ancak insanın bu şahadeti yaşaması için *Dante* gibi yolun yarısını geçmesi ve bütün bu kaotik yapıyı anlayabilecek düzeye gelmesi gereklidir. Trajikliğe yapılacak şahitlik belli bir olgunluk ister. Çünkü bu şahitlik aynı zamanda insanın hem müşteki hem de müddei olduğu gerçeğini anlamasından geçer. İnsan o olgunluk yaşında her şeyi görmüş ve yaşamıştır.

“Ben yaşarken koptu tufan

Ben yaşarken yeni baştan yaratıldı kâinat

Her şeyi gördüm içim rahat

Gök yarıldı, çamura can verildi.”¹²³

derken Özel, varoluşun trajikliğine şahit olurken kendi hayatının kontrolünü eline almak isteyen insanın durumuna göndermede bulunur. İnsan bu trajikliğin tam ortasında ve bu trajikliğe maruz kalarak yaşamak ve bu trajediye şahit olmak zorundadır. Bu trajedinin farkına varmış olmak hiçbir şeyi değiştirmez. Trajedi, yalın bir gerçek olarak insanı çepeçevre sarmıştır ve bu sarmalanmışlıktan çıkmanın yolu yoktur. Ancak Özel, yaşamın trajik oluşunu Şiir yazmaya sığınarak aşmaya çalışır. Şiir yazıyor olmak yaşamakla birdir. Özel'in şiirlerinde insanın kendi *ben*'inden yükselerek diğer insanlara ulaşan bir kendilik çağrısının olduğunu görebiliriz. Bu çağrı, '*sahicilik arayışı*' ve '*sahici olmak*' çağrısını da beraberinde getirir.¹²⁴ İnsan kendiliğe ulaşmak için savaşmak zorundadır. Ancak bu kendilik yalnızca bir '*ruhu olmak*' ve o '*ruhla beslenmekle*'

¹²³ İsmet Özel, *Cellâdına Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, (İstanbul: İmge Yayınları 1984), 7.

¹²⁴ Tüzer, *İsmet Özel'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 225.

mümkündür.¹²⁵ Özel söz konusu olduğunda insanın sahici olan bir kendilik arayışı ve o kendiliği kendi ruhuyla beslemek için savaştığını trajik bir süreç olarak okumak mümkündür.

Özel'in *Münacaat* şiiri yaşamın trajik oluşunun en açık ifade edildiği şiirlerinden birisi olarak karşımıza çıkar.

“Bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı

Ölmedim genç olarak, ölmedim beni leylak

Büklümlerin içten ve dışarıdan

Sarmaladığı günlerde”¹²⁶

dizeleri Özel'in yaşamı trajik okumasının izlerini göstermektedir. Her ne kadar Tanrı'ya bir yakarış halini ve gençliğin dinamizmini anlatsa da, Özeli varoluşla ilgili tutumu burada görülebilir. Buna göre, varoluşun dinamik bir süreç oluşu, her nefeste insanı yaşamın içine çekişi, zamanla insanı olgunlaştırıcı yönü ve insana ölümü telkin edişiyle varoluşun trajik yönünü bize gösterir. Ölüm metaforu varoluşun trajikliğinin kesintisiz oluşuna vurgu yapar. Tıpkı Heidegger'de olduğu gibi trajiklik, varoluşa sonradan eklenmiş değildir bilakis trajiklik ilk nefes alışla başlar ve bizi oluşun içine atar. Zaman ise insanı kâmil olma yolunda bizi eğiten ve varoluşun trajik oluşunu anlatan en büyük öğretmendir bizi Yaradan'ın huzuruna çıkmaya hazırlar. Özel'e göre bu yolda varoluşun trajikliğine katlanabilmenin tek yolu aşktır. Tutkuyla yaşama sarılmak varoluşun trajik yapısını katlanılabilir kılar.

Özel ikinci kıtada hataya vurgu yapar. İnsan hata yapmak için yaşamaz oysa 'Âdem' hata yapmıştır. Hata metaforu hayattaki seçimlerimizin ne yönde ve nasıl olursa olsun tek bir sonuca çıkacağını işaret eder o sonuçta varoluşun trajik oluşudur. İnsanın yaşamda bir doğru yol bulmak için çırpınışı trajik bir şekilde hep yokluğa çarparak son bulur. Bu durum aynı zamanda dünya hayatının sonluluğuna da vurgu yapar. Biz doğruyu bulmak için ne kadar uğraşırsak uğraşalım, hangi ipe tutunursak tutunalım varoluşumuz trajikliğin köpüklü dalgalarında silinir gider. Özel burada kurtuluşun insan düşüncesi ya da kurgusu yoluyla gelmeyeceğini bize söyler. İnsanı sahil-i selamete çıkaracak olan kendi akli değil Yaradan'ın inayeti olacaktır. Salih-i Kalp ile Yaradan'a

¹²⁵ Tüzer, *İsmet Özel'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 230.

¹²⁶ İsmet Özel, *Münacaat*, Antoloji. Com, (Erişim 20.07.2021).

teslim olan insan hayatın karşısına çıkaracağı olanaklara da açık olacaktır. İşte bu olanakların oluşması ya da fark edilmesinde şiir güvenilir bir ifade şekli olarak karşımıza çıkar.

“Şimdi tekrar ne yapsam dedirtme bana yarabbi

Taşınacak suyu göster, kırılacak odunu

Kaldı bu silinmez yaşamak suçu üzerimde

Bileyim hangi suyun sakasıyım ya rabbelalemin

Tütmesi gereken ocak nerede?”¹²⁷

dizeleri insan varoluşunun trajik yapısını gözler önüne serer. İnsanın eylemlerinin seçimleri ve sonuçları vardır. İnsan hangi eylemi seçerse seçsin mutlak sonuç trajedide biter. Burada Özel, ‘*ne yapsam dedirtme*’ ifadesiyle hayatımı ne yapmalıyım sorusunun ağırlığını ve insanın karşı karşıya olduğu derin belirsizliği dile getirmektedir. Nitekim ‘*taşınacak suyu göster*’ ve ‘*bileyim hangi suyun sakasıyım*’ ifadeleri ile Yaradan’a yapılan yakarıyla bu belirsizlik karşısındaki zor durumdan çıkmanın yolunun gösterilmesi istenmektedir. ‘*Kaldı bu silinmez yaşamak suçu üzerimde*’ ifadesi ise, açıkça yaşamla ilgili trajik durumu suç kavramı üzerinden ifade etmiş olmaktadır. Özel’in yaşamı “*savaş*” ve “*suç*” kavramları üzerinden tarif etmesi onun şiirindeki trajedinin derinliğini göstermektedir. Zira yapmış olduğu her seçim ve bu seçimlerin sonuçları zorunlu olarak trajik bir sonla biter. Yaşamak trajik bir süreç olarak ancak ölümden sonuçlanabilir.

Özel *Sevgilim Hayat* şiirinde yaşamın trajik bir savaş olduğuna vurgu yapar. Burada yaşamak uğrunda devrimci bir tavırla mücadele ya da savaşa girilecek bir sevgili gibidir ve bu sevgiliyle beraber olunurken hissedilen en büyük haz cinsel doyuma benzetilir.¹²⁸ Özel’e göre savaş bir üstün gelme ya da tahakküm altına almayı ifade etmez. İnsanın yaşamla olan ilişkisi bir hırpalamadır; insanı hayatın içine dâhil ederek, insan üzerinden varoluşu görünür kılarak doğayı açığa çıkarmayı amaçlar. Varoluş daha ilk nefesle birlikte kendini dayatır ve insan varoluşunu açığa çıkarmayı hedefler. Bu açığa çıkma işi kendini yaşamda gösterir.

“Sen

¹²⁷ Özel, *Münacaat*, (Erişim 20.07.2021).

¹²⁸ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 189.

Her hafta oğlunu leğende yıkayan hayat
Yaban, diri memelerinden ısırarak
Dudaklarındaki tuzu dudaklarıma almak için
Çok oldu tepelere vurdum kendimi
Bulutlara karıştım ve karanlık kahvelerde
Tıraşı uzamış adamlardan
Huylarını öğrendim senin.”¹²⁹

Özel, yaşamının yabansılığını, bu yabansılığı aşmak için insanın çabasına vurgu yapar. Yaşamak, hiç bilmediğin bir yerde kendini yabanın kollarına atarak hatırlanacak bir eylem olarak karşımıza çıkar. Yaşamak militanca bir eylemde bulunmaktır. Bu eylem her ne kadar hakikati ortaya çıkarmayı amaçlasa da trajik bir yön içerir. Çünkü yaşamak eyleminin bizatihi kendisi trajiktir.

“Ve sen boynumu öperken beni sarhoş
Bir okyanusla titreten hayat
Sevgilim olur musun?
Ben savaşıyor senin bulanık saçlarından tutup
Kibirli güzelliğini çıkartıyorum ortaya
Dünya
Kirlenmez bir inatla dönüyor
Altımıza yıldızlar seriliyor
Yüzüm suya davranıyor koşarak. Ve inzal.”¹³⁰

Şiirin sonundaki düşüş, yaşamın geçiciliğine ve trajikliğine vurgu yaparken aslında ölümle son bulacak insan eyleminin doğal yasasının trajedi olduğunu da ortaya koyar. Âdeta trajedi, insanın hayatın anlamını anlamasının bir anahtarı olarak karşımıza çıkar. Özel’e göre içinde yaşadığı hayat savaşıyor elde ettiği bir sevgiliye benzer. Ona göre “dünyaya gelmek, bir saldırıya uğramaktır... Soğuk saldırır bize, sıcak saldırır. Açlığın, hastalığın, korkunun saldırılarını savuşturma yoluyla yaşarız, hayatta kalırız. Yaşıyor olmak, savaşıyor olmaktan başka bir şey değildir.”¹³¹ Savaşmak insanı insan yapan varoluş sürecinin en doyumsuz haz aracı olarak karşımıza çıkar. Özel’e göre

¹²⁹ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 110.

¹³⁰ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 110.

¹³¹ İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1995), 9.

dünyada olmak varolmak; varolmak insan olmak; insan olmak savaşıyor olmakla eş değerdedir. İnsanın yabancı olduğu bu tekinsiz yerde yaşıyor olması trajik bir hal alır. İnsan bu saçma savaşın yarattığı trajik durumu şiire sığınarak aşmaya çalışır. Bizim savaşımız hayata nefes aldığımız ilk saniyeden itibaren başlar ve son nefesimize kadar devam eder. Özel, “insanların yaşamak savaşını kazanmak için, kendilerini içinde rahat hissettikleri masallarla kandırdıklarını düşünür”¹³² aslında insanın vermiş olduğu en büyük savaşta yaratmış olduğu bu masallara karşı vermiş olduğu mücadelede yatar. İnsanın vermiş olduğu en büyük savaş kendi masallarını yıkmak için yapmış olduğu mücadelenin farkına varmasında yatar.

Bu savaşın aynı zamanda ironik bir yanı vardır çünkü insan bu saldırıyı bertaraf etmek için bir taraftan binalar inşa eder diğer taraftan kurumsal yapılar oluşturur. Ancak varoluşumuzun trajikliğini gidermek için yaptığımız bütün bu yapılar ruhumuzu ele geçirerek insanı sıradanlaştırma tehlikesini de beraberinde taşır. İnsanlar yaşamak savaşını haklılaştırmak için masallar üretir. “Biz bu masallara kandığımız kadar insanlığımızı sıradanlaştırırız. İnsanlığımızı ele geçirmemiz bize uyku veren bu tür masalların etkisinden sıyrılmakla başlar.”¹³³ Bundan dolayıdır ki insanlığın kurumları aslında yıkılmak için yapılır. Asıl değerli olan o yapıların arkasındaki anlamın insan üzerinde bıraktığı etkidir. Bu masallar insanlığımızı sıradanlaştırır ve en kötüsü de insanın kendi masalıdır ve yıkılmaya çalışılmalıdır. Ve bu savaş insanın ölümüyle biter. Ölümle birlikte artık savaş son bulmuştur. Dolayısıyla aslında insan trajik bir dünyaya nefes alır ve verir. Bu anlamda aldığımız her nefes bize savaşıyor oluşumuzu yani hayatta oluşumuzu müjdelir. Bunun yanında hayatta ve savaşıyor oluşumuz insan yaşamının trajikliğini anlamamız için Yaradan’ın bize bir lütfudur.

İnsan, ironi aracılığıyla bu trajik varoluşun rahatsızlığını bir nebze azaltabilir daha doğrusu ancak kabullenebilir.

“Sözlerim var köprüleri geçirmez

Kimseyi ateşten korumaz kelimelerim

¹³² Berna Akyüz Sizgen, “Yusuf’un Masalını İnsanlığın Masalı Olarak Okumak”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (Ocak-2013), 15.

¹³³ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 14.

Kılıcsızım, saygım kalmadı buğday saplarına”¹³⁴

dizeleri bize trajedinin derinliğini ve değiştirilemezliğini vurgular. İnsan, yaşamının trajik olduğunu kabullenerek yaşamak zorundadır ve bu trajediye ancak ironi yaparak katlanabilir. Yukarıdaki dizeler insanın varoluşunun trajikliğiyle başa çıkmasının yolunun şiirden geçtiğini söyler. Şiir her ne kadar oyuna benzer yapısıyla ironinin sınırlarını zorlarken diğer taraftan söylenememiş olanı ima eder. Bu ima ile insan ile anlam arasındaki mesafeyi daraltır ve bunu hiçbir riske girmeyerek yapar. Şiir söylemek ağıt yakmak gibidir; sorumluluktan uzak, bir parça eğlenceli ama diğer taraftan hakikate çağıran en kutsal melodi gibi insana hakikatin kapısını açarken bunu ona yük olmadan yapar. Şiir, özü savaşmak olan insan varoluşunun dayanılmaz ağırlığını hafifletmenin en ucuz, en neşeli ve en az sorumluluk taşıyan yoludur.

“Haytanın biriyim ben, bunu bilsin insanlar

Ruhumun peşindedir zaptiyeler ve maliye”¹³⁵

dizeleri ironinin boyutlarını belirler. Yaşamın döngüsü, gidişatı sizin elinizde olmayan birçok değişkenin bir araya gelmesiyle devam eder ve bu değişkenlerin -yaşamla ilgili olarak- sizin istek, arzu ve ihtiyaçlarınızla ilgisi ya da bilgisi yoktur. Yazgının döngüsü sizin arzularınıza bağlı olmadan devam eder ve siz bu döngünün bir parçası olarak bu döngünün dışlileri arasında ezilirsiniz. Sizi dört bir taraftan saran ve üzerinizde baskı kuran, bütün ötekini ifade eden, zaptiyeler, sizi yazgının çemberine sokmaya çalışırken; size verilmiş olan zamanın çetelesini tutan maliye, dünyanın yirmi dört saatlik döngüsüyle dakika dakika ve saniye saniye size verilmiş olan hayatın makbuzunu keser. Son makbuz son nefesle birlikte kesilmiş olur. İnsanın yaşamını anlamlandırmak adına yaptığı her şey, sosyolojik kurumlar ya da psikolojik yanılsamalar, insan yaşamının trajik olduğu gerçeğini değiştirmez. Hatta bu tür bir yaşam *herkesleşmenin* yolunu açar. İnsanı hakikatten uzaklaştırarak *herkesleştirir*, gündelik yaşamın içine sokar. Belki bu tür bir hayat insanı devlet kademesinde önemli bir yere getirebilir ya da göz önünde bir yaşamın kapılarını açarak halk gözünde onu ünlü kılabilir ve sonunda ona ‘*estetik bir idam*’ sağlayabilir ancak insan, yaşamın trajik yapısını anlayamazsa bir ruhu olduğunu da anlayamaz. İnsanın bir ruhu olduğunu anlaması ‘*sahicilik*’ arayışında ortaya çıkar. Sahicilik arayışı Özel’in uğruna vermiş olduğu savaşların en önemlisidir diyebiliriz.

¹³⁴ Özel, *Cellâdıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, 7.

¹³⁵ Özel, *Cellâdıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, 7.

İnsanın varoluşunun trajikliğini anlamasının yolu mantık, ideoloji ya da kurumsallaşmış dinî yapılardan geçmez. Bu tür yapılar insanın varoluşunu *herkesleştirerek* hakikatin gizlenmesine neden olur. İnsan için hakikatin açıklığa gelmesini sağlayacak tek şey, varoluşunun trajik yapısını anlaması ve hiçliğin tecrübesini yaşamasıyla mümkün olur. Özel için en korkulacak şey varoluşunun trajik yapısını anlamadan ve hiçliğin tecrübesini yaşamadan ölüp gitmektir.

“Sen de başla ve bitir diyecek.

Yo, hayır

Yapamaz bunu, yapmasın bana dünya

Söyleyin aynada iskeletini görmeye kadar varan kaç

Kaç kişi var şunun şurasında?”¹³⁶

Aynada iskeletini görmek görünüşle ya da gündelik yaşamın koşuşturmalarıyla ilgili değildir. Özel için aynada iskeletini görmek, insanın varoluşunun trajik yapısının farkına varmasına vurgu yapar. İnsanın, dünya denen bu dolar boşalır handa kendisinin de içine dâhil olduğu trajik yapıya şahitliğini anlamasının yolunu açan, varolanın oluş halindeki değişimine ve trajikliğin varoluşun içine gömülü olduğuna vurgu yapar. İnsan ancak görünürdeki, bu değişimin altındaki görüntüler dünyasını arkasında bırakarak hakikatin temasına varabilir. Bunun yolu ise acıdan geçer. İnsanın tamamen kendisine yabancı olduğu bu yaban ellerde kendisine yuva edinme çabası sırasında yaşadığı acıdır bu acı ki insanı acı aracılığıyla hiçliğin sınırına getirerek varoluşu aşmasını sağlar.

“Boşa çıkmış çabalar, bozuk niyetleriniz

İçinizde kırık dökük, yoksul, yabansı

Verin bana verin taammüden işlediğiniz suçları da.”¹³⁷

Acı, insan hayatının varoluşsal sorgulamasının yolunu açar ve hayatını yaşanmaya değer kılabılır. Böylece insan varoluşunun trajikliğinin farkına varır. Peki, insan, varoluşunun trajikliğini anlayabilmesi nasıl mümkün olacaktır? Bunun için öncelikle dünyada olan varlık olarak insanın şeylerle olan bağının ortaya çıkarılması gerekir. Heidegger’in dörtlü dediği yeryüzü, gökyüzü, tanrılar önünde ve ölümlü olarak varoluşun trajik oluşunda önemli bir rol oynar.

¹³⁶ Özel, *Cellâdıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, 7.

¹³⁷ Özel, *Cellâdıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, 7.

2.3. HEIDEGGER VE DÖRTLÜ YAPI

Varlığın oyunu ile insanın trajedisi arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanın trajedisi, varlığın açılımının kökensel bağı olarak varlığın açıklığa gelmesini ifade eder. Heidegger'in yapmış olduğu vurgu varlığın hakikatinin açığa çıkması olduğuna göre ve trajedi de insanın varoluşsal durumunu ifade ettiğine göre insan ve varlık arasında tarihsel süreci Antik Yunan trajedilerine dayanan kökensel bir bağ vardır.

Heidegger'e göre "varlığın kendini saklayan ve açan doğasından dolayı hakikat, temel bir mücadeledir"¹³⁸ Bu mücadeleyi nasıl anlamalıyız? Heidegger, doğaları çatışma olan dünya ve yeryüzünün hakikatin ortaya çıkarılması sürecinde yeryüzünün dünya üzerinde temellendirildiği ve yükseltildiği mücadele alanına oyun alanı der. Bu oyun alanı içinde şeylerin yer aldığı ve insanın varoluşuyla oyunun içine dâhil olduğu bir alanı ifade eder. Burada "varlık, kendi doğasıyla, açıklığın oyun alanının gerçekleşmesine izin verir ve onu, her bir varolanın kendine özgü bir biçimde doğduğu ve belirlediği bir çeşit yer olarak dâhil eder. İşte, varolanların kendine özgü bir biçimde belirlediği bu oyun alanında insan da bulunur."¹³⁹ İnsan bu oyunda nasıl bir rol izler?

Heidegger'e göre insan bu oyunda herhangi bir nesne, şeylerden bir şey değildir. İnsan bu oyunda, oyunun içine atılmış sıradan bir şey değildir. O, bu oyuna şeylerin arasındaki oyunu seyretmek ve oyunun içindeki kendine has olan yerini bulması için bırakılmıştır. Onun oyun içindeki yeri kendi varoluşunun yansımasıyla doğru orantılıdır. İnsan oyun içindeki yerini kendi varoluşunu kendisi gerçekleştirerek bulacaktır. İnsan oyun alana kendini iki şekilde yerleştirir. İlki düzenleme şeklinde gerçekleşir ve ikincisi de uzaklaştırma şeklinde olur. Bu iki temel öge, insanın oyun alanı ile ilişkisinde ortaya çıkar ve insanın oyun alanındaki yerleşimini olanaklı hale getirir.¹⁴⁰ Bu oyun alanı içindeki şeyler nelerdir? Ve ilişkileri nasıldır?

Heidegger oyun alanı içindeki şeyleri dörtlü olarak adlandırır. Dörtlü, "yeryüzü, gökyüzü, tanrısal olanlar ve ölümlülerin bir araya toplanmasının adıdır."¹⁴¹ Dörtlü, 'şey'i oluşturur ve böylece şey, ilişkisel varolur. Bu ilişkisellik, şeyi oluşturan

¹³⁸ Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 59.

¹³⁹ Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, 63.

¹⁴⁰ Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, 65.

¹⁴¹ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, trc. Umut Dağ, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 718.

unsurların birbirleriyle olan ilişkisine göndermede bulunur. Bu ilişki dörtlüyü oluşturan unsurlar olan yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlüler üzerinden Heidegger'in diliyle bir ayna-oyunu şeklinde gerçekleşir. Dörtlü, Heidegger'in düşünce dünyasında geleneksel Batı metafiziğinin özne-nesne ayrımını aşabilmek ve insanın, şeyle olan ilişkisini kurabilmek için oluşturduğu Heidegger'e özgü bir kavramdır. Böylece şey, bir öznenin üzerinde ve karşısında duran bunun yanında öznenin ayrı bir varolan olarak nesne anlamının dışında, geleneksel Batı metafiziğinin şey'e yüklediği o anlamı aşarak dünyayla ilişkili ve dünya içinde kendine özgü bir bağla varolur dörtlü ise bu ilişkiselliği mümkün kılar.

Yeryüzü, dörtlünün maddesel olanları bünyesinde bulunduran parçasıdır ve dörtlünün ilişkiselliğinde taşıyıcı olarak görev yapar. Buradaki taşıyıcılık duysal olanların birbirine bağlanması anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü Heidegger'e göre şey'in nihai bir temeli ya da 'öz'ü yoktur. Sadece unsurların birbirleri arasında, diğerlerini kendisinde yansıtan bir oyun ilişkisi vardır. İşte bu unsurlardan yeryüzü, duysal yöne hitap eder ve maddesel olarak çeşitli biçimlerin bir araya toplanmasını ifade eder. Yeryüzü, dörtlüdeki ilişkiselliğin ürün olarak ortaya çıktığı parçadır.

Gökyüzü ise yeryüzünde duysal ya da görüngü olarak kendini gösteren şey'in ortaya çıktığı, kendini gösterdiği zemini ihtiva eder. Gökyüzü, yeryüzünü ve tanrıları görünür kılan zemindir. Gökyüzü olmadan yeryüzünde görünüme ya da ışığa gelenler görünemezler. Yani gökyüzü olmadan yeryüzü ve tanrılar olmaz. Yeryüzünde biçimlenen şeyler görünüme gelir ve giderler. "Tanrıların görünüşü gökyüzü aracılığıyla kendini gizleyen şeyi görmemizi sağlayan bir ifşadan oluşur ya da Tanrı, gökyüzünün tezahüründe bir bilinemez olarak ortaya çıkar."¹⁴² Gökyüzü, şey'i görünür kılabilmek için ölümlülerin gözünün önüne çekilmiş bir perdeyi ifade eder. Denilebilir ki sinema filminin görüntülerinin beyaz perdede ışıması ya da görünüme gelmesi, gelip geçmesi veya akması gibi yeryüzünde biçimsellik kazanan şeyler de gökyüzü perdesinde görüntüye gelerek akıp gider. İşte gökyüzü bu anlamda şey'in gelip geçerken üstünde durduğu ya da aktığı zemini ifade eder. Ancak dörtlüyü düşünürken belki de göz önünde bulunduracağımız kavram ilişkisellik olmalıdır çünkü dörtlüde hiçbir parça tek

¹⁴² Martin Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, trc. Albert Hofstadter, (New York: Harper & Row, 1971), 223.

başına dörtlüyü ayakta tutabilecek güce sahip değildir. Dörtlü, bir oyun içerisinde kendisini diğer parçalarda açma özelliğine sahip bütünlükçü bir yapıyı ihtiva eder. Bu yapının içinde dörtlünün bütün unsurları aynı öneme sahiptir.

Tanrısal olanlar ise ‘*kutsal olana işaret eden habercileri*’ betimler. İşaret etme kavramını (wink) kelimesiyle kavramsallaştıran Heidegger bu kavramı Hölderlin’den alır. Buna göre, “işaret etme (wink), basitçe mevcut olmayanın mevcut olma biçimini adlandırır... İşaret etme artık mevcut olmayan bulunuşa verilen addır. O, bir bulunmayışı ilân eder.”¹⁴³ İşaret etme, dikkat çekmeye göndermede bulunur çünkü görüntülerin ardında kutsal olanların ifade edilmesi yer alır. Kutsallaştıran varlık olarak insan, görüntülerin gelip geçiciliğine yüklemiş olduğu anlam aracılığıyla metafizik olanla ya da kutsal olanla bağ kurar. Başka bir şekilde söylersek görüntülerin anlamlarını kutsallaştırır. Görüntülere yüklenen anlamlar sonucu tanrılarla bağ kurulur. İşte tanrılar, *şey*’in oyununda bize metafizik alandan getirilen haberleri iletirler.

İnsan bu dörtlünün içinde ölümlü olarak varolur. Dörtlüde, “ölümlü olmak, dünyaya açık olmayı, ona maruz kalmayı ve ona maruz kalan tarafından tanımı yapılan varolanları adlandırmayı ifade eder.”¹⁴⁴ Dörtlünün unsurları olan öğeler birbirleriyle ilişkilidirler ve kendilerinde birbirlerini yansıtırlar. Bu birbirlerini yansıtma esnasında kendi özelliklerini kaybetmeseler bile dönüştürürler. Dörtlünün unsurları birbirleri üzerinden hem birbirlerini değiştirirler hem de birbirlerini yansıtırlar. Buna göre dörtlü, “yeryüzünde, gökyüzü altında, tanrısalıktan önce ve başkalarıyla *şey* ile birlikte ilişkisel bağla varolan bir maruz kalmayı barındırır.”¹⁴⁵ Maruz kalan ise insandır. Burada Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da ortaya attığı Dasein varlık olarak insanın aşılması vardır.

Dörtlü içindeki konumunu fark eden ve dörtlünün unsuru olan insan artık Dasein olmayı aşar. O, artık dörtlünün ayna-oyununu fark eden, o oyunun aktif olarak içinde olan ve kendi özelliğinden vazgeçerek onu dönüştüren bir topluluğun üyesi olur. İşte Dasein olmayı aşan ve dörtlünün aktif bir parçası olan insan, dörtlünün oyununu ancak ve sadece şiirsel-mitsel bir dille ifade edebilir. Çünkü bu durum, mantığın, bilimin,

¹⁴³ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, 721.

¹⁴⁴ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, 723.

¹⁴⁵ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, 723.

aklın aşıldığı bir duruma işaret eder. Mantığın, bilimin ve aklın aşıldığı durum varoluşa göndermede bulunur ve insan dörtlünün aktif bir unsuru olarak dörtlü arasındaki ilişkiselliği şiirle ifade eder. Şiir, dörtlünün ilişkiselliğinin ifade şekli olarak karşımıza çıkar.

Heidegger'e göre dörtlünün bir araya geldiği yer 'şey'in kalbi ya da merkezidir. "Şey dörtlünün bir araya geldiği bir toplanmadır ve bu dörtlünün toplanması şeyin şey olmaklığını olanaklı kılar. Bu toplanma olmaksızın, şey diye bir şey olmayacaktır... Heidegger, şeyin şey olmaklığını, dörtlünün bir araya gelmesini, bir tür oyun olarak sunar."¹⁴⁶ Heidegger literatüründe bu oyunun ismi; dörtlünün içinde olanların kendilerine ait bir kimlikte diretmedikleri ve birbirine ayna tutarak birbirlerini yansıttıkları için ayna-oyun olarak geçer.

Bu oyun dörtlüdeki unsurların birbirleri üzerinde kurdukları bir tahakküm ilişkisini ifade etmez. Aynı zamanda bu unsurlar birbirlerine eşit ya da özdeşte değillerdir. Onların ilişkisi bir aksettirme/yansıtırma ilişkisidir. Her biri bir diğerine bağlıdır. Aksettirme, onların her birinin özünü kendine mâl eder. Her biri birbirine yayılır ve kendilerine dönebilirler diye bir diğerinin üstüne ayna gibi yansıtılır. "Aslında o, yansımadan başka bir şey değildir."¹⁴⁷ Dörtlü arasındaki ilişki, unsurların birbirleri üzerinde dağılan ve dağıldıkları unsurlar üzerinden tekrar kendilerine aksettirilen bir oyun ilişkisini ifade eder. Bu oyun aracılığıyla tanrıların işaretleri ve ölümlülerin anlamlarının tezahürü olan kutsalın ifşası ortaya çıkar. Bu ifşanın dili ise en iyi olarak şiirde kendini gösterir.

Heidegger'e göre, dörtlünün bir araya geldiği yerde insan etkindir ve şeylerin ayna oyununa tanıklık eder. Onun varolmasının sebebi tam da bu oyuna katılarak etkin bir şekilde bu oyunun içinde olması ve bu oyuna tanıklık etmesidir. Heidegger'e göre bu oyun trajiktir çünkü varolanlar bir taraftan açıklığa yükseltilirken diğer taraftan gizlenmeye çekilir. Varlığın tam anlamıyla salınımsal olan bu doğası kendisini trajik bir süreç olarak açar. Burada trajedi, dörtlünün toplanıp ya da dağılmasını ifade eden bu salınımsal doğasının belirsizliğine ve düzensizliğine vurgu yapar. Çünkü varlığın salınımsal doğası yüzünden şeyler bir taraftan ışığa gelir ve açığa çıkar ama bu esnada

¹⁴⁶ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, 723-24.

¹⁴⁷ Andrew J. Mitchell v.dğr, *Dörtlü*, 724.

da aynı zamanda karanlığa düşer ve gizlenmeye itilir. Onu trajikliğe iten her an değişimin gölgesindeki cellâdın nefesini arkasında hissetmesidir. Diğer taraftan bu süreç aynı zamanda sanatsaldır. Şiirsel olan, varoluşun hakikatinin adlandırılmasını ifade eder. Çünkü açığa çıkanı ya da geriye çekileni en iyi ifade edecek şey şiirsel olandır. “Verilmişliği yaratan (poiei) nedir, sorusu üzerinden poiesis kavramı ile kökensel bir bağ kuran Heidegger’e göre, varlığın anlamı sorusu her şeyden önce sanatla ilişkilidir ve insanın sanatsal bir temel olduğunu dile getirir.”¹⁴⁸ Bu demektir ki şiir aracılığıyla, ifade edilemeyen ifade edilmiş, görünemeyen görünür hale gelmiş olur.

2.4. VAROLUŞUN TEMEL KARAKTERİ

İnsan burada oluşuyla, varlığın açıklığında duruşuyla, varlığa bağlıdır. Onun burada oluş’a bağlı oluşu temel karakteri aracılığıyla olur ve onun trajik durumuna bu temelden farklı varoluşu yol açar. Bu anlamda insanın varoluşunun trajik bir yön içermesi onun temel karakteri aracılığıyla gerçekleşir diyebiliriz. Ancak onun varoluşunu psikoloji, antropoloji ya da biyoloji üzerinden inceleyemeyiz. Bu türden bir okuma insanı epistemoloji üzerinden okumayı ifade eder ki Heidegger felsefesinde bu tür bir okuma temelden yanlıştır. Bunun yanında Heidegger’in varlıkla bağ kurabilen insan varoluşunu öne çıkarması ve onun varoluşunu temelde trajik bir yapıya sahip olarak belirlemesi geleneksel Batı metafiziğinin özne anlayışı çerçevesinde düşünülemez. Dolayısıyla insanı düşünürken bu konuyu varlık-insan ya da özne-nesne dualitesi bağlamında ele alamayız. Peki, bu temel karakter nedir? Ve hangi özelliklere sahiptir ki insan varoluşunu trajik bir süreç olarak karşımıza çıkarır?

Heidegger’e göre varolan olarak insanın burada yani varlığın açıklığında var-olması ya da varlığın kendi dışına doğru oluşu, insan ile varlık arasındaki bu ilişki; “varlığın hakikatindeki ek-statik doğanın temel karakterleri aracılığıyla olur ve varlık ile insan arasındaki trajik durumun oluşmasına da yol açar.”¹⁴⁹ Diyebiliriz ki varlık ile insan arasındaki ilişki de kökensel bir takım yapılar varlığın-açıklığında-duruşunda ortaya çıkar ve insanın varoluşunu belirler. Bunun yanında insan varoluşunun temel karakteri onun varoluşunun trajik yapısını da belirler. Bu temel karakter insan varoluşunun otantik oluşunda, kehre (karşılıklılık) ilişkisi içinde oluşunda ve ereignis

¹⁴⁸ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 11.

¹⁴⁹ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 45-46.

(ola-geliş) ilişkisi içinde oluşunda aranmalıdır. İnsanın temel karakteri öncelikle varoluşunun otantik ya da sahil oluşunun farkına varmasıyla başlar.

2.4.1. Varoluşun Otantikliği

İnsan, varoluşunun trajik oluşunu anlayabilmesi öncelikle onun varoluşunun otantik (sahil) olduğunu anlamasıyla olanaklıdır. İnsanın varoluşunun sahil oluşu ne anlama gelir? İnsan sahil varoluşuna nasıl ulaşır? Bunun için insanın hareket alanına bakmamız gerekir.

Dünya-içinde-varlık olarak insan, varoluşunun olanaklarını öncelikle bu bulunmuşlukta bulur. Dünya içine fırlatılmış varlık olarak bütün olanaklara maruz kalan insan, dörtlünün ayna-oyununda kendisini bu bulunmuşluk içerisinde konumlandırır. İnsan, dünyadadır ve olanaklara açıktır ve kendisini kendi imkânlarından hareketle özgür seçimler yoluyla var eder. “Kendi varlığı içinde insan, kendini zaten hep kendi olanaklarıyla tertip etmektedir. En zati var-olabilirlik için ve böylelikle sahil ve gayrisahil olanağına özgür olma, kendini kaygıda asli ve elementar biçimde somutlaştırır.”¹⁵⁰ İnsanın dünyada varlık ve olanaklara açık olması onu diğer varolanlara yöneltir. Bu yönelimsellik ilgi, alâka ve anlama şeklinde kendini gösterir. Buna göre, “dünya-içinde-varolma ile insan, diğerleri ile birlikte varolur. İnsan, dünyada diğerleri ile bir aradadır. Dünya-içinde-varolma, diğerleri ile birlikte varolmaktır.”¹⁵¹ Bu diğerleriyle birlikte varolma, varoluşunu önceden verili bir öz’e dayandırmayan insan için kendi kendinden hareketle varoluşunu gerçekleştirmeyi zorunlu kılar. İnsanın kendi varoluşunu önceden belirlenmiş özcü bir yaklaşıma dayandıramaması onu gerilim içinde bırakır. Varoluşunun dayanılmaz ağırlığında insan, diğer varolanlarla ilişkisinde doğru yaklaşımı belirlemek zorunda kalır. İnsanı trajik yapısına götürecek olan sahil varoluşunu belirlemede doğru yaklaşım nasıl belirlenecektir?

İşte, “dünya içinde olan insan kaygı sayesinde hem dünyanın anlamsızlığını hem de kendini (otantik yapısını) ortaya çıkarır.”¹⁵² Buna göre, hakikati açılma/kapanma

¹⁵⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 292-93.

¹⁵¹ Turgay Bolat, *Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein Yaşam Dünyası ve Zamansallık*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 22. Ayrıca bk. Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 95.

¹⁵² Selin Tezcan, *Dasein ve Kendisi İçin Varlıkta Varolma Sorunu*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24.

olan varlığı anlayan insanın trajik yapısına götürecek sahih varoluşun yolu kaygıdan geçer. Heidegger, korku ve kaygıyı birbirinden ayırır. Heidegger'e göre "kaygı, korkudan temelde farklıdır. Biz, kendimizi şöyle veya böyle bir şekilde tehdit eden şu veya bu varolandan korkarız... Kaygı ise hep... dan kaygıdır, fakat şundan veya bundan değil...dan kaygılanmak her zaman...adına kaygılanmaktır, fakat şunun veya bunun adına değil."¹⁵³ Korku hali insanın gündelik yaşam içinde herhangi bir varolandan ürküntü duyma halini ifade eder. Dolayısıyla kaynağı şu ya da bu varolandır; oysaki kaygının kaynağı herhangi bir varolan değildir. İnsan, varolan nesnelerden kaynaklanarak kaygı duymaz zira kaygı varolanlar ile ilişkili değildir. Kaynağı bir nesne olan endişe durumu korkudur. Oysa kaygının nesnesi belirsizdir. Başka bir şekilde söylersek kaygının kaynağını belirleme imkânı yoktur.¹⁵⁴

Heidegger, kaygının kökensel bir işleve sahip olduğunu ifade eder. Bu işlev insanın, sahih varoluşunu açığa çıkarmayı amaçlar. Çünkü kaygı, insanın dünyada-varlık oluşunun bir sonucu olarak ortaya çıkar ve insana, dünyada-varlık-olma konusunda *vorhanden* (el-altında olan) varlıkların varoluşsal açıdan bir anlam sunmadığını ortaya koyar. Böylece kaygı, insanın dünyayı anlamasının yolunu açar. Peki, kaygı ile sahih varoluş arasındaki ilişki nasıl kurulur?

İnsanın gerçek anlamda varoluşu ya da varoluşunu anlamlandırması kaygı ile kurduğu ilişkiye bağlıdır. Buna göre, "kaygı eğer kaçılacak bir şey ise bu insanın varoluşunu ortaya çıkarmaz. Kaygı insanı bir şeye ilgilenmeye iterse ve seçimler yaptırırsa gerçek varoluşu ortaya çıkartabilir. Heidegger buna sahih varoluş der ve *Das-man* (*Herkes*) olarak otantik olmayan varoluştan ayırır"¹⁵⁵ Heidegger'e göre sahih olmayan varoluş insanı *hergünkülük* içine sokarak onu *herkesleştirir*. Bu şekilde insan, günlük yaşamı sırasında etrafındaki nesnelerde takılı kalır ve varolanların ötesine ilişkin bir sorgulama yapamaz. Varolanlarla meşgul olan insan, varlığa ilişkin sorulması gereken soruyu sormaz.¹⁵⁶ Dolayısıyla sahih olmayan varoluş insanı, trajik yapısını ortaya çıkaracak olan kaygıdan uzaklaştırarak onu sıradanlaştırır ve onu *das-man* (*herkes*) kılar.

¹⁵³ Heidegger, *Metafizik Nedir?* 34.

¹⁵⁴ Bolat, *Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein Yaşam Dünyası ve Zamansallık*, 23.

¹⁵⁵ Tezcan, *Dasein ve Kendisi İçin Varlıkta Varolma Sorunu*, 25.

¹⁵⁶ Bolat, *Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein Yaşam Dünyası ve Zamansallık*, 24.

Heidegger'e göre insanın sahih varoluşunu ortaya çıkaran; onun dünyada-varlık olarak diğer insan ya da insan olmayan varlıklarla ilişki haline sokan nedir? Sorusunu sorduran kaygı ve ölümdür. İnsan, kaygı ve ölüm aracılığıyla kendi varoluşunun sahih oluşunun farkına varır ve kökensel olarak trajik bir nitelik taşıdığını anlar. İnsan'ın varoluşunun trajikliğini anlaması onun geleneksel Batı metafiziğini aşarak onun ötesine geçmesinin önünü de açar. İnsanın sahih varoluşunun ifade şekli şiirdir. İnsanın temel duygu durumu olan kaygının belirlediği sahih varoluşu; insanın, özgürlük ve ölüme doğru varlık oluşunun üzerinde yarattığı gerilimle ilişkilidir. Sahihlik veya otantiklik insanın varoluşunun temel şeklidir ve şiirde açığa çıkar.

İnsan, sahihliğini özgürlük ve ölüme yazgılı oluşuyla kazanır. O, bir taraftan buraya, olasılıklarla dolu bu dünyaya atılmış ve kendi özgürlüğünü kazanmak için bırakılmıştır; diğer taraftan ne yaparsa yapsın kaderinin nerede sonlanacağını bilir. İnsan, ölüme yazgılı bir varlıktır. İşte bu iki diyalektik yapı arasında kalan insan, bu yapılarla birlikte varoluşunu gerçekleştirmek zorundadır. İnsan bir yönüyle kendi hâkimiyetinin dışında olan şartlar içinde olmaktadır, diğer yönüyle de önü açık bir projedir.¹⁵⁷ Bu ikircikli yapının yani hem görece özgür olduğunun hem de ölüme yazgılı olduğunun farkına varması insanın sahih varoluşunu kazanmasına neden olur.

Şiir, insana sahihliği bahşeder. Bunun için insanın saflığını koruması yeterlidir çünkü Heidegger'e göre, "iyilik ve kalbiyle saf kalabilen sahih oluşunu şiire dökebilir"¹⁵⁸ Heidegger'in iyilik ve kalp saflılığını kararlılık ve cesaretle ilişkilendirmek mümkündür. Buna göre sahih insan öncelikle kararlıdır. O, olma cesaretine sahiptir ve vicdanının sesini dinler. "Kararlılık ve azim insanın kendi kendine yeterliliğinin göstergesidir."¹⁵⁹ Bu anlamda kararlılık ve vicdan sahibi olmak sahih varoluşunun peşinde olan kişinin temel hareket şeklidir ve insanın dünyadaki ikamet şeklinin şiirsel olmasında temel motiflerdir.

Heidegger sahih olmayan varoluşu düşmüş olmakla ilişkilendirir. Düşmüşlük, kalabalıkta kaybolmuş ve dünyada dağılmış insanın davranış şeklini ifade eder. Düşmüş insan toplumla ilişkili görünse de aslında toplumun içinde kaybolmuş insanı betimler.

¹⁵⁷ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 85.

¹⁵⁸ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 228.

¹⁵⁹ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 132.

Etrafı insanlarla çevrili olsa da o, bu kalabalık içerisinde yapayalnızdır. Bu durum düşmüş insanın sahih varoluşundan uzaklaşmış olduğunun göstergesidir. Düşmüş insanın en büyük özelliği günlük yaşamı önceliyesiyle ve ölümle yüzleşmekten kaçıyor olmasında yatar. Düşmüşlük halindeki insan ölümle yüzleşmekten kaçır. Ölümün insana anlatmak istediğı şeyin ne olduğunu anlamaz, ölümün insana bir şey anlatıyor olduğunu farkında bile değildir.

İnsan varoluşunun sahih oluşu söz konusu olduğunda Özel’de de benzer iddialara rastlamak mümkündür. Bu anlamda Özel sahihliği Heidegger’in anladığı anlamda anlar. “Sahihlik, hem Heidegger’de hem de Özel’de kişinin kendi varoluşunun kaygısını daima gözettiğı bir bilinç durumuna işaret eder.”¹⁶⁰ Buna göre Özel’de kendilik çağrısını ifade eden sahih olma durumu, ayık olma halini kaybetmemek için insanın kendinden hareketle evrenin özünü anlaması demektir.¹⁶¹ Özel, sahih insanın hayatını; kendini bilerek, isteyerek, yaşamının her dakikasını kendinin kılarak, duyarak ve düşünerek tam bir uyanıklık içerisinde yaşadığı, en azından bu minvalde olduğu, duruma göndermede bulunur.¹⁶² Bu demektir ki sahihlik; toplumun kendisine giydirmiş olduğu maskeleri yırtarak ruhunu özgür bırakabilen, ruhunun bakış açısını genişletebilen ve ruhuyla hareket edebilen insanların durumunu ifade eder. İnsan bu kendilik bilincine ya da sahihlik durumuna hayatında şiire gereken yeri vererek kazanabilir.¹⁶³

Özel için gayrisahihlik ‘ısmarlama bir hayatı’ ifade eder. Özel’in ‘herkesleşme’ kavramıyla mottolaştırdığı gayrisahihlik “insanların gerek toplumun norm ve değerlerini içselleştirerek gerekse toplumsal rolleri yerine getirmeyi öğrenerek toplum haline gelme sürecini”¹⁶⁴ ifade eder.

“Evet, ilmektir boynumdaki ama ben

Kimsenin kölesi değilim

Tarantula yazdılar diye göğsümdeki yaftaya

Tarantulamış benim adım diyecek değilim

¹⁶⁰ Ahmet Kaya, *İsmet Özel Hayatı, Şiiri ve Poetikası*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 124.

¹⁶¹ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 226.

¹⁶² Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 25.

¹⁶³ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 53.

¹⁶⁴ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 196.

Tam düşecekken tutunduğum tuğlayı
Kendime rabb bellemeyeceğim
Razı değilim beni tanımayan tarihe
Beni sinesine sarmayan
Tabiattan rıza dilenmeyeceğim.”¹⁶⁵

dizeleri toplumsallaşmanın vermiş olduğu herkesleşmeden kurtulmak için verilen uğraşı dile getirir. Toplumsallaşmadan kurtulmanın yolu ise yalnızlıktan geçer. Toplumsallaşma ile gayrisahihliği bir tutan Özel’e göre sahilik insanın; toplumun norm ve kurallarından sıyrıldığı bir tür yalnızlığa göndermede bulunur. Bu yalnızlık Heidegger’in ‘*var olmayı düşünme*’ durumunda olan insanın hayatın sınırında deneyimlediği ve sahil varoluşa ulaşılması için atlanması gereken ‘*farkındalık sürecini*’ ifade eden yalnızlığa benzer.¹⁶⁶ Yalnızlığı, hem içinde yaşadığı toplumun normlarından kendini sıyırmak hem de insanın kendi ben’ini kendine yönelmesi olarak iki ayrı anlamda anlayan Özel’e göre, sahilik süreci insanın yalnızlığını deneyimlediği sürecin sonucunda oluşur. Vatanından uzaklarda kendi ücrasından ana vatana yapılan yolculuğun serüvenidir sahil ya da otantik olmak. *Mataramdaki Tuzlu Su* adlı şiirinde Özel,

“Bir hayatı, ısmarlama bir hayatı bırakıyorum
Görenler üstünde iyi duruyor derdi her bakışta”¹⁶⁷

demektedir. Bu dizelerdeki ısmarlama hayat gayrisahihliği ifade eder. İnsan gayrisahil ya da otantik olmayan bir hayatla herkesin gıpta ettiğı bir yaşam da sürebilir ancak ana vatanına gitmek için yola çıktığı gerçek yolculuğunda gayrisahilik işe yaramaz. Çünkü bu tür bir hayatın

“Siparişi yargıcılar tarafından verilmiştir.”¹⁶⁸

Özel için sahilik yalnızlığı ifade eder. Buradaki yalnızlık diğcr varolanlardan yalıtılmış bir birey demek değildir; yalnızlık, varoluşunu sahil olarak yaşamının farkına varmış ve kendi varoluşunu sahil olmayan varoluştan kurtarmış, kişilik sahibi insanı betimler. Buna göre yalnızlık iki anlamda anlaşılabilir. Bunlardan ilkinde kişinin içinde

¹⁶⁵ Özel, *Of Not Being A Jew*, Antoloji. Com, (Erişim 20.07.2021).

¹⁶⁶ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 196.

¹⁶⁷ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 222.

¹⁶⁸ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 222.

bulunduğu toplumdan kendini ayrılması varken diğerinde insanın kendi ben'ini konformizimden ayırması vardır. Böyle bir insan kendi varoluşunu yaşadığı coğrafya ve diğer insanlardan ayıramaz sadece sahih varoluşunun ona verdiği ölçüler de onlara karışır. İnsan yaşadığı şehre varlığından bir parça bırakmayı sadece sahih oluşuyla başarabilir. *Kan Kalesi* adlı şiirinde Özel,

“Saçlarıma bin küsur yalnızlığı takıp girdiğim şehre

İnsan varlığımızdan tuhaf tohumlar bıraksam”¹⁶⁹

demektedir. İnsanın varoluşunun trajikliğini hafifletmesinin yolu, varoluşunu sahih kılmasına bağlıdır. İnsanın varoluşunu sahih kılmasının yolu ise *herkes* gibi olmadığı ya da *herkesleşmeden* çıktığı zaman başlar. Sahihsan oradadır, diğer insanlarla ya da varolanlarla birlikte ama onlara karışmış değildir. Özel, özellikle modern dünyanın insanlara dayattıkları karşısında durabilmenin ve sahicisi olabilmeyin imkânını elde edebilmenin yolunu yalnızlıkta arar.¹⁷⁰

“Gizemli bir dehliz gibi şehri dolaşıyorum

Sıkıca tutuyorum kendimi şehre karışmaktan alıkoymaya.”¹⁷¹

dizeleri sahihsan *herkes* gibi olmaktan farklı olduğunu bize söyler. Özel için *herkes* gibi olmak insanın gerçek varoluşunun dışına çıkmasıyla birdir. İnsanın gerçek varoluşunun dışına çıkması ise hayatının meşruiyetini kaybetmesiyle aynı anlama gelir. Sahihsan varoluşunun farkına varmış insan ne kadar kalabalık içinde kalırsa kalsın olaylara gösterdiği tavırlarla fark edilir.

“Baktım akşam herkesin kabul ettiği kadar akşamdı

Hiçbir meşru yanı kalmamıştı hayatımın.”¹⁷²

dizeleri sahihsan varoluşunu gerçekleştirebilmiş ve fenomenin arkasındaki hiçliğin tecrübesine varmış, sahihsan insanın tavrını ifade eder. Heidegger’de olduğu gibi, Özel’de de sahihsan olmak insanın varoluşunun trajik olduğunu anlamasıyla ilişkilidir. Trajik varoluşunu yaşanılır kılmanın yolu sahihsan olmaktan geçer. İnsanın varoluşunun trajik oluşunun farkına varması bir kendilik bilinci edinmesinin yolunu açar ve insanın sahihsan varoluşunu kazanmasını sağlar.

¹⁶⁹ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 87.

¹⁷⁰ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 197.

¹⁷¹ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 88.

¹⁷² Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 172.

Özel benzer şekilde *Üç Frenk Havası* adlı şiirinde de sahih varoluşa vurgu yapan temalar vardır.

“Yerimi yadırgadım
Yerim olmadı zaten kendi mezarımdan başka
Çılgının biri sanılmaktan sakınmaya vaktim olmadı
Durmadan bir beyaz aygırla taşıdım derin göllerden
Bir gebe kısrakla kaçırdım derin ormanlara
Güneşin zekâsıyla doymak isterdim
Kaba solgun kâğıtlar sunardı
Şehrin insanı bana”¹⁷³

dizeleri sahih varoluşun ölümle ve yersiz yurtsuzlukla ilişkili olduğunu bize söyler. Sahih insan toplumca genel kabul görmüş kuralları farklı yorumlama yeteneğine sahiptir. O, bu yeteneğiyle adeta bir çılgına benzer. Bu çılgınlık saikiyle çoğu zaman toplum tarafından dışlanır. Ama bu dışlanma onun çokta umurunda değildir. Çünkü çılgın insan kendi dünyasında beyaz aygırıyla derin göllerde ve ormanlarda gezer. Bu derin göller ve ormanlar canlı ve aksiyon dolu bir macera sunar çılgın insana, çılgın insan maceralarını ancak şiirle ifade edebilir. Şiir, çılgın insanın konuşma şeklidir. Oysa sahih olmayan şehrin insanı solgun kâğıtlar ya da suratlarla karşısında durur. Özel, sahih olmayan insanı ‘*şehrin insanı*’ kelimesiyle mottolaştırır. Ona göre, şehrin insanın ilgileri kaypaktır ve ihanetleri zariftir.

“Şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin
Kaypak ilgilerin insanı, zarif ihanetlerin.”¹⁷⁴

Sahih olmayan insan balık kadar kaygan köpek gibi sırnaşıktır. Sahih olmayan insan ‘*bozuk paraların*’ ya da ‘*pahalı zevklerin*’ ve ‘*ucuz cesaretlerin*’ insanıdır. Çünkü şehrin insanı konformist insandır ve bedeninin ölümünü tüketmeye çalışır. Yenilenmeyi aklına bile getirmeyen şehrin insanı toplumsallaşma sürecinde kendisine sunulanı sorgulamadan kabul eder.¹⁷⁵

“Şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin

¹⁷³ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 203.

¹⁷⁴ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 203.

¹⁷⁵ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 176.

Pahalı zevklerin insanı, ucuz cesaretlerin.”¹⁷⁶

dizeleri otantik olmayan insanın hazcı ve hedonist bir tavırla dünya zevklerine sarıldığını betimler. Sahih olmayan insan gösterişin ve paranın belirlediği statünün insanıdır. Zevkleri pahalı ama cesareti ucuzdur çünkü kaybedeceği şeylerin bedeli yüksektir. Sahih olmayan insan sistemin adamıdır. Sistemin belirlediği sınırlar çerçevesinde hareket eder.

“Sonra öldün, sonra ıslıkladılar seni

Gösterişsiz tabutunu yuhaladılar

Lahana yaprakları attı sana

Sonradan görme tombul orta yaşlılar.”¹⁷⁷

Dizeleri sahii insanın rahatsız edici özelliklere sahip olduğunu ve sahii olmayan insan tarafından istenmediğini söyler. Sahii insanın sözleri dikenli ve rahatsız edicidir ve çoğunlukla sahii olmayan insan tarafından korkulan bir şey olarak görülür çünkü sahii insan teröristçe bir tavır içinde hareket eder.

Özel’e göre sahii insanın dili şiirden geçer. Sahii insan varoluşun en etkili ifade şeklini şiirden geçtiğini bilir çünkü varoluşun trajik yapısını anlamak insanın sahii olmasına; varoluşu ifade etmek ise şiirsel dile bağlıdır. Dolayısıyla insanın metafizikle bağını kuran dil şiirden geçer. Şiir, varlığı anlayan olarak sahii insanın varlığı ifade etmesinin yolunu bize verir.

2.4.2. Heidegger ve Kehre

Heidegger felsefesinde insanın sahii varoluşu onun kehre kavramıyla ilişkilidir. Sahilliğe ulaşabilmenin yolu insanın kendisini varlığa geri götürebilmesinde yatar. Heidegger felsefesinde kehre (dönüş) kavramı, *Varlık ve Zaman*’da kendi ifadesiyle hep bir dönüş ya da dönemeç içinde olduğunu bildirdiği bir kavramı işaret eder.¹⁷⁸ Heidegger, 1935 yılından sonra verdiği derslerde mitik-poetik bir dil kullanır bu durum, ‘Heidegger varlığa yeniden geri mi dönüyor’ sorusunu gündeme getirmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 205.

¹⁷⁷ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 208.

¹⁷⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 20-26.

¹⁷⁹ Otto Pöggeler & Beda Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, trc. Doğan Özlem, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 34.

Döndüğü ya da dönemeçte bulunduğu yer varlıktır. Heidegger'in felsefesindeki bu dönüşüme kehre adı verilir.

Bu dönüşüm, “bizim varlık hakkında daima belirsiz bir bilgiye sahip olmamızdan kaynaklanır... Varlığın tecrübesine geri dönüş veya yeniden başlamak, düşüncelerin tamamlanması ve başa dönmedir”¹⁸⁰ Bu amaçla varlık ve insan arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Bu dönüşümle birlikte Heidegger dikkatini Pre-Sokratik ve Sokratik düşüncelere çevirmiş ve bu dönemin aletheia, logos ve physis gibi temel kavramlarını anlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte ilgisi varlığı hep metafizik tarzda anlayan Hölderlin ve Rilke gibi düşünür şairlere yönelmiştir.¹⁸¹ Böylece özellikle *Varlık ve Zaman* adlı çalışmasında üzerinde durduğu insan kavramını ikinci plana itmiş olur. Heidegger böyle bir değişimle bize ne anlatmak ister?

Heidegger kehre durumuyla “düşüncesinde ilineklerin analojisi yoluyla en az üç bağımsız ama birbiriyle ilişkisi olan meseleye gönderme yapar. Bunlar, karşılıklı salınım, tersine çevirme ve kararlılıktır.”¹⁸² Karşılıklı salınım insan varoluşunun ve anlamının karşılıklı olarak bir ilişkide olduğunu ifade eder. Bu ileri geri salınım insan ve anlam arasındaki ilişkiselliğe göndermede bulunur. Buna göre biri olmadan diğerinden bahsetme imkânımız yoktur. “İnsan varlığı olmayan yerde anlam, anlamın olmadığı yerde insan varlığı yoktur. Karşılıklı salınım ihtiyacı Heidegger'in düşüncesinin merkezidir, ‘kendinde şey’ diye ifade ettiğimiz şeydir.”¹⁸³

İkinci olarak Heidegger'in 1930'lu yıllardan sonra felsefesinde görülen dönüşümü ifade eder. Buna göre özellikle bu tarihten sonra “eserlerinde gerçekleştirdiği bu fiili odak kayması, anlamlılık sorununda yönlendiren sorudan ‘X’ i olanaklı kılan anlamlılık hakkındaki temel soruya doğru yön değiştirmeyi”¹⁸⁴ gösterir. Buna göre kehre'nin birinci anlamında belirlenen ‘*karşılıklı salınım*’ yani ‘*anlam*’la ‘*insan varlığının*’ birbirini gerektirdiği durum yeni bir odak kaymasına uğrar. Yeni oluşan

¹⁸⁰ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 71.

¹⁸¹ Bal, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, 149. Ayrıca bk. Nedit Ucaman, *Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi*, (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 62.

¹⁸² Thomas Sheehan v.dğr, “Dönüş: Tüm Üçü de”, trc. Özgün Gezmiş, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 689.

¹⁸³ Sheehan v.dğr, *Dönüş: Tüm Üçü de*, 689.

¹⁸⁴ Sheehan v.dğr, *Dönüş: Tüm Üçü de*, 689.

durum “insanın doğasını açık tutmak için karşılaştığı şeylerin anlamı nasıl olanaklı kılınacaktır.”¹⁸⁵ Sorusu etrafında şekillenir. Bu soru aynı zamanda kehre’nin birinci anlamını da açıklayan bir araç görevi görür. Buna göre, “anlamı ortaya çıkarma insan varoluşunun varoluş nedenidir ve insan varoluşu olmazsa olmaz bir şekilde anlam için açığa çıkarmadır.”¹⁸⁶ Bu demektir ki, bir şeyin anlamını ortaya çıkarma ya da bir şeyi açıklığa getirme aslında varoluşun zemin olarak kabul edildiği durumda mümkün olabilir. Bu durum varoluşun anlamı öncelediği, anlamın varoluş üzerine şekillendirildiği bir duruma göndermede bulunur.

Kehre’nin üçüncü anlamı ise erken dönem Heidegger düşüncesinde görülen kendini-anlama düşüncesine göndermede bulunur. Buna göre, “birisinin nasıl anladığı ve hayatını nasıl harcadığında görülen bu kişisel dönüşüm, erken dönem Heidegger tarafından kararlılık başlığı altında ve geç dönem Heidegger tarafından ‘*olmaya bırakılmışlık*’ başlığı altında tartışılmış ve ereignis’e (olageliş) dönüş olarak anlaşılmıştır.”¹⁸⁷

Otto Pöggeler, kehre durumunu özne-nesne ayırımından yola çıkarak açıklar. Özne’nin nesne’den bağımsız bir ne’liği yoktur. Bir özne dahi yoktur. Bu anlamda Dasein; burada olmaklığıyla varlığın bir yönünü temsil eder ve varlığın açıklığında açılan, diğer varolanları da açacak anahtara sahip olan ve varlığın açıklığında duran bir varolanı ifade eder. Ancak kendini açan hep ‘*Sein*’ yani varlıktır.

“Kendi varlığı içinde varolan, insana bir özne-nesne ilişkisi içinde açık olamaz; o, insandan ve onun epistemolojik bilme imkânlarından hareketle saptanamaz. Tam tersine, kendi varlığı içindeki varolanın insana açılması, bizzat varlığın kendisini şu veya bu şekilde nasıl açtığına bağlıdır.”¹⁸⁸

Heidegger’e göre insanın kendini ve diğer varolanları anlayabilmesinin yolu varlığın kendisini açmasından geçer daha doğru bir ifadeyle her ne şekilde olursa olsun açılan şey varlığın kendisidir. İşte kehre anlamında varlık ve insan arasında kurulan ilişki trajik bir ilişki olarak karşımıza çıkar. Onun trajik olmayı ifade etmesi Dasein olarak insanın zamansal süreçte farklı şekillerle kendini göstermesi demektir.

¹⁸⁵ Sheehan v.dğr, *Dönüş: Tüm Üçü de*, 692.

¹⁸⁶ Sheehan v.dğr, *Dönüş: Tüm Üçü de*, 692.

¹⁸⁷ Sheehan v.dğr, *Dönüş: Tüm Üçü de*, 690.

¹⁸⁸ Pöggeler & Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 27.

Yorumcular kehre'yi farklı yorumlamışlardır. Acaba kehre Heidegger düşüncesinde radikal bir dönüşü mü ifade eder? Yoksa felsefesinin doğal bir sonucu olarak mı gelişmiştir? “Kimileri Heidegger’in artık felsefi düşünmeyi bırakıp yarı mitsel yarı şiirsel bir dille bir tür peygamberliğe soyunduğunu iddia etmiş; kimileri ise kehre'yi onun düşünce geleneğinde radikal olarak görülmeyecek bir mevzi hareket olduğunu öne sürmüşlerdir.”¹⁸⁹ Heidegger felsefesinde kehre ister radikal bir dönüşün simgesi olarak düşünölsün isterse de onun felsefi sisteminin doğal bir sonucu olarak düşünölsün fark etmez gerçekte varlığın hakikatine giden yolun geleneksel Batı metafiziğinden geçmediğini bize söyler. Buna göre kehre düşüncesi Heidegger'i hem diğer varoluşçu filozoflardan ayırır hem de geleneksel Batı metafiziğinin özne anlayışını büyük bir sekteye uğratar. Varlığın hakikatine dönüş olarak kehre, varlığın açıklığına gelen açılmanın varlıktan kaynaklandığını savunur ve hakikatin varlığın açılımıyla açıklığa geldiği iddiasını destekler böylece bütün öz'cü yaklaşımları temelden sarsar. Peki, kehre fikriyle Heidegger felsefesinde neyi değiştirmiştir?

“Heidegger doğru nedir? Sorusunu kehre'den önce felsefi bir anlayışla açıklamaya girişmişken kehre ile bu ilişkinin sanatsal ve özellikle de şiirsel bir düşünce biçiminde daha iyi açıklanabileceğini ve kavranabileceğini savunmaktadır.”¹⁹⁰ Böylece varlığın doğruluğu sanatta; sanatın özü ise şiirsel dilde ifade edilmiş olur. Çünkü şiirsel dil bize kutsalın deneyimini açacaktır. Bu demektir ki varlık, kendisini şiirsellikle ifade eder ve bu şiirsellik insanın varlıkla olan açıklığında ortaya çıkar. Bu ortaya çıkışta şiirsellikle ifade edilen hakikat kendini trajik bir yapıda ortaya koyacaktır. Bu anlamda varoluş ile anlam ilişkisini ifade eden kehre varoluşun temel bir durumu olarak karşımıza çıkar.

2.4.3. Özel'de Hayatın Saçma Oluşunu Aşma

Özel'e göre insan, Yaradan'a dönerek öncelikle varoluşunun trajikliğine bir anlam bulmuş olur. Aslında insan olmayı Müslüman olmakla; Müslüman olmayı Yaradan'a teslim olmakla eş tutan Özel'e göre insan varoluşunun saçma oluşunu

¹⁸⁹ Ucaman, *Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi*, 62.

¹⁹⁰ Ucaman, *Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi*, 63. Ayrıca bk. A. Kadir Çüçen, *Heideggerde Varlık ve Zaman*, (Bursa: Asa yayınları,1997), 29.

aşmanın yolu Yaradan’a dönmekten geçer. İnsan varoluşu her ne kadar trajik olsa da bu saçma ve trajik yapı katlanılabilir bir zemine çekilir. Bu zemini ifade etmenin ve varoluşa anlam kazandırmanın yolu ise şiirden geçer. Özel,

“İnsan, sadece neye boyun eğdiyse onunla oluşumunu tamamlar. Bu oluşum ise teslimiyetle başlar ve onunla devam eder. Çünkü bu, bir defada biten bir teslimiyet değil sürekli bile isteye ve uyku durumuna yakalanmadan gösterilen bir teslimiyettir. Bu anlamda kulluk anbean yaşanmalıdır. Olmayı en önemli ve tek meselesi olarak kabul eden insan, teslimiyetin sürekli yaşanması gerektiğini ve kulluğun bitimsiz özelliklerini kabul ettiğini ifade etmiş olur.”¹⁹¹

demektedir. Buna göre insan salt varoluşsal zeminde kaldığı zaman insan varoluşu yıkıcı bir trajik yapı sergiler. Oysaki insanın Yaradan’a dönmesi, varoluşunu temellendirmesinin önünü açarak yıkıcı trajik yapıyı ya da varoluşunun saçmalığını giderebilir ve insanın aşkınsal boyuta geçmesini sağlayacak olumlu trajik yapıya çevirir. Çünkü insanın kendini tamamlaması önünde eğildiği şeyle mümkün olur. Böylece insan, Yaradan’ın katında ahlakî bir tavır takınır. Varoluşunun trajikliği Yaradan’a dönüşle ahlakî bir yapıya bürünür ve insan, salt bir tabiat varlığı olmaktan çıkar. İnsanın ahlâkî yapısının kaynağı tabiat olmaktan çıkarak metafizik ve aşkın bir boyut kazanır. Çünkü insanı diğer varolanlardan ayıran nokta kendi varoluşunun farkında olmasında yatar. İkinci olarak insan Yaradan’a dönüşü ile birlikte eylemlerinin yansımalarının ve sonuçlarının dünya ve zaman ötesine geçmesini sağlar. Yani insan eylemlerinin yansımaları ve sonuçları salt kendi dönemi ve hatta şu andaki dünya yaşamını aşar ve evrensel veya zaman üstü bir boyut kazanır. Bu demektir ki Yaradan’a dönüş düşüncesi ile insan varoluşu aşkınsal bir yapıya bürünür ve insan varoluşunun olumlu anlamdaki trajik yapısı açığa çıkar. Bu şekilde insan Yaradan’la ilişkiye geçmiş olur ve eylemlerinin sonuçlarını metafizik bir alana taşımış olur.

Bununla birlikte “Özel, İslam’ın kaynağına geri dönme düşüncesi ile modern düşünceye karşı oluşturabileceği bir temel arama çabasını da güder.”¹⁹² Bu şekilde modern dönemin düşünce şeklini kırmayı amaçlar. Varlığın ve tanrıların unutulduğu bu dönemin kısırlığını göstermeyi hedefler. Bu dönemde kendi *ben*’ine tutulmuş insan, varlığın hakikatini ya da Yaradan’ı entegral hesaplarının kısırlığında arama yanılığısına düşmüştür. Bundan dolayı da varoluşunun trajikliğine saplanıp kalmış, bir çıkış yolu

¹⁹¹ İsmet Özel, *Neredeyizm*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2010), 40.

¹⁹² Cem Kotan, *İsmet Özel’de İslamcılık Düşüncesi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 49.

bulamamıştır. Özel, insanın bu durumunu *su* metaforu üzerinden bize aktarır. *Suyun Sızladığıdır* adlı şiirinde Özel, su üzerinden Yusuf; Yusuf üzerinden de insanın durumunu bize aktarır.

“Sızıyı gideren su

Suyun sızladığını kimse bilmez.”¹⁹³

Dizelerinde su metaforu Yusuf üzerinden insanı temsil eder. İnsan, ancak ben-merkezci modern özne anlayışının dışına çıktığı zaman yani kendine döndüğü zaman rahata kavuşur çünkü insanın sızısı ancak diğer insanlarla birlikte, toplumsal yaşam zemininde ama sahil varoluşunun farkına vardığında diner. “İnsanoğlu egzistansiyel varlığını birlikte bulunma ile yaşar. Bir kimse soyut bir fert olarak insanlığını tek başına yaşayamaz. O, ancak başkaları vasıtasıyla ve başkalarında varolur. Karşılıklı insani bağlarla bir arada bulunma sayesinde existenz’inin hakikatine erer.”¹⁹⁴ Ancak böyle bir durumda insan *herkesleşir* varoluşunu tam anlamıyla tamamlayamaz dolayısıyla bir sızı içindedir. İnsanın sızısını dindirecek tek şey yaratıcısıyla kurduğu bağ olacaktır. İnsan ancak bu sayede huzura kavuşur. Dolayısıyla insan varoluşunu ancak Yaradan’a rücu ettiği zaman tamamlamış olur ya da varoluşun saçma oluşunun üstesinden gelebilir.

2.4.4. Heidegger ve Olageliş (Ereignis)

Heidegger felsefesinde *Ereignis* (olageliş) kavramı, varlık-insan-zaman arasındaki ilişkiye göndermede bulunur. Bu anlamda Almancadaki *geben* (vermek) fiili insanla onun eylemi arasındaki ilişkiye atıfta bulunur ve eylemin içindeki göndermeyi zamanın kılar. Burada varlığın sahiplenilmesi söz konusudur. Varlığın kendisini zaman’a vermesini ya da zamanda açmasını ifade eder. Bu ilişkide varlık kendini açarken aynı anda zaman da bu ilişkiyi sahiplenir. Bu sahiplenmeye *ereignis* (olageliş) denir. Burada sahiplenilen varlık verme eylemiyle kendisini insana devreder.¹⁹⁵

Bu kavram, Heidegger’in anlaşılmasında temel kavramlardan birisidir. Heidegger, “olageliş’i bir şeyi görünüşe getirme olarak belirler ve olageliş’in kendileşmenin görünmeyle olan kökensel ilişkisine vurgu yapar.”¹⁹⁶ Heidegger

¹⁹³ Özel, *Suyun Sızladığıdır*, Antoloji.com, (Erişim 29.07.2021).

¹⁹⁴ Sizgen, “Yusuf’un Masalını İnsanlığın Masalı Olarak Okumak”, 25.

¹⁹⁵ Bal, *Martin Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, 151.

¹⁹⁶ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 41.

felsefesinde olageliş, zaman ile varlığın birbirlerine ait oldukları durumu ifade eder. Bu durum da kendini açan, görünüme gelen şey demektir. Böylece zaman ve varlığı birbirine ait kılar. Burada varlığın sahiplenmesi söz konusudur. Dolayısıyla burada sahiplenilen bir şey değil bir eylemdir.

Olageliş, tıpkı kehre gibi varoluşun trajik oluşuna vurgu yapar. Onun trajikliği varlık ile insanın açıklığında gerçekleşir. Böylece varlık, insana sahiplendiğini verir. Bu şekilde Heidegger; varlık, insan ve zaman kavramlarının birbirlerine aidiyetlerini açıklamak için olageliş kavramını kullanır. Olageliş kavramı ile birlikte varlık, insan ve zaman ilişkisi geleneksel Batı metafiziği düşüncesinde olduğundan daha kökensel biçimde düşünülür çünkü olageliş, eylemin varlığa ait olduğunu bildirir. Burada olageliş'in bildirdiği aidiyet kavramı geleneksel Batı metafiziğinin ele aldığı şekilde antropomorfik anlamda kullanılmaz; Heidegger, olageliş kavramını da dönüşüme uğratarak insanın varlığa aitliğine vurgu yapar. Bu şekilde insan merkezli bir düşünme şekli aşılaraq varlık merkezli bir düşünme şekline dönüşür.

Kehre gibi olageliş de varlığın açıklığındaki hakikate hizmet eder ve bu açıklığa geliştiki süreç trajik bir yön içerir. Bu süreç varlık ile insan arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Daha doğrusu bu ilişkinin şekli trajik olarak kendini gösterir. Olageliş, bizi içine alan ve varlığın kendisini bize vererek bizi kendisine ait kılmasını sağlayan durumdur. Bu durumda temel duygu durumu kozmik şükrandır.¹⁹⁷ Bu durumda insan büyülenerek kendinden geçer ve bir esrime halinde varoluşun trajikliğini bir tapınma ritüeliyle yaşar. Bu tapınma durumu insanın varoluşunun her anında kendisine eşlik eder. Hatta denilebilir ki insan bu tapınma durumunu mantığa bürüyerek ritüelsel hareketler ve sıralamalarla rasyonelleştirir. Bu anlamda mantık bir bakıma insanın varoluşunun trajik süreçlerinin rasyonelleştirilmiş tekrarlarının sıralanışını ifade eder.

“Olageliş, uzaklara dalıp, başka bir âleme gitme (die Entrückung) ve büyülenme (die Berückung) olarak gerçekleşir. Kutsal olan kendisini olagelişle örerek ortaya çıkarır.”¹⁹⁸ Bu şekilde olageliş dünyayı ortaya çıkarır ve insanın kılar. Olageliş aracılığıyla insan varoluşunun trajikliğini mitsel-dinsel bir tür ayin şeklinde yaşar. Bu ayin esnasında varlık kendisini insana vererek ya da bahşederek kendisini insanda

¹⁹⁷ Bal, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, 153.

¹⁹⁸ Bal, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, 153.

açarken, insan bir tür tapınma ritüeliyle varlığa şükranlarını sunar. İşte bu verme ve şükretme ilişkisi olageliştir.

Olageliş durumunu bir sahiplenme, kutsallaştırma ilişkisine göndermede bulunur. Bu durum trajik bir yapı ihtiva eder. Dolayısıyla olageliş durumunu ifade etmenin en iyi yolu şiirdir. Çünkü şiir aracılığıyla kutsalın ifadesi ritüelsel bir boyut kazanır ve metafiziğin ifade edilmesinin yolunu açar.

2.5. VAROLUŞUN TARİHSELLİĞİ

İnsanın en belirgin özelliği dünya-içinde bir varolan olmasıdır ve diğer bütün varolanlar gibi insanda dünyanın imkânlarını kullanır. Ancak insan dünya içinde olmaklığını diğer varolanlar gibi yaşamaz. Onun varoluşu tarihseldir ve onun tarihselliği zamansallık zemini üzerinde ortaya çıkar. Buna göre tarih, “insanın zaman içinde cereyan eden özgül vuku bulmasıdır.”¹⁹⁹ Heidegger insanın tarihsel bir varlık olduğunu, tarihin bir ürünü olduğunu, tarihi sırtında taşıdığını ve tarihin insanı belirlediğini ifade eder. Buna göre tarihsellik, insanın ilişkide olduğu varolanlara ilişkin soru üzerinden, insanın ‘vuku bulması’ demektir. Yani insanın eylemlerinin zamansal koşullarının ortaya çıkarılmasını ifade eder.²⁰⁰ İnsan, geçmiş ve geleceği anlam örüntüsü içinde bir şimdide birleştirir. Bu durum insanın tarihselliği olarak karşımıza çıkar.

İnsan gündelik yaşam içerisinde sürdürdüğü şeylerle olan ilişkisini geleceğe taşır. Gündelik yaşam içerisinde hareket ederken hep bir zaman içerisinde eylemde bulunur dolayısıyla gündelik yaşam zamansallığı ifade ederken zamansallık da insanın bütünlüğünü sağlar.²⁰¹ Heidegger için mazi geçmişi ve geçmişteki deneyimleri ifade ederken tarihsellikte geçmişle bugünün arasındaki bağı kurar. İnsan sadece varoluşunu anlayarak ona tepki vermez aynı zamanda geçmiş, gelecek ve şimdi ile kökeni anlamaya dayalı olan bir bağ kurar. Buna göre insan, içinde bulunduğu dünyayı kurmuş olduğu bir takım dünyasal bağları anlamlandırarak kavrar. İşte tarihsellik insanın bu bağları anlamasını sağlar. Bu bağlamda tarihten kaçılmayacağı gibi varolmakta olan insanın eylemlerinin ona aitliğini ifade eder. Bu demektir ki tarihsellik aracılığıyla insan geçmiş

¹⁹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 559.

²⁰⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 553.

²⁰¹ Zafer Gündüz, *Heidegger'in Varlık ve Zaman Adlı Eserinde İnsan Varlığının Varoluşsal Özellikleri*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60.

ile gelecek arasında bir şimdi de bütünsellik sağlar. Bu şekilde “mazide ortaya çıkmış tüm olaylar, üretilmiş tüm nesneler ya da kaybolmuş tüm tecrübeler, insanın bugününe ve geleceğine ışık tutar. İnsan bu ışık sayesinde hergünlük içinde olan kendini ve diğer varlıkları anlar.”²⁰² İşte insan tarihsellik aracılığıyla geçmişten damıttığı deneyimleri geleceğe aktararak yönünü belirler. Peki, tarihselliğin trajikliği nerede karşımıza çıkar?

Geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kuran tarihsellik insana sınırlılığını gösterir. Sınırlı ve zamansallıkla kısıtlanmış bir varolan olarak insan bitmişliği yaşayamaz ve hep yolda olmanın gerilimini duyar. Bu şekilde trajik bir varolan olarak insan tarihsellik aracılığıyla geçmiş, gelecek ve şimdinin bütünselliğine sahip olamadığı, hep yolda olduğu için trajik bir yapıya da açık olmuş olur. Bu anlamda zaman tek tek insan olanlara ait olan bireysel bir yapıdır. “Asıl olan, insanın zamansallığıdır... Ana fenomen dünya, uzay, zaman veya tarih değil, insanın dünya içinde olması, insanın zamansallığı, insanın zamansallığı ve insanın tarihselliğidir.”²⁰³

Her insan kendi zamanını, kendi uzamını, kendi tarihselliğini yaşar. Bu anlamda yolda olmak insanın sınırlılığın ve yitimselliğine vurgu yapar. İşte bu sınırlılığın ve yitimselliğin açıklığında onun tarihselliği vardır. “Yolculuk, yuvada olmanın özünü taşır. Orada insanın tarihselliği yatar. Tarihsellik insanlığın... Ayırıcı özelliğidir.”²⁰⁴ Burada tarihsellik gerek bireysel gerekse toplumsal olarak ayırıcı bir unsur olarak karşımıza çıkar. Her birey kendi varoluşunu yaşar her bireyin kendi kaygı ve ihtiyaçları vardır. Her birey kendi kaygılarının çözümü için uğraşır ve kendi doğasını açığa çıkarır bu doğa o insanın toplumdaki yerini de belirler. Bundan dolayıdır ki her bireyin tarihi farklı şekilde tezahür eder. Bu açıklıkta varlığın bütünlüğüne erişememenin gerilimini duyan insan trajik bir kahraman olarak karşımıza çıkar.

Özel’e göre insan varoluşunun tarihsel olması onun geçmiş ve gelecekle bir bağ kurmasını sağlar. Ona aslî vatanına gitmek için çıktığı yolda refakat eder. İnsan, dünyayı dünyasallık bağlantılarını açarak ve anlamlandırarak kavrar. İşte tarihsellik bu bağlantıları anlamasını sağlar. Özel’e göre tarih, bizim içine doğduğumuz toplumla

²⁰² Gündüz, *Heidegger’in Varlık ve Zaman Adlı Eserinde İnsan Varlığının Varoluşsal Özellikleri*, 61.

²⁰³ Inwood, *Heidegger*, 128.

²⁰⁴ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 46.

kurmuş olduğumuz ilişkinin mahiyetiyle ilgilidir.²⁰⁵ Özel'e göre bu ilişki bir karşılıklılık ihtiva eder. Buna göre, tarih bir kişilik olarak 'ben'i gerektirdiği kadar, 'ben' de tarih dolayısıyla vardır. Bu demektir ki tarih ve ben karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler ve inşa ederler.²⁰⁶ Özel, gerçek anlamda tarihselliğin varoluşumuzu anlamlandırmada rol oynadığını düşünür. Ona göre, "Tarih, varoluşumuza kazandırdığı renk sebebiyle değer sahibidir; toplumu ve insanı ölçümlere sıkıştırmamızı kolaylaştırdığı için değil"²⁰⁷ demektedir. Bu anlamıyla modern tarih anlayışını reddeder.

İnsanı sınırlı bir varlık haline getiren onun tarihsel bir varlık olmasında yatar. Özel'e göre tarih bize doğru olanı vermez çünkü tarihi yapan insan değildir ama insan geçmiş ve geleceği bir şimdide birleştirebilir. İnsan dünyaya biçim vermek için yaratılmamıştır. İnsan sadece tarihe ait bir varlık olarak rolünü oynadığı zaman görevini yerine getirmiş olur.²⁰⁸ İnsanın sadece teslimiyetle tarihi rolünü gerçekleştirmesine izin vardır çünkü tarih, olayların olması gerektiği için öyle oldukları kümülatif bir yığın değildir; insanların tercihlerinin rol oynadığı ve insanın önemini ortaya çıkaran ve insana özünü veren şeydir.²⁰⁹ Zira tarih insanın yapmış olduğu olaylar bütünü ihtiva etmez bilakis tarih insanın kulluğunun ortaya çıktığı, meydana geldiği ortama işaret eder. Dolayısıyla insanın kul oluşu sayesinde ulaşacağı bir öze göndermede bulunur.²¹⁰

Özel'e göre modernizm insanın gerçek tarihini yok etmek üzere kurulmuştur çünkü modern insan, teknolojinin üstünde yaratmış olduğu güven hissiyle hayatın önüne çıkarmış olduğu seçenekleri görmezden gelir. Bu şekilde varoluşun trajik oluşunun üstü örtülür ve trajikliği ifade etmenin yolu olan şiir gizli kalır. Dil, sadece bir iletişim aracına dönüşerek anlamını kaybeder. Oysa Özel'e göre dil, tarih ve dua arasında sıkı bir ilişki vardır. Dil aracılığıyla insan, dile kendiliğini dua özelliğini kazandırarak verir. Böylece dil, tarih aracılığıyla duaya açılırken aslında geleceğe de açılır ve insan yolunu arayan bir kişiliğe dönüşür.²¹¹ Bu şekilde geleceğini arayan insan dua aracılığıyla şiirsel dil ile kurduğu bağ sonucunda geleceğini oluşturur. Özel'e göre gerçek tarih, insan varoluşu üzerinde oynadığı rol ile insanların 'özlerinin ne olduğunu' ortaya çıkardığı

²⁰⁵ Kotan, *İsmet Özel'de İslamcılık Düşüncesi*, 82.

²⁰⁶ Kotan, *İsmet Özel'de İslamcılık Düşüncesi*, 83.

²⁰⁷ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri 9*, (İstanbul: Tiyo yayınları, 2012), 250.

²⁰⁸ İsmet Özel, *Henry Sen Neden Buradasın-II-*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2004), 11.

²⁰⁹ İsmet Özel, *Çenebazlık*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2006), 112.

²¹⁰ Ateş, *İsmet Özel'in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 117.

²¹¹ Ateş, *İsmet Özel'in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 167.

gibi ‘onların şahsiyet sahibi olmalarının’ da önünü açar. Böylece insanların tercihlerini ön plana çıkararak onların önemini ortaya çıkarmayı amaçlar.²¹²

Özel’in anlayışına göre tarih bugünle ilgili olduğu kadar gelecekle de ilgilidir. Bugüne bakan yönü gerçekliğe ulaşmak hedefindedir ama ileriye bakan yönü bir gelecek kurmayı amaçlar.²¹³ Bunun içindir ki şiirler, şarkılar, ilahiler kurucu bir öge olarak karşımıza çıkar. Şiir bir insanın yaşamının tarihsel olarak kurulması ve özgürlüğünü kazanmasını amaçlar. “Şimdinin zenginliği demek olan şiir bir kolunu geriye, öteki kolunu ileriye uzatmış olarak vardır. Şairin yaptığı bir yandan kendi macerasının bütün sınırlarına yüklenip oradan bütün insanlığın öz macerasını tahrik edecek güçte işaretler çekip çıkarmaktır.”²¹⁴ Bundan dolayıdır ki Özel’e göre tarih “geçmişle alakalı bir şey olmaktan ziyade bütünüyle gelecekle alakalıdır.”²¹⁵

2.6. VAROLUŞUN TEKİNSİZLİĞİ

Heidegger, yurtsuzluk (Un-heimlichkeit) ve tekinsizlik (Unheimlichkeit) kavramlarını etimolojik çözümlemeye tabi tuttuğunda her iki kavramın da özdeş olduğu sonucuna ulaşır. Buna göre tekinsizliği yurtsuzluk ya da belirsizlik olarak belirler. Bu anlamda tekinsizlik, güvende olmamak, temelleri olmamak, sağlam bir zeminde bulunmamak, kendini emin hissetmemek, ne yapacağı ve nasıl yapacağı konusunda tereddütte olmak ya da belirsizliğe maruz kalmak ve kendini evde hissetmemek gibi anlamlara gelir. İnsan, içine atılmış bu dünyada, bu dünyaya tamamen yabancı bir durumda ve bu yabancı oluşunun farkında oluşuyla baş başa kalmıştır.

Heidegger insanın tekinsizliğini ya da yurtsuzluğunu, *Metafizğe Giriş* adlı eserinde Antik Yunan trajedisi olan *Sofokles*’in *Antigone* adlı trajedi eseri temelinde ‘*Deinon*’ kavramı üzerinden açıklar.²¹⁶ *Deinon* kavramı, ‘*Deinataton*’ kavramına göndermede bulunur. Heidegger bu eserde yaptığı etimolojik incelemede ‘*to deinotaton*’ kavramını ‘*en yabancı olmak*’ anlamında insan olmaya atfen kullanılmıştır.²¹⁷ Bu anlamda insan olmak, “tanıdığı-bildiği yer’in ve orada açığa

²¹² Kotan, *İsmet Özel’de İslamcılık Düşüncesi*, 83.

²¹³ Kotan, *İsmet Özel’de İslamcılık Düşüncesi*, 86.

²¹⁴ İsmet Özel, *Şiir Kitabı*, (İstanbul: Adam Yayınları, 1982), 43.

²¹⁵ İsmet Özel, *Toplanın Gitmiyoruz-II*, (İstanbul: Ebabil Yayınları, 2008), 415.

²¹⁶ Kurtar, *Sanat Yapıtında Açıklanan Heidegger’in Şey Felsefesi*, 96.

²¹⁷ Kurtar, *Sanat Yapıtında Açıklanan Heidegger’in Şey Felsefesi*, 97.

çıkardığı her şeyin sınırını aşan aynı zamanda tüm şeylerin en yabancı olanı”²¹⁸ anlamında insan varoluşunun yersiz-yurtsuz oluşuna işaret etmesi anlamında kullanılmıştır. *Deinon* kavramı, “çağırdığı tehlikeli, güçlü, tanıdık olmayan, tekinsiz anlamlarıyla insan olmanın anlamına dair tüm olanakları tek başına barındırır.”²¹⁹ Bu anlamda insan en garip, yaşamı önceden belirlenmemiş, ne yaptığı anlaşılamayan tuhaf bir yaratık olarak karşımıza çıkar. İnsanın temel varoluş durumu olarak karşımıza çıkan tekinlik aynı zamanda insanın kendi durumunu ifade şekli olan şiire de olanak sağlar.

Bu kavram aynı zamanda insanın hem şiddet içeren hem de şiddete uğrayan doğasına vurgu yapar. Bu anlamda insan, hem gücün kendisinde birleştiği, toplandığı kendisine baskı ya da şiddet uygulanan varlığa işaret eder hem de o baskı ya da şiddeti kendisinin başka bir varolana uygulayabildiği varlığa işaret eder. Böylece insan hiç tanıdık olmayan bir *physis*’te (doğa) bir yabancı olarak ve bu yabancı olduğu yerin kurallarına da yabancı olarak yaşamak zorundadır. İşte insanın hiçlik ile varlık arasında kalışı, başka bir deyişle tanıdığı olmadığı ve hakkında hiçbir şey bilmediği bir yerde yaşamak zorunda kalışı ve orayı yurt edinmek için çabalaması insan varoluşunun trajikliğinin göstergesi olarak karşımıza çıkar. Peki, insan trajikliğinin üstesinden nasıl gelir? Bu durumda devreye yurt edinme ya da konaklama girer. Aslında insan varoluşunun trajikliğini de ortaya çıkaran durumu ironik bir şekilde yine aynı çaba ya da uğraş sonucu aşmaya çalışır. Aslında insanın elinden gelen tek uğraş belki de budur! Bu anlamda yolda olmak, yuvaya ulaşmaya çalışmak hiç bir zaman bitmeyecek bir çabanın, bir inşa etmenin sonucu olarak karşımıza çıkar.

Konaklama insanın yeryüzünde ikamet etmesi, eğleşmesini, inşa etmesini ifade eder. İnşa etmek eski Almanca da ‘*Baun*’ fiilinden gelir. ‘*Buan*’ ise konaklamak demektir. “İnsanın konaklaması insanın yeryüzünde yaşaması demektir. İnsanın konaklaması böylece yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlülerin oluşturduğu dört katlılığı bir araya getiren önsel bir birlik sağlar. İnsanın dört katlı dünyasında bu dörtlü bir birlik içinde birbirlerine ait olurlar.”²²⁰ İnsan, bu dört katlılıkta, varlığı açıklığa çıkarır, korur ve saklar. Bu konaklama esnasında insan, dörtlünün birbirlerine ait oldukları ya da birbirlerine verdikleri yerde, verilmiş olanı korur ve saklar. Bu anlamda

²¹⁸ Kurtar, *Sanat Yapıtında Açıklanan Heidegger’in Şey Felsefesi*, 97.

²¹⁹ Ejder, *Hölderlin Hegel ve Heidegger’in Tragedya Yorumları Üzerine Bir İnceleme*, 115.

²²⁰ Bal, *Martin Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, 177.

insanın trajikliğini ortaya çıkaran onun “temelsizliğinden kaynaklanan göçebeliği ile onun yabancılığı, evsizliği ve yurtsuzluğunu giderme çabası yani yabancısı olduğu yeri yuvası kılma uğraşı arasındaki gerilim olarak ortaya çıkar.”²²¹ İnsan dünyada rahat değildir çünkü yuvasında değildir.

Yurtsuzluk insanın yaşamak zorunda olduğu varoluşun ağırlığını ifade eder. Yurtsuzluk ya da tekinsizlik gölge gibi insanın yaşamına yapışık olarak kalır. İnsan bu dünyada kendisine yer edinebilmek ve kaygısını azaltabilmek için doğaya yönelir. İnsan bu dünyayı evi kılabilme ve bulunduğu yere tutunmak amacıyla yollar açar, köprüler kurar. Bu şekilde insan, teknik yoluyla açıklığa getirdiği şeyleri *poliste* ortaya koyar. Ama insan, trajik yapısı gereği yurtsuz oluşuna çare arar ancak kendi ölümüne çare bulamaz.²²² İnsanın yaşamış olduğu bu paradoks onun dinmek bilmez trajik yapısının göstergesi olarak da karşımıza çıkar. Bu anlamda “yurtsuzluk ya da temelsizlik insanın temeli veya yuvasıdır.”²²³ Heidegger, insanın yurtsuzluğuna vurgu yaparken onun yurtsuzluğunun teknolojinin de etkisiyle modern dönemde iyice arttığını söyler. Modernizm, insanın yurtsuzluğunu derinleştirerek onu yıkıma uğratmıştır. Çünkü insan geleneksel Batı metafiziğinin de etkisinde varlığın unutulmuşluğunda yol alır. Teknolojinin insanı varlıktan uzaklaştırarak varolanlarla ilgilenmesini belirlemesi sonucu insan yurtsuzluğun pençesinde daha belirgin halde kıvranmaya başlamıştır.

Bulunduğu yere en yabancı olan doğasıyla insan, varlığın açıklığına atılmış ve atıldığı bu yerde yersiz-yurtsuz oluşunun gerilimini ancak şiirde ve şiirsel dil aracılığıyla ifade eder. Bu anlamda şiir insanın bulunduğu yere yabancı olmasından kaynaklı olarak yaşadığı trajik durumu göstermenin tek yoludur.

Özel de insanın tekinsizliğine vurgu yapar. İnsan varoluşu tekinsizdir ve bu anlamda insan huzursuz olarak çabalar durur. Bu çabalaması bir ihtiyaca binaen değildir; insan bu çabalamayı varoluşsal bir miras olarak yaşar.

“Yaşamayı bileydim yazar mıydım hiç şiir

Yaşamayabileydim yazar mıydım hiç şiir

²²¹ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 49-50.

²²² Ejder, *Hölderlin Hegel ve Heidegger’in Tragedya Yorumları Üzerine Bir İnceleme*, 118. Ayrıca bk. Kılınç, “Antigone’nin Yazgısında Açığa Çıkan Felsefe”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 32/2 (2011), 44.

²²³ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 54.

Yaşama

Ya bileydim

Yazar: Mıydım?

Hiç: Şiir.²²⁴

Dizeleri insanın yaşamak konusunda yabancı oluşuna vurgu yapar. Bilmediği bir yabancı elde yaşamaya yabancı olarak yaşamını sürdürmek zorundadır. Bu anlamda insan yolunu kendisi bulacaktır çünkü diğer herkes onun gibi ve ona yabancıdır. Bu yabancı ellerde kendisine yakın bir tanıdık arar ama bu tanıdık ‘dış’ta değil ‘iç’tedir. Burada iç kalp ve vicdanı ifade eder. Özel’in varoluşsal uyanış dediği bu durum düşünmenin zihinsel bir faaliyet sonucu değil de insanın varlık bütünlüğünü önceleyen kalbi bir faaliyet oluşuna göndermede bulunur.²²⁵ Bu uyanıştan sonra insan Yaradan, evren ve kendi varlık durumu ile ilgili hakikati anlamış olur. İşte insanın içten içe; içten hiçe giden bu yolculuğu onun tekinsiz oluşundan kaynaklanır. Bu tekinsizlik, onun varoluşunun trajik oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu trajikliği dindirmek için yaptığı yolculuğu da yuvası olur. Onun yuvası, varoluşunun içindeki huzursuzlukta gizlidir ve bu huzursuzluğu ifade edecek yegâne dil şiirdir. Şiir, insana kendi içinden bilgi verir ve insanı dışarıdan betimleyerek onu dışarıdan yönlendirecek bir etkide bulunmaz.²²⁶

Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin* adlı kitabının ithaf kısmında yuvada olmayışın trajik huzursuzluğuna değinir. Özel’e göre insanın dünyada bulunuyor olması onun aklını kaçırmamasına neden olabilecek bir huzursuzluk barındırır. Nitekim birçok arkadaşının varoluşun getirmiş olduğu bu trajik huzursuzluktan dolayı akıl hastalıklarıyla uğraşmak zorunda kaldığını söyler. O ise bu trajik huzursuzluktan kurtulmanın yolunu şiir ve siyasete sığınmakta bulmuştur. Özel, “şiir ve siyaset bana verilen tekinlikti.”²²⁷ demektedir. Şiiri, siyasi bir yazı biçimi olarak gören Özel’e göre siyaset ile şiir arasında insanın ölüm-kalım meselesi alanında iş gören bir ilişki vardır.²²⁸ Bu ilişki insanın varoluş alanında dünyayı anlamlandırmasını ve anlamlandığı bu dünyada ayakta kalabilmek için sağlam bir dayanak edinmesini sağlar. Özel’e göre şiir,

²²⁴ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 7.

²²⁵ Yıldız, *Varlık-Bilgi İlişkisi Bağlamında İsmet Özel Düşüncesinin Tahlili*, 43.

²²⁶ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 148.

²²⁷ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 5.

²²⁸ Yıldız, *Varlık-Bilgi İlişkisi Bağlamında İsmet Özel Düşüncesinin Tahlili*, 24.

insanın ne olduğunu gösteren ve ne olmadığını anlayabilmesini sağlayan bir rehber olarak karşımıza çıkar.²²⁹ Özel, varoluşun trajik huzursuzluğundan korunmanın yolunu şiir ve siyasette bulduğunu ifade eder. Ona göre siyaset ve şiir, trajik varoluşun yıkıcı etkisinden korunmak ve trajikliği ifade etmenin yolu olarak karşımıza çıkar.

Özel, Münacaat şiirinde de insanın tekinliğine değinir. Ona göre dünya sürgün yeridir.

“Oysa bu sürgün yeri, bu pıtraklı diyar
Ne kadar korkulu yankı bulagelmiş gizlerimizde
Hani yok burada yanlışı yoklayacak hiç aralık
Bütün vadilere indik bir kez öpüşmek için
Kalmadı hiçbir tepe çıkılmadık.”²³⁰

Bu sürgün yerinde insan, bakılmadık hiçbir aralık; gidilmedik hiçbir yer bırakmasa da aradığı aşkı, yuvayı bulamadı, bulamaz. Ama bu arayışın sonucu bize bayındırlık hizmetleri olarak yansır. İnsanın bu dünyadaki imar faaliyetinin kökeninde hakiki yurduna duyduğu özlem vardır. İnsan bu yaban ellerde yurtsuzdur ve yurdunu özler.

“Ah, bir olaydı diyorduk vakar da yoksanaydı
Doğruydu böyle kan telef olmasın diye çabalamamız
Ama kendi çeperlerimizi böyle kana buladık
Gönendi dünya bundan istifade/dünya bayındırladı”²³¹

Bu arayışın sonunda doğa ile girdiğimiz çatışma sonucu insan, varoluşunun trajik yapısını anlar. Her ne kadar kendi varoluşunu anlamlandırmak için ‘dış’a baksa da esas gidilecek yerin ‘iç’te olduğunu görür. Özel;

“Demek gökten ağsa bile tohum yürekten düşecekmiş
Çünkü hataya başışık büyük hatadan beri nezaret yer
Çiğ tanesi sanmak ne cüret, gözyaşıymış
İnsanın insana raptolduğu cevher”²³²

²²⁹ İsmet Özel, *Kalın Türk*, (İstanbul: Tiyo Yayınları, 2019), 131.

²³⁰ Özel, *Münacaat*, (Erişim 02.08.2021).

²³¹ Özel, *Münacaat*, (Erişim 02.08.2021).

dizelerinde insanın hakikate giden yolu ancak kendi iç dinamikleriyle ortaya çıkarabileceğine vurgu yapar. Onun evi, yuvası, diğer insanlara bağlanacağı yer gözyaşında saklıdır. Gözyaşı burada merhamet, yardımlaşma gibi doğada bulunmayan, ancak din ve sanat gibi yapıların insanda ortaya çıkarabileceği metafizik ahlâkî hasletleri simgeler. Özel, Münacaat şiirinin son dizelerinde insanın yuvasızlığına ve yuva özlemine dem vurur.

“Şimdi tekrar ne yapsam dedirtme bana yarabbi

Taşınacak suyu göster, kırılacak odunu

Kaldı bu silinmez yaşamak suçu üzerimde

Bileyim hangi suyun sakasıyım ya rabbelalemin

Tütmesi gereken ocak nerede?”²³³

dizelerinde Özel, ‘dış’tan ‘iç’e dönmüştür. Gidilecek yer, yuvası; Yaradan ve diğer insanlarla ahlâkî bağ kurduğu yer kalptir. Artık yuvası ya da dergâhı kalbidir, aşkıdır. Dışarısı ise belirsiz ve tekinsizdir. Allah’a yalvarışı; Yunus misali ‘*su taşıyacağı*’, ‘*odun kıracağı*’ dergâhı yani yuvasını bulma arayışını ifade eder. Taşınacak su, kırılacak odun metaforları ne yapacağını bilmeyen, dünyaya yabancı olmuş insanın belirsizliğini betimler. Çünkü varoluş, bir suç gibi üzerinde kalmıştır, onu dünyanın belirsizliğine atmış, zamanın içine sokmuş, dünya kokmasına neden olmuştur. Bu anlamda yaşamak, onu yuvasından ayıran bir suçtur. Özel, bu yaşamak suçunu Allah’a rücu ederek aşmaya çalışır.

“Doğadan bir vahiy bekledimse boşuna

Baktım akşam herkesin kabul ettiği kadar akşamdı

Hiçbir meşru yanı kalmamıştı hayatımın.”²³⁴

Dizeleri bu dünyadan hareketle insanın anlaşılamayacağını, insanın burada yabancı olduğunu, doğadan hareketle varoluşu tamamlayamayınca hayatın bütün meşruiyetini kaybettiğini ifade eder. Başka bir ifadeyle tekinsizliğe ve yurtsuzluk hissine yol açmaktadır. İşte Özel’e göre insan dilde, kelimelerde ve “mısralarda şiirlerde hiç kimsenin elinden alamayacağı bir yurt bulur. Böyle bir yurdu olmasından güven

²³² Özel, *Münacaat*, (Erişim 02.08.2021).

²³³ Özel, *Münacaat*, (Erişim 02.08.2021).

²³⁴ Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 172.

duyar.”²³⁵ Özel, şiirin, insanın bu dünyanın anlamlandırmasında ve yurt edinmesinde kurucu bir işleve sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte insanın trajik yapısının göstergesi olarak tekinsizlik ya da yurtsuzluk bize onun varoluşunun aynı zamanda bir risk olduğunu da gösterecektir. İnsan, risk olarak seçim yapar ve yaptığı seçimlerin sonucunu yaşar. Onun varoluşunun risk oluşu aynı zamanda varoluşun trajik oluşuna da vurgu yapar.

2.7. VAROLUŞUN RİSK OLUŞU

Varoluşun trajikliğine sebep olan insani durumlardan birisi de insanın riskli veya risk altında bir varlık olmasıdır. İnsanın risk altında olması onun seçim varlığı olmasına göndermede bulunur. İnsan seçim varlığıdır ve yaptığı seçimlerin sonuçlarını üslenir. İşte bu durum insanın bir risk varlığı olduğu anlamına gelir. Heidegger insan varoluşunun risk oluşunu iki farklı şekilde açıklar. İlki insanın, varlığın açıklığında durmasını, ışığını üslenmeyi, onun ışığında aydınlanmayı istemeyi ifade eder. İkincisini ise varlığın açıklığında, varlığa ait olarak, ona ait olmayı kabullenerek durmayı ifade eder.²³⁶ İlkinde varlığı çağırma, onu kendi isteğiyle üslenme vardır; ikincisinde varlığın insanın üstünde kurmuş olduğu bir egemenlik söz konusudur. Aslında her halükarda insan varlığın hâkimiyeti altındadır ama ilk durumda insanın bir seçim sonucunda varlığa boyun eğme durumu vardır. İkincisinde varlık tarafından zorlama söz konusudur.

Heidegger düşüncesinin temel taşlarından birisini insanın varlığa maruz kalması fikri oluşturur. İnsanın varlığa maruz kalışı en temel özelliğidir. İnsan ne yaparsa yapsın varlığın baskısından, ona maruz kalışından kurtulamaz. İşte insanın bu baskı karşısında takındığı tavır, aldığı pozisyon risktir. Başka bir deyişle insanın görünüşler arasında, onların açığa çıkardığı açılmalar karşısında insanın tavrını ifade eden kavram risktir. Böylece insan açıklıkta durmaya çağılırken risk alır, riski üslenir. İnsan için riski üslenmek demek varlığın açıklığında dururken açığa gelenler ile gizli kalanlar arasındaki durumda yatar. Açığa gelenlerin açıklığını üslenmek risk almak demektir ve “bu risk insanın özünün açığa çıkardığı hüpsipolis-apolis (yerinde aydınlatılmış olmak-

²³⁵ İsmet Özel, *Şiir Kitabı*, (İstanbul: Adam Yayınları, 1982), 30.

²³⁶ Akdeniz, *Heidegger'de Metafizik Poetik İlişkisi*, 77.

yersiz/yurtsuz olmak) ilişkisinin de somutluk kazandığı trajik bir eylemdir.”²³⁷ Heidegger risk almanın özünde insanın yurtsuzluğunun olduğunu dile getirir. İnsanın yurtsuz ve yuvasız olması onu kendisini yuvasında hissedeceği bir arayış içine iter. Çünkü

“İnsanlar varlıkların ortasında oldukları sürece özlere uygun olarak belirli bir mekânda yurtlarında gibi davranırlar. Ancak varlıklar kendi görünüşlerini canlandırırlar ve insanlar ev sahibi olma riskini üslenirken her şeyi böyle bir oyunun içine sokarlar. Dolayısıyla riske girmek zorundadırlar ve görünüşleri kendilerine göre düzenlerler. Sürekli olarak sade olana yönelen ve aynı zamanda yuvasızlığı reddeden bu oyunda, en içteki özünde yuvasızdırlar ve yalnızca insanlar, yalnızca insanları ayırt eden varlıklarla olan bu ilişkiden dolayı bu şekilde yurtsuz olabileceğinden yüce tekinsizlik onların özüne aittir.”²³⁸

Böylece insan özü gereği bir yuva arayışı içindedir ve bu şekilde yabancılığını gidermek ister. Dolayısıyla risk altındadır ve riski üslenir. Çünkü insan atılmış olduğu bu dünyada, açıklıkta yurtsuzdur ve onun bu yurtsuzluğu kendi içinde bir eve dönüş çabasını da içerir. Bu açıdan bakıldığında insanın risk alması yuvasızlığı yurt edinme olarak karşımıza çıkar.²³⁹ Onun yurtsuzluğunun yuva olması atılmış olduğu açıklıkta kendini evde hissetmek istemesinden kaynaklanır. Ancak açıklığın görüntü yüklü olması ve görüntünün de salınımsal doğası onun yurtsuzluğunu gidermesine izin vermez. Her ne kadar kendisini evinde hissetmek istese de yurtsuz oluşuna çarpar durur. Yurtsuzluğunu gidermek için attığı her adım sonu mutlak trajedide sonuçlanacak olan bir risk taşır ve görüntünün değişken doğasında erir gider, en sonunda ise varoluşunun trajik bir yapısı olarak karşımıza çıkar. İnsan doğası gereği yurtsuzluğunu gidermek için adım atar ve attığı her adım varoluşunun trajik yapısını açığa çıkarır. Varoluşunun trajik yapısını ortaya çıkaran bu yer neresidir?

Heidegger literatüründe bu alanın ismi Aristoteles’e atıfla site ya da polistir. “İnsan, açıklığıyla yuvasızlığa mahkûmdur; ama gene aynı açıklık nedeniyle de bir alana, bir yere sahiptir. Açıklık insanın poliste durmasını zorunlu kılar; ama aynı açıklık sürekli olarak sınırları zorlamayı ve bir yeri yuva edinme çabasına da neden olur.”²⁴⁰

²³⁷ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik-Poetik İlişkisi*, 79.

²³⁸ Heidegger, *Hölderlin’s Hymn The Ister*, William McNeill & Julia Davis, (Bloomington & Indiana polis: Indiana University Press, 1996), 90.

²³⁹ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 79.

²⁴⁰ Akdeniz, *Heidegger’de Metafizik Poetik İlişkisi*, 80.

İşte bu noktada Heidegger için risk'in ikinci anlamı ortaya çıkar. İnsan, '*Deinon*' (en tekinsiz) olarak yuvaya dönüş yolculuğunda yitimli olduğunu bilerek, riski üslenerek, yolculuğunu anlamlı kılmaya çalışır. Bu manada insan, varlığın açıklığında, varlığa olan aitliğini bilerek risk alır. Bu risk artık kendi tekinsizliğinin farkında olarak kendi kendini temel edinmek isteyen ahlaki ve politik bir varlığın eylemi olarak karşımıza çıkar. Bu nokta da insan ahlaki ve politik bir varlık olarak eylemlerini ileriye doğru fırlatır. Eylemlerin bu şekilde ileriye doğru fırlatılması özünde insanın '*deinotaton*' (en tekinsiz olan) yapısını ve varoluşunun trajik oluşunu da ortaya çıkarır. Ahlaki ve politik bir yapıda olduğunun farkındalığına varan insan böylece varoluşunun trajik yapısını da deneyimler. Bu şekilde risk almak insanda ilk olarak varlığın açıklığında, varlığa maruz kalarak güveni tesis eder; ikinci olarak da eylemlerin trajik yapısını anlayan insanda hoşgörünün oluşmasına neden olur. Böylece görünüşte; ...miş gibi olan kaotik yapı, içinde dörtlünün birbirlerini yansıttıkları bir oyun alanına dönüşür.

İnsan varoluşunun risk olması ve insanın bu riski taşıması ya da ifade etmesi en iyi şekilde şiirle mümkün olur. Bu anlamda şiir varlığın açıklığında üslendiği riski taşımanın trajik yükünü ancak şiirle ifade edebilir. Bununla birlikte insanın bu trajik varoluşu ve bu trajikliğe sebep olan varoluş karakteri onun yeryüzünde şiirsel ikamet ettiğinin göstergesidir. Bu durum epistemolojik yollarla yani salt bir bilgi meselesi olarak ele alınamayacak bir durumdur. Bu durumu ancak fenomenolojik yolla, şiirle veya şiirsel dille ifade edebilir ve anlayabiliriz.

BÖLÜM-3

HEIDEGGER VE ÖZEL'DE VAROLUŞUN ŞİİRSEL TEZAHÜRÜ

İlk bölümde Heidegger ve Özel'in geleneksel Batı metafiziğine karşı olan sert tutumunu ele aldık. Varlığı anlamak metafizik bir faaliyettir. Birinci bölüm Varlık hakkındaydı yani metafizik bir faaliyettir. Bu bölümde geleneksel Batı metafiziğinin, çıkmazlarından kaynaklanan ve varlığın unutulmuşluğu ile sonuçlanan onto-teolojik yapısı gereği insanın; varlıkla olan bağı kaybetmiş olduğunu gördük. Varlığın unutulmuş olması onun hakikatinin de geri çekilmesi, gizlenmesi anlamına gelecektir. Geleneksel Batı metafiziği yapısı gereği benimsemiş olduğu epistemik yöntemi varlığa uygulamış ve hata yapmıştır. Epistemoloji insanın varlıkla olan ilişkisini açıklamaktan uzak olduğu gibi insanın, varlığın hakikatini anlamasının da önüne geçmiştir. Her iki düşünür de insanın varlıkla olan bağının doğru kurabilmesinin yolunun öncelikle insanın dünyada-olan varlık oluşundan geçtiğini düşünür. Dünyada-olan varlık, kaygı aracılığıyla ortaya çıkarılan *hiç*'in tecrübesi yoluyla varlıkla hakiki bağı kurabilir. “Çünkü kaygıda açığa çıkan *hiç*'in tecrübesi, varlığı anlamının tek yoludur, varlığın tecrübesi ancak *hiç* içinde edinilebilir. Çünkü *hiç*, varolanın varolan olarak açığa çıkmasının, insan varolması için olanaklı kılınmasını ifade eder.”²⁴¹ Böylece *hiç*'in tecrübesi aracılığıyla varlıkla kurulan bağ bizi insan varoluşunun niteliğine götürür.

İkinci bölüm ise varlığı anlayan ve varlıkla ilişki kuran insan hakkındaydı. Bu bölümde insan varoluşunun trajik yapısını ele aldık. İnsan ile varlık arasındaki bu açma/kapama ilişkisi özünde trajik bir süreç olarak karşımıza çıkar. İnsan, varoluşunun trajikliğinin varoluşunun temel karakteri aracılığıyla farkına varır. İnsan varoluşunun temel karakterini ifade eden otantiklik (sahihlik), kehre (karşılıklılık, dönüş) ve ereignis (olageliş) kavramları insan varoluşunun trajik yapısını gözler önüne serer. Denilebilir ki insan varoluşunun trajik bir süreç olması onun diğer varolanlar gibi belirli bir ‘öz’ünün olmadığına ve diğer varolanlardan ayrı bir varoluşa sahip olduğuna göndermede bulunur. İnsan, gerçekliği diğer varolanlar gibi yaşayamaz ve varlık epistemolojik yolla

²⁴¹ Hasan Aslan, “Varlık, Teknoloji, Yurtsuzluk”, *Felsefe Dünyası*, 1/43 (2006), 10.

anlaşılamaz, geleneksel Batı metafiziği bu noktada yanılmıştır. Varlığın epistemolojik yolla anlaşılamamasının temel sebebi ise ikinci bölümde anlatılan insan varoluşunun şartlarıdır. İnsan varoluşu trajiktir bu trajikliği ifade etmenin yollarını arar. Üçüncü bölümde insanın şiirsel varoluşu ile varlığı anlamak arasındaki ilişkiye değinilecek, yani metafizik faaliyet ile şiir, sanat veya şiirsel dil arasında bir ilişki kurulacaktır.

Heidegger ve Özel varlığın hakikatini sanatta ve özellikle de şiirde temellendirirler. Heidegger ve Özel; gerçeklik ya da hakikatin salt bir öznel tasarı olduğunu düşünmezler. Burada varlığın hakikati sanatta ve şiirde açığa çıkar. Varlıkla insanın açıklıkta buluşmasını ifade eder. Bu anlamda sanat ve şiir insan varoluşunun kritik dönemlerinin şekillenmesini oluşturur. Buradaki kritik dönem, varlıkla insan arasındaki ilişkinin açıklıkta sabitlendiği dönemi ifade eder. Kritik dönem, çatışmadaki dinginliği ya da dinginliğin içindeki çatışmayı bize verir. Bu dönemde insan, varlığın insan üzerine uygulamış olduğu baskıyı varoluşun açıklığına getirerek onu var kılar ve varoluşunun tarihselliğine, tekinsizliğine ve risk oluşuna yön verir. Tezin üçüncü bölümü Heidegger ve Özel'in hakikat anlayışının, insanın varoluşunun temel karakterleri doğrultusunda sanatta ve şiirde temellendirilmesini konu edinir. Şiir, varlığı anlamada nasıl bir işleve sahiptir? İnsanın dünyadaki ikametinde şiir ne ifade eder? Şiirsel ikamet ne demektir ve nasıl tezahür eder? Soruları etrafında şekillendirilecektir. Bu bölümde şiirin salt bir ifade aracı olmadığı ve insanın varoluşunu anlamlandırmada ve ifade etmede en doğru yolun şiir olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

3.1. DİL, SANAT, ŞİİR İLİŞKİSİ

Trajik bir varlık olarak hayatını anlamlandırmaya çalışan insan, varlığın anlamını temel karakterleri aracılığıyla dil, sanat ve şiiri kullanarak hayatına yerleştirir. Bu anlamda dil, varolanların içyapısını ve özünü kavramakta dayanak noktası şeklinde karşımıza çıkar.²⁴² Bununla birlikte insan dili kullanma aracılığıyla diğer varolanlardan ayrılır ve dil hakkında bilinçlilik düzeyi arttıkça insanlar arasındaki konumu da değişir. Bu şekilde görünenin ötesinde, öze ve sahici olana ilişkin bilgilere sahip olma imkânını elde eder.²⁴³ Heidegger'e göre “sanat, hakikatin işe koyulması olarak şiirdir. Şiir de

²⁴² İbrahim Tüzer, “Varlığımız Dilimizdir, Dilimiz Evimiz ya da Sanal Dünyadan Evimize Sızanlar”, *Dil ve Edebiyat*, (2010), 30.

²⁴³ Tüzer, “Varlığımız Dilimizdir, Dilimiz Evimiz ya da Sanal Dünyadan Evimize Sızanlar”, 31.

eserin yaratımı ve kendi tarzında eserin korunması ve hakikatin kurulmasını ifade eder. Sanatın varlığı şiirdir. Şiirin varlığı ise hakikati kurmaktır.”²⁴⁴ Bu anlamda dil-sanat-şiir arasında; kendisini dörtlü yapıda açığa vuran ve varlığın hakikatinin ifşasında ortaya çıkan bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki birbirine bağlı ve birbirini gerektiren bir ilişkidir.

3.1.1. Dil, Sanat ve Varlık

Heidegger dil, sanat ve şiir üçlüsünün hakikati açığa çıkarmakta birbirini gerektirdiğini düşünür. Bu anlamda “dil varlığın evidir ve varlık dilde ikamet eder”²⁴⁵ Varlığın dilde ikamet etmesi ne anlama gelir? Heidegger’e göre, “insan varlığın doğru mekânını dilde bulur. Bunu dile maruz kaldığı tecrübe ile yapar. Varoluşumuzun en derin bağlantısı dille yaşadığımız tecrübeye ortaya çıkar.”²⁴⁶ İnsanı varlığın açıklığına getiren dildir. Heidegger’e göre dil hakikatin gerçekleştirilmesinde karşımıza çıkar ve sanatla ilişkilidir. Sanat ve dil arasındaki ilişki kendini dünya olarak yeryüzü üzerinde açması şeklinde gösterir.

“adlandırılan, dolayısıyla çağrılan şeyler kendilerini gökyüzü ve yeryüzü, ölümlüler ve tanrılarla bir araya getirir. Bunların dördü birbirine yönelik olarak birleşerek bir dörtlü oluştururlar. Şeyler dörtlüye birlikte ikamet imkânı verirler. Bu bir araya gelme, toplanma, birlikte ikamet etme, şeylerin şeyleşmesidir. Şeylerin şeyleşmesinde ikamet eden gökyüzü, yeryüzü, ölümlüler ve tanrılardan oluşan üniter dörtlüye biz dünya adını veriyoruz. Adlandırmada, adlandırılan şeyler şeyliklerine çağırılırlar. Şeyleşerek onlar, şeylerin içinde ikamet ettikleri, dolayısıyla içinde sakinleri oldukları dünyayı açarlar/bilinir hale getirirler. Şeyler şeyleşerek dünyayı gerçekleştirirler.”²⁴⁷

Dil, adlandırma yoluyla dörtlünün ayna-oyununu görünür kılınarak şeyleşir işte şeyin şeyleşmesi yoluyla görünüme gelen şey dil aracılığıyla yani dilin adlandırması yoluyla dilde ikamet eder. Bu şekilde varlık dile gelir. Varlığın bu şekilde dile gelmesi onun aynı zamanda görünüme gelmesi yani dünyaya çıkmasını, oluşa atılmasını ya da hayat bulmasını da ifade eder. Bu anlamda sanat, insanın yeryüzünde bir dünya kurması demektir.

Bütün bir Alman idealizmi boyunca etkisini hissettiren düşüncede sanat; varlığın kapsayıcı düzeninin bütünlüğünden türemez ve yaşamın yalın gerçekliği ve can

²⁴⁴ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, trc. Fatih Tepebaşı, (Ankara: De Ki Basım yayım, 2011), 71.

²⁴⁵ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 21.

²⁴⁶ Martin Heidegger v.dğr, *Dilin Doğası*, trc. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma, Mart 2002), 29.

²⁴⁷ Heidegger, *Dilin Doğası*, 59.

sıkıntısının karşısına konumlandırılır. Bu anlayışa göre sanat eseri, temel bir doğruyu, sonlu ile sonsuzun dengelendiği ve uzlaştığı yerde somut olarak gösterir. Bu anlamda sanat eseri, “tinin bir nesneleşmesi... Onun dünyasal görüşü düzleminde ortaya çıkması yani bir dünya-görüsüdür.”²⁴⁸ İdealist estetik anlayışın sanat görüşünü ifade eden tinin nesneleşmesi anlayışı Heidegger’de radikal bir değişime uğrar. “Sanat doğada gizli duranın bir mabede dönüştürülmesi olarak aletheia’nın ifşasına dönüşür.”²⁴⁹ Bu demektir ki sanat öznenin ifadesi ya da özne kaynaklı bir yaratım değildir. Sanat, varlığın yeryüzünde bir dünya kurmasını ifade eder. Varlık bu işi insan eliyle yapar. Varlığın özü olarak insan yeryüzünde bir dünya kurar. Böylece “sanat yapıtı, yeryüzünde yükselen kendi dünyasını açar.”²⁵⁰ Varlığın bir dünya olarak yeryüzünde kendini açması nasıl olur?

Hakikatin ifşası ya da açıklığın ortaya konuluşu dil ile olur. Heidegger geleneksel anlamda ifadesini Aristoteles’te bulan dil anlayışına karşı çıkar. Bu anlayışa göre dil bir iletişim aracıdır. Aristoteles’e göre dil, en küçük toplumsal birimden en büyük toplumsal birime kadar insan toplulukları arasındaki iletişimi mümkün kılmak için yani politik bir hayvan olarak tasarladığı insanın, bu toplumsal birimler arasındaki iletişimini sağlamak için gereklidir.²⁵¹ Heidegger’e göre ise dilin sınırları onun bir iletişim aracı olmasını aşar. Ona göre dil tek bir şeye hizmet eder; kendisine yani varlığa. O, varlığın dilidir. “Dilin doğası, kendisini bizim için konuşulan şey olarak, doğasının dili olarak bilinir hale getirir. Fakat bu asli bilgiyi, onu okumak bir yana işitemeyiz de. O şöyle işler: dilin varlığı-varlığın dili.”²⁵² Varlık dilde dile gelir ve kendini söyler. Heidegger’e göre, dil genel olarak iletişim aracı sayılsa da o, sadece söylenilmek istenenlerin sese ve yazıya dökülmüş halini ifade etmez. Dil her şeyden önce varolanın açıklığa gelmesinin yolunu açar. Varolanı açıklığa getirir.²⁵³ Walter Biemel bu alıntıyı; “dil, yalnızca aktarılacak olan bilginin fonetik ve yazılı bir ifadesi değildir. Bir varlığı adlandırarak onun görünmesini sağlar”²⁵⁴ şeklinde yorumlamıştır.

²⁴⁸ Hans-George Gadamer v.dğr, *Sanat Yapıtının Doğruluğu*, trc. Metin Bal, (Ankara: Doğu Batı, 2010), 138.

²⁴⁹ Tuğba Genç, “Heidegger, Modern Bilim ve Sanat”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2/4 (Ekim 2008), 12.

²⁵⁰ Gadamer, *Sanat Yapıtının Doğruluğu*, 140.

²⁵¹ Refik Güremen, “Aristoteles’te Dilin Politik Rolü”, *Felsefe Tartışmaları*, 53/2 (2016-Aralık), 31.

²⁵² Heidegger, *Dilin Doğası*, 35.

²⁵³ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 69-70.

²⁵⁴ Walter Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, trc. Yasemin Çıma, (Ankara: Doğu Batı, 2010), 191.

Burada Heidegger'in geleneksel Batı metafiziğinin dil anlayışını aştığını görürüz. Bundan sonra dil, kişinin duygu, düşünce, istek, ihtiyaç ve amaçlarının ötesinde; insanın, *hiç*'in sınırında, varlıkla olan deneyiminde varolanı adlandırma ve çağırarak onu açığa getirme görevi üstlenir.

Dil, varlığın insanda kendini ifşa ettiği ve varolanı görünümüne getirdiği şeydir. Nitekim Heidegger, “dil esas olarak varolanı adlandırır, bu adlandırma varolanı dile getirir ve onu görünür kılar. Adlandırma varolanı varlıktaki oluşa atar. Böylece söylemek aydınlatmanın bir tasarısı olur”²⁵⁵ demektir. Adlandırmak, bir varolanı *hiç*'in karanlığından çekip çıkararak varolanın aydınlığına uzatmaktır. Onu çağırmaktır. Onu dile getirerek konuşmasına izin vermektir. Onu dinleyerek sesini duymaya çalışmaktır. Adlandırmayla varolan ilk defa nefes almaya başlar. Yok'tan var'a ulaşır. Adlandırmanın olmadığı yerde bir açıklıktan bahsetmenin olanağı yoktur. Heidegger'e göre dil söyler. Böylece varolanı görünür kılar. “Söylemek ifşa etmek, görünür kılmak, dünyanın aydınlatıcı-gizleyici-ifşa edici takdimi”²⁵⁶ demektir. Söyleme aracılığıyla gizlenmemişlik açıklığa gelirken; adlandırma yoluyla da varolanlar öncelikle varolan olarak ulaşılabilir haline gelirler.²⁵⁷

Böylece varolanın üstündeki örtü kalkar ve varolan örtüsüzleşir. Bu şekilde sanat'ın özü ile dil'in özü çakışır. Açıklık ile adlandırma birbirlerinin koşul şartı olarak karşımıza çıkarlar. Şöyle ki; sanat, varolanı açıklığa getirirken; dil, adlandırma aracılığıyla varolanı var kılar. Heidegger'e göre dil sadece iletişim aracı olarak kabul edilemez çünkü biz varlığın deneyimini sadece dil aracılığıyla yaparız. Bununla birlikte varlığın açıklığına sığramayı da dil ile yaparız. Bundan dolayıdır ki dil, sadece bir insani yeti ya da meleke olarak görülemez. Aynı zamanda onun karakteri, dünyanın dört bir yanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahiptir.²⁵⁸ Dil, varlık tarafından insana verilen bir hediyedir ve varlıkla insanın bağlantısını kurduğu için insanın, varlığın açıklığına ulaşmasını sağlar. Dilin doğası Heidegger'in dörtlü adını verdiği yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlülerin varlığın açıklığında oynasarak şeyleşmesinin önünü açar yani dörtlünün ayna-oyununu dile döker. “Dil dünyayı devindiren söyleme olarak

²⁵⁵ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71.

²⁵⁶ Heidegger, *Dilin Doğası*, 42.

²⁵⁷ Biemel, *Heidegger'de Şiir ve Dil*, 192.

²⁵⁸ Heidegger, *Dilin Doğası*, 42.

bütün ilişkilerin ilişkisidir. O dünya alanlarının yüz yüze gelişini anlatır, devam ettirir, sunar, takviye eder ve onları kendi kendisini yedekte tutan şeyde bir araya getirir ve birleştirir.”²⁵⁹

3.1.2. Şiirin Yapısı

Heidegger’e göre bir kendilik özelliğine sahip olan dil ve şiir kendilerini birbirleri aracılığıyla açığa çıkarırlar. Onların arasındaki ilişki kendisini bir özdeşlik, yakınlık ilişkisi olarak ortaya koyar, “onlar ancak birbirlerinden hareketle anlaşılabilir.”²⁶⁰ Çünkü şiir ve özellikle de düşünsel içerikli şiir, düşünmenin ifade şekline göndermede bulunduğu ve kavrayışımıza kılavuzluk ettiği²⁶¹ için önemlidir. Heidegger’e göre; “dil, özsel anlamıyla şiirdir ve şiirde gerçekleşir”²⁶² bu demektir ki şiirin özü dilin özü aracılığıyla kavranır ve dilin özü ise benzer şekilde şiirin özünden kavranmalıdır.²⁶³ Şiir alanının olanaklılığı ancak insanın dilin alanında hareket etmesiyle mümkün olur. Heidegger’e göre dil, varlığın bizatihi kendisi olarak ilk kez insanla bulunduğu olayı ifade eder. Şiirin olanaklılığının şartı insanın dilin alanında hareket etmesini gerektirir. Bu şekilde dil aracılığıyla varlığı açıklığa getirir. Bu alanda şiir varlığın açığa çıkmasına hizmet eder. Yani şiir dilde kurulanı tamamlar işte dilin amacı da budur.²⁶⁴ Buna göre dil bize şiirde kurulmuş olan dünyanın açığa çıkması ve görünümüne gelenin adlandırılmasını, varolanlar arasında bir yer kazanmasını ifade eder.

Burada Heidegger’in üzerinde durduğu dil, düşünce ve şiir dilidir çünkü şiirde dil konuşur. “Dil, bir söyleşidir, söylemdir ve konuşmadır. Konuşma ise aynı zamanda söylemedir. Şiire baktığımızda, şiirde konuşma ve dinleme belirgin bir şekilde hissedilir. Dilin bu yapısı şiire imkân tanır.”²⁶⁵ Bu şekilde “dil kendi yoluyla bize kendisini, yani kendi özünü yöneltir ve bize hitap eder”²⁶⁶ Heidegger konuşmanın şiirde tam şekline ulaştığını düşünür. Tam konuşmanın dört özelliğini, 1) Hakkında

²⁵⁹ Heidegger, *Dilin Doğası*, 42.

²⁶⁰ Tokat, *Heidegger’de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 193.

²⁶¹ Kathleen Wright, *Gadamer: Dilin Süpekülatif Yapısı*, trc. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma, Mart 2002), 96.

²⁶² Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 70.

²⁶³ Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”*, trc. Mehmet Barış, (Frankfurt, 1981), 25.

²⁶⁴ Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, 193.

²⁶⁵ Tokat, *Heidegger’de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 198.

²⁶⁶ Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, 202.

konusulanı ifşa etme, 2) Yeni bir linguistik alan yaratarak, özgün ve orijinal olma niteliğiyle yeni bir başlangıç yapma, 3) Konuşulan şey ile tam bir uyum içinde olma, 4) Anlamın tüketilemez ve temsile indirgenemez olması.²⁶⁷ olarak belirler.

Buna göre şiirde tam konuşma özelliğine kavuşan dil, evvela üzerinde konuştuğu varolanı çağırarak ve ifşa ederek onu açıklığa getirir. Hakkında konuştuğu varolanla ilgili yeni bir söylem alanı açarak sadece iletişim aracı olma özelliğini aşar ve üzerinde konuştuğu varolana yeni bir başlangıç yapma olanağı sağlar. Şiirde konu edilen varolan ile şiirsel dil bütünleşerek tam bir uyum içinde olur ve bu uyum varolanın anlam zenginliğini ortaya çıkararak mevzubahis varolanın salt bir temsile indirgenmesini önler. Şiirsel ve düşünsel dilin en büyük özelliği ve bilimsel dilden farkı bahsettiği varolanı bir temsile indirgeyerek onun anlam zenginliğini daraltmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında şiirsel ve düşünsel dil karşımıza bir icat olarak çıkar.

Dil ile şiirin birbirine olan bu yakınlığı ya da komşuluğu bize Heideggerci anlamda metafiziğin olanağını da açar. Heidegger'e göre insanın varoluşunun temel olayı olan metafizik, şiir aracılığıyla insanın varoluşunun trajikliğinin de ifadesini sağlar. Dil, tam konuşma haline şiirde ulaşır, şiir ise insanın varoluşsal durumunu bize bildirir. Çünkü şiir, bilimin aksine insanı nesneleştirmez, ona 'dış'sal bilgiler vererek varoluşsal durumundan uzaklaştırmaz. Şiir insana kendi 'iç'inden, kendisine ait, varoluşsal durumu hakkında bilgi verir.

İnsan varoluşunun trajik olması onu yeryüzünde şiirsel olarak ikamet ettiğinin göstergesidir. Çünkü insanın yaşamı diğer varolanların yaşamı gibi değildir. İnsan varoluşunu anlamlandırma zorunluluğu hisseder. Dünyada olmaklığı onu varoluşunu sahici olarak ve özgürce yaşamaya iter. İnsan varoluşunu gerçekleştirirken hem dünyaya atılmışlığının hem de ölüme doğru yol aldığının farkında olarak yaşar. Bu farkındalık onun dünyada olmanın trajedisini ancak dünyada şiirsel olarak ikamet ettiğinde katlanılabilir kılar. "İnsanın varoluşu trajik olduğu kadar aynı zamanda da şiirseldir. Şiirsel ikamet insan varoluşunun temel ögesidir."²⁶⁸ Onun ikili yapısı yani bir taraftan kendi hâkimiyeti altında olmayan şartlara atılmış olması diğer yandan bir seçim yapma vasfına sahip olarak istek ve arzularını öncelemesi onun varoluşunu trajik bir proje

²⁶⁷ Tokat, *Heidegger'de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 199.

²⁶⁸ Tokat, *Heidegger'de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 200.

haline getirmiştir.²⁶⁹ İnsan bu ikili yapının getirmiş olduğu gerilim sonucu trajik bir varoluşu üstlenmek zorunda kalmıştır. İşte şiir, insanın varoluşunun temel şekli olan bu trajikliği ifade etmenin tek yoludur. Peki, şiir ile sanat arasındaki bağ nasıldır?

Büyük oranda Platon'un güzel anlayışına dayanan Aristoteles'in sanat anlayışı onun taklit olduğu inancından beslenir ve dil, sanat ve şiir üzerinden ilerler. İnsan doğasını taklit etmeye dayanan sanat bir betimleme olarak ortaya çıkar. Şiir ise bu betimlemenin dile gelmiş halidir. Hegel de ise "sanat, bizim tarihsel varlığımız için önemli bir hakikatin gerçekleştiği önemli ve gerekli bir tarzdır."²⁷⁰ Her iki anlayışa göre de sanat, özcü bir hakikatin özne de gerçekleşme şekli olarak varlığın betimlenmesi şeklinde anlaşılmıştır. Şiir ise bu özcü hakikatin dile geliş şeklidir. Burada şiir, bir varolanın betimlenmesini ifade eder.

Oysaki Heidegger'de "sanat, hakikatin *hiç*'ten doğarak eserde gerçekleşmesi, oluşması ve korunması demektir ve hakikat varolanın aydınlatılması ve gizlenmesi olarak şiirleştirilerek gerçekleşir. Sanat, varolanın hakikatinin ortaya çıkarılmasının gerçekleştirilmesidir."²⁷¹ Sanat, bir taklit ya da bir hakikatin betimlenmesi olarak karşımıza çıkmaz, "sanat, hakikatin işe koyulmasıdır ve kendini şiirsellikte açığa çıkarır. Yalnızca eserin yaratımı şiirsel değil, aynı biçimde kendi tarzında eserin korunması da şiirseldir."²⁷² Burada yaratım, modern öznenin varlığı tahakküm altına alarak onun üzerinde bir hâkimiyet kurma ilişkisi demek değildir. Bilakis olan, yazgı ile doğanın yaratıcı çatışmasının hakikati ortaya çıkarmasının önünü açmaktır. Savaşın ortaya çıkardığı ölçü ya da dinginliği ifade eder.

Bununla birlikte yaratım, öznenin salt beğeni yargısından kaynaklanmaz; bilakis yaratım, mitsel-dinsel nitelikte olan tarihsel bir süreçte varlığın kendisini doğada ya da tarihte açmasını ifade eder. Bu çatışma eserde kendisini ortaya koyar ve sabitler. Eserin ortaya çıkması, yeryüzü ile gökyüzü arasında gerçekleşen çatışmanın bir ürünü olarak tarihsel bir süreçte gerçekleşir. Şiirsellik bu sürecin kritik dönemlerine karşılık gelir. Şiirsellik, kritik dönemlerin sanatıdır. Kritik dönem, eserin korunduğu ve yazgı ile

²⁶⁹ Tokat, *Heidegger'de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi*, 202.

²⁷⁰ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 78.

²⁷¹ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 68.

²⁷² Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71.

doğanın çatışmasındaki en yoğun zamanı ifade eder. Kritik dönemde yazgı ve doğa dengededir. Bu dengenin kırılmasıyla birlikte tarihsel süreç yol alır. Kritik dönemin kırılma şekli varoluşun yönünü belirler. Tanrılarla ölümlülerin arasındaki ilişkinin hangi doğrultuda açılacağını ortaya koyar. Böylece sanat kendisini şiirde; şiir ise hakikatin yerleştirilmesinde açığa çıkar.

Şiirleştirme, ahlâki bir duruşu ortaya koyar. İnsan varoluşunun trajikliğinde yazgıyla doğanın çatışmasını yeryüzünde dünyalaştırarak görünür kılar. Yeryüzünde bir dünya kurmak, salt tabiat olarak doğa ile ilgili değildir; aynı zamanda insan doğasını da içine alır. Buna göre şiirleştiren insan trajik varoluşunu tanrılar huzurunda açığa çıkarmayı amaçlar. Varlığın dili tanrıların söylencelerinde ortaya çıkar; tanrıların söylenceleri de insanın ahlakî yapısını belirler.

3.2. ÖZEL'DE DİL, SANAT VE ŞİİR

Özel'e göre, "dil, bizim danışmanımızdır. Dile danışan kim ise dilin danıştığı da o kimsedir. Danışma tanışmaya dönüşünce gerçek parlar."²⁷³ Özel'e göre dil ile insan arasında, kökeni danışmaya dayanan ve karşılıklı kurulan bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki yakınlaşmaya ve tanışmaya dönüştüğünde gerçek ortaya çıkar. Ancak bizim danışmanımız olan dil nasıl bir dildir? Özel'e göre dil yazı dili ve şiir dili olarak ikiye ayrılır. Ona göre düz yazı ya da nesir "şiiri örter."²⁷⁴ Dilin şiiri örtmesi demek şiir söz konusu olduğunda dilin bir malzeme olarak kullanılamayacağına göndermede bulunur. Şiir söz konusu olduğunda "dil bizatihi kendini gösteren bir varlık kazanır."²⁷⁵ Şiir söz konusu olduğunda dilin bir kendiliği vardır. Dil, kendisi olarak bizatihi bir varlık şeklinde tezahür eder. Özel, "dil başka bir şeyin yerini tutmak üzere vardır. Ama dilin bir başka şeyin yerini tutma özelliği düz yazı için geçerlidir... Oysa şiir dilin bizatihi bir varlık kazanması suretiyle bize bir gerçekliği getiren bir kuruluştur"²⁷⁶ demektedir. Dilin bir kurma işi olması Heidegger'in dil anlayışında da karşımıza çıkar. Özel'in dil anlayışıyla Heidegger'in, '*dil varlığın evidir ve varlık dilde ikamet eder*' düşüncesiyle benzer niteliklere sahiptir.

²⁷³ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 15-16.

²⁷⁴ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 66.

²⁷⁵ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 67.

²⁷⁶ Özel, *Şiir Kitabı*, 45.

Sanat ise insan hayatında hep ‘*doğrudan doğruya*’ bir etki yapar. Özel’e göre, “sanat hangi araçlarla ortaya konulursa konulsun insan zihnine, insan ruhuna katkısı bazı şeyleri doğrudan kavramaya yardımcı oluşlarından doğar.”²⁷⁷ Özel’in sanat hakkındaki bu düşünceleri Heidegger’in sanat; örtülmemiş olanın açıklığa ya da ışığa gelmesi fikri ile örtüşür. Keza Özel’de bulunan ‘*doğrudan doğruya kavrama*’ fikri sanatın epistemik bir yöntemle ele alınamayacağına ve bilimsel bir yöntemle, kümülatif bir tarzda, ifade edilemeyeceğine gönderme de bulunur. Çünkü “sanat, adım adım kavranabilen, açıklamalar yoluyla yaklaşılabilen bir doğru sunmaz insanlara... Sanat, temas edildiği anda ortaya çıkan ve hiçbir zaman bazı araçlar gerektirmeyen bir etki ile insan hayatında yer eder.”²⁷⁸

Özel’e göre, sanatın insan hayatında aracısız ve kalıcı etkide bulunması; bizi, hakikatin açıklığına getirerek, hakikati deneyimlememizi sağladığı içindir. Sanat bunu şiir aracılığıyla yapar. Çünkü “şiir, önemli ve değerli şeyleri dile getirmeyen; önemli ve değerli şeylerin varlığını bize hissettirir... Şiir, kendi başına bir önem ve değer olmayı başarmış bir sözdür.”²⁷⁹ Özel’e göre, sanat’ın altında yatan ifade edebilme yeteneğidir. Ama neyi? Ona göre, “sadece söylemek, söyleyebilmek; yazmak, yazabilmek... Belki de bu, bütün sanatların temelinde yatan duygudur.”²⁸⁰ Demek ki sanat ifade edebilme yeteneğinden yani dilden çıkar. Bununla birlikte bir kendiliği vardır. Özel, dilin olduğu kadar sanatın da bir kendilik taşıdığını düşünür. “Kelime kendisinden çıkar ve biz de kendimizden çıkarız. Kelime kendi anlamının çevresindeki haleden ötürü bir yere sahiptir, kelimenin ve bizim yanımız yöremiz vardır; kâinattayızdır, kâinat içerisinde bir yer tutmaktayızdır. Şiiri aşkın vasfı böyle belirir.”²⁸¹ Bütün mesele insanın dünya-içinde varlık olmasından ve bu dünya ile alâkadar olmasında yatar. Kelime, kendisinden çıkar ve insana verilmiştir. Onun kendisinden çıkmış olması bir fenomen olarak iş gördüğünün delilidir. Böylece insana verilmiş olma yeteneği ile dil, insanın dünyadaki yerini belirler ve varolanı adlandırarak onu görünüşe getirir. Dil ve şiir gibi insanda bir kendiliğe sahiptir ve kendinden çıkar. İnsan çevresine Yaradan’dan almış olduğu ışığı yayar.

²⁷⁷ Özel, *Şiir Kitabı*, 51.

²⁷⁸ Özel, *Şiir Kitabı*, 51.

²⁷⁹ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 25.

²⁸⁰ Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, 26.

²⁸¹ Özel, *Şiir Kitabı*, 46.

Özel'e göre şiir '*critique*' (kritik) dönemlerin sanatıdır. Kritik dönemi nasıl anlamalıyız? Kritik dönem bireysel ve toplumsal olarak varoluşun ön plana çıktığı, kişinin ya da toplumun hayatında ölüm kalım mücadelesi yapması gerektiği dönemleri ifade eder. Bu dönemlerde kişi ya da toplum kendi kimliğini, kişiliğini kazanmak ve/veya korumak için savunur. Bu dönemlerde kişi ya da toplumun varoluşuna yönelik ciddi bir tehdit vardır. Burada Özel, savaşı sanatla ilişkilendirir. Savaş, varoluşunu ortaya koyma sanatıdır. Özel, "insan... Kendisini bir başkasına yansıtarak görmek istiyorsa, kendisini bir başkasına söyleyerek işitmek, başkasına öğretmek kendini öğrenmek istiyorsa şiire başvurur"²⁸² demektedir. Benzer şekilde "insanoğlu kendi dilini kullanmadan yaşayamayacağını anlarsa, böylesine kritik durumda sayarsa kendini, şiirle bağ kurar"²⁸³ ifadesini kullanır.

Bununla birlikte şiir, büyük toplumsal tehditlerin olduğu, birey ile toplum arasında ciddi varoluşsal kopukluklar ve sancılarının yaşandığı dönemlerin de sanatıdır. "İşte şiir, insan yaşamasındaki bütünlük duygusunun dağıldığı, parça ve bütünlük kavramlarının birbirine karıştığı, insanın bütün içindeki yerinden saptığı yörede insanın bir ezgisi, bütüne olan özlemi biçiminde ortaya çıkar."²⁸⁴ İnsan varoluşunun trajik olduğuna vurgu yapan Özel'e göre insanın trajedisi '*iç*' dünyası ile '*dış*' dünyası arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanan çatışmadan doğar. Özel bu durumu Nietzsche'ye atıfla Yunan mitolojisindeki Apollon-Dionysos arasındaki çatışmaya dayandırır. Özünde trajik bir çatışma olan bu durum insanın iç dinamikleriyle dış dünya arasındaki uyumsuzluğa göndermede bulunur. İşte şiir bu iki dünya arasındaki bir arayışı bir çığlığı ifade eder.²⁸⁵ Bu durumda insanın kendi iç doğrularıyla dış durum arasında üstesinden gelemediği bir fark vardır. Bu demektir ki insan, kendi iç dünyasıyla maruz kaldığı dış dünya arasında bir fark bulmuyorsa ya da kişi bu farkı hissetmiyorsa yani insanın iç dünyası ile dış dünya arasında bir uyum söz konusu ise insan şiir okumaya ya da yazmaya gerek duymaz. İnsanın şiire gerek duyduğu zaman "kendini çevreleyen nesnelerle olan bağlantısının vahametini kavradığı zaman"²⁸⁶ ortaya çıkar. İşte Özel böyle bir durumun fark edilmesini '*kritik dönem*' olarak

²⁸² Özel, *Şiir Kitabı*, 27.

²⁸³ Özel, *Şiir Kitabı*, 27.

²⁸⁴ Özel, *Şiir Kitabı*, 24.

²⁸⁵ Orhan Güdek, "İsmet Özel'in Şiir Okuma Klavuzu", *Akademik Yazılar*, (2005) , 4.

²⁸⁶ Özel, *Şiir Kitabı*, 26.

kavramlaştırır. Ona göre insan ne zaman kendi insanlığının farkına varır ve geçmiş ile geleceği bir şimdide buluşturacak şekilde panoramik bir bakış açısıyla hem içe hem de dışa dönük bir bakış açısıyla kâinattaki yerini sorgulamaya yönelik bir faaliyette bulunursa o noktada şiir insana ihtiyacı olan bilgiyi veren bir işleve sahip olur.²⁸⁷

3.3. ÖZEL'DE ŞİİRİN VARLIK SEBEBİ

Özel, *Şiir Kitabı*'nda şiirde her şeyin doğduğunu söyler. “Şiirde her şey doğrudur. Daha açıkçası, şiir henüz bizim mantık yapılarıyla yüz yüze gelmeden önce edindiğimiz düşünce ve algılama, hatta tat alma yetimizin iş gördüğü dönemimize ait bir bölgeden girip bize bazı şeyleri açıklar öğretir”²⁸⁸ demektedir. Bu tespit şiirin bilinç dışı olduğunu göstermekle kalmaz onun zaman ötesine ait olduğuna da vurgu yapar. Tarih sürecinde hem bireysel hem toplumsal hem de türsel insanın geçirmiş olduğu evreleri ve bu evrelerin kritik dönemlerini bize bildirir. Şiir bu mantık dışı alana ait verilerin ortaya çıkarılması, göz önüne serilmesinde başat rol oynar. Bu anlamda şiir, bize kendi tarihimizi, varlık ya da Yaradan'la olan mücadelemizi açığa vurur. Bu mücadele tahakküm altına alma ya da kayıtsız şartsız teslim olma şeklinde değil ama gizi açığa çıkarma, görünümüne getirme, çağrıya cevap verme ve anlama şeklinde tezahür eder. Bundan dolayıdır ki kökensel bir yön taşır. İnsanın kökene en yakın olduğu zaman şiirsel tezahürün en fazla olduğu dönemdir.

“şiir anlatılmaz bir şeyin anlatılmaya çabalanmasının sonunda, anlatılabilir bir şeyin yeniden anlamlı kılınması için gösterilen bir çabanın sonunda, yeterince anlaşılmayan bir şeyin etkili bir anlatıma kavuşturulması uğrunda harcanan çabaların sonunda ortaya çıkar.”²⁸⁹

Özel için şiir, insanın yaşamakta olduğu mevcut şartları diğer varolanlar gibi ‘öz’cü bir anlayışla yaşamadıklarından dolayı ortaya çıkmıştır. İnsanların, yaşam şartlarını aşma yeteneği ve kendi yetenekleriyle bir yaşama alanı oluşturma isteği şiirin doğmasına sebep olmuştur. “İnsanoğlu, yaşama güdülerini ile yaşama biçimi arasındaki uyumu kendisi kurmak zorundadır.”²⁹⁰ Bu durum insan için doğal bir yeti olan mantık kurallarını aşma yeteneği olduğunu hatta mantık kurallarını aşması gerektiğini bize gösterir.

²⁸⁷ Güdek, “İsmet Özel’in Şiir Okuma Klavuzu”, 4.

²⁸⁸ Özel, *Şiir Kitabı*, 50.

²⁸⁹ Özel, *Şiir Kitabı*, 23.

²⁹⁰ Özel, *Şiir Kitabı*, 21.

Salt mantık kuralları dâhilinde kalınarak yaşanan bir hayat insan için yıkıcıdır. Mantık bize sadece tabiat kurallarıyla uyumlu olarak nasıl yaşanabileceğini söyler dolayısıyla dışsal bir yaşamı olanaklı kılabılır ama insan için gerçek yaşam içsel olanın dışavurumunda yatar; içsel olan ise mantık kurallarıyla değil ancak *hiçin* tecrübesiyle ortaya çıkar bu durum ise bizi şiire götürür. İnsan kaygı ve acının kollarında büyür. Kaygı ve acı, *hiçin* tecrübesinin yolunu açar. İnsan ancak şiir yoluyla *hiçin* tecrübesini edinir ve içsel olanı dile getirebilir. Özel, bu durumu yokluğu hissedilen bir durumun tamamlanması olarak ifade eder. Ona göre şiire duyulan ihtiyaç, “yokluğunu hissettiğimiz bir şeyleri tamamlamak, bir zorluğu gidermek ve nihayet bir doyum sağlamak içindir.”²⁹¹ Bu doyumunu elde etmek için insan mantık kurallarını aşar ve hakikatin açıklığına ulaşmaya çalışır.

İşte şiir, hakikatin sonsuz yelpazesinin deneyimlenmesinde insana yardımcı olan en güvenli yoldur. Böylece sıradan olan ötelenirken sıra dışı olanın önü açılır ve varlığın sonsuz olasılıklarla dolu olan yönü gözler önüne serilir. Varlık ya da Yaradan bütün zengin olasılıklarını deneyimlememiz için kendisini bize sunar. Bu durum Yaradan’ın kendisini insan’a vermesi, kendi zenginliğini, hazinesini insanda açması ve onu zenginleştirmesi olarak okunabilir.

Özel, “şiiri, yaşamasını mümkün kılan şey”²⁹² olarak görür. Özel’e göre şiir yaşamının devamlılığını sağlayan şey ne ise o şeyi mümkün kılar. Bunun içindir ki yaşamayı bilebilmeyi olanaklı hale getiren şeydir şiir. ‘*yaşamayı bileydim yazar mıydım hiç şiir*’ dizesi yaşamın önceden belirlenmiş olan bir pusulasının olamayacağına, yaşamın insanın önüne geldiği gibi yaşaması gerektiğine vurgu yapar. İşte yaşamayı bilememek ve yaşamanın bir kılavuzunun olmaması şiirin yaşam üzerindeki hâkimiyetini olanaklı kılar. Şiir, bilinmez bir ormanda insanın yolunu bulmak için başvurduğu bir kılavuza dönüşür. Şair, bilinmez ormanda iz süren bir macerapereste benzer ve şiir aracılığıyla yolunu bulmaya çalışır. “Şiir, her zaman bir bilinmez alana doğrudur fakat bilinen şeylerle, şiirde fark etmediğimiz daha önceden tadını bilmediğimiz alanların ürpertisi olmazsa hiçbir zaman karşımıza şiir çıkmaz.”²⁹³ Demektedir. Bu durum şiirin metafiziğe giden yolun anahtarı olduğu; metafiziğin

²⁹¹ Özel, *Şiir Kitabı*, 23.

²⁹² İsmet Özel, “*İskele Sancak*” (Görüşmecisi: Ahmet Hakan, Video Kaydı, Görüşme 1 Haziran 2001).

²⁹³ Özel, “*İskele Sancak*” (Görüşme 1 Haziran 2001).

kilidini açan anahtarın şiir olduğu gerçeğini bize gösterir. Özel'e göre şiirin kaynağı insan değildir. Şiirin bir kendiliği vardır. Özel'e göre, "şiir yazılmaz, şiir gelir onu beklemeyi bilmek lazımdır."²⁹⁴ Şiiri beklemeyi bilmek ona hazır olmaya göndermede bulunur.

Özel için şiirin doyum sağladığı şey yaşamdaki bütünlük duygusudur. İnsan yaşamındaki bütünlük duygusunu oluşturmak ya da sağlamlaştırmak için şiire başvurur. Özel'e göre, "şiiri bir bütüne ait olduğumuz duygusundan kalkarak okuruz."²⁹⁵ Demek ki şiir bir boşluk ya da farazi düşüncelerden kaynaklanmaz veya boşluk üzerine kurulamaz. Şiirin insan yaşamında yer edinebilmesi için bir arayış ya da temellendirme, bir doyum ihtiyacının hâsıl olması gerekir. Özel, bu durumu şiire hazır olmak şeklinde ifade eder. Bizim "şiiri kabul edecek bir yanımızın olması gerekir ki bizim için bir şey ifade etsin."²⁹⁶ İşte insan gerek varoluşsal yapısı içerisinde gerekse de toplumsal yapısı içerisinde ihtiyaç duyduğu o bütünleşme duygusundan hareketle şiire yönelir. Bu durumu biz bir toplumun mayası olmuş büyük kahramanlık hikâyelerinde ya da o toplumun seciyelerini öven kurtuluş şiirlerinde fark ederiz. Bu şiirler insanın bütünlük duygusu üzerinde baskı kurarak topluma aidiyetlerini sağlar.

Özel, şiirin kendisini besleyen şeye hizmet ettiğini söyler. Şiiri besleyen ise insanın ahlâki ve yüce bir varlık olduğudur. Şiirden beklenen ahlâki ve yüce bir varlık olarak insan varoluşunun kurulmasıdır. Bunun için insanın sahîh anlayışını devreye sokması gerekir. Sahîh anlayışıyla insan dünyadaki hakiki yerini alır. Bunun yolu ise insanın kendisi hakkında bilgi elde etmesi ve bir bilinç oluşturmasıyla mümkündür. İşte "insanın kendisi hakkında bilgi ve bilinç oluşturmanın ve bir başlangıç olarak sahîh yaşamını ortaya koymanın yolu şiirden geçer."²⁹⁷ Böylece şiir bir başlama olarak insanın kendi varoluşu hakkında bir bilgi ve bilinç oluşturduğu zaman devreye girer. Başlangıç olarak şiir aracılığıyla insan kendisine ait bir yurt kurar. Özel, "insan mısralarda, şiirde hiç kimsenin elinden alamayacağı bir yurt bulur. Böyle bir yurdu olmasından güven duyar"²⁹⁸ demektedir. Şiir, bir şeyin devamı değildir, gücünü geleneksel ya da ilerici olandan almaz. Özel'e göre, "şiir hiçbir zaman atılacak yeni bir

²⁹⁴ Özel, "İskele Sancak" (Görüşme 1 Haziran 2001).

²⁹⁵ Özel, *Şiir Kitabı*, 24.

²⁹⁶ Özel, *Şiir Kitabı*, 24.

²⁹⁷ Özel, *Şiir Kitabı*, 28.

²⁹⁸ Özel, *Şiir Kitabı*, 30.

adımın basamağı olamaz. Bu sağlamlıktan yoksundur. Ama şiir bize geleceğin ulaşmaya değer bir yanını ya da doğrudan doğruya geleceğin el uzatmaya değer olduğunu söyler.”²⁹⁹ Bu cümle bize şiirin ahlâki ve yüce bir başlangıç için bir itki görevi gördüğü anlamına geldiğini gösterir. Bir şair ancak bir şeyin devamı olma hastalığından kurtulduğu zaman yani hazır düşünme kalıplarını kırdığı zaman gerçek şiire ulaşabilir. Bu durumdaki bir şiir ise tarihe başlangıç olarak bir itki şeklinde karşımıza çıkar.

3.4. HEIDEGGER VE ŞİİRİN VARLIĞI ANLAMADA YERİ

Heidegger için şiirin varlığı anlamada yeri nedir? Heidegger’e göre varlık, varolanların nesnesine ya da mantıksal önermelerin yüklem yargılarına özdeş bir ifade değildir. Geleneksel Batı felsefesinin en büyük yanılgısı varolanın varlığı ile varlık kavramını karıştırmış olmasında yatar.

Heidegger’e göre insan, varlığı dünyada varlık olarak, seçeneklere açık olarak ve ölüme doğru varlık olarak anlar. Buna göre anlama, “yalnızca bir zihinsel tutum ve iç-tecrübe değil; öncelikle bir edimdir, eylemdir... Hayatın, insan varoluşunun, kendisini dışa vurma tarzının temelidir.”³⁰⁰ Buna göre varlık ve insan anlama temelinde buluşurlar. Heidegger’e göre, varlığın olabilirliği ancak şeyleri anlamlı kılan insanın varlığıyla mümkündür. Çünkü varlık ve insan arasındaki ilişki bir gereklilik ilişkisidir ve bu ilişkinin doğası olarak birbirlerini gerektirirler. Biri olmadan diğeri olmaz.³⁰¹ Heidegger, anlama ve ifade etmeyi ya da dile getirmeyi benzer görür. Anlama ve dile getirme bir paranın iki yüzü gibidir. Anlama demek dile getirme, dillendirme demektir. İnsan, anladığı şeyi kavramsallaştırarak anlar. Kavramsallaştırarak hem kendi varlığını hem de topyekûn varlığı anlar. İşte insanın varlığı anlama faaliyetinde şiir başat rol oynar çünkü şiir insan faktörünü hesaba katarak insanın iç ve dış dünyası arasındaki uyumsuzluğun giderilmesinde ya da insanın iç dünyasını ifade etmesinde kilit rol oynar ve insanın iç dünyasının gün yüzüne çıkmasını ya da görünümüne gelmesini sağlar.

İnsanın varlık hakkında belirsiz ve yetersiz bir bilgiye sahip olması, onu açığa çıkarma çabası onun nasıl bir dille ifade edilmesi gerektiği sorusunu gündeme

²⁹⁹ Özel, *Şiir Kitabı*, 41.

³⁰⁰ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları-Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, (Ankara: Doğu Batı, 2016), 127-128.

³⁰¹ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 70.

getirmiştir. İşte Heidegger varlık hakkındaki bilginin belirsiz olmasından dolayı varlığı ifade etmek için kullanacağımız dilin mitik-poetik nitelikte şiirsel bir dil olması gerektiğini ifade eder. Buna göre, “sanatsal sezme varlığın hakikatini ifşa eder... Bütün sanat veya sanatın özü, esas olarak şiirdir... Şiir de esas olarak dildir.”³⁰² Buna istinaden dil-sanat ve şiir arasında birbirlerini gerektiren ve açığa çıkaran bir ilişki vardır ve bu ilişkiye dayanarak varlığı anlamının yegâne dilinin şiir olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre heidegger, “varlığın anlaşılması konusunda yeni bir yol önermektedir. Bu yol şiirin yani sanatın yoludur. Çünkü sanat hakikati esere yerleştirmektedir.”³⁰³ Buna göre varlık şiirde doğar. Varlık öncelikle bir doğma işidir. Varlık kendini bahsetme, temellendirme ve başlama olarak kendini şiirde doğurur ve varlığı anlayan tek canlı olarak insan da varlığı şiirsel olarak anlar.

Heidegger’e göre doğma, bir varolanı ilk defa olanaklı hale getirmeyi, bu olanaklılığı özgün bir şekilde gerçekleştirmeyi yani bir nevi doğurmayı ifade eder. Bu durum ise dilin şiirsel ve sanatsal kullanımında ortaya çıkar. Varlığın doğması demek; bize önceden verilmiş ya da tamamlanmış bir varlığı değil de varolanı doğuran, onu doğru olarak ifade eden bir duruma göndermede bulunur. Doğrulukla özdeşleşen doğma fikri, temelini Antik Yunan’daki anlamına yaklaşan bir anlayışa oturtur. Buna göre doğruluk bir doğma bir açığa çıkma ya da ışığa gelme işidir. Bir oluş ya da oluşumla alâkalıdır. Bunun anlamı mutlak doğruluğun olmadığı, doğruluğun bir denge hali, bir olagelme hali olduğudur. Heidegger literatüründe doğrunun açığa çıkarılma işi *aletheia* olarak yani gizinden çıkarak aydınlığa kavuşma hali şeklinde karşımıza çıkar. Heidegger’e göre şiir, doğma olarak hakikatin ortaya çıkarılmasıdır. Sanatın özü şiir; şiirin özü ise hakikatin doğmasıdır. Varolanın hakikatinin açığa çıkması olarak doğmak; yeryüzü ve dünya arasındaki çatışmanın şiirsel ifadesidir. Doğmak, şiirin yeryüzünde bir dünya olarak kurulmasını ifade eder. Heidegger, şiirin özünün hakikati kurmak olduğunu söyler ve bu kurma işinin de; hediye etmek (bahsetmek), kurma (temellendirme) ve başlangıç (başlama) olmak üzere üç şekilde anlar.³⁰⁴

Heidegger için şiir mevcut mantık alanına yapılan bir saldırdır. Bir dengesizlik, bir peçe kaldırma, bir gizinden ayırma halidir. Bu başkaldırıyla hakikat kurulur. İnsanın

³⁰² Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 72-73.

³⁰³ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 76.

³⁰⁴ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71.

varlıkla bağıni kurarken yapması gereken sanatın özü olarak şiiri izlemektir.³⁰⁵ İnsan, şiirleştirme yoluyla hakikati üç şekilde anlar. Bunlardan birisi Bahşetme şeklinde gerçekleşir. Varlık, sadece kendisini dayatmaz o, aynı zamanda kendini hediye eder. Varlığın kendini hediye ederek doğrulaması, “bilinmeyeni zorlama ve aynı şekilde bilineni ve böyle sanılanları da değişmeye zorlama şeklinde gerçekleşir. Böylece hakikat söylenenlerden kanıtlanabilir ya da çıkarılabilir.”³⁰⁶ Ancak bu, hakikatin daha önce olmuş olandan geldiği ya da olmuş olanın bir devamı olduğu anlamına gelmez. Bilakis hakikat doğarken/doğurulurken sıradan olanı bastırır ve onu engellerken sıradışı olanı serbest bırakır. Hakikatin özelliği kendinden önce olan bir olaya dayanmamasında yatar. Hakikat bir armağan gibi hiçlikten gelir. İşte şiir, kurguladığı dururumla bize bu armağanın bahşedilmesini sağlar.³⁰⁷

Heidegger’e göre; “şiirsel tasarı yoluyla hediye edilen/bahşedilen kurma, mevcut olan ve sahip olunan sayesinde asla karşılaştırılmaz ve aynı kefeye konulamaz.”³⁰⁸ Biemel Heidegger’in bahşetme kavramını şöyle yorumlamaktadır: “bahşetme, yeni olanın hazır kılınmasıdır; elde-bulunan ve hazırda olanla asla karşılanamaz ya da denkleştirilemez bir yeni olandır bu. Bu yüzden bereket karakterine sahiptir.”³⁰⁹ Buna göre, bahşetme varlığın kendisini sınırsızca vermesi ya da açmasını ifade eder. Bahşetme olarak doğruluk varlığın lütfuna göndermede bulunur çünkü ortaya çıkan eser her anlamıyla yeni olanı temsil eder. O, yeni olan ise devamlı yenilenerek kendini açar. Yeni olanın devamlı ve yeniden kendini açması, varlığın kendisini kendinde açtığı insanın bir ‘öz’ünün olmadığı anlamına gelir. Varlık, daha önceden bilinecek sabit, durağan ve statik bir ‘öz’ değildir. Varlık ve insan, birbirlerini karşılıklı olarak açtıkları bir açıklıkta bir araya gelebilirler. İnsan, varlığı asla tam olarak bilemez bu bilme epistemik anlamda bilmeyi ifade eder. Ama insan, varlığın kendisini açması sonucu varlığı anlayabilir. Bu anlama insanın, varolanlar üzerinde bulunan ve varlığı ifşa eden fenomenler üzerinden hareketle olabilir. İşte şiirsel ifade de insan, varlıkla olan bu bağı hakikate en yakın şekilde kurmuş olur ve varlık, doğruluğu insana bahşeder.

³⁰⁵ Işık Eren, *Sanat ve Bilgi İlişkisi, A. Schopenhauer ve M. Heidegger’in Sanat Görüşleri*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2005), 77.

³⁰⁶ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71.

³⁰⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, trc. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008), 181.

³⁰⁸ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71.

³⁰⁹ Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, 194.

Varlık, kendini şiirde başka bir doğma şekli olarak temellendirme ya da zemin oluşturma halinde kendini gösterir. Biz varlığı şiirde bir temel oluşturma şeklinde anlarız. Bir zemin ya da temel olarak karşımıza çıkan şiir gelişi güzel ya da belirsiz olarak kurulmamıştır. Şiir, temellendirme olarak varlığın tarihsel bir dönemdeki görünümünü ya da ifadesini bize sunar. Varlığın hangi durumuna fırlatılmışsa o durumu açar.

“Hakikatin şiirsel taslağı asla boşluğa ve belirsizliğe geçmez. Hakikat, eserde, gelen koruyuculara yani tarihsel insanlığa fırlatılmıştır. Fırlatılmış olan asla gelişigüzel ve uygunsuzluk değildir. Hakiki şiirselleştirici taslak, tarihsel olarak orada oluşun fırlatıldığı şeyin açılımıdır. Bu yeryüzüdür ve tarihsel bir halka ait yeryüzüdür, o bütün gizli olanlarla bir arada bulunan kendini kapatan temeldir. Bu, orada bulunmanın varlığın açıklığıyla olan ilişkisinden kalan dünyasıdır. Bu yüzden taslakta insanlığa verilmiş olan her şey, kapalı temelden alınmalı ve bunun üzerine konulmalıdır, o böylelikle taşıyıcı temel olarak kurulur.”³¹⁰

Şiirin, doğruluğun temeli olarak kurulması; onun boşluktan veya gelişigüzel, farazi düşüncelerden kaynaklanmadığını bize gösterir. Şiir, hakikat olarak kendisini koruyucular ya da filozof şairlerde kurar ve tarihsel insanlığa fırlatır. Şiir seçicidir. O, dili seçtiği gibi olayları da hatta kişileri de seçer. Şiirin dili şiirsel ve düşünsel dil olduğu gibi şiirsel ya da düşünsel dili kullanan şair ya da seçilmiş kişi de filozof veya tarihsel bir figürdür. Şiir, gelecekle geçmişi bir şimdide birbirine bağlar. Ondan dolayıdır ki gelişi güzel veya uygunsuz değildir. Şiirsel taslak sahih olmakla birlikte tarihseldir. Onun sahihliği özgünlüğünden ileri gelir ama tarihselliği fırlatılmış olduğu şeyi zamansal olarak açığının göstergesidir. Şiirsel ifade, bahsettiği şeyi bütün tarihiyle açıklığa getirir. Bu açıklık yeryüzü ve dünyanın savaşında ortaya çıkar.

Heidegger’in *Riss* (çatlak) kavramıyla kavramsallaştırdığı bu açıklık ya da çatlak bir halkın yeryüzündeki varoluşsal çabasının tarihsel serüvenini ifade eder. Böylece mevzubahis halk yeryüzünde yükselerek kendi dünyasını kurar. İşte şiir, bu halkın yeryüzü ile arasındaki ilişkinin söze ve eyleme dökülmüş şekli olarak karşımıza çıkar. McGill’in yorumuna göre hakikatin doğması boşluğa doğru değil, koruyuculara, tarihsel olan insanlığa yöneliktir. Hakikat hiçten doğar ama bir topluluğa akar.³¹¹ Bu topluluk yeryüzünde kendisine ait bir dünya kurar. Bu toplulukta üzerinde yaşadıkları topraklar, geçmişten getirdikleri (eskidünya) inançlar ve umutlarını taşıdıkları gelecek

³¹⁰ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 71-72.

³¹¹ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 181.

(yenidünya) olmak üzere üç etmen bulunur.³¹² Burada coğrafya taşıyıcı olarak büyük rol oynar. Coğrafya, üzerinde yaşadığı topraklar olarak bir milletin kaderini tayin eder. Eskidünya ve yenidünya bu coğrafya üzerinde yaşayan halkın düşün ve inanç hayatlarında geçirmiş olduğu kritik evrelere işaret eder. Kesilmiş bir ağacın gövdesinde bulunan iç içe geçmiş halkalar bir ağacın geçirmiş olduğu dönemler hakkında bize bilgi verdiği gibi bu evreler üzerinde yapılacak dikkatli bir çalışma da bize o halkın kritik dönemlerde olaylara ve durumlara karşı vermiş olduğu tepkiler hakkında bilgi verebilir. Ayrıca o halkın inanç serüveni ve yenidünya üzerine serpilmiş Eskidünya inançlarının kalıntıları görülebilir. Bu kalıntıların doğru okunması o halkın varoluşsal çabasında üzerinde olduğu rotayı belirlemede ve o rota üzerindeki tehlikelere karşı atılacak adımlarda belirleyici rol oynayabilir ve oynamalıdır.

Biemel'in yorumuna göre, "temellendirme, bir ulusun üzerinde bulunduğu tarihi zemini serbest bırakır."³¹³ Buna göre koruyucuların bir halkın üzerindeki şiddeti önemlidir. Bu şiddet ya da Heidegger diliyle söylersek mevzubahis halkın doğasını açığa çıkarmak için yapılan eylemler ya da yönlendirmeler özgürlükle totaliterliğin sınırını belirler. Bu şiddetin dozunun ayarlanamaması o halkın varoluşsal çabasını sonuçsuz ve atıl bırakacağı gibi o halkın varoluşunu da tehlikeye sokacaktır. Bundan dolayıdır ki koruyucular, Şiirin temellendirme olarak kurulmasına önem vermek zorundadırlar. Doğruluğun şiirde temellendirme olarak kurulması bir halkın varoluşsal serüveninde başat rol oynar çünkü bir taraftan totaliterliğin sınırını ayarlayarak o halkı oluşturan bireylerin özgür seçimlerinin önünü açar ama diğer taraftan da özgürlüğü sınırlandırarak söz konusu halkın bir arada durmasının mayasını hazırlar. Özgürlükle baskının arasındaki bu uyum bir denge durumunu ifade eder ve şiirde ifadesini bulur.

Varlık, şiir aracılığıyla bir başlama olarak kurulur. Başlama burada *hiçten* gelen ve varlığın oluş sahnesine ya da *var'a* gelmesini ifade eder. Varlığın bir başlama olarak kurulması şiirde gerçekleşir. Bu üçüncü kurma ahlâki açıdan özgür olan ve kendi içinde hareket kabiliyeti taşıyan bir varolanı talep eder. Bu varolan, varlığın açıklığında duran ve varlığa komşu olan insandır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta; insanın özgür varlık olarak hareket kabiliyetinin olmasını geleneksel Batı metafiziğinin anladığı

³¹² McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 181.

³¹³ Biemel, *Heidegger'de Şiir ve Dil*, 194.

şekilde özne-nesne düalitesine dayandırmamak gerektiğidir. Başlama ya da yaratma mükemmel öznenin bir başarısı değildir; bilakis başlamanın içinde mündemiç olan bahşetme ve temellendirme başlamayı iktiza eder ve gücünü *hiçin* kuvvetinden alır. “Bahşetme ve temellendirme, kendi içinde bizim başlangıç dediğimiz şeyin söylenilmemiş halidir.”³¹⁴ Varlık, insan tarafından bir doğma ya da doğrulama olarak ancak şiirsel bir yaratımda kurulabilir. Bu anlamda şiir, insanın ya da özgür bir halkın dünyadaki varolma şekline göndermede bulunur. Heidegger’e göre,

“hakiki başlangıç, bir fırlatma olarak, içerisinde isterse örtülü olsa bile, gelen her şeyi taşıdığı ileri atılımdır. Başlangıç gizli olarak sonu içerir. Hakiki başlangıç ilkel olanın başlangıçsallığına sahip değildir. Bahşetme ve temellendirme, geleceksiz olduğu için bu ilkeldir. Tutuklu bulunduğundan başka bir şeyi içermediği için, o kendisinden dışarı çıkamaz. Buna karşılık başlangıç, bilinmeyen olan yani bilinen ile kavganın keşfedilmemiş çokluğunu içerir. Şiir olarak sanat, hakikatin kavgasının yürütülmesinin üçüncü anlamında bir kurmadır. O başlangıç olarak kurmadır.”³¹⁵

Başlangıç, ahlâki bir varlık olan insanın ya da insanın özgürlüğüne göndermede bulunduğu gibi ahlâkiliğini de gözler önüne serer. Başlangıç olarak şiir, insanın hangi yol üzere olduğunu bize söyler. Bununla birlikte insanı istikamette tutar çünkü başlangıç gizil olarak içinde bahşetme ve temellendirmeyi de barındırır. Başlangıç, *hiçliğin* içinden çıkarak bir istikamet doğrultusunda ileriye atılmayı ifade eder. İşte şiir, başlangıç olarak kişinin ya da bir halkın varoluşunu tarih sahnesine çıkarıp onu zamansal varoluşun içine atar. Bu anlamda başlangıç olarak şiir, “tarihe bir itki olur, tarih yeniden başlar. Tarih burada herhangi bir dizilim değil aynı zamanda önemli bir olaydır. Tarih bir halkın kendi verilmişliğine yönelme olarak vazgeçtiklerine yönelmedir.”³¹⁶ Başlangıç olarak şiir, bir doğum ritüelini ifade eder. Böylece şiirle insan ya da bir halkın doğumu kutsanır. Yeni bir başlangıcı ya da önemli bir değişikliği ifade eder. Başlangıç olarak şiir, doğruluğun *hiçten* çıkma olarak en saf halini bize sunar. O, bu haliyle en katıksız ve kaynağa en yakın olandır.

Megill, başlama olarak şiirleştirmenin sürecine dikkat çekerek sonucun gizil olarak sürecin içinde barındığını ifade eder. Ona göre, şiirsel kurma bir başlangıç oluşturmaktır. Bir başlangıç doğrudan ya da dolaylı olabilir, ancak hangi koşulda olursa olsun hazırlık süresinin uzunluğuyla dikkat çeker. “Hakiki bir başlangıç ne basit ne de

³¹⁴ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 72.

³¹⁵ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 72.

³¹⁶ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 73.

iptidaidir; nihai sonucu kendi içinde gizil olarak mevcuttur ve önüne çıkan her şeyi aşabilecek kuvvette ileriye doğru yapılan bir sıçrayıştır.”³¹⁷ Heidegger Batı düşünce geleneğinin şiirsel olarak tarihsel bir süreç şeklinde kurulmasını üç döneme ayırır. Bu dönemlerde doğruluk şiirsel olarak kurulmuştur. “Antik Yunanda doğruluk varlığın bir mevcudiyeti olarak kavrandı. Ortaçağda Yunanların açtığı varlıklara, Tanrı tarafından yaratılmış şeylere dönüştü. Modern dönemde ise varlıklar hesaplanabilen ve yönetilebilen nesnelere dönüştüler.”³¹⁸ İşte bu üç dönemin kritik noktaları şiirsel bir ifadeyle yeniden başladı. Şiir, başlama olarak kendini bu şekilde ortaya koymuş oldu.

Heidegger, hakikatin bahsetme, temellendirme ve başlama olarak üç şekilde şiirde doğduğunu ifade eder. Bu demektir ki Heidegger düşüncesinde metafizik bir gönderme olan varlık ancak ve ancak şiirle ifade edilebilir ya da varlığın *var*’a gelmesi sadece şiirsel olarak mümkündür. Bu anlamda şiir metafiziği ifade etmenin tek yolu olarak karşımıza çıkar.

3.5. HEIDEGGER VE ŞİİRSEL İKAMET

Heidegger’e göre geleneksel Batı metafiziği varlığa bir bilgi meselesi olarak yaklaşmış ve epistemolojiyi varlık araştırmalarında başat yöntem olarak kullanmıştır. Oysaki Heidegger fenomenoloji üzerinden bir ontoloji kurmak ister. Ona göre varlık araştırmasını yapacak olan bir ontoloji ancak varlıkla irtibat kurabilen bir varolandan hareketle kurulabilir. Bu varolan da insandır. İnsan fenomenlerden yola çıkarak önce kendisini anlar ve kendisi üzerinden de varlığı anlar. Ancak bu anlama işlemi düz bir hat üzerinde devamlı ileriye doğru akan bir süreç değildir. Anlama işlemi öncelikle bir yaşamı gerektirir ikinci olarak da o yaşamın üzerinde biriken tortuların okunmasını gerektirir. İnsanın o tortuları okuyabilmesinin yolu ise ileri-geri doğru hareket edebilmesini iktiza eder. İşte şiir, insanın geriye/kökene geri giderek insanın yaşamışlıklarını anlamlandırabilmesinin yolunu açar. Bundan dolayı Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da kurmaya çalıştığı fenomenolojik ontolojiyi aşma gereksinimi duyar. Heidegger’in özellikle şiire yüklediği anlam; şiirin bir dünya kurma yolunda felsefeye yapış olduğu katkıdan ileri gelir.

³¹⁷ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 181.

³¹⁸ McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 182.

Heidegger'e göre "insanın dünyadaki ikamet şekli şiirseldir."³¹⁹ İnsan yeryüzünde şiirsel ikamet eder dizesini Hölderlin'e atıfla kullanan Heidegger bu dizeyle öncelikle ikamete vurgu yapar. Şiirin, meskenin mesken olmasına neden olduğunu, gerçekten yaşamamıza izin veren şey olduğunu bize söyler. Şiir, doğası gereği insanın varoluşunu kendine özgü bir tür mesken kılar. Ancak bu mesken türü tuğlalardan örülmüş bir barınağı ifade etmez. Şiir bu gücünü dilden alır. "dil insanın efendisidir"³²⁰ konuşan dildir. İnsan ancak dilin cazibesine kapıldığı ve dile cevap vereceği zaman konuşur ve insan dilin çekiciliğine sadece şiirde kapılır. İnsan bu dünyada ikametini şiir aracılığıyla kazanır. Çünkü "şiir, insanı yeryüzüne ilk getiren, yeryüzünü ona ait kılan, onu dünyaya ait hissettiren ve böylece onu ikamete zorlayandır."³²¹

Heidegger, *Şairler Ne Yaparlar?* Yazısında Hölderlin'in 'Ekmek ve Şarap' mersiyesi üzerinden şiirin metafizikle kurmuş olduğu bağı anlamaya çalışır. "şiir her türlü korumanın dışında kalan adamın içsel sığınağında bulunduğu şeyi ikamete dönüştürür. İnsan orada güvenli bir alan bulur. Bu kalbin görünmez alanıdır."³²² Demektedir. Şairler kalpleri aracılığıyla 'dünyanın iç alanına' nüfuz etmeyi başarmış, kalpleri aracılığıyla varlığın sesini dinlemiş olanlardır. Daha cesur olanlar ise dinledikleri sesi dile getirmeyi göze alanlardır. Daha cüretkâr olanlar ve daha eksiksiz söylemeyi ifade eden şarkı söyleyerek, varlığın kendisini göze alarak 'varlığın şehri' olan şiire girenlerdir.³²³ Şarkı söylemenin varoluş olduğunu söyleyen Heidegger düşünmek ve şarkı söylemenin şiirin kök komşuları olduğunu ifade eder. Ona göre,

"Şarkı söylemek gerçekten dünyevi varoluşu söylemektir. Tüm saf taslağın sağlamlığından söylemek ve sadece söylemektir. Bu şu anlama gelir, varlıkların kendilerinin bölgesine ait olmak. Bu bölge dilin doğası olarak varlığın kendisidir. Şarkı söylemek mevcut olanın kendisinde mevcut olmak demektir... Şarkı söylemek bir talep değil varoluştur."³²⁴

Şarkıyı varoluşla eş tutan Heidegger'e göre varlık esasında şarkıdır ve gerçekte hiçbir şekilde yankısı yansımayan, hiçlikte kaybolan, geri dönerek aksetmeyen bir şarkıdır ki en sonunda kazımada elde edilen şey olan varolana tutunarak kendini parçalar. Böylece sadece kendisi söylenen şey ortaya çıkar. Gerçekte şarkı söylemek

³¹⁹ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 213.

³²⁰ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 215.

³²¹ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 218.

³²² Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 136.

³²³ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 137.

³²⁴ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 138.

hiçbir şey için alınan bir nefestir ve Tanrıda o nefesin sebep olduğu bir rüzgârdır. Bu şekilde şair, şiir aracılığıyla varlığın şehrine girer ve bu şehirde ikamet eder. Yapımcılığını, yönetmenliğini ve müziğini *Charles Chaplin*'in yapmış olduğu orijinal adı *City Lights* olan Şehrin Işıkları³²⁵ adlı sessiz film kanaatimce gerek kurgusu gerek müzikleri açısından insan varoluşunun trajik oluşunu, insanın sahilik arayışını, sahilliğin, şehrin ışıklarına kapılmadan yakalanabileceğine göndermede bulunan büyük bir klasiktir. Film baştan sona insan varoluşunun trajik oluşuna vurgu yaparken özellikle filmin son sahnesi sahil varoluşu ve insanın özgürlüğünü kazanmasının özellikle modern dönemde bedelinin ağırlığına vurgu yapar. Violist Arve Tellefsen'in yorumunu aldığım filmin müziği³²⁶ ise Heidegger'in insan varoluşuyla müziği eşleştirmesine güzel bir örnek teşkil eder. Filmin müziği, varoluşun trajikliğini notalar aracılığıyla insanlara haykıran senfonik bir şiirdir.

İnsanın dünyada şiirsel ikamet etmesinin bir başka anlamı ise, insanın dünyada varolmakta olduğunun ifade edilmesidir. İnsan yeryüzünde durur burada çalışır, emek verir ve kazanır ama aynı zamanda gökyüzüne de çıkma imkânına sahiptir. Gökyüzünden yeryüzüne bakma izni vardır. Ama yeryüzünde kalır. Yeryüzü ile gökyüzü arasında gidip gelme olanağını taşır. İnsan ikisi için ve ikisi arasında bir ölçü koyar. Gökyüzünün boyutunu genişletebilir ve onu yayar, bozar, değiştirir, düzenler, onunla oynar. Bu oynama esnasında kendisine tanrıyı model alır. İşte ölçü, insanın bu dünyadaki ikametini belirler çünkü “şiir bir ölçüdür.”³²⁷ Şiirin ölçü olması aynı zamanda şiirin varlığın temeli olduğunu da bize söyler. “Şiirde, tüm ölçülerin içinde olduğu şey gerçekleşir. Şiir varlığın temelidir... Şiir bir zemin olarak ölçü aletidir ve... Şiir yazmak ölçü almaktır.”³²⁸

Şiirde varlığın genişliğinin ölçüsü alınır, dördlünün birbiriyle olan ilişkisinin ölçüsü alınır. İnsanın kurucu bir öge olarak içine dâhil olduğu dördlü yapı bize şiir aracılığıyla yeryüzü üzerinde ve gökyüzü altında oluşunu tanrılar huzurunda anlamlı kılar. Yaşamak demek tanrılar huzurunda olduğunun farkında olduğunu anlamayı ifade eder. İnsan bu farkındalıkla ölüme doğru koşar. Şiir yoluyla insanın ölüme doğru bir

³²⁵ Charles Chaplin, *City Lights (Şehrin Işıkları)* (Film,1931), 01.20.10- 01. 25.53.

³²⁶ (Tellefsen, 13 Ocak 2019).

³²⁷ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 221.

³²⁸ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 221.

varlık olduğunun ölçüsü alınır. Şiir, insanın sahilliğinin, özgürlüğünün, düşmüşlüğüne ve ölüme doğru oluşunun hem açıklığa getirilmesini hem de ifade edilmesinin imkânını sağlar. Bu anlamda varlık, sadece şiirsel dilde, insanın anlam dünyasının ifadesi şeklinde ortaya konulabilir. Bundan dolaydır ki Heidegger son döneminde şiirsel dile ağırlık vermiş ve şiiri; varlığı açığa çıkarmada, insanın varlığı işaret eden varlık olarak, varlıkla olan trajik ilişkisini ortaya koymasında, tek yol olarak görmüştür.

Bununla birlikte şiir bir çağrıdır. İnsanı kökene doğru, yaşamışlıklara doğru, hayatın tortularına doğru çeker. Heidegger'e göre, "şiir yazmak, bazen kaynağa doğru, hatıra olarak düşünmeye doğru geri akan sudur."³²⁹ İnsan, varlıkla olan bağına salt kurgusal felsefi bir anlayış ve ifadeyle kuramaz. İnsanın varlıkla olan bağına kurmasının yolu yaşamışlıkların hatırlanmasında ve anlamlandırılmasında yatar. Yaşamışlıkların üzerinde biriken tortular insanın anlam dünyasının harcını oluşturur. Bu tortuların anlamlandırılması sonucu kişinin dünyası kurulur. Kişi, yeryüzü üstünde ve gökyüzü arasında, bu ikisinin arasında süre giden savaşın oluşturduğu çatlakta biriken tortuların, anıların kazınması, üstünden geçilmesi, açıklığa çıkarılması sonucu kendi anlam dünyasını kurar. İşte şiir, bu kazımanın, ifşanın, savaşın ifadesinin, anlam dünyasının açığa vurulmasının yolu ve bütün bu varoluşun farkında olarak bu varoluşa işaret edenin ifadesi olarak karşımıza çıkar. Varlığın bütün bir açılmasına ve kendini yansıtmaya tanıklık ve işaret eden olarak insan, varoluşunun temel karakteri, trajik yapısı ve tekinsizliğini aşabilmek ve varoluşunu anlamlandırabilmek için şiire başvurur.

İnsanın dünyadaki ikametinin şiirsel oluşu onun varoluşunun trajik ve sahil oluşuyla; varoluşunun trajik ve sahil oluşu da özgürlük ve zorunlulukla ilişkili olarak karşımıza çıkar. İnsan, özgürlüğü ve zorunluluğu aynı anda yaşamak durumunda kaldığı için varoluşsal bir gerilim altındadır. İşte bu gerilimi azaltmanın ya da ifade etmenin en etkili yolu olarak şiire başvurur.

İnsan özgürlük ve kaderi aynı anda yaşar. İnsan bu dünyaya, kendisine yabancı olan varlıkların arasına atılmıştır ve varoluşu başkalarının tavırlarına bağlıdır. Bu durumda o, bir kader varlığıdır çünkü "kendi dünyasında karşılaştığı varlıklarla çevrelenmiştir."³³⁰ Ve varlığı onların varlığına bağlıdır. Diğer taraftan o, kendi istek ve

³²⁹ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, trc. İlhan Turan, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 26.

³³⁰ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 97.

arzularına göre hareket etmek eğilimindedir ve özgür seçimlerle yapmak istediğini yapmak ister. Kader ve özgürlük arasında kalmak insanın temel varlık yapısıdır ve trajik varoluşunu ortaya çıkarır. Bu açıdan bakıldığında insan hem dünyaya yabancısıdır hem de kendi kararlarının efendisi konumundadır. İşte şiir, bu çelişkili ve trajik durumu ortaya çıkarır. Sadece şiir insanın ne olduğuna tanıklık edebilir çünkü şiirde bir dünyanın kuruluşu meydana gelir.³³¹ İnsan, bu trajik duruma tanıklık eder ve onu işaret eder. Bu durumu dile getirir yani söyler. Bu anlamda insanın dünyada ikamet etmesinin şekli sadece şiirle mümkün olur. Çünkü dilin özü varlığın dili olarak şiirdir. Ve şiir, hem açık olanı olanaklı kıldığı hem de dili olanaklı kıldığı için insanın dünyadaki ikamet şeklini ifade eder.

Şiir, insanın kendi kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilmesinin yolunu açar. Bu durum insan olmanın gereğidir çünkü “insan ne olduğunun tanıklığını taşımak zorunda olandır.”³³² Böylece insan varlıkla olan ilişkisine tanıklık eder. Bu tanıklık insanı şekillendirir. Bu yolla insan dünyanın oluşumuna tanıklık ettiği gibi dünyaya ait oluşuna da tanıklık eder. Bu anlamda şiir, insanın dünyada ikamet şeklinin ifadesi olur. Bu tanıklığı dörtlü üzerinden açıklayabiliriz şöyle ki şiir dörtlünün unsurlarının birbirlerini yansıttıkları ayna-oyununda, bu oyundaki ilişkiyi ifade etme biçimidir. Böylece şey, şey olarak şeyleşir ya da varlık şiir olarak kendini açar. Bu ilişkiyi alan ve aktaran insandır. Bu anlamda şiir, dörtlünün dışında bulunan bir şey değildir; insanında aktif olarak içinde bulunduğu dörtlünün, kendi içindeki ilişkiselliğidir. Bu ilişkiselliğin ifade şekli olarak şiir, insanın dünyada ikamet şeklini gösterir. İnsanın dörtlü üzerinden gösterdiği bu ilişkiselliği ifade etmenin tek yolu şiir olarak karşımıza çıkar.

Şiir aynı zamanda insanın özgürlüğünün yolunu açar. İnsanın özgürlüğünü kazanması sahil oluşunu kazanmasına bağlıdır. İnsanın sahilliğinin temelinde ise onun varlıkla söyleşebilmesinin olanağı yatar. “Biz bir söyleşiyiz, yani birbirimizi işitebiliyoruz... Özsel sözdeki açık olan bir ve aynı olan şeyin temelinde birleşebiliriz... Söyleşinin birliği Dasein’ımızı taşır.”³³³ Böylece şiir, özgürlüğü ifade etmenin yolu olur. Biz özgürlüğümüzü varlıkla olan açıklığımızda, onunla yakınlaştığımızda, onunla söyleştığımızde kazanırız. “Varlığın şiirle kurulması ölçülü olarak kurulmasıdır... Ve o,

³³¹ Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, 195.

³³² Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 21.

³³³ Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 23.

özgürce yaratmadır. Bir bağışlama ve kurmadır.”³³⁴ Şiir adlandırma yoluyla varolanı ilk defa varlık alanına getirir. Onu kurar. Böylece şiir, sadece özgür bir bağışlama değil aynı zamanda varlığın insana kendisini vermesi ya da yerleştirmesi anlamında da kurmadır.

Şiir aynı zamanda “tarihsel bir toplumun ilkel dilidir... İlkel dil de varlığın kuruluşu olarak şiirdir.”³³⁵ Dilin özünün ancak şiirin özü üzerinden anlaşılabilceğini söyleyen Heidegger’e göre şiir yer-li dildir ve varlığın hakikatine hizmet eder. “Yer-li dil varlığın yerleştirilmesi olarak şiirdir”³³⁶ ve gizlenmiş olanın açığa çıkarılması demek olan varlığın hakikatine hizmet eder. Şiir, şairi seçer; ancak, varlığın hakikatini kurmayı amaçlayanlar şiirin lütfuna mazhar olabilirler ve bunlar da özgür olanlardır. Ancak özgür olanlar; “babanın ışığını kavrayarak kendi elleriyle sarıp sarmalayıp kutsal hediye (özgürlük) şarkıyla sunarlar halka”³³⁷ bu anlamda varlığın hakikatinin açığa çıkarılması özgürlük olarak karşımıza çıkar. Şiir, varlığın hakikatini üzerinde toplayarak özgür kılar insanı böylece söz (tanrıların mesajı) insanda dinginliğe ulaşır ama bu dinginlik çatışmanın en yoğun olduğu zamana ait bir dinginliktir. Bu şekilde şiir insana özgürlüğünü verir. Böylece insanın dünyadaki ikametini gerçekleştirir.

3.6. ÖLÜME DOĞRU VARLIK VE ŞİİRSEL İKAMET

İnsanın dünyadaki ikametinin şairane olmasının sebeplerinin birisi de “ölüme muktedir olmasında yatar.”³³⁸ Sadece insanın öldüğünü diğer canlıların telef olduğunu iddia eden Heidegger’e göre insan ölür ve ölümlüğünün farkında olan tek varlık insandır. Ölüme mahkûm olmasının sonucu olarak insan bu dünya da şairane yaşar. Ölümle şairane yaşamın ne gibi bir ilişkisi vardır?

İnsan, “ölüme doğru olan bir varlıktır.”³³⁹ Ölümün var olduğunu bilen varlık olarak insan ölümle iç içe yaşar. Ölümlülük insanın üslenmek zorunda olduğu bir durumdur. Bu yolla insan olanaklılık içinde kalır, olanaklılıklara açık olur ve olanaklara

³³⁴ Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 24.

³³⁵ Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 25.

³³⁶ Biemel, *Heidegger’de Şiir ve Dil*, 197.

³³⁷ Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 26.

³³⁸ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 222.

³³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 371-386.

katlanır. “ölüme doğru varlık özü itibariyle kaygıdır”³⁴⁰ çünkü öleceğini bilen ve ölüme doğru giden tek varlık olan insan ölüme yazgılıdır. Ölüm, insanın varoluştan ve zamandan kesilmesini ifade eder. Diğer taraftan dünyaya ait oluşuna tanıklık eden insan, sahil varoluşunu seçebilme özgürlüğüne de sahiptir. Bu gerilim insanı sahil varoluşunu bulmaya zorlar çünkü kaygı olarak ölüme doğru olmak insanın bitmemişliğini yüzüne vurarak onu bütünlüğe ulaştıracak sahil varoluşunu kazanmaya çağırır. Sahihliğini kazanan insan kendisinin dünyadaki varoluşunun şairane oluşunun da farkına varacaktır.

Ölüm insana sınırlılığını söyler. Sınırlı olan insan yaşamak için gerekli olan teçhizatını ölüme doğru yaptığı yolculukta kazanır. Bu anlamda insanın ölüme doğru yaptığı yolculuk aslında kendi özüne doğru yaptığı yolculuğu ifade eder. Bu anlamda insanın ölüme doğru yapmış olduğu yolculuk tamamlanmamış ve tamamlanması mümkün olmayan bir yolculuktur. Bundan dolayıdır ki Heidegger yalnızca ‘*insanın öldüğünü diğer canlıların telef olduğunu*’ iddia eder. Çünkü insan özcü bir varlık değildir ve Heidegger’e göre özünü kazanması da mümkün değildir. İnsanın ölümden yüz çevirmesi ise insanın özüne doğru yapmış olduğu yolculuktan yüz çevirmesini ifade eder. Heidegger ölümden yüz çevirmişliği ‘*düşmüş olmak*’la ilişkilendirir.

Heidegger, düşmüşlüğü yoksul çağ metaforuyla ele alır. Bu çağda tanrı(lar) ölmüş ve ölümlüler ölümlü olduklarını unutmuşlardır.

“Bu çağ sadece tanrı öldüğü için yoksul bir çağ değil; ölümlüler ölümlülüklerinin farkında olmadıkları içinde yoksul bir çağdır. Ölümlüler kendi yaşamlarının sahipliğinin farkına varmamışlardır. Ölüm gizemin içine çekilmiş. Acının sırrının üstü örtülmüştür. Aşk ise henüz öğrenilmemiştir ama ölümlüler öğrenilmiştir.”³⁴¹

Hölderlin’in mersiyelerinden yola çıkarak yoksul çağ metaforunu kullanan Heidegger’e göre İsa’nın ölümü tanrıların sonunun başlangıcına işaret eder. İsa’nın ölümüyle birlikte insanlar tanrıları teker teker öldürülmüş ama kendi benliklerini tanrı olarak önlerine koymuşlardır. Ölümün öldürülmesi insanın tanrılık iddiasında bulunmasının ifadesidir. İnsanın doğayla olan ilişkisi bir tahakküm ilişkisine evrilmiş; insan varoluşunun trajik yönünü ortaya çıkaran ölüm unsuru karanlığa itilmiştir. İnsanın doğasını ortaya çıkaran acının ateşi söndürülmüş, savaş’ın anlamı bozulmuştur. İnsanın

³⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 396.

³⁴¹ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 96.

doğayla, zamanla ve tarihle olan bağı koparılmıştır. Dolayısıyla insanın varoluşla olan bağı zedelenmiş; acı, ölüm ve aşkın doğası karanlığa atılmış, üstü kapatılmıştır. Bütün bu çıkarımlar bize varlığın hakikatinin gizlenmeye çekildiğini gösterir. Yoksul çağ, hakikatin üstünün kapatıldığı, gizlendiği çağ'dır çünkü dil'in doğası bozulmuş; varlığın hakikatini ortaya çıkaran, varlığı gizinden ayıran, onu adlandıran, işaret eden, ışığa getiren ve üstündeki gizemi açan dil anlamını kaybetmiş, yerini varolanı açıklayan, bir tanımlama ifadesi, bir temsil etme ve iletişim kurma aracına dönüşmüştür. Heidegger'e göre yoksul çağda "şiiirnin anlamlandırılması için hazır değildir çünkü şiiir ile metafiziğin birlikteliği tam manasıyla etkin olarak düşünülmemiştir"³⁴² Heidegger bu durumun sebebini şiiir ile düşünce arasındaki diyalogun koparılmış olmasında arar. Bir paranın iki yüzü gibi olması gereken şiiir ve düşünce birbirinden koparılmıştır. Düşünce matematiksel akla indirgenmiş; şiiir ise unutulmuştur. İşte düşünce ile şiiiri yeniden bir araya getirilebilmesi için ölümün tekrar ölümlüler tarafından hatırlanması gerekir. Peki, ölüm nedir? Ve şiiirle nasıl bir bağı vardır?

"Ölüm; hayatın bizden kaçırılan, bizim tarafımızdan aydınlatılamayan yanıdır."³⁴³ Ölüm, ölümlülerin salt görünen dünya için yaratılmadığını ima eder. Bu ifadeyi ölümden sonra bir yaşam olarak anlamamak gerekir. "Ölüm, ölümlülerin doğasına dokunan şeydir."³⁴⁴ Ölümlülerin doğalarına dokunarak onların doğasının açığa çıkmasını sağlar. Bu şekilde ölümlüleri hayatın diğer tarafına, bütünsel olarak hayatın saf taslağına çeker. Ölümlüleri aklın tahakkümsel düşüncesinden çıkararak kalbin bütünlükçü anlayışının içine sokar. Kalp, varolanların etrafında döndükleri en geniş yörüngedir. Bütün varolanlar bu yörüngede temel bir varlığa ulaşır ve insan gerçek ikameti de kalbin iç dünyasında bulur. "Dünyanın iç dünyası kalbin iç boşluğunu ifade eder. Dış uzay ne kadar geniş olursa olsun içsel varlığımızın derinlikleriyle karşılaştırılamaz. İşte insanın ikameti kendi iç dünyasında oluşur."³⁴⁵ İnsanın gerçek dünyası nesnelerle olan ilişkisini kalbinin gözüyle görmeye başladığı zaman ortaya çıkar. Dış mekânın büyüklüğünü belirleyen insanın iç dünyasının büyüklüğüdür. İnsanın iç derinliği ya da iç mekânıyla dışarıdaki nesnelerle kurmuş olduğu iletişim insanın

³⁴² Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 98.

³⁴³ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 124.

³⁴⁴ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 125.

³⁴⁵ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 128-129.

ikametinin gerçek mahiyetini belirler. Burada şiir devreye girer. Şiir bize gerçek ikametın kalp genişliği ile birlikte düşünülmesi gerektiğini gösterir.

“Şiir bize insanın varlığıyla gelen doğasının bir güvencesi olduğunu söyler.”³⁴⁶ Şiir bunu kendisini dile dayandırarak yapar. Şöyle ki; varlık sadece varolanın kendisini gösterdiği şey değildir, varlığın kendisinde ona ait olandan daha fazla şey vardır. İşte varlık kendisinde bulunan ve varolanın görüntüsünden daha fazla olanı söyler. Dil, daha cesurca söyleyerek dilin dolayısıyla da varlığın doğasına ait olanı açığa getirir. Dil, varlığın doğasını daha cesurca söylediği zaman şiirdir çünkü şiir, varlık tarafından doğaya yapılan bir girişimdir. İşte cüretkâr olanlar yani şairler varlığın kendisini göze alarak varlığın şehri olan dile (şiir) girmeye cesaret ederler. Onlar söyler. Söyledikleri şey varlığın gizli kalan yanındır yani hakikattir. Elbette söyleyen insandır ama gündelik dilde varlığın gizinin açılması mümkün olmaz. Daha cesur olanın sözünü söylemek cesaret gerektirir işte onlar daha büyük ölçüde söyledikleri için şairlerdir.

Ölüm ile şiirin birleştiği yer, ölümlülerin varlığın gizlenmiş yanını söyleme cesaretine kavuştukları zaman ortaya çıkar. Ölüm, ölümlülerin varlığın hakikatine ulaşmasının yolu olur. Şiir ise bu yolun ifade edilme şekli olarak karşımıza çıkar.

İnsan varoluşunu ölümlü oluşu üzerinden değerlendiren Özel’e göre insan varoluşu geçmişten geleceğe uzanan tamamlanmamış bir süreçtir ve ölüm bu süreçte sadece bir durak noktası olarak karşımıza çıkar. Özel’e göre insan, hayatını hangi niyet ve umutlarla beslemişse netice o istikamete doğru akar. İnsanın akıbetinin, niyetinin değişip değişmemesine bağlı şekilde doğru orantılı olarak belirlendiğini düşünen Özel’e göre, hayat değişimin devamlılığına vurgu yaparken ölüm hareketsizliği ifade eder. Bundan dolayıdır ki ölümden sonraki hayat yaşama benzemez. Dolayısıyla teoriler ve ideolojiler hayatın tamamını izah etmede yetersiz kalmaktadır. Oysa ölüm varlık alanının tamamına vurgu yaparak varoluş alanını ifade eden yaşamdan ayırır.

Ölümün, hayatın sonu anlamına gelmediğini ifade eden Özel, ölümün sadece varoluştan ayrılmayı ifade ettiğini söyler. Ancak ölümle daha yüksek bir hayat imkânının da önünü açılır. Böylece ölüm bizi varlığa çağıran bir davet olarak metafizikle bağ kurmamızı sağlar. İnsanı varoluş alanından alarak varlık alanına taşır.

³⁴⁶ Heidegger, *Poetry-Language-Thought*, 131.

Hayat ile ölüm ya da varoluş ile varlık alanları arasındaki farkı ‘itki’ ve ‘çağrı’ kavramları ile açıklayan Özel, itki ile çağrının insanda farklı uyanış türlerini açtığını ve itkinin dünyada açmış olduğu kullanım alanında insanın tatmin olduğunu ifade eder. Oysa çağrıya uyanlar dünyada bir seyirci olarak kalırlar çünkü çağrıdan haberdar olanlar bütün varlık alanından haberdar olmuş olanlardır. Böylece çağrıya uyanlar hem insan olurlar hem de varlıkla sahici bağ kurabilmenin imkânına kavuşurlar.³⁴⁷

Heidegger’in yalnız insanlar ölür diğer canlılar telef olur sözünden yola çıkarak insanın belirli bir doğasının olmadığına vurgu yapan Özel’e göre insanın hayatı canlı kalmakla sınırlandırılacak türden bir hayat değildir. Bir anlam dâhilinde yaşanan ve bir anlama doğru akan bir hayattır dolayısıyla insan için hayat ölümden başlar.³⁴⁸ Bu tür bir hayat ölümle yaşamın iç içe geçtiği bir hayattır. Biri olmadan diğerinin bir anlamı yoktur. Özel’e göre yaşam aslında henüz ölmediğimiz için ölüm duygusunu tecrübe etme imkânını bulduğumuz bir duruma göndermede bulunur.³⁴⁹ Buna göre insan nefes aldığı her an ölmediği için ölüm duygusunu tecrübe eder. Aslında insan nefes aldığı zaman ölen bazı şeylere tanıklık eder. İşte ölüm yaşamın geride bıraktığı şeyi yansıtır.

Yaşamdan bir parça olan ölüm bir hasret duygusuna ya da özlem acısına yol açmaz. Ölüm insanın kendisinden kaçamadığı saf bir gerçekliği ifade eder. Ölüm bir çocuğun saflığına sahip olması bakımından yaşamın dışındadır.³⁵⁰ Yaşama dâhil olan her canlı ister istemez ölümün saf gerçekliğiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü yaşam ve ölüm bir paranın iki yüzü gibidir. Biri olmadan diğeri bir anlam ifade etmez. İnsanı diğer canlılardan ayıran şeyin bir gün öleceğini biliyor olması değil aynı zamanda insanın ölümle karşı karşıya olduğunun ve varoluşunu ölüme doğru yaptığı yolculukla kazandığının farkına varması³⁵¹ olduğunu düşünen Özel’e göre, insan ölüme yazgılıdır. Bu durum insanın sahil varoluşunu kazanmasına yol açar ve insanın içselleştirdiği ölüm fikri onu korur ve kalabalıkların arasında kaybolmasının önüne geçer. Ona göre insanın, insanlık vasfı kazanıp kazanmadığı onun ölüm karşısında takındığı tavra bakarak anlaşılır. Çünkü sadece insan olma vasfını kazanmış olanlar ölür diğerleri telef olur.

³⁴⁷ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 93.

³⁴⁸ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 107.

³⁴⁹ Ateş, *İsmet Özel’in Din Tasavvuru ve Varoluşsal Boyutu*, 108.

³⁵⁰ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 162-63.

³⁵¹ Tüzer, *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 165.

Dolayısıyla ölüm, şiirden sonra insanın sahih varoluşunu anlamasının önünü açar ve varlıkla bağ kurmasını sağlayan yegâne yoldur.

Bununla birlikte ölüm modern dönemde bir anlam kaymasına uğramıştır.

“Bize ne başkasının ölümünden demeyiz

Çünkü başka insanların ölümü

En gizli mesleğidir hepimizin

Başka ölümler çeker bizi

Ve bazen başkaları

Ölümü çeker bizim için.”³⁵²

Ölümü kendi yaşamı üzerinden anlamaktan uzaklaşan modern insan kendi ile ölüm arasındaki bağı ancak başka insanlar üzerinden kurabilir çünkü insanların ölümü onun için bir merak konusu haline gelmiş ve ölüm ondan uzaklaşmış, başkası üzerinden gerçekleşen, yaşayanın ölen üzerinde kurmuş olduğu bir egemenlik ya da üstünlük anlayışına dönüşmüştür.³⁵³ Ölümün üstesinden gelemeyen modern insan ölümü kendisinden uzaklaştırmanın yollarını arar. Bu amaçla ölüm bu dönemde hafifletirilerek alay konusu haline getirilmiş ve ölümle yaşam arasındaki sınır maddi olanakların imkânına indirgenmiştir. Manevi olandan yüz çeviren modern insan, ölüm aracılığıyla insanın metafizikle kurmuş olduğu bağı koparmış ve insanın varoluşun anlamını kavramasının önüne geçmiştir.³⁵⁴

Özel’in ‘*şehrin insanı*’ kavramıyla mottolaştırdığı modern insan üzerindeki en büyük yıpranma onun ölüm düşüncesinin üzerinde bırakmış olduğu etkide görülür. Buna göre şehrin insanı gündelik hayat meşgalesi ve karnını doyurma çabası yüzünden ölümlü olduğunu dahi unutmuştur ve ölümü şehrin dışına yapmış olduğu mezarlıklarla hayatından kovmuştur. Nefes alıyor olmak yaşayan insanın ölü üzerindeki başarısı olarak değerlendirilmiştir. Şehrin insanı ölüm karşısında aklıyla baş başa kalmış, akıl ve bilim ile ölümle baş etmenin yollarını bulamamış ve sonunda ölüme sırtını dönerek metafizik olanla bağını koparmıştır. Ölümün gerçek anlamını unutmuş, onu bir korku nesnesi ve kendisinden kaçılacak bir durum haline getirmiş ve ölümü hayatından

³⁵² Özel, *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, 201.

³⁵³ Batuhan Şuoruç, *Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel'in Şiirinde İsyen*, (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 171-72.

³⁵⁴ Şuoruç, *Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel'in Şiirinde İsyen*, 173.

kovmuştur. Oysa hayatın olduğu her yerde ölümdedir. Ölümlerle hayat iç içe geçmiştir. Ölümlerin doğru kavranışına işaret eden bu anlayış Özel, ‘*yaprığın damarında*’ ve ‘*suyun özünde*’ dizeleriyle ifade eder. Ölüm ve yaşam birbirini izleyen, gerektiren ve biri olmadan diğeri anlaşılmayan şeylerdir. Ancak şehrin insanı bunu anlamaz. Oysa ölümlerin hakikatini anlayan insan için ölüm yokluktan ziyade varlığa yaklaşır. Böyle olunca kavga ve savaş bile ayrı bir anlam kazanır.³⁵⁵



³⁵⁵ Tüzer, *İsmet Özel'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*, 175.

SONUÇ

Heidegger ve Özel genelinde ele aldığımız şiirle metafizik arasındaki ilişkisinde şu sonuçlara ulaşmış olduk. Öncelikle şiirin metafiziği ifade etme şekli olduğunu gördük. Varlığın, var'a gelmesini sağlayan şiirdir. Şiir bunu dil aracılığıyla yapar. Sonlu ile sonsuzun arasında gerilim yaşayan insanın, yaşamış olduğu trajik süreci ve bu trajik süreçte yaşamış olduğu gerilimi ifade etme yoludur şiir. Şiir, dile yüklediği anlam ve dilin imkânını açması yoluyla varlığın insanda açılmasını sağlar. İnsanın yeryüzünde bir dünya kurmasının yoludur. El altında varlıkların bir anlam dâhilinde varlığa gelmelerinin ifade şeklidir. Şiir yoluyla insan, varoluşunun trajikliğini ifade eder ve bu trajikliğe katlanacak bir dünya kurar; gerek bireysel gerek toplumsal insanın yeryüzünde kurmuş olduğu dünyanın anlam bütünlüğünü oluşturan, kuran ve sürdüren şeydir şiir. Böylece şiirin, insanın düşünce dünyasını kuran en temel yol olduğunu gördük.

Heidegger ve Özel her ne kadar varlığa yaklaşımları bakımından farklılıklar taşısa da insan varoluşuna yaklaşımları bakımından benzer düşüncelere sahiptirler. Hem Heidegger hem de Özel için insan varoluşunun trajik olduğunu ifade etme şeklinin şiir olduğunu ve gerek bireysel gerek toplumsal insanın dünyada ikamet etme şeklinin şiirden geçtiğini söyleyebiliriz. Şiir, insanın bir anlam bütünlüğü dâhilinde varlığa yaklaşmasını sağlar ve yeryüzünde kurmuş olduğu dünyanın bileşenlerini kurar. Bu tespit çerçevesinde Heidegger ve Özel'de şiirin insan varoluşunu anlama, anlamlandırma ve ifade etmede en etkili yol olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre varlık, geleneksel Batı metafiziğinin iddia ettiği gibi aklın çeşitli uslamamalar sonucunda ona ulaşabileceği sabit, durağan, soyut bir şey değildir. Bilakis varlık, kendisini varolanda açan dinamik ve sürekli bir akış halinde olan kendisini insanın yakınlığında açan bir süreçtir. Bir açılımdır.

Varlık ve insan ilişkisinde, insanın varoluşunun trajik ve şiirsel olmasından dolayı varlığı anlama dili şiirdir. Şiir, insanın varlığı anlamasında en etkili yol olarak karşımıza çıkar. Varlığın açılma halinde olması ve insanın da sınırlı yapısı onun varlığın künhüne ulaşmasına izin vermez. Varlığın künhüne ulaşamayan insan varoluşunu trajik

bir süreç olarak yaşar. İşte insanın trajik varoluşunun ifadesini anlatan en etkili yol şiidir.

Heidegger'e göre insanın yapısının müstesna olması onun varlıkla özel bir ilişki halinde olmasına yol açmıştır. Bu müstesna ilişkinin sebebi onun ontolojik önceliğe sahip olmasında yatar. Ontolojik önceliğinden kaynaklı olarak varlık ve varolanla ilişki kurabilen insan bu ilişkisini trajik bir ruh haliyle yaşar. İnsanın bu trajik varoluşu onun varlıkla olan iletişimde epistemik yöntemin yetersizliğinden dolayı varlığın geri çekilmesiyle sonuçlanır. Heidegger'e göre epistemoloji, varlık ile düşünce arasında yapmış olduğu ayırımdan dolayı ve insanın sınırlı yapısından kaynaklı olarak insanın varoluşunu ortaya koyamaz. Dolayısıyla varlık araştırmasında insan için doğru yöntem varlığı açıklama şeklinde kendini ifade eden epistemoloji değil; insanın varlığı anlaması şeklinde tezahür eden fenomenolojiden geçer. Buna göre insan varlığı bilmek yerine anlamaya çalışmalıdır. Bu anlama işini yapma esnasında şiarı ise dünyada varlık oluşu, özgürlüğü ve zorunluluğu aynı anda yaşıyor oluşu ve ölüme giden varlık oluşunda yatar. Dünyada-varlık olması olanaklara açık olması onun seçimlerinin özgür oluşuna göndermede bulunur.

Heidegger ve Özel'e göre, insan varoluşunun trajik oluşu düşüncesinin altında yatan temel argümanlardan birisi *hiç* kavramıdır. *hiç*'in tecrübesi bizi insan varoluşunun trajik oluşuna götürür. İnsan, *kaygı* aracılığıyla *hiçten* yola çıkarak geleneksel Batı düşüncesinin epistemik yöntemli varolanları açıklayan metafizik anlayışını aşar. *Kaygı*, insanı *hiç*'in açıklığına çekerek onu bütün ilineklerinden arıtarak âdeta boşlukta, çıplak ve asılı bırakır. Dünyada-olma ve olanaklara açık olma durumu insan'ın varlığın açıklığında, varlıkla yüz yüze ya da yan yana gelmesiyle sonuçlanır. Varlığın karşısında olanakların sonsuz ihtimalinin içine düşen insan, varlığın baskısıyla *hiçi* tecrübe eder. Kaygı halinde insan *hiçliğin* içine düşer ve en saf haline ulaşır. *Hiçliğin* ortasında kalan insan, varlığın kökenine ilişkin soru sorma aracılığıyla metafizik yapar. Bu kökensel soru insanın varoluşunun trajikliğini açığa çıkarmayı amaçlar.

İnsan varoluşunun trajik oluşu temelde insanın kendisini dünyada bulunuşu yoluyla kendini şeylerin ayna-oyununun içinde olmasıyla gösterir. Şeyi oluşturan unsurlar olan yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlülerin kendilerini diğer unsurlarda yansıttıkları ayna-oyununda insan, ölümlü olan ve ölümünün farkında olan bir varolan

olarak kendini *şey*'de tanrıların sözünün somutlaşmış ifadesi şeklinde sunar. İnsan, varoluşunu şiirselleştirdiği ölçüde Tanrının nefesi olarak yeryüzünde bir dünya kurar. Şeyin ayna-oyunu aracılığıyla Tanrının nefesini kendi varoluşunun trajik döngüsünde yansıtır ve bu döngünün doğal ifadesi de şiirdir. Bu anlamda şiir, ayna-oyununun dilsel-biçimsel ifadesidir ve insan varoluşunun trajik oluşunu yansıtan en iyi yoldur.

Trajik varoluşu Heidegger ve Özel, insanın kendi içinde, kendi kısırlığında dönüp durması olarak anlamazlar. Heidegger'de varlık kendisini insana verir, insana bahşeder. Heidegger, insanın kendi varoluşunu kendinden hareketle başlatır ama bu hareket ya da serüven insanı da kapsayan ve insana kendi varlığını dayatan onu belli bir istikamete sokan varlık anlayışıyla sonuçlanır. Varlık kendini insana verir. Onun kendini vermesi olmasa insan varoluşu yıkıcı bir trajikliğin içinde yok olup giderdi. İşte insan varoluşunun trajik yapısını bir nevi üslenen ve kendini insana vererek insanın varoluşunu bir istikamet doğrultusunda açmasının yolunu açan varlık, bu vermesiyle aynı zamanda insanın kendisiyle iletişim kurmasını da sağlar. Özel'de ise insan Yaradan'ın lütfuna mazhar olur. Yaradan'ın inayetiyle iş görür. İnsan, varoluşunun saçma oluşunu Yaradan'a sığınarak ya da teslim olarak aşar.

Heidegger'e göre bu iletişim, insanın ayna-oyununda etkin bir rol oynamasının sonucunda oluşur. İnsanın bu oyuna tanıklık etmesi aslında varlığın kendi eserini kendi gözüyle görmesinin yolunu da açar. Bunun için insanın varoluşunun trajik olduğunu anlaması gerekir. Bunun yolu insanın varoluş özellikleri olan ve insan varoluşunun trajikliğini ortaya çıkaran insan varoluşunun sahih oluşundan geçer. Sahih varoluş, insanın kendileşmesinin yolunu açarken onun herkesleşmesini önler. Ama sahih varoluşun varlıkla bütünleşmesi gerekir. Varlıkla bütünleşmeyen ya da varlığın kendisinde açmadığı bir varoluşsal süreç yıkıcı bir trajik durumla sonuçlanır. İnsanın yapıcı ya da yaratıcı, sahih varoluşunun ortaya çıkması varlığın kendisini insana vermesiyle yani bir lütfetme ilişkisi ile olur. Yapıcı trajik varoluşun ortaya çıkmasının yolu varlığın inayetini insana bahşetmesine bağlıdır. Bunun için ise gerekli olan şey, sahih bakış açısını edinmiş olan insanın varlığı arayış içine girmiş olmasıdır. Varlığın bulunması için aranması gerekir ki bu arayış olageliş (*ereignis*) ilişkisinin kendisidir ve bu ilişki; varlığın açılmasıyla sonuçlanan bir şükür ilişkisini ifade eder.

Özel'e göre şiir yoluyla insan, Yaradanla bir olur. Özel'e göre yıkıcı trajik bir varoluş insanın yabancılaşmasıyla sonuçlanan sürecin başlangıcıdır. Oysaki varlık ya da Tanrı kendisini doğa, sanat ve dilde açar. Bu değişim halinde şeyler birbirleriyle olan ilişkisini birbirlerinde yansıtan bir oyun içindedirler. Özünde trajik olan bu oyunun ifadesi ise şiirseldir. Ölümlü varlık olan insan bu oyunda aktif bir rol oynar ve bu oyun onun bir dünya kurarak kendini gerçekleştirmesiyle sonuçlanan trajik bir süreçte bürünür. Bu sürecin özü çatışmacı ya da ortaya çıkarıcı bir nitelik taşır. Savaş aracılığıyla insan gerek fiziksel doğadaki gerekse de kendi doğasındaki özellikleri varlık ya da Yaradan eliyle ortaya çıkarır. Bu süreç kendi içinde sanatsaldır ve baştan sona trajik bir yön içerir. İşte bu trajik yönün ifade şekli şiirdir.

Bu süreç kendi doğasında insanın geçmişine ve geleceğine ışık tutar ve tarihseldir. Tarihsellik onun gündelik yaşamdan sıyrılıp bir bütün olarak varoluşa bakabilmesinin yolunu açar. Böylece sınırlılığının farkına varan insan hem varoluşunun trajik oluşunu anlar hem de bu trajikliği katlanılabilir yapmaya çalışır. İnsan varoluşunun tarihsel oluşuyla geçmiş ve gelecekle bağ kurar ve bu bağı bir şimdide taşır. Şiir, bu bakış açısından geçmiş ve geleceği bir şimdide taşıyan taşıyıcı hükmündedir. Şiirin metaforik anlatım şekli ve logosu (kendi üzerinde toplayan) ifade eden tavrı geçmiş ve geleceği bir şimdide toplar.

Şiir, insan varoluşunun trajik oluşuna vurgu yaparak onun varoluşunun tekinsizliğini açığa çıkarır. İnsan varoluşu tekinsiz olduğu için şiire yönelir; şiir ise geçmiş ve geleceği bünyesinde toplayan tavrı ile insanın tekinsizliğini ortaya serer. Bu anlamda insan şiirde kendi tekinsizliğini katlanılabilir kılan bir yurt bulur. İnsanın yurt edinme çabası bir yandan onu doğaya karşı kışkırtıcı bir tavra sokar; diğer taraftan kelimelerin çatısı altında onu koruyucu bir yapının içine atar. Böylece insan yurtsuzluğunu bir taraftan imar faaliyetlerinde diğer taraftan şiirin kucasına sığınarak gidermeye çalışır. Tıpkı Hölderlin'in ifade ettiği gibi '*insan şairane ikamet eder bu dünyada*' İlkinde doğaya bir atılım söz konusudur; ikincisinde kelimelerin ve logosun kucasına doğru yapılan bir sığınma vardır. İşte bu atılım ve sığınma esnasında insan, varlığın yakınlığında daima bir risk durumunda bulunur. Bu risk alma durumu onun yurtsuzluğunu ya da tekinsizliğini giderme çabasının sonucu olarak ortaya çıkar.

İnsanın risk almaya yönelmesi varlığın künhüne vakıf olamamasından kaynaklanır. Bu anlamda riski üslenmek insanın varoluşsal karakteridir ve insan varoluşunun diğer karakterleri gibi insan varoluşunun kritik dönemlerinde insanın dünyasını anlamlandırmasına katkıda bulunur. İnsan varoluşunun tekinsiz ve risk olduğuna hem Heidegger hem de Özel vurgu yapar. Her ikisine göre de bu anlamda şiir ve şiirleştirme kritik dönemlerin sanatı olarak karşımıza çıkar. Kritik dönemlerde insan ve varlığın ilişkisi sabitlenir. Varlığın açıklıkta sabitlendiği dönem olarak kritik dönemin temel özelliği insanın varoluşunu şiirde ya da şiirsel olanda ifade etmesinde yatar.

Dil, sanat ve şiir aracılığıyla, gizlenmiş olanın açığa çıkmasını ifade eden varlığın hakikati ortaya çıkar. Sanat, açılma olarak hakikatin salınımsal doğasını açığa çıkarır. Burada şiir, hakikatin aracısız ve doğrudan doğruya açılma olan doğasını ifade etmede kullanılır. Bu anlamda dil, sanat ve şiir geleneksel Batı düşüncesindeki anlamlarını aşar ve gizlenmiş olanın açığa çıkarılmasını ifade eder. Dil, sanat ve şiir hakikatin ifşasına hizmet eden bir kendilik taşır. Dil, geleneksel anlamda iletişim aracı olma anlayışının dışına çıkar ve varolanı adlandırma işlevi kazanır. Bu kullanımına göre dil, varolanı adlandırarak onu *hiçin* karanlığından alır ve varlaşmanın aydınlığına taşır. Bu kullanımda dil, bir konuşmadır. Bu anlamda söylemek de dinlemek de konuşmadır. İnsanın anlam dünyasını genişletir ve zenginleştirir. Böylece tam konuşma özelliğine kavuşan dil, varlığı ifşa ederek onu yeni bir başlangıç olarak açıklığa getirir ve bu kullanımıyla bir icat olarak anlam kazanır. Bu şekilde dil tam konuşma haline şiirde ulaşır.

Heidegger öncesi Batı düşüncesinde sabit, statik ve özcü bir varlık anlayışını yansıtan sanat taklitçi bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışta sanat öznenin bir betimlemesidir, estetize edilmiş bir beğeni duygusunun özneye yansımalarını, '*tinin nesneleşmesini*' ya da '*dünya görüşünü*' ifade eder. Özne bu durumda varlığı anlayan '*kendinde şey*' olarak kendisini varlığın karşısında konumlandırır. Bu anlayışa göre, sanatta ortaya çıkan; öznenin, varlığın karşısında elde ettiği zaferdir. Oysaki Heidegger'de ve benzer şekilde Özel'de de sanat, hakikatin kendisini *hiçten* çıkararak insanın açıklığına gelmesini, varlığın kendisini insanda açmasını ifade eder. İnsanın yakınlığında açan ve insanın kendisine komşuluk ettiği varlığın hakikatidir. İşte varlığın

hakikati ‘*doğrudan doğruya*’ bir *doğma* olarak şiirde açığa çıkar. Varlığın hakikatinin açıklığa gelmesi olarak sanat, şiirdir. Kendisini kritik dönemlerin sanatı olarak ortaya koyan şiir, yazgı ile doğanın çatışmasındaki en yoğun ânı ifade eder ve insanı varlığın açıklığına çeker. Bu noktada çatışma stabil (istikrarlı, sabit) hale gelir, nötrleşir ve hakikat ortaya çıkar. Heidegger’e göre sanatın özü şiirdir; şiirin özü ise hakikatin ortaya çıkarılmasını ifade eder. Hakikat ancak varlığın kendisini insana bahşetmesiyle mümkün olur.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da kurmaya çalıştığı fenomenolojik ontoloji geç dönem eserlerinde şiirsel ikamete vurgu yapar. Hölderlin’den yola çıkarak insanın dünyada şiirsel ikamet ettiğini söyler. İnsan zorunluluğu ve özgürlüğü aynı anda yaşar. Bu çelişkili durum insanın dünyada olmaklığının temel yapısıdır. İnsan bu çelişkiyi dilde açığa vurur. İşte şiir, bu trajikliğin dilidir. İnsan özgür olan yapısıyla varlıkla olan ilişkisine tanıklık eder şiir bu tanıklığın ifade şeklidir. Bu tanıklığın ifadesi olarak şiir, insana özgürlüğü verir. Diğer taraftan ölüme yazgılı olan insan şiirsel dil aracılığıyla varlığın doğasını ortaya çıkarır ve söyler. İnsan böylece doğada bir girişimde bulunarak onu insanın yurt sayacağı bir ikamete dönüştürür.

KAYNAKÇA

- Akdeniz, Emrah. *Heidegger'de Metafizik Poetik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Antoloji / Şiir, Şair ve Edebiyat/ <https://www.antoloji.com/> Erişim 16.07.2021
- Aslan, Hasan. “Varlık, teknoloji, yurtsuzluk”, *Felsefe Dünyası*, 1/43 (2006), 5-13.
- Atahan, Derviş&Aşkın, Zehragül. “Platon ve Heidegger’de Aletheia ve Sanat Yapıtı İlişkisi”, *Dergi Park Kilikya Felsefe Dünyası*, 0/2 (2017), 51-68.
- Atasoy, Yiğit Cafer. *Heidegger’in Varlık ve İnsan Anlayışı*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bal, Metin. *Martin Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Biemel, Walter. “Heidegger’de Şiir ve Dil”. Trc. Yasemin Çına. *Heidegger*. Özgür Aktok & Metin Bal. 182-212. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları-Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*. 1. Baskı. Ankara: Doğu Batı, 2016.
- Bolat, Turgay. *Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein Yaşam Dünyası ve Zamansallık*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Chaplin, Charles. *City Lights* (Şehrin Işıkları) (film, 1931). <https://kultfilmler.com/sehir-isiklari-city-lights/>
- Ceyhan, Mustafa. *Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çakın, Melodi. *Nietzsche ve Heidegger'de Metafizik Sorunu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çakmak, Samet. *1950-1970 Arası Türk Şiirinde Varoluşçuluğun Görünümleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Çelebi, Emin. “Heidegger’in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1 (2016), 47-62.
- Çüçen, Abdülkadir. *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa yayınları, 1997.
- Demirhan, Ahmet (ed.). *Heidegger ve Din*, İstanbul: Gelenek Yayınları, Aralık 2004.
- Descartes, Réne. *Felsefenin İlkeleri*, trc. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları 2008.
- Dursun, Yücel. *Oyunun Ontolojisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Duva, Özlem. “Aristoteles’ten Heidegger’e Varlığın Çok Anlamlılığı ve Pratik Bağlamdaki Önemi”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 8/1 (Ocak 2015).
- Eylem Ejder, *Tragedya ve Etik Yaşam: Hölderlin Hegel ve Heidegger’in Tragedya Yorumları Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Eren, Işık. *Sanat ve Bilgi İlişkisi, A. Schopenhauer ve M. Heidegger’in Sanat Görüşleri*. Bursa: Asa Kitabevi. 2006.
- Gadamer, Hans George. “Sanat Yapıtının Doğruluğu”, trc. Metin Bal. *Heidegger*. Ed. Özgür Aktok&Metin Bal. 131-147. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Genç, Tuğba. “Heidegger, Modern Bilim ve Sanat”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2/4 (Ekim 2008), 1-14.
- Güçlü, Abdalbâki. Uzun, Erkan. Uzun, Serkan. Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 2002.
- Güdek, Orhan. “İsmet Özel’in Şiir Okuma Klavuzu”, *Akademik Yazılar*, (2005), 1-12.
- Gülbay, Tabip. *İsmet Özel’de Yabancılaşma*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Güremen, Refik. “Aristoteles’te Dilin Politik Rolü”, *Felsefe Tartışmaları*, 53/2 (2016-Aralık). 16-38.
- Gündüz, Zafer. *Heidegger’in Varlık ve Zaman Adlı Eserinde İnsan Varlığının Varoluşsal Özellikleri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güngör, Feyza Şule. “Onto-teoloji Kritiği Bağlamında Negatif Teoloji Değerlendirmesi”, *Dörtöge*, 4/7 (Nisan 2015), 91-103.
- Gür, Aysun. *Heidegger’in Yazgı Anlayışı Üzerine Bir Yorumlama*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Gür, Aysun. “Heidegger’in Metafizik Anlayışı”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. Ed. A. Kadir Çüçen. 610-626. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Gürsul, Erdal. *Heidegger ve Sartre’ da Varoluş-Öz Kavramları İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Heidegger, Martin. “Dilin Doğası”, trc. Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*. Ed. Hüsamettin Arslan. 29-65. İstanbul: Paradigma, Mart 2002.
- Heidegger, Martin. Düşünmek Ne Demektir? trc. İlhan Turan. İstanbul: Dergâh Yayınları, Kasım 2019.
- Heidegger, Martin. “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, trc. Mehmet Barış *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ed. Vittoria Klosterman. 33-48. Frankfurt: Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin’s Hymn The Ister*. Ed. William McNeill and Julia Davis, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*, trc. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Ed. Gregory Fried & Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* trc. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Heidegger, Martin. *Poetry-Language-Thought*, trc. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.
- Heidegger, Martin. “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, trc. Leyla Baydar & Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*. Ed. Hasan Ünal Nalbantoğlu. 11-33. Ankara; İmge Kitabevi Yayınları, 1997.
- Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*, trc. Fatih Tepebaşı. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011.
- Heidegger, Martin. “Varlık ve Görünüş”, trc. Özgür Aktok. *Heidegger*. Ed. Özgür Aktok & Metin Bal. 59-75. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018.

- Herakleitos, *Fragmanlar*, trc. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Inwood, Michael. *Heidegger*, trc. Nursu Öрге. Ankara: Dost Yayınevi, 2014.
- Kaya, Ahmet. *İsmet Özel Hayatı, Şiiri ve Poetikası*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kılınç, Hafize Gizem. “Antigone’nin Yazgısında Açığa Çıkan Felsefe”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 32/2 (2011),
- Kılınç, Hafize Gizem. “Nietzsche ve Heidegger’de Varoluşun Trajedisi”, *Posseible Düşünme Dergisi*, 4/7 (2015).
- Kotan, Cem. *İsmet Özel’de İslamcılık Düşüncesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kuçuradi, İonna “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”, *Özne Felsefe Dergisi*, Aristoteles Özel Sayısı Sayı: 11-12. Ed. H. Nur. Beyaz Erkızan. 53-63. Konya: Çizgi Kitabevi, 2010.
- Kurtar, Senem. *Yeni Düşünme Biçimi: Sanat Yapıtında Açılan Heidegger’in Şey Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, trc. Tuncay Birkan. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008
- Mitchell, Andrew J. Dörtlül, trc. Umut Dağ, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı*. Ed. Şaban Teoman Duralı. 717-725. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Önal, Senem. “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (2014/1). 63-75.
- Özel, İsmet. *Cellâdım Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*. İstanbul: İmge Yayınları, 1984.
- Özel, İsmet. *Cuma Mektupları-7-*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2002.
- Özel, İsmet. *Çenebazlık*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2006.
- Özel, İsmet. *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2002.
- Özel, İsmet. *Henry Sen Neden Buradasın-II-*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2004.
- Özel, İsmet. “İskele Sancak” (Görüşmecisi: Ahmet Hakan, Video Kaydı, Görüşme 1 Haziran 2001). <https://www.youtube.com/watch?v=lp7rZLEc1ac>.
- Özel, İsmet, Kalın Türk, İstanbul: Tiyo Yayınları, 2019.

- Özel, İsmet. *Neredeyiz*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2010.
- Özel, İsmet. *Sorulunca Söylenen*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.
- Özel, İsmet. *Şiir Kitabı*. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri-1-*, İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri-3-*, İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri-4-*, İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet, *Tahrir Vazifeleri-9*, İstanbul: Tiyo Yayınları, 2012.
- Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*, İstanbul: Tiyo Yayınları, 2013.
- Özel, İsmet. *Toplanın Gitmiyoruz-I*, İstanbul: Ebabil Yayınları, 2008.
- Özel, İsmet. *Toplanın Gitmiyoruz-II*, İstanbul: Ebabil Yayınları, 2008.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 2013.
- Özel, İsmet. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1995.
- Pöggeler. Otto. & Alleman, Beda. *Heidegger Üzerine İki Yazı*. trc. Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Sizgen, B. Akyüz. “Yusuf’un Masalını İnsanlığın Masalı Olarak Okumak”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (Ocak-2013). 15-26.
- Sheehan, Thomas. “Dönüş: Tüm Üçü de”, trc. Özgün Gezmiş, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı*. Ed. Şaban Teoman Duralı. 687-696. İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2016.
- Şuoruç, Batuhan. *Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel’in Şiirinde İsyan*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tellefsen, Arve. “Charlie Chaplin: Temaer Fra Limelight”, *You Tube*, Yayın Tarihi 13 Ocak 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=i7i6k93f6kI>.
- Tezcan, Selin. *Dasein ve Kendisi İçin Varlıkta Varolma Sorunu*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tokat, Latif. “Heidegger’de Şiirsel Dil Metafizik İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/32 (2007). 183-208.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013
- Tüzer, İbrahim. *İsmet Özel’in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

- Tüzer, İbrahim. “Varlığımız Dilimizdir, Dilimiz Evimiz ya da Sanal Dünyadan Evimize Sızanlar”, *Dil ve Edebiyat*. (2010). 27-45.
- Ucaman, Nedit. *Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ustagül, Özge Nur. *Heidegger'in Dasein Kavramının Varlık ve Düşünce Bağlamında Bir İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Vural, Murat. *Martin Heidegger'de Sanat ve Teknik Kavramı İlişkisi Bağlamında Hakikat Kavramının Yeri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Wright, Kathleen. “Gadamer: Dilin Süpekülatif Yapısı”, trc. Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prologomena Dil, Gelenek ve Yorum*. Ed. Hüsamettin Arslan. 75-99. İstanbul: Paradigma, 2002.
- Yıldız, Büşra Nur. *Varlık-Bilgi İlişkisi Bağlamında İsmet Özel Düşüncesinin Tahlili*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.