

T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞULE GÜRBÜZ'ÜN ESERLERİNDE VAROLUŞ
PROBLEMLERİ

Esra Sultan EFELER

2501202269

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. Nuri SAĞLAM

İSTANBUL - 2024

ÖZ

ŞULE GÜRBÜZ'ÜN ESERLERİNDE VAROLUŞ PROBLEMLERİ

Esra Sultan EFELER

Edebiyat ve felsefe, birbirine varoluş problemlerinin kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ortaya çıktığı alanlarda eklenir. Şule Gürbüz de edebiyat-felsefe ortaklığı bağlamında insanı merkeze alarak kendi ifadesiyle “*kendine keskin bir bakışla bakma*” yöntem ve izleğiyle varoluş problemlerini eserlerinde sorgulamıştır. Felsefi meselelerin edebî eserler vasıtasıyla ete kemiğe büründürüldüğü bu eserlerde; varlık, zaman, insan, hayat, ölüm, yabancılaşma, yalnızlık, aidiyetsizlik, hayatın seyircisi olma, kendilik arayışı ve benlik inşası gibi varoluş problemleri eserlerin kurucu ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Varlığın kendini açık etmesi “zaman” vesilesiyle olur. Varlığın özünü oluşturan zamanın anlaşılması, varlığın anlaşılmasına imkân sağlayacaktır. Bu bağlamda zamanın da aslî özelliği olan geçicilik vesilesiyle anlaşılabilirdiği görülür. Gürbüz’ün insandan hareketle tüm bu varoluş problemlerine dair sorgulamalar geliştirdiği eserlerinde “zamanın anlama mesafesi” olduğu anlayışı temelde yer alır. Bu anlayışı “Âdem’le akran olma” ifadesiyle tanımlayan Gürbüz, kişinin anladığı kimsenin zamanını başlatmasıyla onunla çağdaş olabileceği anlayışını inşa etmiştir. Bu bağlamda tüm zamanların da tek bir “ân”da toplanabilmesinin örneklendirildiği bu durum, bir insanda da tüm âlemin birikmesi anlayışına işaret eder. Tüm bunların dayandığı nokta ise “zamanın farkında” olarak ve kendilik arayışı içerisinde “kendini bil”erek varlığın anlamlandırılma çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Şule Gürbüz, varlık, zaman, geçicilik, kendilik arayışı, yabancılaşma

ABSTRACT

Existence Problems in Sule Gurbuz's Works

Esra Sultan EFELER

Literature and philosophy are articulated in areas where existential problems arise in a comprehensive and profound way. Sule Gurbuz, in the context of literature-philosophy partnership, has questioned the problems of existence in her works by focusing on humans and, in her own words, with the method and theme of "looking at oneself with a sharp look". In these works, philosophical issues are fleshed out through literary works; Existential problems such as being, time, human, life, death, alienation, loneliness, lack of belonging, being a spectator of life, search for self and self-construction appear as the founding elements of the works.

It is through "time" that existence reveals itself. Understanding time, which constitutes the essence of existence, will enable the understanding of existence. In this context, it is seen that time can be understood through its essential feature, temporality. The understanding that "time is a distance of understanding" is at the core of Gurbuz's works, in which he develops questions about all these existential problems based on humans. Defining this understanding with the expression "being a peer with Adam", Gurbuz built the understanding that a person can be contemporary with the person he understands by starting the time of the person he understands. In this context, this situation, which exemplifies the gathering of all times in a single "moment", points to the understanding of the accumulation of the entire universe in a person. The basis of all of this is the effort to make sense of existence by being "aware of time" and "knowing yourself" in search of self.

Keywords: Sule Gurbuz, existence, time, temporariness, the search fort the self, estrangement

ÖNSÖZ

Şule Gürbüz, edebiyat ve felsefenin birbirine eklemlendiği ortak alanların tezahürü olan ve temel varoluş problemlerine cevaplar arayan derinlikli eserleriyle Türk edebiyatı için önemli bir noktadadır. Kendine has zarif ve kavi bir duruş sahibi olan Gürbüz’ün fikrî dünyasının tespit ve tanzimi bu bağlamda yeni kapılar açacaktır. Varlık, zaman, insan, hayat, ölüm, anlam, kendilik arayışı ve benlik inşası gibi temel varoluş problemleriyle derinden ilişkisi, Gürbüz’ün eserlerini kapsamlı bir değerlendirmeye almayı zaruri kılmaktadır. İnsanlığı ilgilendiren temel problemleri ele almasının öneminin yanında dil işçiliğindeki ustalığı, sağlam bir üslupla “şakayık gibi katmanlı” ve derinlikli metinler inşa etmiş olması Gürbüz’ü Türk edebiyatında ayrıcalıklı bir yere yerleştirmemize sebebiyet vermektedir. Hayata ve kendine dikkatle bakan, “mercanköşk dalına yaslanarak” ama incitmeden, zarif bir duruşla yaşamaya ve aynı şekilde parmak uçlarında dünyadan geçip gitmeye arzu duyan Gürbüz’ün eserleri ve fikirleri yolumuza ışık olacaktır.

Şule Gürbüz hakkında herhangi bir tezin yazılmamış olması ve akademik çalışmaların da yok denecek kadar az olması bu tezi ortaya koymamızın temel etmenlerinden birini oluşturmuştur. Gürbüz’e yönelik çalışmaların artıp sağlam bir literatürün oluşması gerekliliğinde bu çalışmamızın da ilk olması nedeniyle bu bağlamda bir boşluğu doldurmasını umuyoruz. Bunlara ek olarak Gürbüz’e olan şahsî ünsiyetim tezin oluşmasındaki bir diğer etmendir.

Şule Gürbüz gibi bir yazar üzerine çalışmak onun hasletleriyle hemhâl olarak bir süreci tamamlamayı beraberinde getiriyor. “Vâkıf değil vasıl” olunabileceğine inanan Gürbüz’den mülhem, birlikte uzun zaman geçirdiğim ve beni de dönüştürmesini umarak başladığım tezimin sonuna geldiğimde tezi tamamlarken ilk olarak sevgili Şule Gürbüz’e şükranlarımı sunmak istiyorum.

Bu süreçte kriz anlarında soğukkanlılığıyla yol gösteren, bana yeterli özgürlük alanı tanıyan ve kıymetli yorumlarıyla tezime katkıda bulunan kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Nuri Sağlam'a teşekkürlerimi sunuyorum. Her zaman sevgileriyle sarıp sarmalayan canım aileme ve her sevincime ve hüznüme ortak olan, fikirleriyle ve alandaki bilgileriyle bana ufuk açan sevgili arkadaşlarıma ve özellikle bu süreçte tezimin her adımından haberdar olan ve tüm içtenliği ve sabrıyla bana destek olan canım arkadaşım Betül Savaş'a teşekkür ederim.



Esra Sultan EFELER
İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM EDEBİYAT FELSEFE İLİŞKİSİ

1.1. Edebiyat	9
1.2. Felsefe	12
1.3. Edebiyat ve Felsefenin Birbirine Eklemlendiği Noktalar.....	14
1.3.1. İnsan	14
1.3.2. Hakikat Arayışı.....	15
1.3.3. Varoluşçuluk.....	16
1.3.4. Metafizik	20
1.3.5. Dil.....	24

1.4. İki Disiplinin Ayrıldığı Noktalar	29
1.4.1. Söyleme Biçimi ve Bilgiyi Sunma Yöntemi	30
1.4.2. Yazarın Sesinin Duyulması	32
1.4.3. Tekillik / Evrensellik	34
1.4.4. Somutluk / Soyutluk.....	34
1.4.5. Sistem Kurma.....	37
1.4.6. Yargıya Varma ve Kesinlik.....	37
1.5. Edebiyat ve Felsefenin Birbirine Eklemlenmesinin Önemi	39

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN İKİ KADİM PROBLEMİ: VARLIK VE ZAMAN

2.1. Varlık ve Zaman Kavramlarının Muhtevası	44
2.2. Heidegger'in Zaman Anlayışı	48
2.2.1. Zamanın Anlamına Götürecek Yöntem: Heidegger'in “Şiirsel Düşünce”si	53
2.3. Varlık Problemi Olarak Zaman	54
2.4. Zamana Getirilen Modern Tanımlar ve Zamanın Algılanış Biçimleri.....	59
2.5. Saat ve Ölçülen Zaman	65
2.6. Zamanın Evi: Bilinç	70
2.7. İlişkiler Bütünü Olarak Zaman	72
2.8. Zamanın Özü: Geçicilik.....	72
2.9. Geçmiş ve Geleceğin Birleşme Noktası Olarak “Şimdi”	76
2.10. “Zaman, biziz.”	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞULE GÜRBÜZ'ÜN ESERLERİNDE VAROLUŞ PROBLEMLERİ

3.1. Şule Gürbüz'ün Hayatı ve Yazarlığı..... 83

3.1.2. Hayatı 84

3.1.2.1. İstanbul..... 85

3.1.2.2. Meslek Hayatı 86

3.1.2.3. Milli Saraylar 89

3.1.2.4. Mesleği ve Düşünceleri Arasındaki İlişki 90

3.1.2.5. Usta - Çırak İlişkisi 91

3.1.2.6. Mesleği Olan Antika Saat Tamirciliğinin “Zaman”la Olan İlişkisi..... 92

3.1.3. Yazarlığı..... 95

3.1.3.1. Anlatıcı: “Öz Benlik” 101

3.1.3.2. Zanaatkâr Edasıyla İşlenen Unsur: Dil 103

3.1.3.3. Şule Gürbüz'ün Metinlerinin Müzikle Olan İlişkisi 105

3.1.3.4. Etkilendikleri İsimler yahut “Büyük Gelenek, Ferdi Yetenek” 108

3.1.3.5. Tematik Yapı..... 111

3.1.3.6. Eserleri 112

3.1.3.7. Eserleri Arasındaki Geçiş 112

3.1.3.8. İthaf: “Turnalar, Arı kuşları, Sabunotları” 116

3.1.4. Şule Gürbüz'ün Edebiyat ve Felsefe Hakkındaki Düşünceleri..... 118

3.1.5. Şule Gürbüz'ün Hayata Karşı Duruşu: “Mercanköşk Dalına Yaslanarak Ama Eğmeden Yaşamak”..... 122

3.1.6. Şule Gürbüz’ün Düşün ve Yazın Hayatının Temeli: “Kendine Keskin Bir Bakışla Bakma”.....	125
3.2. Ölüm	129
3.2.1. Mutasavvıflarda Ölüm Kavramı	135
3.2.2. Varoluşçuluk’ta Ölüm Kavramı	136
3.2.2.1. Heidegger’de Ölüm Kavramı.....	137
3.2.2.2. Kierkegaard’da Ölüm Kavramı.....	138
3.2.2.3. Camus’da Ölüm Kavramı	139
3.2.3. Şule Gürbüz’ün Eserlerinde Ölüm Kavramı	139
3.2.3.1. Kendi Ölümünü Düşleme.....	146
3.2.3.2. Ölüm-Absürd İlişkisi.....	148
3.2.3.3. Anbean Oluş ve Yok Oluş	149
3.2.3.4. Kendine Veda Ediş	154
3.2.3.5. Dünyanın Devamı Olarak Ölüm ve Ahiret.....	158
3.2.3.6. Ölüme Eşlik Eden Duygular ve Ölüm Arzusu	159
3.2.3.7. Unutuluş İsteğindeki Sükûnet	162
3.2.3.8. Ölümü Anlamak	164
3.2.3.9. İntihar Fikri	167
3.2.3.10. Genç Ölmek; “Coşkuyla Ölmek”	170
3.2.3.11. Başkasının Ölümü	173
3.2.3.12. Dünya Hayatının Bir “Rüya” Oluşu ve Geçiciliği	180
3.2.3.13. Ölüm Üzerine Düşünmek.....	188

3.3. Zaman.....	191
3.3.1. Zaman ve Varoluşun Ayrıştığı ve Zamanın Fark Edildiği Nokta: Sıkıntı	193
3.3.2. Mesafenin Farkındalık İnşası: Öznenin Kendine ve Zamana “Mesafeli Yakınlık” Eşiğinden Bakışı.....	198
3.3.3. Geçicilik.....	199
3.3.4. Şule Gürbüz’ün Eserlerinde Zaman Kavramı.....	203
3.3.4.1. Geçicilik: Kendiliğinden Solmaya Güzelleme.....	208
3.3.4.2. Zamana Renk Atfetme.....	221
3.3.4.3. Şule Gürbüz’ün Temel Zaman Problematiği: Zamanın Farkında Olma	225
3.3.4.4. Zamanın Sorgulanması.....	225
3.3.4.5. Zamanın Anlama Mesafesi Olarak Değerlendirilmesi	228
3.3.4.6. Âdem’le Akran Olma	237
3.3.4.7. Yekpare Zaman: Şimdinin Enginliği	249
3.3.4.8. Saate Bakmak: Zamanı Görmek	252
3.3.4.9. Güne Değil Zamana İnanmak	263
3.3.4.10. Zaman–Varlık Denkliği	268
3.3.4.11. Hayatla Tevhit Etme Hâli	268
3.3.4.12. Zamanın Farklı Veçheleri	270
3.3.4.13. Hayatın Muhkemliği	273
3.3.4.14. Hayatı İnşa Etmek	274
3.3.4.15. Hatıra-Bellek-Hayat İlişkisi	278
3.3.4.16. Bekleyiş: Zamanın Ağırlığı	280
3.3.4.17. Zamanın Ağırlığı: Sıkıntı	286
3.3.4.18. Zamansızlık	290
3.3.4.19. Zamanı Anlamak	292

3.4. Varoluşçu Bağlamda Yabancılaşma.....	294
3.4.1. Şule Gürbüz’ün Eserlerinde Yabancılaşma Kavramı.....	296
3.4.1.1. Kendine Yabancılaşma: Kendinin Kuytusunda Olma.....	297
3.4.1.2. İnsanlara Yabancılaşma ve Hayatla Anlaşmaya Varamama Hâli	302
3.4.1.3. Geçiciliğin Tezahürü: Yersiz Yurtsuzluk	308
3.4.1.4. Kökensizliğin Başladığı Yer Olarak Aile ve Hüdayînabit Oluş	312
3.4.1.5. Zaman ve Mekân Bağlamında Tenhalık ve Yalnızlık	320
3.4.1.6. Kendinin Hayal Kırıklığı Olma: İdealleştirilmiş Benlik.....	329
3.4.1.7. Kendinden Rız Olmak ve Gönül İndirmek: “ <i>Ekildiği Yerde Çiçek Açmak</i> ”	343
3.4.1.8. Kendi Ol/ama/mak	346
3.4.1.9. Kibrin Zirvesi: Kendini Beğenmemek	350
3.4.1.10. Gerçek Benlik ile İdeal Benlik Arasındaki Farkın Yarattığı Gerilim	356
3.4.1.11. Benlik Üzerinden Hayal-Hakikat Çatışması	364
3.4.1.12. Benlik ve Sahte Benlik.....	368
3.4.1.13. Benlik İnşası Bağlamında “ <i>Kendini Bilmek</i> ”	374
3.4.1.14. Keskin Bakış	377
3.4.1.15. Hayata Karışmama: Hayatın Kenarında Durma	380
3.4.1.16. Seyirci Olma Hâli ve Kendini Seyretmek.....	381
SONUÇ.....	384
KAYNAKÇA.....	391

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: aynı eser
A.g.e.	: adı geçen eser
bs.	: basım
C.	: cilt numarası
Çev.	: çevirmen
Ed.	: editör
Haz.	: hazırlayan
No	: numara, sayı
s.	: sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TİYO	: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı
TRT	: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
vb.	: ve benzeri
yy.	: yüzyıl

GİRİŞ

Edebiyat ve felsefe ilişkisi bağlamında varoluş problemleri kendilerini açık eder. Her ne kadar edebiyat ve felsefeyi iki ayrı disiplin olarak ele alsak da birbirine eklemlendikleri ve birbirinin içinde eridikleri noktalar önemlidir. İkisi arasında “sınır” olarak görülen alanlar aslında ikisinin ortaklığını da inşa etmektedir. Bu bağlamda genel olarak insan, varlık, zaman, hayat gibi meselelere cevap arayan ve bunları “estetik” bir biçimde ortaya koymaya çalışan edebiyat ile; yine insan, varlık, zaman, Tanrı, evren gibi derinlikli meseleler hakkında sistematik ve tutarlı sorular sorup bu sorulara yanıtlar arayan felsefenin birbirini beslediği noktalar bu tez için kurucu unsurları oluşturmaktadır.

Edebiyat ve felsefenin tematik bağlamda aynı meseleleri ele alıp nihayetinde bir “hakikat arayışı” içinde olmaları ve her ikisinin de “insan” odaklı olup insandan hareketle meselelere çözümler aramaları iki disiplin arasındaki ortak alanı inşa eder. Her iki disiplinin de odağında “insan”ın olması ve insanın çok yönlü yapısının incelenmesi için disiplinlerarasılığı gerektirmesi bakımından iki disiplinin kesişme alanları son derece önemlidir. Bu bağlamda her iki alan arasında “konu” ve “insan odaklı” olmaları yönüyle ortaklıkların olması gibi bu meseleleri ele alış biçimleriyle de “yöntem” bakımından iki alan arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. Yöntem bakımından felsefenin daha sistematik ve tutarlı yapısı içerisinde objektif sonuçlara varma ve meseleleri evrensel değerler içerisinde inşa etme çabası görülmektedir. Edebiyat ise anlatım teknikleri, bakış açısı, anlatıcı, zaman, mekân, olay örgüsü ve kişi gibi tahkiye unsurların eşliğinde kurgusal ve estetik yapılar oluşturarak okurun yorumuna açık sübjektif metinler inşa edilme çabasından müteşekkildir.

Bu bağlamda insan, varlık ve zaman gibi temel varoluşsal problemleri insandan hareketle ele almaya çalışan iki alanın kesiştiği en temel nokta “varoluşçuluk”tur. Edebiyat ve felsefenin kesişim alanını oluşturan varoluşçuluk insanı tüm yönleriyle

ele almayı örnelemesiyle ve insanı somut bir birey olarak değerdendirmesiyle felsefeyi edebiyata yaklaştıır. İnsan sadece düşünnen bir varlık değildir; aynı zamanda hisseden ve deneyimleyen bir varlıktır. Bu bağlamda insanın girift yapısını çözümlmeye felsefenin yöntemleri yeterli olamayacağı için edebiyat ve felsefe ortaklığına ihtiyaç duyulmaktadır.

Edebiyatı varoluşçu yapan insanı somut olarak ve kendi biricikliği içerisinde ele almasıdır. Varoluşçulara göre insan sadece bir kavram değildir ve sadece düşünceye bağlı evrensel ve soyut yapısı içerisinde anlaşılamaz. İnsanı anlayabilmek adına tekil ve somut birey üzerinden yola çıkılmalıdır. Tam da bu noktada varoluşçuluğun kurucusu kabul edilen Kierkegaard'dan itibaren edebiyat ve felsefe arasındaki sınırların muğlaklaştığı kabul edilmektedir. Denilebilir ki varoluşçuluk edebiyat ve felsefe arasındaki ortak alanların en derinidir ve bu ortak alanda ortaya koyulan ürünler “yeni bir tür”ün habercisi olarak gözükmektedir. Ne edebiyata ne felsefeye tam olarak dahil edilebilen bu metinler türsel aşınma içerisinde yenilik oluşturarak insan, varlık, zaman gibi varoluş problemlerinin çözümlenmesinde ve aktarılmasında bir zenginlik oluşturmaktadır.

Şule Gürbüz'ün eserlerini de edebiyat-felsefe ortaklığındaki bu ortak alanın oluşturduğu iklimde değerdendirmek doğru olacaktır. Aynı zamanda felsefe eğitimi almış olan yazar, eserlerini hiçbir zaman edebî kaygıyla yazmadığını ama Kierkegaard gibi de serbest felsefî metinler yazabileceği bir durumda olmadığı için edebî türlerden faydalandığını dile getirir. Eserleri incelendiğinde ise edebiyat ve felsefenin birbiri içinde erimesinden faydalanılarak derinlikli metinlerin inşa edilmiş olduğu görülür. Dolayısıyla Gürbüz'ün eserlerinde türsel aşınmanın sağladığı zenginlikten ve derinlikten söz etmek mümkündür. Bu bağlamda varoluşa dair derinlikli problemler edebî eserler vesilesiyle ete kemiğe büründürölmüş olur.

Edebiyat ve felsefe için bir diğer ortak alan dildir; her ikisi de varlıklarını dile borçludur. Dil bağlamında kavramlar inşa ederek varlık kazanan felsefe ve dilin incelikli kullanımına bağlı olarak güçlü edebî metinlerin ortaya koyulması iki alan için de dilin önemini gözler önüne serer. Ancak her iki alanın da dil ile karşılıklı bir ilişkisi

vardır; dil her ne kadar edebiyat ve felsefenin varlık sebebiyse edebiyat ve felsefe de dilin taşıyıcısıdır. Öyle ki edebî dil tüm diğer alanlar için öncülük etmektedir. Edebî dil parlادıkça ve derinleştikçe felsefî dil de gelişir. Şule Gürbüz ise tam bir zanaatkâr edasıyla dili işleyerek metinlerini inşa etmiştir. Dile fazlasıyla önem veren Gürbüz’ün metinleri ritmik ve sarmal yapısını dilin incelikli kullanımı sayesinde kazanmışlardır.

Edebiyat ve felsefe ortaklığında temel varoluş problemlerini teşkil eden varlık ve zaman ise bu tezin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Ayrı ayrı varlık ve zaman kavramlarının ele alınmasından ziyade varlık ve zamanın denkliğinin ortaya koyulmaya çalışılması bu tezin amaçlarından biridir. Bu bağlamda ikinci bölümün temelini, varlığın zaman üzerinden okunması oluşturmaktadır.

Varlık ve zaman meseleleri birbirine derin bir şekilde bağlıdır, öyle ki varlık meselesinin zaman meselesi ele alınmadan yahut zaman meselesini varlık meselesine değinmeden ele almak mümkün gözükmemektedir. Tek tek yahut beraber olarak ele alındıklarında girift yapıları nedeniyle çözümlenmelerinin güç olması ve temel meseleler olmaları, onları ele alınması güç ancak ele alınması zaruri meseleler hâline getirir. Platon, Aristoteles, Augustinus, Bergson ve Heidegger gibi pek çok düşünür varlık ve zaman meselelerini gündemlerine almışlardır. Bu bağlamda Heidegger’in zaman anlayışı üzerinde tezde inşa edilmeye çalışılan zaman anlayışıyla örtüşmesi nedeniyle daha detaylı durulacaktır. Heidegger’e göre varlığın anlaşılması için zamanın da anlaşılması gerekmektedir. Varlık ve zamanın anlaşılması içinse “Dasein”de hareket edilmelidir. Dasein, varlık sebebinin “anlama” olmasıyla varlık ve zaman üzerinde soruşturma yürütebilecek tek varlıktır. Dolayısıyla varlığın ve zamanın anlaşılması için Dasein’in varlığının zaruri olması varlık-zaman-Dasein ilişkisinin bir kez daha altını çizer.

Varlığın özünü zamanın oluşturması gibi zamanın özünü de geçicilik yani zamansallık oluşturur. Geçicilik, zamanın varlık sebebidir. Ancak bu geçicilik iki yönlü okunmalıdır. Zaman, geçiciliği ile varlıkların hem oluş hem yok oluş sebebidir. Yok eden ve var eden zaman; bir yanıyla varlıkların, nesnelerin, doğadaki canlı ve cansızların aşınmasına, eksilmesine, bozulup gitmesine neden olurken bir yanıyla

onları var eder, büyütür, olgunlaştırır, biriktirir, yığar ve katmanlaştırır. Bozmasıyla da inşa etmesiyle de varlık üzerinde derin izler bırakır. Bu bağlamda yok eden zaman, aynı zamanda oldurandır. Sonuç olarak varlık ve zaman geçicilik bağlamında birleşirken tüm bunların kendini gösterme alanı olarak “insan” da bu ilişkideki yerini sağlamlaştırmaktadır. İnsandan varlığa açılan bu yolun inşası düşünüldüğünde insan-varlık-zaman arasındaki kompleks ilişkinin varlığı bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır. Bu bağlamda insanın zamanın içinde ya da zamanın insanın içinde olmadığı, zaman ve insanın bir olduğu anlayışına varılmış olur.

Tezin üçüncü ve asıl bölümünde ise Şule Gürbüz’ün eserleri varoluş problemleri bağlamında incelenmeye çalışılmıştır. Şule Gürbüz’ün tüm düşün ve yazın hayatının temelini “*kendine keskin bir bakışla bakma*” oluşturur. Bu bakış eşliğinde temele “insan”ı koyan Gürbüz; insandan hareketle varlık, zaman, geçicilik, ölüm, sıkıntı, aidiyetsizlik, yabancılaşma, hayatın seyircisi olma, kimlik arayışı ve kendini inşa etme süreçleri gibi varoluş problemlerine eserlerinde cevaplar arar. İnsanın merkeze alındığı bu eserler edebî eserlerin kurgusal yapısındaki klasik zaman, mekân ve olay unsurlarının ötesinde kahramanların zihin akışlarının sunulması biçiminde inşa edilmiştir. Bu noktada eserlerde “yazar anlatıcı” olarak Gürbüz’ün sesi duyulur. Dolayısıyla Gürbüz’ün eserlerinde “olay akışı”ndan ziyade bir “zihin akışı”nın varlığı söz konusudur. Bu zihin akışının içeriğini de yukarıda zikredilen varoluş problemleri teşkil etmektedir.

Üçüncü bölümde ilk olarak Gürbüz’ün hayatı, yazarlığı, eserleri ve bunlar arasındaki ilişki ele alınmaya çalışılmıştır. Gürbüz’ün kendi ifadesiyle eserleri ve kendisi birdir, Gürbüz eserlerinde kendinden ayrı bir şey ortaya koymamıştır. Çünkü Gürbüz’e göre yazmak ya da yapmak değil “olmak” önemlidir; olduktan sonra geri kalan kendiliğinden gelecektir. Kendi yazma sürecinde de buna dikkat eden Gürbüz, ilk eserlerini yazdıktan yirmi yıl sonra, derinlikli bir bekleme ve birikme sürecinin sonunda “ol”duğuna inandıktan sonra eserlerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda Gürbüz’ün eserlerinde gördüğümüz, Gürbüz’ün kendisidir.

Bu üçüncü bölümde Gürbüz’e ve dile getirilen temalar bağlamında Gürbüz’ün düşüncelerine ve kavramların literatürdeki genel yorumlarına yer verildikten sonra üç ayrı başlıkta varoluş problemleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki varlığın anlamını temin eden “ölüm”, ikincisi varlıkla derinden ilişkili ve varlığın da özünü oluşturan “zaman”, üçüncüsü ise özellikle modern dönem varoluş problemlerinin başında gelen “yabancılaşma”dır. Bu ana başlıkların altında diğer varoluş problemleri incelenmeye ve bu problemlerin birbirleriyle olan ilintisi inşa edilmeye çalışılmıştır.

Ölüm başlığı altında ilk olarak, Gürbüz’de etkileri tespit edilen genel bağlamda tasavvufta ve varoluşçuluktaki ölüm düşüncelerine yer verilmiştir. Ardından Gürbüz’ün söyleşilerinden hareketle Gürbüz’ün ölüm hakkındaki düşünceleri ve eserlerindeki etkileri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ölüme alışmışın dışında bakan Gürbüz, “ölüme hayranlık duyduğunu” dile getirir. Bu anlayışta ölüm bir son değil bir devam olarak değerlendirilir. Devamlı surette oluşun ve yok oluşun müsebbibi olan zamanı noktalayan ve onun eşlikçisi olan da yine bir anlamda ölümdür. Bu bağlamda Gürbüz’ün eserlerinde kahramanların pek çoğu ölümü arzulayan ve unutulmuş isteği içerisinde olan kahramanlardır. Ancak eserlerde somut olarak ölüme çok az rastlarız. Dolayısıyla eserlerde ölümden çok ölüm kavramına yer verilmiştir ve ölüm daha çok kahramanların zihninde inşa edilmiştir. Bu bağlamda ölümü anlama, arzulama, sorgulama ve ölüm hakkında fikir sahibi olma Gürbüz’ün kahramanları vesilesiyle eserlerinde inşa etmeye çalıştığı temel izleklerden biridir.

Üçüncü bölümün ikinci başlığında ise zaman meselesi incelenmeye çalışılmıştır. Şule Gürbüz, eserlerinde zamanı bir sorgu meselesi hâline getirmiş ve zaman anlayışının temeline “zamanın anlama mesafesi” oluşunu yerleştirmiştir. Gürbüz’e göre zamanın anlama mesafesi olarak tanımlanması zamanın yekpare, bütünlüklü ve döngüsel yapısı ile açıklanabilir. Bu durumu Gürbüz, “Âdem’le akran olma” ifadesiyle açıklamıştır. Gürbüz’e göre insan anladığı şeyin zamanını başlatır. Yani Âdem’in düşünceleri ve yaşadıkları anlaşıldığı vakit Âdem’in zamanına gidilir, onunla çağdaş olunur. Dolayısıyla Gürbüz’e göre zaman, anlama mesafesidir. Yine “Âdem’le akran olma” meselesi Gürbüz’ün eserlerinde, tasavvuftaki insanın “fihrist-i kâinat” olması anlayışıyla da ilişkilidir. Anladığı şeyin zamanına giden insan; “geçmiş,

gelecek ve şimdi”yi tek bir “ân”ın içinde birleştirir. Nasıl ki tüm alemini tek bir insan kendi içinde barındırabiliyorsa, tüm zamanlar da tek bir ânda birleşebilmektedir. Tüm bunların olabilmesi içinse “anlamak” gereklidir. Anlama eylemi etrafında şekillenen bu durum Gürbüz’ün temel zaman anlayışını inşa etmektedir.

Mesleği olan antika saat tamirciliğinin doğrudan zamanla ilgili düşüncelerini etkilemediğini söyleyen Gürbüz, mesleğinin sağladığı tenhâlığın derin varoluş meseleleri üzerine düşünmeye fırsat sağlamasıyla zaman üzerine düşünmesinin de kaçınılmaz olduğunu dile getirmiştir. Zaman gibi kompleks bir kavramın tanımlanması da kurguya yedirilmesi de epey zorken Gürbüz’ün kahramanları vesilesiyle zaman sorgulamasını inşa etmesi “*zamanın farkına*” varmakla sonuçlanmıştır.

Üçüncü bölümün son başlığında ise varoluşçu bağlamda yabancılaşma kavramı incelenmeye çalışılmıştır. Yabancılaşma bu bağlamda yalnızlık, aidiyetsizlik, yersiz yurtsuzluk ve kimlik inşası gibi diğer varoluş problemleriyle ilişkilendirilmiş ve özellikle Şule Gürbüz kahramanlarını çözümleyebilmek adına önemli olan “idealleştirilmiş benlik” anlayışına bu bölümde detaylı bir şekilde bakılmıştır. Yabancılaşmanın bir diğer vechesi hayatın kenarında durma ve seyirci olma hâlidir. Tam da bu noktada Gürbüz’ün düşün ve yazın hayatının temelini oluşturan “*kendine keskin bir bakışla bakma*” devreye girer. Gürbüz, öğrendiklerini bu bakıştan ve yalnızlıktan öğrendiğini ve eserlerinin inşasında da bu bakışın temelde olduğunu söylemektedir. Eserleri ve kendisi arasında bir ayrımın olmadığını dile getiren Gürbüz’ün eserleri yorumlanırken bu bakış ve yalnızlığın daima arka planda olduğu gerçeği gözetilmelidir.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde varoluş problemlerini incelemeye çalıştığımız bu tezde edebiyat-felsefe ilişkisi bağlamında Gürbüz’ün tüm kitapları ele alınmıştır. Tezin kendini inşa eden yöntemiyle edebiyat ve felsefenin kesiştiği noktalarda kendini açık eden varoluş problemlerinin tematik bağlamda incelenmesi ve eserlerdeki felsefi izleklerin tespiti sağlanmaya çalışılmıştır. Bu tematik incelemenin dayanağı ise yine söyleşilerinden derlediğimiz Gürbüz’ün kendi düşünceleri olmuştur. Gürbüz hakkında daha önce herhangi bir tezin yazılmamış olması ve akademik çalışmaların da yok

denecek kadar az olması bu tezi ortaya koymamızın temel etmenlerinden birini oluşturmuştur. Şule Gürbüz ile ilgili oluşacak olan külliyata katkı sağlamasını umarak yazdığımız bu tezin daha sonraki çalışmalara da ışık olması dileğiyle...



BİRİNCİ BÖLÜM

EDEBİYAT VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması edebiyatın ve felsefenin tanımlanmasını öncelemektedir. Ancak özleri gereği hiçbir zaman tam ve kesin bir tanıma sahip olamamış bu iki disiplini, tanımlamak uğruna belirli sınırlar içine hapsetmek onlara haksızlık etmek olacaktır.

Bu iki disiplinin tanımının güçlüğü bir kenara bırakılacak olursa edebiyatı edebiyat yapan, felsefeyi felsefe yapan özelliklerin neler olduğu verildikten sonra bu iki disiplinin ortak ve farklı yanları verilmeye çalışılacaktır. Bu tez için önemli nokta bu iki disiplinin kesiştiği, benzerlik gösterdiği, birbirine eklemlendiği, birbirinin içinde eridiği ve birbirini desteklediği alanların tespitidir. Bu bağlamda bu iki alanın özellikle “varoluşçuluk” noktasında birbirlerine temas ettikleri görülmektedir.

Edebiyat ve felsefeyi birbirinden ayıran kati sınırlar var mıdır, sorusu iki alan arasındaki ortaklığın da farklılığın da çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Pek çok noktada farklılık gösterebilir de aslında edebiyat ve felsefeyi ayıran keskin sınırlar yoktur. Bununla beraber aslında her sınır yeni bir ortaklığın inşasıdır. Bu bağlamda tam da sınır, iki alanın kesiştiği alandır. Meseleye bu açıdan bakıldığında sınırların varlığı dahi bir ortaklığa, ortak “ara alan”ı işaret etmektedir. Ancak modern dünyanın dayattığı disiplinler uzmanlaşma neticesindeki ayrışma, bu konuda daha dikkatli hareket etmeyi gerektirmektedir.

Bu iki alanın arasındaki sınırların, onların ortaklıklarını da inşa ediyor olması inceledikleri meseleler ve odak noktalarındaki konuların mahiyeti açısından da

önemlidir. “Dış dünyadaki hiçbir şey birbirinden yalıtılmış olarak var olmadığı gibi, yalıtılmış olarak da bilinenemez; varolan her şey birbirine göre konumlanır; belli bir yere yerleştirilir (...)”¹ Dolayısıyla nasıl ki hayat, varlık ve hatta insan bir ilişkiler bütünüyse; bu ilişkiler bütününe anlayabilmek de birçok alanın ortaklığını gerektirmektedir. Özellikle varlık ve insan meselelerinde edebiyat ve felsefenin ön planda oluşu, bu iki alanın birbirine temas ettiği alanların ortaklığı nedeniyle önemli hâle gelmektedir. İnsanın girift bir yapıya sahip oluşu, onun birçok veçheden ele alınıp incelenmesini ve disiplinlerarasılığı gerekli kılmaktadır; “Eğer insan tek bir unsurdan oluşmuş olsaydı, onun varoluş dünyası bu kadar farklı renkleri, farklı sesleri ihtiva etmezdi. İnsanın çok boyutlu bir varlık oluşu, hayatı farklı açılardan anlamayı ve anlamlandırmayı gerekli kılmıştır. İşte bu yaklaşımlardan ikisi felsefe ve edebiyattır.”² İnsanın anlaşılması söz konusu olduğunda hemen hemen tüm disiplinlerin katkısı gerekli gözükmemektedir. Ancak insanla ilgili temel meselelerde ve insandan hareketle anlaşılabilen varoluş problemlerinin ortaya koyulmasında özellikle edebiyat ve felsefeye ve bu iki alanın birbirine eklemlendiği alanlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Edebiyat ve felsefe ilişkisi, her iki disiplinin ortaya çıkışından yahut kendilerini var etmeye başladıkları andan itibaren devrededir. Çünkü disiplinlerin inşası, ne oldukları kadar ne olmadıklarını da ortaya koyulmasıyla olur. Bu yüzden edebiyatın ve felsefenin ayrı ayrı ne olduğu biraz da diğer disiplinlerle arasındaki ilişkinin ortaya çıkmasıyla anlaşılabilir.

1.1. Edebiyat

Edebiyat-felsefe ilişkisini ortaya koyabilmek için edebiyatın tanımlanması gerekmektedir. Bu noktada ilk etapta “Edebiyat nedir?” sorusunun dahi felsefi bir

¹ Betül Çotuksöken, “Edebiyatla Beslenen Felsefe”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 88.

² Vefa Taşdelen, “Çevirebilirlik Kavramı Açısından Felsefe ve Edebiyat İlişkisi”, **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 435.

sorgulamayı gerektirdiği görülür. Bu ilişkiler ağı bir kenara bırakılacak olursa edebiyatın tanımlanması için bazı kavramlara bakılması gerekmektedir. Çünkü doğası gereği kesin bir tanıma hiçbir zaman sahip olmamış olan edebiyat belirli ifadelerle, farklı veçhelerinin açıklanmasıyla ortaya konulabilir.

Bu bağlamda edebiyatın en temelde ilişkilendiği kavram dildir. Dil vasıtasıyla varlık kazanan, aynı zamanda dilin varlık sebebi olan, onu geliştiren, ona derinlik kazandıran edebiyatın dil ile olan karşılıklı ilişkisi, onun kurucu ögesi olarak dilin alınmasına sebebiyet vermektedir. “*Edebiyat sözcükleri kullanan bir sanat biçimidir.*”³ Murdoch, bu noktada edebiyatın tanımına dili yerleştirir ve edebiyatın sanat yönüne işaret eder. Murdoch’un bu tanımından hareketle edebiyatın kurucu ögesinin dil olduğu ve bu vesileyle sanat yanını da inşa edegeldiği söylenebilir.

“*Edebiyat ya da herhangi türde bir sanat yapma yolundaki derin dürtü, dünyanın şekilsizliğini yenme ve anlamsız moloz yığını gibi gelen şeylerden bir biçim kurarak kendi moralini düzeltme arzusudur.*”⁴ Tüm sanatlarda olduğu gibi edebiyatta da hayatın anlam ve anlamsızlığına bir cevap verme ihtiyacı, anlamı ya da anlamsızlığı belirli bir estetik yapıyla ortaya koyma arzusu görülmektedir. Bu anlamsızlığa cevap bulma edebiyatta dil vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Edebiyat, kurucu ögesi olan dil vasıtasıyla insana ve insana dair durumlara cevap arar; insanı, hayatı ve varlığı anlama çabasını estetik bir boyutta ortaya koymayı amaçlar; “*(...) edebiyatın, varlığı ve dünyayı bir söze dökme biçimi olduğunu söylemek mümkündür.*”⁵ Bu bağlamda temel meselesi; insan, insanlık durumları, hayat ve varlık olan edebiyat, tüm bu zorlu meseleleri ve bunlarla ilintili her şeyi ele alan kapsamlı bir disiplin ve sanat alanıdır. Bu noktada hem temel mesele olarak insanın ele alınması hem de bu temel meseleleri belirli yöntemlerle ele alanın yine insan olması, insanı düğüm noktası kılar; “*(...) bir yazıyı edebiyat yapan şey ne yalnızca konudur, ne*

³ Iris Murdoch, **Varoluşçular ve Mistikler**, Çev. Süha Sertabiboğlu, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.40.

⁴ A.e., s.41.

⁵ Sevgi İyi, “Edebiyatın İçi Felsefenin Dışı”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 146.

*anlatımdır, ne de sözcükleridir. Bir yazıyı eser kılan şey, onun insan açısından yazılmış olmasıdır.”*⁶

Edebiyatın insanı ve varlığı ele alış biçiminin kurguya dayanması ve bunu bir hayat tecrübesi olarak sunması; edebiyatın bu “felsefi” ve temel meseleleri somutlaştırarak duyurmasını sağlamaktadır. Bu, edebiyatın farkını inşa ederken meselelerin daha kolay anlaşılabilir hâle gelmesini de sağlamaktadır. *“Edebiyat yaşama dünyasına dönük bireyin varoluşsal deneyim yahut kurgusudur.”*⁷ Edebiyatın bir diğer kurucu ögesi olarak “kurgu”nun alınması doğrudur ancak diğer tüm meselelerin de bir “kurmaca” sonucu ortaya koyulduğunun da gözden kaçırılmaması gerekir. İnsan zihni vasıtasıyla anlamlandırılan ve inşa edilen her süreç bir kurgunun sonucudur. Bu bağlamda “kurgu”yu gerçeğin tam karşısına yerleştirmek doğru gözükmemektedir.

Sonuç olarak bugünkü kullanıldığı anlamın dışında tutarsak her şeyden önce “edebiyat” vardı. Bu bağlamda edebiyat “anlatı”nın temelini oluşturması yönüyle tüm bu alanlar için bir öncelik teşkil etmektedir. İnsanı ve insanlık durumlarını ele alması, bunu da yine insandan yola çıkarak ortaya koymaya çalışması edebiyat için insanın temel bir noktada olmasının altını çizer. İnsan ve dolayısıyla varoluş problemlerini ele alan, bunları da büyük oranda estetik düzeyde duyurmaya çalışan, bunu yaparken de dil ile karşılıklı bir ilişki içerisinde bulunan edebiyatın belirgin veçhelerinin bunlar olduğu söylenebilir. *“Edebiyat, duyguları açığa çıkaran, ortaya koyan, onları inceleyen, insan duygularını derinden betimleyen etkinlik olarak insan varoluşunu aydınlatabilecek önemli ipuçları vererek bir bakıma insanları birbirine daha yakından tanıtmaya görevi üstlenir.”*⁸ İnsan varoluşunun aktarımı, betimlenmesi ve canlandırılmasında son derece önemli bir konumda bulunan edebiyat, tüm bu tanımlanamazlığı içinde sosyal bilimler ve sanat alanları arasında önemini korumaktadır.

⁶ A.e., s.148.

⁷ Milay Köktürk, “Edebiyatın ve Felsefenin Dili Üzerine”, **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 223.

⁸ Emel Koç, “Felsefe ve Edebiyat”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.V, No:1, 2015, s. 111.

1.2. Felsefe

Bir şeye ad vermek ve onu tanımlamak; onu sınırlandırmaktır. Dolayısıyla felsefenin tanımlanmaya çalışılması felsefenin doğasına uymamakla beraber yüz yıllardır kesin bir tanımın da ortaya koyulamamış olması dikkat edilmesi gereken bir husustur. Ancak felsefeyle ilintili kavramların ele alınması, felsefenin içeriği, yapısı, ilgilendiği konular, varlık sebebi vs. ortaya koyularak felsefe hakkında bazı çıkarımlar yapılabilir. Tabii ki bunlar tek ve kesin bir tanım için yeterli değildir.

Felsefe en temelde düşünme etkinliğidir. Varlık, evren, insan, Tanrısal olan ve olmayan tüm şeyler hakkında düşünme ve bunları kavrama, anlama ve açıklama üzerine kuruludur. Bu düşünme uğraşı eleştirel ve sorgulayıcı bir yapıya sahiptir. Tüm bu “şeyler” hakkında bir yorum ortaya koymaya çalışan felsefe, sistemli ve tutarlı olmasıyla bir disiplin haline gelir. Düşünme üzerine düşünme faaliyetini gerçekleştirmesiyle de diğer tüm disiplinlerle ilintili hâle gelmektedir. Bu bağlamda *“Felsefe en genel anlamıyla, insan, evren ve değerleri anlamak amacıyla sürdürülen en kapsamlı bir araştırma, birleştirici ve bütünleştirici bir açıklama girişimi olarak tanımlanabilir.”*⁹

Felsefenin var olabilmesini sağlayacak temel unsur edebiyatta olduğu gibi dildir. Felsefe dil vasıtasıyla kavramlar inşa eder ve bu kavramlar vesilesiyle de felsefenin varlık sebebi olan “düşünme” gerçekleşir; *“Felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır.”*¹⁰ Yani “kavram” bizatihi felsefenin özünü oluşturur. Felsefenin kurucu ögesi dolayısıyla kavramlardır. *“Felsefe, en derin ve en genel kavramlarımızı düşünce yoluyla algılama ve didikleme girişimidir.”*¹¹ Felsefenin kendini var etme biçimi kavramlardır ve felsefe kavramlar inşa ederek sorunlara çözüm arar.

⁹ A.e., s. 107.

¹⁰ A.e., s. 109.

¹¹ Murdoch, A.g.e., s. 42.

Felsefeyi anlaşılır kılacak bir diğer kavram “sistemlilik”tir. Felsefe, bir sistem kurma ve tutarlı önermeler inşa etmeye dayanır; “*Felsefe, bir konuya sınırsız sarılma ve sarılmaya devam etme, bunun farklı formülasyonlarını ve çözümlerini denerken aynı şeyleri tekrarlamaya hazır olma meselesidir. Bir sorunun üzerinde sabırla, yılmadan durabilme yeteneği, düşünür olmanın belirleyici niteliğidir, oysa sanatçıların belirleyici niteliği genellikle yenilik arzusudur.*”¹² Yine Murdoch’un işaret ettiği gibi felsefede tekrar yani sistem inşa etme ve bunun sonucu olarak bir genelleme ve evrenselleştirme söz konusudur. Dolayısıyla somut bir bireyin hayatından hareketle değil, tüm insanlığı ilgilendiren meseleler üzerinde genellemeler yapma ve evrenselleştirme öncelenmektedir. Bu bağlamda felsefe tarihi insanın kendini bilmesinin tarihi olarak ele alındığı kadar felsefenin gelip geçici olandan genele, değişmeyecek olana, evrensele yönelmeye çalışması da onu inşa eden temel etmenler arasında değerlendirilebilir.

Felsefe, Kenan Gürsoy’un da işaret ettiği gibi bazı fikrî gereklere uymak zorundadır. Bunların ilki felsefin bir soru etrafında şekillenmesi ve bir sorudan hareketle ortaya çıkma zorunluluğudur. Kendine temel mesele olarak da varlığı ve insanı seçen, bununla beraber sistematik bir yapıya sahip olan felsefe; öne sürdüğü önermelerde tutarlı olmak zorundadır. Tüm bu ortaya konulan problemler felsefe tarihi içerisinde belirli bir silsile hâlinde ele alınabilmeli ve bu bağlamda problematik devamlılık sağlanmalıdır. Son olarak tüm bu yapı; gelip geçici olanı değil kalıcı olanı, değişmez olanı ortaya koymaya çalışan bir eylem olarak değerlendirilmelidir.¹³

Ali Osman Gündoğan’a göre bir eserin felsefî olabilmesi şu şartları sağlamasına bağlıdır: Felsefî metin mantıksal çıkarımlara ve tutarlı önermelere dayanmalıdır. Var olan karşısında bir tavır alışı dile getirmelidir. Bilgi arayışına yönelmesi eleştirel olmalıdır. Varlık kavramı etrafında şekillenirken kendini inşa ettiği alan da felsefî olabilecek bir “soru” olmalıdır. Tüm bunlarla beraber bir sistemin, bir

¹² A.e., s. 40.

¹³ Kenan Gürsoy, “Felsefe ve Edebiyat”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 41.

silsilenin devamı olduğu için felsefe tarihinde problematik bir devamlılığı sergileyebilmesidir.¹⁴

Sonuç olarak felsefe; insan, varlık ve Tanrı gibi kavramlar ve diğerk tüm meseleler üzerinde düşünme, tüm bu kavramları anlama ve açıklama gayretinde olma yoluyla en temelde bir “hakikat arayışı”nı temsil eder. Burada dikkat edilmesi gereken nokta felsefenin cevaplardan çok sorularla ilintili olması ve bununla beraber bir “arayış”ı temsil ediyor olmasıdır. Kelimenin kökeni itibariyle “bilgelik sevgisi” anlamına gelen felsefe; bilginin peşinde koşma, meselelere ışık tutma, varlığı, insanı, insanla ilintili meseleleri açıklığa kavuşturma girişimidir. Felsefe yanıtlamayı bilmediğimiz sorulardan ibarettir, der Berrtrand Russell; Murdoch’a göre ise bunlar, nasıl yanıtlayacağımızı hatta nasıl soracağımızı bilmediğimiz sorulardır.¹⁵

1.3. Edebiyat ve Felsefenin Birbirine Eklemlendiğı Noktalar

1.3.1. İnsan

En büyük ortaklığı aslında iki disiplini ayıran sınırların oluşturduğuna işaret edildikten sonra iki disiplinin temelde birleştiğı noktalar üzerinde de durulmalıdır. Bu bağlamda her iki disiplinin de odak noktasında insan vardır. İnsanı anlamaya, anlatmaya, anlamlandırmaya ve buradan hayatın anlamına yönelik tespitler, tahmin ve açıklamalarda bulunmaya çalışan iki alan; araştırılan ve araştırmanın da insan olması

¹⁴ Ali Osman Gündoğın, “Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine Söyleşi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğın, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 52-53.

¹⁵ Murdoch, **A.g.e.**, s. 42.

vesilesiyle “insan” kavramında düğümlenir. İnsanın araştırılmasının ötesinde, edebiyat ve felsefe aracılığıyla insana dair bilgiler derinleştirilir.

1.3.2. Hakikat Arayışı

İnsan temel mesele haline gelmişken sadece insanın gerçekleştirebileceği ve insanın hayatının odak noktası olan “hakikat arayışı” hem edebiyatın hem felsefenin bir diğer temel sorunudur. İnsan, yeryüzünde var olduğu andan itibaren anlamlandırma arayışı içerisinde. Bu anlamlandırma çabası kişinin en çok kendi üzerinde derinleşerek kendine yönelik bir anlam geliştirmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla hakikat arayışı en temelde “kendilik bilinci” etrafında şekillenir. Her insanın farkında olarak ya da olmayarak içinde bulunduğu durumu, edebiyat ve felsefe derinlikli bir şekilde ele alır. Ancak bunu yaparken bu iki alanın kullandıkları yöntemlerde bazı değişiklikler mevcuttur. Edebiyat ve felsefeyi bu bağlamda önemli bir konuma yerleştiren şey bu iki alanın kendilik bilincini oluşturmakla ve duyurmakla kalmayıp kendilik bilincine dair boyutları da zenginleştiriyor olmasıdır. İnsana dair bu denli önemli olan bu anlayış; edebiyat ve felsefe sayesinde temellendirilmekte, araştırılmakta, öğretilmekte ve anlam kazanmaktadır.

İnsanın hakikate temas eden yanı “varoluş” vesilesiyle açımlandığı için bu varoluşsal sorgulamalar da bu iki disiplinin etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla edebiyat ve felsefenin temel işlevi hakikati aramak ve hakikati işaret etmektir; bunu da insandan hareketle ve insanla yapar.

1.3.3. Varoluşçuluk

Varoluşçuluk edebiyat ve felsefenin kesiştiği, birbirini desteklediği ve birbirine eklemlendiği en önemli alanlardan biridir. Varoluşçulukta iki disiplin birbirine dönüşmekte, birbirinin içinde erimekte ve kendine has bazı özelliklerini bir diğerine yüklemektedir. Her iki alan da “Varoluşun anlamı nedir?” sorusu etrafında şekillenmekte, bu soruya çeşitli yöntemlerle cevaplar aramaktadır.

Varoluşçuluk, felsefe tarihindeki yerini geleneksel felsefeye başkaldırması ile alır. Varoluşçuluk var olan sistemlerin geçerliliğini reddetme ve varoluşun da herhangi bir sistemle açıklanamayacağını kabul etmedir. Bununla beraber varoluşçuluk sadece kendinden önceki felsefi sistemlere başkaldırmakla kalmaz, dönemde kabul gören düşünceleri de eleştirir; “*Varoluşçuluk sadece felsefi akım ya da başkaldırı değildir. Mevcut çağın hâkim düşüncelerine karşı bir manifestodur.*”¹⁶ Ortaya çıktığı dönem bağlamında değerlendirildiğinde varoluşçuluk, büyük bir yıkımın eşiğindeki dünyada oluşun ve her şeyin anlamsızlaştığı bir dünyaya “fırlatılmış” olmanın felsefesidir. Bununla beraber varoluşçular insana dair bakış açısını da kökten bir değişime uğratmış, insanı kompleks bir varlık olarak tüm yönleriyle ele almayı savunmuş, insanın belirli sistemler dahilinde “analiz” edilmesine karşı çıkmışlardır. İnsan ancak “insan” olması yönüyle ve kendi biricikliği içinde anlaşılabilir. Kierkegaard bunu insanın bir “kavram” olmayışıyla destekleyerek şöyle açıklar:

*“Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez (epuiser). Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O hâlde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da evreni aklileştirmekten (rationaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir.”*¹⁷

¹⁶ Yasemin Akış, “Bir Varoluşçu Drama Yazarı Olarak Søren Kierkegaard”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 294.

¹⁷ Aktaran: Murat Kara, “Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe”, **Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi**, C.VIII, No:18, s.46.

Kierkegaard’a göre insan sadece akılla kavranamaz çünkü sadece akıldan ibaret değildir; insan aynı zamanda hissedenden, inanan, deneyimleyen bir varlıktır. Tüm bunları anlamak ve anlaşılır kılmak için salt felsefenin sistemsal ve kavramsallaştırıcı yapısı yeterli olmamaktadır. Düşünmenin yanındaki diğer tüm bu unsurlar insanın biricikliğini inşa etmektedir. Dolayısıyla felsefenin genelleyici yapısı insanı kendi tekilliği içinde ele almaya müsaade etmemektedir. Tüm bunlar varoluş problemlerinin hem felsefe hem de edebiyatla çözümlenmeye çalışılmasının gerekliliğine işaret eder. En genel ifadeyle “*Kierkegaard’dan beri neyin edebiyat, neyin felsefe olduğunu ayırt etmek giderek daha da zorlaşmıştır.*”¹⁸ Bu durumda edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkinin varoluşçuluk boyutunda incelenmesinin önemi bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır.

Bu noktada edebiyatı varoluşçu yapan unsurların ne olduğunu ortaya koymak yerinde olacaktır. Edebiyat insanı kendi varlığı, tekilliği ve biricikliği içinde almasıyla; edebî eserlerde onu mekân, zaman gibi unsurlar içinde ele alıp somutlaştırmasıyla varoluşçu özellikler kazanır. Bununla beraber edebiyatın da temel sorunu varlığın anlamını sorgulamak olduğu için varoluş felsefesinin temel sorularına edebî eserlerde de cevap bulunmaya çalışılır. Ancak bu cevap bulma, kahraman vasıtasıyla olup doğrudan değil sezdirilerek gerçekleştirilir.

Edebî türler içinde tüm bu sayılan unsurların ortaya koyulmasına en iyi zemini hazırlayacak olansa romandır. Roman bir anlatım yöntemi olarak varoluş felsefesiyle köklü bir bağ kurar. Romanın karakterler vasıtasıyla insanı tekilliği ve bireyselliği içinde ele alması, varoluşun soyut problemlerini somutlaştırma kapasitesi, edebiyatın roman vesilesiyle varoluşçulukla kesişen yanını inşa eder; “*(...) varoluşçu felsefede insan artık soyut ve evrensel bir kavram olmayıp, somut ve bireysel varlık olarak ele alındığı için doğrudan doğruya yaşadığı tecrübeleri çerçevesinde anlaşılacak durumundadır.*”¹⁹ Roman gibi edebî türler içerisinde inşa edilen gerçeklik, felsefî soruların içine yerleşebileceği bir alan inşasıdır; “*Var olmanın anlamı düşünce içinde*

¹⁸ Vefa Taşdelen, **Felsefeden Edebiyata**, Ankara, Hece Yayınları, 2013, s. 89.

¹⁹ Koç, A.g.e., s.115.

değil, gerçeklik içinde olmaktır.”²⁰ Bu gerçeklik de edebiyat vasıtasıyla ortaya koyulmaktadır; “Çünkü felsefî bir eser hep zaman ve mekânı, yazarının kişiliğini aşan ve en önemlisi evrenselleştirilebilen bir üründür. Oysa edebî olanda genelde yazarın kişiliğinin yansıdığı ve bir tekten ya da tekil örnekten hareketle, belli bir zaman ve mekân çerçevesinde yazılmış bir eserle karşılaşılır.”²¹

Bununla beraber meselenin anlatıcı açısından düşünülmesi yine bir kesişme alanı oluşturur; “Varoluşçulukta filozof ve romancı, filozof ve şair, filozof ve denemecinin aynı kişilikte bütünleştiğine tanık oluruz.”²² Yani ortaya çıkan ürünler edebiyata mı felsefeye mi dahil edilecek bilinemediği gibi ürünleri ortaya koyanın kimliği de belirsiz kalır. Aslında bu durum yeni bir söylem biçimi oluşturabilme adına her iki alan için de bir zenginliktir ve bir bakıma felsefenin biçim konusundaki yetersizliğinden kaynaklanır.

Hem edebiyatın hem felsefenin insanın temel problemlerini ele alması ortaklığı oluştururken; edebiyatın bunu somut tek bir insan üzerinden ve onun vasıtasıyla yapması ancak felsefenin bu problemleri evrenselleştirerek, tekil bireyin üzerine çıkarak ortaya koymaya çalışması yöntem bakımından farklılık oluşturmaktadır. Bu nedenle varoluşla ilgili tüm bu problemleri felsefenin sistematığı içinde ele alabilmek mümkün gözükmemektedir; “Varoluşçuluğun, bireysel insan varoluşu çerçevesinde ele alındığı konular ki bunlar; kaygı, sıkıntı, bulantı, saçma, özgürlük, günah, ölüm, umutsuzluk, bireysellik gibi konular, felsefî analize ve kavramsal çözümlemeye gelebilecek konular gibi görünmüyor.”²³ Tam da bu noktada edebiyat-felsefe ortaklığına ve eserler içerisinde bu iki alanın birbirine dönüşerek birbirini beslemesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu bağlamda “(...) edebiyatla felsefe arasındaki ilişki en yoğun şekilde varoluşçuluk söz konusu olduğu zaman ortaya çıkmakta ve bu yoğunluktan ötürü de

²⁰ Akış, A.g.e., s. 303.

²¹ Aktaran: Murat Kara, “Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe”, **Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi**, C.VIII, No:1, s. 50.

²² Taşdelen, A.g.e., s. 13.

²³ A.e., s. 70.

felsefe ile varoluşçu roman özdeşliği bile gündeme gelebilmektedir.”²⁴ Bu iki alanı bir araya getiren varoluşçuluk, en çok ve en yoğun “roman” türünde kendini göstermesiyle roman türüne yeni bir soluk getirerek “yeni bir tür”ün ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Bu durum edebî eserler içinde varoluşçuluğun kendine sağlamca yer bulması roman vesilesiyle olduğu için de bu bağlamda “tezli roman, metafizik roman, fenomenolojik roman” gibi yeni türlerin varlığından söz edilebilmektedir. Ancak doğrudan yeni bir türün doğuşundan ziyade roman türüne açılmış yeni bir pencere, romanın aslî özelliklerinin gün yüzüne çıktığı, öneminin arttığı ve varlığının genişlediği bir düzen olarak yeni alanı değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Varoluşçuluk; edebiyat ve felsefe arasında dil yönüyle de ortaklık kurar. Varoluşçu filozoflar insanın varoluşuyla ilgili meselelerin felsefenin diliyle anlatılamayacağını düşündükleri için edebî dile başvurmuşlardır; *“Öncekilerden farklı olarak insanı ve insanlık durumlarını açıklamaya çalışan varoluşçu filozoflar bu konuda felsefî dilin yetersiz kaldığını fark edince edebî dile yönelmişler, edebî eserlerden ve bu eserlerde ortaya çıkmış olan karakterlerden büyük oranda istifade etmişlerdir.”*²⁵ Dilin kullanımının yanında üslup ve yöntem bakımından da varoluşçu filozoflar edebiyatın imkânlarından faydalanma yoluna gitmiş; insan hayatının doğrudan tasvir edilmesine önem vermişlerdir. *“Varoluşçulukta, bireysel insanın hayatı ve varoluşunun tasviri önem kazanır. Bu tasvir, felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle yapılamaz. Burada devreye edebiyat girer. Somut, sübjektif, şahsi tecrübeleri olan bir varlığın tasvirinin somut ve bireysel olayları, bireysel insan hayatını ve tecrübesini en iyi şekilde edebiyat özellikle de roman yapabilir.”*²⁶

Varoluşçuluk bağlamında edebiyat ve felsefe için incelenebilecek bir diğer kavram ise “tip”tir. Edebiyata has bir kavram olan tip, felsefede kendini tekil insanın üzerine çıkarak evrensel bir insan vasıtasıyla meselelerin ele alması noktasında aksi bir şekilde gösterir. Ancak varoluşçuluk felsefî geleneğin aksine tipleşmeyi reddederek biricikliğe önem verir. Bu noktada edebiyatın felsefeye yaklaşabileceği bir alan daha açılmış olur. Tipin genelleyici yapısı yıkılarak ve soyutluktan uzaklaşılarak somutluğa

²⁴ Gündoğan, A.g.e., s. 58.

²⁵ Kara, A.g.e., s. 44.

²⁶ Gündoğan, A.g.e., s. 59.

yaklaşılr. Dolayısıyla insan kendisi olarak; yerine başkası ikame edilemeyecek bir varlık olarak ele alınır. Böylece felsefe tarihindeki bu soyutluk ve evrenselliğe verilen değır varoluşçu felsefe ile sarsılmış olur.

Sonuç olarak “insan”ın unutulmasının önüne geçebilecek olan ve onu kompleks bir varlık olarak tüm ve gerçek yönleriyle ele alabilecek olan alanlar edebiyat ve varoluşçu felsefedir. İnsanın ve varoluşun herhangi bir sistemin kalıplarına sığdırılamayacak denli girift, derin ve kapsamlı olması edebiyat ve felsefe ortaklığındaki “varoluşçuluk”a duyulan ihtiyacı göstermektedir. Çünkü “*Saf edebiyatın, saf felsefenin yapamadığı şeyi yalnız o yapar.*”²⁷ Her insan kendi biricik deneyimi içinde anlaşılabilir ve anlatılabilir. Bu yüzden tüm insanlığı ilgilendiren en temel meseleler dahi insanın bireyselliği içinden okunmalıdır.

*“Bu örneklerden, sentez düzeyinin getirdiğı avantaj ve dezavantajları çıkartabiliriz. Yüksek bir mesafe koyma düzeyini yansıtan kişiler ötesi genellemeler, çok daha kesin, açık seçik ve anlaşılır; tek anlamlı olabilirler; ama aynı zamana da duygusal etki güçleri çok azdır; kurudurlar; esnek değillerdir; uygulama alanları dardır.”*²⁸

Bu bağlamda insana ve varoluşa dair problemlerin çözümünde, edebiyatın ve felsefenin ortak inşa alanı olan varoluşçuluğun önemi bir kez daha ortaya koyulmuş olur. Varoluşa dair problemlerin edebî eserler vasıtasıyla ete kemiğe büründürölmesi, hem anlatı hem de anlam bakımından büyük bir zenginlik oluşturmaktadır.

1.3.4. Metafizik

Metafizik, “*varlıkların ilk nedenlerini ve temel ilkelerini bilme çabası*” olarak edebiyat ve felsefe için önemli olan bir diğır konudur. Metafizik, tüm yönleriyle, tek

²⁷ Gürsoy, A.g.e., s.46.

²⁸ Norbert Elias, **Zaman Üzerine**, Çev. Veysel Atayman, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 241.

bir alan vasıtasıyla ortaya koyulamamaktadır. Çünkü “*Metafizik, yalnız kuramsal bir konu değildir; onun yaşantı alanına giren boyutları da vardır.*”²⁹ Bu yüzden metafiziğin hem kuramsal hem de hayata dokunan yanlarının ayrı ayrı aktarılması gerekmektedir. Metafiziğin kavramsal olarak ele alınması ve bir sistem dahilinde irdelenmesi felsefe aracılığıyla olmaktadır. Ancak bu durum metafiziğin anlaşılması ve aktarılması için yeterli değildir. Edebiyat; somutlaştırıcı yapısıyla ve tekil bireyden hareketle meseleleri ele alabilmesiyle metafizik anlayışa yeni bir boyut kazandırır. Bu bağlamda “*Metafizik kavranan yönüyle felsefenin, yaşanan ve varoluşa karışan yönüyle de edebiyatın alanına girer.*”³⁰

Bu durum aslında metafiziğin özüne daha yakın bir şekilde edebiyat vasıtasıyla ele alınabileceğini gösterir. Çünkü metafizik deneyimler, kişiye has deneyimlerdir. Bu yüzden “*Aslında ekzistans felsefenin tümü için, felsefenin metafizik boyutu ancak romanda kendini gösterebilmektedir. (...) Çünkü metafizik boyut ancak insan hayatının o tek olan tecrübeleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.*”³¹ Bu noktada sadece roman türü değil diğer edebî türler de metafizik anlayışın aktarılması için vesiledir. Ancak roman kapsamı ve yöntemleri gereği insana has derin meselelerin aktarımına daha elverişli gözükmektedir.

Vefa Taşdelen’in işaret ettiği gibi “metafizik sorun” ve “metafizik gerçek” olarak iki ayrı alandan söz etmek mümkündür. Metafizik sorun kavramlar vasıtasıyla inşa edilirken metafizik gerçek somuttur ve deneyimler vasıtasıyla, yaşantı yoluyla anlaşılabilir. “*Sanat bir biçim olduğu kadar gerçektir (...)*”³² diyen Murdoch’a göre de edebiyat sanat tarafıyla bu gerçeğin inşası için oldukça önemli bir konumdur.

Metafizik sorun felsefeyle ilintiliyken metafizik gerçek metafiziğin edebiyata açılan kapısıdır; “*Metafizik gerçek, yaşanan metafizik olarak, edebiyat eserinin ana düğümlerinden birini oluşturur.*”³³ Metafizik konuları her birey kendisi tecrübe etmek

²⁹ Taşdelen, A.g.e., s.114.

³⁰ A.e., s.91.

³¹ Gürsoy, A.g.e., s. 46.

³² Murdoch, A.g.e., s. 61.

³³ Taşdelen, A.g.e., s. 92.

zorundadır. Edebî eserlerin bir diğerk önemli özelliğinin deneyim sunma olduğu düşünülürse metafizik deneyim için en elverişli alanlar olarak edebî eserler kabul edilebilirler. Çünkü edebî eserler okurun kahramanla özdeşleşim kurarak meseleyi deneyimlemesini ve içselleştirmesini sağlayan bir yapıya sahiptir. *“Kapalı bir sistem olarak metafizik, kavramlarla düşüncelerle iş görür. Oysa gerçekliğı kavrayabilmek için düşüncelerle ortaya koyulan metafiziğı aynı zamanda yaşamak da gereklidir.”*³⁴ Bu deneyimleri yaşamaya olanak sağlayan varlık alanlarını da edebiyat inşa eder. *“Yazar, tasarladığı kahramanın eylemlerinde insana dair köklü problemleri açıklamaya çalışırken, okur, kahramana ilişkin tanıklığı aracılığı ile aynı durumu metafizik düzlemde deneyimler.”*³⁵ Bu noktada edebiyatın okura sunduğı temel kazanım “deneyim”dir. Metafizik meselelerin gerçekliğı içerisinde deneyim vasıtasıyla anlaşılabilceğı için metafizik konusunda edebiyata başvurmak zaruri hale gelmektedir. Oysa *“Felsefenin ele aldığı metafizik genel geçer ve değişmez olanı amaçlarken soyutlamalar içinde kaldığı için gerçeklikle olan bağı yitirmiştir.”*³⁶

Metafizik meseleler, edebiyat içinde eriyerek insana has gerçekliğı oluşturur. Kavramsal ağırlığını, edebiyattaki somut örnekler vasıtasıyla yaşamın içine taşır. Böylece metafizik gerçekler bilgi ve kavram sorunu olmaktan çıkıp yaşama ve var olma sorunu hâline gelir.³⁷

Metafiziğın zamanla ilişkisine değinen ve felsefî sistemlerde metafizik bağlamda zaman konusunun doğru ele alınmadığını söyleyen Bergson için de metafizik belirli sistemler içine hapsedilip incelenmeye gelmeyecek denli geniş ve kavramsallaştırmayı aşan bir oluşumdur. Metafiziğın anlaşılması için gerçeklikle ilişki kurulması gerekliliğini öne süren Bergson bu noktada “süre” kavramının önemine bir kez daha işaret eder. Çünkü süre her zaman yaşanan anıdır.³⁸ Süre kavramının anlaşılması ise “sezgi” vasıtasıyla olabilmektedir.

³⁴ Medar Tokay, “Bergson’un Metafizik Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), 1988, s. 4.

³⁵ Engin Delice, “Edebiyat Kahramanı Aracılığıyla Olanaksızın Metafizik Deneyimi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğın, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 216.

³⁶ Tokay, **A.g.e.**, s. 4.

³⁷ Taşdelen, **A.g.e.**, s. 115.

³⁸ Tokay, **A.g.e.**, s. 7.

Metafiziğin kendi yapısına uygun olarak anlaşılmasının önünde gerçeğin salt dış dünyaya ait olduğu fikri yatmaktadır. Ancak gerçek, dış dünyayı olduğu kadar iç dünyayı da kapsar; “Gerçek, somut ve güvenilir olarak ele almamız gereken yalnızca elle tutup, gözle görebildiklerimiz, duyu algılarımızla kavrayıp akılla temellendirdiklerimizden ibaret değildir.”³⁹ İç dünyadaki gerçekliğin anlaşılması içinse insandan hareketle bir anlayışın geliştirilmesi ve somut deneyimler vesilesiyle bu meselelerin irdelenmesi gerekmektedir. Felsefenin yöntemleri olan soyutlama, sistemle çerçeveleme, evrensele yayma metafiziğin anlaşılması için yeterli değildir. İç dünyanın anlaşılması için onu hapseden sistemlerin dışına çıkmak, dolayimsız olarak salt düşünce vasıtasıyla anlaşılmasının dışında, deneyimleyerek anlaşılmasının önünün açılması gerekmektedir. İnsan varoluşu bir bütündür; onu salt analizlerle ve sistemlerle açıklamaya çalışmak ona haksızlık etmek olacaktır; “İç dünyanın gerçekliği durdurulmakla anlaşılmayacak, parçalara bölmekle kavranılamayacak olan akılcı bir bütünlüktür. Onda durağan yönler aramak, tekrarlara dayandırmak yerine, onu hareketli bütünlüğünde ele alarak, sürekli değişim ve gelişiminde, yeni olarak ortaya çıkacak olanı keşfetmeye yönelmek gerekmektedir.”⁴⁰ İnsanın kompleks ve bütünlüklü bir yapıya sahip olmasının yanında insan varoluşunun geçiciliğe yazgılı yapısı da göz ardı edilmemelidir. Sürekli bir değişime, gelişmeye ve bozuluşa tabii olan insan varoluşu, devamlı olarak tek ve aynı kalamayacağı gerçeği içerisinde değerlendirilmeye alınmalıdır.

Bu bağlamda okura metafizik deneyim yaşatması bakımından edebiyat, varoluşun bu probleminin temel açılma alanını oluşturmaktadır; “Yazar, tasarladığı kahramanın eylemlerinde insana dair köklü problemleri açıklamaya çalışırken, okur, kahramana ilişkin tanıklığı aracılığı ile aynı durumu metafizik düzlemde deneyimler.”⁴¹ Dolayısıyla edebiyat, insana ne olduğu bilgisini vermekle kalmaz ne olabileceği fikrini de verir.

³⁹ Tokay, **Ag.e.**, s. 50.

⁴⁰ **A.e.**, s. 48.

⁴¹ Delice, **A.g.e.**, s. 216.

İnsana ve varoluşa dair temel mesele, devamlı bir değişimin ve dönüşümün varlığıdır. Zaman vesilesiyle ya da zamana içkin olarak her şey geçiciliğe mahkumdur. Sürekli bir değişimin olması kesin yargılara varmayı ve sistemselleştirmeyi engeller. En azından metafizik gibi tamamen iç gerçekliğe ait meselelerde anlayış geliştirmek sadece içsel deneyimlerle ve içsel sürenin tecrübesiyle anlaşılabilirdiği için; “*Gerçeklik üzerine yargılara varmadan önce, bu gerçekliği kendi bütünlüğünde ve içselliğinde yaşamak gereklidir (...)*”⁴² Bu içsel bütünlük fikri içsel dünyanın ve insan varoluşunun devamlı değişkenliği içinde anlaşılabilir.

Sonuç olarak metafizik de tıpkı varoluşçulukta insanın biricikliği içerisinde ele alınmasında olduğu gibi deneyim üzerinden anlaşılır ve temel varoluş problemlerinin insana haslıkları ve biriciklikleri üzerinden bir anlayış geliştirilmesiyle okunabilir. Bu bağlamda edebiyat ve felsefenin metafizik konusunda da iş birliği içinde oldukları görülmektedir.

1.3.5. Dil

Edebiyat ve felsefe arasındaki hem en büyük ortaklıklardan birini hem de farklardan birini dil inşa eder. Sınır meselesinde olduğu gibi “dil” noktasında da edebiyat ve felsefe hem birleşir hem ayrılır. Dil; edebiyatın da felsefenin de ana malzemesidir, her ikisi de varlıklarını dile borçludur. Bu bağlamda edebiyatın felsefeye yakınlığını kuran ana unsur olarak dil devreye girer; “*Edebiyat, felsefeye diğer sanat dallarından daha yakındır. Bunun nedeni, her ikisinin de dilde ve dil ile varlık kazanıyor oluşudur.*”⁴³ Bununla beraber toplumlarda ve kültürlerde dilin taşıyıcısı ve dilin gelişmesini sağlayan iki alan yine edebiyat ve felsefedir. Dolayısıyla bu iki alanın dille olan karşılıklı ve yoğun ilişkileri dili önemli bir noktaya taşır. Ancak

⁴² Tokay, A.g.e., s. 48.

⁴³ Taşdelen, A.g.e., s. 11.

burada dikkat edilmesi gereken nokta edebî dilin bir adım daha önde olduğu; dilin genel yapısını kuran ve geliştiren temel etmen olduğudur. Edebî dil geliştikten sonra diğer alanlarda olduğu gibi felsefede de dil daha rahat bir kullanım alanı bulabilmektedir. Öncelikli alan edebî dil olması dolayısıyla “*Felsefî dil, edebi dilden önce ortaya çıkmaz. Onun ortaya çıkabilmesi için edebi dilin bilinçli bir mesafe almış; varlığı, varoluşu ifade etmede belirli bir yeterlilik kazanmış olması gerekir.*”⁴⁴ Bu bağlamda edebî dil geliştiği oranda felsefî dil de gelişmiş olacaktır.

Hayat, dilde ve dille yeniden inşa edilir. Heidegger’in işaret ettiği gibi dil varlığın evi olması metaforu ön plana çıkar; “*Dil, içinde konaklamak yoluyla varolduğu Varlığın evidir, bunun içinde insan Varlığın hakikatine bekçilik yaparak ona ait olur*”⁴⁵ Hem hayatı yeniden inşa eden dildir hem de dili inşa eden hayatın bir noktada temsilcisi ve anlamlandırıcısı olan edebiyat ve felsefedir. Ancak dille olan karşılıklı ilişkileri oldukça yoğun olan bu iki alan; dili kullanma biçimleri ve dili kullanım amaçları nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar.

Edebî dil daha özen gösterilmiş bir dil olarak karşımıza çıksa da aslında gündelik hayatta kullandığımız dildir; “*Edebiyatın dili güzelleştirilmiş bir dil olmasına karşın, yine de gündelik bir dildir. Onun gündelik dil olmasının anlamı, kendini pratiğin dünyasında bulması, yaşayan ve yaşanan, varoluşu kuran anlatan ve anlamlandıran bir dil olmasıdır.*”⁴⁶ Dolayısıyla insan yaşamının somutlaştırılması vesilesiyle meselelerin ortaya koyulmasını sağlayan edebiyat, günlük dili kullanır. “*Edebiyatın dili, yaşanan dildir, hayatın içindeki dildir, hayatı konuşan dildir.*”⁴⁷ Fakat bu durum dilin estetize edilmesini engellemez. Gündelik meselelerin anlatımında dahi kelimelerin büyüünden yine faydalanan edebiyattır.

⁴⁴ Vefa Taşdelen, “Çevrilebilirlik Kavramı Açısından Felsefe ve Edebiyat İlişkisi”, **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 236.

⁴⁵ Aktaran: Zhang Wei, “‘Ortak’ Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger’in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu”, Çev.: Metin Bal, **Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, No:21, 2013, s. 163.

⁴⁶ Köktürk, A.g.e., s. 223.

⁴⁷ Taşdelen, **Felsefeden Edebiyata**, s. 12.

Felsefe ise dilin kendisine edebiyattan daha az özen gösteriyor olsa da en az edebiyat kadar incelik isteyen bir dil sistemini gerektirir. Felsefe bu sistemi kavramlar vasıtasıyla kurar. Edebiyat ve felsefenin ayrıldığı en önemli noktalardan biri de bu kavram meselesidir. Çünkü felsefe varlığını kavramlara borçludur, anlatmak istediğini kavramlar vasıtasıyla ortaya koyar. Böylelikle felsefenin dil ile ilişkisi “kavram” bağlamında olur; *“Felsefe (...) dili kavramlaştırır; onları tanımlayarak varoluş bağlamından çekip çıkarır; yaşam elbisesinden soyar. İmgelem ırmağının düşsel renklerinden arındırır.”*⁴⁸ Yani denilebilir ki felsefi dil, gündelik dilden uzaklaştırılmış ve kavramsallaştırılmış bir dilken; edebiyatın dili her ne kadar sanatsallaştırılmış bir dil olsa da gündelik dilden beslenir.⁴⁹ Edebiyatın dili betimsel dilken felsefenin dili kuramsal dildir. Bununla beraber edebiyatın dili duyguların aktarımını inşa ederken felsefi dilde daha çok düşüncenin inşası vardır; *“Edebi dili kullanma bilinçte duygusalılık yüklü olan anlam dünyası, felsefi dilde hakikati kavrayacak sükûnete ermişlik durumuna dönüşür.”*⁵⁰ Edebiyat için dil, biçimsel anlamda da önem arz ederken felsefe için biraz da söylenmek istenenlerin aktarıldığı bir araçtır. Ama felsefe için dilin yalnızca araç olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Çünkü felsefe tam olarak dil içerisinde görünür hâle gelir ve dilin zenginleşmesine olanak sağlar.

Dilde olan ortaklığın yanı sıra Vefa Taşdelen’in işaret ettiğine göre “tip, metafor, imgelem ve tema” konuları edebiyatla felsefenin birbirine yaklaştığı temel kavramlardır.

Bunlardan ilki olan “tip” kavramı vesilesiyle edebiyat felsefeye eklenir; *“(...) ‘tip’ kavramı, tikel olanın genelleştiği, kavramlaştığı, giderek bilimsel bir nitelik kazanmaya başladığı alanlardan birdir.”*⁵¹ Daha önce de işaret edildiği gibi felsefe tümele, edebiyat ise tikele yönelmektedir. Burada tip kavramı vasıtasıyla edebiyat tikelden yola çıkarak tümele doğru yol almış olur. Tekillik bir anlamda aşılıyor

⁴⁸ Taşdelen, A.g.e., s.12.

⁴⁹ Taşdelen, A.g.e., s. 88.

⁵⁰ Köktürk, A.g.e., s. 235.

⁵¹ Taşdelen, A.g.e., s. 76.

evrensele doğru bir yönelim söz konusu olmaktadır. Tek bir birey üzerinden tüm insanlığın sahip olabileceği durumlara işaret edilmiş olur. Ancak burada edebiyatın evrensele yönelimiyle felsefenin evrensele yöneliminin aynı olmadığına dikkat edilmesi gerekir. Edebiyat tekil birey üzerinden yola çıkarak; kavramları ve durumları somutlaştırarak evrensele varmaya çalışır. Bu durum zor meselelerin daha anlaşılır kılınmasını ve kalıcı hâle gelmesini sağlar. Her ne kadar edebî eserlerin nihai hedefi bilgi vermek olmasa da bu vesileyle insanlık durumu hakkında “gerçek” bilgiler ortaya koyulmuş olur. Ancak felsefede evrensele varma ilk hedeftir; doğrudan sistemleştirme ve tutarlı önermeler sunmayla nesnel ve genel geçer bilgiler elde edilmesi amaçlanmaktadır.

Sonuç olarak bir edebî eserin felsefileşmesini sağlayacak en önemli kavramlardan biri tiptir. Edebî eserdeki tipler eserin evrensele açılmasını sağlar. Tek ve biricik olan “karakter”, “tip” vasıtasıyla evrensel özellikler gösterir ve tüm insanlar için anlaşılabilir durumlara açıklık getirir. Bu da edebiyatı felsefeye yaklaştırır. Dolayısıyla felsefe için son derece önemli olan “*kavramlar, tiplerde çözünür, varoluşsallık kazanır.*”⁵² Tipler vasıtasıyla edebî eserlerde bariz olmasa da eserin derin boyutunda bir felsefî yapı kurulmuş olur.

Metafor genellikle edebiyatla birlikte anılan bir kavram olsa da pek çok filozofun da felsefelerini anlaşılır kılmak için metafora başvurduğu bilinmektedir. Felsefenin kavramlarla örülmüş yapısı kavramları anlaşılır kılmayı da gerektirmektedir. Bu nedenle soyut kavramlar metaforlar sayesinde görünür kılınmaktadır. Kimilerine göre felsefecilerin metafora başvurması kolaya kaçmaktır. Ancak durum tam tersi bir değerlendirmeye ele alınıp metafor örme işi tam bir beceri olarak değerlendirilmelidir. Çünkü aslında metafor meseleyi, daha katmanlı bir yapıya büründürerek açık hâle getirmektedir. Doğrudan değil dolaylı olarak meseleyi açıklayan unsurların daha çok emek istediği aşîkârdır.

⁵² A.e., s. 78.

Felsefede görülen metafor bu şekilde eleştirilere maruz kalırken edebiyattaki metafor edebiyatın temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. İkisi arasındaki farkı da Nihat Keklik şu şekilde özetlemektedir; “*Ne var ki felsefeciler bunu, zor anlaşılan felsefe problemlerini kolaylaştırmak amacıyla kullanırken, edebiyatçılar sâdece üslup güzelliği maksadıyla kullanmaktadır ki, ikisi arasındaki en önemli fark bundan ibarettir.*”⁵³ Dolayısıyla edebiyattaki metafor üslup bağlamında aranan ve yüceltilen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktayken felsefede metafor kompleks bir meselenin anlaşılması için kullanılan bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Nasıl ki edebî eserlerde örtük bir felsefî yanın varlığından söz edebiliyorsak felsefî eserlerde de ifade biçimi bakımından edebiyatın tekniklerine rastlandığını görürüz. Bunlardan biri de metafor kullanımudur. İlkçağ filozoflarından beri pek çok filozof aktarması zor olan felsefî problemleri daha anlaşılır kılmak için metaforlara başvurmuştur.

İmge kavramı da yine metafor gibi kendisi dışında çok daha derinlikli bir yapıya gönderme yaptığı için zor meseleleri ele alırken oldukça elverişli olabilmektedir. Edebî eserlerde çokça başvurulan bu kavram felsefî eserlerde de açıklaması zor problemleri açıklarken kullanılabilir. Sonuç olarak imge ve metafor gibi edebiyat tekniklerinin felsefî metinler içinde kullanılması felsefeyi edebiyata yaklaştırmaktadır. Yine insan, varlık, hayat, hiçlik, anlam gibi varoluş problemlerinin her iki alanın da temel tematik rezervini oluşturuyor olması da bu alanlar arasında en temel ortaklığı sağlıyor gözükmektedir.

⁵³ Nihat Keklik, “Felsefe Bakımından Metafor”, **Felsefe Arşivi**, 2013, s. 17.

1.4. İki Disiplinin Ayrıldığı Noktalar

Antik Yunan'dan beri hem büyük bir ortaklık gösteren hem de birbirinden ayrılan edebiyat ve felsefe en büyük ayrılığı modern dönemde ortaya çıkan “uzmanlaşma” tutkusuyla yaşamıştır. Antik Yunan'da felsefi düşüncelerin bazılarının edebî tür olan şiirle ortaya koyulduğu bilinmektedir ve bu o dönem için sorun olarak görülmemektedir. Çünkü edebiyat “anlatı”nın olduğu her şeyin içinde kurucu unsur olarak varlığını ortaya koymaktadır. Bugünkü anlamda “edebiyat” olarak var olmasa da tüm disiplinler için kapsayıcı bir ilk unsur olarak edebiyat devreye girmektedir. Ancak Antik Yunan'daki bazı filozofların edebiyatı ve şiiri ötekileştirmesiyle aradaki çatırdama yavaş yavaş başlamış gözükmektedir. Antik Yunan'dan günümüze kadarki dönemde pozitif ve sosyal, tüm bilimlerdeki temel ayrışma; her birinin ayrı bir alan olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bu bağlamda uzmanlaşma tutkusu ve disiplinler bölünme bu alanlar arasındaki farkların doğmasının temel nedenleri arasında gösterilebilir. Bu bağlamda *“Felsefenin ilerleyişi kendisini başka bir şey olarak tanımlamaması sayesinde gerçekleşir. Felsefe, Platon'un zamanında edebiyattan, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğal bilimlerden ve yirminci yüzyılda da psikolojiden ayrıldı.”*⁵⁴ Temelde “bir” olarak alınabilecek anlatılar zamanla farklı disiplinlere bölünmüştür. Ancak bu parçalanmışlığın içinde dahi pek çok kesişme alanı mevcudiyetini korumaktadır.

Yine de denilebilir ki bu uzmanlaşma tutkusu disiplinleri köreltmüş, disiplinlerarasılığın ortaya koyabileceği zenginliğin ortadan kalkmasına neden olmuştur; *“Bilimlerdeki gelişme insanı uzmanlaşmış disiplinlerin türevlerine mahkum etmiştir. Böylece insanoğlu, bilgisi her ne kadar çok geliştirse de, bir bütün olarak dünyayı ve kendi benliğini o kadar az açık görebilir duruma geldi.”*⁵⁵ İnsan ve varoluş problemleri tüm yönleriyle ancak birden çok disiplinin katkısıyla anlaşılabilir. Tek bir disiplinin veçhesinden insana, insana dair meselelere ve varoluşa bakmak bu meseleler

⁵⁴ Murdoch, A.g.e., s. 48.

⁵⁵ Ferit Güven, “Felsefe, Edebiyat, Özne”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 179.

hakkında tam teşekküllü açıklamaların ortaya koyulmasını engellemektedir; “Gerileme devirlerinde edebiyat ve bilim birbirinden ayrılır. Zor düşünce belirsizlik ve hantallıkla suçlanır.”⁵⁶ Bu durum ayrışmadan ziyade birlikteliğin, birbirine eklemelenmenin ve dahi birbirini var etmenin önemine bir kez daha işaret etmektedir.

Varlık karşısında tavır alma şekilleri birden fazladır; bilim ve sanat bu tavır alma şekillerinin bel kemiğini oluşturur. Edebiyat ve felsefe bu tavır alma şekillerinden varlığın ve insanın anlamlandırılması bakımından önemli bir noktada olmasıyla diğerlerinden ayrılır. Edebiyat ve felsefe diğer disiplinlere göre bu tavır alma meselesinde birbirlerine yaklaşıyor olsalar da yöntem bakımından birbirlerinden ayrıldıkları yanlar da vardır.

1.4.1. Söyleme Biçimi ve Bilgiyi Sunma Yöntemi

Edebiyat ve felsefenin bilgiyi sunma yöntemleri, üslupları ve söyleme biçimleri birbirinden farklıdır. Hatta ikisinin ele aldığı konular aynı olsa dahi ortaya koyduğu bilgiler farklılık gösterir. Bu noktada ikisinin de ilgilendikleri temel konular olarak “varlık ve insan” ele alındığında edebiyatın bu konulara dair ne türden bilgiler ürettiği önemli bir tartışma konusunu oluşturmaktadır.

Bir edebî eser salt bilgi aktarımını amaçlamaz. Bilginin sezdirilmesi vasıtasıyla bu bilgiler ışığında okurun kendinde bir anlam inşa etmesi edebî eserin temel amaçlarından. Örneğin “Goethe, *Faust*’un ne yaptığıının bilgisini okura verir; ama anlamını değil; anlam ya da anlamlandırma okurundur.”⁵⁷ Bu noktada edebî

⁵⁶ Henri Bergson, *Şiir Felsefesi*, Çev. Adem Beyaz, Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 39.

⁵⁷ Delice, A.g.e., s. 215.

eserlerin bir bilgiyi sunarken diğer bilim dallarından ve felsefeden de ayrılan yanı; okurda anlam inşasına alan açmasıdır.

Tüm bunlara ek olarak diğer tüm disiplinlerin ortaya koyduğu bilgiler insana dair inşa edilen anlamın bazı eksik yanlarının doldurulmadan kalmasına sebebiyet vermektedir. Edebiyat olmadan *“Olası bütün bilimsel sorularımız cevaplandığında bile, hayata ilişkin soruların hiç dokunulmadan kaldığını hissederiz.”*⁵⁸ Çünkü hayat ve insan varoluşu bilimden daha fazlasıdır ve edebiyat insana tam da hayatın içinden bir bakış sunar.

Dünyaya ve hayata dair bilgilerin temini edebiyat dışındaki bilimler vasıtasıyla rahatlıkla yapılabilmektedir ancak insanın kendisini anlama ve inşa sürecinde kurucu alan olarak edebiyat ve sanat devreye girmektedir; *“Sanat ve özellikle edebiyat vasıtasıyla ele almaya çalıştığımız insanlığı, insanın kendi kendisini anlama ve kendisini kendi öznel tarzıyla dışa vurma çabasını gerektirir. Bilimsel bilgi ile bizden bağımsız olan bir gerçekliği açıklamaya yönelirken, diğeri ile kendimizi anlamaya yöneliriz.”*⁵⁹

Edebiyat ve sanat alanlarına ek olarak insan üzerine bilgi üretme yöntemi olarak felsefenin yöntemlerinin de diğer bilimlerden farklılık gösterdiği görülmektedir. Yani felsefe yahut edebiyatın sağladığı bilgi; bilimsel bilgiden farklı olarak kendimize yöneliktir, bu alanlar insanı içten anlamaya ve yansıtmaya çalışır. “Kendini bil” düsturu en güzel şekilde bu iki disiplin vasıtasıyla ortaya konulabilmektedir. İnsana dışardan değil de içerden bakan bu bakış insan olmanın gerçek anlamını keşfetmeye daha yakındır.

Bu bağlamda felsefenin, kuru felsefî anlatımı aşabilmek adına edebiyatın anlatım yöntemlerinden bazılarını kullandığı görülmektedir; *“Felsefe anlatım, biçem*

⁵⁸ Aktaran: Taşdelen, **Felsefeden Edebiyata**, s.33.

⁵⁹ Taşdelen, **Felsefe ve Edebiyat**, s. 71-72.

ve akıcılık açısından edebiyattan yararlanabilir ve onunla etkileşim içinde olabilir.”⁶⁰

Felsefe bilgiyi ele alırken ve sunarken eleştirel, sorgulayıcı, kanıtlamaya ve tanımlamaya dayalı anlatım biçimlerini tercih eder. Oysa edebiyat betimleme ve öyküleme gibi tekniklerden yararlanarak çağrışım gücünden faydalanır. Bu noktada iki alan birbirinden ayrılmaktadır. Fakat felsefenin, edebiyatın sağladığı bu anlatım rahatlığından ve anlam derinliğini oluşturan çok katmanlı ve çok yönlü yapısından faydalandığı görülmektedir. Felsefe varlık sebebi olan kavramları kullanarak bilgiyi ortaya koyar ancak her zaman anlatım için kavramlar yeterli olmamaktadır. Bu noktada edebiyatın önemli bir unsuru olan “imge” devreye girer. Her ne kadar edebiyata has bir unsur olarak kabul edilse de yer yer felsefede de imgelerden yararlanılarak anlatım güçlendirilir.

1.4.2. Yazarın Sesinin Duyulması

Edebiyat ve felsefenin ayrıldığı bir diğer nokta metinlerde yazarın sesinin duyulup duyulmadığıdır. Felsefe edebiyata göre daha objektif bir noktada yer aldığı, bir sisteme dayandığı ve genel geçer kuralları inşa etmeye çalıştığı için felsefi metinlerde yazarın sesi duyulmaz yahut duyulmamasının gerekliliği savunulur. Ancak edebî eserlerde bu sübjektiflik çok net bir şekilde kendini duyurur, yazarının sesi açık bir şekilde hissedilirdir ve eserde yazarının sesinin hissedildiği oranda eser daha başarılı ve özgün kabul edilmektedir. Nitekim “ (...) bir roman ancak kendi yazarı tarafından yazılabilir.”⁶¹ Tüm edebî metinlerde bu biriciklik ve sadece kendi yazarı tarafından yazılabilme durumu mevcuttur. “(...) bir romanda ele alınan bir bireyin yaşam ve düşünceleridir ve ele alınan olaylar belli zaman ve mekanla sınırlıdır. Bu romana da büyük orada yazarın kişiliği yansımıştır. Felsefenin eserin konusu ise

⁶⁰Abdullah Şevki, “Janus’un İki Yüzü Bağlamında Felsefe-Edebiyat İlişkisi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 243.

⁶¹ Taşdelen, **Felsefeden Edebiyata**, s. 19.

zaman ve mekanla sınırlı kalmayıp, yazarın kişiliğinden bağımsız olmak durumundadır.”⁶²

Felsefî metinlerde ise evrensele yönelmenin getirdiği objektiflik nedeniyle yazarın sesi kurucu unsur olarak yer almaz. *“Bir felsefî eser de filozofun eseri olmasına rağmen, bireyselliği aşan bir konuma sahiptir. Ancak bireyselliğin aşılması, o eseri başka bir filozofun da yazabileceği anlamına gelmez.”⁶³* Bu durum felsefî metinlerin diğer bilimsel metinlerden ayrılan yönüne de işaret eder. Edebî metinlerin felsefî metinlerden daha sübjektif özellik göstermesi felsefî metinlerde de belli oranda bir sübjektifliğin olabileceği gerçeğinin göz ardı edilmemesini gerektirir. Felsefe de bir bakıma bilim gibi gayrişahsi olmak zorundadır ama bu ne derece mümkündür? Ancak denilebilir ki edebiyat ve felsefenin sübjektifliği birbirinden farklıdır. Bu sübjektiflik içinde *“Edebiyat yazarı, oynayacağı bir boşluk bırakır okuruna. Düşünür ise hiçbir boşluk bırakmamalıdır.”⁶⁴* Bu bağlamda iki alanın kapsayıcılığı ve sınırları okur açısından da farklılık göstermektedir.

Üslup konusunda ise “estetik zevk kaygısı” iki alanı ayıran bir başka unsurdur. Edebî eserlerin kabul gören temel amaçlarından biri de estetik zevk uyandırmalarına yöneliktir. Güzeli bulmaya ve güzeli duyurmaya yönelinmesi, verilecek “bilgi”lerin de güzel ve zarif bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılması edebî eserlerde amaçlanan unsurdur. Ancak felsefî metinlerde üslup kaygısı görülse dahi bu durum temel amaç olarak karşımıza çıkmaz. Pek çok filozof eserlerini ince ince dokumuş olsa da asıl amaçları estetik yönden mükemmel eserler ortaya koymak ve kendilerine has incelikli bir üslup yaratmak değildir.

⁶² Gündoğan, A.g.e., s. 54.

⁶³ A.e., s. 53.

⁶⁴ Murdoch, A.g.e., s. 39.

1.4.3. Tekillik / Evrensellik

Edebiyat felsefe arasındaki bir diğer farkı da evrensellik ve tekillik inşa eder. Felsefe bir sisteme sahip olması ve genellemeler yapması nedeniyle evrensele yönelir. Yaptığı çıkarımlar tutarlı olmalı ve her defasında aynı şeyi söyleyebilmelidir. Oysa edebiyat eserleri biriciktir, benzersizdir, bir başkası tarafından kaleme alınamayacak kadar sübjektif özellikler gösterir. Bu yüzden sunduğu bilgiler de genellemelere uygun olmayacaktır.

Edebî eserlerde somut insan üzerinden mesele ele alınırken felsefî metinlerde tüm insanlığı kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyulmaktadır. Denilebilir ki felsefe belirli bir sistem dahilinde tutarlı önermeler ortaya koyarak evrensele yönelir. Ancak edebiyat insanın kendine haslığı ve biricikliği üzerinden “anlam arayışı”nı inşa eder. Bu bağlamda her edebî eser kendisiyle başlar ve biter.

1.4.4. Somutluk / Soyutluk

Edebiyat ve felsefe arasındaki temel farklardan biri de somutluk ve soyutluk üzerine kuruludur. “*Felsefe konusunu genelleştirir, soyutlar ve kavramlaştırır. (...) Felsefe özele inmez. Varlık alanı tekiler alanı değildir.*”⁶⁵ Felsefenin kavramlar vesilesiyle örülmesi onun meseleleri soyut bir şekilde ele almasıyla sonuçlanır. Ancak edebiyat tekil birey üzerinden ve yaşanmış olaylardan esinlenerek yahut yaşanması mümkün olan olayları kurgulayarak somut verilere dayalı bir anlatım gerçekleştirir. Bu durum özellikle varoluşçu felsefede ortaya çıkmakta, varoluşçu filozoflar felsefenin kuru ve soyut dilinden edebiyatın canlı ve somut diline sığınmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta edebiyatın tam bir somutluk içinde ele

⁶⁵ Taşdelen, A.g.e., s.10.

alınamayacağını farkına varılmasıdır. İnsanı hayatın içinde tekil bir varlık olarak ele alıyor oluşu edebiyata somutluk yüklese de nihayetinde edebî metinlerin hayal gücüne, sezgiye ve çağrışıma dayalı olması onları da bir yönüyle soyut kılar. Yani somutluk-soyutluk meselesinde iki disiplin arasında nihai bir ayırmadan söz edilemez. Fakat varoluşun hayata dokunan yanının inşası felsefî söylemdense edebî söylemle daha net ifade edilebildiği için felsefî unsurların edebî metinler içine yerleştirilmesi ve kavramların tabiri caizse kahramanlar vasıtasıyla ete kemiğe büründürülmesi makul gözükmektedir.

Edebiyat *“Tekil kişiliklerin yaşayışlarından hareketle bir insanlık anlayışına uzanmaya çalıştığında felsefileşmeye de başlar ve bu pek çok sanat eserinin yazgısıdır.”*⁶⁶ Tam da bu noktada edebiyatla felsefenin yaklaştığı bir alanın daha inşası görülmektedir. Edebiyat her ne kadar tek bir bireyin hayatını anlatıyor gözüксе de o birey vasıtasıyla insanlığın derin köklerine inmeyi amaçlar. Bu derinleşme edebî esere felsefî bir nitelik kazandırmaktadır. Yazar, hem yöntem bakımından felsefenin genelleştirici ve soyutlaştırıcı yapısına yaklaşır hem de anlam bakımından felsefenin temel meselelerine kurgu karakter vasıtasıyla dokunmuş olur. Yazarın bu süreci bilinçli olarak yürüttüğü eserler de genellikle edebiyat tarihine yön veren eserler olmuştur.

Kısacası felsefe kavramlarla meseleleri soyutlaştırıp genelleştirmeyi öncelerken; edebiyatın özelde somut kahramanlar üzerinden imgelerle örülü metinleri içerdiği görülmektedir. Ancak iki alan arasındaki geçiş çok kolay olabilmekte; bir edebî eser felsefî kavramların gömülü olduğu derinlikli bir yapıya sahip olabilmektedir; *“Söz konusu, romanın felsefî derinlik kazanması olduğu kadar, felsefenin de tarihe dayalı yeni bir idrak ve yorum imkanına sahip olmasıdır.”*⁶⁷ Bu noktada çift yönlü etkileşimin olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

⁶⁶ A.e., s. 10.

⁶⁷ Gürsoy, A.g.e., 46.

Edebiyat, metinler aracılığıyla varlık alanları kurar. Bu varlık alanlarında insana, hayata ve varlığa dair hem gündelik hem derin bilgi, deneyim ve sezgi sunar. Bunları karakterler ve olaylar vasıtasıyla ete kemiğe büründürür. Evrensel soyut insandan bizzat yaşayan somut insana yönelir; bu da edebiyatın somutlaştırışı yanını inşa eder. *“Edebiyat, daha önce fark edemediğimiz duyguların, düşüncelerin, yaşam biçimlerinin, karakterlerin duyulur, algılanır, düşünülür kılınmasında çok etkilidir.”*⁶⁸ Bu noktada özellikle varoluşçu felsefenin edebiyatın anlatım gücünden yararlandığı görülmektedir. *“(…) felsefenin soyut kavramlarıyla ifadesi güç olan dolaysız insan yaşantıları edebiyatın anlatımı ile somutluk kazanmaktadır.”*⁶⁹ Gerçeklik meselesine somutluk veçhesinden bakıldığında edebiyatta gerçekliğe dolaysız olarak ulaşıldığı görülür. *“Sanatta somut gerçekliğe ulaşırız, bilimde ve felsefede gerçekliğin yalnızca ve yalnızca şemasına ulaşabiliriz.”*⁷⁰ Demek oluyor ki sisteme ve soyut değerlere bağlı diğer alanlarda hayatın, insanın ve anlamın bizzat kendisine değil; sadece şemasına, taslağına ulaşılabilir.

Bu durum felsefenin değişmez ve sabit olanı inşa etmesi; edebiyatın ise soluk alan, yaşayan ve değişen varlık alanlarını kurgulaması veya aktarmasıyla ilgilidir. Zamanın, geçici oluşun, ölümün ve diğer varoluş problemlerinin edebiyat vesilesiyle daha anlaşılır oluşu bu duruma açıklık getirmektedir. Felsefe bu varoluş problemlerini kavramlaştırarak açıklarken; edebiyat duyurur, sezdirir ve deneyim sunarak anlaşılır kılar.

⁶⁸ Ahmet İnam, “Coğrafya Kavramı Odağında Felsefe ve Edebiyat”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 168.

⁶⁹ Gündoğan, **A.g.e.**, s. 57.

⁷⁰ Afşar Timuçin, “Felsefesiz Edebiyat Edebisiz Felsefe Olur mu ya da Olmalı mı?”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 39.

1.4.5. Sistem Kurma

Felsefede önemli olan çözümlleme, sorgulama, kavramlarla bir sistem kurma, temellendirme ve genellemedir. Dolayısıyla belirli kalıplar içerisinde, tutarlı önermeler bağlamında, merkezileştirdiği sorunun doğru tayiniyle bir sisteme bağlı kalmak zorundadır; *“Kavramların işleyişini betimleme, işleyen kavramları eleştirme, yeni kavramlar önerme, önerilmiş kavramları sorgulama, irdeleme, eleştirme: Felsefenin temel olanaklarından ilki.”*⁷¹ Ancak edebiyatta gözle görülür ve keskin sınırları olan sistemlerden bahsetmek güçtür. Her edebî eser kendine has, biricik ve kendiyle başlayıp kendiyle biten bir yapıya sahiptir. Bu biriciklik genel geçer bir sistemin varlığına imkân tanımaz. Edebiyat kuram ve eleştirileri var olan eserler üzerinden yorumlar geliştirmeye yöneliktir; bir edebî eserin biricikliği ise hiçbir sisteme sıkıştırılamayacak kadar derinliklidir.

1.4.6. Yargıya Varma ve Kesinlik

Felsefe ile edebiyatın ayrıldığı bir diğer alan felsefî bilginin bir yargı bildirme amacı gütmesi, bunun için de tutarlı ve sistemli bir yapı içerisinde ele alınma zorunluluğudur. Bu yüzden felsefe, değişmez olanı bulmaya çalışır; *“Felsefe kavramsal bir çaba olarak sürekli, sabit ve değişmez olana doğru yönelir; theorianın yapısı budur. Sanat ise varoluş alanının ifade biçimi olarak oluş ve bozuluş alanında yer alır.”*⁷² Sanatta ve özelde edebiyatta ise insan ele alınması ve özü gereği insanın devamlı değişen bir yapısının olması, edebî eserlerde bir değişimin, bir sürecin inşasını gerekli kılmaktadır. Her edebiyat eseri biriciktir, hiçbirinin tekrarı yoktur. Felsefe de edebiyat da hakikatin bilgisine ulaşmayı ve onu bildirmeyi amaçlasa da felsefe bunu

⁷¹ İnam, A.g.e., s.170.

⁷² Taşdelen, A.g.e., s.59.

değişmez, sabit bilgiye ulaşma gayesiyle yapar. Ancak edebî eserlerde devamlı bir yıkım ve yapım vardır; okuma süreci de bu değişime tabidir.

Tüm bunlara ek olarak iki alan arasındaki farklara birkaç detay daha eklenebilir. Bunlardan birisi yazarın sesinin duyulması kısmında değinildiği gibi objektiflik-sübjektiflik meselesidir. Tartışma götürmez bir biçimde edebî eserler sübjektif olarak kabul edilirken felsefî metinler daha objektif olarak kabul edilmeye açıktır. Ancak bu durum edebiyat ve felsefenin birbirine yaklaştığı noktalarda aşınmaktadır. Örneğin varoluşçu felsefeyle birlikte objektiflik konusu biraz daha askıya alınmış, varoluşçu filozoflar tarafından bu algı kimi yerlerde yıkıma uğratılmıştır.

Tek bir edebî tarzın olamayacağı genel kabul görmüş bir durumken felsefî metinlerin ideal bir tarza sahip olması beklenmektedir. Sistemli, tutarlı ve genelleyici olma zorunluluğu felsefe için tek ve sabit bir tarzın varlığını gerektirmektedir. Ancak bu ne denli gerçekleştirilebilir, tartışılır. Çünkü filozofun metni ya da düşüncesi bilimsel metnin kapsamına dahil olsa da bilimsel metinler kadar objektif değildir. Filozof kendini metninin dışında tutmaya çalışsa da sonuçta dünyaya dair geliştirmiş olduğu fikirler bizatihi kendisine aittir. Dolayısıyla her filozof kadar felsefe yapma biçimi vardır. Pek çok noktada birleşmeler de her filozofun kendi kurmuş olduğu sistem o filozoftan izler taşıyacaktır. Bu tartışma sosyal bilimler hatta doğa bilimlerinde ne kadar objektiflik vardır tartışmasına kadar gidebilir ama kapsamı aşacağı için burada ima etmekle yetinilecektir.

Edebiyat ve felsefenin birbirine eklemlendiği noktada bunu gerçekleştiren yazar-filozofların metin inşası açısından önemi büyüktür şüphesiz. Yazar-filozof olarak adlandırabileceklerimiz varoluşçulukla beraber artış gösterse de Aristoteles, Platon ve Augustinus gibi isimler de felsefelerinde edebiyatın imkânlarından büyük oranda faydalanmış filozoflardandır. Yine Montaigne, “Denemeler”inde edebiyat ve felsefeyi başarıyla birleştirmiştir. İlk felsefî romanların ise Voltaire ile başladığı kabul edilir. Tüm bunların ötesinde, edebiyat ve felsefe arasındaki asıl ilişki varoluşçuluğun kurucularından kabul edilen Kierkegaard ile başlar. Heidegger, Sartre, Camus ve diğer

varoluşçu filozoflar da edebiyatın imkânlarından büyük oranda faydalanmışlardır. Yine Nietzsche, Hegel, Beauvoir, Iris Murdoch, Wittgenstein, Levinas, Schopenhauer, Cioran, Rilke, Proust, Faulkner gibi isimler de felsefe-edebiyat ortaklığında eserler vermişlerdir.

Bu ortaklığın spesifik bir örneğini yine varoluşçu bir yazar olan Sartre'da görürüz. “*Sartre’in Bulantı adlı romanı, Varlık ve Hiçlik’in edebi dilde yeniden ifadesi gibidir.*”⁷³ Yazar kendi felsefesini, edebiyatın bir türü olan romanda ete kemiğe büründürmüştür. Böylece derin meseleleri daha anlaşılır hâle getirmiş; sistem dahilinde ortaya koyduğu düşüncelerini edebiyatın yaratmaya imkân verdiği varlık alanlarına yerleştirmiştir. Felsefî derinliğe sahip eserler veren ve varoluşçuluğun izlekleri bağlamında eserlerinde varoluş problemlerinin kurucu ögesi olarak karşımıza çıktığı Türk yazar ve şairlere ise Ahmet Hamdi Tanpınar, Edip Cansever, Turgut Uyar, Bilge Karasu, Ferit Edgü, Tezer Özlü, Oğuz Atay, Kemal Tahir ve Şule Gürbüz gibi isimleri örnek verebiliriz.

1.5. Edebiyat ve Felsefenin Birbirine Eklemlenmesinin Önemi

Edebiyat ve felsefe arasında uyumun, denkliğin ve bağın olduğunu söylemek ayırımın olduğunu söylemekten daha mümkün gözükmektedir. Çünkü iki disiplin arasındaki ilişki, geçmiş ve gelecekteki pek çok edebî eser için mevcut ve olasıdır. Bu kadar uzun soluklu bir birlikteliğin ardından keskin bir ayırımdan söz etmek doğru olmayacaktır. Derrida bu bağlamda “Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum” adlı söyleşisinde tespit etme değil ayırma sorununuz olduğuna işaret etmektedir; “(...) zaten tarihsel anlatıyı, edebî kurguyu ve felsefî düşünümü saptama değil, ayırma sıkıntımız var.”⁷⁴ Edebiyat yahut felsefe denildiğinde zihinde belirenler, söz konusu sınırlar olunca yerini belirsizliğe bırakmaktadır.

⁷³ Taşdelen, “Çevrilebilirlik Kavramı Açısından Felsefe ve Edebiyat İlişkisi”, s. 441-442.

⁷⁴ Jacques Derrida, **Edebiyat Edimleri**, Çev. Ali Utku, Mukader Erkan, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s. 37.

Nihayetinde her iki alanın da odak noktasında “insan” vardır. İnsan vesilesiyle hayatı anlama, anlamlandırma ve aktarma çabası; tüm bunların neticesinde de “hakikat arayışı” etrafında şekillenme her iki disiplinin de ortak uğraşdır. Bu varlık alanı kurmada yöntem bakımından değişiklik olması her iki disiplinin ayrılan yollarını ortaya çıkarsa da ortaklıklar daha temel bir yerdendir. “Sonuç olarak, insanın ezeli ve ebedî sorularına el atma, insan üzerine eğilme ve onu anlatma, dille inşa edilme gibi ortak özellikleri olan bu iki disiplin; meseleleri ele alışları, amaçları, hedefleri, dili kullanma biçimleri, dayandıkları meseleler itibarıyla bakıldığında ayrı gözüküyorlar.”

⁷⁵ Ancak farklılıkların varlığı, iki alanın birbirine eklemlendiği noktaların yarattığı zenginlikten büyük değildir.

Edebiyat ve felsefenin birbirine ne şekillerde eklemlendiğini irdelemek, farkların ortaya koyulmasından daha önemlidir. “Kavramsal yoğunluk felsefeyi, bu yoğunluğun çözümlenerek varoluşsal hale gelmesi de edebiyatı doğurur. Bu anlamda onlar birbirlerinde, aynı eserde içerilmiş halde bulunurlar; tıpkı suyun buzda, buzun da suda içerilmiş olduğu gibi.”⁷⁶ Bu bağlamda adeta suyun değişimi gibi varlık alanlarının da edebiyat ve felsefe vasıtasıyla birbirinin yerine geçmesi, farklı şekiller alsalar da bu iki alanın özlerinde aslında aynı şeye işaret ettiklerinin göstergesidir.

Edebiyat metinlerinde felsefe iki türlü karşımıza çıkar; ilk etapta yazarlar felsefî temaları, felsefî sistemleri yahut filozofların adını metinlerinde direkt kullanarak metinlerini inşa edebilirler. Bu daha kolay ve açık yoldur. İkinci ve metni daha derinlikli kılan yol ise yazarların felsefî sistemleri ve meseleleri içselleştirerek eserlerine yedirmesi, cümlelerin içinde fikirlerini eritmesi ve bununla beraber örtük bir anlam alanı inşa etmeleridir. Zor olan bu yöntemin kullanımı, sanat eserinin fikrî anlamda değerini artırmaktadır.

⁷⁵ Turan Karataş, “Açılış Konuşması” **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 15.

⁷⁶ Taşdelen, A.g.e., s. 90.

Eklemlenme yöntemlerinden yazarın felsefî düşüncüyü içselleştirerek eserinde ortaya koyması, asıl dikkat edilmesi gereken husustur. Yazar bunu yaparken felsefedeki tutarlı ve sistemli yapıyı eserinde yeniden inşa etmek zorunda değildir. Burada edebiyatçının yahut sanatçının işinin serbestlik açısından kolaylaştığı görülmektedir. Ayrıca filozof sistemli ve tutarlı önermeleri sıralayarak ulaşacağı evrensel yargılar peşindeyken yazarın ya da şairinin birkaç cümle ya da dizayle tüm bu söylenmek istenenleri duyurabildiği ve sezdirebildiği görülür.

Edebî eserlerde ayrıca okurun da yaratma payı vardır. Bu bağlamda yazarın yorumunun yanında okurun da yorumu söz konusudur. Dolayısıyla edebî eserlerde yorumlama ve anlamlandırma bakımından çok boyutluluk mevcuttur. Ancak felsefî eserlerde tek bir sonuç öngörülür, değiştirilemez yapısıyla kastedilen şeyin genelgeçerliği söz konusudur.

Edebî eserlerde felsefî fikirler, yazar vasıtasıyla değil “kahraman” vasıtasıyla ortaya koyulur. *“Elbet romanlarda açık filozofluklar da vardır, ancak bunların romancılarla değil de onların kişileriyle ilgili filozofluklar olduğunu unutmamak gerekir. Romancı çözmez, çözüm gerekiyorsa onu roman kişisine yaptırır.”*⁷⁷ Yazar, eserinde bir varlık alanı kurar. Kurduğu bu varlık alanında felsefî düşünceleri ya da sistemleri zaman, mekân ve kahraman vasıtasıyla ete kemiğe büründürüp canlandırır. Felsefî meselelere kurgu vasıtasıyla işaret eder, onları görünür hâle getirir. Yorumunu da yine kahraman vasıtasıyla, ondan hareketle ortaya koyar ve okuru da bu yorumlama işine davet eder. Böylece son söz söylenmeden, bir yargıya varılmadan, tutarlı bir önerme inşa edilmeden felsefî problemler edebî eserlerde ortaya koyulur ve sezdirilir. *“Dolayısıyla edebî bir eser kavramsal bir nitelik kazanmaya başladıkça, rasyonel bir temellendirmeye imkan verdikçe, sadece psikolojik tahliller ve duygulandırma düzeyinde kalmayarak, kişiler ve olaylar bazında da olsa gizli bir varlık felsefesi, eserin anlam bütünlüğünü sağlayan bir metafizik ortaya koymaya çalıştıkça onun felsefî öğelerle beslenmeye ve felsefeye yönelmeye başladığı söylenebilir.”*⁷⁸ Bu

⁷⁷ Timuçin, A.g.e., s. 34.

⁷⁸ Koç, A.g.e. s.112.

yaklaşım, eserde inşa edilen varlık alanının edebiyat ve felsefe arasındaki eklemlenmenin en güzel örneklerinden biri olduğunu gösterir.

Tüm eklemlenmelerin olduğu, iki alanın birbirini etkilediği, birbirinin içinde eridiği noktada yeni bir türün inşasının olduğuna da işaret edilmektedir. “(...) edebiyat ile felsefenin bütünleşip kendine has bir yapı oluşturabileceği yeni bir türden bahsetmek mümkündür.”⁷⁹ Disiplinlerarasılığın da ötesinde metinlerarasılık vasıtasıyla edebiyat ve felsefenin özelliklerinin birleşerek yeni özellikler silsilesi hâlinde yeni türlerden, ortak alanlardan bahsedilebilmektedir. Üstelik bu türlerin nereye dahil edileceği de kesin değildir. “(...) karşımıza ne sadece edebi ne sadece felsefi olan bir tür çıkmakta, felsefeyi edebiyata indirgemeksizin onun boyutları genişlemiş olmaktadır.”⁸⁰ Ortaya çıkacağı kabul edilen bu türün hangi alana dahil olacağı sorusundan çok her iki alandan da beslenen zengin, daha kapsamlı bir türün varlığı anlatı için büyük bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir.

İnsan düşünen bir varlık olmasının ötesinde hisseden, tecrübe eden ve inanan bir varlıktır. Dolayısıyla varoluşa ilgili temel problemlerde kavrayış sahibi olmada ne tek başına felsefe ne de edebiyat yeterli olmaktadır. Diğer sosyal bilimlerin de ve özellikle edebiyatın ve felsefenin de bir “bütün” olarak var olan insana daha derinlikli yaklaşması gerekmektedir. Varoluş ancak farklı bakış açıları ve tecrübeleriyle kavranabilir. İnsan ve varoluş problemleriyle yakından ilgili iki alan olan edebiyat ve felsefenin bu bağlamda birbirine eklemlenen yanları insanlığın bu en temel meselelerinin çözümü için son derece önemlidir.

Sonuç olarak edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki indirgemeci olmamalıdır. Bu ilişkinin varlığı alanların birbirini destekleyici, birbirine yer açıcı ve birbirinin kapsamını genişletici şekliyle ele alınmalıdır. Nihayetinde iki disiplin arasındaki ilişki son derece kapalı ve muğlaktır. Basit bir sınır sorununun ötesinde bu iki alan arasında çok yönlü ve karışık ilişkiler ağı vardır. Ancak ister farklılıklar ister ortaklıklar

⁷⁹ Gürsoy, A.g.e., s.48.

⁸⁰ A.e., s. 49.

bağlamında ele alınmış olsun; iki alanın birbirine eklemlenmesi, birbirinin içinde erimesi ve birbirine dönüşmesi “anlatı”yı besler. Varlık, varoluş problemleri ve insan hakkında ortaya koyulabilecek metinlerin ve bulguların yapısını temellendirip metinleri zenginleştirecektir. Bu eklemlenmenin en çarpıcı, derinlikli ve orijinal örnekleri de varoluşçulukla beraber ortaya koyulmaya başlanmıştır. Temelde insan ve varlık üzerine olan derin felsefî fikirler, edebî türler vasıtasıyla ete kemiğe büründürölüp bu metinlerin dokusuna ustaca yerleştirilmiştir. İnsan ve varlık gibi girift ve kompleks konuların anlatımı tek bir disiplinin yöntemleriyle mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla iki disiplinin ortak “ara alanı” olan “varoluşçuluk” bu boşluğu doldurmaktadır. Felsefenin genelleyici, evrenselleştirici, bir sistem dahilinde tutarlı önermeler sunmaya çalışan yapısıyla edebî eserlerin tek ve somut bir insan üzerinden yola çıkan ve onun biricikliği üzerinden varlık alanı inşa eden yapısı iç içe geçerek, birbirinin içinde eriyerek bir diğerine karışmayı başarmışlardır. Bu durum edebiyat ve felsefenin birbirini desteklemesi, birbirine katkı sağlaması ve birbirine eklemlenmesiyle sonuçlanarak “anlatı” alanında büyük bir zenginliğin oluşmasını sağlamıştır. Hem anlatı sanatını hem de insanın “*kendine keskin bir bakışla bakma*”sını sağlayacak alan tam da edebiyatla felsefenin kesiştiği bu ortak “ara alan”dır.

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN İKİ KADİM PROBLEMİ: VARLIK VE ZAMAN

“Zaman bizim açımızdan bir sorundur, sarsıcı ve talepkâr bir sorun, belki de metafiziğin en can alıcı sorunu (...)”¹

2.1. Varlık ve Zaman Kavramlarının Muhtevası

Varlık ve zaman meselesi yüzyıllar boyunca araştırma ve soruşturma konusu olmuştur. Bu iki temel problemten birisi üzerinde yoğunlaşan bütün zihni faaliyetler mutlaka diğerini aynı anda ve aynı ölçüde hesaba katmak zorunda kalmıştır. Bir başka deyişle varlık konusunda herhangi bir yorum ortaya koyabilmek için “zaman”a, zaman konusunda herhangi bir yorum ortaya koyabilmek için de “varlık”a ihtiyaç duyulmuştur. Bu yüzden ilkçağ filozoflarından günümüze kadar bütün düşünürler her iki konuyu birlikte ele almışlardır. Fizik, psikoloji, edebiyat, sosyoloji gibi pek çok disiplinin de ilgi alanına giren bu kavramlar, esas itibariyle felsefenin en temel iki konusudur.

Her ikisi de tek başlarına son derece kompleks olan bu kavramlara dair bugün de dört başı mamur bir tanım yapılabilmiş değildir. Kavramların tanımlanabilir olup olmadıkları da ayrı bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat ne çare ki düşünceler kavramlarla inşa edildiği için varlık ve zaman hakkında öteden beri yapılagelen tanımlama faaliyetlerinin tezimizin sınırları çerçevesinde kalmak kaydıyla kısa bir panoramasını çizmemiz gerekir. Dolayısıyla burada her iki kavramla ilgili belli başlı görüşleri ana hatlarıyla sıralamaya çalışacağız.

¹ Jorge Luis Borges, *Sonsuzluğun Tarihi*, Çev. Saliha Nilüfer, İstanbul, Can Yayınları, 2021, s. 15.

İnsanoğlunun ilk anlatıları olan mitolojik anlatılarda zaman kavramı özellikle tanımlanmaya çalışılan bir kavram olmamış, zaman bizatihi anlatının içine sızmıştır. Mitolojik zaman anlayışı daha çok doğaya göre şekillenmiş, doğa olaylarının güdümünde değişime uğramış ve insanları da bu yönüyle etkilemiştir. Bunun devamında tek tanrılı dinlerin ortaya koyduğu zaman anlayışı ise daha çok dini niteliklerle yüklü ve insanların dini vecibelerini yerine getirmelerine yönelik düzenlenmiştir.

Zaman kavramı üzerine ilk sistematik düşünceler ise ilkçağ filozoflarından Platon ve Aristoteles tarafından ortaya koyulmuştur. Bu düşünürler iki farklı zaman anlayışı geliştirmişlerdir ve bu anlayışlar günümüze kadar gelen felsefî düşünce sistematğinde birçok filozofu etkilemiştir.

Platon zamanı bizatihi kendisine ait olan “ideler dünyası” öğretisiyle beraber açıklamaya çalışır. Ona göre zaman gölgeler dünyasının bir ürünüdür ve dolayısıyla zamanın asıl gerçek formu da ideler dünyasındadır. İdeler dünyasına ait zaman sonsuzlukla ilişkili ve sabittir. Dolayısıyla Platon *Timaios* adlı söyleşisinde zamanı “sonsuzluğun hareketli bir kopyası” olarak görmektedir. Platon’un zamana getirdiği bir diğer yorum varlık-zaman denklğine gönderme yapan ilk yorumlardan biridir. Platon’a göre var olmaktan pay almak, zamandan pay almaktır; “*Varolmak, şimdiki zamanla birlikte varlıktan pay almaktan başka bir şey değildir.*”²

Zaman üzerine yorum getiren bir diğer erken dönem filozofu ise Aristoteles’tir. Zaman kavramı üzerine kapsamlı ilk çalışmayı da yine Aristoteles yapmıştır. Aristoteles zaman üzerine yaptığı sorgulamaları doğa bilimleriyle, özellikle fizikle beraber ele almıştır. Bu soruşturmayı ilk olarak zamanın var olup olmadığı üzerine yapmıştır. Aristoteles’in getirdiği yorumlar da zamanı varlıkla eş değer tutar niteliktedir ve Aristoteles bu bağlamda “(...) Zaman, her şeyi içine alan bir kap değil,

² Aktaran: Milay Köktürk, **Zaman Üzerine: Felsefi Soruşturma**, İstanbul, Ötüken Yayınları, s. 152.

*nesnenin hareketli varoluşuyla varlık kazanmış bir şey olmuş olur.”*³ der. Olaylar zamanın içinde değil de zamanı oluşturan unsurlar olarak ele alınmıştır.

Augustinus, özellikle *İtiraflar* adlı eserinde zaman üzerine düşüncelerini ortaya koymuştur. Zaman kavramına farklı bir veçhe kazandıran düşünürlerden bir diğeri olan Augustinus’un “*Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, bir sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum.*”⁴ dediği zaman kavramı, açıklanmakta ve tanımlanmakta güç bir kavram olarak varlığını sürdürür. Zaman üzerine en çarpıcı soruşturmalardan birine sahip olan Augustinus, soruşturmasını teolojik nedenlerle yapmıştır. Tanrı-zaman ilişkisini açıklayabilmek için böyle bir soruşturmayı gerekli gören Augustinus, tek tanrılı inançların ortaya koyduğu Tanrı’nın zamandan münezzeh olduğu anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Bununla beraber zamanı “yaratılmış” bir varlık olarak değerlendirerek zaman anlayışını inşa etmiştir. Bu anlayışa göre her şeyden önce, zaman Tanrı’nın yarattığı bir şeydir ve burada öncelenen Tanrı’dır. “*Tanrı tarafından zaman yaratılmadan önce zaman diye bir şey yoktu.*”⁵ diyen Augustinus’a göre Tanrı, zamanı yaratmadan önce zaman var olamayacağı için Tanrı’nın evreni yaratmadan önce ne yaptığı ile ilgili sorular yersizdir.

Augustinus’un zamanla ilgili üzerinde durduğu bir diğer kavram “şimdi”dir. Zamanı açımlayan olgunun “şimdi” olduğunu söylese de ona da kuşkuyla yaklaşır. “Şimdi” zamanın kendisi olarak ele alınsa da geçip gitmeye yazgılı olduğu için yok olacaktır. Bu noktada yok olacak bir şeyin varlığı üzerinde durulmaya çalışıldığı için bir çelişki doğmaktadır; “*Bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre.*”⁶ Şimdiyi tanımlayabilmek için hiçbir şekilde bölünemeyecek bir “ân”a ihtiyaç olduğunu söyleyen Augustinus, zamanın geçmiş-şimdi-gelecek olarak ayrılmasını da doğru bulmaz; “*(...) zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayrılır demek aslında pek de doğru değil. Belki şöyle demek daha*

³ Aktaran: Köktürk, A.g.e., s.89.

⁴ Augustinus, A.g.e., s. 374.

⁵ A.g.e., s. 372.

⁶ Augustinus, A.g.e., s. 374.

doğru, zaman üçe ayrılır, geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşananların şimdiki zamanı.”⁷ Bu bağlamda Augustinus aslında tüm zamanların şimdide toplandığını ama şimdiki zamana da kuşkuyla yaklaşmak gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada geçmiş zamanın şimdideki taşıyıcısı “bellek”, şimdiki zamanın şimdiyle ilişkisini kuran “algı”, gelecek zamanın şimdiyle ilişkisini kuran ise “beklenti”dir.

Zaman algısına yeni bir perspektif kazandıran bir diğer düşünür ise Bergson’dur. Bergson’un tüm felsefesi zaman soruşturması üzerine şekillenmiştir. Onun zamana yaklaşımının temelinde “sezgi” kavramı vardır. Sezgi gerçekliğin aracı olarak tecrübe edilmesidir. Bu bağlamda Bergson, zamanın akılla değil sezgiyle anlaşılabileceğini savunur. Bununla beraber “*Bergson, hakiki zamanı, her anı farklı oluşlarla beliren sürekli değişme, durmayan bir oluş kabul eder.*”⁸ Bergson’a göre değişim ve oluş zamanı oluşturan diğer aslı unsurlardır.

Bergson’un zaman anlayışındaki bir diğer önemli kavram ise “süre”dir. Süre ruhsal bir oluş olmakla beraber bir sentezin varlık sebebidir. Sayıyla ve ölçümle ilişkili olmayıp bir kesintisizlik hâline işaret eder. Böylelikle süre, gerçek zamanın özünü oluşturmaktadır.⁹ Öyle ki gerçek zaman olarak süre varlığın da temelini oluşturmaktadır; “*Oysa kesintisiz akış olarak süre ‘varlığı dokuyan bir kumaş’tır.*”¹⁰ Bu noktada varlık-zaman denkliği, varlığı oluşturan bir unsur olarak süre yorumuna evrilmiştir. Varlığı dokuyan, varlığı var eden temel “malzeme” Bergson’a göre süredir. Sürenin kesintisizliği, varlığı da bir bütün olarak kavramaya işaret eder. Bu kesintisizlik bir sürece ve akışa da karşılık gelmektedir. Süre, bir anlamda varlığın hareket hâlinde oluşudur.

⁷ Augustinus, **A.g.e.**, s. 381.

⁸ Köktürk, **A.g.e.**, s. 119.

⁹ Köktürk, **A.g.e.**, s. 125.

¹⁰ **A.e.**, s. 129.

Kısaca zamanın seyri içinde zaman kavramına getirilen yorumlara bakıldıktan sonra bu tezin de zaman anlayışı ile örtüşen Heidegger'in zaman anlayışına detaylı bir şekilde bakılacaktır.

2.2. Heidegger'in Zaman Anlayışı

Heidegger'in zaman anlayışı en temelde zaman ve varlığı bir tutmaya yöneliktir. Bu anlayışa gidecek yolu da Heidegger, "Dasein" kavramıyla açar. Ona göre "(...) zaman varlığın anahtarıdır."¹¹ Zamanı ve varlığı açabilecek, kendinde açımlayabilecek olan da Dasein'dır. O hâlde Heidegger'in zaman anlayışı varlık ve Dasein kavramlarıyla beraber ele alınmak durumundadır. Çünkü "Dasein"sız bir "zaman"dan bahsetmek mümkün olmadığı gibi zamansallıktan ari bir Dasein da mümkün değildir. Dasein; kendini, zamanı ve varlığı sorgulayabilmesi ile istisna bir konuma sahip olmakla beraber bu sorgulamayı Dasein dışında yapabilecek bir başka varlığın olmamasıyla da ayrı bir yere yerleşmektedir. Özne olma özelliğiyle ve kendine has bilinç yapısıyla zaman kavramını sorgulayabilmesi ve zamanı tecrübe edebilmesi, zaman kavramını ondan ayrı ele alamamayı gerekli kılar. Dolayısıyla ilk adımda, zamanın ne olduğunu anlayabilecek ve onu sorgulayabilecek Dasein'ı anlamaya ihtiyaç vardır.

*"Dasein 'var'olduğu müddetçe varlık 'vardır'."*¹² Buna ek olarak Dasein var olduğu sürece zaman da vardır. Dasein'ın en temel varlık sebebi denilemese de aslı görevlerinden biri varlığı ve zamanı ortaya koymaktır; *"Varlık anlayışına sahip olma, Dasein'ın bizatihi varlık belirlenimidir."*¹³

¹¹ Köktürk, A.g.e., s. 235.

¹² Kaan H. Ökten, **Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021, s. 134.

¹³ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan Ökten, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 34.

Dasein ilk olarak kendini anlamalı ki varlığı ve zamanı anlayabilsin, tüm bu anlama eylemini kendinden hareketle ortaya koyabilsin. “*Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendinin bir olanağı olan kendi gibi olma ya da olmayışıyla.*”¹⁴ Bu noktada Dasein’ın var olma tarzının, sebebinin, çeşidinin kendini ve varlığı “anamlandırma” olduğu ortaya koyulabilir. Çünkü Heidegger’e göre Dasein “ihtimam göstererek” kendini gerçekleştirir; ihtimam göstermenin de temelinde anlamak vardır. “*Dasein’ın var olma minvali, varlık gibisinden bir şeyi varolmak suretiyle anlamasıdır.*”¹⁵ Hatta Dasein’ın birebir karşısına anlama eylemi yerleştirilmiştir; “*Dasein demek, varolmak demektir, anlamayı seçmek demektir.*”¹⁶

Bu bağlamda Dasein, soru sorması ve kendinin, varlığın ve zamanın anlaşılmasını sağlayacak tek özne olması nedeniyle öteki varlıklara göre ayrıcalıklı bir yere sahiptir. “*Dasein başka varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir yalnızca. Dasein’ın ontik müstesnalığı, bir varolan olarak onu kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatar.*”¹⁷ Dasein’dan başka varlığı ve zamanı sorun edebilecek, soruşturup meselenin farkına varabilecek başka bir özne yoktur.

Zaman ve varlığı bir tutan bu anlayışta varlığın anlaşılması için zaman, zamanın anlaşılması için de varlık soruşturulmalıdır. Bu soruşturma içinde zamanın, varlığı görünür kıldığı ve varlığın özünü oluşturduğu görülmektedir. Heidegger’in “Varlık nedir?” sorusunun yanlış sorulmuş olmasına getirdiği yoruma paralel olarak “Zaman nedir?” sorusunun da eksik olduğu görüşü devreye girmektedir. “(...) Heidegger ‘zaman nedir? Sorusunu sormanın imkansızlığından bahsediyordu. Eğer bu soru soruluyorsa cevap zaten hazırdır: Varolandır.’”¹⁸ Dolayısıyla Heidegger, zaman nedir sorusunun karşısına var olanı yerleştirmektedir. Ancak Heidegger’e göre “Zaman nedir?” sorusunun değil de “Zamanın anlamı nedir?” sorusunun sorulması daha yerinde olacaktır.

¹⁴ A.e., s. 34.

¹⁵ A.e., s. 41.

¹⁶ A.e., s. 89.

¹⁷ Heidegger, A.g.e., s. 33.

¹⁸ Emmanuel Levinas, **Tanrı, Ölüm ve Zaman**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020, s. 32.

Buna paralel olarak Heidegger, mevcut zaman tanımlamalarına ve bu tanımlama faaliyetine de karşı çıkarak zamanın ne olduğundansa nasıl olduğunun anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Mevcut zaman tanımları zamanı “ölçülebilen” bir şey olması hususunda sıkıştırmış, zamanın ontolojik yanını göz ardı etmiştir. Heidegger bunu eleştirerek zaman yorumlamalarına farklı bir noktadan bakılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Heidegger’e göre “*Zaman, varlığın kendini gerçekleştirdiği sonlu süreç. Varlığın ontolojik anlamı*”dır.¹⁹ Bu noktada Heidegger’in zamanı sonlu bir süreç olarak değerlendirmesi zamanı ölüm kavramıyla beraber ele alma gerekliliğini de doğurmaktadır. Dasein “bütün” bir varlık olma özelliğini henüz kendi varlığı için burada olmayan “ölüm”den alır. İronik bir biçimde ölüm olmadığı takdirde Dasein eksik kalacaktır. Çünkü ölüm Dasein’in varlığının aslî unsurlarından biridir. Dolayısıyla Dasein, ölümle tamamlanır. Ölümün varoluşu da Dasein’i zamansal kılar. O hâlde, “*(...) Dasein’in Varlığının bütünlüğünün anlamı zamansallıktır.*”²⁰ Dasein zamansal oluşuyla kendini açıklarken aynı zamanda bu vesileyle kendini anlar. Çünkü kendi anlamının kökenlerine giden yapı zamansal yani geçici olmasıdır.

Bu durumda Heidegger’in zaman anlayışını ortaya koyabilmek için “zamansallık” kavramına da bakmak gerekmektedir. Zamansallık yani geçicilik Dasein’in varlığının aslî özelliklerinden biridir. Dasein zamansal olması bakımıyla zamanı, ölümü ve hayatı anlamlandırabilir. Sadece Dasein’a değil, varlığa da anlamını veren bu zamansallıktır. “*Dasein’in varlığının anlamını veren. Sonlu veya geçici olan. Varlığı anlamlı kılan sonluluk.*”²¹

Heidegger varlık ve var olan ayrımını da şu şekilde ifade etmektedir; “*Bir varolan, sayesinde açımlandığı, keşfedildiği ve belirlendiği deneyim, bilgi ve*

¹⁹ A. Kadir Çüçen, **Martin Heidegger: Varlık ve Zaman**, Ankara, Sentez Yayınları, 2018, s. 277-278.

²⁰ A. e., s. 99.

²¹ A. e., s. 277.

kavranıştan bağımsız vardır. Fakat varlık ancak varlığına varlık anlayışı gibisinden bir şeyin ait olduğu varolanı anlamakla ‘vardır’.”²²

Zamanın duyumsanan bir şey mi, salt zihinde kavranabilen bir kavram mı yoksa nesneler dünyasındaki nesnelerden biri mi olduğu tartışılmalıdır. Felsefe tarihinde zamanla ilgili yorumların çoğu aslında zamanı bizatihi “var” olarak kabul ettikten sonra şekillenmiştir. Bununla beraber fizikteki zaman kavrayışı da zamanı var olarak kabul ön koşuluyla oluşmuştur. Ancak zamanın anlamının ya da neliğinin soruşturulması öncelikle zamanın var olup olmamasının tartışılmasına dayandırılmalıdır. Varsa ne şekilde var ve varlığı nasıldır?

Bu durumda zaman diye bir kavramdan söz edebiliyor olmamız ve kavrayışımızda zamanın yer edinmesi ona bir mevcudiyet atfetmektedir. O hâlde karşımızda nasıl bir zaman vardır? Zamanın neliği ve özelliklerine detaylı bir şekilde incelemeden evvel Heidegger’in yukarıdaki düşüncelerinden hareketle zamanın bir “varlık” olduğu söylenebilir. Çünkü Heidegger’e göre özneye ihtiyaç duymadan, Dasein’sız ve onun anlayışı ya da keşfedişi olmadan da var olabilenler “var olan” olarak adlandırılır. Ancak Dasein tarafından “anlama” sonucunda varlığı onaylananlar “varlık”tır. Bu durumda “zaman”ın özne tarafından duyumlanması, yaşanması ve algılanması göz önünde bulundurulduğunda ve “insansız bir zaman”ın varlığından söz edilemediğinden zamanın bir varlık oluşu onaylanmış olur. Kant’ın da zamanı öznesiz ele almaması bu düşünceyle paralellik gösterir. Ancak Kant’ın zamanı “apriori” bir kavram olarak ele alışı bu noktadaki farkı oluşturur.

Tüm bu düşüncelere paralel olarak bir de zamanın dış dünyaya ait ve belki de “somut” bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğine işaret eden bir anlayışın inşası da söz konusudur. Heidegger’in bu düşünceye yaklaşımı zamanı ne öznel ne de nesnel kalıplara sıkıştırmaması, böylece zamanı öznel ve nesnel oluşun ötesine yerleştirmesi yönüyledir. Bu noktada Heidegger’in görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür;

²² Heidegger, A.g.e., s. 281.

“(...) ölçüm yapıldığında zaman, kamusallaştırılarak yayınlanmış olur. Dünya-zamanı her türlü nesneden çok daha “nesneldir”, çünkü dünya-dahilindeki varolanların olanak koşulu olarak dünyanın açılanmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak nesneleştirir. Oysa dünya-zamanı, her türlü olası öznen çok daha “özneldir”, çünkü fiilen varolanbenliğin varlığı demek olan, doğru biçimde anlaşılmış ihtimam-göstermenin varlığıyla mümkün olmaktadır. Zaman ne özne, ne de nesne mevcuttur. Ne içtedir, ne dışta. Bilakis o, her türlü öznellik ve nesnellikten öncedir.”²³

Dolayısıyla Heidegger, zamanı nesnellik veya öznellikten çok daha öteye konumlandırarak farklı bir bakış açısı getirmektedir. Zamanın hem özel hem nesnel yanının olması onun muhtevası izah edilemez girift bir varlık olarak değerlendirilmesini olanaklı kılar.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’a temel olarak görülen “Zaman Kavramı” adlı dersinde zaman anlayışını Einstein’ın “görelilik kuramı”na dayandırdığını söyler. Nasıl ki mutlak bir uzay yok ve uzay kendi başına hiçbir anlam ifade etmiyorsa zaman da hiçbir şeydir ve içinde geçen olaylar sonucu var olur.²⁴ Buna paralel Aristoteles’in doğal varlığın temel varlık biçiminin değişim, ilerleme olduğuna dair yorumlarını bu noktada ele alarak zaman kavramı için şu tanımlamayı yapar; “*Zaman içinde olayların geçtiği şeydir.*”²⁵ Tam da bu noktada zaman ve varlık denkliği bir kez daha kurulmuş olur. Çünkü zaman, “geçen olay”larla eş tutulmuştur. Olayların zamanı inşa etmesi zamanın aslî özelliği olan geçicilikle de ilişkilendirilmiş olup zaman ve varlık arasındaki karşılıklı ilişkinin altı yeniden çizilmiş gözükmektedir.

²³ A.e., s. 442.

²⁴ Heidegger, A.g.e., s.63.

²⁵ Heidegger, A.g.e., s. 63.

2.2.1. Zamanın Anlamına Götürecek Yöntem: Heidegger'in “Şiirsel Düşünce”si

Heidegger’e göre bizi varlığın ve zamanın anlamına götürecek olan şey “şiirsel düşünce”dir. Bu da ancak Dasein aracılığıyla olabilir. Çünkü şiirsel düşünme eylemini Dasein’den başka gerçekleştirebilecek bir özne yoktur. Bu noktada şiirsel düşünmenin mahiyetini biraz açmak gerekmektedir. Düşünme, varlığı ve zamanı anlamak için tek başına yeterli olmamaktadır. Anlam için “duygu” da gereklidir. Heidegger duyguyu “bir-hal-içinde-olmak” kavramıyla ilişkilendirerek ele alır. Dasein ancak bir hâl içinde olarak bir şeyleri anlamlandırabilir. Bu nedenle duygu ve düşüncenin paralel ele alınması gerekmektedir. Şiirsel düşünme de bu noktada devreye girer. Dasein ancak şiirsel düşünmeyle varlığa ve zamana nüfuz edebilir. Dolayısıyla çölleşen ve zamanın ve varlığın unutulduğu bu dünyada; düşünmenin unutulduğu bu dünyada “şiirsel düşünme” çözüm sunabilecek yegâne eylemdir.

Heidegger *Düşünmek Ne Demektir?* adlı kitabında asıl korkmamız ve düşünmemiz gereken şeyin “artık düşünmüyor olduğumuz” gerçeği olduğunu söyler. *Varlık ve Zaman*’da ise asıl sorun olarak “varlığın unutulmuş olması”nı dile getirir. Bu bağlamda tüm bunlar Dasein vasıtasıyla tekrar ele alınırsa insanlığın köklerine biraz daha yaklaşmak kaydıyla “asıl” meselelere çözüm bulunabileceğini ifade etmektedir.

Bu noktada duygu kavramıyla beraber sanat kavramını da düşünmek gerekmektedir. Şiirin bir yaratma ve inşa etme süreci olarak ele alınması ve sanatlar içinde Heidegger’in ona ayrı bir yer vermesi dikkate değerdir. Kendisi de felsefesini “şiirsel” bir yapıya büründürerek inşa etmiştir. Şiirin ve sözün, düşünceyi açımlayabilmek adına büyük imkânlar sağladığı aşikârdır. Bu bağlamda sanat vesilesiyle asıl meseleler olan “varlık, zaman, insan” gibi kavramlar ve bunların nelikleri açıklanabilmiştir. Dolayısıyla Heidegger’in asıl sorun olarak tayin ettiği “varlık, zaman ve insanın” gibi kavramların anlamı meselesinin çözümü, şiirsel

düşünme tarzı sayesinde gerçekleşecektir. Bu yöntemin inşası, edebiyat ve felsefe ortaklığında mümkün gözükmemektedir.

2.3. Varlık Problemi Olarak Zaman

“Zaman bir şişenin nehirde hareket ettiği gibi, bizim içinde hareket ettiğimiz bir ortam değildir: zaman, insan hayatının yapısının ta kendisidir (...).”
Terry Eagleton

Heidegger’e göre “Varlık nedir?” sorusu hatalıdır çünkü varlık ele geçirilemez ve varlık her şeyi kapsar. Bunun yerine “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun sorulması daha doğru olacaktır. Çünkü anlamı özne inşa eder. Dolayısıyla her şeyi kapsayan varlığın ne olduğu sorusuna cevap verilemezken, öznenin anlamı inşa etmesi sonucunda varlığının anlamının ne olduğuna ulaşılabilir.

Milay Köktürk, zaman kavramı tek bir şeye işaret ettiği için “Zaman nedir?” sorusunun doğru bir soru olduğunu söylemektedir. Ancak yine kendi söyleminden hareketle bunun çok da mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü zaman kavramını soruşturmak sadece zamanı soruşturmak demek değildir, çok daha fazlasıdır.²⁶ Dolayısıyla “Varlık nedir?” sorusu için geçerli olan durum “Zaman nedir?” sorusu için de zaman kendini aşan ve olabildiğince kompleks bir kavram olduğu için geçerlidir.

Zaman-varlık ilişkisini bu noktada biraz daha açmak gerekmektedir. Çünkü Heidegger’e göre varlığı görünür kılan zamandır, varlığın mevcudiyet kazanması zaman aracılığıyla olur; “ ‘Varlığı ortaya çıkaran, onu aydınlatan, belirgin yapan ve

²⁶ Köktürk, A.g.e., s. 39.

gizemini ortadan kaldıran nedir?’ Bu sorunun cevabı Heidegger’e göre, ‘Zaman’dır.’”²⁷ Varlığı görünür kılabilmesi onu varlık kiplerinden biri hâline getirmektedir. Böylelikle zaman varlığın aslî özelliklerinden biri olmakta ve varlığı bir yanıyla inşa etmektedir.

Varlığın aslî özelliklerinden biri olması zamanı, varlığı varlık yapan unsur olarak ortaya çıkarmaktadır. “Çünkü, ‘varlık zamanda olandır’. (...) Başka bir söyleyişle zaman, varlığı ya da Dasein’in kendisini içinde bulduğu şey değildir, aksine ‘Varlık zamandır.’”²⁸ Bu anlayış varlıkla zamanı eş tutan yapıyı inşa eder. Zaman sonradan varoluşa eklenmez, bizatihi varoluşun kendisidir.²⁹

Varlık bir problem olarak ele alındığında aslında zaman da problem hâline getirilmiş olur; “(...) zaman problemini çözmeye çalışmak varlık problemini çözmeye çalışmak; zamana yönelmek tüm varlığa yönelmek demektir.”³⁰ Zamanın problem hâline gelmesi onun neliği ile ilgiliyken varlık probleminin çözülmesi de varlığın aslının ne olduğu ya da varoluşu oluşturan unsurların neler olduğuna yöneliktir. Bu problemleri çözebilmek için her iki unsura da hem ayrı ayrı hem de birbirlerini var eden yanlarıyla bakmak gerekmektedir. “Zamana bakmak varlığa bakmak, zamanı temaşa etme varlığın varoluşunu temaşa etmektir.”³¹ Bu seyir gerçekleştiğinde aslında varlığı oluşturan unsurun zaman olduğu bir kez daha görülecektir.

Her var olan, kendi var olma gayesi üzerine var olur. Bu bağlamda varlığın varoluşunu sağlayan yahut varlığa varlık olma özelliğini yükleyen şey nedir? İsmet Özel’in *Of Not Being A Jew* şiirindeki “yağmur yalnız yağarken yağmurdur/ sen yalnız senken sensin”³² dizeleri bu soruya cevap sunar mahiyettedir. Bununla beraber asıl cevaplanması zor olan kısım ise varlığın var olma tarzının ne olduğudur; varlık nasıl ve niçin varlıktır, ne sayesinde varlıktır, varoluşunun özünde ne vardır? O hâlde akla

²⁷ Çüçen, A.g.e., s.113.

²⁸ A.e., s. 115.

²⁹ Köktürk, A.g.e., s. 215.

³⁰ A.e., s. 39

³¹ A.e., s. 299

³² İsmet Özel, *Of Not Being A Jew*, 4. bs. İstanbul, TİYO, 2018, s.246.

varlığın bizatihi olma sebebinin açığa çıktı noktanın “zaman” olduğu gelir. Dizedeki örnek üzerinden gidilirse, yağmurun “yağmur olmaklığı” yağma eylemiyle gerçekleşir. Yağmadığı durumda yağmurun varlığından söz edilemez. Her varlık ayrı ayrı varoluş niteliği gösterir. Tüm var olanların en üst noktası olarak “varlık”, kendini nasıl açmaktadır sorusunun cevabı ise “zaman” vasıtasıyla olduğudur. O hâlde nasıl ki “yağmur”un var oluşunu açığa çıkaran yağmaksa varlığı da görünür hâle getiren, var eden; zamandır. Heidegger’in terimleriyle açıklanırsa “zamansallık” işte bu var olma hareketidir.

Peki zamanın aslî özelliği, varlık sebebi, varlık gayesi, öz yüklemi nedir? Bu soruya cevap olarak zamanın en aslî özelliği ve özü onun “geçip gitmesidir” denilebilir. Çünkü zaman zamansallığı yani geçiciliği sayesinde vardır. Geçip giderek hem var eder hem yok eder; hem oluşun hem bozuluşunun nedeni olur. Zamanın özünü oluşturmaya nedeniyle geçicilik konusu ilerleyen kısımlarda daha detaylı ele alınacaktır.

Zamandan Dasein’a geri dönülürse Dasein’ın varlık sebebinin ne olduğunun da önemli bir noktada olduğu görülür. Bu bağlamda Heidegger Dasein’ın öz yüklemine ve var olma minvalinin anlama olduğunu söyler; “*Dasein’ın var olma minvali, varlık gibisinden bir şeyi varolmak suretiyle anlamasıdır.*”³³ Dolayısıyla Dasein için aslî yüklem “anlamak”la hatta özellikle kendini anlamakla eş tutulmuştur. “*Gerçekte insanın Dasein’ın varlığını kendi meselesi, sorusu yapması, sorgulama yükümlülüğünü üstlenmesi, varlığın özüdür: Kendini sorgulamak varlığın özüdür.*”³⁴ Bu noktada Dasein dünyada kendini, varlığı ve zamanı sorgulamak kaydıyla ve tüm bunlara anlam üretmek yoluyla kendiliğini inşa eder. Dasein’ın bu öz yüklemi varlığı anlamının temelini oluşturduğu için son derece önemlidir; “*Dolayısıyla, varlığı anlayan ve sorgulayan, varlık hakkında kendini sorgulayan bir varolan olan insandan yola çıkarak varlığın anlamına yaklaşmak gerekir. (...) Bu soru, insanın varlık tarzı olarak temeldir. İnsanın öz yüklemi belli bir şekilde var olmaktan ibarettir.*”³⁵

³³ Heidegger, A.g.e., s. 41.

³⁴ Levinas, A.g.e., s. 31.

³⁵ A.e., s.29.

Varlığın var olma tarzı zamanla özdeşleştirilebilir. Yani varlık “var olma” eylemini zamanla paralel -iç içe- gerçekleştirir. Var olma bir eylemden çok bir durum olarak algılandığında da bu durumun bizatihi eşlikçisi yine zamandır. Zamanda varlığın içkin olması anlayışı da bu durumun bir başka vechesini oluşturur. Ama içinde olma durumundan çok özdeşlik kurularak eşlik ediyor olmanın daha doğru bir çıkarım olduğu söylenebilir.

57

varlığı soruşturma ve anlama kapasitesi gibi insanın öz yüklemine oluşturan diğer temel unsurlar değerlendirilmeye alınmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda “*Dasein demek, varolmak demektir, anlamayı seçmek demektir.*”³⁹ anlayışına bağlı olarak denilebilir ki Heidegger’in Dasein’a yüklediği anlam, yani onun aslî var oluşunu neyin oluşturduğuna dair görüşü “anlamak” yönündedir.

Dasein kendine varlığı mesele edinir ve kendisiyle beraber varlığı anlamaya çalışır. “*Varlığın araştırıldığı yer Dasein’ın kendi Varlığıdır. Varlığı kendisine konu alan Dasein, Varlığı kendi Varlığında inceler.*”⁴⁰ Yani Dasein, varlığı kendinden hareketle anlamaya çalışır. Dasein’ın bu anlama çabası Heidegger terminolojisinde “kendine ihtimam gösterme”dir; “*Dasein’ın varlığı kendini ihtimam-gösterme olarak açığa çıkarmaktadır.*”⁴¹ Heidegger’in “kendine ihtimam gösterme” kavramı, Dasein’ın öz yüklemine, yani anlamayı, soruşturmayı, kendine ve varlığa bakmayı oluşturur. “*Varlık anlayışına sahip olma, Dasein’ın bizatihi bir varlık belirlenimidir.*”⁴² O hâlde şu çıkarım yapılabilir; Dasein’ı Dasein yapan, onun var olma hareketi; varlığa dair bir anlayış geliştirmesi ve bilinç sahibi olmasıdır. Dasein’ı “müstesna” kılan da bu özelliğidir ve bu durum onun öz yüklemine oluşturur. “*Dasein’ın var olma minvali, varlık gibisinden bir şeyi var olmak suretiyle anlamasıdır.*”⁴³ Anlama eylemi de var olarak gerçekleşebileceği için “anlam, Dasein ve varlık” arasındaki derin ilişki bir kez daha gün yüzüne çıkar. Bu ilişki de Heidegger’e göre zaman vesilesiyle kurulmaktadır; “*Tüm varlık anlayışının ve varlık yorumunun ufğunun zaman olduğu gün ışığına çıkarılıp sahici bir şekilde kavranılmalıdır.*”⁴⁴ Yani Dasein’ın varlığı anlama çabalarının da varlıkla olan ilişkilerinin de nihai varacağı nokta zaman olacaktır.

³⁹ Ökten, A.g.e., s. 89.

⁴⁰ Çüçen, A.g.e., s. 82.

⁴¹ Heidegger, A.g.e., s. 280.

⁴² A.e., s. 39.

⁴³ A.e., s. 41.

⁴⁴ A.e., s. 42.

2.4. Zamana Getirilen Modern Tanımlar ve Zamanın Algılanış Biçimleri

Zaman gibi kompleks bir kavramı tanımlamak her ne kadar zor olsa da bizatihi zor olduğu için zaman hakkında belli tanımlamalar yapmak durumundayız. İlk olarak zamanın hissedilen mi, duyulan mı, algılanan mı yahut somut olarak varlığına erişilebilecek bir şey mi olduğu tartışmaya açılmalıdır.

Bununla beraber zamanla ilişki kurma tarzlarının; öznelci, nesnelci, psikolojik, tarihsel ve fiziksel olarak da nitelendirilebildiğine değinilmelidir. Bu zaman perspektifleri arasında zamanın öznel veya nesnel oluşu üzerinden sürdürülecek tartışma ilk etapta zamanın yapısının sorgulanmasına yol açacaktır. Bu noktada zamanın ya salt zihinde olduğu ya da varlık dünyasında algılanabilen yahut ölçülebilen bir kavram olarak var olduğuna yönelik iki ayrı anlayış geliştirilmiştir; “*Zaman, nesnel olarak (bilinçten bağımsız) varolan bir akışın kavramsal yansıması olmadığı gibi, bütün insanlara özgü, her türlü somut deneyimden önce gelen bir yaşantı biçimi de değildir.*”⁴⁵ Dolayısıyla zamanı salt doğa da ya da salt insanda aramak ve soruşturmak yerine “doğa içindeki insan”dan hareketle değerlendirmeye almak daha doğru olacaktır. Çünkü “doğa içindeki insan” kavramında “bilinç” mündemiçtir.

Norbert Elias’a göre zaman duyularımızla algılanamaz, dolayısıyla somut bir varlık değildir.⁴⁶ Zamanla olan irtibatımız onu algılayarak değil, onu yaşayarak kurulur; “*Duyularımızla algılanamaz bir şeydir zaman.*”⁴⁷ O hâlde algılayamadığımız, yani somut bir “nesne” olmadığına kanaat getirdiğimiz zamanla irtibat nasıl kurulmalıdır?

⁴⁵ Norbert Elias, **Zaman Üzerine**, Çev. Veysel Ataman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.22.

⁴⁶ A.e., s. 14.

⁴⁷ A.e., s. 14.

Bu durumda duyularla algılanamayan, somut bir varlık olarak karşımızda bulamadığımız zaman hissedilebilen bir şey haline dönüşmüş olur. Yaşanan zaman tecrübe edilebilen bir şey hâline geldiğinde, zamanla kurulan ilişki onu hissetmeye dayalı hâle gelebilmektedir. Bu hissetme de çeşitli şekillerde karşımıza çıkabilmektedir; “*Duygular ve zamanın tecrübe edilme şekli paralel olarak değişir; birbirlerine yakından bağlıdırlar.*”⁴⁸ Dolayısıyla her duyguyu zamana paralel olarak ya da zamanla birlikte hissedilir. Herhangi bir duygu zamandan bağımsız olarak hissedilemez. Kaygı, hüznün, sevinç vs. akla gelebilecek pek çok duygu zamana bağlı, zamanın içinde ya da zaman sebepli olarak gerçekleşmektedir. Yarının kaygısının bugüne aksetmesi, mutlu bir anın hızlıca geçip gitmesi, istenmeyen bir durum yaşandıkça yahut sabrettikçe uzadıkça uzayan zaman... Bunların hepsi zamanın hissedilebilmesiyle ilintilidir. Bu noktada “zamanın temel tecrübe edilme tarzı, zamanın hissedilmesidir” şeklinde bir sav ortaya konulduğunda zamanın ve hislerin örtüştüğü gerçeği de iddia edilmiş olur. Bu bölümün temel tezi de “zamanın, varlıkla eş olması” üzerine kurulu olduğu için hislerle de bu örtüşmenin olması makul gözükmektedir. Yani bu noktada zaman hissedilebilen bir şeydir anlayışı doğrulanmış olur. Zamanın hissedilebiliyor oluşu insanın kendine dair farkındalığının da oluştuğu kısımdır; “*Mevcut ânı hissetmek, her an kendinin farkında olmak demektir.*”⁴⁹ Anbean kendini gözlemleyen, hisleri vasıtasıyla kendi varlığını anlamlandırmaya çalışan insan bunu zaman sayesinde yapar. Dolayısıyla her hissin bulunduğu kap insan ve zamandır.

Zamanın hissedilmesi meselesi özne boyutundan ele alındığında öznenen özneye göre farklı durumlarda farklı şekilde zamanın hissedilmesinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu durumun toplumsal boyutunda ise değişen çağa ve tecrübelerle göre farklılık gösteren bir zaman anlayışı vardır. Örneğin sanayileşen toplumların kendilerini zamana göre ayarlamaları, zamanın ölçülmesini ve değerlendirilmesini koşul olarak sunmaktadır; dolayısıyla bu toplumlarda zaman algısı bambaşka bir boyuta taşınmış durumdadır. Bununla beraber modern dönem ve sonrasında zamanın çok daha hızlı geçtiği hissedilmektedir. Byung-Chul Han bunu “diskroni” kavramıyla

⁴⁸ Marc Wittmann, **Hissedilen Zaman**, Çev. Özde Duygu Gürkan, İstanbul, Metis Yayınları, s. 31.

⁴⁹ A.e., s. 46.

açıklayarak zamanın atomlaşması nedeniyle zamanın bozulmasına işaret etmiştir; “*Bu zamansal dağılma nedeniyle süremin deneyimlenmesi de imkânsızlaşıyor.*”⁵⁰ Dolayısıyla zamanın dağılması, parçalanması ve atomlaşması zaman deneyimini etkilemekte, zamanın daha hızlı geçtiği hissini ortaya koymakta ve zamanın varlığını hafifletmektedir. Bu da durup düşünme olasılığını ortadan kaldırmakta, hızlı bir tüketim toplumuna zaman açısından da dönüşümün gerçekleştiğini göstermektedir. “*Gündelik hayatta hiperkinezi, aşırı hareketlilik, insan yaşamındaki tefekkür unsurunu, durma becerisini ortadan kaldırıyor. Dünya ve zamanın kaybına yol açıyor.*”⁵¹ Modern dönemdeki bu tefekkürsüzlüğü, dünyanın ve zamanın yitimiyle sonuçlandırır Byung-Chul Han. Hep bir adım sonrasına büyük bir iştiaqla yaklaşmak “ân”ın kıymetini ortadan kaldırmakta ve deneyimleri değersizleştirmektedir. Bu da var olan zamanı duyumsamayı, hissetmeyi minimum seviyeye düşürmekte ve zamanı kaybetmekle sonuçlanmaktadır. Zamanın giderek ufalanması “anlam”ın da en büyük düşmanıdır; “*Hakikat de bir zaman fenomenidir. Süregelen, sonsuz şimdinin bir yansımasıdır. Zamanın kopuşu, giderek ufalanan fîrari şimdi, hakikatin içini oyar.*”⁵²

Hayat sanılanın aksine hızlanmamıştır. Zaman dağılmaya yüz tutmasıyla hayatı tutacak bir güç de ortada kalmadığı için böyle hissedilmeye başlanmıştır.⁵³ Dünya zamanı her dönemde “verili” bir şekilde varken kitlelerin yaşayış biçimlerinin değişmesi zamanı hissetme biçimlerini de etkilemiştir.

Zamanın özellikle modern toplumlarda “düzenleyici” yanı ve nispeten önemli bir konuma yerleşmiş olması, onun özünün doğru bir şekilde anlaşıldığı izlenimini uyandırmamalıdır; “*Durup ara verme becerisi olamayan kişinin tamamen başka olan herhangi bir şeye erişimi olamaz. (...) ‘İster bir şey olsun, ister insan veya bir tanrı, herhangi bir şeyi deneyimlemek o şeyin başımıza gelmesine, bizle buluşmasına, bize temas etmesine bizi altüst etmesine ve dönüştürmesine izin vermektir.*”⁵⁴ Dolayısıyla

⁵⁰ Byung-Chul Han, **Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, s. 10.

⁵¹ A.e., s. 10.

⁵² A.e., s. 15.

⁵³ A.e., s. 21.

⁵⁴ A.e. s.112.

özellikle de modern zamanlarda insanların durup bekleyerek bir mesele üzerinde kafa yorması, bunun için emek vermesi ve zaman harcaması neredeyse yok denecek kadar az görülmektedir. Aslında olanlar üzerine getirilen bu yorum bizatihi zamanın kendi doğası ile ilgilidir. Durup fark edecek, anlamlandıracak bir zamanı insanoğlu kendi eliyle yok etmektedir. Zamanı kaybetmek de hayatın ve hayatın anlamının kaybına kadar gidebilmektedir.

Zamanın hissedilebiliyor olması onun ikinci bir tabiat olarak algılanmasını da sağlamaktadır. İnsan var oldukça, deneyimler kazandıkça, dünyayı tecrübe ettikçe zamanla da daha fazla temas etmiş olacağı için zamanın baskısını daha çok hisseder, bu da insan için ikinci bir tabiatın oluşmasına sebebiyet.⁵⁵ Halihazırda var olan tabiata bir ikincisi eklenir. Bu durum zamanı daha gerçekçi ve hissedilebilir kılar.

Duyularla algılanamayan dolayısıyla karşımıza somut bir varlık olarak yerleştiremediğimiz zamanı; hissedilebilen bir şey olarak ele aldıktan sonra onun zihinde şekillenmiş soyut bir kavram olmasını da ele almakta fayda var. Denilebilir ki *“Zaman duyumu (sensation de temps) zaman bilinci değildir.”*⁵⁶ Bu durum insan faktörünü yani öznedeki bilinç durumunu devreye sokmaktadır; *“Zaman tasarımını oluşturan unsur, yani bilinçteki zaman fikrinin nesnedeki temeli varlığın varoluşu(…)”*dur.⁵⁷ Dolayısıyla zihinde oluşan kavram nesne dünyasında karşılığını bizatihi varlığın varoluşu olarak göstermektedir. Zaman-varlık denklğine götürecek bu yorum insan vasıtasıyla ele alınmaya çalışılacaktır. İlerleyen kısımlarda insan-bilinç-zaman ilişkisi çok daha detaylı ele alınacaktır. Çünkü zaman vesilesiyle varlığı anlama anlayışının başlangıç noktası insandır.

Zamanı sorgulayabilen, varlığını ya da yokluğunu ortaya koyabilen bir öznenin varlığı zorunludur. Bu özne, kendini ve kendinden hareketle zamanı sorgulayabilen tek var olandır. İnsanın en aslî özelliklerinden biri olan düşünebilme yetisi zaman üzerindeki soruşturmaların da temelini oluşturmaktadır. Zamanı, ondan hareketle

⁵⁵ Elias, A.g.e., s. 21.

⁵⁶ Han, A.g.e., s. 62.

⁵⁷ Milay Köktürk, **Zaman Üzerine: Felsefi Soruşturma**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017, s. 253.

kendini ve varlığı soruşturabilen özne, kendi hayatının anlamını da inşa etme yoluna girecektir. Dolayısıyla bilinç ve zaman ilişkisi varlığı ve zamanı anlamada önemli bir konumdadır. Ancak burada, zamanın soyut bir kavram olarak bilinçte yeşermesinin zamanın bir başka veçhesini açıkladığı unutulmamalıdır. Bazı düşünürlere göre zaman sadece ve sadece zihnin ürünü olup dış dünyada karşılığı bulunamayan bir kavramdır. Ancak tüm zihinlerde benzer bir zaman algısının var olması meselenin o kadar da basit olmadığını göstermektedir.

Bu nokta zamanın karmaşık yapısını bir kez daha gün yüzüne çıkarmaktadır, çünkü bu durum aynı zamanda zamanın algılayan kişiye göre farklılık gösterdiği anlayışını doğurmaktadır. Kişisel zaman tecrübeleri zamanı öznel bir boyuta taşımaktadır. Fakat bu noktada şu söylenebilir; genel bir zaman algısı değişmeden tüm varlıklar için aynı tesiri gösterirken; gündelik hayatta zamanı tecrübe etme anlarımız ve tarzlarımız farklılık gösterdiği için yaşanan olaylara, duygu ve deneyimlere bağlı olarak zaman öznelerce farklı şekillerde ve farklı hızlarda algılanabilmektedir.

Zaman, öznel zaman olarak kendini gösterdiğinde kendi zamanımızı da daima yanımızda taşıyız.⁵⁸ Bu durum kendi zamanımızı inşa sürecimizi gösterir. Hem kendi zamanımızı hem de zaman algımızı inşa eder ve bunu her durumda var kılarız. Zamanın hem algılanmasında hem de zaman kavramının tanımlanması sürecinde önemli olan zamanın ne ifade ettiğinin özneye bağlı olarak düşünülmesidir.

Zamanın kendini gösteriş biçimleri değerlendirilmeye alındığında zamanın kendini varlık sayesinde gösterdiği söylenebilir. Bunlar içerisinde zamanın biyolojik yapıda kendini göstermesini ele alırsak hem insan hem diğer canlı varlıklar ölüme yazgılı olmalarıyla zamanın tesirini güçlü bir şekilde hissederler. Biyolojik varoluşa sahip her canlıda zaman kendi hükmünü sürer ve kendini açığa çıkarır. Bununla beraber kendinin ve olanların farkında olabilen tek canlı olarak insan aynı zamanda kendi biyolojik varlığı dışında akan bir yaşamışlığa da sahiptir. Yaşadığı,

⁵⁸ A.e., s.53.

deneyimlediği meseleler de zamanın bir inşa alanıdır. Bunlar aynı zamanda zihinde daha açık ifadeyle bellekte birikerek yaşanmışlığın tortusunu oluşturur.

Keşif, icat, inşa... Zaman hangisinin sonucudur? Dünya üzerinde var olan ve bazı zihinlerce keşfedilmiş bir kavram mı, yoksa sadece insan zihninin ürünü olan bir icat mı? Aslında bunların hepsinin zamanı bir yönüyle açıklayabiliyor oluşu zamanın kompleks yapısına bir kez daha gönderme yapar. Kesin bir yargıya varmanın güçleştiği bu nokta, meseleye farklı farklı veçhelerden bakmayı gerekli kılmaktadır. Fakat bu durum tek başına bir tanımlı doğru kabul etmenin yanlışlığını da ortaya koyacaktır. Örneğin insan yapımı bir kavram olarak kabul edildiğinde sadece insan dünyasını ilgilendiren bir şey olarak yorumlama yanlışlığına düşülebilir. Oysa bir kayanın da, bir ağacın da zamana tabi olduğu görülmektedir. Fakat bu noktada bu anlayışın doğru yanı insan dışındaki bu varlıkların hiçbirinin zamanın farkında olmadıklarıdır. Sadece insan, temas hâlinde olduğu zamanın farkına varabilmektedir. Bir ağaç da zamanı yaşar ama onu bilemez; oysa insanın trajik yazgısı zamanın farkında olmakla derinden ilişkilidir.

Tüm bunların yanında zamanın zihinde inşa sürecinin tek bir özne vasıtasıyla olamayacağı gerçeğine değinmekte de fayda var. Özellikle zaman gibi kompleks bir yapı tek bir zihnin keşfi olmayıp yüzyıllar boyunca elde edilmiş bir yorum ve bilgi birikimin sonucudur. O yüzden zihnin inşa sürecinin sonucu olarak bir “imge” olarak ele alınan zaman, aynı zamanda sosyal bir çabanın çıktısıdır.

Zaman deneyimlenebilen, tecrübe edilebilen bir şey olsa da zaman kavramı bir yönüyle deneyim dışı ve deneyim öncesidir. Zaman kavramını deneyimlediğimiz fark etmeden önce çocukluğumuzda bize öğretilir, onu hazır bir şekilde buluruz. Ama bu şekilde zaman kavramı tanımlanabilir ya da öğretilebilir hale gelmeden önce yüzyıllar boyunca, farklı boyutlarda, farklı öznelere deneyimlenmiş, yorumlanmış ve keşfedilmiştir. Bu noktada zamanın hissedilebilen bir şey olması ve zihinde inşa edilip aynı zamanda dış dünyadaki varlığıyla bu zihindeki hâlinin eşleştirilebilmesi meseleyi özetler niteliktedir.

Sonuç olarak zamana yönelik getirilen modern tanımlar, zamanın niteliği ve algılanış biçimleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda ilk olarak zamanın hissedilen mi yoksa algılanan bir kavram olarak mı ele alınabileceği sorgulanmıştır. Zamanla ilişki kurma tarzları da bu noktada öznelci, nesnelci, tarihsel, psikolojik ya da fiziksel olarak ele alınagelmıştır. Özne ve nesne oluşunun açıldığı nokta, sadece zihinde mi yoksa varlık dünyasında olup ölçülebilen bir yapıya mı sahip olması yönünde ortaya koyulmuştur.

Tüm bunlara ek olarak zamanın bir de ölçülebilir bir yapısının varlığının soruşturulması söz konusudur. Ancak ölçme, sayısal verilere zamanı sıkıştırma olarak düşünüldüğünde bu ölçme eylemiyle zamanı tanımlamanın zamanın aslı yapısına uymayan bir tanımlama olduğu söylenebilir.

2.5. Saat ve Ölçülen Zaman

*“Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır...
Bu da gösterir ki, zaman ve mekân, insanla mevcuttur!”⁵⁹*

Zaman kavramının yapısı bu şekilde kavramsal boyutta ele alınabildiği gibi bir de zamanın gündelik hayattaki karşılığına bakmak gerekmektedir. Bu da özellikle sosyoloji ve fizik gibi disiplinlerin ortaya koyduğu çalışmalarla ele alınabilir. Bu bağlamda zamanı bir “ilişkilendirme” biçimi olarak tanımlamak mümkündür. İki değişken arasındaki ilişkiye bağlı olarak bir kıyas neticesinde yapılabilen ölçüm zamanı ortaya koymaktadır.

⁵⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, 25. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 33.

Norbert Elias buna bağılı olarak zamanı şu şekilde tanımlamaktadır; “*Demek ki ‘zaman’ ifadesi, iki ya da daha fazla, sürekli hareket halindeki olaylar içindeki dilimlerin başlangıç ve bitiş pozisyonlarını ya da pozisyonlar arasındaki süreleri birbirleriyle ilişkilendirme anlamına gelir.*”⁶⁰ Bu noktada zaman bir ilişki kurma biçimi, bir bağlantı olma özelliğı göstermektedir. Örneğın bir kum saati, zamanı ölçme araçlarından biri olarak yüzyıllardır bu bağlantının bir göstergesi olarak kullanılagelmiştir. Bu noktada kumların akış hızı belirli bir süreye tekabül etmekte olup bu sürenin karşısına bir olay dizisi yerleştirilerek bir kıyas neticesinde zamanın ölçülmesi sağlanmaktadır. Bu olay dizisinin kum saatiyle ilişkisi zamanın ölçülmesine denk düşmektedir. Burada şunu sormak gerekiyor; ölçülen şey aslında ne? Kum saati vs. pek çok zaman ölçüm aracı vasıtasıyla zamanı ölçtüğümüzü varsayıyoruz; “*Oysa saat zamanla temas etmez.*”⁶¹ Zamanın ölçüldüğü söylendiğinde gerçekten bu ölçüm araçlarının dışlıleri arasına zaman mı yerleştirilmekte? Norbert Elias, zaman üzerine yapılan yorumların ve çıkarımların bugün bile yetersiz olduğunu söylemekte bu noktada zaman ölçüm araçlarının bile aslında zamanı işaret edemediğini şu cümlelerle dile getirmektedir;

*“Zamanın ontolojik statüsü, varlıklar arasındaki yeri bugün hala açıklanabilmiş değildir. Zaman üzerine kafa yorarız; ama karşımızda ne türden bir şeyin bulunduğunu doğru dürüst bilemeyiz. (...) Saatlerin zamanı gösterdiğini söyledüğımızde, aslında onlar neyi göstermektedir?”*⁶²

Saatler, doğa olayları gibi insanların sosyal ilişkilerini ve eylemlerini düzenlemeye yarayan araçlardır. “*İnsan buluşu ve yapımı olan, yapay yoldan fiziksel hareket üreten saatler, birer değişimler dizisi olarak, kurdukları öteki süreklilikler içindeki dilimleri ölçmeyi saplar.*”⁶³ Dolayısıyla saatlere zamanla bir denklik atfetmek zamanın doğasına ters bir yakıştırma olacaktır.

Mevsimler ve gök cisimleri, olay akışı birimi olarak saatlere alternatif olarak karşımıza çıkar. Bunlar da bir kezlik ve geri döndürülemez olarak gerçekleştikleri için

⁶⁰ Elias, A.g.e., s. 25.

⁶¹ Köktürk, A.g.e., s. 63.

⁶² Elias, A.g.e., s. 25.

⁶³ A.e., s. 75.

ölçü birimi olarak değerlendirilebilmektedir.⁶⁴ Günleri, ayları ve yılları gök cisimlerine bağlı olarak takvimlendirmek insanoğlunun zamanı yönetme ve tanımlama adına yaptığı en eski girişimlerden biridir. Ancak tıpkı saat meselesinde olduğu gibi gök cisimleri de zamanın ontolojik yapısının açıklanmasında yeterli gözükmemektedir.

Bu konuda Augustinus da gök cisimlerinin zamanı ölçmede yetersiz olduklarını ifade etmektedir. Pek çok zaman ölçüm tekniklerinden biri olan gök cisimlerinin hareketlerinin sayılması ya da değerlendirilmesi de aslında neye işaret ediyor, net değildir. Güneşin doğudan batıya seyriyle ilgili; *“O zaman soruyorum, bu hareketin kendisi mi bir gün ediyor, yoksa bu hareketin tamamlanması için gereken süre mi ya da her ikisi mi?”*⁶⁵ yorumunu getirmektedir. Bu bağlamda ölçülen hareket sayısı mıdır, süre midir, belirsiz kalmaktadır. Sonuç olarak ölçme, sayısal verilere zamanı sıkıştırma olarak düşünüldüğünde bu ölçme eylemiyle zamanı tanımlama durumunun zamanın aslı yapısına uymayan bir tanımlama olduğu söylenebilir.

Heidegger, fizikçinin karşısına zamanın ölçme niteliğiyle ortaya çıktığını söyler. Bu noktada zamanı saatin ölçtüğünü söyleyerek saatten zaman üzerine öğrendiklerimizin ne olduğunu sorgular. Ayrıca zamanın bir “ardışıklık” içinde olduğunu, ânların birbirleriyle bir öncelik sonralık ilişkisi içinde bulunduklarını ifade eder. Elias’ın da zaman tanımı bu yönde olmakla beraber iki değişkenden birinin ölçüm aracı diğerinin de yaşanan olaylar ya da hesaplanacak durumların olduğu varsayılır. Ama Heidegger’e göre bu ölçüm zamanın aslı yapısını ortaya koymada faydasızdır, yani ölçülenin zaman olduğunu söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir; *“Zaman ile özgün bağ bir ölçme değildir.”*⁶⁶ Yani zamanı anlamada ve tanımlamada asıl başvurulacak unsur ölçüm değildir. Heidegger zaman ve var olmayı eş tutan anlayışına bağlı olarak zaman üzerinde ölçüme bağlı yorum yapmayı zamanın aslı özelliğini elden kaçırma olarak yorumlar.

⁶⁴ A.e., s.15.

⁶⁵ Augustinus, **İtirafılar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, s. 385.

⁶⁶ A.e., s. 85.

Milay Köktürk'ün tanımlamasına göre zaman, bir “varoluş seline” tekabül etmektedir; *“Olup bitenleri daha derinlemesine düşünen insan, gelip geçenin aslında olaylar dizisi olduğunu fark eder.”*⁶⁷ Bu noktada zamanın ölçülmeye ya da tanımlanamaya çalışılması aslında “olaylar dizisi” üzerinde yorum yapma çabasıdır. Zamanın akıp gittiği düşüncesi aslında bu olaylar dizisinin silsile hâlinde akıp gitmesini ifade eder. Bu durum Heidegger'in varlıkla zamanı eş tutan yaklaşımıyla örtüşür.

Zamanın ölçülmesi meselesi belli açılardan, zamanı doğrusal olarak kabul etmenin neticesidir. Aslında birbiri ardınca sıralanan hareket dizisi ölçülerek “zamanın ölçüldüğü” varsayılır. Ancak bu zaman anlayışı doğru kabul edilse dahi doğrusal zamanın ötesinde daha derin bir zamanın varlığından da söz etmek mümkün olduğu için bu tanımlamalar eksik kalmaktadır. Burada sözü edilen derinlikli zaman anlayışı Bergson'un zaman anlayışında karşımıza çıkan “süre” kavramıyla benzeşir.

Zaman çok fazla olay ve olgunun bir arada anılması olduğundan kavranması zor bir sentez düzeyine işaret etmektedir. Bu denli yüksek bir sentez düzeyine sahip olması onu tanımlamayı da zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla zamanı soruşturmak salt zaman soruşturmasını aşan bir durumdur. Zaman tüm unsurlarıyla bir ilişkiler bütünü olma durumuna işaret eder. Bunun ortaya koyulması da yüksek bir kavrama ve sentez istediği için zaman, çözümü zor ve elzem bir mesele hâline gelir.

Zamanı kavramanın bu denli zor olması onun kompleks yapısına ve ilişkiler bütünü olmasına dayandığı kadar; zamanı sorgulayan öznenin bizatihi zamanın içinde olmasından, onu deneyimlemesinden yahut onunla temas hâlinde olmasından da kaynaklanmaktadır. Hatta daha ileriye götürülüp Heidegger'in “Varlık, biziz” savından meseleye bakılırsa zamanı sorgulayan özne bizatihi kendini, kendinin en aslı özelliğini sorguladığı için zaman kavramını çözümlemek en temel ve en zor meselelerden biri hâline gelmektedir. Bu noktada problem zamanın anlamı değildir, birden fazla anlam

⁶⁷ Köktürk, A.g.e., s. 21.

taini neticesinde zaman kavramı ortaya koyulabilmektedir; problem zamanın varoluşsal yapısıdır.

Zamanın kavranması ve tanımlanması zor bir kavram oluşunu en bilindik şekilde Augustinus şu sözlerle açıklamıştır; “Öyleyse zaman ne? Eğer hiçkimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.”⁶⁸ Zamanla ilgili pek çok yazıda yer verilen bu ifadelerde ele alındığı gibi gerçekten zaman tanımlanması oldukça güç bir kavramdır.

“‘Zaman’ sözcüğü, bir insan topluluğunun, yani anımsama ve sentez yapma gibi biyolojik verilerle ve becerilerle donanmış canlılar öbeğinin iki ya da daha fazla olay akışı arasında ilişki kurmasını ve bunlardan birini öteki olay ya da olaylar için kıyas, karşılaştırma ölçüsü olarak standartlaştırmasını temsil eden bir semboldür.”⁶⁹

Tüm bunlarla beraber zaman olmaması halinde onun yerine ikame edilebilecek herhangi bir şey yoktur. Dolayısıyla zaman algısı ortadan kalktığında geriye sadece “kaos” kalacaktır. Geçmiş-şimdi-gelecek tasavvurlarının olmadığı, birbiri ardınlığının olmadığı bir dünyada düzenden de bahsedebilmek mümkün gözükmemektedir. Zamanın olmaması, nedenselliği de ortadan kaldıracağı için hayatın temel dinamiklerinden biri de hasar almış olacaktır. Dolayısıyla zaman sadece gündelik hayatta bir düzen temin edicisi değil, zihin dünyasında da her şeyin yerli yerine oturmasını sağlayan temel faktörlerden biridir. Sosyal hayatta ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan toplumsal zaman, fizikte maddenin, felsefede de zihindeki algıların düzeni için temel mihenk taşı olma görevini üstlenir; böylece zaman şeylerin ve olayların üst üste yığılmasını ve aynı anda olmasını önler.

Zaman kavramını duyulabilen, hissedilebilen, tecrübe edilebilen yanlarıyla ele aldıktan sonra aslında ölçüme sıkıştırılmış sosyal ve fiziksel yanlarına değinildi. Ancak bu tezdeki zaman yaklaşımını asıl kuran anlayış zaman-varlık denkliği üzerine olandır.

⁶⁸ Augustinus, A.g.e., s. 47.

⁶⁹ Elias, A.g.e., s. 74.

2.6. Zamanın Evi: Bilinç

Zaman kavramına ne açıdan bakılırsa bakılsın onu “insan” ile değerlendirmek gerekmektedir. İnsansız bir zaman anlayışı oluşturmak mümkün gözükmemektedir. Bu noktada insanı ön plana çıkaran unsur ise insana has olan “bilinç”tir. Zamanın neliğini soruştururken ve anlamını inşa ederken bilinç devreye girer. *“Bilinci ortadan kaldıralım, varlığın varoluşunu değil zaman diye adlandırılan ve her şeyi kuşattığı kabul edilen o şeyi ortadan kaldırmış oluruz.”*⁷⁰ Dolayısıyla bilinç olmadan zamanın varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zaman için ilişkiler bütünüdür tanımlaması yapılmıştı, bu noktada bilinç olmadan zaman kavramından bahsedilemediği gibi; zaman vasıtasıyla dünya ve varlık üzerinde yorum yapma ve anlamlar çıkarma da bilinç vasıtasıyla yapıldığı için bu ilişkiler bütününe dikkat etmek gerekmektedir; *“(…) zaman, bilincin dünyayla ilişki kurma ve onun üzerine yükselme biçimidir.”*⁷¹

Tüm bunlardan hareketle zamanın bir “tasarım” olduğu iddiası; her ne kadar zamanın varlığı kabul edilerek işe başlanmış olsa da onun bir zihin ürünü olması, “özne”yi ortadan kaldırdığımızda zamanın da varlığının ortadan kalkacağına dair yorumu inşa etmiş olur. Ancak zaman gerçekten de sadece bir zihin ürünü müdür? Onu algılayacak bir özne olmadığında o da ortadan kalkar mı?

Norbert Elias, *“İnsanların ya da onlara denk varlıkların bulunmadığı bir dünyada ‘zaman’ da olmazdı.”*⁷² demektedir. Bu yaklaşımda aslında zamanın bir icat olduğu, insanların özellikle sosyal hayatlarını düzene sokmak adına zaman kavramını birikimli bir şekilde inşa ettikleri savunulmaktadır. Tam da bu noktada gerçekten de insan, yani bilinç sahibi özne ortadan kalktığında “zaman”ın varlığı da ortadan kalkacak mıdır, yoksa sadece “zaman kavramı”ndan bahsedilemeyecek ve

⁷⁰ Köktürk, A.g.e., s. 254.

⁷¹ A.e., s. 263.

⁷² Elias, A.g.e., s. 85.

yorumlanamadan öylece orada duran bir zamanın varlığından mı söz edilecektir, tartışılır.

Zamanın kendini açıklaması insan vasıtasıyla olmaktadır; *“Zaman, kendini, insanın dünyaya asıl temas noktası olarak gösteriyor. Çünkü dünya üzerinde olmamızla ilgili tüm anlatımlarda, ya ölçü olarak yahut sınırları belirleyici bir şey olarak, hep zaman kavramlarından bahsediyor veyahut zaman kavramlarını sığınak yapıyoruz.”*⁷³ Dolayısıyla zaman ve bilinç üzerinde karşılıklı bir ilişkinin ortaya çıktığını görülmektedir. Bu bağlamda zaman algısı için bir bilinç şartken, bilinç ve dünya arasındaki iletişim için de “zaman” algısının mevcudiyeti zorunlu hâle gelmektedir.

Zamanın sadece zihnin bir ürünü olması yaklaşımına Milay Köktürk şu soruyla karşı çıkar; *“Nesne dünyasında bu tasarıma sevk eden hiçbir şey yoksa, nasıl oluyor da herkes aynı tasarımı geliştiriyor?”*⁷⁴ Bu haklı itiraz üzerinde biraz düşünmek gerekmektedir. Eğer zamanın nesnel bir karşılığı yoksa “herkes”, ortak bir “zaman” tasarımını nasıl meydana getirmektedir? Hepimizin zihninde “zaman” denildiğinde aşağı yukarı aynı tanımlamalar canlanır. Bu noktada deneyimler, öğretilenler, -bazı durumlarda- ortak zamanı paylaşıyor olmamız bize ortak bir zaman tasavvuru sunar. Ancak bu noktada şunu unutmamak gerekir; tüm bunların yanında her insan öznel bir zaman algısı da geliştirmektedir. Hatta ortak bir zamanı paylaşıyor olsak da o zamanın geçme hızı ya da bizde bıraktığı izler farklı olabilmektedir. Zamanın deneyimlenebilen bir kavram olması onu bu yanıyla öznelliğe yaklaştırmaktadır. Nihayetinde zaman kavramına yönelik çıkarımlarda belli bir nesnellik sağlanarak ortaklaşa bir zaman tanımından söz edilebilir. Bu durum meselenin nesnellğe yaklaşan tarafıdır. Ama bir de tek tek insanların zihinlerindeki zaman algısı, belirli durumlarda değişiklik gösterebilen tek kişinin zihninde bile belli dönemlerde farklı algılanan pek çok farklı zaman algısı vardır. Bu süreçler biraz daha olaya, deneyime ve geçen süreye bağlı olarak gelişen kısımlardır.

⁷³ Köktürk, A.g.e., s. 258.

⁷⁴ A.e., s. 263.

2.7. İlişkiler Bütünü Olarak Zaman

Zamanın tanımlarından biri de onun bir ilişkiler bütünü olduğudur. Zaman algısı birden fazla olay ve durum arasındaki ilişkinin fark edilmesi sonucunda oluşur. Bununla beraber zamanın kompleks yapısı, onun zihinde de derin ilişkiler kurduğunu doğrular niteliktedir. Denilebilir ki zaman zihindeki bu yanıyla da ilişkiler bütünüdür ve varlıkla büyük bir uyum içindedir. Zamanın varlıkla bu senkronizasyonu hayatın akışını sağlayan temel unsurlardan biridir. Zaman şeylerle temas hâlinindedir ve bu temas hem zamanı hem şeyleri inşa eder.

Zamanın ilişkiler bütünü olması bu ilişkileri kuracak, bağlantılayacak ve ilişkileri anlamlandırabilecek bir özneyi de zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla zamanın asıl teması insanla kurduğu ilişkidir. Aksi takdirde zamanı açığa çıkarabilecek bir özne olmasa zaman kavramından bahsedilemiyor olurdu.

İki yönlü bu ilişkide kişinin varlıkla ve hayatla ilişkilenmesini de zaman sağlamaktadır; *“Zaman, kendini, insanın dünyayla asıl temas noktası olarak gösteriyor.”*⁷⁵ Sadece insanla değil tüm varlıklarla temas halinde olan zaman bir şekilde diğer varlıkların var oluşunu sağlamakta yahut var oluştan kesilmelerine neden olan asıl unsur olarak devreye girmektedir.⁷⁶

2.8. Zamanın Özü: Geçicilik

Zaman; geçip gitmesi, bir akışı temsil etmesi ve derindeki yapısına değişimin anlaşılması vasıtasıyla ulaşılması yönüyle varlık kazanır. Zaman kavramı ele alınırken onun geçiciliğin kaynağı ve eşlikçisi olması, varlık üzerinde geçicilik dolayısıyla

⁷⁵ Köktürk, A.g.e., s. 258.

⁷⁶ A.e., s. 257.

tahakküm kurması dikkat çeker. Hiçbir şeyin aynı kalmamasının sebebi olarak zaman, en aslî özelliğini bu geçicilik vasıtasıyla sergiler; “*Zamanın varoluşunun karakteristliği ‘akıcılığı’dır*”⁷⁷ Bununla beraber varoluşun doğasını oluşturan unsur da değişimdir.⁷⁸

Zamana eşlik eden şey, yitimdir. Anbean geçip giden zaman eşliğinde -zaman da dahil- her şey yitmektedir. Zamana atfedilen aslî özellik dolayısıyla geçiciliktir. “*Geçmek, varolduğunda varlık dünyasında bıraktığı ve açtığı delikle, onu geride bırakarak varoluştan kesilmek demektir.*”⁷⁹ Geçmenin bu tanımına bağlı olarak varlığın sonlanması zamanın geçiciliğine bağlıdır. Bir yanıyla da geçen şeyin zaman olduğu söylene de aslında geçen ömürdür, olaylardır, biyolojik olarak hücrelerin yok oluşudur... “*Aslında geçip giden, akan, gerçek doğal ömrün kendisi ya da doğanın ve toplumların değişimini sağlayan olaylarken, insanlar ‘zaman’ın geçip gittiği duygusundan kendilerini kurtaramamaktadırlar.*”⁸⁰

“*Zaman değil olaylar akmaktadır.*”⁸¹ fikri, olaylarla ve genel anlamda varlıkla zamanı eş tutan anlayışa dayanmaktadır. Tüm bunlar geçerken zaman da geçmekte, hem de tüm bu geçiciliğin sebebi olarak varlık göstererek geçmektedir. Geçip gittiğini ve bir daha geri gelmeyeceğini söylediğimizde aslında yaşananların, deneyimlerin, olayların “*varolmuş olma süreci*”⁸² nin bir daha geri döndürülemeyeceğini söylemiş oluruz. Augustinus ise zamanın özüne yaratılmış olmasını yerleştirdiği için geçip gidicilik konusuna da buradan hareketle bir yorum getirir; “*Yaratılan her şey akıp gider, onlarda ruhun dinleneceği bir sığınak yoktur.*”⁸³

Yıkan ve bozuluşa sevk eden zaman kendisini de tüketerek tüm varlıkları kendi tahakkümü altında yok oluşa sürüklemektedir. Geri döndürülemez bir akışa sebebiyet veren ve her şeyi değişime uğratan zaman “yok oluş”un olduğu kadar “oluş”un da

⁷⁷ Köktürk, A.g.e., s. 97.

⁷⁸ A.e., s. 34.

⁷⁹ A.e., s. 193.

⁸⁰ Elias, A.g.e., s. 42.

⁸¹ A.e., s.272.

⁸² A.e., s.156.

⁸³ Augustinus, A.g.e., s.115.

sebebidir. Zamanla büyüyen, olgunlaşan, gelişen, serpilten şeyler; zaman vasıtasıyla varlık kazanır. Dolayısıyla hem oluşun hem bozuluşun müsebbibi zamandır. Ancak zaman özellikle yok eden yanıyla tanımlanır; “*Şu açık ki, zaman kendi başına, oluştan çok yok oluş nedeni, iliniksel olarak da oluşun ya da varolmanın nedeni.*”⁸⁴

Zaman, oluşu bir kesintisizlik ve bir süreklilik içinde var eder. Akışı oluşturan şey ardışıklıktır. Bu oluş aslında her şeyin varlığa gelmesidir, varlığa geldikten sonra varlığın sürdürülmesidir; nihai olarak “var olma”dır; “*Oluş, varoluyor olmanın süreç olarak ifadesidir.*”⁸⁵ Dolayısıyla oluş, zamanın kendini göstermesi, bu vesileyle de varlığın inşa edilmesidir. “*Hiçbir şey salt olmak (ist) durumunda değildir. Her şey oluş (werden) durumundadır. Her şey başkalaşır. (...) Hareketler ve değişimler bir düzensizliğe yol açmaz, sadece başka, yeni bir düzen yaratır.*”⁸⁶ Dolayısıyla zamanın aslı özelliği olan geçip gidicilik “oluş”un sebebidir ve oluş varlığı inşa eden süreçtir.

Tam da bu noktada zamanın bir başka tanımı devreye girer; “*(...) ‘zaman’ kavramı, sürekli değişimlere ait dilimlerin, karşılaştırılabilir yanlarının olmasına dayanır(...)*”⁸⁷ Bir değişimden söz edilebildiğinde bir kıyastan ve kıyas dolayısıyla zamanın varlığından söz edilebilmektedir. Akışın olduğu, art arda zaman dilimlerinin -ânların- dizilişlerin olduğu durumlarda zaman açığa çıkar. Ancak bu akış tek bir şekilde olmaz. Bazı var olanlar için -misal taş- “durgun akış”⁸⁸ kavramı devreye girer. Görünürde bariz bir değişimin olmaması orada akışın mevcudiyetini yok saymaya yetmez. İnsan algısı dışında ve durmaya yakın da olsa bir akış söz konusudur.

Zamanın iz bırakması zamanı algılayabilen, tek özne olarak insan ele alındığında insanın biyolojik yapısındaki izlerin yanı sıra “bellek” üzerinden okunur. Zamanın geçip gidiciliğinin karşısına çıkarılabilecek en önemli güç bellektir. Yaşanan, deneyimlenen, hissedilen ve düşünülen şeylerin koruyucu evi olarak bellek kabul edilir. Tabii ki bellekte de her şey yeteri kadar iyi saklanamadığı ve hatta bellek

⁸⁴ Köktürk, A.g.e., s. 87.

⁸⁵ A.e., s.293.

⁸⁶ Han, A.g.e., s. 24.

⁸⁷ Elias, A.g.e., s. 109.

⁸⁸ Köktürk, A.g.e., s. 336.

sahibinin bizatihi kendisinin geçici olması sebebiyle her şey yok oluşa yazgılı gözükme­k­te­dir. Bellek dışında belleğe yardımcı unsurlar olarak yazılı belgeler, kayıtlar ve insan üretimi pek çok şey de hatırlatıcı olarak devreye girmektedir. Ancak bunlar da iyi korunamadıkları sürece zamana yenik düşmeye mecbur kalacaklardır. Bunun yanı sıra hepsi kendilikleri dışında bir şeyin temsili olmaları sebebiyle zaten zamanın üzerlerindeki tahakkümüne karşı koyamamışlardır.

Augustinus zamanın varlık sebebinin var olmayı bırakmak olduğunu söyler; *“Mademki varolmasının nedeni varolmayı bırakması (...)”*⁸⁹ ifadesi, “şimdi” üzerinden yorumlandığında anbean kendini ve kendiyle beraber temas hâlinde olduğu her şeyi yok oluşa sevk eden zamanın varlık sebebi var olmayı bırakmak ve bıraktırmaktır denilebilir. Zaman tek ele geçirebilir boyutu “şimdi” üzerinden değerlendirilmeye çalışılsa da “şimdi” de geçip gitmektedir; *“(...) bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre.”*⁹⁰ Dolayısıyla zaman, her durumda yok olmaya ve yok etmeye yazgılı gözükme­k­te­dir. Tam da bu varlık sebebi yani yok olması geçiciliğin kurucu ögesidir. Ancak bu geçiciliğinin içinde sabit olan bir şey olmalı ki “zaman” diye adlandırılabil­sin.

Heidegger’in zaman anlayışında da geçicilik kavramı önemli bir yere sahiptir ve onun kavramsal şemasında zamansallığa tekabül eder. Varlığın anlamının da zamansallık olması bu kavramı temel noktaya taşır. *“Dasein’in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır.”*⁹¹ Heidegger, Dasein’in varlık sebebinin “anlama” olduğu söylemektedir. Bu noktada *“Dasein’in kendi varlığını anlamasını sağlayan yol zamansaldır yani geçici olmaktır.”*⁹² söylemiyle temel meseleye geçicilik vasıtasıyla tekrar dönülmüş olur. Varlığı anlayabilmek adına zamana bakmak, zamanı anlayabilmek adına da Dasein’den hareket etmek gerekmektedir. İşte Dasein’i anlayabilmek ve onu bir çıkış noktası olarak kabul etmek için de geçicilik/zamansallık

⁸⁹ Augustinus, A.g.e., s. 47.

⁹⁰ A.e., s. 374.

⁹¹ Heidegger, A.g.e., s.44

⁹² Çüçen, A.g.e., s. 115

mesalesine değinmek gerekmektedir; “Zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan Dasein’in varlığını gerçek, sonlu ve geçici yapar.”⁹³

2.9. Geçmiş ve Geleceğin Birleşme Noktası Olarak “Şimdi”

Varlığı anlayabilmek adına zamana başvurmak gerektiğine değinildi. Zamanı anlayabilmek için de geçiciliğe ve geçiciliğin kendini en çok sergilediği zaman kipi olan “şimdi”ye bakmak gerekmektedir. Varlığın ikame alanı zaman, zamanın ikamet ettiğiyse “şimdi”dir; “Her şey zamansız bir ‘öz’de, ebedi bir şimdide durur.”⁹⁴ Çünkü zaman hakkında yorum yapma hakkımız olan sadece “şimdi”dir; elimizde tek mevcut zaman kipi şimdi olduğu için sadece onun hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Bu nokta zaman kipleriyle ilgili en girift noktalardan biridir. Mevcut zaman kipleri arasında tek mevcut olanın “şimdi” olduğu kabul edilir, oysa “şimdi” de çok hızlı bir şekilde geçip gitmektedir, hatta ondan bahsedildiği anda çoktan geçip gitmiştir. O halde mevcut olan tek zaman kipi bile elde tutulamıyorsa zamandan nasıl bahsedilecek, sorusu gündeme gelir. Aslında tam da bu noktada yine zamanın aslî özelliğinin “geçicilik” olduğu devreye girmektedir. Zamanla ilgili sabit olanın geçicilik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır; tıpkı Herakleitos’un “Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir.” söylemi gibi.

Zaman geçmesiyle mevcudiyetini oluşturur; “(...) şimdiiyi elimin altında farz ediyorum ve onun geçip gitmesi vakıasını zamanın varlığının kanıtı olarak görüyorum.”⁹⁵ Bu noktada sadece var olan zamanın “şimdi” mi olduğu sorusu tekrar gündeme getirilebilir. Geçmişin artık olmayışı ve geleceğin de henüz olmayışı şimdiiyi mi var kılar? Tüm bu sorular aslında zaman meselesinin özünün “geçicilik” olduğu kavrandığında cevap bulacaktır. Bu noktada şimdinin önemi biraz daha açık hâle

⁹³ A.e., s. 122-123.

⁹⁴ Han, A.g.e., s. 77.

⁹⁵ Köktürk, A.g.e., s. 349.

gelmektedir. Çünkü “şimdi” sadece bir zaman kipi olmanın ötesinde öznenin bilinç vasıtasıyla geçmiş ve geleceği birleştirebildiği tek noktadır; “*Her sentez yenidir. Bilincin olup bitenle temas noktası olarak şimdi, yani sentez, varoluşun asliyetini oluşturur.*”⁹⁶ Geçmişin ve geleceğin sentezinin, geçmişteki tüm olup bitenlerin birbirleriyle ilişkilerinin ortaya konduğu nokta “şimdi”dir. Dolayısıyla bilinç vasıtasıyla insanın dünyayla ve varlıkla temas noktasını da “şimdi” oluşturur.

“*Varlığı zamansal bir mevcudiyet olarak ve zamana batmış bir şekilde, şimdi içinde algılarız.*”⁹⁷ Varlığın ve insanın zamansallığa yani geçip gidiciliğe bağlı yanı “şimdi” ile ilişkilidir. “Şimdi” sadece zamanın anlaşılması için önemli bir nokta değildir; dünya üzerinde anlaşılmaya muhtaç her şey ve varlık “şimdi”den hareketle anlaşılır. Bilincin olduğu kadar deneyimin ve tecrübenin de “şimdi”ye ihtiyacı vardır. Tüm deneyimler, tecrübeler ve hisler şimdide kendilerini açık eder. Bu durum geçmişe ya da geleceğe dair hislere ya da düşüncelere yönelik olsa da tüm bunlar ancak mevcut olan “şimdi”de açığa çıkar.

Bunlara ek olarak iletişimin de şimdi de gerçekleştiği söylenebilir. İnsanların karşılıklı iletişim halinde olmaları için aynı zamanı yani “şimdi”yi, âni paylaşımları gerekmektedir. Bunun yanında diğer iletişim çeşitlerinin meseledeki konumu ayrı bir tartışma konusu olacaktır. Örneğin kitabı vasıtasıyla binlerce yıl önce yaşamış bir yazarla da iletişim kurulabilir. Bunun için ortak bir şimdiden bahsedilemez. Ancak okurun anlama eylemi yine şimdi de gerçekleştiği için, anlam açığa çıkmak için şimdiye muhtaçtır.

Zamanı kesitler hâlinde ele almak bütünü görmeyi engellediği için zamanın kökenini görmeyi de engeller. Zamanı belirli dilimlere bölünmüş ve silsile hâlinde ele alan doğrusal zaman anlayışında bir “bütün” tesisi yahut bir “öz” anlayışı yoktur. Makro ölçekte “geçmiş-şimdi-gelecek” diye bölümlendirilen zaman mikro düzeyde “ân”lara bölünmüş hâliyle algılanır. Bir silsileyi, bir akışı öngören bu yapıda süreklilik yahut kesintisizlik yoktur. Bergson’un “süre” kavramıyla karşı çıktığı durum da budur.

⁹⁶ A.e., s. 465.

⁹⁷ A.e., s. 218.

Bir süre, bir bağlantı, bir bütün, bir öz; zamanın aslı yapısını oluşturur; kesitler halindeki niceliksel varlığı değil.

Zamanı kesitler hâlinde ele almak, noktasal bir şimdide her şeyin dibe batmasına da neden olabilmektedir. Gerilimini kaybeden zaman geçmiş ve geleceğe yönelik göndermelerde bulunamayacağı için kuraklaşır; “(...) zaman noktasal şimdiki anlar silsilesine dönüşerek çöktüğünde bütün diyalektik gerilimini de kaybeder.”⁹⁸ Bu duruma çözüm olarak geçmişe dönmeyi ve geleceğe de umutla bakmayı sağlayacak bazı unsurlar gündeme getirilebilir; “Zamanın salt noktasal bir şimdiye dönüşerek çökmesine karşı Heidegger de (şifa olarak) ‘miras’ ve ‘geleneğe’ başvurur.”⁹⁹

Augustinus’un zaman hakkındaki yorumları arasında “şimdi” ayrı bir yere sahiptir; “(...) şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre?”¹⁰⁰ Augustinus, şimdi diyebildiğimiz zaman dilimi çok az bir süre varlık gösterip hemen yok oluyorsa onun varlığından nasıl söz edebileceğimizi sorgular. Ancak bundan da öte asıl geçmiş ve gelecek zamanın var olmadığını, bunların şimdiki zamanın başka versiyonları olduğunu dile getirir;

“Ama gayet açık ve seçik olarak anladığım bir şey varsa o da gelecek ve geçmiş zamanın olmadığı. Bu yüzden zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayrılır demek aslında pek de doğru değil. Belki şöyle demek daha doğru, zaman üçe ayrılır; geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşanacakların şimdi ki zamanı. Evet, bu üç zaman benim ruhumda mevcut, onları başka bir yerde göremiyorum.”¹⁰¹

Augustinus’un her şeyi şimdide toplayan anlayışına yakın olarak Borges’in zaman anlayışı da şöyledir; “Geçmiş bugünün içindedir aynı zamanda gelecek de öyle. Her şeyin, var olan koşullardan mesut, inatla durduğu bu dünyada, akıp giden hiçbir şey yoktur.”¹⁰² Borges bu yorumunda da her şeyi “şimdi”de toplarken hiçbir şeyin akıp

⁹⁸ Han, A.g.e., s. 16.

⁹⁹ A.e., s. 14.

¹⁰⁰ Augustinus, A.g.e., s. 374.

¹⁰¹ A.e., s. 371.

¹⁰² Borges, A.g.e., s. 17.

gitmediğine dair bir anlayış da geliştirmiştir. Zamanı doğrusal mevcudiyetinden çıkartarak şimdi içinde döngüsel ve öz hâlindeki yoğun bir yapıya büründürür. Aynı durum Aristoteles'in zaman anlayışı için de geçerlidir; döngüsel zaman anlayışında başlangıç ve bitişin aynı şeye işaret ettiği görülmekte ve bu işaret edilen şey de “şimdi”yi oluşturmaktadır.

Heidegger ve Proust da aynı yıl yayımladıkları (1927) eserlerinde zamanın şimdiki anlar silsilesine dönüşerek çökmesine karşı çıkmışlardır.¹⁰³ *Kayıp Zamanın İzinde* ve *Varlık ve Zaman* adlı eserlerde zamanın kabul edilegelmiş hâlinin dışına çıkılarak zaman daha derinlikli bir mesele olarak ele alınır. Edebiyat ve felsefe gibi iki ayrı disiplinin de aynı dönemde ortaya koymaya çalıştığı zaman anlayışı bu bağlamda birbirine paralel olarak inşa edilmiştir.

Sonuç olarak elimizde “şimdi”den başka zaman parçası olamamasına rağmen “şimdi” de uçup gitmektedir. O hâlde zamanın varlık gösterdiği alan “şimdi” olmasıyla beraber onun da elden kayıp gitmesiyle yaşantılar için tek kalıcı yer bellek olarak gözükmektedir. Ancak bellek de öznelere yok olup gitmesiyle işlevini yitirmekte hatta henüz öznelere mevcutken bellekte her şeyin istenildiği gibi barınamaması ve zihnin buna gücünün yetmemesiyle çok önceden silinip gitmektedir. O halde “var olmasının nedeni varolmayı bırakmak” olan varoluş tarzı var olmayı bırakmakla yazgılı varlık, insan ve zaman bu trajedinin baş rolünü oynamaktadır.

Tam da bu noktada devreye edebiyat ve felsefe girmektedir. Her iki disiplinde de değişen yapıyı anlayıp yorumlama ve bunları açığa çıkarma söz konusu olduğu için varlığı ve insanı anlayıp hayatı anlamlandırma sorumluluğu vardır. Varlığı ve insanı anlayabilmek için zamanın anlaşılması gerektiği için her iki disiplin de her seferinde bu meseleye eğilmek zorundadır. Ancak “*varoluşun esasını değişim oluşturduğu*”¹⁰⁴ için varlık ve var olanlar değiştikçe zaman da değişmekte bununla beraber zaman anlayışı da değişim göstermektedir.

¹⁰³ Han, A.g.e., s. 71.

¹⁰⁴ Köktürk, A.g.e., s. 34.

Borges'ten mülhem zamanın akışını yumuşatmak ve zamana dayanmak için yazmak edebiyatı önemli bir noktaya taşır. Edebiyat bu noktada zamanın akışına bir müdahalede bulunup onun hızını azaltacak, insandaki tahribatını en aza indirecek bir araç olarak değerlendirilir. Eserlerin yazarlarının zamana karşı direnen yanları olduğu düşüncesinin yanında bizatihi yaratım anında yazara, okuma sürecinde de okura zamana karşılık bir yumuşama ve hafifleme gerçekleşmektedir.

Zamanın varlıkla eş olan yapısı düşünüldüğünde de insan için de kurulan bu denklik, edebiyat ve felsefenin “insan” odaklı olmasını bir kez daha dikkate değer kılar. Edebiyat ve felsefenin ortak noktada bulunduğu varoluşçuluktaki zaman, insan, varlık ve varoluş problemleri meselenin temeline işaret etmektedir. Anlam üretebilmek adına insanın zaman ile olan ilişkisini irdelemelidir. Dolayısıyla en temel meseleler olarak ele alınan insan, zaman ve varlık gibi kavramlar edebiyat ve felsefe ortaklığında kendilerine derinlikli bir sorgulama alanı bulabilmektedirler.

2.10. “Zaman, biziz.”

*“Zaman beni sürükleyen bir nehir, ama nehir benim;
Beni parçalayan bir kaplan, ama kaplan benim.
Beni tüketen bir ateş, ama ateş benim.”
Borges*

Bu bölümde ortaya konulmaya çalışılan zaman anlayışının temeli, zaman-varlık denklğine dayanmaktadır. Bu denklğe açılan yol ise insandan hareketle anlaşılabilir olmaktadır. İnsan; dünya üzerinde kendini, varlığı ve zamanı anlayabilecek tek öznedir. Kendinden ve özellikle de kendi zamansallığı yani geçiciliği

üzerinden kendini, zamanı ve varlığı anlamaya çalışır. Bu anlama eylemi de bilinç vasıtasıyla insanın öz yüklemine oluşturmaktır. Bununla beraber insanın özünün zamansallık olduğu, zamansallığı vasıtasıyla var olduğu düşünüldüğünde ve bununla beraber kendinden varlığa bir yol inşa edebildiği ele alındığında insan-varlık-zaman arasındaki girift ve zorunlu bağlantı bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır. Bu noktada zamanın insandan ayrı bir varlık olmadığı, insanın zamanın içinde ya da zamanın insan içinde de olmadığı, zaman ve insanın bir olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu durum “doğa içindeki insan” tanımlamasıyla paralel okunabilir. Sadece doğaya uzaktan bakan ve inceleyen bir özne yahut onun içinde ama ondan ayrı bir parça değil; doğanın içinde doğayla bütün bir insan anlayışı bu bağlamda doğru yoruma kavuşturacaktır. Doğa yerine zaman kavramı yerleştirildiğinde durum daha net anlaşılır olacaktır;

“Zaman içinde değiliz. Sadece bu varoluş selini dışta veya kendimizde de temaşa ediyoruz. O, bize yapışmış halde. Tek fark, tüm bu selin parçası olduğumuzu fark etmemiz! Bu bile, selin dışında bir yerde kalmak ve seli durdurmak anlamına gelmiyor.”¹⁰⁵

Yine Heidegger’e göre Dasein, varlık ve zaman birbirinin özünü inşa eden kavramlar olduğu için hem anlaşılması zor hem de anlaşılması zaruri meselelerdir. Heidegger zamanla ilgili düşüncelerine temel teşkil eden dersinde “*Varolma zamandır; zaman zamansaldır. (...) Varolma zaman değil zamansallıktır.*”¹⁰⁶ şeklinde açıklamalarda bulunarak bu iç içeliğe işaret etmiştir. Yine aynı eserinde bu konu hakkındaki sorgulamalara yer vermiştir. “*Zamanın varlığı elimde mi, ‘şimdi’ ile ben kendimi mi kastediyorum? Ben kendim ‘şimdi’ miyim, ve benim Varolmam zaman mı?*”¹⁰⁷ İlerleyen kısımlarda ise “Zaman Varolmadır.”¹⁰⁸ gibi direkt bir yorumda bulunarak zaman ve varlık, zaman ve var oluş denkliliğine açıklık getirmiştir.

Sonuç olarak insan-varlık-zaman üçlüsünün var oluşlarının en temelinde girift ve zorunlu bir bağ ile birbirlerine bağlı oldukları görülmektedir. İnsanın var oluşunun özünde anlama ve zamansallık vardır ve bu yönüyle insan zamana bağlıdır. Zaman ise

¹⁰⁵ Köktürk, A.g.e., s. 264.

¹⁰⁶ Heidegger, A.g.e., s. 97-98.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 67.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 97.

var oluşun 6z6n6 ve varlığın var olma tarzını oluşturmaktadır. Dolayısıyla varlık ve zaman bir alınmak durumundadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞULE GÜRBÜZ'ÜN ESERLERİNDE VAROLUŞ PROBLEMLERİ

“İnsan, taneden evvel ekmeği, üzümünden evvel şarabı görenlerin ve hatta bundan sarhoş olanların işlerini biraz yanlış anlamış olacak ki aklına düşen ve basamağa adım attığı yere başlamak diyordu. Hâlbuki başlamak bitirmenin yarısı diyen başlamanın bitirmeden zaten bir adım geride olduğunu da bilendi muhtemelen. Hazırlıktı, her şey hazırlık. Çoktan başladım zannedilen yer hazırlığın başıydı, bütün yol hazırlıktı, seyahat hazırlıktı, zaman hazırlıktı, acı ve sabrediş hazırlıktı. Hazırlık bitince saniyeler içinde geliniyordu. Yol bir adımdı, tek adımdı.”¹

“İnsan neyin peşinde hulusi kalp ile ve süresiz ve beklentisiz, dün ektiğini bugün hasat etmeye uğraşmayarak bir yola düşmüşse, vâkıf olunamayacağına ama vasıl olunabileceğine inanıyorum, (...)”²

3.1. Şule Gürbüz'ün Hayatı ve Yazarlığı

Şule Gürbüz'ün hayatı, kişiliği ve eserleri arasındaki ilişki birbirini aynalayan bir görünüm oluşturur. Dolayısıyla eserlerini anlayabilmek adına hayatına ve düşün dünyasına bakmak gerekmektedir. Kendisi de eserlerinden ayrı bir insan olmadığını şu cümleleriyle dile getirir; *“Kitaplarımdan ve yazdıklarımdan ayrı, farklı bir kimse*

¹ Şule Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 511.

² Burcu Bayer, “Şule Gürbüz ile Söyleşi”, **Post Öykü**, (çevrimiçi), <https://www.gzt.com/post-oyku/sule-gurbuz-ile-soylesi-3490829>, 8 Ağustos 2020.

*değilim, aramızdan kılıç geçmez, asıl esere kendimiz olarak bakmak bana yakın.”*³ Bu bağlamda Şule Gürbüz’ün eserlerini anlayabilmek adına hayatına, kişiliğine, özgün yanlarına, edebiyat ve felsefe ortaklığında eser inşa etmiş olmasının altında yatan nedenlere bakılacaktır. Gürbüz, felsefi kaygıyla eser ortaya koymasına rağmen edebiyatın olanaklarından faydalanmıştır. Bu noktada türsel aşınma ve disiplinlerarasılık devreye girmekte ve Gürbüz’ün eserlerinin mahiyetinin çerçevesini genişletmektedir.

3.1.2. Hayatı

Şule Gürbüz, 1974 yılında İstanbul’da doğmuştur. Çocukluğu Üsküdar’da geçen Gürbüz, ilk olarak İstanbul Üniversitesinde Sanat Tarihi bölümünü bitirmiş, ardından Cambridge Üniversitesinde Felsefe eğitimi almıştır. 1997 yılında ise Dolmabahçe Sarayında (Millî Saraylar) araştırmacı olarak çalışmaya başlamıştır. Antika saatlerin tamiri ile ilgilendiği bu süreçte ustası Recep Gürgen’in yanında yetişen Gürbüz, Türkiye’nin tek kadın saat tamircisi olarak mesleğini icra etmiştir.

Edebiyat, sanat tarihi ve felsefeye ek olarak konservatuarda müzik eğitimi de alan Gürbüz, viyolonsel ve kilise orgu çalmaktadır. Aynı zamanda kapsamlı bir okuma süreci olan Gürbüz’ün Doğu’nun ve Batı’nın kadim metinlerine aşinalığı, sanatın diğer alanlarına olan ilgisi, din ve tasavvufa yönelik derinlikli araştırmalarının olması onu çok yönlü bir yazar olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Ancak tüm bunların ötesinde onu “*kendine yönelmiş keskin bir bakışla bakma*”sıyla ele almak en doğru yaklaşım olacaktır. Yine antika saat tamiri ustalığını tatlılaştıranın bu çok yönlü yanı olmasına Gürbüz şu cümlelerle işaret etmiştir; “*Müzikle uğraştım, felsefe, sanat tarihi*

³ Abdülkadir Filiz, “Şule Gürbüz ile Söyleşi”, **Sabah Ülkesi**, No:51 (çevrimiçi), <https://www.sabahulkesi.com/2017/04/19/sule-guerbuez-ile-felsefe-edebiyat-ve-insan-uezerine-abdulkadir-filiz/>, Nisan 2017.

okudum, edebiyatla, şiirle çocukluğumdan beri haşır neşirdim. Belki de saatçiliği bütün bunlardan sonra çok güzel ve değerli buldum.”⁴ Yine Gürbüz’ün bunca eğitimden sonra neden bu mesleği seçtiğiyle ilgili şu cümleleri vardır;

“Zaman zaman bana bir tamirci için tahsilimin fazla ve gereksiz olduğunu söyleyenler oluyor. Ama aslında insanın aleladelikten sıyrılıp fevkaladeliğe kendisini yaklaştırması lazım. Çokluklardan değil azlıklardan bahsedebilmemiz lazım. Başka yabancı diller bilseydim matematiği daha da iyi bilseydim, fizik de bilseydim inanın daha iyi tamirci olurum. Öte yandan bu işin kişiliğinize kattığı sizi başkalaştıran tatlılaştıran yanları da oluyor.”⁵

3.1.2.1. İstanbul

Şule Gürbüz’ün hayatında İstanbul, doğup büyüdüğü ve hayatı anlamlandığı şehir olarak önemli bir noktada yer alır. İstanbul’un çeşitli semtlerinin Gürbüz üzerindeki etkisi ve düşün ve yazın dünyasını şekillendirmedeki katkısı dikkate şayandır. Üsküdar, Emirgan, Beykoz, Yeniköy, Bebek, Arnavutköy gibi semtlerin kendi hayatındaki etkisini kahramanları üzerinden Gürbüz’ün eserlerinde de görürüz. İstanbul’un semtleri arasındaki yaşam tarzlarının farklılığı, Gürbüz’ün çocukken dünyayı algılayışını oluşturan temel etmenlerden biri olarak devreye girer;

“Ben Üsküdarlıyım. Çocukluğum Kuzguncuk-Üsküdar, oralarda geçti. (...) Üsküdar’dan Beykoz’a kadar giderdik, Kanlıca, Kandilli, Vaniköy, Çengelköy... O gidişler bize çok farklı bir şey göstermezdi. (...) Kadıköy’e, Bağdat Caddesi’ne geldiğimizde hiç bilmediğimiz bir dünya vardı.”⁶

Şule Gürbüz, kişisel hayatı ile kahramanı arasındaki ortaklıklardan bir tanesini “Zamanın Farkında” adlı öykünün kahramanı Aslan Bey üzerinden kurar. Bir+Bir

⁴ Doğan Gündüz, “Evvel Zaman Tik Takları Arasında”, **Bianet**, (çevrimiçi), <https://bianet.org/haber/evvel-zaman-tik-taklari-arasinda-51324>, 31 Ekim 2013.

⁵ Mehmet H. Çelik, “Tarihi Saatlerin Dünyasında Yaşayan Dört Saat Ustası, Ne İçindeyim Zamanın”, TRT.

⁶ Yücel Göktürk, Tülin Er, Serkan Seymen, “Şule Gürbüz’le A’dan Z’ye”, **Bir+Bir Dergisi**, B maddesi, (çevrimiçi), <https://birartibir.org/peter-gabrielin-feryadi-nahid-sirinin-heyheyi/>, 11 Temmuz 2022.

dergisine verdiği söyleşide kendisinin de Üsküdarlı olduğunu söyleyip, Beykoz, Yeniköy, Üsküdar, Kanlıca vs. tüm bu semtler onun için ne ifade ediyor bunu anlatır. Kahramanı Aslan Bey de Üsküdarlıdır. Ancak Üsküdarlı olmasına rağmen Yeniköy’ü benimser vaziyettedir. Bunun sebebini Gürbüz ideal benlik anlayışının gölgesinde şu cümlelerle açıklar; *“Hâsılı, benim kitapta anlattığım, hep kendi kabının, kalıbının dışına çıkmaya ve başka şeylerden güzel olanları kendine katmaya gayret eden bir adam için, tabii ki Yeniköy, bende yarattığı etkiden çok daha fazlasını yaratıyor, ki “Yeniköylüyüm” demeye başlıyor.”*⁷

Şule Gürbüz, İstanbul temalı olan “Sanatçının Şehri” isimli, 2024 yılında yayımlanan belgeselinde de İstanbul’u, buradan geçmişlerin ayak izlerine basarak bu halkanın bir devamı olabildiğine dair inancı nedeniyle de sevdiğini ve İstanbul dışında bir yeri künhüne vararak bilmediğini söyler. Buna ek olarak Fenerbahçe ve Büyükkada’da yaşamış olmalarının yanında onun için Üsküdar’ın yerinin ayrı olduğunu dile getirmiştir;

*“Fenerbahçe ve Büyükkada’da mukimdik, hâlâ da öyle. Ama benim aklımda, gönlümde, biraz da tabii insanın çocukluk zamanı sokaklarda etrafla daha yoğun geçtiği için, bende Üsküdar’dan hatta Beykoz’a kadarki bölge, sahil bölümü ve biraz daha içeriler çok iz bıraktı. Ayrılah çok olmuş olsa da kendimi oralara daha yakın, daha ait hissediyorum.”*⁸

3.1.2.2. Meslek Hayatı

Türkiye’nin ve hatta dünyanın tek kadın saat tamircisi olan Şule Gürbüz’ün meslek hayatı da ilgi çekicidir. Sanat Tarihi ve Felsefe eğitimi alan Gürbüz, Milli Saraylarda “saat tamirciliği” yapmıştır. Aslında bu mesleği seçmediğini, bu mesleğin başına geldiğini dile getiren Gürbüz konuyla ilgili şunları söylemektedir;

⁷ A.e., B maddesi.

⁸ A. Batur Özdemir, “Şule Gürbüz ve İstanbul”, Sanatçının Şehri, TRT2, (çevrimiçi), <https://www.youtube.com/watch?v=93--XL4Y-mI>, 28 Şubat 2024.

“Ben müstakil olmayı, yalnız başıma kalmayı, buna yönelik bir ortam kurmayı seven biriyim. Sarayda bir saat atölyesi kurarak böyle bir ortamı yaratabileceğimi, bir ustanın beni yetiştirebileceğini düşündüm. Bu kadar başka eğitimlerden sonra hayalim saatçi olmaktı diyemem. Benim arzum böyle asude, sükûnet içinde bir işi yapabilmektir. Saatçiliğin kendi içinde çok zarif başka bir işte olmayan bir yapısı var. Bu da beni cezbetti. Saatçilik aklıma değil başıma gelen bir şeydi.”⁹

Şule Gürbüz’ün yalnızlığı ve tenhalığı önceleyen yapısı kendisine düşünebilmek için alan yaratabileceği bir mesleği seçmesine sebebiyet vermiştir. Yalnızlık neticesinde düşünmeye ve kendine yönelmeye ayrabileceği vakit, Gürbüz için kıymetli olmakla beraber bunu ona sağlayan bir mesleğin içinde Gürbüz kendini bulmuştur. Tenhalık meselesi Gürbüz için hem zamansal hem mekânsal anlamda kıymetlidir. Günün vakitleri ile ilgili görüşlerinden sabahın erken vakitlerini sevdiğini, kimselerin o saatlerde uyanık olmaması sebebiyle bunun kendisine bir tenhalık sağlaması neticesinde bu saatleri değerli bulduğunu bilmekteyiz. Buna ek olarak Millî Saraylarda çalışıyor olmak da hemen ulaşılabilir olmanın önünde bir engeldir. Bunun sağladığı tenhalık ve yalnızlık da Gürbüz için elzemdir; *“Saat tamirciliği benim hayal edebileceğim bir şey değildi. Ama tam istediğim şeydi. Yalnız ve ıssız kalmak, sadece kendiyile olmak, uzun ve derin bakmak, gündelik hay huya değmemek, yaşanılan yerin ulaşılır, erişilir bir yer olmaması bu tamamen yabancı olduğum işe derhal talip olmamı sağladı.”¹⁰* Yine başka bir röportajında aslında bir meslek hayalinin olmadığını, tek istediğinin tenhalık ve kendiyile kalmak olduğunu dile getiren Gürbüz; Dolmabahçe Sarayı’nda araştırmacı olarak işe başlamasının bu hâlin içine yerleşmesine vesile olduğunu dile getirir;

“Bir meslek sahibi olmakla ilgili herhangi bir isteğim yoktu aslında. İçimden geçen böyle sessiz sakin ve biraz kendimle kalabileceğim bir hâl bulmaktı, yani bir ortam da değil hâl bulmaktı. Hasbelkader demiyim, ciddi bir arzuydu bu, ihtiyaçtı. Baktığım tek nokta oydu çünkü. Bu yüzden de çok kısa bir zamanda Dolmabahçe Sarayı’nda hiç olmadık bir şekilde araştırmacı olarak işe alındım. Bir ayın sonunda da saat tamircisi olarak, ustamla beraber yeniden bir saat tamir atölyesi inşa etmeye başlayarak

⁹ Halime Çelikel, “Zamanın Aracı Onun Ömrünün Amacı”, **Mekanik Saat**, (çevrimiçi), <https://mekaniksaat.blogspot.com/2008/07/zamann-arac-onun-mrnn-amac.html>, 22 Temmuz 2008.

¹⁰

çalışmaya başladım. Yirmi üç sene Millî Saraylarda saat atölyesinde sonrasında Topkapı Sarayı'nda da mekanik saat ustası olarak çalıştım.”¹¹

Bu son röportajına gelmeden evvel de bu konuyla ilgili çok benzer görüşleri olan Gürbüz, hayallerinde hiçbir zaman spesifik bir mesleğin olmadığını, tek dileğinin tenhalık olduğunu ve bunu sarayda sağlayabildiğini şu cümlelerle dile getirmiştir;

“Ben ne çocukluğumda ne daha sonraları ya da öğrenciliğimde bir şey olmayı istedim. Bir şey olmak, özellikle meslek ve çalışma hayatı gönlümü bulandıran, içimi altüst eden bir şeydi. Hep aklımda dağbaşları, mağaralar, izbe, gizli yerler, harabeler, yani insanın olmadığı, benimse eğilip kendimi dinleyebileceğim bir yer imgesi vardı. Bunu hiç olmadık şekilde gösterişli sarayın gizli kapaklı, el ermez göz görmez, kimse bilmez atölyesinde buldum.”¹²

Bu mesleği neden tercih ettiğiyle ilgili yöneltilen bir başka soruya da “müstakil bir hayat” arzusundan bahsederek cevap vermiştir. Müstakil bir hayatın ona sağlayacağı “farkına varma” anları onun için kıymetlidir. Üstelik tüm bunları “yazar” olma endişesi içerisinde de istememektedir. Gürbüz için en kıymetli mesele “olmak”tır. Olabilmenin yolunu da tenhalık içerisinde düşünerek, hissederek, sezerek geçirdiği vakitlerin inşa edeceğine inanması, onun bu hâlleri seçmesiyle sonuçlanmıştır.

“Ben daha kendi kendimle olmayı, müstakil bir hayatımın olmasını, çok insanlarla dirsek temasının olmasını sevmeyen birisiydim. Tahsil hayatımda bir şey olma, bir mesleği amaç edinmek gibi bir şeyim yoktu. Sadece okumak, anlamak, farkına varmak bana yetiyordu. Sarayda araştırmacı olarak çalışmaya başlayınca ben de atölyede tek başıma kalsam istediğim hayatı inşa edebilir miyim, kabuğumu bulmuş gibi olur muyum diye düşünce geçti içimden. Başka biri bana bakıp tek başına bütün gün atölyede ne yapıyor diye vahlanabilir. Ama ben birinin böyle bir hayatı olduğunu görsem çok imrenirim. Bu biraz şahsi bir şey. Sarayın içerisinde bir saat ustası olmayı, elinin ürettiğiyle yaşamayı kendi adıma şık ve güzel buldum. Onun dışında mesleğin tabii ki iş çok zor ve çileli yanları var.”¹³

¹¹ A. Batur Özdemir, **A.g.e.**

¹² Gökürk, **A.g.e.**, R Maddesi

¹³ Yasemin Bay, “Ne İçindegim Zamanın”, Trt Programı, **Bizans Wordpress**, (çevrimiçi), <https://bizans.wordpress.com/tag/dolmabahce-sarayi-saat-muzesi/>, 25 Nisan 2012.

Tenhaliğı ve yalnızlığı önceleyen yapısı, düşünmek ve yazmak için yeterli vaktinin olmasını sağlamış, karakter özellikleri dolayısıyla da daha içine yerleşebildiğı bir hâli böylelikle Gürbüz inşa edebilmiştir. Anlamak ve farkına varmak Gürbüz'ün önceliğı olmuş ve bu hâli sağlayan imkânlar da Gürbüz'ün tercih ettiğı yaşam tarzını olmuştur.

3.1.2.3. Milli Saraylar

Şule Gürbüz'ün Millî Saraylardaki çalışma süreci ise oraya “sanat tarihçisi” olarak araştırmalarda bulunmak üzere girmesiyle başlamıştır. Milli Saraylara girdikten sonra bölüm seçimi kendisine bırakılmıştır ve o da “saat” bölümünü tercih etmiştir. Devam eden süreçte saat mekanizmalarının dikkatini çektiğini fark eden Gürbüz, Recep Gürgen'i ustası olması için ikna etmiştir.¹⁴

1997 yılında saat seksiyonunda araştırmacı olarak göreve başlayan Gürbüz 2021 yılında Millî Saraylardan istifa etmiştir. İstifa etme süreci ardından en çok arzuladığı yere gitmesini şu cümleleriyle açıklamıştır;

“2021 yılında, mayıs ayında Millî Saraylardan istifa ederek ayrıldım. Gelmeyi arzu ettiğim tek yer Galata Mevlevihanesi idi. Hem de çok öteden beri. Sadece biraz daha geç olur zannediyordum. Ani bir istifa ile birdenbire bende böyle tuhaf bir zamanda kabuğum kırılmış gibi hissettim. Şu an Galip Dede'deyim.”¹⁵

¹⁴ “Evvel Zaman Tik Takları Arasında”, Recep Gürgen ve Şule Gürbüz ile Saatler Üzerine Söyleşi, **Bianet**, (çevrimiçi), <https://bianet.org/haber/evvel-zaman-tik-taklari-arasinda-51324>, 25 Aralık 2014.

¹⁵ Özdemir, A.g.e.

3.1.2.4. Mesleği ve Düşünceleri Arasındaki İlişki

Şule Gürbüz, *Saat Kitabı*'ndaki mekanik saat tâtiri ve tâtirciliği üzerine yazdığı bir yazısında saat yapanlar ve saat tâtircileri arasındaki farklara değinir. Bu noktada saat ya da başka bir eseri meydana getiren sanatçının daha dışa dönük, daha rahat olduğunu ifade ederken eser meydana getirmeyip onun tamiri ile uğraşan kişilerin ise daha çekinik, fazla düşünen ve zor karar veren insanlar olduğunu söylemiştir; *“Sözünü etmek istediğim, bir insan yüksek seviyede bir eser meydana getirecek yetenekte, duyarlılıkta, hatta taşkın bir seziş gücünde olabilir. Ama ortaya çıkma cesaretinde olmayabilir, insanlarla mücadele edecek güçte, her an kendini savunacak kuvvette olmayabilir, genel olarak enerjisi az, hâlsiz olabilir, varlığını bir şeyler ortaya koyabilmeye bağlamamış olabilir... yoksa elbette dünyada bir şeyler yapabilecek durumda olanlar sadece yapmış olanlar değil.”*¹⁶ Daha çekinik ve kanaatkâr bir yapıda olma durumuyla beraber yeryüzünde adının kalıcı olmadığına bilincinde olarak hareket etmek ve geçip gidiciliğin gölgesinde olup bundan esef duymamak Gürbüz'ün anlayışına daha yakındır; *“Aslında adı olmamak, olmaktan daha güzel, görünmez olmak, görünür olmaktan daha güzel. Sırlılığı bakımından değil, gerçek bu olduğundan dolayı.”*¹⁷ Bu bağlamda ustalık için tanımını da *“kendini yok saymaya alışmak, elinden gelenin en iyisini başkasınının kötüsüne feda etmek”* şeklindedir.

Şule Gürbüz'ün Eflâkî Dede için söylediği şu sözler bizatihi onun varoluşunu da tanımlamaktadır. Kendine has duruşu, meselelere ve olaylara bakışı ve durduğu yer bu bağlamda değerlendirilmeye müsaittir;

“Hüdayînabit dağ kekiği nasıl varsa ekilip dikilmeden, tohumu olmadan ama kendisi en güzel kokusu ile nasıl varsa Eflâkî Dede de öyle bir oluşla var, yetiştirme değil, zekâ değil, topluma ait değil, ol denmiş oluvermiş. Bu nedenle arkası gelmiyor, öncülü ardılı yok, hiçbir şeyin devamı değil, hiçbir şeye de benzemiyor. Bu hâlde ortaya

¹⁶ Şule Gürbüz, “Mekanik Saat Tâtiri ve Tâtirciliği Üzerine”, *Saat Kitabı*, Ed. Fahrettin Gür, İstanbul, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 2011, s. 24.

¹⁷ A.e., s. 29.

çıkabilmek için elbet çok büyük paraltı gerekiyor ve bu ustalar ışıklarını kendilerinden alıyor.”¹⁸

Ancak Gürbüz için mesleği bağlamında ustası tarafından bir yetiştirilme sürecinden geçtiği ve edebî eserleri içerisinde de aslında bir bazı durumlarda bir geleneği devam ettirir yapıda olduğu söylenebilir. Bu geleneği devam ettirme durumunu Gürbüz, bir meşale devralma ve etkilendiği isimlerin ona dayanma gücü vermesi dolayısıyla bir minnet duygusuyla değerlendirir. Bunun dışında kalan bizatihi varoluşla ilgili ifadelerde Gürbüz için de “hüdayînabit” oluş yakıştırması yapmak mümkün gözükmemektedir. Kendine haslığı, hayata karşı duruşu, takındığı tavır ve aslında ışığını kendinden alması Gürbüz’ü Gürbüz yapan yanlarıdır.

3.1.2.5. Usta - Çırak İlişkisi

Şule Gürbüz’ün ustası Recep Gürgen, Osmanlı’nın son saray saatçisi Wolfgang Meyer’in öğrencisidir. Gürbüz, saraya araştırmacı olarak girdikten sonra Recep Gürgen’i ustası olması için ikna etmiş ve bir yıl sonra da beraber Dolmabahçe Sarayı’nın içindeki saat atölyesini kurmuşlardır. 2003’te ise sarayın iç hazine binasında bulunan Türkiye’nin ilk ve tek saat müzesini açmışlardır. Ayrıca Beylerbeyi Sarayı, Yıldız Şale, Ihlamur Kasrı, Aynalıkavak Kasrı, Küçüksu Kasrı, Florya Atatürk Köşkü gibi diğer köşk ve kasırlara, camilere ve azınlık okullarına ait saatleri de onarmışlardır.

Usta-çırak ilişkisi Gürbüz’ün kendi kişisel yaşamında önemli olduğu gibi eserlerine de farklı boyutlarla yansıyan bir meseledir. Kendi mesleğini usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenmesinin yanında hayatla ilgili bazı meselelere de ustası

¹⁸ A.e., “Ahmed Eflâkî Dede”, s. 51.

sayesinde bir bakış geliştirmiş olan Gürbüz'ün eserlerinde de kahramanları bu ilişkiler bütününde bir yaşam tarzı geliştirmektedirler. Özellikle son romanı *Kıyamet Emeklisi*'nde Aziz ve Hilmi Baba arasındaki mürit-şeyh ilişkisi bu bağlamda değerlendirmeye açıktır ve eserin belkemiğini oluşturmaktadır.

Şule Gürbüz'ün ustası Recep Gürgen'i Gürbüz'ün bakış açısından tanımak daha doğru olacaktır. Bir+Bir dergisine verdiği röportajında Gürbüz, ustasıyla ilgili şunları söyler.

“Ustam her şeyden evvel çok mahir bir saat ustası, ama bana en önemli gelen yanı halinin adamı olması, sahiden o olması. Hani insanlar belli bir noktaya kadar sözde kendileridirler, bu nokta hamlık derecesine göre kısalır. Recep Usta'da böyle bir süre yok, ne ve ne olursa olsun o, hep o. (...) Hali ile, zor şartları ile, ağır ve karşılıksız işi ile tam bir uyum ve kabulleniş içinde.”¹⁹

Şule Gürbüz için Recep Gürgen saat ustalığında olduğu kadar kendi olma hususunda da mahirdir. Her şeyden evvel, yapmaktan ve yazmaktan evvel “olma”nın geldiğine inanan Gürbüz de ustasına bu bağlamda hayranlık duymaktadır. “Hâlinin adamı olma” ideal benlik anlayışına paralel okumaya müsait olup ustasındaki bu kendi hâlini kabullenişin Gürbüz tarafından yüceltildiğini görmekteyiz. Gürbüz, kişisel yaşamı bağlamında da kendinden ve hâlinden memnun olmayı, ekildiği yerde çiçek açmayı güzellemektedir.

3.1.2.6. Mesleği Olan Antika Saat Tamirciliğinin “Zaman”la Olan İlişkisi

Şule Gürbüz, zamanı “idrak”le eş tutan bir anlayışa sahiptir. Nasıl ki her Adem’de bütün bir alem gizliyse kısacık bir anda da tüm zaman gizlidir düşüncesiyle döngüsel ve bütünlüklü zaman algısını inşa etmiştir. Bu bağlamda 2024 yılında vermiş olduğu röportajında zamanla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir;

¹⁹ Göktürk, A.g.e., R Maddesi.

“Zaman benim için daha ziyade kendi içimde katettiğim bir yol ve bu benim için aslında henüz çok kısa. İdrak edebildiğim, idrakin içine girebildiğim anları zamandan sayıyorum. Zamanın dışında olduğumu hissettiğim, kendime çok tamamiyle dışardan bakabildiğim zamanları ândan sayıyorum. Eski klasik metinlerde de, dinî metinlerde de “Zaman, Tanrı’dır.” Diye geçer zaten. Onunla göz göze gelebildiğiniz anlar zaten o kadar az ki benim de yaşadığım zaman aslında o kadar az. İdraksız yaşandığı takdirde zaman birbiri ardına geçen giden, insanın yaşlandığı, genç kaldığı, geç kaldığı, bir şeyler yaptığı yapamadığı ama hani ne yekûn tutuyor dediğinizde bir şey tutmuyor. İnsandan bir sağısalar onun hülasasını zaman dediğime çok fazla sayıda insandan bir çekirdek tanesi kadar bile bir şey çıkmaz.”²⁰

Zamanı daha çok kendiyile ilişkilendirdiği bir yerden yorumlayan Gürbüz, idrak-zaman ilişkisini bir kez daha kurmuştur. Bakmaya, görmeye, sezmeye, anlamaya ve bilmeye verdiği önem; zaman meselesinde de karşımıza çıkmakta ve Gürbüz ancak idrak edebildiği anları zamandan saydığını söylemektedir. Ancak yaptığı meslekle zaman kavramı üzerine düşünmesinin doğrudan bir ilgisi olmadığını söyleyen Gürbüz, bu söylemini birkaç defa tekrar etmiştir. Bu röportajında; *“Çok farklı dönemlerde yapılmış saatleri tamir etmek yine de bir farklı duygu ama insandaki zaman olgusuyla, kendi zamanının geçip gitmesiyle ve bu zamanda sizin aldığınız şekilde çok yaptığım işin birebir ilgisi olduğunu yine de düşünmüyorum.”²¹* diyerek duruma işaret eden Gürbüz bir başka röportajında meseleye şu şekilde açıklık getirmiştir;

“Mekanik saat tamircisi olmak bana bir tuhaflık ve garabete düşmeden, fazla da dikkat çekmeden sessiz sakın ve uzun vakit kendimle kalabilmenin, o zamana dek bilmediğim bazı güçlüklerle mukavemet edebilme anlayış ve imkânını verdi. Dünyanın istemediğim her tür haline karışmama mâni olan zarif bir perde olduğu için mekanik saat ustalığını, tamirciliği, saraylardaki atölyelerimi hep kendimin önünde tuttum. İnsan girdiği halin şeklini alıyorsa, o halin hakkını ve sırrını kendine hasredebilir diye düşündüm. Bu yüzden mesleğimi yazarlıktan aşağı görmedim, bana yazarlığı sağladığını, başka sesleri duymamı kolaylaştırdığını hatta bunun bizzat kapısı olduğunu hep bildim. Ama dışarıdan değişik görünen bu iş beni “Muvakkit” yapmaz, Hayri İrdal yapmaz. Yani demem o ki saat tamirciliği, zamanı anlamada ve yazmada sadece sunduğu yalnızlık ve sessizlik sebebiyle bir paydır. Eğer insan, kafasını yormaya, ama gerçekten eritircesine yormaya talip olmuşsa aslında önünde zaman, sonsuzluk, geçicilik, insan kederi, yerin ve göğün arasındaki bu sıkışmışlık gibi dünyanın kurulduğundan beri ağrımaya gelmiş her başı ağrıtmış dertlerden başını

²⁰ Özdemir, A.g.e.

²¹ A.e.

alamaz. Ben de tüm bunların içinde zamana elbet değişiyorum ama bu meslekte olmasaydım bu kadar üzerinde durulur muydu, bilemiyorum.”²²

Mesleğinin ve bulunduğu konumun sağladığı tenhalık, “zaman, sonsuzluk, geçicilik, insan kederi, yerin ve göğün arasındaki bu sıkışmışlık gibi” temel varoluş problemleri üzerinde düşünmesine olanak sağlamıştır. Yani saat tamiriyle uğraşması doğrudan zaman üzerine düşünmesine neden olmamış, saat tamirciliğinin atölyede yalnız başına geçirebileceği vakitleri oluşturması onun düşün dünyasını kurmuştur diyebiliriz.

Yine Açık Radyo’da Seval Şahin’in doğrudan bu konuda yönelttiği soruya “*Aslında ben mekanik saat tamircisi olmasaydım zamanla ilgili bana bu kadar soru sorulur mu diye ben de meraktayım.*” dedikten sonra varlıkla ilgilenmenin zamanla da ilgilenmeyi zorunlu kıldığına değinmiştir.²³ Kısacası Gürbüz’ün saat tamircisi olmasıyla zaman üzerine düşünceleri arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Ancak Gürbüz’ün bizatihi varlık üzerine derin düşünceler geliştirmesi zaman üzerine de düşünmesini kaçınılmaz kılmıştır. Mesleği de ancak bu meselelerin sağlayıcısı konumundandır.

²² Hasan Cömert, “Ölüme Hayranlık Duyuyorum”, (çevrimiçi), **Sabitfikir**, <https://www.sabitfikir.com/soylesi/edebiyatdisi-olume-hayranlik-duyuyorum>, 4 Şubat 2013.

²³ Seval Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”, **Açık Radyo**, (çevrimiçi), <https://acikradyo.com.tr/gunun-ve-guncelin-edebiyati/sule-gurbuz-ile-varlik-ve-metin-uzerine>, 26 Mayıs 2016.

3.1.3. Yazarlığı

“(...) damlatarak değil, kısarak değil, esirgeyerek değil, son yazımı son sözümü söylercesine yağıdırıyorum, (...)”²⁴

Şule Gürbüz’ün yazarlığa bakışı yazma sürecinden çok olma süreciyle ilişkilidir; “ ‘Yazma süreci’ diye bir şey aslında yoktur, ‘olma süreci’ diye bir şey vardır. İnsan yazabilecek hale geldikten sonra, yazmak bir şey değil, oturulur, yazılır.” Kendi yazarlık sürecinde bir yazma rutini ya da yazma pratiği yerine “olma”ya önem verdiğini ve kendi varoluşu nispetinde de yazabildiğini dile getirmektedir. Ona göre metinlerinin derinliği kendi derinliği kadardır. Dolayısıyla olmadan yazılamayacağını, olduktan sonra da yazmanın zor bir şey olmadığını şu cümleleriyle dile getirir;

“Yazmak her şeyden önce acıdan kaçmamaya, derinlikten ürkmemeye bağlı. Yapması da çok zor. Ancak bu olduğunda gerçek bir şey çıkıyor ortaya. Yani insan kendisi nasılsa, ne kadarsa o kadar yazabilir. Ne kadar derinse, ne yükseklikte şeylerle hemhal olabiliyorsa, ne derinlikten ne bulabiliyorsa onları ortaya koyar. Ben “nasıl yazmalı”dan ziyade “nasıl olmalı”yı daha önemsiyorum. Olduktan sonra gerisi gelir.”²⁵

Şule Gürbüz’ün bu noktada “olmak” kadar “odaklanma”ya da önem verdiğini görürüz. Onun yazın ve düşün hayatının temelinde yer alan “kendine keskin bir bakışla bakma” yazma süreci için de geçerlidir. Gürbüz için yazma süreci, odaklandığı meseleyi kendinde bularak kaleme dökmeyeyle sonuçlanır;

“Benim bütün meselem yazacak hâle gelmek, yazacağın birikmesi ve ziyan edilmemesi ve de odaklanmak. (...) Benim bütün hünerim aslında odaklanabilmek. Benim asıl güçlü tarafım da, çok yorulduğum tarafım da, eserlerin de kıvamını oluşturan taraf da bu. O yüzden ben yazarken önce o odaklanacak meseleyi kendimde buluyorum. Onun enkazının altına giriyorum, sonra orada çok uzun müddet kalıyorum ve bizihi o oluyorum.”²⁶

²⁴ Tuğçe Ayteş, Şengül Can, Özlem Şan, Yusuf Turhallı, “Şule Gürbüz İle Söyleşi”, **Çerçisanat**, (çevrimiçi), <http://cercisanat.com/dergi/1/sule-gurbuz-ile-soylesi/>

²⁵ Göktürk, A.g.e., D Maddesi.

²⁶ Özdemir, A.g.e.

Kendi yazma sürecini özetlediği bu alıntıda yine “yazacak hâle gelmek” ifadesiyle yazmaktan ziyade olmanın önemine değinmiştir. Ancak buna ek olarak “odaklanma” meselesini ele alması, kendi en güçlü tarafı olarak nitelendirdiği “bakış”la beraber okunmalıdır. Yazarlığının ve hatta kendi “oluş”unun en güçlü ve yoğun tarafı olarak odaklanmayı ele alması onun gözleme ve bakışa verdiği değeri bir kez daha gözler önüne sermektedir. İnşa ettiği pek çok kahramanı da Gürbüz gibi “*kendine keskin bir bakışla bakma*” hüviyetine sahiptir. Bu bakış sancılı da olsa “idrak” ancak bu bakıştan sonra gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda Gürbüz’ün eserlerindeki titizlikle işlenmiş yapının arkasında, evvela oluş sürecinin hâkim olduğu, bunun ardından gayretin geldiğini söylemek yanlış olmaz. Gürbüz’ü sahih ve otantik yapan da budur;

“Yazma süreci, yazının bir hâle girmesinden çok, o oluşa benim girmem, o oluşun beni kabul etmesi, öncesindeki tefekkür süreci, sonra gayreti, en sonunda da tam manasıyla santim santim ilerleyen bir yazı... En sonunda belki şöyle bir üç dört aylık bir sanat süreci var benim için, o o kadardır. Orasını da hatta yani o kadar yorgun, bitmiş ve helâk olmuş vaziyette olurum ki, onun da tadını çıkaramam, sonrasında da çıkaramam. Tat çıkarma âdetim galiba yok.”²⁷

Başka bir röportajda yazma rutini sorulduğunda yazma rutinin olmadığını ve aslında yazdıklarıyla bir olduğunu yani yazma sürecinden ziyade olma sürecini öncelediğini şöyle dile getirmiştir;

“Yazma rutini diye bir şeyi lafzen dahi bilmem. Düşünceler benimle beraber yürür, yaşar, lisanen katlanır, farklı bir duygu derecesi ile hal değiştirir. Hiç yazmayacağımı düşündüğüm sertlikte ve sadece bana ait olduğunu hissettiğim, saklamam gereken şeyler de var. Gerçek olduklarına, var olduklarına kendime göre bazı haller ile kani olduktan sonra, başka da çarem kalmayınca yazarım.”²⁸

Yine başka bir röportajında yazma rutininin olmadığını, düşünceleri ile bir olduğunda ortaya çıkan bir şey olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir; “*Yazmak gündelik bir iş değil, her şey olup bittiğinde ve düşüncemle aramda artık başka bir şey*

²⁷ Özdemir, A.g.e.

²⁸ Bayer, A.g.e.

*kalmayınca yaptığım bir şey. Ama okumak, notlar almak, düşünmek, tartmak her günün işi.”*²⁹ Okumak, biriktirmek ve düşünmek onu bir “hâl”e getirdikten sonra yazmak bir sonuç olarak devreye girmektedir.

Gürbüz’ün bir edebî tür tercih etmemek istemesinin altında yatan sebeplerden biri de söylemek istediklerini doğrudan söylemek, onları en güzel hâlleriyle ifade etmek istemesidir. Örneğin bir roman kahramanı yerinin ve zamanın adamı olarak oraya has özelliklerle konuşmak ve konuşturulmak zorundadır. Ancak Gürbüz, hâkim olduğu zengin kelime ve anlam dünyasıyla orada ifade edeceği derinlikli meseleyi derin ve zengin kelimelerle ortaya koyma isteğindedir. Çünkü bazen bazı meseleleri ancak bazı kelimeler karşılayabilir. Eğer Gürbüz’ün salt amacı “edebiyat” yapmak, kurgu oluşturmak olsaydı seçtiği kelimelerin ağırlığı bağlamında bir eleştiri getirilebilirdi. Ancak Gürbüz derdinin sadece edebiyat olmadığını defaatle dile getirmiştir. Dolayısıyla daha başında bu isteğini dile getiren bir yazara bu yönde eleştiri getirmek haksızlık etmek olacaktır.

Bu tezde daha çok edebiyat ve varoluş dolayısıyla edebiyatın felsefeyle ilişkili noktaları ortaya koyulmaya çalışılsa da kahramanlarda görülen bazı psikolojik vakalar bu bağlamda diğer meselelere işaret etmeye sebebiyet vermektedir. Her ne kadar bu durumlar “psikoloji” bilimini ilgilendirdiği için tezin kapsamı dışında kalsa da varoluş problemlerinin tezin odağını oluşturması ve varoluşun özellikle “varoluşçu psikoloji” özelinde geniş bir incelemeye sahip olması bu noktalara da işaret etmeyi gerekli kılmaktadır. Öncelikle Gürbüz’ün hemen hemen tüm eserlerindeki karakterlerinde bazı ortak temalar görülmektedir. Her biri ayrı yaşam koşulları içinde yaşasalar da, ayrı kimliklere, yaşlara, hayat şartlarına sahip olsalar da hayatı sorgulamaları, arayışları, kendilerine keskin bir bakışla bakmaları gibi durumlarda ortaklık gösterirler. Bunun dışında spesifik olarak karakterlerin pek çoğu yine “ideal benlik” anlayışı geliştirmiş durumdadır.

²⁹ Ayteş, A.g.e.

Aynı zamanda varoluş problemlerinin en temelinde yer alan yalnızlık, yabancılaşma gibi meseleler karakterlerin temel özelliklerini yansıtmaktadır. Bu durumun alt yapısı da şizoid kişilik bozukluğu ile tanımlanabilir durumdadır; “*Şule Gürbüz öykülerine yansıyan karakterlerin içsel konuşmaları, var olmanın getirmiş olduğu kaygıyı yaşayan hikâye kahramanları, yalnız ve insanlarla arasına mesafe koyan hayatı ve ölümü sorgulayan cümleler şizoid kişilikleri akla getirmektedir.*”³⁰ Yalnız, yabancılaşmış ve özellikle içedönük özellikler gösteren kahramanların şizoid kişilik gösteriyor olmalarına işaret edilerek mesele tezin kapsamı dışına çıkılacağı için genişletilmeyecektir.

Şule Gürbüz’ün üslubunda daha katmanlı ve ritmik bir yapının varlığı görülür. Yoğun, katmanlı ve derinlikli metinler inşa eden Gürbüz bunu yaparken dilin ritmik yapısından faydalanır. Seval Şahin’in “Açık Radyo”da işaret ettiği şekliyle bir zanaatkâr gibi metinlerini ören Gürbüz, tek tek tüm cümleleri üzerinde titizlikle durmaktadır. Uzun ve hacimli cümlelerden müteşekkil metinleri katmanlı ve sarmal bir yapıya sahiptir. Kelime yönünden zenginlik, Türkçeye ve genel edebî ve felsefî literatüre hâkim olma durumu bu derinliği sağlayan unsurların başında gelir. Kendisi de yazma ritmiyle ilgili cümlelerin ve metnin döngüsel ve katmanlı yapısına “şakayık ve kamelya gibi katmanlı anlatım” yakıştırmasını yapmıştır; “*Bunları rayihalı, çiğ taneleri ile süslü, bir denizkabuğu gibi kokulu, baş döndürücü buluyorum. Yani yazarken de insan usta ve duyuş sahibi, sazını kendinden ayrı bir şey olarak görmeyen bir sazende gibi yüzme bildiğinden habersiz bir balık, nefessiz yaşadığını bilmez bir mercan gibi yazarsa kısalır uzuyor, şakayık gibi kamelyalar gibi katmanlanıyor.*”³¹ Bu noktada bu derinlikli ve katmanlı yapının yine “oluş”a dayandığı, oluş sürecinin ardından yazma sürecinin başladığı dile getirilmiştir.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde “ritim” son derece önemlidir. Metinlerin katmanlı, döngüsel ve derinlikli yanını inşa eden unsurun, anlam kadar söyleyiş mükemmelliğini

³⁰ Merve Çalık, “Coşkuyla Ölmek: Şule Gürbüz Hikayelerinde Şizoid Görüngü”, **Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi**, C.V, No:9, 2022, s.71.

³¹ Nil Sakman, “Kendime Bir Bahçe Seçtim”, Haz.: Nil Sakman, **Kitap-lık**, Dosya; Bugünün Yazarları: Şule Gürbüz, Sayı:185, Mayıs- Haziran 2016, s. 13.

de oluşturan unsurun ritim olduğu söylenebilir. Dilin imkanlarından ustalıkla faydalanan Gürbüz'ün Klasik Türk Müziği ile ilişkisi ve makam bilgisi de metinlerindeki ritmi oluşturan temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Düz yazılarında da bu şiirsel ritmin görülmesi, Gürbüz'ün çok yönlü yapısının inşa ettiği bilgi ve sezgi gücünün de eşlik ettiği “ritim” olgusudur. Müziğin kendisi için önemine değindikten sonra eserlerindeki ritim duygusunun ve “makam”larla ilişkisinin örneklendirilmesini *Öyle miymiş?* adlı eseri üzerinden şu şekilde yapmıştır;

“Benim için eser bir klasik takımdır: Birinci beste, ikinci beste, ağır semai, yörük semai. Dört bölümden oluşur ve hatta Öyle miymiş?’in en son iki sayfasında olduğu gibi eser biter ve arkasından kısa bir saz Yani uşşaktan rasta değişen ama iç içe bir yol alışta kısa bir tambur taksimi gibi, birden bire değil de biten bir devamda nihayetlenir, ama aslında bitmez, susar. (...) Bu böyle çok eklemli büyük bir yapı oluşturmuyor ama birbirine bağlı, ayrı da okunabilecek tek tek de okunabilecek ama aynı makamın içinde farklı hareketliliklerin de sezilebileceği bir hale yaklaşabiliyor.”³²

Seval Şahin'in Gürbüz'ün edebiyatını bu bağlamda ritim ve müzik eşlikçiliğinde çok katmanlı yapısı içerisinde düşüncenin merkezde olduğu bir kurgu olarak değerlendirir;

“Yapı-söylem ve kurgu onun metinlerinde üç ayaklı bir sac gibidir. Bu sac ayağı metnin temel dinamiklerinden biri olan monologlarla aydınlatılmaya, sorular aracılığıyla başka soruların açılmasına kimi zamansa sadece soru sormaya yönelir. Kendi üzerine düşünen bireyin kendi üzerine üretilmiş metinlerle birlikte tartışılmaya, kendine metinler aracılığıyla dışarıdan bakabilmeye dair bu monologlarda İslâm ve Batı felsefesi, ezoterik felsefe bu “kendi”lik halinin söylem olarak kelime kelime örülmesinde önemli bir rol oynar.”³³

Aynı zamanda Şahin, Gürbüz'ün metnlerinin sorulardan müteşekkil yapısına işaret ederek; *“Kelime kelime örülen bu kendilik hali, tam da örüldüğü yerden sökülmeye, parçalanmaya meyyal olduğundan monologlar kâinata atılmış sorular olarak ortaya çıkar.”³⁴* yorumunu getirmiştir. Gürbüz, metnlerinin katmanlı yapısını

³² A.e., s. 13

³³ Seval Şahin, “Şule Gürbüz Edebiyatını Okumak”, K24, (çevrimiçi), <https://www.k24kitap.org/sule-gurbuz-edebiyatini-okumak-667>, 19 Mayıs 2016.

³⁴ A.e.

“makam”la ilişkilendirmiş olup edebiyatındaki “ritim” olgusunun önemine işaret etmiştir; *“Bu hal dilin kullanım alanlarını ve katmanlarını çok arttırıyor. Metni de katmanlandırıyor, okuma çeşitlerini de katmanlandırıyor ve ritim duygusunu da elbette. Ben ona makam demeye biraz daha yatkınım çünkü yazarken içimde o tür geçkiler oluyor ve bunlara hitaben yazıyor gibi oluyorum.”*³⁵

Şule Gürbüz, metnlerinin katmanlı yapısının arka planını ise “şiişsel sezgi” ile ilişkilendirir; *“Ben söyleyebileceğim her şeyi, sıkı, aralıksız, boşluksuz ve en söylenmemiş hali ile ve anlatım olanaklarını kendimce en genişleterek ve söylenenden ötesini de iz’ana ve duyguya yani şiişsel bir sezişe bırakarak daha da kendi içinde katmanlanan, büyüyen metinler yazmaya çalışır, ancak bunu yazıdan sayarken bu konuda eleştiri almak yazanla okuyanın gerçek muhatap olamadıklarını gösterir.”*³⁶ Bu şiişsellik Gürbüz’ün metinlerine derinlik ve katmanlılık katan bir diğer olgudur. Düz yazılarındaki şiişsel yanın daha çok ilhamla ilgili olduğunu söyleyen Gürbüz, bazı metinlerin ikinciye yazılamayacak kadar kendine has olduklarını ise şu cümlelerle ifade etmiştir;

*“Bu biraz her şeye rağmen dilin sınırlılığından ve sezginin sonsuzluğundan. Şiirin olanakları düz yazıya göre çok daha geniş. Belki ben de o şekil bir yazmayla olanakları daha çok açtım. Belki yazarken ne yazacağımı daha çok bilerek masaya oturduğum zamanlar var mesela bir de böyle tamamen karanlık bir dehlizin içinde kaybolduğum zamanlar var. Sonra o bittikten sonra çıktığım ve arkama çekilip kendimi ter içinde bulduğum bazı sabahları hatırlıyorum. Yazdıklarına bakıp da, hem çok tanıdık, hem böyle sanki suyum çıkmış ve bendeki her şeyi almış, orada durmuş olduğunu gördüğüm bölümler var. Onların noktasına virgüline dokunmadım. O bölümleri bir daha yaz desen, yazamam. Düzelt desen düzeltemem. Bu kitapta öyle bölümler oldu. Nasıl yazdığımı hatırlıyorum ama oralar çok daha serbest yerlerdi.”*³⁷

Sanattan ziyade felsefeye yakınlık duyduğunu dile getiren Gürbüz, eserlerinde dil, fikir ve felsefe işçiliği ile yoğunluk sağladığını ifade etmiştir. Buna ek

³⁵ Sakman, A.g.e., s. 13.

³⁶ Ayteş, A.g.e.

³⁷ Başar Başaran, “Gitmemeyi Başarmakla Kahraman Olunuyor”, **Birgün Gazetesi**, 26 Kasım 2011.

olarak ie dönük ve döngüsel cümlelerin sağladığı katmanlılık sahip olduğu ritim dolayısıyla da şiirsel bir yapı oluşturmaktadır.³⁸

3.1.3.1.Anlatıcı: “z Benlik”

şule Gürbüz’un eserlerinde anlatıcı olarak karşımıza “anlatıcı kahraman”ın yanında “yazar anlatıcı” çıkar. Seval şahin’in ifadesiyle Gürbüz’un eserlerinde kendini, düşünce ve duygularını alıp yanına koyan, kimi zaman uzaklaştıran anlatıcı kahramanın yanına, yazar anlatıcı kendi okuduklarını ve onlarla ilişkisini yerleştirir.³⁹

şule Gürbüz’e bir röportajında; kahramanın, yazarın ve öznenin ldğu güncel durumda onun eserlerinde anlatıyı anlatanın kim olduğu sorulmuştur. Gürbüz bu bağlamda kendi eserlerinde anlatanın ve konuşanın “z benlik” olduğu dile getirmiştir; *“Kendini izleyen, fark eden, enikonu gören, gördüklerinin de ne olduğunu sezen öz benlik konuşuyor. Kendinin farkında ama çoğu zaman g yetiremeyen, yaradılışını keşfeden, kendisine kendi benliğinden tanıklık eden konuşuyor. Kişinin kendini izlemesi kendini bilmesinin en önemli yolu.”*⁴⁰ Bu bağlamda “z benlik” ifadesiyle kendini bilmenin, kendinin farkında olmanın ve devamlı surette kendilik arayışı içinde olmanın önemine değinilmiştir. Bakış ve farkındalık bu bağlamda kurucu ögelerdir.

şule Gürbüz, sık sık asıl derdinin edebiyat olmadığını ve söylemek istediklerini edebiyatın formlarına sığınarak ifade edebildiği için bunu yapma durumunda olduğunu dile getirir. Bu bağlamda edebiyatın gerektirdiği unsurlar, onun için temel mesele değildir. Asıl derdi fikirlerini dilin katmanlılığı sayesinde ifade edebildiği felsefi alt yapısı olan metinlerdir. Bu bağlamda tahkiye etmenin temel unsurları olarak ele

³⁸ Göktürk, A.g.e, F maddesi.

³⁹ Seval şahin, “Zaman, Dil ve Mekanik- şule Gürbüz’un Coşkuyla lmek Adlı Eseri zerine”, Seval şahin, (evrimişi), <http://sevalsahin.com/detay/4/393/Zaman,-Dil-ve-Mekanik--Sule-Gurbuz-un-Coskuyla-Olmek-Adli-Eseri-Uzerine->, 16 Temmuz 2016.

⁴⁰ Filiz, A.g.e.

alabileceğimiz “olay, yer, zaman ve kahraman” ilişkisi incelendiğinde Gürbüz’ün eserlerinde son romanı *Kıyamet Emeklisi*’ne kadar belirgin bir olay örgüsünün ve diğer unsurların olmadığı net bir şekilde görülür. Tabii ki öykülerinde de yer, kişi, zaman ve olay unsurları vardır ancak belirgin olmadığı gibi asıl anlatılmak istenen onlar değildir; onlar düşüncelerin aktarımı için bir araçtır. Gürbüz’ün eserlerinde “olay akışı”ndan ziyade “düşünce akışı” söz konusudur. “Müzik Hocası” ve “Zamanın Farkında” “*bir ruh durumu ve bir oluş hali*”⁴¹ olarak değerlendirilmiştir.

Şule Gürbüz’ün eserlerinin olaydan ziyade kahraman odaklı olması -yani “insan” odaklı olması-; onun eserlerinin düşünce ağırlıklı olmasını sağlamakla beraber bu durum eserlerin felsefi derinliğini oluşturan temel unsurlardan biri olarak devreye girmektedir. Bu bağlamda Gürbüz’ün eserlerinde aslında eserlerinde kahramandan ziyade karakterlerle karşılaşırız; “*Aslında Zamanın Farkında’da da, Coşkuyla Ölmek’te de pek o kadar kahraman diye tanımlayabileceğimiz belki Akılsız Adam ve Sadullah Efendi hikayelerini biraz tedricen dışarıda bırakırsak çok kahraman yoktur. Öyle miymiş? te hiç yok.*”⁴² Bu durum onun eserlerini tam bir edebî ürün olarak değerlendirme konusunda güçlük yaratır. Kendi de eserlerinin öykü, roman gibi edebî türlerin içine sıkıştırılması yerine bir “metin” olarak değerlendirilmesinin daha yerinde olacağını dile getirmektedir. Bu bağlamda eserlerinin yapısal mahiyeti hakkında şunları söylemektedir;

“Ben aslında uzun bir monolog yazmak istemiştim. Yani Coşkuyla Ölmek’ten sonra. (...) Yazı yazarken edebiyatın belli formlarının içinde kalmak, belli formların içerisinde artık en yadırganmayacağım bir şekle girmeye çalışmak, onun borderlarının arasına sıkışmak, aslında benim dertlerimden biri. Bunu (...), diğerlerini öykü diyerek geçiştirdik. Aslında bunların da öykü olduklarını ben hiçbir zaman söylemedim, söyleyemem de. Yani öyle değiller. Öyle miymiş? te direkt olarak öyküyle ilgisi olmayan bir dört ayrı, birbiriyle bağlantılı da okunabilecek, ayrı da okunabilecek dört metin yazdım. Ama tabii bu ne dendiğinde, işte anlatı mı, deneme mi, hikaye mi, roman mı, işte orada ben sadece metin demeyi aslında daha tercih ediyorum. (...) Ama şekil ve form biraz sıkıntılı bir şey gerçekten. Bu konuda bundan sonrasında da doğrusu beni bir derdin beklediğini biliyorum. Bu kitabı yazarken

⁴¹ Göktürk, A.g.e., F Maddesi.

⁴² Seval Şahin, “Şule Gürbüz ile Hayat, Ölüm ve Edebiyat”, **Açık Radyo**, (çevrimiçi), <https://acikradyo.com.tr/podcast/146094>, 2 Haziran 2016.

metnin; dil ve düşünce anlamındaki gücünün bazı edebiyat ve form meraklılarına şifa olabileceğini ve bazı şeyleri görmezden gelmelerini, yardımcı olabileceğini düşünmüştüm."⁴³

Tüm bunların asıl sebebi olarak da nasıl anlattığı değil neyi anlattığını önceleyen bir yazar olduğunu dile getiren Gürbüz, kendisi için asıl olanın düşünce olduğunu dile getirmiştir;

*"Çünkü iyi edebiyatın büyük bir kısmı da dildir. Düşünce ise benim için birinci sıradadır. Hiçbir zaman, zaman zaman söylendiği gibi neyi anlattığı değil nasıl anlattığı önemli bir yazar olmayı hayal etmedim. Hep anlattığım şeyi önemsedim."*⁴⁴

Bu bağlamda Gürbüz'ün iyi edebiyatla felsefeyi ilintili gören yapısı ön plana çıkmaktadır. Bu durumla ilgili Gürbüz şunları söylemektedir; *"Ben aslında sadece edebiyatın çerçevesinde kalmaktan biraz muzdarip birisiyim. (...) Çünkü edebiyat iyisi dahi neticede kahraman kim, kurgu nasıl, sonunda ne oldu sorularıyla sizi böyle ölçüp biçip şekillendirip ona göre de bir hüküm vermeye çok hazır bir zemindir."*⁴⁵ Bu bağlamda Gürbüz'ün formdan ziyade içeriğe, içerikte de düşünceye önem verdiği yorumunu getirebiliriz. Ancak Gürbüz'ün dili kullanma biçimi derinlikli, katmanlı ve sarmal metinler inşa etmesiyle sonuçlandığı için her ne kadar edebiyatın sınırları içerisinde değerlendirildiğinde belirli formlar atfedilemeyen metinler yazmış olarak kabul edilse de bu metinlerin biçim bakımından mükemmel oldukları konusunda fikir birliği yapmak zor olmayacaktır.

3.1.3.2. Zanaatkâr Edasıyla İşlenen Unsur: Dil

İyi bir edebiyatın önemli bir kısmını dil oluşturur. Dil ile edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki ise karşılıklıdır. Düşünce genişleyip açıldıkça dil de genişler; dil

⁴³ A.e.

⁴⁴ A.e.

⁴⁵ Şahin, "Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine"

mükemmelliğe eriştikçe edebiyat ve felsefe mükemmelleşir. Dolayısıyla edebiyatın ve felsefenin dilin taşıyıcılığını yaptığı kadar dil de edebiyat ve felsefenin taşıyıcılığı yapar. Şule Gürbüz'ün eserlerinde de edebiyat ve felsefe ortaklığında ilerleyen yapının taşıyıcısı sağlam bir dil olmuştur. Gürbüz'ün eserlerini derinlikli kılan Gürbüz'ün Türkçeye olan hâkimiyetidir.

Seval Şahin Gürbüz'ün dil ile olan ilişkisini “ritim” kavramıyla da ilişkilendirerek Gürbüz'ün üslubu hakkında şu yorumda bulunmuştur; “*Şule Gürbüz bir dil ustası. Mesleği olan saat tamirciliğinin de dili üzerinde bir etkisi olmalı ki dili ince ince işlemek, yeri geldiğinde dile yap-taklar uygulamak konusunda son derece dikkatli ve titiz çalışıyor. Dil, onun elinde kurulan bir saat gibi zaman üzerinde tik tak'larla ilerliyor.*”⁴⁶ Gürbüz'ün bir zanaatkâr edasıyla eserleri kurmasına göndermede bulunan Şahin'e göre Gürbüz'ün eserlerindeki ritmik yapı dikkat çeker. Yine Şahin Açık Radyo'da Gürbüz'e bu bağlamda yaptığı iş ile inşa ettiği dil arasında bir ilişki olup olmadığını sorduğunda Gürbüz şu cevabı vermiştir;

*“Yaptığım işle çok da ilgisi olduğunun en azından ben farkında değilim. Ama yaptığım işi seçmem, yazı yazış biçimim, hayatı algılayış şeklim, yaşantım elbet birbiriyle üç aşağı beş yukarı bir yakınlık gösteriyordur. Zaten bir yekparelik taşıması benim için çok önemli bir şey. Öyle olduğunca da tabii içinde daha rahat hareket edebildiğim, daha samimi olabildiğim bir meslek yapıyorum. O türde yazı yazıyorum. Bu bakımdan bakabilirim. Ama tabii saat tamircisi olduğum için böyle bir dile sahip olduğumdan ziyade yazı yazma türüm ve yazı yazma sebeplerim sadece bir edebiyat sevgisi, arzusu, duygusu ile değil.”*⁴⁷

Şule Gürbüz için yazarlığı, mesleği ve hayatı bir “yekparelik” oluşturur. Birbirinin tam olarak nedeni olarak değerlendirilemeseler de her biri bir diğeriyle ilintilidir. Bu bağlamda “saat tamircisi” olması yazarlığının doğrudan yönlendiricisi olmamakla beraber seçtiği meslekle yazdığı cümleler aynı kaynaktan gelmektedir.

⁴⁶ Seval Şahin, “Zaman, Dil ve Mekanik – Şule Gürbüz'ün Coşkuyla Ölmek Adlı Eseri Üzerine”, **Seval Şahin**, (çevrimiçi), <http://www.sevalsahin.com/detay/4/393/Zaman>, 16 Temmuz 2016.

⁴⁷ Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

Kaynağın kendisi “bir” olduğu için yazılanlar da yapılanlar da yaşananlar da birbirinin sağlayıcısı olmaktadır. Yapmaktan ziyade “olma”ya önem veren Şule Gürbüz için dil olan ilişki de aynı minvaldedir. Söyleyecek bir şeyi olana zaten dilin kendini açtığını düşünür;

“Büyük bir şaire, kalp gözü açık ve küfsüz kimseye parlak dil zaten gelir. Anlatacağı olana gelir, derdi olana gelir. Anlatacağı olmak önemli, dil çözülür, derdi olmak önemli, mürşit bulmak değil. Dil çünkü ruhtan doğar ve ruh dokunan, gezen, hareket eden, meyve verendir... Her şeyi takibe alır, yalnız değildir, en ufak şeyi izler, izlenimlerle taşar, kaynar, bunca şey dili, hem de her kendini kaynatıp taşıranı farklı ve kendine mahsus bir usare ile bir çiçek açtırır, onu konuşurur.”⁴⁸

Kendi dışındaki hiçbir vesilenin yazmaya olanak sağlayamayacağını dile getiren Gürbüz, “ol”duktan sonra yazmanın kendiliğinden geleceğini ve dilin de buna hizmet edeceğini düşündüğü bir yerden meseleye bakar. Dilin ruhtan doğduğunu dile getiren Gürbüz, ruhta yeterli malzeme olduktan sonra bunun dile de yansıyacağını; bu bağlamda dilin ruhu yansıtmak üzere bir “ayna” görevi gördüğünü dile getirir. Dili çiçek açtıracak asıl kaynak Gürbüz’e göre ruhtur. Metnin de söylemin de dilin de duygu ve düşüncelerin de ruhtan doğduğunu düşünen Gürbüz, bu bağlamda her şeyin önüne “ol”mayı ve ruhun derinlikli ve mükemmel hâle gelmesi gerekliliği bağlamında savunduğu düşünceyi koyar.

3.1.3.3. Şule Gürbüz’ün Metinlerinin Müzikle Olan İlişkisi

Şule Gürbüz’ün üslubunu oluşturan temel unsurlar arasında müzik vardır. Müziğin üslubu besleyen yapısı içerisinde “ritim” olgusu önemlidir. Uzun yıllar farklı müzik türleriyle ilgilenen Gürbüz, müziğin ruhuna verdiği şekille beraber müziğin dile yansmasıyla eserlerini derinleştirmiştir. Seval Şahin, Gürbüz’ün edebiyatında müziği yapıyı oluşturan temel unsurlardan biri olarak değerlendirir.⁴⁹ Şahin, *Öyle Miymiş?*

⁴⁸ Filiz, A.g.e.

⁴⁹ Seval Şahin, “Şule Gürbüz ile Hayat, Ölüm ve Edebiyat”, **Açık Radyo**, (çevrimiçi), <https://acikradyo.com.tr/podcast/146094>, 26 Mayıs 2016.

içerisindeki tekrarların ve biçimsel farklılıkların da ritme hizmet ettiğini dile getirerek Gürbüz'ün eserlerinin müzikle olan ilişkisine işaret etmiştir;

“Öyle miymiş?’te yer yer “Cennet Varken Cinnet Olabilir mi?” metninde her bir metnin sonunda ardı ardına gelen bitki ve hayvan isimleri, Öyle miymiş? kısmında yer alan italik metinler, korolar da müziğin yapıdaki etkisini gösterir. Bu kez çoksesli bir müzikte tek tek başka başka enstrümanlardan çıkan sesleri duyar gibiyizdir. Ancak burada şöyle bir durum vardır: Aynı müziğin farklı enstrümanlarla çalınmasındaki durum gibi. Biraz da Tanpınar’ın “kendini yapmak”taki ifadesinde olduğu gibi. Yekpâre bir zaman diliminde kendini yapan bireyin kâinattaki yolculuğu, arayışı gibi. Zaman yekpâre bir hale geldiğinde birey de kendini yapmaya dair bir yolculuğa çıkar.”⁵⁰

Şule Gürbüz'ün eserlerinde müzik, hem konu edilme bağlamında hem de esere ve hayata ritim eşliğinde bakma anlamında önemli bir yeri işgal eder. Kişisel hayatındaki müziğe olan ilgisini eserlerine de taşıyan Gürbüz, kurmuş olduğu müziğin hayatla ve ölümle olan ilişkisini zamana da yansıtmıştır. Gürbüz, herkesin hayatının bir müziği olduğunu ve bu müziğin kişiye has olduğunu, kişi hayata veda ettiğinde de bu müziğin kesildiğini ifade etmiştir.

Şule Gürbüz'ün müzik-zaman ilişkisi ise bir şeyleri anlama üzerine kuruludur. Gürbüz, öğrenilenlerin “dert” vasıtasıyla öğrenildiğini ve bu bağlamda müziğin de bu derde eşlik etmesiyle anlaşılması gerekenleri açtığını dile getirir;

“Derinleşebilmenin, anlayabilmenin yolunu, okurken de, müzik dinlerken de dertte gördüğüm için... Çünkü anladığımız her şeyi bir yerde bir dert vasıtasıyla anlıyoruz. Müzik dinlemenin de beni büyüten, biraz daha olgunlaştıran, biraz daha başkalaştıran, başka hallerle aşına eden yanını hep bir buruklukta, o parçalanma halinde, belki Peter Gabriel’in feryatlarında bulmak benim istediğim, kendime yakın bulduğum bir haldi. Bir oluş biçimiydi daha doğrusu...”⁵¹

⁵⁰ Şahin, “Şule Gürbüz Edebiyatını Okumak”

⁵¹ Göktürk, A.g.e., B Maddesi.

Yine bu söyleşinin devamında Susan Sontag'ın müziğin insanı zamanda götürüp getiren bir vasıta olduğuna dair ifadesine değilmiş Gürbüz de bu konuda şunları demiştir;

“Tabii ki... İnsan dinlediği müziği gerçekten kendisiyle içselleştiriyorsa yerinde çakılı kalamıyor, elbette ki bir hareket oluyor. İnsanın sabitliğini alıyor. (...) Bunun verdiği bir sersemlik de var, hayattan kopuş da var, çok müzik dinleyenlerin hayatla rabıtası çok kuvvetli değildir. İster istemez böyle bir şey yapar müzik.”⁵²

Şule Gürbüz, Bir+ Bir'e vermiş olduğu söyleşide kendi müzik dünyasında üç ayrı evrenin varlığından söz eder; bunlardan ilki yoğun senfonik rock dinlediği daha çok 18 yaşına kadar olan kısım, ikincisi klasik Batı müziği dinlediği seneler, üçüncüsü ise klasik Türk müziği dinlediği -yaklaşık 30 yaşından sonra sadece bu müzik türünü dinlediğini belirtir- seneler olarak üç ayrı kısımdan müteşekkil olduğunu belirtmektedir.⁵³ Müzikle olan bağlantısı çok derinden olan Gürbüz, müziğin yaşayabilmenin bir parçası olduğunu dile getirmiştir. On-on bir yaşlarında en çok dinlediği ismin Jethro Tull olduğunu belirten Gürbüz, müziğin ve sanatın kendisi için hayatî derecede önemine binaen bu durumu aşkla benzeştirmiştir;

“Sanatın önemli tarafı, insana bir değişme ve başkalaşma arzusu vermesi. (...) Ben de Jethro Tull'ı dinlediğimde başkalaşmışım. (...) O yüzden de hemen onun içine taşınmışım. Bu da öyle bir şey. Aşk gibi. İnsan kendi yerini bırakıp oraya göç ediyor...”⁵⁴

Belirsizliğin ve tanımlanamazlığın yarattığı kaos insanı bir şeylere sınır çizmeye, ad koymaya zorlar. Gürbüz için de tanımlayamadığı şeylerde müziğin tanımlayıcılığı onun anlam yaratımında yardımcı unsur olarak devreye girmiştir;

“Müzik benim bir şeyleri anlamamda hep çok yardımcı oldu. Tanımlamamda da... Kendisi tanımsız da olsa başka şeyleri tanımlamamda çok yardımcı oluyor. Yani, kendi duygularımızı biçimlendirmede, tanımada, adlandırmada çok büyük bir destek.

⁵² A.e.

⁵³ A.e., M maddesi.

⁵⁴ A.e.

Bir şey tanımlandığı anda, acı ve yalnızlık hissiyatı veren bir şey olmaktan da çıkıyor. Tanımlayamadığımız şey kaos yaratıyor.”⁵⁵

3.1.3.4. Etkilendikleri İsimler yahut “Büyük Gelenek, Ferdi Yetenek”

Şule Gürbüz, etkilendiği isimler arasında saydıklarının yanı sıra aslında kendi bahçesini kendi dikmeye çalıştığını, özellikle güncel yazın dünyasına hiç bakmadığını dile getirmiştir; *“Klasik metinlerin, antik felsefenin daha ziyade ve belli bir dönem edebiyatının, hatta diyebilirim ki 50’lerden 60’lardan sonra yazılmış hemen hiçbir şeye el sürmemeyi kendime daha doğru bir yol olarak bildim. Günümle ilgilenmemeyi seçtim, mizacım da tümünden bu yöndeydi.”⁵⁶* Kadim metinlerle, yüksek ruhlarla irtibatın *“(...) geniş ve uzun soluklu beslenmeler, geniş ve uzun bakışlar, derin düşünceler, uzun içe bakışlar ve geçmişi alabildiğince içe sindirmek ve onunla uzun müddet içine bir şey katıştırmadan kalabilmek olduğunu”⁵⁷* ifade eden Gürbüz, bir sürü meseleyle aynı anda irtibatta olmak yerine bir mesele üzerinde derinleşmenin savunuculuğunu yapmış ve söylediklerini o derinlikten söylemiştir.

Senfonik rock dinlediği dönemde Batı edebiyatının klasiklerinin ötesinde Beckett, Joyce, Kafka ve Faulkner okuduğu süreçte Batı şiirini de okuyan Gürbüz Türk edebiyatından etkilendiği şairler arasında özellikle iki ismi sayar; İkinci Yeni şairlerinden Turgut Uyar’la Edip Cansever Gürbüz’ün en çok sevdiği şairler arasındadır. Hatta en çok Edip Cansever’den etkilendiğini dile getiren Gürbüz, *“Yetişme çağımda, üniversiteye başladığım dönemde, İngiltere’deyken bile Edip Cansever benimle beraberdi. Turgut Uyar’ın yalvaç tavrını çok derin bulmakla*

⁵⁵ A.e.

⁵⁶ Sakman, A.g.e., s.10.

⁵⁷ A.e., s. 10.

beraber, bende yeri hazır değildi. Edip Cansever'le ise tam aksine, hep beraberdik..."⁵⁸ demiştir. Bu iki isme ek olarak da İsmet Özel'i işaret etmiştir; "Şiirimizden İkinci Yeni'nin, Turgut Uyar'ın, Edip Cansever'in ve sonrasında birazcık belli şiirleriyle İsmet Özel'in bir ağırlığı vardı."⁵⁹

Türk edebiyatçılarından da belli başlı isimleri sık sık dile getiren Gürbüz, bir noktadan sonra dönüp dolaşıp aynı eserler üzerinde durduğunu ve asıl zenginliğin buradan geldiğini dile getirmektedir. Bunların içinde Yahya Kemal, Ahmet Haşim, Hüseyin Rahmi, Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Sâmîha Ayverdi, Nahid Sırrı ve Peyami Safa gibi isimler vardır. Nahid Sırrı'yı sadeliği ve vazgeçebilmeyi öncelmesi açısından beğenir. Hüseyin Rahmi'yi devrine uzaktan bakabilme ve detaylar konusunda dikkatli davranabilmesi konusunda ön plana çıkarır.⁶⁰ Yine Tanpınar, Yahya Kemal ve Ahmet Haşim gibi sanatçıların az eser ortaya koymalarıyla eleştirilmelerinin yersiz oluşu ve aslında en iyisini ortaya koymaya çalışmalarıyla beraber her şeyi de onun içine yerleştirmeleri ile asıl önemli olanı yaptıklarını ve kendisinin de buna yakın olduğunu dile getirir.⁶¹ Bu durum aslında onların inşa ettiği yolda adımladığının ve benzer yollar, patikalar inşa ettiğinin bir göstergesidir.

Şule Gürbüz'ün etkilendiklerinin isim isim sayılmasının ötesinde Gürbüz'ün bir geleneğin devamı olma konusundaki arzusu ve gayreti dikkate şayandır. Devam hâlinde olabilmek, silsileyi devam ettirebilmek onun için önemlidir. Bunu bir minnet duyma olarak değerlendiren Gürbüz bu konu hakkında şunları söylemektedir;

"Devamı olmayı arzu edeceğim isimleri sormuştunuz. Hâşim'i, Yahya Kemal'i, Tanpınar'ı, Peyami Safa'yı, Hüseyin Rahmi'yi, Sermet Muhtar'ı, Nahid Sırrı'yı, Abdülhak Şinasi'yi, Kemal Tahir'i önemli ve anlamlı saydığımı söyleyebilirim. Sonuçta, sanatta da bir seyrüsülük vardır; bir şeyin devamı olabilmek, bir meşalenin elden ele devredilmesi... Bu kıratda bir yazar olabilmeyi, onların beni

⁵⁸ Göktürk, A.g.e., B Maddesi.

⁵⁹ A.e.

⁶⁰ A.e.

⁶¹ A.e.

yadırgamamasını ve yanlarında yer almayı isterim. Çünkü bana hep bir tat ve bugüne dayanabilme gücü verdikleri için onlara şükran duyuyorum.”⁶²

Şule Gürbüz’ün bir geleneğin devamı olduğunu dile getiren isimlerden biri de Seval Şahin’dir. Bir duyuş ve sezginin yanında üslup bağlamında da bir devamlılığın olduğunu dile getiren Şahin, bu konuyla ilgili şunları söylemektedir;

“Şule Gürbüz’ün metinlerinin önemli bir tarafı ve üslubunu oluşturan özelliklerden biri gelenektir. Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi yazarların hayatı bir din gibi yaşama, dini aynı zamanda bir duyuş ve kültür olarak hayatın bir kenarında tutma arzusu, hevesi Gürbüz’ün eserlerinde de vardır. Coşkuyla Ölmek’te yer alan “Akılsız Adam” ve “Akılsız Adamın Oğlu Sadullah Efendi”, Gürbüz’ün Tanpınar ve Yahya Kemal gibi edebiyatçılara bir selamıdır.”⁶³

Yine Şule Gürbüz’ü bir geleneğin devamı olarak değerlendiren Selman Bayer, bu kadim sesin çağdaş bir yazardan gelmesini Gürbüz edebiyatının en önemli veçhelerinden biri olarak değerlendirir.⁶⁴ Gürbüz’ün derinliğini gelenekten tevarüs ettiğini dile getiren Bayer, Gürbüz’ün zanaatkâr titizliğinde eserlerine yaklaştığı hususuna değinerek T.S. Eliot’tan mülhem sanat için gerekli olanın “büyük gelenek, ferdi yetenek” olduğuna işaret ederek Gürbüz’de her ikisinin de mevcut olduğunu dile getirmiştir.

Tüm bunların ötesinde Gürbüz’ün derin ve kapsamlı bir okuma sürecinin olduğu aşıkardır. Doğrudan ya da dolaylı olarak edebiyat, felsefe, psikoloji, din, tasavvuf, mitoloji, sanat vs. pek çok alanda yaptığı okumaların eserlerinde etkileri görülür. Eserlerini de derinlikli ve katmanlı yapan unsurlardan birinin de bu olduğunu dile getirerek Gürbüz’ün kadim ve kutsal metinlerle ilişkisinin de ileri boyutta olduğuna işaret etmekle yetinilecektir.

⁶² A.e.

⁶³ Seval Şahin, “Ev: Bir Yekparelik”, Seval Şahin, (çevrimiçi), <http://sevalsahin.com/detay/4/953/Ev--Bir-Yekparelik>, 26 Mart 2019.

⁶⁴ Selman Bayer, “Ahir Zaman Edebiyatı ve Şule Gürbüz”, Post Öykü, (çevrimiçi), <https://www.gzt.com/post-oyku/ahir-zaman-edebiyati-ve-sule-gurbuz-3494865>, 20 Haziran 2020.

3.1.3.5. Tematik Yapı

Şule Gürbüz'ün metinleri felsefî derinliğe sahip olması ve ontolojik meseleleri içermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda varlık, hiçlik, hayat, ölüm, zaman, geçicilik, yabancılaşma, yalnızlık, benlik, aidiyetsizlik, anlam-anlamsızlık gibi ontolojik problemler Gürbüz'ün eserlerinin temel izleğini oluşturur. Metinlerin inşa süreci ise insan temellidir. İnsan tüm eserlerin ana meselesi olup “insana ve insandan bakış” eserlerin temalarının işlenmesindeki temel yöntemdir. Bu bağlamda Gürbüz'ün “*kendine keskin bakışla bakma*” ifadesi temaların işlenişinin kaynak noktasıdır. Bu kaynaktan çıkanlarla felsefî altyapısı güçlü eserler ortaya koyulmuştur.

Şule Gürbüz'ün eserleri insan odaklı olmaları sebebiyle kahramanlara büyük yükler yüklenen eserlerdir. Gürbüz'ün kahramanları sorgulayan, arayan, varoluş kaygısı içerisinde olup dış dünyadan ziyade kendi iç dünyalarında yaşayan kahramanlardır. İçe dönük özellikler gösteren kahramanların “*kendine keskin bir bakışla bakıp*” devamlı surette kendilerini ve hayatı sorguladıkları ve aslında olup bitenden derin bir memnuniyetsizlik duydukları gözlemlenebilir. İdeal benlik kavramını eşlik ettiği bu durum neredeyse tüm kahramanların karakter özelliğini ortaya koymaktadır. Gürbüz, kahramanlarının bu hâli için şunları söyler; “*Ben kahramanlarımı, Kambur’u da buna dâhil edebilirim, gayet ideal ve tatlı tipler olarak görüyorum. Huysuzluk ve geçimsizlik huyulanacak çok şey olduğuna, geçinilecek de bir yol olmadığına delalettir.*”⁶⁵ Kahramanların hayatı yaşama biçimlerine de büyük oranda “bakış”ın ve “arayış”ın eşlik etmesi Gürbüz'ün edebiyatını ontolojik temellere dayanan farkındalık ve arayış edebiyatı olarak değerlendirmeye açık hâle getirmektedir.

⁶⁵ Bahar Çelik, “Şule Gürbüz: Her Şey Helak Olanlar Sayesinde Oldu...” **Mesele Dergisi**, No:73, 2013, s. 29.

3.1.3.6. Eserleri

Şule Gürbüz 1992’de ilk kitabı olan *Kambur*’u yazmıştır. Henüz on sekiz yaşındayken yazmış olduğu bu romanını bir sene sonra yazdığı ve daha sonra basımının yapılmasını istemediği eserleri takip etmiştir. Bunlardan biri şiirlerini içeren *Ağrıyınca Kar Yağıyor* kitabıyken diğer oyun türündeki *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur* adlı eseridir. Bu kitaplardan sonra yaklaşık yirmi yıllık aranın ardından 2011’de ilk öykü kitabı olan *Zamanın Farkında* ve bir sene sonra da bir başka öykü kitabı olan *Coşkuyla Ölmek* yayımlanmıştır. Dört yıllık aranın ardından 2016’da tam bir edebî tür atfedemediğimiz yazarın da kendi deyişiyle sadece “metin” diyebileceğimiz otobiyografik özellikler de gösteren *Öyle miymiş?* adlı eseri yayımlanmıştır. 2022 yılında ise iki ciltlik hacimli bir eser olan *Kıyamet Emeklisi* roman türünde okuyucuyla buluşmuştur.

Tüm bunların dışında Milli Saraylar bünyesinde hazırlamış olduğu ve düzyazılarını içeren *Saat Kitabı* ve her biri ayrı bir değerlendirmeye alınabilecek, çeşitli dergilerde ve dijital alanda yayımlanmış röportajları mevcuttur. Röportajlarının ayrı bir derleme ve inceleme alanı hak eden nitelikte cümleler içerdiğine işaret etmekte fayda var.

3.1.3.7. Eserleri Arasındaki Geçiş

Şule Gürbüz, on sekiz yaşında yazmış olduğu *Kambur* adlı romanı için “duygu durumu” benzetmesi yapar; “*Kambur*’u yazdığımda 18 yaşındaydım. O bir kariyer değil, duygu durumu idi. İçinde olduğum duygu ve hayatı algılayışımın çıplak haliydi.

Bizzat bendim.”⁶⁶ Eserleri ile arasında hiçbir ayırımın olmadığını dile getiren Gürbüz, burada da Kambur için de “*Bizzat bendim.*” ifadesini kullanır. *Kambur* için “duygu durumu” ifadesini bir başka röportajında yinelemiştir; “*O kitap benim için bir yazarlık ya da kariyer başlangıcı değil, bir duygu durumuydu. Bile isteye yazılan, başka bir şey de yazılabilecek, başka türlü de yazılabilecekken yazılan bir metin değildi. Buna sebep eserden ziyade duygu durumu olduğunu söyleyebilirim.*”⁶⁷ Yine başka bir söyleşisinden *Kambur* için yazarlık maksadıyla ortaya çıkmayan bizatihi ihtiyaçtan doğan bir eser tanımlaması yapmıştır; “*Ben Kambur’u 18 yaşında, bir yazarlık kariyeri duygusunda değil kendi o vakit ki duyuşum, aklım ve bakışım ile yazdım; yazmaya, elimde bir şey tutmaya ihtiyacım vardı.*”⁶⁸ Devam eden süreçte yazdığı şiirleri için şunları söyleyip şiire aldığı mesafeyi dillendirir; “*Şiirlerim de yine o yaşlarımdan, henüz şiir yazmayı bilmezken benden çıkanların dize haliydi. Öğrenince şiir yazmayı zaten bıraktım. Son şiirimi 21 yaşında yazdım. Oyun da öyle.*”⁶⁹ Başka bir röportajında ise yazarlığın hiçbir zaman hayali olmadığını, kendisinin daimi bir hayal içinde yaşadığını dile getirmiştir; “*Kambur’u, oyun ve şiir kitabını çok gençken yazdım. Yazarlık hiçbir vakit hayalim olmadı, ben kendim her zaman hayal içindeydim, günlük hayat gelip beni bozacak diye korkardım.*”⁷⁰ Yirmi yıl aradan sonra ise öykü, roman ve anlatı diyebileceğimiz türlerde eser veren Gürbüz, roman ve öyküye daha yakın olduğunu şu cümlelerle ifade eder; “*Uzun zaman sonra yazdığım hikayeler benim bu geçen zamanda aldığım şekli ve anlatım biçimini sergiliyor. Şiir ve oyun artık bana uzak şeyler ama hikâye ve romana yakınım.*”⁷¹

Şule Gürbüz’ün ilk eserini yazmasının üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçtikten sonra yeni türlerle yeniden eser vermeye başlaması önemli bir noktadır. Bu geçen süreçte edebiyat türleri üzerinde çokça düşünme fırsatı bulduğunu dile getiren Gürbüz, aslında yazmak istediklerinin serbest felsefî metinler olduğunu ifade etmiştir; “*Bu*

⁶⁶ A.e.

⁶⁷ Murat Hocaoglu, “Şule Gürbüz ile Röportaj”, *İzdiham*, (çevrimiçi), <https://www.izdiham.com/sule-gurbuz-ile-roportaj/>, 29 Şubat 2016.

⁶⁸ Ayteş, A.g.e.

⁶⁹ A.e.

⁷⁰ Burcu Bayer, 8 Ağustos 2020, “Şule Gürbüz ile söyleşi”, Post Öykü, (çevrimiçi), <https://www.gzt.com/post-oyku/sule-gurbuz-ile-soylesi-3490829>

nedenle de yazdığım metinler aslında edebiyat çerçevesinin ötesinde hep bu minvalde oldu. Başka da bir yol aslında bulamadım. Çünkü ben de aslında isterdim bir Kierkegaard gibi serbest felsefî metinler yazabilmeyi.”⁷² Bu bağlamda Gürbüz’ün metinlerini salt edebî türler olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Aynı zamanda bu yirmi yıllık bekleme sürecinin aslında bir biriktirme süreci olduğunu da dile getiren Gürbüz, beklemekle sahip olmanın aynı oluşuna işaret etmiştir;

“Aslında Kambur’u yazdıktan sonra edebiyat türleri üzerine çok uzun düşünecek zamanım oldu. Hikayeler, romanlar, şiirler üzerine... Tabii üretmeden geçirdiğiniz zaman aslında ekilip dikilmeden geçirdiğiniz ama verimli geçmişse toprağınızı verimli kılan güzel yıllar oluyor. Çünkü her üretim de bir tüketimdir neticede. Bu yüzden Kambur’u yazdıktan sonraki bu 18-19 yıllık bekleme sürecimde kendime katmaya gayret etmeye ettiklerim, olmaya çalıştıklarım dışında tabii sadece bu bekleme bile aslında bir sahip olmadır. Arapçada zaten aynı anlama gelirler. Beklemekle sahip olmak aynı kelime anlamındadır. O nedenle beklemek bir kayıp değil aslında. Aslında hareket etmek çoğu zaman bir dökülüp saçılmayı getiriyor.”⁷³

İlk eserlerinin ardından yeniden eser vermesine kadar geçen süreci Gürbüz, bir “olma” ve birikme süreci olarak da değerlendirmiştir. “Sanatçının Şehri” adlı belgeselde bu konuyla ilgili şunları söylemiştir;

“Kambur’u yazdıktan sonra bir dört, beş, altı sene sonra kanatlarımın çıkacağını zannetmiştim. O olmadı. Yedi, sekiz sene geçti olmadı. On sene oldu kanattan vazgeçtim. On iki, on üç sene oldu gene bir şey olmadı. Bunun bu kadar geç geleceğini, yani kendimce bir akla, bir sanata, bir dile kavuşacağım zamanın bu kadar zor olacağını, bu kadar meşakkatli ve adım adım olacağını bilseydim on sekiz yaşında buna bu kadar acele eder miydim bilemiyorum. Çünkü ben onu on sekizimde yazdım yirmi dört, yirmi beş yaşımıdaysa çok başka bir kendime kavuşabilirim zannetmiştim, bu zannımda yanıldım.”⁷⁴

Şule Gürbüz’ün on sekiz yaşında yazdığı ve bir “duygu durumu”⁷⁵ olarak ifade ettiği ilk kitabı olan *Kambur*, yazıldığı dönemde de büyük ilgi görmüştür. Hatta Gürbüz, *Kambur*’un hakiki okurlarının yazıldığı ilk yıllarda okuyanlar olduğunu dile getirmiştir. Bunlara ek olarak Gürbüz için *Kambur* bir ihtiyaçtan doğmuştur; yazarlık

⁷² Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

⁷³ A.e.

⁷⁴ Özdemir, A.g.e.

⁷⁵ Çelik, A.g.e.

arzusunda değil. İyi edebiyat, sanat ve felsefeyle hemhâl olduğu süreçte bir “duygu durumu” olarak ortaya çıkan kısa bir romandır;

*“Kambur’u yine hemen her şeyim gibi ihtiyaçtan yazdım. Edebiyatı seviyordum ve yüksek edebiyatla tanışmıştım. (...) İyiyle kötüyü tefrik edebildiğim halde Kambur’u yazdım. Hatta bu sebeple yayınevinin ve pek çok kimsenin o kitabı o kadar beğenmesi bende büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştı.”*⁷⁶

Yine kendi yazarlık süreciyle ilgili anlattığı bir anekdotta beğenilmeyle ilgili görüşlerini açıklayan Gürbüz, *“Hatta beğenilmek o kadar rahatsız etti ki, beni beğenen ânında gözümden düşüyordu. (gülüyor) Çünkü sanki ben kendimi biliyorum da başkaları buna agâh değil diye bir rahatsızlık hissettim.”*⁷⁷ demiştir. Yazmış olduğu ilk romanı olan *Kambur*’u İletişim Yayınevi’nde Murat Belge’nin hemen beğenmesi üzerine Gürbüz’ün düşünceleri bu yönde olmuştur.

Öyle miymiş? ise Gürbüz’ün diğer eserlerinden biraz daha farklı bir yerde durur. Otobiyografik özellikler de taşıyan esere tam bir edebî tür atfetmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla yazarın da deyimiyle *Öyle miymiş?*’i sadece bir “metin” olarak ele almak yerinde olacaktır. Üslubun yer yer denemeye yaklaştığı yerlere ek olarak Gürbüz eserde uzun bir monolog oluşturmayı gözettiğini de dile getirmiştir.

Kadim öğretilerden ve kutsal metinlerden alıntıların fazlalığı eserin üslubunu etkileyen temel unsurlardan biridir. Buna ek olarak peygamberlere, yazarlara, şairlere ve filozoflara da epeyce yer verilen eserde edebiyat-felsefe ortaklığının kendini açtığı görülmektedir; *“Burada daha birinci bölümden itibaren kutsal kitaplara, felsefeye, tasavvufa, mistisizme, ezoterik felsefeye çok içli dışlı bölümler var. Benim kafamı şimdiye kadar kurcalamış, beni derdnâk etmiş pek çok şeye aslında söylediğim bayağı da cesurane cümleler var.”*⁷⁸ Bu noktada kurguya ihtiyaç duymadan fikirlerin ortaya konulması eseri, edebiyattan çok felsefeye yaklaştırmaktadır. Ancak tezin de temel

⁷⁶ Özdemir, A.g.e.

⁷⁷ Göktürk, A.g.e., A Maddesi

⁷⁸ Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

görüşlerinden olan edebiyat-felsefe ortaklığının metin bağlamında asıl zenginliği yaratması bu eserin güçlü yanını oluşturmaktadır.

Yazar anlatıcının yoğun sorgulamalar içerisinde olması, sorular sorup cevabı okuyucuya bırakması eserin bir diğer üslup özelliği olmakla beraber biçimsel olarak da eserde pek çok farklılık görülmektedir. Düzyazı olarak ele alınmış olan eserde ilk bölümün sonlarında Murat Turna'nın ifadesiyle "imgesel küçük kosmos"⁷⁹ yaratılmıştır; *"Ontolojik fikirlerin minik imgesel kozmoslarla yaşama, dünyevi aleme bağlandığı bu kısımlar, yazarın üslubunun kendine has özelliklerini, renklerini taşır."* Bu bağlamda *Öyle miymiş?*'in daha az bir kitleye hitap edeceğini bildiğini dile getiren Gürbüz, hem tematik rezervi hem felsefi alt yapısı hem de üslubu neticesinde kitabın ulaşacağı yerlerin kısıtlılığına şu şekilde değinmiştir; *"Öyle Miymiş" yapısı, ıstırapı gereği hakiki muhatabı belki yok seviyesinde kalacak, biliyorum. Ben yaşarken öğrendim bunu çünkü dertlendiğim hiçbir şeyin duyduğum hiçbir şeyin insanların göğüs kafesine bile yaklaşmadan düştüğünü hep gördüm."* Bu nedenle de kitapla ilgili söyleşi yapmayı istemediğini dile getiren Gürbüz, kitabın kalbî olarak anlaşılabilmesine gönderme yapmıştır; *"Kalben okunduğu şekli ile ne ise odur, ne kadarsa o kadardır. Ben nereye kadarsam o kadardır."*⁸⁰

3.1.3.8. İthaf: "Turnalar, Arı kuşları, Sabunotları"

Şule Gürbüz'ün kitaplarını ithafı da dikkate şayandır. Bir+Bir'e verdiği söyleşide *Kambur*'u yayımlatma hikayesini yazar şöyle anlatır: Henüz on sekiz yaşında olması sebebiyle bir kitabın nasıl yayımlanacağını da bilmemesine eşlik eden

⁷⁹ Murat Turna, "Şule Gürbüz'ün Düzyazıları Üzerine Bir İnceleme", **Medeniyet ve Tolum Dergisi**, Cilt:6, No:2, 2022, s. 178.

⁸⁰ Filiz, **A.g.e.**

tedirginlik sürecinde arkadaşı Rüyam ile İletişim’e Murat Belge’nin yanına giderler. Bu süreçte ise Rüyam hanımefendi Gürbüz’ün hep yanında olduğu için ve *Kambur*’u yayımlatması gerektiğini de söyleyen o olduğu için *Kambur* ona ithaf edilmiştir; “Herkesin yanında bir arkadaşı olur yazdıklarını okuyan, beğenen, yüreklendiren... Benim de yazdıklarımı okuyan ve onları kıymettar bulan yakın bir arkadaşım vardı. Kitabı da o yüzden ona ithaf etmiştim, Rüyam’dı adı.”⁸¹ Bir yıl sonra yazmış olduğu şiir kitabı *Ağrınınca Kar Yağıyor*’u ise annesine ithaf etmiştir. Bu meseleyle ilgili herhangi bir açıklamaya denk gelinmemiş olup kitapta anneye yönelik söylemlerin ağır bastığına işaret etmekte fayda vardır.

Zamanın Farkında’yı ise ustası Recep Gürgen’e ithaf eden Gürbüz; buna sebep olarak zamana, düşünmeye, okumaya, yazmaya ayırdığı bu ıssızlığa şahit olanın ustası olduğunu dile getirmiştir. Aynı zamanda “*Zamanın Farkında*’yı neredeyse kitap olarak tamamını, Dolmabahçe’de ki atölyemde, bir tek ‘Müzik Hocası’ ve ‘Aslan Bey’ bölümlerini Topkapı’da ki atölyemizde yazdım.”⁸² diyen Gürbüz, *Zamanın Farkında*’yı yayımlayıp yayımlamama konusunda kararsız kalmıştır. Bu bağlamda ustası Recep Gürgen kitabı yayımlaması konusunda ısrarcı bir tavır sergilemiştir; “*Bunun daha doğru olduğuna beni ikna eden ustama, o yüzden de kitabı ithaf ettim.*”⁸³ Yine başka bir röportajında Gürbüz, ustasının kendisine katkılarını dile getirerek *Zamanın Farkında*’yı ona ithaf edişinin sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır;

“Hem bu işi öğrenmek, onun zırhına bürünmek, hem yalnız kalıp okuyup yazmak, aslında sadece ne isem olmak, önce kendi kitabımı okuyabilir olmak, kendi sırrımı kendime açmak isteğimi hemen hemen baştan beri bir o bildiği için *Zamanın Farkında*’yı ustama hediye ettim. Topkapı’da ve Dolmabahçe’de atölyelerimizde çalıştığımız uzun yıllarda ve bana bu ruh sükûnunu büyük oranda ustam ve işimiz ve atölyelerimiz sağladığı için kitabı da bu geçirdiğimiz bu zamana, çağa ve ona bir hatıra olsun diye kendisine ithaf ettim.”⁸⁴

Öyle miymiş? adlı eserinin ithafı ise oldukça ilginçtir. Şule Gürbüz muhatapsız oluşundan dolayı bu eserini “sabunotlarına” ithaf etmiştir;

⁸¹ Göktürk, A.g.e.

⁸² Özdemir, A.g.e.

⁸³ A.e.

⁸⁴ Göktürk, A.g.e., R Maddesi

“Karakter olmayınca insanın bir muhataba ihtiyacı oluyor. Bir şey söyleyecek bir şeye ihtiyacı oluyor. Bunu birinci bölümü yazarken – kendi durduğum ıssızlığın da bunda belki etkisi vardır- selamlaştığım, kıymetli olduklarını düşündüğüm ama beni tek dinleyen olduklarını hissettiğim için sabunotlarına, çayırduğmelerine, keşişbaşlarına, muhtelif kuşlara, çok düşkün olduğum kuşlara ve birtakım bitkilere yazdım. Muhatap olarak onları aldım. Yani birinci bölümün muhatabını, bir insan, beni dinleyen, okuyan bir insan değil, sabunotu olarak hayal ettim ve ona ithafen yazdım. Her bölümü hangi kuş ya da bitkiyle bitirmişsem onlara ithafen yazdım, onlara selam vererek, onların yanından geçerek yazdım.”⁸⁵

Öyle miymiş? adlı eserin “Cennet Varken Cinnet Olabilir mi?” adlı birinci bölümünde her metnin sonunda “*Kır böcekleri, ardıc kokuları, bal ve akik sarıları / Kar serçeleri, taş bülbülleri, kiraz kuşları / Ezan çiçekleri, mercan köşkler, bal petekleri / Turnalar, arı kuşları, sabunotları*” gibi ifadeler yer almaktadır. Murat Turna’nın “imgesel küçük kosmos”⁸⁶ olarak adlandırdığı bu ifadeler *Öyle miymiş?* adlı eserin üslubunun önemli bir kısmını oluşturur. Buna ek olarak Şule Gürbüz, bu ifadelere eserinde yer vermesinin sebebi olarak ıssızlığını göstermiştir.

3.1.4. Şule Gürbüz’ün Edebiyat ve Felsefe Hakkındaki Düşünceleri

Şule Gürbüz’ün eserleri, edebiyat-felsefe ortaklığında incelenmeye uygundur. Edebiyatın sınırları içerisinde ele alınmalarına rağmen eserlerin felsefî alt yapısının derinlikli olması onların sıradan edebî ürünler olarak ele alınmasına imkân tanımaz. Bununla beraber Şule Gürbüz, aslında felsefî metinler yazma isteği içinde olduğunu ancak bunun mümkün olmamasıyla edebî türlere başvurduğunu dile getirmektedir.

⁸⁵ Sakman, A.g.e., s. 15.

⁸⁶ Turna, A.g.e., s. 178.

Derdinin hiçbir zaman edebiyat olmadığını, nasıl anlattığı değil ne anlattığıyla ilgilendiğini dile getiren yazar bu durumu şu cümlelerle ifade etmiştir;

“Ben yazı türlerini ve konuları -elbet kendi adıma- neticede ancak bir tema olarak görüyorum. Bahsettiğiniz tipte bir hikâye anlatıcısı, hatta hikâyeci değilim, dahası hikâye beni ilgilendirmiyor da. Bu devirde, bu çağda, bu ülkede, bu muhataba... Felsefi metin ya da başka anlamlarla da okunabilecek direk metinler veremediğim için hikâye olarak tanımlanan ama benim hem öyle tanımlamadığım, öyle de yazmadığım metinler yazıyorum.”⁸⁷

Şule Gürbüz için iyi bir yazar olabilmek aslında disiplinlerarasılığı gerekli kılar; *“İyi yazan herkes biraz şair, biraz felsefeci, biraz mistik, biraz hikâyeci... olabilmek, bunların kâmil bir karışımı olmak zorundadır.”⁸⁸* Çünkü ona göre yapmak ya da yazmak değil “olmak” önceliklidir. Olabilmek adına da tüm bu alanlarda kendini yetiştirebilmek mühimdir. Ona göre asıl önemli olan hiçbir zaman “form” ya da tanımlanmışlık olmamıştır. Bu bağlamda sadece edebiyat okuruyla sınırlı kalmaktan da esef duyan Gürbüz, kendi eserlerinin daha geniş ve esnek bir çerçeveden ele alınmasını istemektedir; *“Ben aslında sadece edebiyatın çerçevesinde kalmaktan biraz muzdarip birisiyim. Sadece edebiyat okuruyla muhatap kılınmaktan biraz mahzun birisiyim. Çünkü edebiyat iyisi dahi neticede kahraman kim, kurgu nasıl, sonunda ne oldu sorularıyla sizi böyle ölçüp biçip şekillendirip ona göre de bir hüküm vermeye çok hazır bir zemindir.”⁸⁹*

Şule Gürbüz, 19. yüzyıl felsefesine yakın olduğunu dile getirmektedir; *“Bense düşünceye ve zihin akışlarına biraz demode olsa da yani ontolojiye hala bir 19. yüzyıl felsefesine çok yakın birisiyim. Çünkü bu felsefeden, ontolojiden, çözüldüğü için değil çözülemediği için vazgeçildiğini biliyorum.”⁹⁰* Nitekim Sanat Tarihi eğitiminin ardından Cambridge Üniversitesinde Felsefe eğitimi alan yazarın eserlerindeki felsefi altyapının takibi önemlidir. Bu bağlamda eserlerini belirli kalıplar ve belirli form

⁸⁷ Ayteş, A.g.e.

⁸⁸ A.e.

⁸⁹ Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

⁹⁰ A.e.

arayışı içinde değerlendirmek yerine onun bir duyuş ve düşünüş ifade biçimi olarak bu türlerden faydalandığını ele almak yerinde olacaktır; “*O yüzden benim yazı yazmaktaki duygum ve düşüncem olaylar, kurgular, kahramanlar kolaylıkla özdeşleşebilecek ve insanın kendisine acımaya çok kolaylıkla rağbet edebileceği bir olaylar silsilesi değil de bir sorular sorma bir düşünebilme hem de bunu mümkün mertebe derine inerek düşünebilme eğilimi.*”⁹¹ Dolayısıyla onun “kurgusal” eserlerinde “olay akışı”ndan çok bir “duyuş ve zihin akışı”nı izlemek gerekmektedir. Form da ancak “oluş”a hizmet ettiği ölçüde kıymetlidir; “*Form, formu hissettirmeyecek kadar kendine ait olabilmek, etrafını, bordürünü aratmamak, kalıp ve şekli hiç duyurmamaktır.*”⁹² Bu bağlamda otantiklik ve sahlilik sağlandığında form da kendiliğinden orijinal bir şekilde oluşmaktadır.

Şule Gürbüz yazmış olduğu hikâyeleri için “*Yazdığım hikayeler klasik anlamda ve formda elbet değil, anlattığım, anlatmaya değer bulduğum şeylerin muhtevasına, hatta dilin işleyişine göre bir şekil alıyorlar.*”⁹³ der. Formu ve edebî türün sınırlarını öncelleyen bu yapısını Cengiz Aydoğdu da benzer bir pencereden değerlendirir;

*“Bu metinlere hikâye veya roman diyemeyiz. Çünkü ne bir kurgu, olay örgüsü, gerilim veya fıkı-i takip ne de kahramanlar galerisi var. Sadece bir anlatıcı veya kafa sesi dediğimiz sesli düşünme hâli... Bazen de yazar kendisinin konuştuğunu iyice hissettirerek ‘olanları veya olacakları boş verin, beni dinleyin’ der gibi anlatıyor. Ama anlatıyor ve dinletiyor.”*⁹⁴

Edebiyat, felsefe ve sanat ortaklığının ele alındığı bir röportajda Gürbüz, tanımlamanın ve ayırımın aslında bilinmezin belirsizliğinden kurtulmak için kolayca kaçmakla ilgili olduğunu dile getirir; “*Ayrım tabi olmak insanların hoşuna gider, diğerinin sorumluluğu üzerimizden kalkıyor diye bir memnuniyet duyarlar çünkü.*”⁹⁵ Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiye ve dünya üzerindeki yerlerine ise; “*Portakalın, zeytinin kendini bilmemesi gibi aslında insan da kendini bilmez, kendisi oluşturmaz,*

⁹¹ A.e.

⁹² Bayer, “Şule Gürbüz ile Söyleşi”

⁹³ A.e.

⁹⁴ Cengiz Aydoğdu, “Acının Sükutu ve Dile Gelmezliği”, Kitabın Ortası Dergisi, No:8, 2017.

⁹⁵ Filiz, A.g.e.

bütün bunlar sonradan yazılan şeylerdir, edebiyattır, sonraki nokta felsefe, daha ilerideki susulan yer ise hakikattir herhâlde.”⁹⁶ şeklinde yorum getirir. Kendisinin ise felsefeye daha yakın olduğunu dile getiren Gürbüz, her cümlesinde doluluk aradığını ve buna göre bir yazma biçimi benimsediğini ifade eder; “Ben sanattan ziyade felsefeye, düşünmeye daha yakın biriyim yapı olarak. O yüzden beni kederlendiren, kederimi artıran, düşündüren şeylere hep bir yakınlık duydum.”⁹⁷ Ancak Gürbüz’e göre felsefe de ancak bir su basmanıdır; “Bu hâl ile gerçek iş görülemiyor, buraya hayal görmeye, ama gerçek hayali görmeye, onu aramaya geldik. Buna sebep ben felsefeyi bir su basmanı gibi sevip saysam da üste kadar onunla çıkılamaz diye düşünüyorum. İnsan aklının sınırlılığı çok test edildi, ama kalp ve inanç teraziye vurulamadı en azından.”⁹⁸ Bu bağlamda Kant ve Muhiddin Arabi kıyaslaması yapan Gürbüz, Arabi’nin gittiği yerin daha elzem ve ulaşılmaz olduğunu dile getirerek bu öğrenme sürecindeki yerini şu cümlelerle ifade etmiştir; “Bilmediğinin ardına düşmekten yana da değilim, bu en büyük kibir olur, ancak uğraşmayı, sadakat gösterip beklemeyi, yaşamı gizli bir sır gibi yaşamayı ve asıl olandan aslında hiç söz edilemeyeceğini bilerek bunu daha manalı, yaşamaya değer buluyorum.”⁹⁹

Sonuç olarak Gürbüz’e göre “iyi edebiyat” felsefeyi de kapsayacak biçimde ürünler ortaya konulduğunda oluşur. Edebî eserlerin değerini biçim ve dilin ötesinde eserin muhtevasının derinliği belirler, bunu biçimi ve dili mükemmel kullanımla aşarak yapar; “Bu nedenle bunu aslında edebiyatın konusu olmaktan ziyade düşüncenin, felsefenin, mistisizmin ve tasavvufun asıl konularından biri saymak daha yerinde olur ama bütün bunları da iyi edebiyatın dışında zaten bırakamayız. Az önce dediğiniz gibi, iyi edebiyat normal bakışın üstü bir bakış veriyorsa, çıtayı yükseltiyorsa iyi edebiyattır.”¹⁰⁰ Hatta “iyi edebiyat”, “varoluşçu psikanaliz”i dahi kapsayacak büyüklüktedir Gürbüz’e göre; “Bence iyi ve yüksek edebiyat varoluşçu felsefeyi de

⁹⁶ A.e.

⁹⁷ Başaran, A.g.e.

⁹⁸ Filiz, A.g.e.

⁹⁹ A.e.

¹⁰⁰ Sakman, A.g.e., s. 9.

içine aldığında varoluşçu psikanalizin aldığı yoldan fazlasını hem de zarafetle ve misli ile alır da, aldım bile demez.”¹⁰¹

3.1.5. Şule Gürbüz’ün Hayata Karşı Duruşu: “Mercanköşk Dalına Yaslanarak Ama Eğmeden Yaşamak”

Şule Gürbüz kendisine sade yaşamayı ve tenhalığı şiar edinmiştir. Sade bir hayatın içinde en basit şeylerin dahi mükemmelleşmesi ve hayatın küçük ışıltıları onun için dikkate şayan meselelerdir; *“Ben genel anlamıyla olağanüstülükleri sezebilmek için çok sade yaşamak, öyle olmak gerektiğine inanan birisiyim. Bir çiçeğin kokusu, ufak bir ışık, ışığın değişmesi, ayağınızın altındaki taşın sesi, her türlü şey fark edilir. Bu büyüleyici bir şey.”¹⁰²* Bu durum olduğu yeri güzelleştirmekle alakalı olup başkasını aramadan mevcut hâlin büyüleyiciliğini keşfedebilmekle ilintilidir. Kendinden hayata ve varlığa bakarak her şeyi kendinden hareketle anlama uğraşı, bu sadeliğin de temel nedenini oluşturmaktadır; *“Sonrasında, epey bir zaman önce, fark ettim ki bir insan, insan olarak ne derinlikte, ne bakışta, ne seviyede olursa olsun ancak kendi durduğu pencereden bakabilir, orayı resmedebilir, orayı görebilir.”¹⁰³*

Şule Gürbüz öğrendiği her şeyi üzülmekten ve tenhalıktan öğrendiğini söyleyerek hayatı yaşama biçimi içerisinde kendine eğilmeyi ama kendini ezerek kendine eğilmeyi anlamlı bulduğunu dile getirmektedir; *“Benim ömrüm kendimi hırpalamakla geçti.”¹⁰⁴* Devamlı surette kendini hırpalamak ve kendini incelemek onun hayatı anlamlandırma yollarından biri, belki de en temelidir. Çünkü gerçek bilginin üzülmeye neticesinde ortaya çıktığını düşünür; *“Üzülerek öğrenilmiş bilgiler*

¹⁰¹ Göktürk, A.g.e., L Maddesi.

¹⁰² Sakman, A.g.e., s. 9.

¹⁰³ A.e., s. 9.

¹⁰⁴ Göktürk, A.g.e., D Maddesi.

var. *Bence en sahih bilgi türü budur, çünkü insan bunu kendi kaderinden öğrenir.*"¹⁰⁵ Bu bağlamda derin keder ânları en sahih olanlardır çünkü tamamıyla kişiye has ânlardır. Bu yüzden de kişi bazı şeyleri ancak derin keder anlarında kendine bakarak anlayabilir.

Kendini hırpalamakla ilişkilendirebileceğimiz bir diğer kavram "ezikmedeki güzellik"tir. *Öyle miymiş?* adlı eserde Hölderlin'e ithafen; "*Hölderlin, hangi taş ezdi seni tadın böyle güzelleşmiş?*"¹⁰⁶ söyleminde bulunan Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*'te ekşi üzümünden şarap olmaya¹⁰⁷ varan acılı yolun kahramanı üzerinden değerlendirmesini şu şekilde yapmıştır; "*Ezilmek sevdiğim bir şeydi. Sanki ezildiğim vakit benden faydalı azıcık bir su çıkıyor ve beni bir müddet yaşıtıyordu.*"¹⁰⁸ Ezilmek, üzülmek, kendini hırpalamak Gürbüz'e göre yararlı ve öğretici deneyimlerdir. "Sanatçının Şehri" adlı belgeselde kendi bekleyiş sürecini anlatırken kendi hafriyatından bir şeyin çıkıp çıkmayacağını bilmeden beklemenin eziciliğine ancak çok sonra kendini kabulle oluşan tatlılığa şu şekilde değinmiştir;

*"Çok ağır geçen zamanları da vardı. Sonra üzerime bir tat geldi, hâlimi kabul geldi. Yani hafriyatla çok da ilgilenmez oldum, çok da umursamaz oldum. Bu hayatı beğenir oldum. Bu hayatın bizzat kendisi bana olabilecek hayatların en manalısı geldi ve aslında kendim dururken önümden bu zamanların, vapurların, trenlerin, otomobillerin, acele edenlerin, koşanların, geçenlerin, gidenlerin geçtiğini görmek aslında durmakla pek çok şeyin seyrine varılabileceğini, hem kendi seyrimde hem kâinatın seyrinde hissettirdi ve bu hissi beğendim."*¹⁰⁹

Şule Gürbüz, bu kendini kabul hâlini yer yer çiçeklerle ilişkilendirilerek inşa etmiştir. Kendinden ve olan bitenden razı olma hâli ile unutulmuş arzusu eşleştirilmiş, hayata karşı duruşun zarif bir yerden ele alınmasına imkân sağlanmıştır. Bilinmeden, göze batmadan, hafif adımlarla dünyadan geçip gitmeyi güzellediği bir röportajında

¹⁰⁵ A.e., Ü Maddesi.

¹⁰⁶ Şule Gürbüz, *Öyle miymiş?*, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 43.

¹⁰⁷ Şule Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 166.

("Hayat kimleri terbiye etmemişti ki, zaman ekşi üzümü ne yapardı, neler gelirdi başa şarap oluncaya dek.")

¹⁰⁸ Şule Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s.135

¹⁰⁹ Özdemir, A.g.e.

Gülbüz şunları der; “Aslında ne mutlu sözde takdir, aslen tekdir görmeden ölenlere, ne mutlu İhya’da bahsedilen Hızır ile karşılaşp da beni ölene dek kimse ne duysun, ne bilsin, hatta hor ve hakir görsün, elmanın içindeki çekirdek gibi olayım deyip de dileği kabul olan, bu suretle kalbinin selametini de, hâlinin istikametini de muhafaza eden, kendini tahsil ve tekmil eden adama ne mutlu. Kendini aynalarda ve başkasının gözünde aramayan, böylece her gün yeni bir şey uydurmayan insana ne mutlu.”¹¹⁰ Yine benzer bir ifadeyi anlatı diyebileceğimiz *Öyle miymiş?* adlı eserinde Gülbüz şu şekilde inşa etmiştir; “Ne güzeldir unutulmak ve kendini unutmak. (...) Mor salkımlar, bal çiçekleri, taş yosunları, kertenkeleler ile bir dili konuşmak. (...) mercanköşk dalına yaslanarak ama eğmeden yaşamak.”¹¹¹ Yine bu unutuş ve unutuluş arzusu doğa ile birleşerek ve eşleşerek ortaya koyulmaya çalışılmıştır; “Kır yolları ve defne ağaçları, yüksük çiçekleri, küçük su birikintileri ile anılsam, adım kaybolda, yaşadığımın izi serin bir yağmurda silinse önce siyah sonra açılan ve bir şey olmamış gibi yüzyıllardır gülümseyen göğün altında bir çamur kokusunun ve eriyip ona katılmaya hazırlanan yaprak ve dalların arasına saklansam ben de.”¹¹² Gülbüz’ün doğaya ve özellikle çiçeklere rikkati *Öyle miymiş?* adlı eserinde dikkat çekici boyuttadır; ve dahi eseri “sabunotları”na ithaf etmiştir. Burada da doğanın içinde “adının” dahi kaybolup gitmesini istemeye eş “unutuluş arzusu” söz konudur.

İdeal benlik anlayışı paralelinde okuyabileceğimiz kendine razı olma durumu yine çiçeklerle ilişkilendirilerek ele alınmıştır; “(...) çiçeğin açacağı ve büyüyeceği vakit saksısını ya da ekildiği yerin bir harabe oluşunu kendi adına bir eksik ve tepinip yapraklarını dökeceği bir şey olarak duymaması beni sonraları çok düşündürdü, hatta kederlendirdi. Çünkü en güzelin ve olağanüstünün o olduğunu, perişan bir teneke barakadan bozma evden fışkıran çiçekler olduğunu gördüm.”¹¹³ Bir çiçek olanca güzelliğiyle ekildiği yerde açar. Yerini beğenmediğinde güzelliğini ortaya dökmemek gibi bir seçeneğinin olması söz konusu değildir. Gülbüz’ün dikkatini çeken bu durum, çiçeklerle ilişkilendirdiği kendinden razı olmaya bakışını da bir yanıyla inşa etmiş

¹¹⁰ Filiz, A.g.e.

¹¹¹ Gülbüz, *Öyle miymiş?*, s. 162.

¹¹² A.e., s.162.

¹¹³ A.e., s. 55.

gözükmetedir. Hatta *Coşkuyla Ölmek*'te kahramanı vesilesiyle bu çiçeklere karışma arzusu dile getirilmiştir; “(...) böyle harap bir bahçedeki o eflatun rengi, belli belirsiz kokudaki çiçekle ot arası saksının yanında öylece kendiliğinden bitmiş olan var ya, işte ondan olmak isterdim.”¹¹⁴

3.1.6. Şule Gürbüz'ün Düşün ve Yazın Hayatının Temeli: “Kendine Keskin Bir Bakışla Bakma”

Şule Gürbüz; öğrendiği her şeyi tenhaliğine, üzülmüne ve bakışına bağlar; “*Diye bilirim ki öğrendiğim her şeyi yalnızlıktan, ıssızlıktan, sessizlikten ve çok fazla bakmaktan öğrendim*”¹¹⁵ Bu durum Gürbüz'ün düşün ve yazın hayatının olduğu kadar kişisel hayatının da temelini oluşturur, zaten kendisi de tüm bunları birbirinden ayrı görmez. Bu bağlamda; “*Benim aslında kendimde, edebiyatımda en önemli şey belki temel direğim bu kendine yönelmiş keskin bir bakış olma hâlidir.*”¹¹⁶ diyen Gürbüz için en önemli hâl “*kendine keskin bir bakışla bakma*” hâlidir. Bu nedenle genel bakış hâlinin en önemli noktası kendine yönelmiş olan bakıştır. Gürbüz, genel bakış hâlini de kendinden hareketle yapar. İnsanın aslî görevlerinden birinin kendini gözlemek olduğunu söyleyen Gürbüz; “*Kendini keskin bir gözle kenara çekilip gözlemlemek, tartmak, ölçmek biçmek, hükümlerini buna göre vermek. Diğerlerini gözlemlemekten çok daha önemlisi kendini gözlemlemek.*”¹¹⁷ demektedir. Aynı zamanda tüm ömrünün kendini hırpalamakla geçtiği söyleyen Gürbüz, bunu kendini izleyerek yapmıştır. Dolayısıyla onun için kendine keskin bir bakışla bakma, çoğu zaman yaralayıcı bir deneyim olarak tezahür etmiştir.

Şule Gürbüz, kadim öğretilerden bu yana önemsenen en önemli olgu olan “*kendini bil*” düsturunu kişinin kendine bakmasıyla ilişkilendirmiştir; “*Kişinin*

¹¹⁴ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 66.

¹¹⁵ Hocaoglu, A.g.e.

¹¹⁶ Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

¹¹⁷ A.e.

kendini izlemesi kendini bilmesinin en önemli yolu. Benim umudum da zaten orada, “Kendini bil” denirken kendini yap, inşa et, yeniden halk et... denmiyor. Düzelt elbette, uğraş, didin ve ne kadar az olduğunu gör, ellerini gör, kendi yakını bile tutamayan ellerini.”¹¹⁸ Dolayısıyla bilmek; bakmak ve görmekle ilintili. Bu da biraz kendindeki her hâlin farkına varabilmekle alakalı olup kendini kabulün de ön koşulu. Kendini bilmeden gaye ise aslında alemde olan her şeyi bilme bunu da kendinden hareketle yapabilmelidir. Hakikat arayışının bu veçhesinde kişi kendini bilerek hakikatin keşfini gerçekleştirebilir. Bu keşfediş de zamanı yekpare olarak hissedebilmekle mümkündür; “Bu tabii ki zorlu bir keşfediş; insanın sürekli kendini gözlemlemesi, kendine yönelmiş keskin bir bakışa sahip olması, bunun hırpalamalarına tahammül edebilmesi, bunlardan işe yaramaz, sahte olanları gözlemleyerek kendinden silkip atabilmesi ve mümkün mertebe o cevhere kendi özüne ulaşabilmeye gayret etmesi gerekiyor.”¹¹⁹ Yine Gürbüz için önemli olan seçip ayıklayıp çok az şey bırakmak olduğu için bir anlamda bu kendine bakışın sebebi, fazlalıkları da ayıklayabilmekle alakalıdır; “Mukavemet, yaşayabilmenin, telef olmadan yaşayabilmenin ilk şartlarından biri. (...) İnsan o kendine yönelmiş keskin bakış olma halini tabii ki bir şeyleri ayıklayabilme, daha iyi olabilme adına yapıyor.”¹²⁰

Sonuç olarak Gürbüz’de bakış, seyir, gözlem, temaşa son derece önemli kavramlardır. Hem akıp giden hayata hem insanlara hem de kendine -ve özellikle kendine- keskin bir bakışla bakmanın temel bir noktaya yerleştirilmesi söz konusudur. Eserlerinde kahramanlarının neredeyse hepsi bir bakış sahibidir. Söyleşilerinden ulaşabildiğimiz oranda kendisi de kendi yaşamında derin bir bakış sahibi olmayı pek çok şeyin önüne koymuştur.

Bu bakış sahibi olma; uzun uzun durabilmeyi, algılarını keskinleştirip kendini ve hayatı uzun uzun incelemeyi gerektirir. Bu durup bakmayı mümkün kılacak olansa belli bir noktada kenara geçmek ve o tenhalıkta kendine ve hayata bakıp incelmelerde bulunmaktır. İşte bu noktada Gürbüz’ün kahramanlarının hayatı yaşamaktan çok onun

¹¹⁸ Filiz, A.g.e.

¹¹⁹ Sakman, A.g.e., s. 5-6.

¹²⁰ Göktürk, A.g.e., İ Maddesi.

seyircisi oldukları yorumu getirilebilir. Yalnızlaşan, yabancılaşan, tenhalığı ve kendi hâlinde olmayı seven ve bunu bilinçli bir şekilde tercih eden kahramanlar; bir noktada yaşamak yerine olan biteni seyrederek. Bu seyir her şeyleri olur, Gürbüz'ün de işaret ettiği gibi ne öğrenmişlerse o bakıştan, o seyirden öğrenmişlerdir. Hayat, ölüm, varlık, zaman gibi temel meseleler üzerinde düşünebilmek de tenhalığı gerektirdiği kadar bu bakışı oluşturabilmek adına kenarda durmak gerekmektedir.

Gürbüz'ün üslubu hakkında da bize çok önemli bilgileri verecek olan bu durum kendi deyimiyle “her şeyi yalnızlıktan öğrenmiş” olmasıyla sağlanmıştır. Dolayısıyla onun kahramanları daima iç dünyalarına yönelen, uzun yalnızlıklar boyunca iç dünyalarından topladıklarını okuyucuya aksettiren kahramanlardır. Gürbüz kendisi de o ulvi tenhalığında kendinden derdiklerini yazar.

Yani dış dünyadaki olaylar, akış, hareketlilik değil; kahramanların iç dünyalarındaki meseleler eserlere konu edilmiştir. Gürbüz'ün eserlerindeki “kurgu” kahramanların iç dünyaları etrafında şekillenir. Düşünme, anlama, sorgulama, arayış gibi meselelere odaklanılmış eserlerde kurgu sadece belli meseleleri ortaya koyabilmek adına kullanılmış gibidir. Gürbüz, asıl derdinin edebiyat olmadığını ise defaatle dile getirdiği için yazdıklarıyla vermek istediklerini anlayabilmek yeterli bir uğraş olarak gözükmektedir.

Şule Gürbüz ilk eserini verdikten sonra yeniden eser vermesine kadar geçen süreçteki hâlini bir bekleyiş olarak tanımlar. Ancak bu bekleyiş sürecine derin bir “bakış” eşlik etmiştir. Kendisi sabit durarak geçip giden her şeye ve “kendine” kesin bir bakışla bakmıştır; *“On sekiz yıl aslında geçen her gemiye binmek, her trene her uçağa atlamak isteyen olarak kıpırtısız, sabit sadece baktım. Hayatta becerebildiğim bir şey varsa o da herhalde budur.”*¹²¹ Bu hâl ise ona bir derinlik ve tat vermiştir, öğrendiklerini buradan öğrenen Gürbüz için kendini kabul süreci de böyle gerçekleşmiştir; *“Bu sürekli bakış bana gün günden yıl yıldan bir derinlik ve kendi kendimle anlaşabileceğim ve anlatabileceğim bir lisan verdi. Teselli verdi, önüm ve*

¹²¹ Özdemir, A.g.e.

manzaram açıldı, (...)”¹²² Bu bağlamda edebiyatta “bakış”ın yeri de Gürbüz için son derece önemlidir. Çünkü Gürbüz’e göre “iyi edebiyat” yeni ve derin bir “bakış” sunabildiği oranda görevini yerine getirebilmektedir;

*“Bu nedenle bunu aslında edebiyatın konusu olmaktan ziyade düşüncenin, felsefenin, mistisizmin ve tasavvufun asıl konularından biri saymak daha yerinde olur ama bütün bunları da iyi edebiyatın dışında zaten bırakamayız. Az önce dediğiniz gibi, iyi edebiyat normal bakışın üstü bir bakış veriyorsa, çitayı yükseltiyorsa iyi edebiyattır. Fark etmediklerimizi anlar yapıyorsa bir şeydir.”*¹²³

Dolayısıyla Gürbüz’ün edebiyatı bu “bakış”larla örülüdür. Kendisi gibi kahramanları da derin bir bakış sahibi olmakla beraber hayatın seyircisi konumundan farkındalık deren kahramanlardır. *Zamanın Farkında’nın* kahramanları için; *“Hikâyelerdeki hiçbir kahraman kendinden uzak değil, kendine keskin bir bakışla bakıyor, başkalarına bakabildiğinden daha sivri bir halle, kendini hırpalarcasına sezebiliyor, farkına varabiliyor.”*¹²⁴ diyen Gürbüz, kendi bakışını kahramanlarına da sirayet ettirmiştir. Kahramanları bu bağlamda gerçek hayat içerisinde daha geride, kenarda sessizce duruyor gözükseler de kendine ve kendinden hareketle hayata bakmakla gelen farkındalığı inşa etmekle meşguldürler. Gürbüz bu durum için; *“Benim kahramanlarımın hemen hepsinde olan bu: Farkına varışı çok ileri götürecektir, yani kutsal kitapta bahsedildiği gibi, insanın kendine yönelmiş bir keskin bakış olduğu, kendine bakabilmeyi gerçekleştirdikleri için dünyevi anlamda güçsüz kalmaları...”*¹²⁵ demektedir.

¹²² Hoccoğlu, A.g.e.

¹²³ Sakman, A.g.e., s. 9.

¹²⁴ Göktürk, A.g.e., F Maddesi.

¹²⁵ A.e.

3.2. Ölüm

“çiçeklenmeyle solmayı birlikte kavrarız biz.”¹²⁶

Ölüm ve ölüm fikri kadim medeniyetlerden günümüze kadar insanlığın her evresinde sorgulanmış ve anlamlandırılmaya çalışılmış; elimize ulaşan ilk metinlerinden günümüzdeki felsefî, edebî, sanatsal, bilimsel pek çok metne uzanan yolda her daim sorun hâline getirilmiş ve incelenmiştir. Her dönemde farklı yorumlarla ele alınmış olsa dahi ölüm hakkındaki ortak düşünce, hayatı anlamlı kılan yegâne mesele olması yönündedir. Ölüm var olduğu için hayat anlamlıdır; insan ölüme doğru yaşadığı için yaşadığı ânı ve hayatını inşa etmek mecburiyetindedir.

Ölümün bilinmezliği ve kaçınılmaz son oluşu ise kaygıyı beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda ölüm, dinlerin de temel meselesi hâline gelmiş ve dinler ölüm konusunda daha çok teselli edici boyutta yer almışlardır. Bedenle ruhun ayrılması olarak değerlendirilen ölüm, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra sonsuz bir aleme gideceği; yok olanın, parçalanacak olanın yalnızca beden olacağı yönünde dinî öğretilerde anlam bulur. Sonsuz bir yok oluşun olmayacağına yönelik inanç ise insanı ölüm kaygısına karşı dirayetli kılar.

Denilebilir ki din gibi kültür de ölümün dehşetini hafifletmeye ve ölüme teselli oluşturmaya yönelik bir uğraştır. *“En genel anlamıyla kültür dediğimiz şey, zamanın geri döndürülemezliğine karşı verilen mücadele ile ortaya çıkmıştır.”¹²⁷* Bu noktada ölümün ardından gelen sonsuz unutuş ve unutuluşa karşı çıkabilmek adına insanlar bu

¹²⁶ Rainer Maria Rilke, **Seçilmiş Şiirler: Duino Ağıtları**, Çev. Turan Oflazoğlu, 4. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2010, s. 171.

¹²⁷ Françoise Dastur, **Ölümle Yüzleşmek: Felsefî Bir Soruşturma**, Çev. Sinan Oruç, 3. bs., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 55.

dünyaya kendilerinden iz bırakmak isterler. İlk mağara resimlerinden günümüz eserlerine kadar her yapıt insanların geleceğe kalıcı bir şeyler bırakma isteğinin bir tezahürüdür. Kendi genlerini ve tecrübelerini aktarma isteği; unutmaya ve unutulmaya direnme, kültürün oluşmasının temel nedenlerindendir denilebilir; “*Aktarım ister genler ister tecrübe ister yazılı eserler yoluyla olsun, ölümü ancak geçici olarak dizginleyebilir. Kültür ve tarih ancak bu sayede ortaya çıkabilmiştir.*”¹²⁸ Sonuç olarak tüm bu direnişin müsebbibi olarak kabul edilen ölüm, kültür ve tarihin ortaya çıkmasında büyük pay sahibidir.

Ölüm, insan için en temel meselelerden biri olmasına rağmen ölümle ilk temasımız başkalarının ölümüne vesilesiyle olur. Sadece ve sadece kendi ölümümüzü ölebilmemize rağmen ölümü deneyimledikten yani öldükten sonra ölüm üzerine yorum yapabileceğimiz varlığımız ortada kalmadığı için ölüm fikri üzerine kafa yorabilmemiz ancak başkalarının ölümüne tanıklıkla mümkün olmaktadır;

*“(...) dünyada karşımıza çıkan ölüm hep başkalarının, özellikle de yakınlarımızın ölümüdür. Bu bakımdan ölüme dair ilk deneyim yas tutma deneyimidir. Başkalarının ölümü yaralar çünkü varoluşumuzun saklı yüzü olan kendi sonluluğumuzu hatırlatır bize. İnsan ölüm karşısında duyduğu endişeyle kendi insanlığının farkına varır.”*¹²⁹

Dolayısıyla ölüm fikri gibi ölüm kaygısını da başkalarının ölümü başlatır. Ölüme dair geliştirdiğimiz ilk tepki de farkındalığın ardından acıya eşlik eden yas deneyimidir. Ancak sadece kendi ölümümüzü ölebildiğimiz içindir ki ölüm, biricik bir tecrübedir. Bu bağlamda yas, gerçek bir ölüm deneyimi sunmaz;

*“Fakat yas deneyimi aslında başkasıyla sahîhçe birlikte var olma deneyimi olsa dahi, bu durum yas deneyiminin bizzat sahîh bir ölüm deneyimi olduğu anlamına gelmez. Sevdiğim birinin ölümü ‘benim’ ölümümün ilanıdır kuşkusuz, çünkü bu topyekûn Daseinin, topyekûn orada olma yeteneğinin kaybolup gidişine benzeyen bir terk edilmişlik deneyimine mahkûm eder. Kendi varlığımın anlamsızlığının melankolik tezahürü gibidir bu, zira ‘tek bir varlığın yitirilmesi’ tüm dünyanın aniden bana tüm insanlardan yoksunmuş gibi görünmesi için yeterlidir.”*¹³⁰

¹²⁸ A.e., s.58.

¹²⁹ A.e., s. 32.

¹³⁰ Françoise Dastur, **Ölüm: Sonluluk Hakkında Bir Deneme**, Çev. Mustafa Yalçinkaya, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 48.

Dünyayı bizim için “tenhalaştıran” sevdiklerimizin ölümüdür. İnsanın kendini dünya üzerinde yalnız ve yabancı hissetmesi sevdiklerinin ve yakınlarının kaybıyla kamçılanır. Başkasının ölümü kişiye kendi ölümünü de hatırlattığı için kaygı ve üzüntüyü beraberinde getirir dahi sevilenlerin ve yakınların ölümü tüm bu duygulara ek olarak dünyanın تنها ve tekinsiz bir yer olarak değerlendirilmesine de neden olur.

Ölüm modern sonrası döneme gelene kadar doğanın bir parçası kabul ediliyordu. Bu yüzden doğadaki tüm döngüler gibi insanın ölümü ve toprağa karışması daha kabul edilebilir ve daha az dehşetli bir mesele olarak görülüyordu. Ancak modern dönemde insanın ve hayatın farklı algılanışı, teknolojiadaki gelişmelerle insan ömrünü uzatmaya yönelik hamleler ve devamlı tıbbi mücadeleler, bununla beraber sistemin insanı yalnızlaştırmasıyla insanların evinde akrabalarının yanında değil, hastanede son nefesini vermesi; ölümü ve ölümün algılanışını değiştirmiş durumdadır. Modern sonrası dönemde ölümün doğanın bir parçası olduğu anlayışı unutulmaya ve unutturulmaya çalışılmış, ölüm istenmeyen ve kaygı duyulan bir konuma yerleştirilmiştir.

Ölüm doğası gereği sadece bir sonu imler gibi algılanır. Ancak düşünüldüğünün aksine sadece “son”dan müteşekkil değildir;

“(...) ölüm aslında yaşamın son anından ibaret değil, aksine ona baştan eşlik etmektedir. Hiç durmadan hayatımızı kurarken bir yandan ölümü kurmaktayız. Yaşayorken aslında ölüyoruz. Dolayısıyla ölüm, ölmekte olanı ölüden daha yoğun, daha keskin ve daha derinden etkiliyor.”¹³¹

Yaşam başladığı andan itibaren ölüm de ince ince kendini var eder ve görevini yerine getirir. Her an yeniden inşa edilen hayat; bir yandan da bozulur, yok olur. Bu durum ölümün, ölenden çok yaşayanı ilgilendirmesiyle sonuçlanır. “*Dünyaya geldiğiniz gün bir yandan yaşamaya, bir yandan ölmeye başlarsınız.*”¹³² diyen

¹³¹ Dastur, *Ölümle Yüzleşmek*, s. 70.

¹³² Montaigne, *Denemeler*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, 12. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 110.

Montaigne doğumumuz, yani varlığımızın dünya üzerindeki ilk anından itibaren ölümümüzün de gerçekleşmeye başladığını ifade eder. “*Her an ölüp yeniden doğmaktayız çünkü yaşam, içimizdeki tüketici güçlerle üretici güçlerin sürekli dengeye ulaşmasına bağlıdır.*”¹³³ Her an yeniden ölüp doğmakta oluşumuz, kendimize de devamlı bir vedayı içerir. Biraz önceki biz ve biraz önceki hayat artık yoktur, sonuçları her ne kadar devam ediyor olsa da. Ancak bir yok oluş, bir var oluşa yer açabilir. O yüzden hayattaki dengenin sağlanması da ölüm ve doğumun, oluş ve bozuluşun dengesine bağlıdır. Fakat ölüm ve doğum sadece bir başlangıç ve bir son değil, iç içe geçmiş bir hâlde yaşamın kendisini oluşturan iki ana etmendir; “*Dolayısıyla doğum ve ölüm varoluşun dış sınırlarını tayin eden hadiseler değil, var olmanın temel boyutlarıdır.*”¹³⁴

İnsana verilmiş bilinç öyle önemli bir noktadadır ki ölecek olduğunu biliyor olma her âna ölümün sızmasına neden olur. Cioran’ın ifade ettiği gibi “*Ölümlü olduğunu bilmek, aslında iki defa, yok, ölmemiz gerektiğini bildiğimiz her defada ölmektir.*”¹³⁵ Bu durum; ölümü öğrenmek ve ölümü ölmek anlamlarına geliyor olup hem büyük bir ızdırap kaynağı hem de ölümü aşmanın koşuludur. İnsanın temel trajedilerden birini de ölümlü bir yaradılışla, sonlu dünyada, sonsuzluğu arzulayarak, tüm bu olup bitenin bilincinde olarak yaşamak oluşturmaktadır. “*Ölümü bilen, onun bilincinde olan bir yaşam,/ yaşam sürecinin her anında ölümü yaşama katarak,/ yaşamı bilinçli kılar – (...)*”¹³⁶ Her ânda ölümün varlığını da hissetme, yaşamın anlamlı kılınabilmesi için temel koşuldur.

Ölüm kaygısı ölümün anlaşılması için üzerinde durulması gereken bir meseledir. Çünkü “*İnsan olduğumuzu ancak sonluluğumuzun farkındalığı ve endişe tecrübesinde görüyoruz*”¹³⁷ Bu bağlamda insanın ölümle kurduğu ilişki daha çok kaygı ve korku duygularının eşlik etmesiyle oluşur. Bir bilinmezliğin içinde olmak, yok olma hissi ve bilinci, sevdiklerinin ölümü ile onları kaybetmenin verdiği acı, kendi

¹³³ Dastur, **Ölümle Yüzleşmek**, s. 46.

¹³⁴ A.e., s.31.

¹³⁵ E. M. Cioran, **Zamana Düşüş**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s. 140.

¹³⁶ Oruç Aruoba, **De ki İşte**, 13. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 17.

¹³⁷ Dastur, **Ölümle Yüzleşmek**, s. 32.

hayatını kaybetmeye eşlik edecek olan yok olma duygusu, ölüm gelmeden hak ettiği gibi yaşayamamış olma endişesi, ölüm ânındaki derin yalnızlık hissi gibi dehşet veren duygular ölümü korkulan ve kendisinden kaçınılan bir olgu haline getirmiştir. “Ölmekten korkmamızın temelinde dünyamızı kaybetme korkusu bulunur çünkü insan ve dünyası bir bütündür. Bu, yaşamazlık sonucu duyulan ve semptom niteliğindeki ölüm korkularından farklı hepimizde var olan içgüdüsel bir korkudur hayatta kalmamızı sağlar.”¹³⁸ İnsanoğlu hayatta kalma içgüdüleriyle devamlı ölmekten kaçtığı gibi ölüm fikriyle yüzleşmeye de gönüllü olmamaktadır.

Tam bu noktada filozofların ölüme yaklaşımındaki farklılık devreye girmektedir. Düşünürler ölümü kaybın kendisi değil de yaşamın temel etmenlerinden biri olarak görmeye dolayısıyla onu yaşamı anlamlandırabilmek adına bir imkân olarak değerlendirmeye yakındırlar. İnsanın zamansal ve geçici olması onu dünyaya açar. Dünyaya açması da dünyayı anlamaya ve anlamlandırmaya hazır hâle getirir.

Ölüm, denilebilir ki bu bağlamda hayatı anlamlandıran en temel meseledir. Ölümün varlığı insanı sonlu bir ömür yaşamaya mecbur etmiştir. Bu durum da insanı, eldeki yaşamla ne yapılacağı sorusunu sormaya ve hayatın nasıl verimli ve değerli hâle getirebileceği meselesi üzerinde düşünmeye davet eder. Ölüm sadece insan için değil tüm doğa için geçerli olsa da sadece insan, bilinçli bir varlık olması sebebiyle ölümü sorgulayabilir ve hayatını ölüme göre şekillendirebilir; “(...) yalnızca insan, varoluşun geçiciliğinin bilincinde olan canlıdır. İlelebet sürmeyeceğini, başlamak zorunda olduğu bu hayatın bir gün nihayete ereceğini bilir.”¹³⁹ Bu bilince eşlik eden yegâne özelliklerden biri de dildir; “(...) insanı diğer canlı varlıklardan kökten ayıran iki esas özellik bulunur: dil ve ölümlle bağ.”¹⁴⁰ Dastur, insan olmanın özünü oluşturan iki unsura işaret eder. Bunlar, dil ve insanın ölümlle bağ kurabilme yetisidir. Bu unsurlar ise insanın bilinç sahibi olmasının sonucu olarak oluşabilmektedir.

¹³⁸ Engin Geçtan, **Hayat**, 14. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 9.

¹³⁹ Dastur, **Ölümlle Yüzleşmek**, s. 31.

¹⁴⁰ A.e., s. 81.

Filozofların da anlamlı bir hayata sahip olmak için ölmeyi öğrenmenin gerekliliğini savunmaları bundandır. Nitekim, *“Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir.”*¹⁴¹ Ölüm öğrenilmelidir ve aşılmalıdır; ancak bu ölümü yok sayarak ya da görmezden gelerek değil, ölümle yüzleşerek gerçekleşmelidir. Çünkü *“(...) insani düşünce sonluluğun aynı anda hem kabulü hem de aşılmasıdır.”*¹⁴² Dolayısıyla insanda hem ölümün hem ölüm bilincinin var olması, insan olmanın özünü oluşturur. Felsefe de “insan” olmanın özünü oluşturan meselelerle ilgilenmesiyle ölüm konusunda söz sahibi olan başat disiplinlerden biri olmayı sürdürür; *“Bozulup çözülmeye direnmek, ölümün üstesinden gelmek; felsefenin ‘programı’ budur.”*¹⁴³

Ölümle yüzleşme ve ölüm üzerine düşünme her insanın sorumluluğundayken herkesin bu sorumluluk bilince ulaşamadığı da görülmektedir. Cioran’a göre insanlar bu bağlamda ikiye ayrılır. Bu bilince sahip insan her ân ölmekte iken diğeri sadece bir anda ölür; *“Ölüm duygusu olan insanla bu duyguya hiç sahip olmayan arasında, iletişimi mümkün olmayan iki dünyanın uçurumu açılır; bununla birlikte ikisi de ölür; fakat biri ölümden habersizdir, ötekiyse bunu bilir; biri sadece bir anda ölür, ötekiyse sürekli ölmektedir...”*¹⁴⁴ Anbean yok oluş ve var oluş meselesi herkesin üzerinde düşündüğü bir mesele değildir. Felsefenin yapmaya çalıştığı şey; bu bilinci aşmak, ölüm üzerine düşündürmek, ölümün anlaşılmasını ve aşılmalarını sağlamaktır.

Bu bağlamda felsefede ölüme yönelik geliştirilen düşüncelerden bazılarını kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kadim dönemlerden itibaren günümüze kadar pek çok düşünürde, Eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında, Antik Yunan’da, Roma’da ölüme yönelik fikirler geliştirilmiştir.

Ölüm kavramı felsefî terim olarak ilk kez Platon’un “Phaidon” adlı diyalogunda geçer. Burada ölüm, bedenle ruhun ayrılması olarak tanımlanır. Ruhun sonsuzluğu ve yok olacak olanın sadece beden olduğuna değinilerek, ölümün

¹⁴¹ Aktaran: Dastur, **Ölüm**, s. 21.

¹⁴² Dastur, **Ölümle Yüzleşmek**, s. 68-69.

¹⁴³ Dastur, **Ölüm**, s. 38.

¹⁴⁴ E. M. Cioran, **Çürümenin Kitabı**, Çev. Haldun Bayrı, 5. bs., 2016, s. 15.

korkulacak bir şey olmadığı izah edilir. Sokrates, insanın ölümü öğrenmesinin gerekliliğini savunur. Sokrates’e göre ölüm ruhla bedenin ayrılmasıdır. İnsan ömrü boyunca felsefe ile ilgilenirse ölümden korkmaz hâle gelir. Bu bağlamda Sokrates filozofu, ölüme yakın duran ve ölüme göre hayatını şekillendirmeye çalışan biri olarak tanımlar.

Stoacı Marcus Aurelius, *Düşünceler* adlı kitabında hayatın geçiciliği meselesini kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Özellikle de hem mevcut olanların yok olup gitmesine hem de ölüp gitmiş olanların dahi anılarının ve şöhretlerinin de yok olup gidecek olmasına sıkça değinir; “*Her şey nasıl da hızla yok olup gidiyor; hem evrendeki bedenlerin kendileri, hem de onların zaman içindeki anıları!*”¹⁴⁵ Bununla beraber ölümün ne olduğunu sorgulamış ve onu, doğayla uyum içinde bir olgu olarak ele almıştır. Dolayısıyla Aurelius’a göre de ölümden korkmak ve kaçmak gereksizdir; çünkü, ona göre doğaya uygun olan hiçbir şey kötü olamaz.

3.2.1. Mutasavvıflarda Ölüm Kavramı

Mutasavvıflarda ölüm; kendisinden korkulan ve kaçılan bir kavram olarak ele alınmaz. Bu anlayışa göre, dünya hayatının geçiciliği idrak edilip baki olan ahiret için hazırlık yapıldıysa ölüm, korkulacak değil sevinilen ve beklenen bir şey hâline gelir. Aynı zamanda ölüm, “sevgiliye kavuşma” olarak ele alındığı için, ölümlle beraber bedenin yok olurken ruhun yaratıcısına kavuştuğuna inanılmakta, bu bağlamda ölüm arzulanan bir durum olarak kabul edilmektedir.

Dünya ve ahiret ikiliğinde, dünya hayatının geçiciliği ve bir imtihan oluşu genel kabuldür. Bu yüzden ölüm, olumsuz bir nitelendirmeye tabi olmaksızın, aksine bir geçişin ifadesidir. Dünya hayatı geçici, ahiret ise bakidir. Dolayısıyla dünya

¹⁴⁵ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, 17. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 43.

hayatına son veren ölüm, kalıcı hayatın da başlangıcına işaret eder. Dünya hayatı bir uyku ya da bir rüya olarak nitelendirilirken; ölüm bu rüyadan uyanmak olarak tanımlanır. Tasavvufun dayandığı temel kaynak olan Kuran-ı Kerim’de ölüm meselesine defalarca değinilmiş, dünya hayatının sonluluğu, dönüşün ancak Allah’a olduğu, bu dünyanın bir imtihan yeri olduğu ve asıl hazırlığın ahiret için yapılması gerekliliği devamlı hatırlatılmıştır.

Mutasavvıfların da üzerinde durduğu temel nokta ölümün devamlı akılda tutulması ve hayatın ona göre şekillendirilmesi yönündendir. Bu durum ölmeden önce ölmekle, ölmenin öğrenilmesi ile gerçekleşebilir.

3.2.2. Varoluşçuluk’ta Ölüm Kavramı

20. yy.da bir başkaldırı olarak ortaya çıkan varoluşçuluk; savaşların, katliamların ve ölümün son derece şiddetli olduğu zaman diliminde etkili olmuştur. Bu olgular insanı umutsuzluğa ve çaresizliğe sürükledikçe insan hayatın anlamını sorgulama ihtiyacını daha derinden hissetmiştir. Hayatın anlamını sorgularken de hayatın yok oluşunu imleyen ölüm kavramı temel mesele hâline gelmiştir. Ancak varoluşçuluk teorik olarak 20. yy.da ortaya çıkmış olarak kabul edilse de ele aldığı meseleler insanlığın temel meseleleri olduğu için insanlığın var olduğu her dönemde varoluşçuluğun izlerinden söz etmek mümkündür.

İnsandan ve insanın biricikliğinden hareketle varlık problemlerine eğilen varoluşçu felsefe, konu edindiği meseleleri insanın somut deneyimleri içerisinde ele alır. İnsana dair meseleleri anlamak kesinlikten ziyade biriciklikle mümkündür. Hayatı olduğu gibi insanı da anlayabilmek adına onun hayatı, zamansallığı ve ölümü incelenmelidir. Bu biriciklik en temel şekilde ölümde karşımıza çıkmaktadır, çünkü hiç kimse bir başkasının ölümünü ölemez.

Varoluş felsefesine göre ölüm, insana yaşama “sorumluluğu” yükler. Bu durum insanın aslî özelliği olan özgürlüğe sahip olmasıyla beraber ele alınmalıdır. Bu anlayışa göre insan kendi hayatının sorumluluğunu almalı ve kendi hayatını inşa etmelidir. Anlamlı bir hayatı inşa etmek de hayatı ve kendini anlamakla mümkündür. Bu bağlamda hayata dair tüm bu anlamları inşa edecek temel olguların başında da ölümün geldiği kabul edilmektedir.

3.2.2.1. Heidegger’de Ölüm Kavramı

Heidegger’de ölüm, dünya-içinde-var olmakla ilintili bir kavram olup bu dünya-içinde-var olmağın sebep olduğu zamansallıkla beraber anlaşılabilir. Dinî inanışlarda olduğu gibi ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünya kavramları Heidegger’in ölümü yorumlamasında karşımıza çıkmaz. Heidegger’e göre Dasein “ölüme-doğru-varlık”tır. *“Dolayısıyla Dasein doğmuş bir varlık olarak var olur ve ölüme doğru varlık olarak her an ölmektedir.”*¹⁴⁶ Dasein’in zamansallığını oluşturan unsur ise bir başa ve sona, bir doğuma ve ölüme tabi olmasıdır. Dolayısıyla Dasein; varlığı, kendini ve hayatı anlamlandırabilmek için ölümü mesele hâline getirmelidir. Dasein, bilinçli olmasıyla, kendini ve hayatı sorgulayabilme yetisine sahip olmasıyla ölüm kavramını da sorgulayabilecek tek öznedir.

Heidegger’de ölüm, zaman kavramıyla yakından ilintilidir. Heidegger’e göre zamansallık var olmanın ilk şartlarından biridir. Varlık zamansal olabilmek için bir başlangıca ve sona ihtiyaç duyar. Başlangıç doğum, son ise ölümdür. Dolayısıyla varlığı anlamlandırırken ölüm meselesi mutlaka açıklanmalıdır. Dünya-içinde-var olmak Heidegger’e göre ölümlle sonuçlanır. Dolayısıyla dünya-içinde-var olmayı anlamlı kılan, sınırlandıran ve tamamlayan ölümdür.

¹⁴⁶ Dastur, **Ölümlle Yüzleşmek**, s. 17.

Heidegger “Varlık ve Zaman”ın çıkış noktasının “varlığın unutuşu” olduğunu söylemektedir. Varlığın unutulmasına paralel diğer mesele ise ölümün unutulmasıdır. Bu ikisinin beraber incelenmesi ve anlaşılmasına çalışılması hayatın temel meselelerine bir cevap inşa etmede önemli bir noktadadır.

3.2.2.2. Kierkegaard’da Ölüm Kavramı

Varoluşçuluğun kurucusu olarak kabul edilen Kierkegaard’a göre insan kendi biricikliği içerisinden anlaşılır. Bu biricikliği sağlayan ise somut yaşantısı içinde insanı ele almaktır. İnsanı anlama isteği ise hayatı ve hayatın karşısına konumlanmış olan ölümü anlamakla mümkündür. Kierkegaard da ölümü, genel bir ölüm olan herkesin şahit olduğu ölüm ve sadece kişinin kendisinin deneyimlediği bir ölüm olmak üzere iki veçhede ele alır. Ancak onun için önemli olan kişinin bizzat kendi ölüm deneyimi ve ölüm algısıdır.

Kierkegaard, varoluşçuların dindar ve ateist iki kutbunda dindarlar arasında yer alır. Ölümü de kendi dinî inancıyla değerlendirir. Hristiyan inancına göre ölüm bir son değil, bir geçiştir. Kierkegaard da yoğun bir iman timsali olarak oluşturduğu metinlerinde buna vurgu yapar. İnsanların duyduğu “ölüm kaygısı” kendi sonlarına yönelik bir kaygıdır; ancak iman eden kişi öbür dünyanın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Bu nedenle tam anlamıyla “yok olup” gitme kaygısı duymaz. Ancak Kierkegaard’a göre insanın asıl trajedisini de burada yatmaktadır. İnsan sonlu ve sonsuzun bir sentezidir. Bir yanıla bedenlen de olsa yok olmaya yazgılı insan bir diğer yanıla içinde sonsuzluğu barındırır. Bu ikisinin sentezi de insanın trajedisine kapı aralar.

İnsanın sonlu ve sonsuzun, yaşam ve ölümün bir sentezi olması; en hayat dolu anlarda dahi insana ölümün eşlik ettiğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda insan

ölümün bilincinde olup her adımında ona eşlik ettiğini fark ederse hayatının sorumluluğunu da eline alıp daha değerli bir hayat inşa etme isteğinde olacaktır. Kierkegaard’a göre hayata anlam katan şey ölümdür. Bu bağlamda ölüm hakkındaki farkındalığın, umutsuzluğa kapılmadan daha değerli bir hayat inşa etmenin en güçlü etmenlerinden biri olduğunu ifade etmektedir.

3.2.2.3. Camus’da Ölüm Kavramı

Camus’da ölüm, saçma kavramıyla beraber yoruma kavuşur. Ölüm gibi yok oluşa sebebiyet veren bir durumun sorgulanması insanın dünya ile arasına mesafe koymasına ve bilinç bağlamında bir kopuş yaşamasına neden olur. Bu mesafe kişinin hayatı anlamlandırmasına engel teşkil eder ve her şey “saçma” üzerinden değerlendirilmeye başlanır. Bu saçma kavramı kişinin var olduğu dünyaya uyumsuzluğunu, yabancılığını ve bunların getirisiyle yaşadığı yalnızlığı da kapsar. Kişi zamanın ve kendi ölümlüğünün farkına vardıkça hayatı anlamlandırmak adına ölüm üzerine sorgulamaları artacaktır ki Camus’a göre felsefi sorunların temelini ölüm oluşturur.

3.2.3. Şule Gürbüz’ün Eserlerinde Ölüm Kavramı

Şule Gürbüz, eserlerinde ölümden çok ölüm fikrini ele almıştır. Felsefi alt yapısı güçlü olan eserler olmaları sebebiyle bu eserlerde olaylardan çok kavramlar önemlidir; bu durum da eserlerde, kahramanların ölümünden çok kahramanların ölüm hakkındaki düşüncelerine yer verilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle Şule Gürbüz’ün eserlerindeki “ölüm”ü fikrî bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Eserlerindeki ölüm kavramını incelemeden evvel verdiği röportajlar vesilesiyle Gürbüz'ün ölüm hakkındaki düşüncelerini anlamak yerinde olacaktır. Gürbüz'ün vermiş olduğu bir röportajda ana mesele ölüm olup röportajın başlığı Gürbüz'ün ifadesi olan “Ölüme Hayranlık Duyuyorum” olmuştur. Dolayısıyla ilk etapta ölümün Gürbüz'de olumsuz ve kaçınılan bir kavram olarak ele alınmadığını görülür.

Gürbüz, sözü edilen röportajda yazmanın ölümden duyulan korkudan ve kalıcılık arzusundan kaynaklandığına yönelik yöneltilen soruya cevap olarak ölüme hayranlık duyduğunu ve sonsuz bir yaşamdan ürperdiğini dile getirir. Dolayısıyla ona göre ölümün olduğu dünyada, insanın kendi eseri vesilesiyle kalıcılığa iştiaak duyması dünyanın bizatihi sonlu olması sebebiyle beyhudedir;

“Ben ölüme hayranlık duyan birisiyim. Tesellim ve sükûn buluşum hep ‘İyi ki ölüm var.’ cümlesi ile olmuştur. Sonsuz bir yaşamı korkunç buluyorum, fazla uzun bir yaşamı da kendi adıma ürpererek, fazla da uzatamadan, ancak kısaca aklımdan geçirebiliyorum. Şimdi şu camdan, şehirden ve ağaçlardan, yollardan, asfalttan şu daha en az otuz yıl hüküm süreceğ genç ve iştah dolu insanlardan ayrılmanın yolunu bana sunan o büyük kapıya hep şükranla bakıyor ve gideceğim düşüncesi ile kalabiliyorum. Yani bende ölüm değil, Allah korusun ölmeme, geç ölme korkusu var. (...) Kalıcılık ise başka bir züğürt tesellisi, dünya kalıcı değil ki insan ya da eser kalıcı olsun.”¹⁴⁷

Şule Gürbüz'de ölüm o kadar önemli ve olumlu bir kavramdır ki Gürbüz, ölümü büyüleyici bulduğunu, hayatının her anına ölümün eşlik ettiğini söyler;

“Bense büyüleyici buluyorum. Kendimi bildim bileli, her günümde, her şeye bakışında, düşüncemde ondan hiç ayrılmadım, ayrılamadıkça bağlandım. Ölümün kat'iliği, kaçınılmazlığı, vakti saatinin bilinemezliği beni pek ilgilendirmiyor.”¹⁴⁸

Ölüm hayatı anlamlandıran en temel olgulardan biridir. Gürbüz de ölüme tam bu noktadan bakar. Ölümün varlığı hayatı değersizleştirmez aksine her ânı kıymetli ve üzerine düşünülebilir kılar. Tasavvufta ölümün varlığı bu dünyanın geçiciliğine ve baki

¹⁴⁷ Hasan Cömert, “Ölüme Hayranlık Duyuyorum”, **Sabitfikir**, (çevrimiçi), <https://www.sabitfikir.com/soylesi/edebiyatdisi-olume-hayranlik-duyuyorum>, 4 Şubat 2013.

¹⁴⁸ Göktürk, A.g.e., Ö Maddesi.

olanın ahiret oluşuna gönderme yaptığı için bu hayat sırt çevrilen, değersizleştirilen bir hayattır. Ancak felsefedeki ortak yargı olan ölümün varlığının hayatın her ânını değerli kılması, hayatın kaybetmeye göz yumulamayacak bir noktaya taşınmasıyla sonuçlanır. Gürbüz de bu ikinci düşünceye yakın durduğunu şu şekilde ifade eder;

“Ölüme bayılınca, hayat benim gözümde mistiklerin ve mutasavvıfların –belki ben yanlış yerinden tutuyordum; ama elimden kayıyordur– hissiyatı gibi değersizleşmiyor, aksine her zerre, her söz ve duyuş derinleşip vuzuh kazanıyor; anlamı ve varacağı yerle basitliğini üzerinden atıyor.”¹⁴⁹

Şule Gürbüz’de ölüme eşlik eden diğer bir kavram ise “coşku”dur. Öyle ki 2012’de yayımlanan öykü kitabının ismi *Coşkuyla Ölmek*’tir. Gürbüz’e göre coşkuyla ölmek henüz gençken, hiçbir şeye el uzatmamışken yahut yapabileceğinin en iyisini yapıp henüz zirvedeyken her şeyi bırakıp gidebilmektir. Dünya; insanı henüz hırpalayamamış, her hâline şahit tutamamıştır. Genç için hayat henüz azdır fakat genç hayatın en tepesinde ve en derinindedir. Her şey bu kadar yoğunken yaşayıp ölmek ömrün azala azala tükenmesinden daha evla gözükmetedir.

“Borges’in bir hikâyesinde adamın biri önemli bir kalabalık karşısında bir yandan tedirginlik duyarken güçlü ve çok etkili bir konuşma yapar. Karşılığını da aynı kuvvetle alır; ama kürsüden inerken şimdi şu durum karşısında ne hissetmesi gerektiğini düşündüğünde “keşke şimdi ölsem” diye aklından geçirir. İşte bu genç ve coşkuyla ölmektir. Her şey tamken, iyiiken, fazlasına hazırlanırken, vaat doluyken gitmek, gitmeyi istemek benim duygularıma da çok yakın. Daha açken sofradan kalkmak, severken tamam demek, tam yaşayabilecekken ölmek istemek. Bunlar aslında insanı her şeyden kurtarır; ölümden bile.”¹⁵⁰

Gürbüz için genç ve coşkuyla ölmek her şeyi en tepedeyken bırakıp gitmekle eş değerdir. Kitabına niçin bu ismi verdiği sorulduğunda ise *Coşkuyla Ölmek*’teki “Akılsız Adam” hikayesinin kahramanı ile beraber bu kavramı inşa ettiklerini söyler. Bu noktada yazarın kahramanlarıyla beraber düşündüğü, sezdiği ve hissettiği görülür. Gürbüz’ün ölümle ilgili fikirlerini kahramanlarının ağzından duyduğumuz gibi, kahramanlar da güçlü bir şekilde kendilerini var ederek “coşkuyla ölmek” gibi bir olguyu inşa edebilmektedirler.

¹⁴⁹ A.e.

¹⁵⁰ A.e.

Dünya hayatının geçici, ahiretin ise kalıcı olması yönündeki inanış insanın hesaba çekileceği fikrini de beraberinde getirir. Bu anlayışa göre insan bu dünyada yapıp ettiklerinden, yapmadıklarından, ona sunulanlardan ve bunlarla ne yaptığından hesaba çekilecektir. Gürbüz de aslında kendi yazma sürecinin bir kalıcılık arzusundan çok kendine verilmiş olanların hesabını vermeye yönelik bir çabadan kaynaklandığını belirtir;

“İnsanın sahip olduklarından hesaba çekileceği söylenir. Sahip olmaktan da akla elbet hemen dünya malı gelir. Ama kabul etmek gerekir ki başka insanlardan fazla ya da farklı olarak bize sunulmuş her şey sahip olunan ve hesabı verilecek olandır. Boyunduruktan kurtulmanın, ağırlıklarını atmanın tek yolu bunların hakkını vermektir. Ben yazarak kendimdeki ağırlığını atmaya, sahip olduğumu, belki benim kadar düşünme ve yanıp yakılma imkânı bulamayana, önemseyip içinden çıkamayana vererek şimdiye ve sonradan gelecek olanlara bir iz ve hatıra bırakmaya çalışıyorum.”¹⁵¹

Gürbüz’ün eserleri bu bağlamda, kendi gördüğü rüyaların yorumlarını okurlarına aktarmaya yöneliktir denilebilir.

Şule Gürbüz’ün ölüm anlayışında bir diğer kilit nokta ise ölümün ve ahiretin bu dünyanın devamı olarak görülmesidir. Gürbüz için ölüm bir bitişe işaret etmez. Gürbüz öbür dünyayı bu dünyanın devamı olarak değerlendirdiği için herhangi bir sonun söz konusu olmadığını düşünür; *“Dünyevi oldubittiği netice sayanla benim yolum çok şükür hiç kesişmedi, bitme diye bir duygu dünyadaki halime hiç yetişmedi. Ben bunu burada başlayan bir uzanış olarak görüyorum.”* “Açık Radyo”da Seval Şahin’e vermiş olduğu röportajda ise şöyle söylemektedir;

“Aslında ölüm sonrası değil de yaşamın bir devamı, ben ölümü öyle görüyorum. Tabii dünyaya bu kadar çok söz söylemem dünyadan başka hiçbir şeyi olmayanlara biraz sıkıntı verici geliyor. Bense bu dünyada (...) ölümü bu dünyadan koparıp ayrı bir şey olarak hiçbir zaman görmedim. O onun devamı. Nasıl bir hayat yaşandıysa onun seviyesinde gidilecek bir yer olarak gördüm hep.”¹⁵²

¹⁵¹ Cömert, A.g.e.

¹⁵² Şahin, “Şule Gürbüz ile Hayat, Ölüm ve Edebiyat”

Gürbüz’de “ölüm”, hayattan ayrı ve kopuk bir olgu yahut hayatın bittiği yerde başlayan bir durum olarak var olmaz. Ölüm sonrası hayat da yani ahiret de hayattan ayrı yahut onun zıddı olarak değil, hayatın devamı olarak kabul edilir. Gürbüz’e göre ölüm sonrası hayat, önceki hayatın benzeri olarak, onun devamı olarak yaşanacaktır.

Burada Gürbüz’ün ölüm öncesi ve sonrası hayatın denkliliğine yaptığı gönderme, aynı zamanda eserlerinde dile getirdiği eleştirilere de işaret etmektedir. Doğru yaşanmayan hayat, dinin sığlaştırılması, ölüm sonrası hayattan beklentinin yüksekliğine ek olarak bu dünyaya da gösterilen gereksiz ve samimiyetsiz ihtimam Gürbüz’ün eleştirdiği temel meselelerdendir.

Zamanı ve saatleri konu edindiği *Saat Kitabı*’nda ise “Saate Bakmak” başlıklı yazısında, zamanın sınırlı yapısından ve bu durumun asıl kurtuluşumuz olduğundan bahseder. Gürbüz için ölüm, büyük oranda kurtuluştur. Ölümün kaçınılmaz ve çözümsüz oluşu doğrudur ancak bizatihi ölümün kendisi hayatın anlamlandırılabilmesi için gereklidir ve bu bağlamda çözümdür; “(...) *hep yaşamak zorunda olunup da yaşamaya bir çare bulunamıyorsa? Ölüme çare yok ama zaten ölüm bir çaredir. Önemli olan yaşamaya çare bulmaktır.*”¹⁵³ Dolayısıyla bu anlayışa göre hayatın sınırlı olması ve ölümün varlığı sanılanın aksine insanı korkutan ve kaygılandıran bir şey olmaktan çıkıp onu rahatlatan bir şey hâline gelir. Asıl kaygı uyandıran mesele, hayat ve bu hayatın nasıl yaşanacağıdır. Tüm bunların son bulmasını sağlayan ölüm, asıl huzur kaynağıdır;

*“Sınırlı zaman, zamana ve olma hâline hep bir burukluk katarken şüphesiz ki zaman ve yaşam sınırsız olsa, en büyük ıstırapımız, bu sefer bu olurdu. Bu sınırsızlıktan nasıl kurtulunacağı olurdu. Hepimizi bazen rahatlatan yegâne şey, hayatın sonluluğu ve nihâyetindeki ölümün varlığıdır. Ya ölüm olmasaydı?”*¹⁵⁴

Şule Gürbüz’ün on sekiz yaşında kaleme almış olduğu *Kambur*’da yaşadığı dünyaya adapte olamayan, ölümü düşünen, kendine ve tüm dünyaya öfkeli bir

¹⁵³ Şule Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 108.

¹⁵⁴ A.e., s. 108.

kahraman karşımıza çıkar. Bu kahraman, hayatta tek güvendiği şeyin bir gün ölecek olması olduğunu söyleyecek kadar ölüme yakınlık duymaktadır; “*Güvendiğim tek şey, bir gün ölecek olmam.*”¹⁵⁵ Bu kahramanın en belirgin özellikleri; kendi cenazesini düşlemeye yönelik isteği, ölüme yakınlık duyması, insanlara ve hayata olan öfkesinin her şeyin son bulmasıyla dineceğini düşünmesidir. Aynı zamanda bir “kambur”a sahip olmasının yaşama ve ölüme diğer insanlardan daha yakın olmasına vesile olduğunu dile getirmektedir; “*Yerden yüksekliğimin bu gülünç santimleri yüzünden, yaşama da ölüme de sizlerden daha yakınım.*”¹⁵⁶ Bununla beraber bu isimsiz kahraman hayat ve müzik arasında ritim açısından bir bağlantı kurar ve hayatın bitmesini müziğin sonlanması olarak ele alır. Bu durum hayatın ve ölümün biricikliğine de gönderme yaparak ölümünde dahi hayatının müziğini kişinin kendisinin ortaya koymasının gerekliliğine işaret eder; “*Ölen kim ise, onun yaşamının müziği cenazesinde çalınmalı diye düşündü.*”¹⁵⁷

Hayata eşlik eden müziğin varlığı Gürbüz’ün diğer eserlerinde de karşımıza çıkan bir olgudur. Her hayatın kendine has bir müziği ve buna bağlı olarak bir ritmi vardır. Bu bağlamda hayat-müzik denkliği Gürbüz’ün eserlerindeki ana damarlardan birini oluşturur. Hayat-müzik denkliği, ölümle beraber müziğin son bulması olarak sonuçlanır; hayata eş gördüğü bu müziğin kesilmesi ölümün gelmesidir;

*“(…) müzik bittiğinde her şey biter çünkü. Nasıl öldüğümüz finalinde belli olur; sancılar ağır ağır tekrarlanacak mı, hiç biteceği yokken noktalanacak mı – en kötüsü bitip bitmediği belli olmadan mı...”*¹⁵⁸

Gürbüz’de ahiretin dünyanın devamı olarak kabul edilmesi gibi ölüm de nasıl yaşandığının bir kanıtı olarak onun bir benzeri olarak gerçekleşir. Bu bağlamda hayatın ritmi ölümün ritmiyle paralel olacaktır.

¹⁵⁵ Şule Gürbüz, **Kambur**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 64.

¹⁵⁶ A.e., s. 21.

¹⁵⁷ A.e., s. 14.

¹⁵⁸ A.e., s. 15.

Kahraman “Kambur”u, “Kambur”da söylediklerini bir “ağıt” olarak nitelendirir.¹⁵⁹ Kitap sonunda kahraman çaldığı kontrbası bıçakladığını söyler, çiçekçiyi arayarak “ölü çiçeği” ister ve bu esnada kahramanın her yerinden kanlar gelmektedir. Müzik-hayat-ölüm ilişkisi kitabın sonunda; “*Evet çiçeğim geldi; cenazeme yetişmeliyim – ölü bekletilmez. Geldim işte. Benim yaşamımın müziği de çalınmalı; hem de hatasız. Bunu kimse beceremez – bari ben çalayım.*”¹⁶⁰ şeklinde verilmektedir. Burada yaşamın ve ölümün biricikliği ve sadece kişinin kendine has oluşu ironi eşliğinde ele alınmaktadır.

Müzik, Gürbüz’ün kişisel hayatında olduğu kadar kahramanları için de önemli bir noktadadır. Özellikle *Kambur*’da ve Zamanın *Farkında*’daki “Müzik Hocası” adlı öyküde bunu açık bir şekilde görürüz. Bir enstrüman çalma hayatı anlamlandırma ve yaşama noktasında bariz derecede önemli gözükmektedir.

“Ölüm ile karşı karşıya gelen insan, başka hiçbir çaresi yoksa, teslim olur. Teslim olmak ellerini kaldırmak değil, farkında olmak ve sonuna kadar tüm güçleri geri vermektir. Yani, müzik yeteneğini, diğerlerini, hep saklı tutulanları – hepsini...”

*Müzikten uzaklaşmak, zamanı hızlandırmak, bir şarkıyı daha anlamak için çalışıyordum kontrbası. Yaşama katılmamak için yaşamak gerektiği gibi.”*¹⁶¹

Burada Gürbüz’ün hayata ve ölüme yaklaşımının bilindik bir yaklaşımdan farklı olduğunu görmekteyiz. Yaşama katılma; yaşamın dışında kalarak, belki onun seyircisi olarak, bilindik sınırların dışına çıkarak gerçekleşebilmektedir. Ölüm arzulanan bir şey olmaya devam etmekte, asıl zor olan ve baş edilmesi gereken hayat olarak tanımlanmaktadır.

Ölüm ve müzik ilişkisi Varoluşçu filozof Sartre’ın da *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde değindiği bir meseledir. Onun için “final ezgisi” yani sessizlik, melodinin anlaşılması için son derece önemlidir. Ölümün varlığının hayatı anlamlı kılması, ölümün hayattan ayrı kabul edilmemesi buna bağlı olarak bu final ezgisinin de

¹⁵⁹ A.e., s. 87.

¹⁶⁰ A.e., s. 91.

¹⁶¹ A.e., s. 81.

melodiden ayrı olmadığının ifade edilmesi bu bağlamda önemlidir. “*Nitekim bir melodinin sonu, melodiye anlamını kazandırmak için melodinin kendisinden yayılmak zorundadır.*”¹⁶² Bu bağlamda ölüm de hayattan yayılan ve ondan ayrı olmayan bir olgu olarak konumlandırılmış olur.

Ölüme ve yok oluşa dair meyil, bazı cümlelerde çok çarpıcı bir şekilde kendini göstermektedir. “*İnsan ara sıra evini yakmalı – ve çıkıp seyretmeli.*”¹⁶³ cümlesinde olduğu gibi yok oluşu kendine dair şeylerde ve hatta kendi varlığında görmeye yönelik bir özlem vardır. Tarkovski’nin “Nostalgia” adlı filminde de benzer bir sahne yaşanmakta, kahraman evinin yanışını izlemektedir. Geçmişe duyulan özlemin büyük bir yok oluşun ve unutuşun içinde parçalanması benzer hisleri imlemektedir. Tarkovski’nin filmlerinde karakterlerin kendi evlerini yakmaları bir öfkenin eşlik ettiği, yok oluşa ve unutuluşa duyulan büyük bir özlemin sonucu olarak ele alınabilir. Gürbüz’ün son romanı *Kıyamet Emeklisi*’nin baş kahramanı Aziz de evini kaybetmiş, küçük yaşta evinden kaçır gibi gitmiştir. Halihazırda çoktan gitmiş olduğu aile evi daha sonra içerisinde anne ve babası da varken yanmıştır. Çoktan kaybetmiş olduğu anne-babasını somut olarak da o yangında bir kez daha kaybeder kahraman. Evin yanması ve yakılması imgelemi Gürbüz’ün yok oluş ve ölüm konusunda başvurduğu ve inşa ettiği önemli kavramlardan biridir.

3.2.3.1. Kendi Ölümünü Düşleme

Şule Gürbüz’de “kendi ölümünü düşünme” önemli bir noktadadır. Gürbüz kendi kişisel yaşamında da ölümü düşünmediği tek bir ânın bile olmadığını dile getirirken kahramanlarına da sık sık kendi ölümlerini ve cenazelerini düşletir. Bu

¹⁶² Jean Paul-Sartre, **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, 4. bs., İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s. 668.

¹⁶³ Gürbüz, **Kambur**, s. 70.

durum yoğun bir ölüm arzusu ya da intihar girişimi olarak karşımıza çıkmaz. Ancak kahramanlar kendi ölümlerini, öldüklerinde nelerin olacağını, kimlerin cenazelerine geleceğini ve cenazelerinde yaşanacakları düşünür.

Kambur'da karşımıza çıkan kendi ölümünü ve cenazesini düşünme *Zamanın Farkında*'da ve *Kıyamet Emeklisi*'nde de devam eder. *Zamanın Farkında*'nın kahramanı Aslan Bey, “Cenazemi gözümün önüne getiriyorum.”¹⁶⁴ der. İlerleyen kısımda da “(...) en sevdiğim hayallerimden biri ölümümü hayal etmektir.”¹⁶⁵ diye ekler. Kendi varlığının önemini vurgulayan Aslan Bey, yokluğunun da tüm insanlar için büyük bir kayıp olmasını diler. Bu nedenle sık sık ölümünü, cenazesini ve orada olacakları düşler. Bu düşünce için *Zamanın Farkında*'dan alınmış şu kısım oldukça açıklayıcı olacaktır;

“En sevdiğim hayallerimden biri ölümümü hayal etmektir. Şöyle havalı bir şekilde, göz görmedik şekilde ölüp geride tanımadığım gözü yaşlı, bağına kan oturmuş, tarifsiz kederler içinde on binlerce insan bıraktığımı düşünüyorum. Bir kasım günü, yok yok, günler o kadar kısalmış olmasın, eylül sonu, nedensiz denecek hafiflikte, önceden hiç belirti vermeden tak diye ölüversem. Ama o vakit daha şehir tam dolmuş olmaz; emekliler hâlâ domates dibi kokluyor, Ege pazarlarından dağ çileği topluyor, sepet peyniri vakumlatıyor, ‘İzmir tulumu da iyi yağlıymış bak, nasıl terlemiş, maşallah’larla dört dönüyorlardır. Değil benim ölmem, mehdi çıksa, sur üflense, en gür sesli imam kulaklarına telkin verse duymazlar. Ama sorsanız hiçbirinin şu dünyada gözü yoktur, hiç. Boş yere kimseye bir şey sormayın demiyorum, sora sora bildiğinizi de unuttunuz. Şubat ayı olsun. Soğuk, kederli, ama günler uzamaya başlamış. Hele ben şubatta öldükten sonra daha şubatin yüzü güler mi? Ölümüm bütün büyük adamlarda olduğu gibi, bana da hafiften malûm olsa, bunu yakın çevreme onları hazırlamak için hafiften çılattığımda aldıkları hal ve gösterdikleri tepki beni devamdan men etse. Yine de ölüme ve vedaya dair ağır, hazır, vakardan kalınlaşmış sesimle, hafife alır tonda konuşsam. Ama bu konuda konuşmama dayanılamasa.”¹⁶⁶

Yine *Kıyamet Emeklisi*'ndeki “(...) ve istediğim gibi mahvolarak rezil bir şekilde ölürüm, birden de değil, suyum çekile çekile bir çekirdeğin çevresini sara sara, öldüğümü göre göre, geçen duyduğum şarkıdaki gazel gibi. ‘Gerçi kimse görmemiştir

¹⁶⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 159.

¹⁶⁵ A.e., s. 160.

¹⁶⁶ Şule Gürbüz, *Zamanın Farkında*, 6. bs., 2017, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 160.

can bedenden gittiği an, işte ben gördüm gözümle kendi canımdır giden.”¹⁶⁷ bu cümleler bu anlayışa örnek teşkil etmektedir. Ani bir ölümün vuku bulması değil, henüz hayattayken ufak ufak ölümün gerçekleşmesi ve kişinin buna şahitliği söz konusudur. Ölümü yaşama ve anlamayı mümkün kılan bu durum Gürbüz’ün kıymet verdiği bir meseledir.

Ağrınınca Kar Yağıyor adlı şiir kitabında ölüme pek çok farklı açılardan bakmayı başaran Gürbüz, yine yukarıda işaret edilmiş olan ölümü düşleme ve düşünme meselesine bu defa “kendi ölümünü hatırlama” vesilesiyle değinmiştir;

*“HATIRLADIKÇA birşeyleri
ölüm gelir aklına
daha da hatırladıkça
yalnızca kendi ölümü.”*¹⁶⁸

Tüm ölümlerin en temelinde kişinin kendi ölümü vardır; kişi kendi ölümü vesilesiyle ölümü ve hayatı anlayabilir. Dolayısıyla kendi ölümünü düşleme, anlamaya çalışma ve “hatırlama” bu bilmeye hizmet eder.

3.2.3.2. Ölüm-Absürd İlişkisi

Oruç Aruoba’nın Gürbüz’ün oyunu *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur* kitabı için getirdiği yorum, absürd ve ölüm ilişkisi bağlamında *Kambur* için de geçerlidir. Bu yoruma göre ölüm ancak saçma fikri ile aşılabilmektedir. Hayatı anlamlandırmak için hayatın içindeki kavramlara başvururuz ancak hayatın “yokluğu”nu anlayabilmek akıl sınırlarının dışına çıktığı için ölüm kavramını anlamlandırabilmek ancak “absürd” kavramının yardımıyla mümkündür.

¹⁶⁷ Şule Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 141.

¹⁶⁸ Şule Gürbüz, **Ağrınınca Kar Yağıyor**, İstanbul, Mitos Yayınları, 1993, s. 56.

Kambur'un eserin sonunda söylediği şeyler ölüm-absürd ilişkisini çok net bir şekilde açıklar niteliktedir. Kontrbasını bıçakladıktan sonra her yerinden kan geldiğini söyleyen kahraman, kendi cenazesi için çiçekçiden “ölü çiçeği” söyler. Mantık sınırları içerisinde herhangi bir anlam barındırmayan bu durum “ölüm”ün akıl dışılığına bir gönderme olarak değerlendirilebilir.

Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur adlı oyunda ise bu ölüm-absürd ilişkisi çok başarılı bir şekilde kendini göstermektedir. Ölüm-yaşam birlikteliği, ölüm ve yaşamın birbirinin içine geçmiş bir şekilde ele alınması ve ölümün çaresizliğine karşı bir çözüm olarak kahkahanın sunulması bu eserin temel izleklerindendir.¹⁶⁹

Ölüm-gülünç karşıtlığındaki çatışmadan doğan “anlam” bu metnin temelinde yer alır. “*Ölüme gülen insan, yaşamın anlamını koruyordur.*” diyen Oruç Aruoba'ya göre “*(...) aklın ölüm üzerine kendi başına söyleyebileceği bir şey yoktur.*”¹⁷⁰ Bu bağlamda Aruoba; ölümüm akıldışılığına, “yokluğu” ifade eden ölümün aklın sınırları içinde anlaşılamayacağına işaret ederek ölümü anlamlandırırken absürdün önemine temas eder.¹⁷¹

3.2.3.3. Anbean Oluş ve Yok Oluş

*“Her şeyle ve kendimizle daha ilahice barışık olmak,
daha derinlemesine birleşmek için koparız. Yaşamak için ölürüz.”*¹⁷²

*“Yaşadıklarımız öldürdüklerimizdir.”*¹⁷³

¹⁶⁹ Şule Gürbüz, *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur*, İstanbul, MitosBOYUT Yayınları, 1993, s. 12-13.

¹⁷⁰ A.e., s. 12-13.

¹⁷¹ A.e., s.12-13.

¹⁷² Friedrich Hölderlin, *Hyperion: Yunanistan'da Bir Münzevi*, Çev. Gürsel Aytac, 2. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020.

¹⁷³ Aruoba, *De ki İşte*, s. 16.

Ölüm, her ân yeniden ve yeniden var olan bir olgudur. Çünkü hayat bir yandan inşa edilirken bir yandan yıkılır; var olan aynı zamanda yok olur. Bu durum Gürbüz’de de incelikli bir şekilde işlenmiştir. *Kambur*’un isimsiz kahramanı, “*Durmadan ölüyorum yaşayabilmek için – belki de bütün psikanalizi tersine çevirmek gerek; yaşamın saçmalığı rüyalarından kat kat fazla ve zamanın hızı tehlike getiriyor; başka değil.*”¹⁷⁴ der. Yaşayabilmek adına “devamlı” bir ölümün gerçekleşmesi söz konusudur. Her adım, her ân, her söz, her eylem ölüme yazgılıdır; var oldukları ân kendi ölümlerini de inşa ederler. “*Neyi anlatsam, onu kaybediyorum.*”¹⁷⁵ diyen kahraman aynı zamanda ifade etmenin, dile getirmenin de bir yokluğu imlediğine işaret eder. Söylenilen söz var edilmiş gibi görünse de ifade edildiği ândan itibaren bir yokluğun içine sürüklenmiştir.

İnsanın kişisel hayatı içerisindeki bu “devamlı” var oluş ve yok oluş dünya için de geçerlidir; “*Hep anlatılan ‘Neler vardı da kalmadı,’ imiş. Bu yüzden dünya hep baştan başlarmış, bu yüzden sonu yokmuş. Dünya üstüne koyarak değil, üstündekileri atarak geliyormuş, hep çiğliği bundanmış.*”¹⁷⁶ Bu bağlamda dünyanın yüz binlerce yıldır var olmuş olması onun her dem yeniden başlamayacağı anlamına gelmiyor gözükmektedir.

Tüm varlıkların tek ve keskin bir yok oluşla yok olmadığı, yavaş yavaş ve büyük bir “bekleyiş” içinde son buldukları şu satırlarla ifade edilmiştir; “*Kabirler bekler, taş duvarlar bekler, ağaçlar bekler, toprak ve dağ bekler / İçin için çürür, kurtlanır, kurur, kıvrılır düşermiş.*”¹⁷⁷

Gurbüz, bu var oluş ve yok oluşun iç içeliğini ifade ederken üretme ve tüketmenin de aynı duruma hizmet ettiğini çarpıcı bir şekilde şu cümleyle açıklar;

¹⁷⁴ Gürbüz, *Kambur*, s. 86.

¹⁷⁵ A.e., s. 11.

¹⁷⁶ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 151.

¹⁷⁷ A.e., s. 130.

“Tüketmek gerek anlamları – ama üretmek ve tüketmek... Yok etmek – ama var edip sonra yok etmek... Güneşi suçluyorum – söndürmek gerek bu boş yangını.”¹⁷⁸

Anbean bir düşünce veya olgunun ölümü, hayatı ölümler alanına çevirir; *“Her gün hatta anlar içinde, bir düşünce ya da olgu defnedilir. Ve ömür böylece ölümlerin arkasından konuşmakla geçer.”¹⁷⁹* Gürbüz’ün kahramanına göre bu durum her seferinde olup bitmiş ve ölmüş şeylerin hakkında konuşmakla sonuçlanmaktadır. Bu yüzden de tüm bunlar hakkında konuşmak boşunadır;

“Zaten olmuş hakkında konuşmak buna sebep beyhudedir. Olmuş demek varlık ile iş bitmiş, artık varlık varken ve değişebilirken yokluk kabristanında istirahatata çekilmiş olgu demektir. Bitmiş ve toprağa, havaya karışmış demektir. Bir iş ya da oluş da benim anladığım, yaratılmış olarak durur.”¹⁸⁰

Gürbüz burada, olmuş ile varlık arasındaki farka işaret ederek var olanın hala işleyişte olduğunu, değişime tabii olduğunu söylerken olmuş olanın artık katılaştığını, öldüğünü ve bu sebeple yok olduğunu dile getirmektedir.

Oluş halinde olma canlılık işaretidir ancak kişi kim olduğuna dair yorumu da her şey tamamen erince yapabilir. *“(...) kim olduğunu da insan ölünce bilirmiş, sağa sağ olduğunu ve henüz hareket, oluş halinde olduğunu bilmek yeterliymiş.”¹⁸¹* Bu durum ölüm sonrası hayatı zorunlu kılıyor gibi gözükmektedir. Çünkü anlaşılması gerekenler ancak her şey bittikten sonra anlaşılabilirse farklı bir boyutta bu bitişin ve hayatın yorumlanması gerekmektedir. Bu nedenle ölüm çok önemlidir. Yaşayan insan ancak “farkındalığı” vesilesiyle bu oluş hâlinde olmanın bilincine varabilir. Bu farkındalığı sağlayacak temel meselelerden biri de yine ölüm olarak gözükmektedir.

Ancak tüm bunların ötesinde Gürbüz’de yorumun gerekliliğini reddeden bir anlayış da bulunmaktadır. *“Yoruma kavuşmak için bir sona ihtiyaç var. Sona gelince*

¹⁷⁸ Gürbüz, **Kambur**, s. 86.

¹⁷⁹ Gürbüz, **Coşkuyla Ölmek**, s. 69.

¹⁸⁰ **A.e.**, s. 69.

¹⁸¹ Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 102.

de yorumun artık gereği yok."¹⁸² Nihayetinde bir sona ulaşılmıştır; yaşananlar yaşanmış, her şey tamama ermiştir. Bu bağlamda yorum bu noktada yaşananlara dair hiçbir şeyi değiştirmez.

Hayat başlangıç ve bitiş arasında konumlanmış gözükmek de bir süreçtir. Bu anlayışa bağlı olarak ölüm de hayatın içinde yer aldığı için ölümün bu devamlılığı da ölümün bir süreç olmasıyla sonuçlanır. Bu bağlamda hayatın bir süreç oluşu kadar ölümün de bir süreç oluşuna dair yorumlar şu cümlelerde de kendini göstermektedir;

*"(...) başlamak, ölmek için yaşamak ve öyle kalmak için değildi ki. Başlamak her zaman bir fevran değil midir; başka türlü olmayacağından dolayı atılan adımdır yürümek değil, tutunmaktır, kola girmek değil. Ama bitiş yol ister, hep gitmek ve gide gide bitmek ister. Hâlbuki insan zaten bittiği için başlar; çaresizlikten ve başka yol bulamadığından başlar."*¹⁸³

Şule Gürbüz'ün tek şiir kitabı *Ağrınınca Kar Yağıyor*'un asıl teması ölümdür. Bu kitabın temasının ölüm olmasıyla beraber ölümü ele alış biçimi de anbean hayatın hem var oluşu hem de yok oluşuna yönelik incelemeye yakındır. Ölüm ve hayatın bu denli iç içeliği henüz on dokuz yaşındaki Gürbüz'ün dikkat ettiği bir mesele olarak gözükmektedir.

*"ve biriktiriyoruz ölümlerimizi
bir büyük ölüm için."*¹⁸⁴

Bu dizeler bu anlayışın aktarılması bakımından çok önemlidir. Kişinin var oluşunun tek bir ölüm barındırmadığı, defalarca öldüğü ve son olarak asıl ölümle tüm bu hayatın ve ölümlerin de son bulduğu ifade edilmektedir. Her ân gerçekleşen ölüm, büyük kırılmalarla yaşanan daha büyük ölümler ve buna bağlı değişimler ve nihayet kişinin hayatına dair her şeyin yok olduğu o büyük ölümün varlığı ölüm meselesinin giriftliğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Yine bir kuş imgesiyle ölümün yaşanan âna eşlikçiliği aktarılmıştır;

¹⁸² A.e., s. 175.

¹⁸³ A.e., S. 61.

¹⁸⁴ Gürbüz, *Ağrınınca Kar Yağıyor*, s. 65.

*“Ya bir kuş ne taşır kanatlarında
Ölümünden başka?”¹⁸⁵*

Kuşun “varlık sebebi” yahut “aslı eylemi” uçmakla ilişkilendirilebilir. Bu durumda uçuş eylemini gerçekleştirirken dahi yanında taşıdığı kendi ölümüdür. Bu bağlamda “can” taşıyan her varlığın kendi ölümünü de taşıdığına işaret edilmektedir.

Kişinin defalarca doğması defalarca ölmesini gerektirir. Ancak bir ölümden sonra yeni bir doğum gerçekleşebilmektedir. Büyük kırılmalar yahut acılar bu ölümlere sebebiyet verebildiği gibi farkındalıklar da bu durumu inşa eder;

*“Yeniden, yeniden doğdum
beyaz köpüklerinde durduğum kayanın
belki ıssızlığında yetişen yalnızlığın
kiminleydi bizim olmadıysa kiminle
yeniden yeniden doğdum
iki yıkanmış zaman arasında
uzaktan yakınlığı ölçtüm günbatımı saatimle
orada olamazdık
orada olamazdık bunca ölümlerimizle.”¹⁸⁶*

Bu dizelerdeki “köpüklerden doğma” olayı mitolojide güzellik ve aşkın tanrıçası olarak kabul edilen “Venüs”ün doğumunu da çağrıştırmaktadır. Köpük doğası gereği geçici bir yapıyı da imler ve böylece ölümün de hayatın da kırılğanlığı bir kez daha ifade edilmiş olur.

Ölüm beden üzerinde kendine bir yer açarken bunu öylesine yavaş yapar ki ölümün yok ediciliğinden korkmak yersiz gözükmektedir. Bu bağlamda “hemen bitmeyiz” ifadesi ölümün yavaş yavaş işleyişinin bir başka açılımıdır;

*“Kendimizi sunarken kendimize
tüm tadımız ve zehrimizle
hemen bitmeyiz, korkma*

¹⁸⁵ A.e., s. 68.

¹⁸⁶ A.e., s. 24.

*“çünkü bir yol çiziyor ölüm bedenlerimizde.”*¹⁸⁷

Gülbüz, hayata dair yorumlarını kendinden hareketle oluşturmuştur. Mihenk noktası olarak kendini almış, *“kendine keskin bir bakışla bakarak”* kendine ve hayata dair anlamlar inşa etmiştir. Bunu yaparken de kendini inanılmaz derecede hırpaladığını söyleyen yazar, tabiri caizse kendi suyunu kendi çıkarmış, ortaya Hölderlin’e yaptığı yorumdaki gibi tadı güzel bir şey çıkmıştır.¹⁸⁸

Kendine acımadan anbean kendi üzerinde yorumlarda bulunmak, kendini kendinden gizleyemeden en ince ayrıntısına kadar kendini incelemek, bir anlamda kendi ölümünü inşa etmekle sonuçlanmaktadır. Bu anlayışa paralel olarak *Zamanın Farkında*’da kahramanına *“Kendimi zaten hayatta olduğum müddette öldürdüm; bedenimi de hallediversinler.”*¹⁸⁹ dedirtir. Kendini öldürmenin mecazen ele alınışı aslında kendine her seferinde veda etmeyi de içerir. Bu bağlamda kendine dair her yorum bir sonu imler.

3.2.3.4. Kendine Veda Ediş

Yaşanılan her şey yaşandığı andan itibaren bir “hatıra”ya dönüşmüş olur; *“(…) yaşadığı anı, bir hatıra olarak içine çekiyor olması lazımdı.”*¹⁹⁰ Bunun için üzerinden uzunca bir zamanın geçmesine gerek kalmadan o ânın “geçmiş” olması yeterlidir. Kişi, bu bağlamda denilebilir ki “hatıraya” dönüştürdüğü her ânından sonra kendine veda etmektedir.

¹⁸⁷ A.e., s. 66.

¹⁸⁸ Gülbüz, *Öyle miymiş?*, s. 43.

¹⁸⁹ Gülbüz, *Zamanın Farkında*, S. 50.

¹⁹⁰ Gülbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 52.

Anbean hem var oluş hem yok oluşun bir başka vechesi de dolayısıyla kişinin kendine veda etmesidir. İnsan çocukluğuna, gençliğine ve dahi yaşlılığına veda eder. Bir yılda, bir saatte ve hatta bir ânda bile pek çok şey değişebilmekte; insan her ân diğer tüm şeylere olduğu kadar hatta onlardan daha fazla kendine de veda etmektedir. Gürbüz’de bu, kendi hayatından da izlerin olduğu *Öyle miymiş?* kitabında çocukluğu geride bırakma ânının aktarılmasıyla verilmiştir;

“Bir gidene bakışım kaldı. O şaşkın bakışıma hâlâ bakarım. Kendimi trene bindirmiş, kalanımla onu uğurlamış gibiyimdir. Kendinden ayrılmak ayrılıklardan şikâyet edenin bileceği bir şey olsa hiçbir ayrılığa biraz melâl hariç fazlaca dertlenilmez. Ama işte bir alıklık çocuklukta kalmadı da çocukluğun sonundan sonsuzuma geldi yapıştı.”¹⁹¹

Büyüme dediğimiz olgu en temelde kendine vedayı beraberinde getirir; yeni bir “ben”le tanışmak eski benle vedalaşmayı gerektirir. Gençlik çocukluğun, yetişkinlik gençliğin, yaşlılık da yetişkinliğin ölümüdür. Her ân var olan ve yok olan hayat “insan” özelinde durmadan kendini ve “insanı” var etmekte ve yok etmedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta “veda edilen” bu kendilik kendinden izleri daima geleceğe de aktarır. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi çocukluğa veda edilmiştir ancak çocukluktan kalan bir bakış kişinin tüm hayatına sirayet edecek bir şekilde iz bırakmış, böylece kalıcı hâle gelmiştir.

Bu, yaşanılanların hatıraya dönüşmesi meselesi *Kıyamet Emeklisi*’nde de detaylı bir şekilde konu edilmiştir. “(...) hatırlayamadığı hatıraları şimdi bilmediği bir yerdeydi. Bunların hepsini tamam etmek için de ona yaşamak düşüyordu, zaten insan yaşarken adeta düşüyordu, tam da öyle düşer gibi yaşayacaktı, düşecek sonunda, sonunda ölecekti.”¹⁹² Bu noktada “hatırlanmayan hatıralar” aslında gelecekteki yaşantıları imler niteliktedir. Tasavvuftaki anlayışa göre zaten bilinenler bir kere daha yaşanmaktadır, ilk olarak buna gönderme yapılıyor gibi gözükmektedir. İkinci olarak da geçmişte yaşanıp bitmiş ancak artık hatırlanmayanların da tamama ermesi için de yaşanılması mecburidir, çünkü “hatırlama” eylemi de yaşamda mündemiçtir.

¹⁹¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 58.

¹⁹² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 185.

Aynı zamanda burada yaşamak “düşme” eylemiyle ilişkilendirilmektedir. İnsanın dünyaya gelişinin bir düşüş oluşu tasavvufun temel meselelerinden biridir. Bu düşmenin sonucunda döngüsel olarak beşerden insanlığa yükselme amaçlanır. Yine Heideggerci anlayışla “dünyaya fırlatılmışlık” bu düşmeye paralel olarak yorumlanabilir. Cioran’ın kitabına da ismini verdiği “Zamana Düşüş” ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmeye açıktır. Gürbüz’e göre de kahramanı yaşamını “düşme” eylemiyle anlamlandıracak; kahraman düşer gibi yaşayacak ve ölecektir.

Şule Gürbüz’ün “zaman anlayışı”nda detaylı bir şekilde durulacak olan “Âdem’le akran olma” meselesi Gürbüz’ün ölüm anlayışında da önemli bir noktadadır. Gürbüz’e göre dünyanın ömrü, her yeni ölümle yeniden ve yeniden başlar. *“Hissediordu ki dünyanın ömrü de durmadan her ölümle yeniden başlayan bir kırk elli altmış, neyse doksan senedir, ne varsa geçmiş ve gelecek hepsi hıncahınç içindedir. Yani dünya ile Nuhu yaşattır.”*¹⁹³ Bu durum her insanı Âdem’le akran yapar ve Gürbüz’e göre “zaman anlama mesafesi” olduğu için her insanın hayatı, anladığı şeylerle eş değerdir. Bu, tüm insanlığı aynı noktada toplayan anlayışı imkânsız hale getirebilecek olgu “ölüm” gibi gözüktürken ve her şey geçiciliğe yazgılıyken “anlama” bütün mesafeleri yok edip her şeyi bilinir ve çağdaş kılmaktadır.

*“Bunu o zaman yaşıyor şimdi de hissediyordu. Öyle ki hissetmenin tam manası ve tüm benliğini saran ürpertisi işte şimdi zuhura geliyordu, yirmi beş sene sonra yani. Yirmi beş sene hiçti, otuz da, kırk da, bu belliydi. Bu bellilik içine üç yüz, beş yüz senenin de hiç olduğunu şıp diye damlattı. Yani beş yüz senelik bir hatıra, bir kişi, bir idrak onu hissettiğin an diriliyor ve yaşamaya başlıyordu. Ölü ya da uykuda olan kalp ve zihni sadece. Zihni uyandıran da kalpti, baş ve son oydu. Uyandıktan sonra ne bir ölüme üzülmek vardı ne de bir şeye geride kaldı diye bakakalmak. Her şey ve herkes diri, dirilebilecek olanlar yani dipdiriydi.”*¹⁹⁴

Gürbüz’ün zaman anlayışını da inşa eden bu mesele hayatın anbean kuruluşu ve yok oluşu bağlamında *Kıyamet Emeklisi*’ndeki şu satırlarda kendine yer bulmuştur;

“Çocuk İsa yanında tahtalarla oynayıp duruyordu, o tahtalar az ilerde bir çarmıha çakılıyordu, Yakup bir yanında hasretti, bir yanında kavuştuğu Yusuf’u ile bir arada

¹⁹³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 99.

¹⁹⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 391.

duruyordu, dünya hem kuruluyor hem yıkılıyor, an an içinde devriliyor, bir yerden bir buzul parçası eriyip düşerken büyük bir gemi batıyor, hiç sönmeyecek gibi yanan ateş birden sönüveriyor, en bilindik herkesin tekrarındaki bir söz aniden unutuluyor, yüzyıllar boyunca hatırlanmıyor, dikmek için yüzlerce uğraştığı bir taş binlerce tarafından sökülüyor, bir anlık heyecan duyarken birisinin gözünün feri inançsızlıktan söniyor, biri kapıda beklerken beklediği az ilerde can veriyor, ahiret için yaşayanlar ve bekleyenler varken ahiret bu ahirliğinden habersiz kendini taptaze duyarak her gün yeniden olgunlaşıyor, bir üzüm asması toprağa düştüğü an üzümün tanesi de bir ağza düşüyordu. Başını ânın içinde nereye çevirse geçmiş, gelecek şimdinin içinde koyulup açılan ama hep aynı kalan bir kıvamın içinde dönüp duruyordu. Her şey ama her şey bir ipe dizili serçelerdi, yan yanaydı. Sağındaydı on bin yıl evvel denen, solunda da bin yılın sonrası vardı, hepsi de şimdideydi. Bir ipten serçelerdi.”¹⁹⁵

Bu satırlar Gürbüz’ün düşün dünyasını anlamak adına çok önemlidir. “Âdem’le akran” olma meselesi, zamanı da şimdi-geçmiş-gelecek ortaklığında görmeyi gerektirmektedir. Zamanın bu döngüsel yapısı ölümün ve yok oluşun; varlığı inşa etmesiyle sonuçlanmaktadır. Yok oluştan sonra var oluş, var oluştan sonra yok oluş gelmektedir; bir ân öncesiyle bir ân sonrası birdir. Bu “birlik” anlayışı ölümü çok temel bir noktada konumlandırır. Yukarıdaki satırlarda hem zamansal anlamda hem de mekânsal anlamda yaşanan birlik konu edilmiştir. Bunun yanında “nedensellik” meselesi hayatın özüne sirayet etmiş, bir şeyin nedeni olma sonucu da kendi içinde barındırmakla beraber hayatın temel dinamiklerini oluşturmuştur.

Eserlerinde “peygamberler tarihine” fazlasıyla yer veren Gürbüz, bu zaman ve ölüm anlayışının paralelliğinde yine peygamberleri konu edinmiş ve onlardan hareketle bu anlayışını örneklendirmiştir. İsa’nın hayatının bir yerinde temas hâlinde olduğu tahtalar gün gelip çarmıhında yer almıştır; Yakup özlemini duyduğu oğluyla bir yandan beraberdir. Bunun gibi pek çok meselede hayatın döngüsellliği içinde var olan yok, yok olan vardır. Ama şüphesiz en önemli yaklaşım “(...) dünya hem kuruluyor hem yıkılıyor, an an içinde devriliyor, (...)”¹⁹⁶ cümlelerinde saklıdır. Gürbüz’e göre dünya her ân yıkılmakta ve yeniden yapılmaktadır. “Ân”a yüklenen bu zorlu görev, zamanın en aslî meselelerinden birini inşa etmektedir.

¹⁹⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 291.

¹⁹⁶ A.e., s. 291.

“İnsan birbirinin örneği, birbirinin sırrı olduğu için sınırsız. Süresiz bir dua gibi birbiri ardına sonsuz bir tespih gibi aynı şeyleri söyleyip aynı şekilde yaşayıp ölen koca bir vird halkası, koca bir tespihti.”¹⁹⁷

Bu satırlardaki “koca bir tespih” olma ve “aynı ipe dizili serçeler” olma birliği var eder. Bu birlik anlayışı ölümü de bu bağlamda değerlendirmeye açık hâle getirir. *“Herkesin ve her şeyin öldüğü yerde ölüm zaten bir kişininmiş, ölüsünü sırtlayan götürürmüş.”¹⁹⁸* Canlılık belirtisi gösteren her varlığın ölmesi o büyük “ölüm”ü inşa etmektedir. Girift bir mesele hâline gelen bu durum aslında büyük bir öznellikle sonuçlanmaktadır. Herkesin kendi ölümünü ölmesi ve kendi ölümünü anlayarak “ölüm”ü anlaması bütün ölümleri aynı kılıyor gözükmemektedir.

3.2.3.5. Dünyanın Devamı Olarak Ölüm ve Ahiret

Şule Gürbüz’ün ölüm anlayışında önemli bir diğer nokta ise ölüm öncesi ve sonrasını ayrı olarak görmek yerine ahireti dünyanın devamı olarak değerlendirmek vardır. Ahireti ve ölümü “ölüm sonrası değil de yaşamın bir devamı” olarak değerlendiren Gürbüz, *Zamanın Farkında* ve *Öyle miymiş?* adlı eserlerinin spesifik bölümlerinde bu konuya temas eder. Ölümlü olma dünyada yaşıyor olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla “ölüm” bu dünyanın yokluğu ya da zıddı bir kavram olarak değil de onun içinde ve onun devamı olarak ele alınmalıdır. *Öyle miymiş?*’te kadim metinlerden alıntılanırmışçasına inşa edilmiş söylemde *“Öte dünyaya bitişikmiş burası da, öyle diyorlar. Bir tarafı mutlak acz bir tarafı azim bir güç kuşatmış.”¹⁹⁹* ifadesi bulunmaktadır. İki dünya arasında zıtlıkların mevcut olması onları birbirinin devamı olmaktan alıkoymamıştır.

¹⁹⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 161.

¹⁹⁸ A.e., s. 133.

¹⁹⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 143.

Kıyamet Emeklisi'nde de hayat-rüya denkliğinden hareketle ahiretin anlaşılmasının kişinin “kendine keskin bir bakışla bakması”yla mümkün olabileceğine değinilmiştir. “*Rüyanı yorumlamak istersen kendine bak, hayatını görmek istersen kendine bak, ahirette ne olacağım diye merak ediyorsan kendine bak.*”²⁰⁰ “*Kendine keskin bir bakışla bakma*” Gürbüz’ün tüm düşün hayatının mihenk taşlarından biridir. Bu bağlamda rüyayı da hayatı da ahireti de anlamanın ve yorumlamanın yolunun kendine bakmaktan ve kendini bilmekten geçtiğinin vurgusu yapılmıştır.

3.2.3.6. Ölüm Eşlik Eden Duygular ve Ölüm Arzusu

*“Hayatın temizliği öldürmektir; tazelenmesi ve baharı derin kederdir.”*²⁰¹

Temel mesele hâline gelen ölüm, kahramanların zihnini devamlı meşgul ettiği gibi eserlerde ölüm ve ölüme dair düşünülenler de yoğun bir şekilde dile getirilmektedir. Henüz yaşıyorken ve sağken ölümü hissetmeye acı eşlik etmektedir. Tamamen zihnî bir tecrübe olan bu durum acıyı da beraberinde getirmektedir; “*Acıdan bahsediyorum sürekli. O korkunç acıdan. Ölümü hissetmekten, vesaire...*”²⁰² Varoluşçu duygular bakımından yoğun acı; hayata, hayatın anlamsızlığına ve ölüme bağlı olarak gelişir. Hayatı anlamlandıran ölüm, acı vericiliğinin yanında varoluşçulukla beraber büyük oranda düşünülen ve soruşturulan bir kavrama dönüşmüştür.

²⁰⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 181-182

²⁰¹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 82.

²⁰² Gürbüz, *Kambur*, s. 73.

Yine *Zamanın Farkında*'da ölüme duyulan istek hissedilen acıyla beraber verilmektedir; “(...) bazı an ve sözlerde kalbimin paramparça olduğunu, ölmek istediğimi duyuyordum.”²⁰³ Cansın isimli kahramanın “Ölmek istedi. Bu fikrin parıltısına bir an kapıldı, kasıldı, kasıldı, yüreğinden bir bölüm sertleşti, kırıldı, parçalandı, düştü.”²⁰⁴ satırlarıyla bu ruh durumu aktarılmıştır.

Gülbüz'e göre ölüm kurtuluştur. Hatta ölüm o kadar önemli bir noktadadır ki dünyada yaşayan tek bir kişinin dahi kalmış olması ölümün “kurtuluş” olmasına gölge düşürür; “Şunu derim ki, dünyada yaşayan tek bir kişi bile kaldıysa ölüm kurtuluş değil dedikodudur nihayetle.”²⁰⁵ Bu durum kıyametin kopmasının önemine de işaret eder. Hatta bu durum öyle bir hâl almıştır ki yaşam sabredilmesi gereken bir şeye dönüşürken “ölmemeye” de sabretmek gerekmektedir;

*“O keşfedileceğe inanan değildi, tahammüle inanandı. Dünya da anca tahammül yeriydi, sabır ve tahammül. Ölmemeye sabretmenin yeriydi. Bunun kendiliğinden olmasını beklemeye sabrın ve tahammülün yeri idi.”*²⁰⁶

Dünyanın; büyük oranda tahammül yeri olduğu, başa gelenleri sabırla yaşamaya devam etmenin yeri olduğu söylenmektedir. Bu noktada tasavvuf anlayışın etkisi görülmektedir. Dünyanın “çile” çekme yeri olarak görüldüğü bu anlayışta “intihar” gibi bir olgu da doğru kabul edilmediği için her ne kadar ölüme büyük bir istek duyulsa da ölümün kendiliğinden gelişine kadar sabırlı bir bekleyişin kabulü söz konusudur. Yaşama tahammül ölmemeye tahammülü beraberinde getirmektedir.

Yine *Kıyamet Emeklisi* 'nde tasavvufi öğelerle beraber anılan bu durum, ölüme duyulan isteğin yaşama duyulan isteğin önüne geçmesiyle beraber ele alınarak aktarılmıştır; “Kendini bir zuhurat olarak semada andan âna atlarken hayal etti, ânın uzunluğunu, düşmeden, korkmadan ve değişerek kayışını hayal etti. Yaşamak içinde kolaydı ve bir zevke döndü, ölecek olmak yaşıyor olmaktan da çok sevdiği, özlediği bir

²⁰³ Gülbüz, *Zamanın Farkında*, s. 11.

²⁰⁴ A.e., s. 75.

²⁰⁵ Gülbüz, *Öyle miymiş?*, s. 9.

²⁰⁶ Gülbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 77.

şeye döndü.”²⁰⁷ Mutasavvıfların yaşadığı deneyimin aktarılmasının ardından ölmenin istenilen bir şey olmasının da ötesinde ölecek olma fikrinin zevk veren bir şey olduğuna değinilmiştir. Ölümün kolaylığına olan gönderme ilerleyen sayfalarda da devam etmiş; “*Ölümü umursama dedi içinden bir şey, umursama bu hiçbir şey, inan ki hiçbir şey.*”²⁰⁸ böylece ölümün asla korkulacak bir şey olmadığına bir kez daha işaret edilmiştir.

Ölüme duyulan bu istek bir yandan da tamamen ermek için gereklidir;

*“Yaşadıkça eksikim
geçiversem tamamlanarak
ölümlerden ölümlere –”*²⁰⁹

Ölümlle tamamlanma Heidegger’in ölüm anlayışında da temel bir noktada yer almaktadır. Heidegger, ölümle beraber noksanlığın gideceğini, tamamen erileceğini söylemektedir. Heidegger’e göre Dasein eksikleri ile vardır. Bu eksikliklerden biri de ölümdür; çünkü ölümlü olma Dasein’in aslî özelliklerinden biridir ve ölüm gelmeden bu eksiklik tamamlanmayacaktır. Bu eksikliklerin ortadan kalkabilmesi için “yok olması” yani ölümün gelmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Dasein’in temel meselelerden birinin de ölüm olması, o gelmeden Dasein’in tamamlanamayacağını göstermekle beraber; Dasein’in her zaman bir eksiklik içinde bulunduğunu ve her şeyin -eksiklerin bile- yok olmasını sağlayacak ölümle beraber ancak Dasein’in da tüm eksiklerinin yok olacağı bu şekilde ortaya koyulmuş olur. Bununla beraber Dasein var olduğu sürece hâlâ bir sürü olanağa sahiptir, dolayısıyla ölüm gelmeden bir sürü olanağa ve olasılığa maruz kalacağı için ve bu ihtimallerin sonuçları kestirilemeyeceği için Dasein bir türlü tamamlanamaz. Bu durumun aşılması ancak ölümle yüzleşmekle mümkündür.

Ölümün kurtuluş oluşu Gürbüz’de her iki dünya için de geçerlidir; “(...) ölüm iki cihan azizliği demişler, değil mi, değil mi, değil miymiş?”²¹⁰ Bu durum, “ölüm”ün

²⁰⁷ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 273.

²⁰⁸ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 276.

²⁰⁹ Gürbüz, **Ağrıyınca Kar Yağıyor**, s. 22.

²¹⁰ Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 156.

iki dünyanın kesişme ve birleşme alanı olarak değerlendirilmesiyle daha anlamlı hâle gelmektedir.

Ölümün kurtuluş olarak değerlendirilmesi, dünyanın kötü yanlarının keşfiyle beraber ölüm isteğinin daha da büyük bir ölüm arzusuna dönüşmesiyle sonuçlanır. Ancak insanoğlu o kadar gariptir ki bunca eziyet gördüğü dünyaya bir yanıyla bağlı kalmak ister. Gürbüz bu durumu incelikli bir şekilde şu satırlarla eleştirmiştir;

“Öyle bir yer imiş ki dünya, en sefil akşamında yapraklar hışırdar; bir çürümüş toprak kokusu, çan sesleri, toprak altında eski dostlar, bu günün yarı aç yarı tok göğünün altında olmak acı içindeki bin yıllık müptezel bir kevaşe gibi tuhaf bir zevk verirmiş. Gideceğini ve bu eziyeti terk edeceğini düşünenin içi ezilirmiş.”²¹¹

3.2.3.7. Unutuluş İsteğindeki Sükûnet

Şule Gürbüz’de “ölüm” ekseriyetle olumlu bir kavram olarak ele alınmıştır. Bunun sebeplerinden biri de o büyük “unutuşu ve unutuluşu” bahşetmesidir. Dolayısıyla silinip gitmek isteyen ve iz bırakmak istemeyen kişi; “ölüm” ve “yok oluş” isteğiyle yanıp tutuşmaktadır. Tüm bunlara ek olarak kendi varlığının unutulmasıyla beraber “kendini unutmak” da önemli bir konuma yerleştirilmektedir. Bu unutuluş isteği *“Ne güzeldir unutulmak ve kendini unutmak.”²¹²* söylemiyle beraber şu satırlarda zarif bir biçimde yer bulmaktadır;

“Kır yolları ve defne ağaçları, yüksük çiçekleri, küçük su birikintileri ile anılsam, adım kaybolursa, yaşadığımın izi. Serin bir yağmurda silinse önce siyah sonra açılan ve bir şey olmamış gibi yüzyıllardır gülümseyen göğün altında bir çamur kokusunun ve eriyip ona katışmaya hazırlanan yaprak ve dalların arasına saklansam ben de.”²¹³

²¹¹ A.e., s. 151-152.

²¹² A.e., s. 162.

²¹³ A.e., s. 161-162.

Şule Gürbüz yine *Öyle miymiş?* adlı eserinde orijinal bir şekilde “kâinatın kendini unutuşu”na yönelik bir ifade inşa etmiştir; “*Yokluk, büyük sonsuz unutuş, kâinatın kendini unutuşu, derin karanlık sükûnet nerdesin, kaçınıcı katta nerdesin, bana unutuşu özletip kendimi her şeyi ile hatırlatacak yerde misin?*”²¹⁴ Bu durum kişinin kendini yahut geri kalan her şeyi unutmasından da öte “kâinatın kendini unutması”yla sonuçlanan ve asıl “yokluk”u ve “hiçlik”i imleyen bir noktada açılır. Dolayısıyla tek tek insanların kendilerini, kendi hayatlarını ve dünyayı unutmaların da ötesinde ve hatta dünyadaki son insanın da her şeyi unutmasının da ötesinde “kâinatın” kendini unutması ve böylece o büyük sükûnet ve karanlığın devreye girmesi ifade edilmiştir. Tabii sadece “bilinç” sahibi olanın insan olması ve bu durumun onu hatırlamaktan ve unutmaktan sorumlu tutması, dikkat edilmesi gereken bir başka husustur.

Zamanın Farkında’da ise bu unutulmuş ya da yok olma isteği biraz daha gönülsüzce dile getirilmiş, “kendilik” diğer varlıklarla kıyaslanarak bir kırgınlık sonucu ortaya koyulmuştur; “*Ama ben, işte ben anlatabilseydim, belki böyle yok olmazdım. Bu beni üzdüğünden değil de ne bileyim en küçük kum tanesi bile daha da ufalıyor, yere inemeyecek kadar hafıflıyor, saçlarına yeleler karışıyor ama yok olmuyor. Ben mi, sadece ben mi yok olacağım?*”²¹⁵ Burada “yok olma”nın kabullenilememesi devreye girmekte, anlatabilmenin belki bir nebze de olsa kalıcılığı sağlayacağı söylenmektedir. Bu noktada bunu söyleyen kahramanın kişilik özelliklerine bakmak gerekmektedir. Kitaba da ismini veren son hikâye “Zamanın Farkında”nın kahramanı Aslan Bey, “ben buradayım” demeyi önemseyen bir kahramandır. “*Çocukluğumdan bu yana sanki izleniyormuşum gibi değil de izlensem arzusu içinde bir hareket hattıyla, duygusuyla yaşadım.*”²¹⁶ diyen kahraman, gerçek benliği ile ideal benliği arasındaki mesafenin çok olması sebebiyle de iz bırakamamak konusunda tedirginlik yaşamaktadır. Yine bu satırlar Hölderlin’in şu sitem dolu dizelerini akla getirmektedir;

“Her şey tekrar yaşlanır ve tekrar gençleşir,

²¹⁴ A.e., s. 19.

²¹⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 172.

²¹⁶ A.e., s. 170.

*Tabiatın o güzel döngüsünden biz niçin dışlandık?*²¹⁷

Tüm tabiat bir döngü içerisindeyken, gün geceyi, mevsimler mevsimi takipteyken, toprakta yok olan toprakta yeniden dirilmekteyken insan bu döngüden mahrum bırakılmış gözükmetedir. Bu bağlamda Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu* adlı eserinde mevsimlerin bu döngüsellğine bağlı olarak şunları dile getirmiştir;

“Mevsimlerin ‘sessiz ahengi’ ve bu ahnegin süren, ‘bir ileri bir geri’ giderken yenilenen yankısı bir süreme işaret eder. Dünya içinde hiçbir şeyin sesinin azalmadığı veya geçmediği, salınan bir ses mekânıdır. Hiçbir şeyi ortadan kaybolmaya, dağılmaya bırakmayan ‘bir araya getiren oyun’, vaadi yerine getirilmiş bir sürem üretir: ‘Sonbahar günlerinin serinliğinde, yazın ateşi neşeli bir sükûnetle biter. (...) Yazın kendi içinde koruduğu sonbahar serinliğinin neşesi, bir araya getiren oyunuyla her yıl bu patikanın etrafında süzülür durur.’”²¹⁸

3.2.3.8. Ölümü Anlamak

Şule Gürbüz’ün eserlerinin felsefi alt yapısının güçlü oluşu onun eserlerinde düşünsel yanlarının öncelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda “ölüm” kavramının anlaşılması bizatihi eserlerin konusu hâline gelmiştir. Örneğin yazar-anlatıcının sesini duyduğumuz *Öyle miymiş?* adlı eserde; kişinin kendi ölümünü ve ölümü anlaması, bununla beraber ölümü öğrenmek zorunda olması şu cümlelerle ifade edilmiştir;

“Her ruhun vatani var, onu bulmak ve oraya ne kadar çorak ve uzak da olsa gidip yerleşmek, oranın lisanını öğrenmek zorunda, ne denildiğini anlamak, ağıtları çözmek zorunda. Bu yolculuğa çıkmak zorunda, kendi vatanında ölmek zorunda. Ölebilmek zorunda. Ölmeyi kolaylamak zorunda, ölmeyi anlamak zorunda. Tamam da, nasıl yaşanacak, nasıl yaşanacak, nasıl yaşanacak, böyleyse neden yaşanacak, neden

²¹⁷ Hölderlin, A.g.e., s. 24.

²¹⁸ Byung Chul Han, *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şeyda Öztürk, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s. 76.

yaşanacak, ölebilmek için mi? Ölebilmek için yaşanacak. Yaşayabilmek ölebilmenin, yerinde yurdunda ve kendin olarak ölebilmenin yolunu açarsa yaşanabilmiş olacak.”²¹⁹

Her şeyden önce bir “vatanın” aranıp bulunmasını, aslında bir “eve dönüş”ü imleyen ilk cümleler yaşama eyleminin temeline bu “arayış”ı yerleştirir gözükmektedir. Bu zorunlu eylem ve “yola çıkış”ın vardığı nokta aslında kendi vatanında ölebilmeyi amaçlayan bir eyleme işaret etmektedir. Ölmek bir zorunluluk olsa dahi ölebilmek ve ölmeyi kolaylaştırmak daha çok kişinin kendi tercihinin kalmış bir durum olarak değerlendirilmektedir. Yeterli farkındalığı oluşturduktan sonra kişi, ölümü anlamaya ve ölümü kolaylaştırmaya çaba sarf eder. Bu temel yeti aslında felsefenin de temelinde yer almaktadır.

Tam da bu noktada, ölümün öncelendiği anda, “yaşam” devreye girer. Evet, ölebilmeyi kolaylamak önemlidir ancak bu durum dahi yaşamın kendisiyle ilintilidir. Yaşama bir düzen vermek ve anlam atfetmek, ölümü de kendi içinde tutarlı ve anlamlı hâle getirir. O hâlde ölmeyi öğrenebilmek ve anlamlandırabilmek için evvela yaşamayı öğrenmek ve anlamlandırmak gerekmektedir. Yine devam eden satırlarda; “*Nasıl yaşanacağı, neyle yaşanacağı benim tek derdim oldu. Dertlerin en temellisi, dertlerin en tedavisizi, tedavisi ölüm olanı, çaresi ölüm olanı geldi beni buldu.*”²²⁰ diyen yazar, en temel meselenin “nasıl yaşanacağı” olduğunu dile getirmiştir. “Ölebilmek için yaşanması” ölüm-yaşam ikiliğini çok temel bir konuma taşır. Yaşamak öğrenilmeli çünkü ölünecek; ölüm öğrenilmeli çünkü yaşanacak... Bu bağlamda yazarın kişisel hayatından ve düşün yaşamından büyük oranda izler taşıdığını ifade ettiğimiz bu kitapta yazar, hayatla ilgili temel meselesinin “nasıl yaşanacağının ve nasıl ölüneceğinin araştırılması ve öğrenilmesi” olduğunu dile getirmiştir.

Kıyamet Emeklisi’nde de benzer bir ifadeyle asıl meselenin yaşamak olduğu ancak onun varacağı noktanın da yine ölüm olmasıyla asıl meseleyi inşa eden olgunun

²¹⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 90.

²²⁰ A.e., s. 90.

ölüm olduğuna gönderme yapılmıştır; “Yaşamaktı bütün mesele, neyse ki ucunda ölüm vardı yine de.”²²¹

Şule Gürbüz’de dinin yanlış yorumlanmasına dair eleştiriler sıklıkla görülmektedir. Bunlardan bir tanesi de dünyanın ve ahiretin yanlış anlaşılmasına yöneliktir. Ölüm nedir anlaşılamamış, bununla beraber dünyayı yanlış anlayan insanoğlu ahireti de yanlış yorumlamıştır;

*“Ölmek, ah ölmek elbet kolay değilmiş. (...) Ölmek nasıl bir şey aslında bilinmemiş. İnsan ahireti de dünyayı anladığı kadar ve onun gibi anlarmış. (...) İnsan da çok daha iyi yere gideceği düşüncesi ile ona şöyle bir ağzının şefilini gizleyerek bakar, dağını, taşını, ormanlarını, derelerini, karısını kızını... aslını bulacağı ebedî yurdu için sözde küçümsermiş.”*²²²

Bu durumun sebebi aslında insanın ne ölümü ne dünyayı ne de ahireti bilmeye gönüllü olmasıdır. Halbuki en temeldeki görevi bunları ve dolayısıyla kendini bilmektir. Bu dünyayı ve ölümü layıkıyla anlayamayan insan, kendini adanmış olduğu ahireti de anlayamamış olur. Bu dünyadan hareketle öbür dünyayı anlamaya çalışmak beyhude bir çabadır. İnsanın aslî görevi; hayatı, ölümü ve bunlardan hareketle kendini anlayabilmek olduğu gibi bunu nasıl yapacağını da soruşturmak zorunda olması da aslî görevine dahildir. Ancak insanoğlu Gürbüz’e göre bu konuda çok da mahir gözükmemektedir;

*“İnsan aslen ve zaten bu vazifeyle gelmiş değil mi her şeyden önce, dert de vazifesini bulamamak ve hakkıyla yapamamak değil mi, vazifesi varken ondan uzak düşmek, kendinin en kıytusunda hırsız gibi yaşıyor olmak değil mi dert? Ev alan seviniyor da emniyet buluyor da kendi aslî yurdunu bulan ne olmaz peki, artık ona ne dokunur; ölüm haberleri, durmadan kendine çeken o süresiz boşluk artık ne ki? Boş işler yapıp sonunda her şey boş demek yetmiş yaşında, bu mu anlamak, bu mu yaşamış olmak?”*²²³

Bu satırlar varoluşçuluk veçhesinden değerlendirilmeye açıktır. Ölüm, hayat ve boşluk hissi bağlamında değerlendirildiğinde hayata anlam katan ve onun

²²¹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 366.

²²² Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 118.

²²³ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 186.

beyhudeliğini ortadan kaldıran kendi “derdini” bulabilmek ve “asıl yurdu” hakkında bilgi sahibi olabilmektir. Bu gerçekleştiğinde diğer dertler ve ölüm insan için olumsuz bir anlam taşımaktan uzaklaşır.

*“Kendim her şey olduğumu da anladım. Başka tür bir ölüm, ölüm benim için.”*²²⁴ diyen Aziz, önceki satırlarda kendi kendini inisiye etmek gibi kendine mürşitlik etmek anlamında kullanılan bir kavram içeren anlayış inşa etmiştir. Devam eden satırlarda da ölümün onun için başka bir şey olduğunu söyleyerek hayata bu noktadan bakan bir insan için ölümün de başka türlü anlaşıldığını ifade etmektedir.

3.2.3.9. İntihar Fikri

Şule Gürbüz, eserlerinde intihar kavramını çok güçlü bir biçimde ele almamakla beraber bu kavramı olumsuz bir çağrışımla da inşa etmez. Cioran’ın intihar fikri sayesinde yaşayabildiğini itiraf etmesi gibi Gürbüz’ün kahramanları için de aslında hep bir “çıkış” kapısının olması hayatı daha da yaşanabilir kılmaktadır. Cioran; *“İntihar fikri olmasaydı kendimi çoktan öldürmüş olurum.”*²²⁵ demektedir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek “intihar fikri” yine eserlerde intiharın kendisinden ziyade “kavram” olarak ele alınmıştır. Her şeyden önce Gürbüz, intihar eden insanlara şahitliğin kendisine hayata dair çok şey öğrettiğini ifade etmiştir. Gençliğinde her şeye açık hâldeyken müziklerdeki, filmlerdeki ve kitaplardaki dünyada gerçekleşen intiharların, ona çok fazla şey kattığını ve temel meseleleri açık ettiğini şu cümleleriyle dile getirir;

“Çünkü o zaman pek çok şeyden etkilenebilecek haldeydim. Herhangi bir filmde birinin kendini bir apartman boşluğundan bırakması altüst olmam için kâfiydi. Bir

²²⁴ A.e., s. 491.

²²⁵ Christian Bussy, “Emil Cioran – A Century of Writers”, Çev. Umid Gurbanov, **Oggito**, (çevrimiçi), <https://oggito.com/icerikler/emil-cioran-Intihar-fikri-olmasaydi-kendimi-coktan-oldurmus-olurdum-video/59806>, 1999.

müzik, karanlık bir koridor kâfiydi. Bunlar aslında o sanatın aksettirdiklerinden ziyade, benim kendi içimde bu tür şeylere duyduğum, ölümcül demeyeyim ama, derin bir merak, ömür boyu bitmeyecek bir heves idi. Biri kendini asmasın, biri şakağına kurşunu dayamasın, ben ona hemen hayran olurdum. Bir Dostoyevski romanında kahraman kumarı oynar, şakalarını yapar vs., “bir dakika, geleceğim şimdi” deyip yan odaya gider; bakarsınız, kendini asmış. Bu, benim için, en kuvvetli anlatım şekliydi. Bundan anlayabileceğim her şeyi anlıyordum. O masadaki oturma şeklinin nasıl olduğunu, o oyunun ne olduğunu, o ipin ne olduğunu...”²²⁶

Bu bağlamda Gürbüz’ün gençliğindeki düşüncelerinden hareketle, ölümün özelde ise intiharın hayata dair pek çok şeyi anlaşılır kıldığına dair Gürbüz’ün yorumlarını görürüz. Bu altüst edici deneyimler aynı zamanda büyük bir merakın sonucudur. Diğer röportajında dile getirdiği gibi “ölüme hayranlık duyan” Gürbüz, birinin sanatsal bir yaratıda intihar etmesine de hayranlık duyarak şahitlik eder. Hayat ve ölüm arasındaki bu anlık geçişler yazarın ilgisini büyük oranda cezbediyor gözükmektedir.

Ölüme duyulan hayranlığın intihara da duyulmasını şu satırlardan da yakalayabilmekteyiz; “*Bu evler, bu dapdar evler, bu akli, zihni, ıstırapı bile dapdar evler, (...) neden, neden başkalarının evinde intihar bile soysuzlaşır, (...)*”²²⁷ *Zamanın Farkında*’dan alınan bu satırlarda intiharın soylu bir davranış olduğuna dair bir gönderme vardır. Başkasının evinde intiharın soysuzlaşması biricikliğe gönderme yapmakla beraber Gürbüz’ün anlatısında ölüm, devamlı surette saygı ve hayranlık duyulan bir konuma yerleştirilmektedir. Bu hayranlık “vazgeçebilmekle, terk edebilmekle, elini eteğini çekebilmekle” paralel olarak okunmalıdır.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde karşımıza çıkan intihar fikirleri ise şu şekildedir;

*“Perişan olmayı, ölene dek içmeyi ve ağlamayı, intihar edip hayattan aklanmayı, sonunda intihar edecekse otuz üç yıl bir masada oturmayı anlıyordum.”*²²⁸

²²⁶ Göktürk, A.g.e., C Maddesi

²²⁷ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 57.

²²⁸ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 88.

Gürbüz, yine hayatından izler taşıyan eseri *Öyle miymiş?*te geçen bu cümlelerde intiharı anladığını ve bu anlayışa bağlı gelişen hayata dair yorumların da farklılaştığını dile getirmektedir. Eserin daha otobiyografik özellikler gösteren “Hayır Demeden İtiraz” bölümünden alınan bu satırlarda, büyümeye ve büyürken hayatın da anlamının değişmesine yönelik gözlemlerin aktarıldığı kısmın ardından Rus edebiyatına ait romanlardaki rutin memurluk hayatının devamı olarak vuku bulan intiharın örneklendirilmesini görmekteyiz.

Tıpkı yukarıda sözünü ettiğimiz, Cioran’ın ölüm fikri sayesinde yaşama katlandığını ifade etmesi gibi, *Coşkuyla Ölmek*’in kahramanı da ölüm yahut intihar fikrinin kendisine bir çıkış yolu sunduğunu söylemektedir. Bu “intihar” kapısının - açılmasa dahi- tek başına var olması bile kahramanın yaşama tahammül edebilmesini sağlamaktadır. Bu da şu cümleler ile ifade edilmiştir;

*“Tam ölecek halde idim. Bunu düşünebilmek beni çok rahatlattı. Bir kapı, bir çıkış, işte vardı. O kapıya baktım, çok dardı. (...) Kapı varsa çıkış da vardır diyerek ona minnetle bakıyordum.”*²²⁹

Yine hayata eşlik eden sorgulamalar ölümün düşünülmesine de sebebiyet vermekte, ne hayata ne ölüme takat bulamama durmayı beraberinde getirmektedir; *“Ne yaşayacak, ne ölecek takatleyim, ne yapayım?”*²³⁰ Yaşamaya güç bulamama ölüm isteğiyle sonuçlansa da ölüm için de yeterli güç bulunamamaktadır. Bu durumda çaresizlik devreye girse de hayatın ölüme, ölümün hayata bir üstünlüğü söz konusu değildir.

İntihar fikrinin üstü kapalı ve soyutlamalar yoluyla ifade edildiği satırlar ise çarpıcıdır; *“İnsan, kendini bıçakladıkça daha da sığılıyor kanına ve ölmemeyi öğreniyor vaktinden önce.”*²³¹ *Öyle miymiş?*ten alınan bu satırlarda insanın kendi ölümüne meylettikçe kendine daha sıkı sarılması ifade edilmektedir. Yukarıdaki bölümlerdeki devamlı kendini hırpalama ve anbean kendi ölümüne sebebiyet vermeyle

²²⁹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 137.

²³⁰ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 141.

²³¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 165.

paralel yorumlanabilecek bu cümleler; farkındalık geliştirerek ve devamlı kendi üzerinde düşünerek ölümü anlamaya çalışmanın, ölümün doğru anlaşılmasıyla sonuçlanmasını imlemektedir. Kişi kendi üzerinde yeterince çalışırsa kendinden hareketle ölümü de ölme isteğini de doğru anlayacak ve vaktinden önce ölüme meyletmeyecektir.

Kıyamet Emeklisi’nde de buna paralel bir intihar yorumu mevcuttur; “ ‘ (...) kendini izle, it gibi kendi peşine düş, sakın bırakma öldürene sürütürler unutma, sen de kendini öldüreceksin neticede, insanın ölümü elinden olur, bari kendin ölürken kendin de orada ol, naaşını başkası tıkmasın, hadi anlat, ’ diyor (...) ”²³² Kendini bilme çabaları, “kendine keskin bir bakışla bakma”, kendini hırpalama neticede kendini bir anlamda öldürmekle sonuçlanmaktadır. Her eylem, her düşünce, her his, her adım ölüme doğrudur ve bir anlamda ölümü inşa eder. Kendinden bağımsız olamayan insan da kendi ölümünün müsebbibidir. Bu bağlamda “insanın ölümü elinden olur” ifadesi somut bir intiharı imlemese dahi adım adım kişinin kendi ölümünü inşa etmesini ve kendi ölümüne sebebiyet verecek eylemleri gerçekleştirmesini anlatır. Anbean yok oluş ve var oluş kısmında ele aldığımız düşüncelerin bu bağlamda “ölüm” anlayışının geneline yayıldığı görülmektedir.

3.2.3.10. Genç Ölmek; “Coşkuyla Ölmek”

Şule Gürbüz’ün *Coşkuyla Ölmek* adlı eseri bizatihi ismi dolayısıyla önem arz eder. “Coşkuyla ölmek” ifadesi, Gürbüz’ün “Bir+Bir Dergisi”ne verdiği röportajda ifade ettiği gibi kitabın kahramanı “Akılsız Adam”la beraber inşa ettikleri bir kavramdır. Coşkuyla ölmek; henüz gençken, her şeyin ortasında, hayatın en canlı yerindeyken her şeyden yüz çevirebilmekle alakalıdır. Her şeyi en üst noktada ve her

²³² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 176.

şey mükemmelken bırakabilmek herkesin başarabileceği bir şey olmayıp eyleme dökmek bir yana düşünce olarak dahi kişinin zihnini meşgul etmesi zor bir olgudur. Gürbüz ise bu eserinde bu kavramı yüceltmıştır. Bu bağlamda *Coşkuyla Ölmek*'in kahramanının ağzından şu cümleler dökülür;

*“İhtiyar coşkusuz ölür; genç eğer ölürse coşkuyla ölür. İtiraf edeyim gençken ölmeyi çok isterdim. Coşkuyla ölmek isterdim. Kendi gözümde kendim ancak böyle gerçek olabilirdim.”*²³³

Hem genç ölmek yüceltilmiş hem buna dair istek dile getirilmiş hem de bu isteğin sebebi açıklanmıştır. Yaşlanan kişi çoğu şeyi görmüş geçirmiş ve hayata dair heyecanını yitirmiş kişidir. Genç için ise hayat, önünde açılmış ve keşfedilmeyi bekleyen kocaman ve belirsiz bir alandır. Tüm bu canlılığı bırakıp gitmeye olan meyil, gençliğin özünde bulunan coşkunun eşliğindeki bir vazgeçişdir. Dolayısıyla intihar etmek ayrı tutulduğunda genç olarak ölenlere büyük bir hayranlık duyulduğunun ifadesi vardır; *“İntihar edenleri büyük ölümler saymadım, imrendim, genç ölenler, işte onlara hayrandım, hayrandım da, ben bu hal ile sahi neydim? Bunu hiç bilemedim.”*²³⁴ Bu bağlamda intihar edenler de özenilecek bir konumda olmasına rağmen şayet ölüm gençken vuku bulduysa buna büyük bir hayranlık duyulmaktadır. Dolayısıyla yaşamaktan duyulan müthiş sıkıntıya eşlik eden genç ölenlere hayranlık duyma hâli, bu satırların özeti mahiyetidir.

Gürbüz'ün “genç” tanımında, diğer bölümlerde de değinilecek olan “ideal benlik” anlayışının da getirisiyle hayatı ve kendini beğenmeme durumu vardır. *“Genç, hayattan utanandır, burada bu halde olmaktan utanan. İhtiyarsa yaşamış olduğu için artık ölümden utanan.”*²³⁵ Genç olmak hayattan, kendinden ve insanlardan utanmakla sonuçlanabilmektedir. Genç; yabancı olduğu hayatı, keşfedemediği hayatı ve yaşayamadığı hayatı utanç kaynağı olarak görebilmektedir. İhtiyar ise her şeyi görmüş geçirmişliği sebebiyle her şeyden ama en çok da ölümden utanmaktadır. Ölüme taze ve temiz bir hayat bırakamamış olmanın mahcubiyetini omuzlarında taşımaktadır.

²³³ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 41.

²³⁴ A.e., s. 80.

²³⁵ A.e., s. 42.

Dolayısıyla gençken ölememiş olmak kahramana üzüntü verir; “*Bir gençken ölemediğime, bir erişkin olamadığıma yanarım.*” Bu bağlamda *Coşkuyla Ölmek*’in kahramanın gençken ölmeye meylini tüm bu satırlar açıklar niteliktedir.

*“Şimdi ölsem genç ölmüş denmeyecek halde, yaşasam önündeki zamanın irkilttiği, dehşetle korkuttuğu bir haldeydim. Aslında belki de tam ölecek kıvamdaydım.”*²³⁶

Eserde doğrudan bu kavrama gönderme yapmak dışında kıyametin kopmasına, asıl meselenin ölmek değil yaşamak olduğuna ve hayatı tazeleyen olgunun ölüm olduğuna dair göndermeler de vardır. “(...) *tam şimdi kıyamet kopsa keşke, camlara ağacın dalları hafiften çarpıyor (...) Ama şimdi seyrelecek, her şey seyrelecek, sonra da bitecek, anı bile hatırlamayabilirim, hâlbuki vardı, vardı da geçti.*”²³⁷ Sadece kendi ölümünün değil de kıyametin de kopmasını istemenin de coşkuyla ilişkisi vardır. Büyük bir mesele hâline gelen ölüm ve yok oluş, tüm kâinatın sonunu getirecek olan kıyametle sonuçlanacaktır.

Kişisel hayatın tüm dertlerinin de “ölmemiş” olmaktan kaynaklandığının altı çizilir; “*Yarın ya da öbür gün ya da gelecek ay ölecek olsam benim ne derdim olabilirdi ki; dert yaşamaktır, bunu iyi biliyordum.*”²³⁸ Ölümünü bilen kişi yahut ölecek kişi kendisine başka hiçbir şeyi dert edinemez. Dolayısıyla tüm dertlerin kaynağı yaşıyor olmakmış gibi görünür. Bununla beraber derdin varlık alanı da yaşanılan dünyadır. Şule Gürbüz’ün diğer eserlerinde de ölmeye dair istek dile getirilmişti. *Coşkuyla Ölmek*’te ise bu istek “genç ölmek” üzerinde spesifikleşmiştir.

Bununla beraber Şule Gürbüz, diğer eserlerinde de “genç ölmek” ifadesini kullanmıştır. Örneğin *Öyle miymiş?* adlı eserinde “*Gençken ölmeyen ve ömrünün geri kalanını bu ölüyü sürüklemekle geçirmeyen yetişkin olabilir mi?*”²³⁹ cümleleriyle bu konuya temas etmiştir. Ancak burada daha çok büyük acılar yahut büyük kırılmalar ve hatta farkındalıklar sonucu yaşananların kişiyi mecazen öldürdüğüne gönderme

²³⁶ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 136-137.

²³⁷ A.e., s. 16.

²³⁸ A.e., s. 40.

²³⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 97.

yapılmaktadır. Tıpkı Tarkovski'nin *Mühürlenmiş Zaman*'da “*Ve insan yirmi beş yaşında ölür, yetmiş beş yaşında gömülür...*” cümleleriyle aktardığı anlayış gibi yahut Rene Char'ın şiirlerinin ön sözünde bulunan “*Kırk yaşımızda, yüreğimize yirmimizde sıkığımız bir kurşunla ölüyoruz.*” ifadesinde olduğu gibi gençken ve tecrübesizken yaşanan acıların ömrün tamamına sirayet etmesi aktarılmıştır. Yine aynı eserde gençken her gün öldüğünden ve bunun diri kalabilenlere saygı duymamakla sonuçlanmasından bahsedilmiştir;

*“Gençtim. İstisnasız her gün öldüm. Ölümüm bana sırlandı. Ölümü de ben yıkadım, mezardan da ben hortladım. Dirilere saygısızlığım bundandır.”*²⁴⁰

Anbean yaşanan ölümün kişinin kendine veda edişiyile sonuçlanmasının yanı sıra gençken yaşanan acıların da ölüme hazırlık mahiyetinde olduğu ve manen olan ölümü hızlandırdığı görülmektedir.

3.2.3.11. Başkasının Ölümü

Başkasının ölümü, ölümle ilk temastır. Tanık olunan ölümler ve yakınlarının ölümleriyle kişi, yas deneyimi vesilesiyle ilk defa ölümle karşılaşır. Kişi kendinin de ölümlü bir varlık olduğu bilincine vararak ölümden kaygı ve üzüntü duyar. Kısacası başkasının ölümü bir “kayıp” yaşadığımız için ve bu ölüm kendi ölümümüzü ve sonlu varlığımızı hatırlattığı için üzücüdür. Buna ek olarak Şule Gürbüz'de başkasının ölümüne üzülmek, vuku bulan ölümün beğenilmemesinden kaynaklanıyor gibi gözükmektedir. “*Birisinin ölümüne üzülmek bile, o kimse için bambaşka bir ölüm düşlediğiniz içindir. O nedenle, insan yaşamı yarıda bırakıp, başka bir şekilde çekip gitmelidir.*”²⁴¹ Bu bağlamda başkalarının ölümleri beğenilebilecek bir durumda değildir. Ölüm şeklini, başkasının ölümünü ve dahi “ölümü” beğenmeme söz

²⁴⁰ A.e., s. 97.

²⁴¹ Gürbüz, *Kambur*, s. 19.

konusudur. Ne yaşamı ne ölümü beğenebilen insan en biricik olgu olan ölüme her seferinde sırt çevirme eğilimindedir. İnsan o denli kendine gömülü bir varlıktır ki başkasının ölümü ancak kendi dünyasında anlamlı olabildiğince üzülebilen bir hâle gelir.

Gürbüz'ün eserlerinde başkasının ölümü meselesini, *Coşkuyla Ölmek*'te Sadullah Efendi'nin babasının ölümüyle yaşadıkları üzerinden görürüz. Ancak buradaki durum ölümün tam anlamıyla idrak edilememesi şeklinde sonuçlanmıştır. Sadullah Efendi babasının cenazesinde hissiz kalmış “(...) ölümü anlamadığımı seziyordum.”²⁴² gibi bir söylemde bulunmuştur. Babası ile arasındaki mesafe, babasının ölümünü dahi tam anlamıyla hissedememesine ve anlayamamasına sebebiyet vermiştir. Albert Camus'un kahramanına *Yabancı*'nın ilk cümlelerinde “Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum.”²⁴³ dedirtmesine paralel olarak varoluşçu bir pencereden okunabilecek bu anlayış baba-oğul arasındaki kopukluğun ve mesafenin ifadesi olarak da ele alınabilir.

Kıyamet Emeklisi'nde ise Aziz, anne ve babasını evlerinin yanması sonucu kaybetmiştir. Ancak daha bu ölüm gerçekleşmeden çok evvel anne ve babasından hem gerçek hem de his anlamında çok fazla uzaklaşmış olan Aziz, bu ölümlerle büyük bir kayıp yaşarcasına sarsılmamıştır. Fakat ölümün idraki bağlamında Aziz'in kalbinin ezilmesi; “Kalbini kendinden dışarı ayrı bir yerde ama yaşamaz gördü.”²⁴⁴ ifadesiyle dile getirilmiştir. Aziz bu bağlamda eserin bir diğer kahramanı Kemalettin Efendi'nin ifade ettiği şekliyle “kül öksüzü” olarak kalmış olmanın acısıyla tüm geceyi düşünerek geçirmiştir. Yine Kemalettin Efendi ona, “Yarın öğlene kaldırıyoruz, dertlenme ama düşün. (...) giden kendi yerine gitti, sen daha yer arıyorsun, o yüzden düşün, anla, bağ kur ama çok da tasalanma.”²⁴⁵ diyerek ölümün olumsuz yanlarını görmezden gelmeye ama düşünüp ölümü anlamaya ardından da büyük bir tevekkülle bu durumu kabullenmeye onu davet etmiştir. Aziz geceyi düşünceler içerisinde geçirmiştir,

²⁴² Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 118.

²⁴³ Albert Camus, *Yabancı*, Çev. Semih Tiryakioğlu, 50. bs. İstanbul, Can Yayınları, 2015, s.11.

²⁴⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 355.

²⁴⁵ A.e., s. 355.

“Geceyi orada yirmi bir yıllık ömründen daha uzun bir zamanda geçirdi. Düşünce çoğalınca zaman uzuyordu.”²⁴⁶ Ertesi gün ise Aziz, kimseden kendisine bir teselli gelmeyeceğini anlamış çünkü tesellinin kimsede olmadığına kanaat getirmiştir; “Teselli verecek canlılık, düşünce, hayatıyet hiçbir şeyde yoktu.”²⁴⁷ Bu bağlamda başkasının ve özellikle bir yakının ölümünün teselliyle bir ilişkisi olmadığına yönelik bir çıkarım söz konusudur. Yapılacak şey, bu tecrübe edilen ölüm vesilesiyle ölümü düşünmek ve anlamaya çalışmaktır.

Aziz, bu ölüm üzerine düşünmenin ardından taziye için gelen kalabalığın arasında bir nebze de olsa derdini unuttuğu hisseder ve ona “*Bu kalabalık anana babana değil, sana Aziz, sana,*”²⁴⁸ dendikten sonra acısının herkese paylaştırıldığı duygusuna kapılır. Ancak Asrî Mezarlığa giderkenki yolda inanılmaz büyük bir yalnızlığın eşlik ettiği bir acıya gark olur; “*Aziz yolda yalnız başına kaldığı an soluk kesilmesi ve müthiş bir acıyı aynı anda duyuyor, hayatına ve kendine duyduğu yeisten boğulmak ve ölmek üzere olduğunu hissetmiyor; yaşıyordu.*”²⁴⁹ Böylece orada hazır bulunan kalabalığın da tüm teselli cümlelerinin de acıyı hafifletme bağlamında işe yaramadığı sadece acıyı geçici olarak dindirdiği görülür.

Bununla beraber Aziz daha sonraki süreçte, “Baba” olarak hitap ettiği şeyhinin ölümünü öğrendikten sonra büyük bir pişmanlık ve özlem duygularıyla “Baba”nın defnedilmiş olduğu mezarlıkta sabahlamıştır. O ândan sonra hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını anlamıştır. Ancak “Baba”nın mezarında sabahladığı o gece büyük bir sükûnet Aziz’in içine işlemiştir. Baba’nın Aziz’i bırakıp gittiği, Aziz’in buna sebebiyet verip hiçbir şey yapamadığı gün; Aziz için Baba yahut Baba için Aziz bir anlamda ölmüş gibidir. Çünkü birbirlerini son kez gördükleri o gün, birbirlerinin içinde sadece bir hatıraya dönüşmüşlerdir. Aziz’in dünyada en derin bağı geliştirdiği kişiyi kaybetmesi, silinmez bir hatıra olarak içine taşıdığı sözlerin dışında dünyayı تنها bir yer hâline getirmiştir.

²⁴⁶ A.e., s. 356.

²⁴⁷ A.e., s. 357.

²⁴⁸ A.e., s. 357.

²⁴⁹ A.e., s. 358.

“Öğrenmişti ki bir perişanlık ve çok ağır ezen bir üzüntü ancak kendini daha perişan bir hale sokarak yumuşatılabilir. Ölüm ölünün yanında mezarın kenarına bir gece olsun kıvrılıp yatılmadan sükûnet bulmaz, evine dönen, yatağına yatan, komşunun getirdiğini yiyen bu derdi hem çekmiş, hem geçirmiş olmaz. Hem çekilmeyen hem geçmeyen şey ne olur, işte o olur.”²⁵⁰

Bu cümleler, hayatta en fazla acıyı yaşatan olayların ancak daha büyük bir acıyla ya da perişanlıkla teskin bulacağına göndermedir. Mezarlıkta sabahlamak kişi için oldukça ürkütücü ve rahatsız edici bir yaşanmışlık olarak ele alınsa dahi çok sevilen kişinin kaybını bir nebze olsun sakinleştirebilecek özelliğe de sahiptir. Nitekim Aziz’in o büyük acısı ancak böyle dinmiştir.

Kıyamet Emeklisi’nin bir diğer önemli kahramanı Nuhu da çok kıymet verdiği ve intisap ettiği kişiyi kaybettikten sonra şunları söylemektedir; *“Ve vefatında ben de gerçekten öldüm, gerçekten mezar nasıl bir yerdir, indim. Ve bu bana bir diriliş bahşetti, Fahreddin Efendim değil, bu hal bana bir diriliş yeni bir oluş verdi.”*²⁵¹ Bu bağlamda sevilen ve büyük bir bağlılık -dünyada aynı kandan kişilere dahi geliştirmedığı türden bir bağlılık- duyulan kişinin ölümü kişiyi tüm her şeyden çok sarsmaktadır. Ancak Aziz’de olduğu gibi Nuhu’da da bu sarsılmayı büyük bir diriliş takip etmektedir. Bu da ölümü anlamakla sonuçlanmakla ve ölümü anlamakla mümkün olmaktadır.

Kıyamet Emeklisi, Gürbüz’ün diğer eserlerinden farklı olarak kurgunun özelliklerini daha derinlikli olarak karşılayan hacimli bir eserdir. Dolayısıyla eserde kavramlar olduğu kadar olayların da diğer eserlerden daha fazla yer kapladığı görülür. Eserde ölüm fikri olduğu kadar bu şekilde büyük etkileri olan ölümler de geniş bir şekilde işlenmiştir. İkinci cilt ise Aziz’in ölümüyle son bulmakta, ama bu ölümden sonra da dünya olduğu hâliyle devam etmektedir; *“Kim ölse ne olsa hükmü yok*

²⁵⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 267.

²⁵¹ A.e., s. 385.

dercesine ötüyordu kuşlar. Dünya sımsıkı kapalıydı hâlâ. Ne kadar uğraşılsa kabuk sımsıkı kapalı, içindeki içindeydi."²⁵²

Şule Gürbüz'ün eserlerinde genel anlamda ölüm istenilen bir konumdayken yer yer ölümden korkulduğu da ifade edilmektedir; "*Ölmeye de korkuyorum gerçi, (...)*"²⁵³ Ancak bu durumun sebebi başkalarının ölümleri sebebiyle gerçekleştirilen dini ritüellerde anlamın boşaltılmasından duyulan kaygıdan kaynaklanır; "*Ölmekten korkuyorum, tavuklu pilavlardan, helvalardan, su böreklerinden, bu ölü menülerinden korkuyorum.*"²⁵⁴ Gürbüz'de hayatın ve dinin anlamının altının oyulmasına dair sık sık gördüğümüz eleştiriler başkasının ölümü meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiri insanların vefasızlığı ve hayatın bir şekilde devam etmek zorunda oluşuna yönelik olarak da devam eder;

*"Bak senin son veda ile ayrıldığın binada kahkahalar çınlıyor yine, daha kaç gün oldu, Rilke'nin üstüne kimler düğün dernek yapmadı ki, Nietzsche'nin arkasından bir tek o at huysuzlandı, kalp krizi ölüyü aldı, aldığı yeri eliyle şöyle bir düzeltti. Geç otur bak camdan badem ağacı çiçek açmış, toprak uyanıyor, acaba görüyor musun, sen de görüyor musun, badem baharını görüyor, dalların arasında geziyor musun, uyanıyor mu acaba, senin de kemiklerin öyle yan yana getirilecek, hâlâ ve tekrardan yaşama hem de ebedî yaşama arzusu mu duyuyorsun, (...) "*²⁵⁵

Gürbüz, bu bağlamda hayatın devam etme iştiafına kırgın gözükmektedir. Ölüm bu yüzden kıymetlidir, ölmeyi istemek bu yüzden erdemlidir; insan, dünyanın orta yerindeyken gidebilmeyi istediğinde başarmıştır. "*(...) üzölmek bir kültür işidir (...) "*²⁵⁶ diyen Gürbüz, yasın önemine vurgu yapar. "*En genel anlamıyla kültür dediğimiz şey, zamanın geri döndürölemezliğine karşı verilen mücadele ile ortaya çıkmıştır.*"²⁵⁷ Yukarıdaki bölümlerde bu vesileyle "kültür"ün ölüme ve geçiciliğe dair bir mücadele olduğuna değinilmişti. Bu bağlamda kaybın ardından duyulan hüznün ve

²⁵² A.e., s. 523.

²⁵³ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 180.

²⁵⁴ A.e., s. 181.

²⁵⁵ A.e., s. 178.

²⁵⁶ A.e., s. 188.

²⁵⁷ Dastur, *Ölümlle Yüzleşmek*, s. 55

kaybı yaşamaya yönelik yas en temel ve zorunlu deneyimlerden biridir. Gürbüz bu durumu şu çarpıcı cümlelerle ifade etmiştir;

“Her ölümden bir keder duymayanın ve bir yanı ile sallanmayanın tek kişilik kederleri yüzünden keder dünyada kimsenin olmayan, adına vakıf kurulmuş, kimin kurduğu da belirsiz bir kültür mirasıdır; üzülmek bir kültür işidir, yaylı çalgılar, minuetler, kar yağışı, sıcak punçlar gibi bir şeydir. Herkes birden üzülse ve bağırsa bir anda, biri en derin acıda ‘Hayat devam ediyor,’ demese, bir kişi de ihmal etse böreği, helvayı, üzüntü mani olsa lokmalara, hayat da devam etmese, bu milyarlarca insan belki göğü başka bir şeye razı edebilirdi. Ölenin ardından kürekler hazır, mezar yeri bile alınmış çoktan, (...)”²⁵⁸

Sadece ölüm kendini ve yakınlarını bulduğunda üzülen kişiler yüzünden, hayatı büyük bir hırsla devam ettirmeye yönelik duyulan iştihak yüzünden yeryüzünde bazı anlamlar eksik kalmaktadır. Ölümün kabulünün kolay olması değil, başkalarının ölümü vuku bulduktan sonra hayata adapte oluşun hızı sorun teşkil etmektedir. Ölüm elbette kaçınılmaz sondur ancak vuku bulan ölümden sonra durup bir düşünmeyen insanın insanî yanları eksik kalacaktır. Ölümü anlayamadan ölümlü hayatına devam edecektir.

Modern dünyanın ölümü hastanelere taşınması, ölecek kişinin ailesinin ve sevdiklerinin yanında değil de tanımadığı insanların içinde, beyaz ışığın altında ruhunu teslim etmesi Gürbüz’ün de dikkatinden kaçmamış, bu duruma “*Öldüğünde, sen de öldüğünde biraz paran varsa hastanede epeyce yoğun bakımda kalacak, (...)”²⁵⁹* şeklinde ufak bir eleştiri getirmiştir.

Şule Gürbüz’ün *Ağrıynca Kar Yağıyor* adlı şiir kitabında da başkasının ölümünden duyulan hüzne dair imgeler vardır. Örneğin “*ölü taşıyıcısı ellerim*”²⁶⁰ ifadesi birkaç yerde geçmekte hatta *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur* isimli oyuna da doğrudan taşınmaktadır. Ölü taşıyıcısı olmak bir yakınını kaybetmeyi imler, ancak

²⁵⁸ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 188.

²⁵⁹ A.e., s. 179.

²⁶⁰ Gürbüz, *Ağrıynca Kar Yağıyor*, s. 12.

yakın olunan ve sevilen kişilerin cenazesine omuz verilir ve bu bir görev olarak da addedilir. Yine başka dizelerde “en yakının” kaybı işlenmiştir;

“BIRAKTI
beni en yakınım
ölümüm –
şimdi en yakınım
kimseye.”²⁶¹

En yakınının kaybı kişiyi dünyada yalnız bıraktığı gibi, bu acının büyüklüğünün yanında acıyı paylaşacak temel kişinin yokluğu da büyük bir handikap oluşturmaktadır. Burada ancak ikinci bir anlam olarak da en yakın olarak “ölüm”ün görülmesi vardır. *Kambur*’da da karşımıza çıkan bu ölüme yakınlık, bir yıl sonra yazılmış olan bu şiir kitabında da mevcuttur. Başka bir dizede annenin kaybedilmesine yönelik bir ifade vardır. Ölmüş olan anneyi yeniden kaybetme gibi bir durumun varlığına şu dizelerle gönderme yapılmıştır;

“ÖLÜMSE UFAK UFAK GELİR PARÇALANARAK”
“SEN YİTİRME ÖLMÜŞ ANNENİ”²⁶²

Şiirde seslenilen kişinin bir daha ölmemesine yönelik isteğin dile getirilişi söz konusudur;

“zamanı yok yeryüzünün –
bir daha ölme.”²⁶³

Yakınların ölümünün birden fazla kez olması anlaşılır olup bu durumda telafisi olmayan acının tekrar ve tekrar yaşanması söz konusudur. Bu bağlamda süren yasın uzunluğu kaybedilen kişinin yakınlığına göre ömre sirayet edebilecek boyuttadır. Bu durum ölümle beraber yaşamayı öğrenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle ölümü, kendi ölümünü ve başkalarının ölümünü öğrenmek; hayata ve ölüme anlam atfetmek gerekmektedir.

²⁶¹ A.e., s. 48.

²⁶² A.e., s. 14.

²⁶³ A.e., s. 39.

Başkalarının ölümü bağlamında tanınmış kişilerin, yazar ve şairlerin de ölümü devreye girer. Burada onların ölümünden kaynaklı yaşanan acıdan ziyade onların ölümü ve ölümü yorumlayışları bağlamında kişinin kendi ölüm anlayışını inşa ettiği görülmektedir. *Zamanın Farkında*'da yer alan “Cansın” adlı öyküde ölüm sonrasına dair anlatıya eşlik eden duygu Gürbüz'ün “Açık Radyo”daki röportajında işaret ettiği şekliyle “neşe”dir. Burada kahraman Cansın, banyoda sığağın ve hayata dair sıkıntılı düşüncelerin etkisiyle kısmi bir cinnet geçirirken elinde Bacon'ın denemeleriyle kendinden geçer. “Bacon'ın cehennemi” isimli bölümde Bacon, ölü olarak konuşmaya başlar. Bu bölümde Bacon'ın kendi ölümü, ölüm sonrası hayatı ve ölmeden önceki hayatı hakkındaki yorumlarını “neşe” eşlikçiliğinde ifade ettiğini görürüz.

Başkasının ölümü konusunda son olarak ölümün biricikliği ve kişinin ancak kendi yaşamını yaşayabildiği ve kendi ölümünü ölebildiği hususuna dikkat çekmek gerekmektedir; “*Herkesin kendi yerine yaşadığı ve kendi yerine öldüğü söylenir hep, ama herkes kendi de değil, kendi yerinde de.*”²⁶⁴ Ancak bu satırlarda varoluşçu duyusla bir aidiyetsizliğin ve yersiz yurtsuzluğun dile getirilişi söz konusudur. Bu sıralananlar kişinin kendi yerine geçmesini ve kendi olmasını engelleyen bir dünyanın dayattığı sonuçlardır. İnsan, kendi üzerine farkındalık geliştirerek bu durumu aşmalıdır.

3.2.3.12. Dünya Hayatının Bir “Rüya” Oluşu ve Geçiciliği

Tasavvufta dünya hayatı, bir rüya veya uyku hâli olarak kabul edilir. Ölüm ise rüyanın bitmesi, uykudan uyanılmasıdır. Bu durum dünya hayatının bir aldatmaca, bir

²⁶⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 140.

hayal olduğuna göndermedir. Dolayısıyla ölümle beraber bu aldatmacadan, oyundan ve hayalden sıyrılıp gerçekliğe geçilir.

Şule Gürbüz pek çok kadim metinden izler taşıyan eserler inşa etmiştir. Sağlam bir tasavvuf okuması da yaptığı görülen Gürbüz'ün hem bu metinlerden hem de Kuran-ı Kerim'den hareketle değindiği bazı meseleler vardır. Bunlardan bir tanesi de dünyanın bir rüya ve uyku hâli olma durumu ve buna bağlı olarak geçiciliğidir. Ancak Gürbüz yine bu anlayışla da sınırlı kalmayarak ölümün de bir uyku olup olmaması konusunda bir sorgulama başlatmıştır; “*Ölüm karanlık bir uyku mu, ölüm karanlık bir uyku mu?*”²⁶⁵ Fakat Gürbüz'ün genel anlayışının buna hizmet etmediği de görülmektedir.

Şule Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*'te hayatın rüya oluşuna doğrudan gönderme yapar; “*Hayat rüyadır derler. Benim hayatım hiç rüyalarım benzemedi. Hayatıma benzemeyen bir rüyam oldu.*”²⁶⁶ Buradaki “*Hayat rüyadır derler.*” cümlesindeki ifade ediş biçimini Gürbüz'ün anlatısında sık sık görürüz. Kadim metinlerden yahut sözlü gelenekten aktarımlarda “derler, denir” gibi ifadeler karşımıza sıklıkla çıkar. Hayatın rüya oluşuna gönderme yine *Öyle miymiş?*'te şu cümlelerle ifade edilmiştir; “*Anladım ki ömür bir rüya-yı sâdıkadır, yani görüldüğü gibi çıkan bir korkulu rüyadır.*”²⁶⁷ Buradaki “rüya-yı sâdık” tamlaması, Rahmanî rüyalar için kullanılır. Ancak Gürbüz, bu sahil rüyaları da korkulu bir rüya olarak değerdendirmiştir. Bu bağlamda ömürle özdeşleştirilen bu kavramın korkulu olması hayatın da korkulu olduğuna işaret etmektedir.

Bunlara paralel olarak dünyanın bir “gölge” olarak değerdendirilmesi dünyanın geçiciliğine getirilen bir diğeryorumdur; “*İnsan işte, ağacın altında dünya gölgeliktir diyerek zamanda uyuyor.*”²⁶⁸ Yine bu geçiciliği bilip, buna inanıp ama bunun gereklerini yerine getirmeyenlere bir eleştiri de söz konusudur; “*Hani oturduğu*

²⁶⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s.520.

²⁶⁶ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 191.

²⁶⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 183.

²⁶⁸ A.e., s. 36.

bile belirsiz, kalkıverecek gibi yapan bir yolcu gibi duracaktın, hani burası gölgelikti, hani garipliğin?”²⁶⁹ Bu bağlamda kişinin dünyanın geçiciliğine dair bilinç sahibi olup bundan da hareketle dünyaya yabancılik duyma ve ait olamama hissiyatlarını yaşaması beklenmektedir. “*Geldik gidiyoruz deyip bu hana bir döşek serme yurdu, nereye gittiğini bilmeden kalkıp toplanma yurdu imiş.*”²⁷⁰ Bu cümlelerdeki “han” ifadesi de “gölgelik” metaforunda olduğu gibi yine dünyanın geçiciliğini imler. Aynı zamanda “nereye gidildiğinin bilinmemesi” ahiretin bilinemezliğini ima etmekte ve bu bağlamda daha önce de ifade edildiği gibi “*geldiği dünyaya gideceği dünya kadar yabancı ruh*”²⁷¹ değerlendirilmesi yapılmaktadır. *Öyle miymiş?* adlı eserde dünyanın bir pazar yeri olarak kabul edilip ancak hiçbir şeye de el sürmeden geçilip gidilmesi gereken bir yer olarak değerlendirilmesi yönünde telkinler mevcuttur.

Dünyanın “hayal” oluşuna dair göndermeler *Kıyamet Emeklisi*’nde de karşımıza çıkmakta ve tasavvufî bir yorumla beraber ele alınmaktadır. Bu bağlamda kahraman ne ölümün ne üzüntünün ne yalnızlığın olduğunu söyleyip kendini bir “birlik” içinde görmekte ve var olan tüm bu şeylerin bir hayal olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu tekamülün tam anlamıyla gerçekleşmemiş olduğunu da görmekteyiz; “*(...) yalnızlık yok aslında, ölüm de, yeis de yok, şu yürüdüğüm yer hayal, bu gece bir an, her an bir vuslat ama varamıyorum.*”²⁷² “Bu gece bir an” ifadesinde de Gürbüz’ün zaman anlayışına dair kritik bir nokta vardır. Tüm zamanları tek bir “an”da birleştiren bu anlayışa göre sezme ve anlama bu “birlik” sayesinde olur.

Dünyanın olduğu kadar “kader” kavramını da hayal olarak değerlendiren Gürbüz, her varlığın kendi aslî eylemini gerçekleştirirken insanın da bu “hayal” olmayı sezme eylemini aslî eylem olarak gerçekleştirdiğini dile getirir; “*Taş parlar, dere çağıldar, insan kaderin de bir hayal olduğunu sezer, anlamın da ufaldığını gözü ile görür, peygamberlere de acır, aniden daldan ölüp de düşen kuşa bakakaldığı gibi bir çaresiz bakakalmada kendi kıyısında dururmuş.*”²⁷³ Kader kavramı “Allah’ın bütün

²⁶⁹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 138.

²⁷⁰ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 156.

²⁷¹ *A.e.*, s. 91.

²⁷² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 255.

²⁷³ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 132.

nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi”²⁷⁴ olarak tanımlanır. Bu bağlamda “kader”in bir hayal olması iki farklı veçheden yorumlanabilir. İlki Allah’ın kader bağlamında gelmiş geçmiş bütün her şeyi belirlemesi hayal olarak ele alındığında, Yaratıcının da hayal sahibi olduğunun söylendiği orijinal bir yorumdur. İkincisi ise “kader”in karşılığı olarak tüm bu olan bitenler ele alınırsa tüm bu olan bitenlerin “hayal” olarak nitelendirilmesidir.

*“Hayatın uyku hali olduğu, uyanmanın, uyanma haline yaklaşmak olup daha derin ve uzun uyuyabilmenin yolunu, yerini bilip derinlere dalmanın görmüş geçirmişlik sayıldığı (...)”*²⁷⁵ şeklinde *Zamanın Farkında*’dan alınan bu ifadelerde doğrudan hayatın uyku hâli oluşuna gönderme yapılmıştır. Ancak bu bilindik söylemi tersine çeviren Gürbüz, insanların bu “uyku hâlinde” olmayı kullanarak dünyada saygı kazanmaya çalışmalarına eleştiri getirmiştir. Yine devamında *“Uyanık olduğunu sandığın anlarda uyumak, gerçek zannettiğin şeyin rüya değiştirmek olması.”*²⁷⁶ ifadesinde rüya-gerçeklik sınırının kaybolmasına dair göndermede bulunmuştur. Buradaki “rüya değiştirmek” ifadesi de aslında “gerçek” olarak nitelendirilen şeylerin de bir “rüya” oluşuna işaret etmektedir.

Dünyadaki her şeyin -tüm çokluğuna rağmen- bir hayal olduğunun ifadesi Gürbüz’de ahiret için de geçerlidir; *“Burada, dünyada yani her şey var ama her şey hayal. Her şeyi verdi ama ama bir hayal verdi. Orada da verecek, yine bir hayal verecek, her şey bir hayalden bir başka hayale devrilecek.”*²⁷⁷ Tasavvuftaki her şeyin bir hayal, rüya oluşu; ölünce uyanılacağı inancı, Gürbüz’de ahiret için de devam edecek bir olgu olarak ele alınır. Ahirette de olacaklar bir hayal, bir seraptır; *“Bir seraptan bir seraba, bir susuzluktan bir su içiyor zehabına gidilip gelinecek. Yokluk, büyük unutuş, kâinatın kendini unutuşu, derin karanlık sükûnet nerdesin, kaçınıcı katta nerdesin, bana unutuşu özletip kendini her şeyi ile hatırlatacak yerde misin?”*²⁷⁸

²⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi), <https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>, 2001, s.58-63.

²⁷⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 62.

²⁷⁶ *A.e.*, s. 62-63.

²⁷⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 18-19.

²⁷⁸ *A.e.*, s. 19.

Burada Gürbüz’n kadim söylemden hem yoęun bir Őekilde etkilendięi hem de ondan ayrılan yanları net bir bićimde görülmektedir. Dolayısıyla Gürbüz’e göre buradaki hayalden sıyrılıő bir hakikat sunmayacak, buradaki hayalden bir baőka hayale gećilecektir. Her Őeyin ancak derin bir unutuőla, yok oluőla Őifalanacaęına dair bir inanć burada devreye girmektedir. Tüm bu noktalar Gürbüz’n inőa ettięi dinî anlayıőı da anlamak adına önemlidir. Ahiretin kabulü söz konusu olmakla beraber, anlatılandan farklı bir ahiret tasavvuru da söz konusudur.

Bu anlayıő Őu cümlelerde de kendini aćık eder; “*Geldięi dünyaya gideceęi dünya kadar yabancı ruh niye ćırpınır durur?*”²⁷⁹ Gürbüz’deki ahiret anlayıőı hak dinlerdeki anlayıőtan biraz daha farklıdır. Örneęin İslam’da asıl yurt öbür dünyadır ve bu yüzden ruh öbür dünyaya aőınadır. Ancak Gürbüz’n anlayıőında ahiret inancı saf dıőı bırakılmamakla beraber hem ićinde bulunulan dünyaya hem ahirete bir “yabancılık” söz konusudur. Varoluőćuluk većhesinden bakıldıęında bu yabancılık ićinde bulunulan dünyaya yöneliktir ve insanlara ve kendine mesafe almakla sonućlanmaktadır. Ancak Gürbüz’de buna ek ve orijinal bir yorumla ahirete de bir aőınalıęın olmayacaęı söylenmektedir ki bu insanın ćaresizlięinin altını ćizen bir ifadedir. Ancak devamında ruhun ćırpınmasının beyhudelięine yönelik söylemde aslında bu yabancılięın kiőiyi zgrleőtirdięinin ifadesi de söz konusudur.

Ahiret meselesinde de yine dinin yanlış yorumlanmasına baęlı olarak, ahireti önceleyen kiőilerin aslında dünyayı da nceleyenler olduęuna gönderme yapılmıőtır. Yani ahirete yönelik iőtah aslında dünyaya da yöneliktir. Bu durumda Yunus Emre’nin “*İki cihanda maksudum/ Bana seni gerek seni*” dizelerinde ifade ettięi anlayıőa yakınlıęın doęruluęu savunulmaktadır. “*(...) dünyayı kaćırmak istemeyenler ahreti de kaćırmak istemeyenlerdir, (...)*”²⁸⁰ diyerek Gürbüz, dini kendi ćıkarları ićin kullananlara yönelik ince bir eleőtiride bulunmaktadır. Tasavvufta aslolan ahiret olup dünya hayatı gećici kabul edilir ve bu anlayıőa göre insan masivaya sırt ćevirip kendini ahirete hazırlamalı ve saklamalıdır. Ancak Gürbüz gözlemlerinde ahireti istedięini

²⁷⁹ A.e., s. 91.

²⁸⁰ A.e., s. 114.

söyleyen pek çok kişinin aslında dünyaya da büyük bir iştiaak duyduklarını ifade etmiştir; “*Bir türlü dünyadan geçemezmişsin, dünyadan geçen de öbür dünya için geçermiş, (...)*”²⁸¹ Yine dünyadan vazgeçiş, ahiret için olduğunda Yunus Emre’nin de işaret ettiği “asıl gaye” ıskalanmış olur.

Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde orijinal bir ifadeyle öbür dünyaya gidince bu dünyanın özleneceğine dair yorumlar getirilmiştir. “*Şimdi arkamdan kuru kupkuru bir dal tıkırdayarak gelmeye inatta, sesi ile eşlikte geliyor. Bu sesi öbür dünyaya gidince özlerim çünkü bunları bile bulamayacağım gibi geliyor.*”²⁸² Bu durum öbür dünyanın bilinmezliği yahut söylenenlerin orada olmayacağına dair kuşkuyla beraber, aslında bu dünyanın taşına toprağına da alışmış olup buradan ayrılmanın getireceğı hüznle de ilgili görülmektedir. Ancak bu durum ölümün hayatı anlamlı kılması gibi acının da mutluluğı anlamlı kılmasına dair bir yorumu beraberinde getirmektedir. Her şeyin zıddıyla kaim oluşu “anlam”ı inşa eder. Bu bağlamda öbür dünyada acının olmayacak oluşu mutluluğun da anlamına gölge düşürmektedir; “*Niye öleyim ki? Bunları bulamam orada, hiçbirini bulamam. Çünkü burda her şeye değer katan mutsuzluk ve keder var.*”²⁸³ Dolayısıyla hayata anlam katan ölüm olduğu gibi mutluluğa anlam katan da acıdır. Ancak buradaki ölmeye yönelik olumsuz intibanın Gürbüz’ün eserlerinin genelinde olmadığına altını çizmek yerinde olacaktır. Buradaki mesele ahiretle ilgilidir daha çok. “*Cenneti yeniden düşündüm ve beğenmedim.*”²⁸⁴ ifadesinde olduğu gibi dünyanın beğenilmemesi kadar ahiret de beğenilmemektedir. Bazı meseleler için cennet ikna etme gücüne sahip gözükmemektedir.

Dünyanın geçiciliğine ve faniliğine dair gönderme dünyanın boşluğu ile de ilişkilendirilmiştir. “*Yakın ve uzak tarihte bize cennet müjdelenmiş, yine de dünyaya çakılı bir soydan gelmişiz. (...) Hepsinde sabır, gönül kırıklığı, dünyanın boşluğu ve fanilik çınlamış durmuş.*”²⁸⁵ Cennetle müjdelenmiş olma dünyaya tamah etmeyi

²⁸¹ A.e., s. 114.

²⁸² A.e., s. 189.

²⁸³ A.e., s. 190.

²⁸⁴ A.e., s. 190.

²⁸⁵ A.e., s. 129.

önleyememiş ama yine de tüm bunların sonunda kalp kırıklığının da eşliğiyle dünyanın geçiciliği bir şekilde anlaşılmıştır.

Şule Gürbüz'ün *Öyle miymiş?*te “mezar taşı”ndan hareketle dünya algısı oluşturduğu satırlar dikkate şayandır. Gürbüz “mezar taşı”nı pek çok şeyden sahici bulmaktadır;

“Yaşadığım günler bana tehlikeyi de selameti de tanıtmamıştı. Tuhaf bir soluk soluğa hâlim ve günlerin, resimlerin, ânın ve sözlerin beni durmaksızın ezişi vardı. Semboller ve izlenimlerden hep bir sır fisıldanıyorcasına ürperti duyuyor; her dize ile malûm hayatın sadece bir görüntü olduğu ve gerçeğin sırrı bilenlerce pay edilen bir acı tat olduğunu seziyordum. Kalbimde hep bir eziklik, her merdiven basamağı, her yerde duran dal, kıyıda bağlı kayıkların durmaksızın çalkalanışı, ağ kümeleri, teneke kutular, fırının duvarında asılı eski bir resimde buraların hâlini gösterir o boş çeşme, tek başına yapayalnız bir mezar taşı ve kurumuş sarı otların arasından aniden fışkırmış mosmor çiçekler, o solgunluklar ve durgun karşı kıyılar toprak tepeler, toz rengi bir dünyada tek başına kıyıya yakın duran bir mezar taşı bana sıcak ekmeklerden daha sahi geliyordu. Ben sahi'yi mi arıyordum, hadi buldum mezar taşını ne yapacaktım? O taş a bakıp bakıp taştan evvelki hâline mi varacaktım? Hayır, bunu ne isteyebilir ne becerebilirdim, ama bir mezar taşı, buranın, yani dünyanın yusuvarlaklığında Üsküdar'ın Beylerbeyi köşesinde sapsarı kurumuş otların, tozun, toprağın ve mor çiçeklerin arasında, o durgunluğunda dünyanın, bana tüm dünyayı resmediyordu. Ona bakınca ben, görmediğim ve merak ettiğim bir şey kalmıyordu.”²⁸⁶

Bu noktada mezar taşının dünya ve ahiret ile ilgili her şeyi söyleyebilecek güçte olmasına yahut sahici bir “bakış”ın mezar taşındaki hakikati görebilecek güçte olmasına değinilmiştir. Gürbüz'ün tasvir gücüne şahit olduğumuz bu satırlarda ne tam bu dünyaya ait olan ne de bu dünyanın dışında kalan bir varlık olan “mezar taşı”na çekilmiş dikkat, ölüm ve yaşamın kesişme alanı olması açısından da önemlidir.

Yaşam ve ölüm ilişkisi yahut ikiliği birbirine zıt kavramlar olarak ele alınmalarının da ötesinde birbirinin içinde oluşlarıyla, iç içelikleriyle ele alınmalarında daha doğru yorumlar sunacaktır. Bu noktada bazen ikisinin de eş düzeyde reddini görürüz; *“Yaşamaya da ölmeye de yazık. Bu ölüm için yaşamaya, bu yaşamak için*

²⁸⁶ A.e., 93.

ölmeye yazık.”²⁸⁷ İkisinin de beyhudeliği varoluşçu bir bağlamdan ele alınabilir. Yine “(...) *yaşamış olduğum için mahzunum, (...)*” ifadesi, hayata ait ve dahil olamamanın göstergesi olup “genç ölememiş” olmaya da bir sitemin ifadesidir. Ancak hayatı tam anlamıyla yaşamış olduğuna inananlar için ölüm de bırakıp gitmek de zor gelmez çünkü bu kişiler hayattan alacaklarını almışlardır; “*Yaşamış olana ölüm zor gelmiyor.*”²⁸⁸ Buna rağmen Gürbüz’ün kahramanlarında hayattan alacaklarını alamamış olsalar dahi gitmeye meyilli olanları görürüz, bu durum ise hiçbir şeye el uzatma isteklerinin olmamasıyla açıklanabilir.

Bir başka varoluşçu kavram olan aidiyetsizlik ve yersiz yurtsuzluk hissi doğrudan “yaşayamamak”la ilişkilendirilebilir. “*Hayata yerleştiğimi hiç hissetmedim. Evime girdiğimi hiç hissetmedim.*”²⁸⁹ Aidiyetsizlik ve yersiz yurtsuzluk gibi hislere eşlik eden bu “yaşayamama” olgusu ölümün tam karşısına yerleştirilemez ancak; yaşamanın, canlı olmanın, kendini ve yaşamı hissetmenin olmadığı yerde ölümün soluğu kendini hissettiriyordur denilebilir. Nitekim biyolojik ölüm gerçekleşmese dahi dünyanın dışında hissetme, olan bitene seyirci olma, oyuna dahil olmama ve aykırılık; beraberinde donuk bir yaşamı getireceğinden burada ölümün durağan yanıyla benzeyen bir yaşam hüküm sürüyor gözükmektedir. “*Hiç hayatı olmamış gibiyim. Kendi olmayanın hayatı da olmuyor mu yoksa?*”²⁹⁰ diyen *Zamanın Farkında*’nın kahramanı da ölümü henüz ölüm gelmeden hayatın olmayışıyla deneyimlemiş bir kahramandır. Buradaki kilit nokta kişinin “kendi”sinin de olmadığını hissetmesidir. Yaşam-ölüm-insan üçgeninde bu üçünü de ayrı ayrı ve bir bütün olarak “bilme”nin önemi, bir kez daha duyurulmuş olur.

²⁸⁷ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 50.

²⁸⁸ A.e., s. 141.

²⁸⁹ A.e., s. 127.

²⁹⁰ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 20.

3.2.3.13. Ölüm Üzerine Düşünmek

Şule Gürbüz'ün eserlerinin felsefî altyapısının güçlü olması eserlerinde “ölüm”den çok “ölüm fikri”nin ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda eserlerinde daha çok ölüm ve kendi ölümü üzerine düşünme, buna bağlı olarak ölümü anlamaya yönelik gayret söz konusudur. Gürbüz'ün ölüm hakkındaki düşüncelerini kurgu eserlerinde kahramanlarından duyarız. Ancak eserlerini her seferinde bir “tür”ün içine sıkıştıramadığımız için yer yer, “anlatıları”nda kendi sesinden doğrudan ölüm hakkındaki düşüncelerini de duymaktayız.

Bu anlatılarda ölümü anlamaya yönelik gayretin sonucu olarak ölümün hayatı anlamlı kılan yegâne mesele oluşuna dair göndermeler ve ölümün bizatihi “kurtuluş” olması bağlamında değerlendirmeler vardır. Bu nedenle Gürbüz'ün gerek düşün dünyasında gerek eserlerinde ölüm istenen ve olumlu bir kavram olarak ele alınmıştır. Ölüme yönelik bu meyil Gürbüz'ün kendi ifadesiyle “ölüme hayranlık duyma”yla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda genç ölmek de hayranlık duyulacak bir konuma yerleştirilmiş, intihar doğrudan onurlandırılmasa da intihar vesilesi ile anlaşılanlar önemsenmiştir. Gürbüz'e göre genç ölmek; her şeyi en verimli zamanında, en tepedeyken ve en derindeyken bırakıp gitmeye gönüllü olmaya eş değer olup imrenilesi bir şeydir. Gençliğin getirdiği o coşkuya rağmen ve o coşkuyla beraber genç ölmek, “coşkuyla ölmek”tir.

Başkasının ölümü, ölümle ilk temasımız olması nedeniyle önemlidir. Gürbüz'ün eserlerinde de kahramanlar yakınlarının ve başkalarının ölümleriyle ölüme yönelik anlayış geliştirmektedir ve yas deneyiminin öğreticiliğine kendilerini teslim etmektedirler ancak her bir kahraman aynı zamanda derin bir düşünce dünyasına sahip olduğu için ölüm üzerine fikir edinmeleri daha çok “kendi ölümlerini düşünmeleri” sonucunda ortaya çıkmıştır.

Şule Gürbüz'ün eserlerinde “müzik” çok önemli bir noktada konumlanmaktadır. Gürbüz, kendi kişisel hayatındaki müziğe olan ilgisini eserlerine de taşımış buna bağlı olarak kahramanları vesilesiyle bu ilgisini ortaya koymuştur. Eserlerde müzikle ilgili terimler ve verilen bilgilerin yanında “müzik-hayat” denkliği kurulmuştur. “Ritim” ortaklığında hayatın ve müziğin benzeştiği yanların verilmesi, herkesin hayatının bir müziğinin olduğunun söylenilmesi ve müziğin kesilmesinin de ölümle özdeşleştirilmesi görülmektedir. Herkesin hayatının bir müziğinin olması ve bu müziğin sadece o kişiye has olması; ölümün ve hayatın biricikliğine göndermede bulunmaktadır.

Şule Gürbüz'ün eserlerinde kullanmayı tercih ettiği bir başka yöntem ise ironidir. Ölüm meselesini ve bu konuyla ilgili toplumun ölümü, hayatı ve ahireti sığaltırmasına yönelik getireceği eleştirileri ironi vasıtasıyla inşa eder. Yine absürd de özellikle Oruç Aruoba'nın işaret ettiği şekliyle Gürbüz'ün ölümü aktarmasında önemli bir noktada yer almaktadır. On sekiz yaşında yazmış olduğu *Kambur*'da, ondan bir sene sonra yazmış olduğu şiir kitabı *Ağrıyınca Kar Yağıyor* ve oyunu *Ne Yaşadır, Ne Başta Akıl Yoktur*'da ölüm-absürd ilişkisi yoğun bir şekilde görülmekte; ölümün aklın sınırları dışında kalan “yokluğu” imlemesi, absürd kavramıyla inşa edilmektedir.

Hayatı anlamlı kılan ölüm, dünyadan da ayrı görülmemiştir. Gürbüz'ün ölümüne yönelik geliştirdiği anlayışa bağlı olarak ölüm ve ahiret bu dünyanın devamı niteliğinde olup bir sonu ve bitişi imlemez. Dünyanın bir rüya ve buna bağlı olarak geçici oluşu Gürbüz'ün ölüm anlayışında da devam etmekte ancak Gürbüz ahireti de bu rüyanın veya serabın bir devamı olarak nitelendirerek bu anlayıştan bu yönüyle ayrılmaktadır.

Şule Gürbüz'ün ölüm anlayışını inşa eden bir diğer mesele ise varlıkla yokluk arasında devinimli bir hayat sürüyor olmamızdır. Kişisel hayatlarımızın her an kendimize veda etmekle sonuçlanması gibi dünya da anbean yapılmakta ve tekrar yıkılmaktadır; var olan aynı anda yok olmaktadır. Bu bağlamda ölüm, hayatın tam da içinde yer almakta; hayat ve ölüm birbirine zıt kavramlar olarak değil tam da iç içe geçmiş bir hâlde varlık göstermektedir. Dolayısıyla ölüm dünyanın ve kişinin her ânına

eşlik etmektedir. Ancak burada önemli olan bu eşlik edişeye yönelik bir farkındalığın geliştirilmiş olmasıdır. Şule Gürbüz'ün "*kendine keskin bir bakışla bakma*"ya yüklediği anlam; hayatı, ölümü ve kendini anlamayla ve bilmeye sonuçlanmış, Gürbüz eserlerinde tam da bu anlayışı inşa etmeye çalışmıştır.



3.3. Zaman

*“Her şey yabancıdır bize, Lucilius, bizim olan
bir tek şey var: zaman.”*

Seneca

Zaman kavramı, varlığı aynalayan temel meselelerden biri olması sebebiyle önemlidir. İnsanoğlunun sorgulamaya başladığı evrelerden itibaren her dönem için zaman meselesi büyük ve derinlikli bir kavram olarak yerini korumuştur. Ancak kompleks bir yapıya sahip olması ve pek çok veçheden incelemeye müsait olması onun tanımlanabilmesini ve belirli sınırlara hapsedilmesini, buna ek olarak çözümlenebilmesini zorlaştırmıştır. Tüm bunlara ek olarak büyük filozof ve şairler zaman kavramını mesele haline getirmekten kendilerini alıkoyamamışlardır.

E. M. Cioran zamanın sorgulanmasının beyhudeliği üzerine; *“Bilinmek değil yaşanmak için yapılmış olmasındandır bu; onu irdelemek, yoklamak, alçaltmaktır; eşyaya dönüştürmektir.”*²⁹¹ demektedir. Zaman gibi kompleks kavramların bilinç düzeyinde tanımlara sıkıştırılmaya çalışılması onların derinlikli yapısını zedelemektedir. Tüm bunlara rağmen varlığın anlaşılması için zamanın anlaşılması gerekliliği pek çok filozofun, şairin ve farklı disiplinlerdeki düşünürlerin bu kavram hakkında düşünce sistemi geliştirmelerine neden olmuştur.

Zamana dair geliştirilen düşüncelere kısaca değinmek gerekmektedir. Zaman kavramı hakkındaki ilk sistematik düşünceler, Platon ve Aristoteles tarafından ortaya koyulmuştur. Yine “zaman-varlık” denkliğine dair yorum geliştiren ilk düşünürlerden

²⁹¹ Cioran, **Zamana Düşüş**, s. 138.

biri Platon'dur. Platon'a göre var olmaktan pay almak, zamandan pay almaktır; *"Varolmak, şimdiki zamanla birlikte varlıktan pay almaktan başka bir şey değildir."*²⁹²

Zamana dair geliştirdiği yorumların önemi sebebiyle Augustinus'un zaman anlayışına da değinmek gerekmektedir. Augustinus'un zaman soruşturması teolojik nedenlere dayanır ve Augustinus da zamanı bütünlüklü bir yapı içerisinde ele alır. Zamanı; geçmiş-şimdi-gelecek olarak ayırmaz ve tüm zamanların aslında "şimdi"de toplandığını ifade eder. Ancak "şimdi" de geçip gitmeye yazgılı olduğu için ona da kuşkuyla bakılması gerektiğini savunur.

Bergson'un tüm felsefesinin zaman soruşturması üzerine kurulu olması onu zaman meselesinde önemli bir noktaya taşımıştır. Zaman algısını "sezgi" kavramı üzerinden kurmuş, sezgi vesilesiyle gerçekliğin doğrudan algılanabileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda dışsal ve içsel zaman olarak ayırdığı zamanlardan "sezgi" ile anlaşılabilen içsel zamanın önemine değinir. Ölçülebilen ve sayılar vasıtasıyla somutluk kazanan zaman dışsal zamanı imlerken her insanın farklı deneyimlediği ve hatta âna göre de farkı yorumlanabilen zaman içsel zaman olarak ele alınır. Bergson'un zaman anlayışında üzerinde durulacak bu kavram ise "süre"dir. Süre, bir kesintisizliğe işaret etmekle beraber zamanın özünü oluşturur. Bu bağlamda temel kesintisizlik ve bütünlük hâli varlığın da en temel özelliğini inşa etmektedir. Sonuç olarak varlık-zaman denkliği Aristoteles ile başlamış Bergson'un zaman anlayışındaki "süre" kavramıyla da önemli bir noktaya taşınmıştır.

Varlık ve zaman denkliğindeki temel yorumları Heidegger'in ortaya koyması ve onun zamanı bir varlık problemi olarak ele alması önemlidir. Heidegger'e göre varlığın anlaşılması için zaman anlaşılmalıdır. Bu anlama ise aslî özelliği "anlama" olan Dasein'dan hareketle gerçekleşir. Varlığı, zamanı, kendini ve anlamakla yükümlü olduğu her şeyi anlama ve bunu da kendinden hareketle yapma Dasein'ı diğer varlıklardan ayırır. Dasein bu bağlamda zamansallığı ile ele alınmalıdır çünkü

²⁹² Köktürk, A.g.e., s. 152.

zamansallığı onu dünyaya açar. Dolayısıyla Dasein ile zaman arasındaki bu karşılıklı yoğun ilişki varlığın özünün inşası bakımından çok önemli bir konumdadır.

Şule Gürbüz'ün eserlerinde de “zamanın farkında olma”dan kasıt varlığa eşlik eden bu yanın kavranmasıdır. Gündelik hayattaki akışta bu farkındalık sağlanamazken bazı anlarda -ki bu anların olağanüstü anlar olması gerekmez- varlık ve zaman arasındaki bu girift ilişki kendini açık ederek fark edilebilir hâle gelmektedir. Bu mesele tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

3.3.1. Zaman ve Varoluşun Ayırıştığı ve Zamanın Fark Edildiği Nokta: Sıkıntı

E. M. Cioran'dan mülhem, zaman ve varoluşun birbirinden koptuğu, ayrıldığı nokta öznenin bünyesinde gerçekleşen “sıkıntı” hâinden hasıl olur;

“(...) zamanın varoluştan kopup ayrıldığını hissettim. Zira can sıkıntısı budur. Hayatın içinde varoluş ve zaman birlikte yürürler, organik bir birlik teşkil ederler. Zamanla birlikte ilerlenir. Sıkıntı içinde ise zaman varoluştan kopar ve bizim için dışsal bir hale gelir. (...) Zaman oluruz. Sıkıntı içindeyken artık zamanın içinde değilizdir.”²⁹³

Cioran'ın cümlelerinde bahsi geçen bu durum Şule Gürbüz'ün eserlerinde de hissedilmektedir. Özellikle zamana temas ettiği metinlerinde bu “zamanda asılı kalma” yahut zamanı dışsal bir olgu olarak deneyimleme açık bir şekilde görülmektedir. Kahramanların yaşadığı bu durum Cioran'ın tabiriyle “can sıkıntısı”dır. Ama daha genel ve derinlikli ifadeyle “zamanın farkına varmak”tır. Zamanla varlığın daha yalın ifadeyle hayatın beraber ilerlemesi kişiye zamanı unutturur. Bu durum gündelik yaşamdaki zamanı unutmak değil, “varlık” olarak zamanın unutulmasıdır. Buradaki söz

²⁹³ E. M. Cioran, **Ezeli Mağlup**, Çev. Haldun Bayrı, 4. bs. İstanbul, Metis Yayınevi, 2019, s. 51.

konusu farkındalığa ulaşabilmek için adeta zamanın dışına çıkıp zamana dışardan bakmak gerekmektedir. Fakat bu ânlar çok nadirdir. Zamanı fark edebilecek öznenin de var olanlar içinden bir var olan olması; onu tamamen zamanın içine yerleştirir. Algı, gözlem, farkındalık gibi unsurlar, soruşturma nesnesine içkin olan “özne” tarafından gerçekleştirildiği için söz edilenler arasında tam bir ayırım yapmak mümkün değilmiş gibi gözükmemektedir. Ancak farkındalığı yüksek öznelerin belli ânlarda kendilerine ve zamana mesafe alabilmeleriyle bu önemli deneyimleri yaşayabildikleri görülmektedir.

Denilebilir ki zamanın farkında olmak aslında anlık olarak bu senkronizasyonun bozulmasıdır. Zaman, bir ilişkiler bütünüdür. Zaman ve varlığın yoğun bir ilişki içinde olması ve senkronizasyona sahip olması en aslı meselenin farkındalığına ket vurabilmektedir. Bu senkronizasyonun bozulduğu ânlarda ise zamanın dolayısıyla varlığın farkına varılır. Bu ânlarla eşlik eden duygudurumun büyük oranda “sıkıntı” olduğu söylenebilir. Bu “sıkıntı”yı da deneyimleyebilecek tek özne insandır. Dolayısıyla zaman-varlık-insan ilişkisi bir kez daha kendi önemini duyurmuş olur. Çünkü zamanın farkında olmak, varlığın farkında olmaktır; farkına varma eylemini gerçekleştirebilecek yegâne özne de insandır.

Can sıkıntısının yaşandığı durumlarda zaman, bir dayanak noktası olmaktan ve bir şeyleri toplama gücünden mahrum kalarak kendiliğini yitirir. Kendiliğini yitiren zaman daha yavaş akıyor gibi algılanır; “(...) *can sıkıntısı zamanın yavaş geçtiği hissine dönüşüyor.*”²⁹⁴ Aynı zamanda, “*Can sıkıntısı kişinin zaman duygusunu kontrol eder. (...) Can sıkıntısında ise içsel deneyimin zamanı ağırlaştır.*”²⁹⁵ Zamanın yavaşlaması ise onun fark edilmesine yol açan etmenlerden biri olarak karşımıza çıkar. Daha yavaş akan zaman, daha derinden hissedilir hâle gelir; “(...) *geçmeyi reddeden zamanın yakınlığını güçlü bir şekilde hissetmesi demektir.*”²⁹⁶ Yakından hissetmek de zamana dair farkındalığı artırmaktadır. Kişinin kendini zamana yakın hissetmesi aslında kendiyi de hiç olmadığı kadar yakın bir temas kurmasıyla sonuçlanır.

²⁹⁴ Wittmann, A.g.e., s. 88.

²⁹⁵ Robert Levine, **Zamanın Coğrafyası: Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine**, Çev. Özgür Umut Hoşsafçı, 2. bs. İstanbul, Maya Yayınları, 2020, s. 62.

²⁹⁶ A.e., s. 109.

Kendine, zamana, dolayısıyla varlığa karşı bu denli yakın temas; can sıkıntısıyla belirli farkındalıklara neden olacaktır. Pek çok farkındalık için bir mesafe alma, kendine ve meseleye dışarıdan bakabilme gerekmektedir bu mesafenin aşılması da dehşetli bir farkındalığı doğurmaktadır.

“Can sıkıntısının tümüyle varoluşsal bir boyutu vardır: Varoluşun zamansal çerçevesine işaret eder. Özalgi olarak can sıkıntısı, aynı zamanda varoluşun zamansal çerçevesinin algılanışıdır. Can sıkıntısı her insan zaman içinde varolduğundan ötürü mümkündür (...)”²⁹⁷

Zaman-varlık-insan ilişkisinin yoğunluğu can sıkıntısı açısından da dikkate değerdir. Eğer insan, varlığı ve kendi varlığını sorun etmiyor olsaydı can sıkıntısına da maruz kalmazdı; zamanın hükmünde olmasaydı can sıkıntısının varlığını bilmezdi. Bu karşılıklı ilişki içinde zamanın varlığı can sıkıntısına yol açabilirken can sıkıntısı da insandaki zaman algısının fark edilmesi üzerinde etkili olur.

“Derin can sıkıntısı durumunda, Dasein varlıklarla zamansal bir irtibat (Bezug) kuramaz. Ama anlam irtibattır. Böylece derin can sıkıntısı mutlak bir anlam boşluğu olarak deneyimlenir. Zamanın boşluğundan ileri gelir. Varlıklara zamansal bir perspektiften bakmak mümkün olmadığında zamanın şekli bozulur ya da yığılır.”²⁹⁸

Byung-Chul Han, Heidegger’in derin sıkıntıya getirdiği yorumlara, sıkıntının bir anlam boşluğu olarak değerlendirilmesi yorumlarını ekler. Anlam boşluğunu oluşturan etmen ise zaman boşluğudur. Dünya zamanın boş geçmesi, içinin doldurulamaması daha kökensel olan zamanın da anlamının altını oymaktadır. Zamanın kendiliği bozuldukça, zaman dağılıp yığıldıkça anlam da kaybolur.

Heidegger’in “derin sıkıntı” kavramını yorumlayan Günok’a göre sıkıntı Heidegger’in “kaygı ve endişe” kavramlarıyla da bağlantılıdır ve maruz kalınan bir durumdur; *“Sıkıntı ise, anksiyete ile beraber, ölüme ya da tamamlanmışlığa giden Dasein’in kendini gerçekleştirme yolunda karşılaştığı hiçliğe verdiği bir yanıt olarak*

²⁹⁷ A.e., s. 148.

²⁹⁸ Han, A.g.e., s. 89.

okunabilir.”²⁹⁹ Sıkıntı her ne kadar maruz kalınabilen bir şeyse zaman da Dasein’ın maruz kaldığı bir şeydir.³⁰⁰ Bu noktada kurulacak bağlantıya göre sıkıntı, zamana maruz kalmaktan kaynaklanmaktadır. Kişi zamanı geçiremediğinde sıkıntıyla baş başa kalır. Zamanın geçmemesi ve uzayıp gitmesi sıkıntıyı doğurur.

Kelimenin Almanca karşılığı ile Heidegger’in yorumu beraber okunduğunda sıkılmak [*Langweile haben*], “sıla hasreti çekmek”, “yuva özlemi duymak” anlamlarına gelmektedir.³⁰¹ Var olan gerçek yuvadan uzaklık ve oraya ulaşma arzusu araya mesafe ve zamanı koyarak sıkıntıyı doğurmaktadır. Özne gerçek yuvasına, vatanına, ait olduğu yere vs. her ne kadar uzak olduğunu duyarsa o kadar sıkıntı içinde olacaktır. Çünkü gerçek yuva hariç, bulunduğu her yer ona bir “oyalanma” yeri olarak gelecektir. Bu “oyalanma” hissi yukarıda da ifade edildiği gibi sıkıntının asıl kaynaklarından biridir. Kişi kendini ait hissettiği yerde zamanı da kendine uyumlu şekilde hisseder ve olanı, olacağı yargılamaz. Dolayısıyla kendi dışındaki durumlar da ona rahatsızlık vermez.

Heidegger’e göre derin can sıkıntısı sıla özlemi çekmektir. “*O, (yani vatan) hâlâ var ve bizi alakadar ediyor; ama aranan vatan olarak. Çünkü bizi her gün tuhaf ve yabancı şeylerdeki alışılmadık, kışkırtıcı, büyüleyici unsurlara kapılarak zamanımızı harcamaya sevk eden şey de nadiren dikkatimizi yönelttiğimiz o derin can sıkıntısı haletiruhiyesidir.*”³⁰²

Bu bağlamda Heidegger’e göre üç tip sıkıntı mevcuttur. “Boşta bırakılma” ya da “arafta bırakılma” gibi kavramlarla açıkladığı sıkıntı biçimlerinden ilki, zamanın bir türlü geçmek bilmediği, uzadıkça uzadığı durumlarda oluşan bir sıkıntı biçimidir. Bu durum da sadece beklenen bir şeyin olması ama bu durumun bir türlü gerçekleşmemesi ve kişinin de bu bekleme sürecine hapsolmuş ve o bekleme süresince zamanı hissetmek zorunda oluşundan kaynaklı bir sıkıntı biçimidir. “Burada ve şimdi” olmaya tahammül edemeyişinin sonucu olarak bir sıkıntı hâli hasıl olur. Dasein’ı kendi

²⁹⁹ Emrah Günok, “Heidegger Felsefesinde Zamansallığın Göstereni Olarak Sıkıntı Kavramı”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, No:2, 2016, s. 19-20.

³⁰⁰ A.e., s. 34.

³⁰¹ A.e., s. 29.

³⁰² Han, A.g.e., s. 91.

yolundan ettiği için, kendi hedeflerini gerçekleştirmeyi engellediği için bu zaman zarfında geçen süreye ve yaşadığı olaylara ya da kıpırtısızlığa Dasein tahammül edemez ve derin bir sıkıntı duyar. Aslında bu noktada bir senkronizasyon sorununun olduğu açıktır. İçinde bulunduğu ve yaşadığı zamanla kendi içindeki zamanın ve yaşam isteğinin asla uyuşmadığı görülür. Dolayısıyla bu Dasein için tahammül edilemezdir. Heidegger bu sıkıntının sebebini her şeyin kendine has zamanının olmasına bağlar; *“Sıkıntı yalnızca şu yüzden mümkündür, ki her şeyin... kendi zamanı vardır. Her şeyin kendine ait zamanı olmasa idi, sıkıntı diye bir şey de olmayabilirdi”*³⁰³

Diğer sıkıntı türünde ise Dasein kendi istediği bir şey için kendi zamanını ertelerse, yapacağı şeyi yapmazsa yine bir “oyalanma” hissine sahip olacağı için, bu eylemin hemen ardından suçluluk duygusuyla karışık bir sıkıntı hâli yaşar. İlk sıkıntı çeşidinde zaman ayak sürürken, bir türlü geçmek bilmezken bu ikinci hâlde adeta donmuş gibidir; yaşanmıştır ancak yaşanması gerektiği gibi yaşanmadığı için işlevini yerine getirememiştir.

Üçüncü sıkıntı türünde ise hayatın anlamının yitirildiği görülmektedir. Durmuş zaman içinde “şimdi”ye sıkışıp kalmış olmak dünyanın anlamını kaybetmesi ile gerçekleşir; bu da sıkıntıdan başka bir şey değildir.³⁰⁴ Bu noktada sıkıntı, Dasein’ı zeminsiz bırakır, bir hiçliğin içine sürükler. *“(...) derin sıkıntı yaşantısının Dasein’a göstermekte olduğu kendi hakikatidir.”*³⁰⁵ Sahih varoluşa sahip Dasein, sıkıntı vesilesiyle kendi zamansallığının farkına varır. Ancak Heidegger’e göre sıkıntıya tahammül edemeyen insan bir nevi “yabancılaşma” yaşamaktadır.³⁰⁶

Byung-Chul Han’ın da sıkıntı ve yabancılaşma konusundaki düşünceleri mesafe kavramı üzerinden açıklanır;

³⁰³ Aktaran: Günok, A.g.e., s. 31.

³⁰⁴ A.e., s. 32.

³⁰⁵ A.e., s. 34.

³⁰⁶ A.e., s. 36.

“Yeryüzü üzerinde ne kadar hızlı hareket edilirse, o kadar daralır. Yeryüzü üzerinde, mesafeleri kaldırmaya yönelik her girişim insanla yeryüzü arasındaki mesafenin de giderek artmasına yol açar. Böylelikle insan yeryüzüne yabancılaşır.”³⁰⁷

Varoluş problemleri içerisinde bu “yabancılaşma” meselesi tezin diğer bölümünde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak zaman gibi bir varoluş probleminden diğer varoluş problemlerinin ayrı tutulamayacağına bir kez daha işaret etmek yerinde olacaktır.

3.3.2. Mesafenin Farkındalık İnşası: Öznenin Kendine ve Zamana “Mesafeli Yakınlık” Eşiğinden Bakışı

Zamanın farkına varabilmek için zaman ve varlık arasındaki senkronizasyonun bozulmuş olması gerekmektedir. Bu gerçekleştiğinde özne; kendine, varlığa ve zamana mesafe alıp zamanın farkına varabilmektedir.

“(…) insanın asıl işi (...) yapılacak, gerçekleştirilecek, kendi varlık gidişatına göre sürdürülecek varlık olduğundan, özü de var-olma-zorunda-olma’dan ibarettir. Dolayısıyla insan kendi sorgulaması içinde var olacaktır, sorgulayacaktır. Kendi varlığı ile kavradığı varlık arasında bir mesafe olmalıdır.”³⁰⁸

İnsanın aslî görevi -kendine has özellikler olan- anlama ve sorgulamadır. Bunların kendisi dışında gerçekleştirebilecek başka özneler olmadığı için; varlığın, zamanın ve kendinin içinde kalarak ama bir şekilde bunlara mesafe alarak bu soruşturma ve anlamayı gerçekleştirmek durumundadır.

Bu durumu Byung-Chul Han Adorno’nun düşüncelerini yorumlayarak şöyle ifade eder; “Uzun ve derin düşünceli bakış şeylere yakınlığını kaybetmeden onlarla

³⁰⁷ Han, A.g.e, s. 31.

³⁰⁸ Levinas, A.g.e., s. 30.

arasındaki mesafeyi korumayı öğrenmeye çalışır. Bu tür bakışın mekânsal formülü ‘mesafeli yakınlık’tır.’³⁰⁹ “Mesafeli yakınlık” kavramı burada meselenin özünü oluşturmaktadır. Bir anlama dahil olabilme “bakış”la mümkün hâle gelebilmektedir. Bu bakışın gerçekleşmesi içinse belli bir mesafe gereklidir.

İnsanın en aslî görevlerinden biri içinde bulunduğu dünyayı, varlıkları ve kendini anlamlandırabilmektir. Bunu yapmasını sağlayan özelliği ise “bilinç” sahibi olmasıdır. Bu bağlamda varlığın anlaşılması için “zaman”ın anlaşılması ve bilinmesi gerekliliğine değinilmişti. Bu durumda “zaman”ı da kavrayabilecek, mahiyetini ortaya koyabilecek ve neliğini sorgulayabilecek yine “bilinç” sahibi olan insandır.

3.3.3. Geçicilik

*“Yaratılan her şey akıp gider, onlarda ruhun
dinleneceği bir sığınak yoktur.”³¹⁰*

Zaman; geçip gitmesi, bir akışı temsil etmesi ve derindeki yapısına değişimin anlaşılması vasıtasıyla ulaşılması yönüyle varlık kazanır. Zaman kavramı ele alınırken onun geçiciliğin kaynağı ve eşlikçisi olması, varlık üzerinde geçicilik dolayısıyla tahakküm kurması dikkat çeker. Hiçbir şeyin aynı kalamamasının sebebi olarak zaman, en aslî özelliğini bu geçicilik vasıtasıyla sergiler; “Zamanın varoluşunun karakteristiği ‘akıcılığı’dır’³¹¹ Bununla beraber varoluşun doğasını oluşturan unsur da değişimdir.³¹²

³⁰⁹ Han, A.g.e., s. 86.

³¹⁰ Augustinus, A.g.e., s.115.

³¹¹ Köktürk, A.g.e., s. 97.

³¹² A.e., s. 34.

Zamana eşlik eden şey, yitimidir. Anbean geçip giden zaman eşliğinde -zaman da dahil- her şey yitmektedir. Zaman hissedilebilen yapısıyla tüm duygulara eşlik eden asıl unsurdur; zamana eşlik eden asıl duygu ise yitirme duygusudur. Çünkü zaman geçip gitmesiyle vardır ve geçiciliği hep bir yitime neden olmaktadır. Zamana atfedilen asıl özellik, dolayısıyla geçiciliktir. *“Geçmek, varolduğunda varlık dünyasında bıraktığı ve açtığı delikle, onu geride bırakarak varoluştan kesilmek demektir.”*³¹³ Geçmenin bu tanımına bağlı olarak varlığın sonlandırılmasının zaman vesilesiyle olması dikkate şayandır.

*“Zaman değil olaylar akmaktadır.”*³¹⁴ Bu anlayış olaylarla ve genel anlamda varlıkla zamanı eş tutan anlayışa dayanmaktadır. Tüm bunlar geçerken zaman da geçmekte, hem de tüm bu geçiciliğin sebebi olarak varlık bularak geçmektedir. Geçip gittiğini ve bir daha geri gelmeyeceğini söylediğimizde aslında yaşananların, deneyimlerin, olayların “varolmuş olma süreci”³¹⁵nin bir daha geri döndürülemeyeceğini söylemiş oluruz. Augustinus ise zamanın özüne yaratılmış olmasını yerleştirdiği için geçip gidicilik konusuna da buradan hareketle bir yorum getirir; *“Yaratılan her şey akıp gider, onlarda ruhun dinleneceği bir sığınak yoktur.”*³¹⁶

Yok eden, yıkan, bozuluşa sevk eden zaman kendisini de tüketerek tüm varlıkları kendi tahakkümü altında yok oluşa sürüklemektedir. Geri döndürülemez bir akışa sebebiyet veren ve her şeyi değişime uğratan zaman yok oluşun olduğu kadar oluşun da sebebidir. Zamanla büyüyen, olgunlaşan, gelişen, serpilen şeyler; zaman vasıtasıyla varlık kazanır. Dolayısıyla bozuluşun olduğu kadar oluşun da müsebbibi zamandır. Ancak zaman özellikle yok eden yanıyla tanımlanır; *“Şu açık ki, zaman kendi başına, oluştan çok yok oluş nedeni, iliniksel olarak da oluşun ya da varolmanın nedeni.”*³¹⁷ Yok eden ve var eden zaman; bir yanıla varlıkların, nesnelerin, doğadaki canlı ve cansızların aşınmasına, eksilmesine, bozulup gitmesine neden olurken, bir

³¹³ A.e., s. 193.

³¹⁴ A.e., s.272.

³¹⁵ A.e., s.156.

³¹⁶ Augustinus, A.g.e., s.115.

³¹⁷ Köktürk, A.g.e., s. 87.

yanıyla var eder, büyütür, olgunlaştırır, biriktirir, yığar ve katmanlaştırır. Bozmasıyla da inşa etmesiyle de varlık üzerinde derin izler bırakır.

Zaman, oluşu bir kesintisizlik ve süreklilik içinde var eder. Akışı oluşturan şey ardışıklıktır, birbiri ardına gelmektir. Bu oluş aslında her şeyin varlığa gelmesidir, varlığa geldikten sonra varlığın sürdürülmesidir; nihai olarak “var olma”dır; “*Oluş, varoluyor olmanın süreç olarak ifadesidir.*”³¹⁸ Dolayısıyla oluş, zamanın kendini göstermesi, bu vesileyle de varlığın inşa edilme sürecidir;

*“Hiçbir şey salt olmak (ist) durumunda değildir. Her şey oluş (werden) durumundadır. Her şey başkalaşır. (...) Hareketler ve değişimler bir düzensizliğe yol açmaz, sadece başka, yeni bir düzen yaratır.”*³¹⁹

Dolayısıyla zamanın aslî özelliği olan geçip gidicilik “oluş”un sebebidir ve oluş da varlığı inşa eden süreçtir. Tam da bu noktada zamanın bir başka tanımı devreye girer; “(...) ‘zaman’ kavramı, sürekli değişimlere ait dilimlerin, karşılaştırılabilir yanlarının olmasına dayanır (...)”³²⁰ Bir değişimden söz edilebildiğinde bir kıyastan ve kıyas dolayısıyla zamanın varlığından söz edilebilmektedir. Akışın olduğu, art arda zaman dilimlerinin -ânların- dizilişlerin olduğu durumlarda zaman açığa çıkar. Ancak bu akış tek bir şekilde olmaz. Bazı var olanlar için -misal taş- “durgun akış”³²¹ kavramı devreye girer. Görünürde bariz bir değişimin olmaması orada akışın mevcudiyetini yok saymaya yetmez. İnsan algısı dışında da durmaya yakın da olsa bir akış söz konusudur.

Zamanın iz bırakması, zamanı algılayabilen tek özne olarak insan ele alındığında insanın biyolojik yapısındaki izlerin yanı sıra “bellek” kavramı üzerinden okunur. Zamanın geçip gidiciliğinin karşısına çıkarılabilecek en önemli güç bellektir. Yaşanan, deneyimlenen, hissedilen ve düşünülen şeylerin koruyucu evi olarak bellek kabul edilir. Tabii ki bellekte de her şey yeteri kadar iyi saklanamadığı ve hatta bellek sahibinin bizzatı kendisinin geçici olması sebebiyle her şey yok oluşa yazgılı gözükmektedir. Bellek dışında belleğe yardımcı unsurlar olarak yazılı belgeler,

³¹⁸ A.e., s.293.

³¹⁹ Han, A.g.e., s. 24.

³²⁰ Elias, A.g.e., s. 109.

³²¹ Köktürk, A.g.e., s. 336.

kayıtlar ve insan üretimi pek çok şey de dolayısıyla “kültür” de hatırlatıcı olarak devreye girmektedir. Ancak tüm bunlar iyi korunamadıkları sürece zamana yenik düşmeye mecbur kalacaklardır. Bunun yanı sıra hepsi kendilikleri dışında bir şeyin temsili olmaları sebebiyle zaten zamanın üzerlerindeki tahakkümüne karşı koyamamışlardır.

Augustinus, zamanın varlık sebebinin var olmayı bırakmak olduğunu söyler. Bu noktada, “şimdi” üzerinden yorumlandığında anbean kendini ve kendiyle beraber temas hâlinde olduğu her şeyi yok oluşturma sevk eden zamanın varlık sebebi var olmayı bırakmak ve bıraktırmaktır denilebilir.

Zaman, tek ele geçirebilir boyutu olan “şimdi” üzerinden değerlendirilmeye çalışılsa da “şimdi” de geçip gitmektedir; “(...) *bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre.*”³²² Dolayısıyla zaman, her durumda yok olmaya ve yok etmeye yazgılı gözükmektedir. Tam da bu varlık sebebi yani yok olması geçiciliğin kurucu ögesidir. Ancak bu geçiciliğin içinde sabit olan bir şey olmalı ki “zaman” diye adlandırılabilsin.

Zamanın varlık sebebine bir başka veçheden bakılırsa bunun zamanın varoluş nedeni değil de varoluş biçimi, yöntemi olduğu da söylenebilir; “*Bu tablo yani varken var olmayı bırakması zamanın ‘varoluş nedeni’ değil, varoluş tarzı veya ‘varoluşsal doğası’dır.*”³²³ Hangi yorum kabul edilirse edilsin zamanın var olma ve yok olmayla derin ilişkisi ve varlık için temel konumu gözler önüne serilmektedir.

Heidegger’in zaman anlayışında da geçicilik kavramı önemli bir yere sahiptir ve onun kavramsal şemasında “zamansallık” kavramına tekabül eder. Varlığın anlamının da geçicilik yani zamansallık oluşu bu kavramı temel bir noktaya taşır; “*Dasein’in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır.*”³²⁴ Heidegger, Dasein’in

³²² Augustinus, **A.g.e.**, s. 374.

³²³ Köktürk, **A.g.e.**, s. 99.

³²⁴ Heidegger, **A.g.e.**, s.44.

varlık sebebinin “anlama” olduğu söylenmiştir. Bu noktada “*Dasein*’ın kendi varlığını anlamasını sağlayan yol zamansaldır yani geçici olmaktır.”³²⁵ söylemiyle temel meseleye geçicilik vasıtasıyla tekrar dönülmüş oluyor. Varlığı anlayabilmek adına zamana bakmak, zamanı anlayabilmek adına da *Dasein*’dan hareket etmek gerekmektedir. İşte *Dasein*’ı anlayabilmek ve onu bir çıkış noktası olarak kabul etmek için de geçicilik/zamansallık meselesine değinmek gerekmektedir. Çünkü; “*Zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan Dasein’in varlığını gerçek, sonlu ve geçici yapar.*”³²⁶

3.3.4. Şule Gürbüz’ün Eserlerinde Zaman Kavramı

*“Gün, her gün birilerini kendine rabt ve mağlup eder,
gün dünyanın günüdür, insanın günü olmaz, hak ederse
ancak zamanı olur.”*³²⁷

Şule Gürbüz’ün eserlerinin felsefî alt yapısının güçlü olması ve zaman kavramının bizatihi kendisinin felsefî sorgulamalara açık olması Gürbüz’ün eserlerini bu bağlamda değerlendirmeye açık hâle getirmiştir. Gürbüz, eserlerinde “zaman kavramı”na oldukça geniş ve derinlikli bir yer vermiş, zamanı pek çok farklı veçheden ele almış ve okuyucuya kahramanları vesilesiyle zamanı sorgulatmıştır. Gürbüz’ün zaman anlayışının pek çok veçhesinin olmasıyla beraber bu anlayışın kilit noktasını “zamanın anlama mesafesi” olarak değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Döngüsel zaman anlayışına paralel bir okumaya müsait olan bu durum, zamanı idrakle bir tutarak anlaşılabilen her şeyin zamanıyla da ortak olduğumuz çıkarımına dayanır. Gürbüz’ün bunun için kullandığı ifade “Âdem’le akran olma” şeklindedir. İlerleyen kısımlarda

³²⁵ Çüçen, A.g.e., s. 115.

³²⁶ A.e., s. 122-123.

³²⁷ Filiz, A.g.e.

zaman kavramı ve zamanla ilintili unsurlar Gürbüz'ün düşün dünyasında ve eserlerinde ele alındıkları biçimiyle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle zaman gibi kompleks bir kavramın tanımlanmasının da kurguya yedirilmesinin de epeyce güç olduğu ortadadır. Hasan Cömert, Gürbüz'le yaptığı röportajında bu kadar büyük ve pek çok filozof tarafından tanımlanmaya çabalanan bu kavramın Gürbüz'ün düşün dünyasında ne zaman yer ettiğini ve mesleği olan antika saat tamirciliğinin bu durum üzerinde bir etkisinin olup olmadığını Gürbüz'e yönelttiğinde Gürbüz'ün açıklamaları şu yönde olmuştur;

“İnsan girdiği halin şeklini alıyorsa, o halin hakkını ve sırrını kendine hasredebilir diye düşündüm. Bu yüzden mesleğimi yazarlıktan aşağı görmedim, bana yazarlığı sağladığını, başka sesleri duymamı kolaylaştırdığını hatta bunun bizzat kapısı olduğunu hep bildim. Ama dışarıdan değişik görünen bu iş beni “Muvakkit” yapmaz, Hayri İrdal yapmaz. Yani demem o ki saat tamirciliği, zamanı anlamada ve yazmada sadece sunduğu yalnızlık ve sessizlik sebebiyle bir paydır. Eğer insan, kafasını yormaya, ama gerçekten eritircesine yormaya talip olmuşsa aslında önünde zaman, sonsuzluk, geçicilik, insan kederi, yerin ve göğün arasındaki bu sıkışmışlık gibi dünyanın kurulduğundan beri ağrımaya gelmiş her başı ağrıtmış deritlerden başını alamaz. Ben de tüm bunların içinde zamana elbet değiniyorum ama bu meslekte olmasaydım bu kadar üzerinde durulur muydu, bilemiyorum.”³²⁸

Dolayısıyla Gürbüz'ün “zaman” gibi büyük bir kavram üzerinde düşünmesine doğrudan mesleği sebebiyet vermemiş olsa da mesleğinin sunduğu “tenhalık” derin meseleler üzerine düşünebilmesini sağlamıştır. Gürbüz, anlam dünyasını inşa ederken “kendine keskin bir bakışla bakma”nın önemi üzerinde sıkça durmuş, ne öğrendiyse yalnızlıktan öğrendiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla mekanik saat ustalığının getirdiği “kendiyile kalabilme” Gürbüz'ün düşün ve edebiyat dünyasını inşa eden temel etmenlerden birisi olmuştur.

Yine “Açık Radyo”da Seval Şahin'in yapmış olduğu röportajda Gürbüz, saat tamirciliğinin eserlerinde kullandığı dile doğrudan etkisi olmadığını şu şekilde açıklar;

³²⁸ Cömert, “Ölüme Hayranlık Duyuyorum”

“Yaptığım işle çok da ilgisi olduğunun en azından ben farkında değilim. Ama yaptığım işi seçmem, yazı yazış biçimim, hayatı algılayış şeklim, yaşantım elbet birbiriyle üç aşağı beş yukarı bir yakınlık gösteriyordur. Zaten bir yekparelik taşıması benim için çok önemli bir şey. Öyle olduğunda da tabii içinde daha rahat hareket edebildiğim, daha samimi olabildiğim bir meslek yapıyorum. O türde yazı yazıyorum. Bu bakımdan bakabilirim. Ama tabii saat tamircisi olduğum için böyle bir dile sahip olduğumdan ziyade yazı yazma türüm ve yazı yazma sebeplerim sadece bir edebiyat sevgisi, arzusu, duygusu ile değil.”³²⁹

Şule Gürbüz’ün eserlerinde kullandığı dilin belli bir ritme sahip olması, düz yazılarında dahi belirli bir ahengin esere hâkim olması ve sarmal hâlinde derinlikli cümlelerin varlığı Gürbüz’ün üslûbuna saat tamirciliğinin etkisinin olup olmamasını sorgulatmıştır. Ancak Gürbüz, böyle bir etkinin doğrudan olmadığını, hayatın bütünlüklü yapısı içerisinde birbirinden ayrı düşünülme de doğrudan birbirinin sebebi olarak ele alınamayacak meseleler olduğunu dile getirmiştir. Söyleşinin devam eden kısmında da bu konuyla ilgili ufak bir serzenişi olmuştur;

“Aslında ben mekanik saat tamircisi olmasaydım zamanla ilgili bana bu kadar soru sorulur mu diye ben de merakıyım. O herhalde biraz yazılan şeylerin varlıkla ilgilenince zaman da arkasından geliyor. Yazan da mekanik saat tamircisi deyince böyle bir hemen bir insanlar bir şey bulduklarını elbette düşünüyorlar. Doğru da olabilir. Bulunmuş da olabilir. Ama ben bunun neresinde olduğumu doğrusu bilemiyorum.”³³⁰

Şule Gürbüz’ün eserlerinin tamamında varlıkla ve varlığın temel meseleleriyle ilgili bir sorgulama mevcuttur. Bunların içerisinde de zaman önemli bir noktada konumlandığı için zaman kavramının da işlenmesi yazar tarafından olağan kabul edilmektedir. Bu konudaki son yorumlarından biri ise mesleğinin bir mesele üzerine derinlikli düşünmeye sebebiyet vermesine dairdir;

“Bu sırada mekanik saat ustalığında ulaştığım derece bana bir şeyi daha gösterdi. Kişi bir şeyi gerçekten sadece enine boyuna değil künhüne vararak bilmişse dünyada o konuda konuşulan, dönüp duran hemen her sözün yalan ve dedikodudan ibaret olduğudur.”³³¹

³²⁹ Şahin, “Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”

³³⁰ A.e.

³³¹ Şule Gürbüz, “Hz. Mevlânâ ve İnsanlar Arasındaki Farklar”, Dârülmülk Konya: Tarih, Kültür, Sanat ve Medeniyet, Ed.: Ekrem Aytar, Mehmet Bilal Yamac, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, “‘Vuslat’ın 750. Yılında Hz. Mevlânâ Özel Sayı”, 2023, s. 64.

Bu durumu birkaç farklı röportajında dile getiren Gürbüz, son olarak TRT2’de “Sanatçının Şehri: Şule Gürbüz ve İstanbul” isimli belgeselde şunları söylemiştir; *“Çok farklı dönemlerde yapılmış saatleri tamir etmek yine de bir farklı duygu ama insandaki zaman olgusuyla, kendi zamanının geçip gitmesiyle ve bu zamanda sizin aldığınız şekille çok yaptığım işin birebir ilgisi olduğunu yine de düşünmüyorum.”*³³² Bu ifadesinin devamında kendi zaman algısının temelini oluşturan düşünceleri inşa eder;

*“Zaman benim için daha ziyade kendi içimde katettiğim bir yol ve bu benim için aslında henüz çok kısa. İdrak edebildiğim, idrakin içine girebildiğim anları zamandan sayıyorum. Zamanın dışında olduğumu hissettiğim, kendime çok tamamıyla dışardan bakabildiğim zamanları ândan sayıyorum. Eski klasik metinlerde de, dinî metinlerde de “Zaman, Tanrı’dır.” diye geçer zaten. Onunla göz göze gelebildiğiniz anlar zaten o kadar az ki benim de yaşadığım zaman aslında o kadar az. İdraksız yaşandığı takdirde zaman birbiri ardına geçen giden, insanın yaşlandığı, genç kaldığı, geç kaldığı, bir şeyler yaptığı yapamadığı ama hani ne yekûn tutuyor dediğinizde bir şey tutmuyor. İnsandan bir sağısalar onun hûlasasını zaman dediğime çok fazla sayıda insandan bir çekirdek tanesi kadar bile bir şey çıkmaz.”*³³³

Bu alıntıda da Gürbüz, kendi zaman algısının en önemli noktalarına değinmiştir. Zamanı kendi içinde katettiği bir yol olarak değerlendiren Gürbüz, “anlayış”ın devreye girdiği noktalarda zamanın yakalandığını ve anlaşılan şeylerin zamanına gidilmiş olduğunu imler. “İdrak” bu bağlamda kilit nokta olup idraksız geçen ânlarda zamanın gerçek mahiyetinin anlaşılmadığı ve sadece geçip giden ardışık ânların zaman diye adlandırıldığını dile getirir.

Başka bir röportajda zamana dair düşünüp düşünmediği sorulduğunda Gürbüz şunları söylemiştir;

“Zamana dair düşünmek fizik, metafizik, teolojik ve felsefik ciddi donanım istiyor. Bunların neticesinde bile filozofların, fizikçi ve teologların söyledikleri, kısa, kopuk ve insanı asla yatıştırmayan kırık döküklüklerden ibaret. (...) İş sezgiye ve anlık ruhsal

³³² Özdemir, A.g.e.

³³³ A.e.

tecrübelere, biraz da bu husustaki iyi niyetin ve fazlasına talip olmayan edebî neticesindeki nasibe kalmış. Bilen anlatmaz, bulan söylemez."³³⁴

Şule Gürbüz, anladığı ve öğrendiği tüm meselelere "*vâkıf olma değil de vasıl olma*" veçhesinden baktığı için zaman konusundaki çıkarımlarını da bu bağlamda ortaya koymuştur.

Şule Gürbüz *Saat Kitabı* için yazdığı ön sözde de zamanla ilgilenenlere işaret etmiştir; "*Zamanla ilgilenmek, filozofların, teologların, mistiklerin, mutasavvıfların işiymiş eskiden. (...) Şimdi ne eski usul filozof kaldı ne de anlatılanın, zamana değindiğine ait bir delil.*" Bu bağlamda çağın anlamın içini boşaltan yapısına gönderme yapmış, önceki dönemlerde de zamanın felsefe ve dinle olan derinlikli ilişkisini belirtmiştir. Devam eden kısımda da zamanın anlamının artık soruşturulmadığına ve böylece kavramın içinin boşaltılmış olduğuna dair eleştirisini dile getirmiştir; "*Zamanın anlamı, onun peşini süren olmayınca sadece çabuk geçen, zevkli ya da sıkıcılığı ile değerlendirilen bir mefhum oluyor.*"³³⁵

Şule Gürbüz yine *Saat Kitabı*'nın ön sözünde zaman konusunda ilgisini cezbetmiş olan isimlere doğrudan yer vermiştir. Bu isimler; "*Biz Herakleitos'dan, Pascal'a, Spinoza'dan Heidegger'e, Bergson'dan Augustinus'a, Tanpınar'dan Peyami Safa'ya, zamana, boşluğa, içinde bulunulan dehlize, girişe, çıkışa, katmanlara, içinde yüzüle hâle, âni fark edişlere, bunların, insanın içinde sessiz bir mânâ alması için sessiz duyuruşlarda bulunan şairlere, Borges'e, Celan'a, Rilke'ye, büyük ustalar Breguet'ye, Şeyh Dede'ye, John Arnold'a, Süleyman Leziz'e, John Harrison'a, Eflâki Dede'ye, George Graham'a...*"³³⁶ gibi yazar, şair, müzisyen ve düşünürlerden oluşmaktadır. Bu bağlamda Gürbüz'ün eserlerinin mihenk noktalarından olan "zaman" kavramında pek çok filozof, şair, yazar ve müzisyenin dolaylı ve doğrudan etkileri görülmektedir. Özellikle *Öyle miymiş?* adlı eserinde doğrudan düşünür, şair, yazar ve müzisyen isimlerine yer veren Gürbüz, salt kurgu

³³⁴ Göktürk, A.g.e., R Maddesi.

³³⁵ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 9.

³³⁶ A.e. s. 9.

olarak kabul edilen eserlerinde de kahramanları vesilesiyle bu isimlere göndermeler yaparak beslendiği kaynaklara işaret eder.

Şule Gürbüz, eserlerinde zaman anlayışını bir “zaman sorgulaması” şeklinde ortaya koymuştur. Zamanın ne olduğu, zamanın aslî özellikleri ve insan üzerinde bıraktığı etkiler bağlamında zamanı değerlendirmiştir. Gürbüz’ün zaman anlayışının temelini ise “zamanın anlama mesafesi” oluşu oluşturur. Zamanı; geçiciliği, döngüsellliği, sonsuzlukla olan ilişkisi, “Âdem’le akran olma” meselesi ve zaman-varlık denliğini oluşturan yapısıyla ele alan Gürbüz, son kertede zamanı anlama mesafesi konumuna yerleştirerek “zamanın farkında” olmanın kıymetini ön plana çıkarmıştır. Saatler, günler, haftalar ve yıllar zamanın parçalanmışlığı ve ölçülebilirliği içerisinde incelemeye tabii tutulabilecekken asıl zamanı yekpareliği içerisinde ele almış, zamanın aslî yapısı üzerinde durarak varlıkla olan ilişkisine değinmiştir.

3.3.4.1. Geçicilik: Kendiliğinden Solmaya Güzelleme

*“mademki var olmasının nedeni var olmayı
bırakmak...”³³⁷*

Zamanın aslî özelliğini geçici oluşu oluşturur. Bir akışı, değişimi ve dönüşümü imleyen bu yanıyla zaman varlığın en büyük eşlikçisidir. Zaman geçici oluşuyla yok oluşun müsebbibi iken bir yandan da varlıkları öldürdüğü için oluşun da sağlayıcısıdır. Zamanın geçici yanı onu, yitimle beraber ele almamızı gerekli kılar. Bu durum acının da kaynağıdır. Zaman kendisiyle beraber tüm varlığı yok edişe sürüklemektedir.

Şule Gürbüz, eserlerinde varoluş problemleri bağlamında geçiciliğe yer vermiştir. Ancak bu kısma gelmeden evvel Gürbüz’ün düşün dünyasında geçiciliğin

³³⁷ Augustinus, **A.g.e.**, s. 47.

ne anlama geldiğine bakılacaktır. Şule Gürbüz, zamanın geçiciliğinin son noktası veya adım adım eşlikçisi olarak kabul edildiğinde de en büyük müsebbibi olan “ölüm”e hayranlık duyduğunu ifade eder. Hayatın kendisine büyük bir bağlılık duymadığını, sonsuzluğu hiçbir zaman arzulamadığını ve bu bağlamda kalıcılığın mümkün olmamakla beraber arzulanmaması gereken bir şey olduğunu dile getirir. Yazmanın kalıcılık isteğine dayanıp dayanmadığı konusunda yöneltilen soruya kalıcılığa dair bir istek duymadığına ve yazma uğraşının da bunlardan kaynaklanmadığına işaret ederek şunları söyler; *“Kalıcılık ise başka bir züğürt tesellisi, dünya kalıcı değil ki insan ya da eser kalıcı olsun.”*³³⁸ Kalıcılığı bir teselli boyutunda değerlendiren Gürbüz, onun var olmasının da mümkün olmadığını dile getirerek geçicilik konusunda esef duymadığını ve bizatihi bunu istediğini dile getirir. Yine Gürbüz başka bir röportajında buradaki ifadeyle birebir aynı şeyleri söyleyerek bu konudaki düşüncesini pekiştirmiştir; *“Kalıcılık zaten yok, dünya kalıcı değil ki insan, hatta eser kalıcı olsun.”*³³⁹ Zamanın gelip geçiciliğine tepki olarak belleğin devreye girmesi, bu vesileyle eserlerin ve dahi kültürün oluşturulması da son kertede işe yarar gözükmemektedir. Eser, insan, dünya gibi hiçbir unsur için bir kalıcılık vadedilmemiştir.

Şule Gürbüz’de “ölüm” kavramı ele alınırken dünyanın geçici, hatta bir “gölge” oluşuna, gelip geçilecek bir “han” oluşuna değinildi. Ölüm dünyayı sonlu kılmakla beraber, bilinç sahibi olan insanın buradan geçecek olduğunun farkında oluşuyla da derin bir anlam kazanmaktaydı. Dolayısıyla insan, kendini burada kalıcı olarak görmezse burayı da yeri yurdu olarak kabul edemez. Bu nokta varoluş problemlerinden bir diğer mesele olan yersiz-yurtsuzluğa da gönderme yapılmaktadır. Gürbüz bu durumu şöyle açıklar;

*“Aslında insanın dünyayı kendi yeri yurdu sayması tuhaf olan. Burada kalıcı olmadığını bilmek sır değil elbet, ne ve neden olduğunu bilmek sır. Burası onun ebedi ve ezeli yurdu değil. Birtakım kitaplar buna konaklama derler, misafirlik derler, gölgelikte uyuma derler...”*³⁴⁰

³³⁸ Cömert, A.g.e.

³³⁹ Göktürk, A.g.e., G Maddesi.

³⁴⁰ Sakman, A.g.e., s. 5.

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki “varlık problemleri” noktasında birleşir. Hem edebiyatın hem de felsefenin ortak noktası varlık sorgulamasıdır. Zaman ve varlık arasındaki derin ilişkide de edebiyat ve felsefe ortak paydada birleşmektedir. Bu büyük geçicilik, anlam arayışının altını oymaya yetmediği için her ne kadar geçici bir dünyada geçici bir var oluşla var oluyor olsak da -ve belki de sırf bu nedenle- anlam arayışı ve varlık sorgulamaları gerçekleşmek zorundadır. Şule Gürbüz bu durumu şu cümleleriyle açıklar;

“(...) iyi edebiyatın, ya da benim iyi diye tanımladığım edebiyatın, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar olan ontolojinin, ciddi eserlerin hepsinin temel derdi buradaki varlık sebebimizdir ve bu varlık sebebini belli bir varlık seviyesine ulaşılabilmesi durumunda ne olacağı, ulaşılamaması durumunda ne olacağıdır. Buna sebep bizim burada aslında bir yandan kendimizi elbette eğreti, gitti gidecek duymakla beraber varlık alanımızı da anlamlandırmamız ve bu anlamlandırmayı günlük zamanın ötesinde bütün kainatın zamanına, yekpare bir zamana yaymamız ve oradaki anlamımızı ve yapabileceklerimizi, ulaşabileceğimiz merhaleleri keşfetmemiz gerekiyor. Bu tabii ki zorlu bir keşfediş; insanın sürekli kendini gözlemlemesi, kendine yönelmiş keskin bir bakışa sahip olması, bunun hırpalamalarına tahammül edebilmesi, bunlardan işe yaramaz, sahte olanları gözlemleyerek kendinden silkip atabilmesi ve mümkün mertebe o cevhere kendi özüne ulaşabilmeye gayret etmesi gerekiyor.”³⁴¹

Şule Gürbüz bu noktada iyi edebiyatın ve felsefenin -özellikle ontolojinin- buradaki varlık sebebimizi ve varlık alanımızı anlama konusundaki ortaklıklarına değinirken tüm bu uğraşın da aslında “yekpare bir zaman”a ulaşmayla sonuçlanması gerektiğini dile getirmektedir. Gürbüz’ün zaman anlayışının yekpare, bütünlüklü ve döngüsel olduğuna işaret edilmişti. Bu bağlamda geçiciliğe yazgılı olan varlığın da ait olduğu büyük ve yekpare bir zamanın varlığı, meseleye daha derinlikli bakmayı gerekli kılmaktadır. Gürbüz’ün tüm düşün ve yazın sisteminin temelini oluşturan “kendine yönelmiş keskin bir bakış” da bu noktayla ilintilidir. İnsan kendi geçiciliğinin/zamansallığının içinden yekpare olan zamana dair bir farkındalık geliştirmeli bunu da “kendine keskin bir bakışla” bakarak gerçekleştirmelidir. Bu durum varlık sorgulamalarının, kendini bilmenin ve keşfedilebilecek ve çözümlenebilecek varlık problemlerinin temelini inşa etmektedir.

³⁴¹ A.e., s. 5-6.

Zaman ilişkiler kurma biçimi olarak değerlendirildiğinde onun ölçülebilir yanına işaret edilmiş olur. Bu ölçülebilir yanı da bir hareketler silsilesi hâlinde karşımıza çıkar. Olayların birbirini takibi, ânların birbirini takibi olarak ele alınabilir. Ancak ölçülebilir yanı zamanın aslî yapısını oluşturmaz. Nitekim Gürbüz *Zamanın Farkında*'da “Zamanın geçişi hiçbir şey değil; bu şekil bir zaman bir şey değil.”³⁴² der. Asıl zamanı; geçip giden anlardan ziyade zamanın bütünlüklü ve yekpare yapısı oluşturmaktadır. Fakat bu bütünlüklü yapıyı da geçip giden ânların inşa ettiği düşünüldüğünde zamanı var eden unsurun “geçici olmak” olduğu söylenebilir.

Şule Gürbüz, geçip gitme hâlini olabildiğince dingin bir yaklaşımla ele almıştır. Kalıcılık arzusunun olmaması geçip gidicilikle barışmayı sağlamış, geçip giden ânlardan esef duyulmamıştır. Gürbüz hayatta olmaya dair derdin geçip gidicilikle ilgili olmadığını derdin bizatihi yaşamak olduğunu dile getirmiştir; “Dert, onunla yaşayacağını düşünmektir, gelip geçicilik dert değildir diye düşünürdüm. (...) dert yaşamaktır; bunu iyi biliyordum”³⁴³ Bu durum geçiciliğin “durma”ya yakın algılanmasıyla sonuçlanmıştır;

“Bu kış duruyorum. Geçen kış yine duruyordum. Böylece kışları yapacak çok işim oluyor. Sanki geçmiyor da, eskitiyorum. Durduğu yerde... Her şey olduğu yerde.”³⁴⁴

Zaman geçip giderken *Kambur*'un kahramanı durduğunu ve böylece aslında yaşamını eskittiğini dile getirmiştir. Yine aynı durum iz bırakmadan yok olup gitmenin güzellenmesiyle dile getirilmiştir; “Solmak, kendiliğinden soluvermek bazen ne güzel, koklanmaktansa unutulmak ne güzel, belki de hiç bilinmemek ne güzel, acaba hazine denilen bu mu, olup da, hüküm sürüp de, bilinmemek mi?”³⁴⁵ Bu durum “tenhalık” arayışının eşlik ettiği bilinmeme ve göz önünde olmama isteği ile birleşmiştir. Geçip gitmek varlığını duyurarak da olabilmekteyken nasıl olsa geçip gidilecekse ses çıkarmadan, göze batmadan, sessizce geçip gitmek yeğlenmiştir. İnsanın bu sessiz sedasız ve ayak ucunda geçişi gibi yılların da iz bırakmadan geçişine işaret edilmiştir;

³⁴² Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 23.

³⁴³ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 39.

³⁴⁴ Gürbüz, *Kambur*, s. 66.

³⁴⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 65.

*“Yıllar çabucak, pek de bir iz bırakmadan, daha önemli bir şeye yetişecekmiş gibi ezerek de değil yalnızca, geçiverdi.”*³⁴⁶ Zaman, geçip gidiciliği ile varlıklar üzerinde tahakküm kurarken Gürbüz’ün burada kahramanı için inşa ettiği zaman algısında yıllar ezmeden geçip gitme özelliğine sahiptir.

Geçip gidicilikten beklenti ezmeden, yormadan, tahakküm kurmadan gerçekleşmesi iken insanların zarif bir şekilde değil de parçalayarak, yaralayarak geçip gitmelerine, geçip gittikleri her şeyden de bir parça almalarına bir sitem vardır;

*“(…) sözü insanda bir korku bırakmayacak kadar narin ve geçip giden bir insan yoktu, her geçenden, duran, bakandan, hesap sorandan insanın içindeki en ince zarı soyan, tehlikeye salan ve geçtikten sonra da yanma hissi ve utanç bırakan bir şey kalıyordu geriye. Her geçen bir şeyini söküp bir söküğünü de gösterip gidiyordu. Her geçen hiçbir şeye inanmadan geçiyordu.”*³⁴⁷

Şule Gürbüz, geçicilik meselesini mevsimler ve tabiat bağlamında da ele almıştır. Hölderlin, Hyperion adlı eserinde *“Her şey tekrar yaşlanır ve tekrar gençleşir. Tabiatın o güzel döngüsünden biz niçin dışlandık?”*³⁴⁸ ifadeleriyle mevsimlerdeki ve tabiattaki döngüye ancak insanın bu döngülere değil de bariz sonlara yazgılı oluşuna işaret etmiştir. Yine de mevsimler ve tabiattaki dönüşümler vesilesiyle değişim ve geçicilik meselesi anlaşılmaya çalışılmıştır.

Öyle miymiş? adlı otobiyografik özellikler taşıyan eserinde Gürbüz, mevsimlerin geçişini hayatıyla ilişkilendirerek ele almıştır;

*“Yine bir mevsim döndü, bu dönenlerin benim hayatım ve üzerimdeki hâle olduğu bana pek bilindik değildi. Döneni papaz eriği, çilek ve şeftali sanıyordum, değişeni ağaç yaprakları ve ıhlamur sanıyordum. Değişmeden kalanı çam ağacı sanıyordum.”*³⁴⁹

Doğadaki geçiciliğin canlıların kırılganlıkları ile ifadesi, çam ağacı gibi uzun ömürlü canlıların kalıcılığın timsali olarak görülmesi, kendi yaşantısının geçiciliğinin

³⁴⁶ A.e., s. 106.

³⁴⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, Cilt:1, s. 94.

³⁴⁸ Hölderlin, A.g.e., s. 24.

³⁴⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 85.

farkına varılmaması çocukluğa has durumlar olarak ele alınmıştır. Çocuk, önünde açılan kocaman yaşamda geçiciliği tam anlamıyla tecrübe ve idrak edemeyişinden kalıcılığa dair fikir de geliştirememiştir. Aynı eserin ilerleyen kısımlarında tabiatın ve insanın geçişinden ve bu geçişi algılayış biçimlerinden söz edilmiştir;

“Yeri aynı kalıyor, ama bir renk hâlesinden ve başka bir sıcaklıktan geçiyor, çamlar eğilerek geçiyor, taşlar sıkışarak geçiyor, yeryüzü toprağını silkeleyerek ve ince bir toz bırakarak geçiyor, ihtiyar geçmek istemeden geçiyor, çocuk zıplayarak geçiyor, bakan bu sokak sonbahardan geçmiş diyor, kimin yaşlandırdığı bilinmeyen bir kadın gibi bir gün başka bir yüzle geçiyor.”³⁵⁰

Tabiattan hareketle ele alınan geçicilik meselesi fark edilmeden geçişi imler;

“Şu ottan gelen ısınmış koku bu güzelliği evet dağıttı, o da farkına varılmadan evet kayboldu, geçti. O ot da geçti. Ne kaldı peki? Geçicilik kaldı, geçenler kaldı.”³⁵¹

Bu noktada kalıcı olanın aslında geçicilik olduğuna gönderme yapılmıştır. Koku geçer, kokunun müsebbibi ot yok olur geçer, kokunun dağıttığı güzellik geçer, sebep olduğu kötü hâl geçer... Geriye her şeyin geçecek oluşu gerçeği kalır.

Kalıcılık atfedilen çam ağaçlarının da geçişi devam eden kısımda ele alınmış olup yeryüzünün diğer kalıcı gibi görülen unsurlarının da geçiciliğine işaret edilmiştir. Zaman ve varlık arasındaki girift ilişkide geçenin zaman mı tabiat mı olaylar mı insan mı olduğuna dair gönderme yapılmıştır. Yine bilindik bağdaştırma olan sonbaharın yitimle ilişkisi Gürbüz’de “sonbaharla gelen geçicilik kokusu”³⁵² şeklinde yer almıştır.

Geçiciliğe eşlik eden bir başka duygu “geç kalmışlık hissi” şeklinde ele alınmıştır. Zamanın ve meselelerin geçiciliğinin bir sonu inşa etmesi, bazı durumlara geç kalmakla sonuçlanacaktır. Yaşanmadan ve “ol”madan geçen bir süreç nihayetinde yaşanamamışlıkların eşliğinde geç kalınmışlığı doğuracaktır. “Benim beklediğim en mutlu sözde baharım meğer çoktan bitmiş, gelecek zannettiğim geçip gidenmiş, olacak

³⁵⁰ A.e., s. 188.

³⁵¹ A.e., s. 59.

³⁵² Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 143.

zannettiklerim olanlarmış."³⁵³ Hayal kırıklığının eşlik ettiği bu durum, hayattan beklentilerle ve ideal benlik oluşturmaya doğru orantılıdır. Aynı zamanda yaşama dahil olmayıp kenarda izleyici durumunda olma da benzer duyguların tezahürüne neden olabilmektedir;

"(...) ömrün gidip insanın arkasından bakakaldığı intibainı veren akasya ağaçlarının kokusu... Bütün bunlar geçti, senesi geçti, mevsimi çağı geçti, bunlardan incinecek gönül de geçti, bekleyecek aşk geçti, sabredecek inanç geçti, ne idiyse o geçti, ne bekleniyorsa o kaçtı da geçti, bir asla benzemez, onun gibi kokmaz, rengi değişik, şekli yabancı bir posa kaldı."³⁵⁴

Tabiat, insan ömrünün kısılalığını ve geçiciliğini kendi kısmi kalıcılığıyla duyurur. Akasya ağaçlarının kalıcılığı insanın kısıtlı ömrüne gönderme yaparken insanın bekleme durumunda kalıp hayatının onu beklemeyip geçip gidişi, insanın geç kalmışlığını inşa eder. Ancak belirli bir zamandan ya da idrak seviyesinden sonra bunların da geçip gitmesinin anlaşıldığı dile getirilmiştir. Buradaki *"ne bekleniyorsa o kaçtı da geçti"* ifadesiyle olup bitenlerden ziyade olmayan şeyler de olmamasıyla ve vaktinin geçmesiyle geç kalmışlığı duyurur niteliktedir.

Tabiatın tüm unsurları için bariz bir değişim ve akıştan söz etmek mümkün değildir. Kimi unsurlarda bu akış insan algısı dışında ve olabildiğince yavaş olarak gerçekleşir. Bu unsurlardan misal taş için Milay Köktürk'ün kullandığı kavram *"durgun akış"*tır.³⁵⁵ Dolayısıyla durmaya yakın bir geçişin ev sahipliğini de taş yapar gözükmemektedir; *"(...) taş her ziyaretten haberdar anın içinde durur da geçerdi.*"³⁵⁶

Tabiat bağlamında geçiciliğe değil de sabitliğe duyulan hayranlığın dile getirilişi de söz konusudur. Hz. İbrahim'den hareketle dile getirilen bu söylemde tabiat ve dünya sebat ve sabırla nitelendirilmiş, kalıcılığa giden yolun bu sadakatten geçtiğine işaret edilmiştir;

"Hayranlığın kayganlığa değil, sabitliğe olduğu sezgisi içine girdiği tünelde, hızla geçen duvarlarda ona görünüyor, dağlar, sebat eden tabiat, dünya ne yana gitse

³⁵³ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 144.

³⁵⁴ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 147.

³⁵⁵ Köktürk, A.g.e., s. 336.

³⁵⁶ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 158

kendisine sadakat duyan ve bir gün gelip onu güzelleştirenin yanında İbrahim'in 'Geçip gidenleri sevmem,' sözü beyninde güzelleşiyordu."³⁵⁷

Hız. İbrahim'in Tanrı sorgulamasında, batan ve geçip gidenleri Tanrı olarak kabul etmeyeceğine yönelik tavrı, kalıcı olarak kendi Tanrı'sını bulmasıyla sonuçlanmıştır. En'âm Suresi 76. Ayette "Nitekim gecenin karanlığı bastırıldığı zaman, gökte bir yıldız gördü ve haykırdı: 'Söyleyin, bu mu benim Rabbim?' Ama yıldız kaybolunca 'Ben kaybolup, batıp giden şeyleri sevmem' dedi." ³⁵⁸ ifadesiyle bu durum açıklanmıştır. Bu yaklaşım, yaratıcıya "kalıcılık" sıfatını yükleme bağlamında irdelemeye müsaittir. Nitekim Tanrı hariç her varlık yok olmaya yazgılı olarak kabul edilir.

Tabiatla insan hayatındaki geçicilik beraber ele alınmış, ikisinin iç içeliğinde ortak nokta yine geçicilik olarak değerlendirilmiştir;

*"Hiçbir şey yerinde durmuyor, akan kan yerinde durmuyor, kanı akan yerinde durmuyor, kanın aktığı toprak yerinde durmuyor, akan kana edilen yemin yerinde durmuyor, akan kana dökülen gözyaşı deniyor ki çarçabuk kuruyor, peki kuruyan kayıp mı, olmamış mı oluyor? Her şey kuruyana kadar mı?"*³⁵⁹

Akan kan, kanın sahibi, kanın akacağı yer, kanla ilgili soyut söylemler, akan kan için duyulan esef, akıtılan gözyaşı... Her şey yok olmaya yazgılı yanıyla geçiciliği inşa etmektedir. İnsana ait unsurlar, insan, tabiat, tabiata ait unsurlar, tüm bunlar hakkındaki fikrî değerlendirmeler ve sezgiler... Hepsinin geçiciliği söz konusudur. Bu durum geçiciliğin sorgulanmasıyla sonuçlanmıştır. Geçip giden şeylerin varlığı sorgulanmış, geçip giden şeyin hiç var olmamış bir şeyle kıyası gerçekleştirilmiştir. Yine benzer bir sorgulama şu cümlelerle yapılmıştır; "Bunlar geçecek miydi acaba, geçmek ne demektir acaba, geçen ne olup da geçiyordu? Hiç bilemiyordu."³⁶⁰ Geçiciliği sağlayan unsurun ne olduğu, geçmenin neye işaret ettiği, geçen gerçekten

³⁵⁷ A.e., s. 431.

³⁵⁸ Kur'an-ı Kerim VI. 76.

³⁵⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 51-52.

³⁶⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 119.

yok olup olmaması sorgulanmış, cevap verilemeden bırakılmıştır. Yine *Kıyamet Emeklisi*'nde Aziz, düşünen bir karakter olarak bu meseleye değinmiştir;

“Bu bitme birden bir halden başka hale geçme de Aziz’i çok düşündürüyordu. Bir şey neden biterdi, neydi onu yeter bulan ve yol veren? Aniden akla gelmez bu duruşlar; katıdan sıvıya buhara geçişler neyin kararıydı, katılık kaskatı, sıvı oluş daha akışkan değilken hem de, neyin nesiydi başka bir şekle mecburiyet?”³⁶¹

Bu tarz sorgulamaların vardığı nihai nokta yine bir belirsizlik olmuş, geçici şeylerden geriye bir şeylerin kalabilmesi de ihtimal dahilinde bırakılmıştır; *“Kim bilir, belki geçici şeylerin de bırakabileceği kalıcı şeyler vardır.”* Bu durum *Öyle miymiş?* adlı eserde de bu şekilde ele alınmıştır;

“Yapılmış olan onu yapan ortadan kalksa bile varlığını sürdürmüyor mu, dünya ve akış artık bu olmuş olana göre en azından bir müddet devam etmiyor mu, hiçbir yapılan yapan isimsiz dahi olsa bir yerde kalıp birikmiyor mu? Tek gerçek nihayetle kalmak mı? O zaman her şeyin kaybolduğu, yapanın yok sayıldığı yerde ne kalmış olacak en baştaki hiçbir şaysız hâl ve o büyük, o dev kâinatın kâinatsız sessizliği mi? Karşılığı beyaz olmayan o büyük ilk âmâ’î mutlaka?”³⁶²

Yine geçicilik meselesi geçip giden şeylerin ardından bir şeylerin kalıp kalmamasının sorgulanması şeklinde ele alınmıştır. Eylemin sonucu olan şey, özne ortadan kalktıktan sonra da varlığını ya da yapılmış olmaklığını sürdürür mü? Eğer hiçbir varlık söz konusu değilse geriye sadece o ilk büyük boşluk mu kalır? Boşluğun varlığından söz edilebilir mi? Tüm geçici şeyler sıyrılıp gittikten sonra kalan şey kâinatın o kimsesiz, تنها ve sessiz ilk hâli midir? Tüm bu meseleler sorgu nesnesi haline getirilmiştir.

Kıyamet Emeklisi'nde Aziz; o büyük sorgulamalarının içinde insanların sabitlik ile ilişkilerine, dünyanın ve tabiatın geçicilik konusundaki duruşuna hayretle bakmaktadır;

³⁶¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II, s. 71.

³⁶² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 51.

*“Ellerinden bir şey kaymayanların elleri ne tür ellerdi? Aziz ağaçları ve taşları bile tedirgin ve müteyakkız görüyordu, yerin örtüsü bile tedirgin ve kaygandı, kedi bile kulağı ve kuyruğu ile tetikteydi, suların akışı bir gitme rahatlığıydı, nasıl olsa işte akıyor gidiyor, handiyse bitiyorum, varacağım yerin yolundayım, artık kimi neyi sularsam hükmünde iken insan, işte şu insan bütün bunların sahibi olduğu zannı ve muhkemliği ile dağa baksa dağa söylüyor, birbiri üstüne yığılı taşların yanından onu ilk oraya koyan olarak geçiyor, hiçbir şeyin yapışmadığı kadar dünyaya zamklanıyordu. Dünya bu zamktan kurtulmak için her sabah, her akşam rüzgârlarla silkiniyor, yağmurlarla yıkıyor, karla ovunuyor, titriyor, ilk hali ile yalnız, mağrur, sessiz olacağını zamanı bekliyordu.”*³⁶³

Bu bağlamda dünyayı gelip geçilecek bir gölgelik gibi görmelerine rağmen dünyaya dört elle sarılanlara bir eleştiri daha yapılmaktadır. *“Ellerinden bir şey kaymayanlar”* tuttukları ve tutundukları şeylere sıkı sıkıya sarılırken dünya bile, taş toprak bile tedirginlik içinde ve tetikte geçiciliğe yazgılı olmanın gerektirdiklerini yerine getirmektedirler. Ancak insan, kibri dolayısıyla dünyanın sahibiymişçesine dünyaya yapışıp kalacağını düşünmekte ve ona göre davranmaktadır. *Kıyamet Emeklisi*’nin kahramanı Aziz dünyayı, *“(…) dünya işte diyordu ne olacak geçici bir göçebelik, (...)”*³⁶⁴ olarak tanımlamaktadır. Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde dünyanın gölgelik oluşuna dair şu ifadeler yer almaktadır; *“İnsan işte, ağacın altında dünya gölgeliktir diyerek zamanda uyuyor.”*³⁶⁵ Şule Gürbüz, “Kitaplık” dergisine verdiği röportajda da benzer bir ifadeyle geçiciliğe dair görüşlerini dile getirmiştir;

*“Aslında insanın dünyayı kendi yeri yurdu sayması tuhaf olan. Burada kalıcı olmadığını bilmek sır değil elbet, ne ve neden olduğunu bilmek sır. Burası onun ebedi ve ezeli yurdu değil. Birtakım kitaplar buna konaklama derler, misafirlik derler, gölgelikte uyuma derler...”*³⁶⁶

Dünyanın geçiciliği, “han ve gölgelik” metaforlarıyla dile getirilirken insanların bu bilince sahip olup bu geçici gölgeliğe fazlasıyla itimat etmeleri ve buradan “geçiş”in kalıcı bir hâle bürünmesine yönelik arzu beslemeleri eleştirilen bir

³⁶³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 335.

³⁶⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 457.

³⁶⁵ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 36.

³⁶⁶ Sakman, *A.g.e.*, s. 5.

yan olmuştur. Bu duruma diğer bir veçheden bakılırsa dünyanın geçici oluşu dünyadan geçip gidecek olan insanı “yersiz-yurtsuz” yapar. Varoluşçu bağlamda ele alabileceğimiz “yabancılık” kavramı bu geçici dünyaya kendini ait hissedememekle sonuçlanmaktadır; *“En iyi zeminin altından kayan olduğunu hissetmedeki geçicilik ve yerleşik olmama, konuşkan ve arada girişen seyirci olma halinin hem yaşama hem de tadiyla yaşama olarak algılandığı bir devre ve yere göç ettim.”*³⁶⁷ Bu yabancılık hissi hayata seyirci olma durumunu da beraberinde getirmekte, insan seyircisi olduğu hayattan, hayata katılmadan geçip gitmektedir.

Tüm bunlara ek olarak hayata dair o “bakış” geçicilik meselesinde de devreye girmiş olup geçip giden ânlarla bakış ve geçip gittikten sonraya bakış inceleme konusu edilmiştir;

*“Kendime ve başkalarına baktığımda işin aslını göreceğime hiç inancım yoktu. O an önümden geçen görüntü ne ise ben ona bakıyordum. Bunun da sadece bir önümden geçiş olduğunu hem de gerçeği de alıp geçiş olduğunu biliyordum. Bazen de arkasından bakardım, değişmiş olurdu.”*³⁶⁸

Bu durum hayatı ve geçen ânları bir resimle eş değer görmekle sonuçlanmıştır. Hayat hızlıca önünden geçerken seyirci konumunda kalan insan, bu geçiciliğe aldırmaııp bir ân evvel bu geçiciliğe dahil olmayı istemektedir. Bu noktada derdi inşa eden şeyin kıyas neticesinde oluştuğu görülmektedir. Kendi hayatına ve kendine dair oluşturulmuş olan geçicilik algısı diğer insanlar için geçerli değilmiş gibi varsayıldığında acı duymamak kaçınılmaz olur.

Bakışla ilgili bir diğer mesele de geçip giden anlardan kalan hatıralarla ilgilidir. Aziz, ilk gençlik zamanında dağlarda geçirdiği serazat vakitlerini hatırlar. Çiçeklerle, otlarla, bulutlarla, hayvanlarla, dağlarla geçirdiği o vakitlerden zihninde “dağ” manzarası kalmıştır. Ancak bu hatıralar da o kadar uzaktır ki nitekim; *“Buradan içinde bir dağ kaldı. Ve bu bir ilk resimmiş, geçti.”*³⁶⁹ ifadesiyle ele alınır. İçinde dağa

³⁶⁷ Gürbüz, **Coşkuyla Ölmek**, s. 114.

³⁶⁸ **A.e.**, s. 129.

³⁶⁹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 44.

bakışı kalmıştır. Zamanı imleyen bu durum dağa dair bakışın hatıraya dönüşmesiyle oluşmuştur.

Geçiciliği inşa eden bir diğer kavram ise kişinin bir şeylerden geçmesiyle oluşan vazgeçmektir. Şule Gürbüz, *Kambur* adlı eserinde hayatta asıl zor olanın ama olması gerekenin, şeyleri olabildiğince dışarda bırakmak olduğunu söyler. “*Yaşamdaki en büyük başarının pek az şey bırakmak; önemli olanın, başarı sayılabilecek olanın, sevip yaptıklarınız değil, belli bir bilinçle kaldırıp attıklarınız, sizi meşgul etmesine izin vermedikleriniz olduğunu düşünürsek (...)*”³⁷⁰ ifadeleriyle Gürbüz, vazgeçmenin erdemine gönderme yapar. İntihar meselesinde de henüz gençken hayattan vazgeçebilmenin büyük bir erdeme işaret ettiğini söyleyen Gürbüz, hayatın içindeyken de pek az şeyle bağ kurup pek az şeyle ilgilenmenin gerekliliğini, doğru ve iyi denebilecek şeylerden seçip açıklayıp sadece onların elde tutulması gerektiğini söyler. Bu geçiciliğin kişinin kendi eliyle inşa ettiği versiyonudur.

Benzer bir durum, bir şeylerin kaybolmasından duyulan korkudan dolayı o şeylere sıkı sıkıya bağlı olunmaması gerekliliğini işaret eder vaziyettedir;

*“Bir şey daha bitti diye şükret, en büyük rahatlık korkulanın başa gelmesidir, üstünden kılıç kalkar, korktuğunun başa gelmesinden güzeli yoktur, korku artık zail olur. Bak kendine, halden hale geçtin, anadan babadan geçtin, ateşten dumandan geçtin, ne güzel. (...) Şimdi kendi geçeceğin yoldasın, ordan da geç (...)”*³⁷¹

Birer birer eksilmek, yavaş yavaş azalmak güzellenmiş; nasıl olsa kaybedilecek şeylerin üzerine titremenin beyhudeliğinden bahsedilmiştir. Bu durum aynı zamanda vazgeçebilmeyi; kendinden, sevdiklerinden, dünyadan geçebilmeyi sağlamıştır. Hâlden hâle girip büyümenin ve olgunlaşmanın gerçekleşmesi de buna bağlıdır. Tasavvufî bağlamda da değerlendirilebilecek olan bu durum kişinin kendisi dahil her şeyden geçmesi ile “fenafillah” makamına ulaşılması olarak değerlendirilebilir.

³⁷⁰ Gürbüz, *Kambur*, s.82.

³⁷¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 356.

Geçicilik mefhumunun karşısına yerleştirilebilecek olan “sonsuzluk” bir anlamda insanın temel trajedisini de oluşturur. Geçici bir dünyada, geçici bir var oluşla var olan insan; sonsuzluk bilgisi ve sonsuzluk arzusuyla bu iki kutup arasındaki gerilimden hayata dair bir trajedi geliştirir. Ancak bu sonsuzluğu duyuran da yine geçiciliktir. Hatta sonsuzluğun farklı yorumları sonsuzluğu gelip geçici o küçük ânlar içine yerleştirmektedir; *“Ebediyet de belki de gerçekten öyle sanıp baktığın bir andır.”*³⁷² *Coşkuyla Ölmek*’in kahramanı sonsuzluğu bir ânın içine konumlandırmıştır. Ama tüm zaman sorgulamalarında olduğu gibi burada da cevaplardan çok sorular ön planda olduğu için net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Yine *Kambur*’un kahramanı da “bütün”lerin kendi içinde bir sonsuzluk taşıdığını dile getirmiştir. Tıpkı fraktal görüntüde olduğu gibi birbirini tekrarlayan ve kapsayan ânların bir sonsuzluk içerdiğine işaret edilmiştir;

*“İnsanın içine girdiği her bütünün sonsuzluk taşıdığını; bu bütünün içinde başka bir bütün bulunursa, bunun da bir sonsuzluk içerdiğini; insanın açıklayamadığı zaman sonsuz kavramına geldiğini – yani sonsuzu hissetmenin en büyük zayıflıklardan biri olduğunu, sonradan öğrendim.”*³⁷³

Bu bağlamda sonsuzluk kavramının aslında zamanın açıklanamayan kısmında devreye girdiği dile getirilmiş olup sonsuzu hissetmek de olumsuz bir tabirle ifade edilmiştir. Yine *Kambur*’un kahramanı; *“Kaybolacağım, sonsuzluğu hissedeyim diye.”*³⁷⁴ cümlesiyle bu duruma gönderme yapmıştır. Mesele sezgi-idrak bağlamında yorumlanacak olursa sonsuzu anlamak imkânsız gibi görünürken hissetmek imkânlı ama zayıf bir eylem olarak dile getirilmektedir.

Diğer bölümlerde zaman-sıkıntı ilişkisine değinilmiştir. Zamanın geçmeyişi ve uzunluğu zamana eşlik eden unsurun “sıkıntı” olmasıyla sonuçlanıyordu. Bu bağlamda sıkıntılı ve ağırlı zamanlarda zaman sonsuzmuşçasına bir uzunluğa sahip olmaktadır. Gelip geçiciliğin o tüyden yapısı böyle ânlarda demirden ökçelere dönüşüp zaman olanca ağırlığıyla var olduğu yerde kalmaktadır;

³⁷² Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 158.

³⁷³ Gürbüz, *Kambur*, s. 12.

³⁷⁴ A.e., s. 12.

“(...) hayat sahiden yaşıyana ve bunu bilene ne uzundu. Hayat bu hâli ile gerçekten sonsuzdu. İstasyonlardaki bekleme süreleri ve vapurun yanaşma hâli sonsuzdu, ağrı tüm vücutta, kan ağır, ufka bakma ve sancıyı görme süresi sonsuzdu. Bu bir şairlere mi malûmdur?”³⁷⁵

Sonsuzluk bir diğer anlamda zamanların çokluğu olarak değerlendirilmiştir. Yekpare tek bir zaman anlayışından öte birden fazla zaman ve bunların doğrusal bir düzlemde değil de bir kaosa işaret eden çoklu yapısına değinilmiştir. Bu durum “çöl” metaforu ile ele alınmış, bu kavramla “kaos”a gönderme yapılmıştır. Bununla beraber diğer bölümlerde dünyadaki asıl derdin hayatın sadece kendisi için gelip geçici diğer insanlar için bir sabitliğe ve muhkemliğe sahip olduğuna dair söylem ele alınmıştır. Bu noktada bunun tam tersi olan dünyada sonsuz zamanlar içerisinde tek başına kalma durumu devreye girmektedir; *“Ama sanki bütün dünya bir çöldü de bir ben, hem de sonsuz bir hayatla kalmıştım. Önümde sayısız zaman ve ben bütün perişanlığım bu zamanların arasında vardım.”³⁷⁶* Her iki durumda da büyük bir yalnızlık ve tenhalık söz konusudur.

3.3.4.2. Zamana Renk Atfetme

Sonsuzluk algısını renkler ve eşyalardaki sabitlik üzerinden vermeye çalışan Şule Gürbüz, bu durumu özellikle İstanbul dışındaki, daha genel ifadeyle taşradaki zamanı betimleyerek ortaya koymuştur;

“ (...) zaman üstümüze yapıştı, aktığı yerde kaldı, ne kadar ağır ve yapışkan, ne kadar ezici ve kahverengi, kûspe kokusuna bak, erkenden evlerine kapanan ahaliye bak, şu bisikletin zincirine bak, gökyüzüne bak, (...) her yer gri ve sarı Sadullah Efendi,

³⁷⁵ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 85.

³⁷⁶ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 120.

burada da ölmedik ya, Allah korusun ölmezlerden mi olduk, sonsuzluk, Allah korusun böyle bir sabitlikte durmak mı yoksa? ”³⁷⁷

Gelip geçici olmaya verilen değer ve kalıcılık arzusunun olmaması, zamanı bir sonsuzluğa taşımanın ağırlığı şeklinde tekrar dile getirilmiştir. Sonsuzluk ve sabitlik istenen bir hâl değil, özgürlüğün yitimi şeklinde ele alınmıştır. Zamanın akması ancak aktığı yerde kalması şeklinde, zamana “ağır ve yapışkan” olma hâli yüklenmiştir. Taşradaki zaman bu bağlamda olanca ağırlığı ve yavaş geçmesiyle “kahverengi, sarı ve gri” renklerle ilişkilendirilmiş, buradan hareketle sonsuzluğun bu ağır sabitlik ve kıpırtısızlık olabileceğine dair çağrışımda bulunulmuştur. Şule Gürbüz, buradaki zamana “ağır, yapışkan, ezici ve kahverengi” gibi sıfatların yüklenmesi bağlamında zamana dair hislerinin sorulduğu röportajda şunları söylemiştir;

“Zaman ağırlığı ya hissedilen ya farkına varılmayan bir şeydir. Keder anında, yani düşünmeye kapı açan hallerde zaman da rengi, kokusu, ağırlığı, kurtulunamazlığı ve yapışkanlığı ile çepçevre kuşatır. Bu seziş kişinin gündelik sıkıntılarına ya da an olup hissettiği boğuntulara, hatta bir derdin etrafında döndüğü vakte denk gelmez. Zamanı hissedecek halde olmak gerçekten yüksek bir ıstıraba, derin bir sezgiye, ani bir görüntü yığılmasına düşer. Bu da aslında güçlü bir zihinsel hatıradır. İnsanın kendisi ve hayatı arasında geçen, başkasına aktarılamayacak bir tecrübe, zihne çakılı bir hatıra olarak kalır. Rengi ve tortusu ile o kısa ama bilinç düzeyi yüksek sezişiyle ağrısına rağmen dünyadaki pek çok şeyin değerini düşürecek kadar yoğun ve tesirlidir.

Ben Coşkuyla Ölmek'teki kahramanı, Akılsız Adam'ı bu sezgi makamından konuşturdum. Bu konuşmalar da sözünü ettiğim sebeplerden dolayı ister istemez biraz sembolik, şiirsel ve mecazlı olmak durumunda oldu. Diyen gördüğünü ve neden bahsettiğini çok iyi biliyor da, işte duyan, okuyan ya da dinleyen belki bir siluet sezerse ancak seziyor.”³⁷⁸

Bu bağlamda Gürbüz, zamanın ağırlığını hissetmeyi kederli olmayla eşleştirir. Zamanın ağırlığı, yapışkanlığı ya da güç tarafı hüznü ve düşünceli olunan ânlarda devreye girer. Ancak buradaki hâller de gündelik ve basit meselelerde değil yüksek düşünme hâlleri ve ıstıraplarda ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla Gürbüz’e göre zamanı fark etmek, anlamak ve sezmek zor bir iştir. Bu noktada zaman konusunda

³⁷⁷ A.e., s. 113.

³⁷⁸ Cömert, A.g.e.

değerlendirilmeye alınmış olan “sezgi” kavramı önemlidir. Nitekim Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*’in kahramanını bu üst düzey “sezgi” yeteneği ile donatmıştır. Okuyucularına ara ara gönderdiği sitemlerden bir tanesi burada da devreye girmekte, kişinin sadece hayatıyla kendi arasında olan bir hatıradan sadır olan duygu ve düşüncelerin belki de sadece sezgilerle anlaşılabilir olduğu gönderme yapmakta ve bunun anlaşılabilirliğini dile getirmektedir. Yine *Coşkuyla Ölmek*’te sezgiyle ilgili şu cümleler geçmektedir;

“Sebebini anlamıyorum ama seziyorum. Sezmek anlamaktan çok kötü anlamak bir, sezmek bindir, anlamak bir müddet içimizde yürür, anladığınızla bir amorf da olsa şekil alırsınız. Sezmek şekilsiz ve hep sancılıdır, her gün yeni bir sancı doğurur. Babam belki anladığı ile ıstıraplı idi, ben ise sezdiklerimle şekilsiz ve kalitesiz, tanımsız ve arkadaşsız bir ıstıraptayım.”³⁷⁹

Bu bağlamda sezmek ile anlamak arasındaki farkın altı çizilmiş, sezmenin daha güçlü olduğuna işaret edilmiştir. Sezme anlamaya oranla daha ağırlı ve kederli olmakla özdeşleştirilmiştir. Şule Gürbüz’ün tek şiir kitabı *Ağrıyınca Kar Yağıyor*’un adını aldığı dizelerde de bu duruma gönderme vardır;

*“Ağrıyınca kar yağıyor bu seziş saatinde
(...)
Uzaktı oyunların sonuna zaman”³⁸⁰*

Zamana renk atfetme bağlamında *Coşkuyla Ölmek*’te gördüğümüz benzetmeleri *Kıyamet Emeklisi*’nde de görürüz;

“Akşam geceyi almaya gitmiş ve kalın örtüyü silkeler gibi başlarında yer yer koyulaşarak hareket ediyor, gölgeler, izler, parmaklar öylece sabit bir nakıştan yürürken önünde resmoluyordu. Hayatta olduğunu ve şu ânın gerçek olduğunu duydu, ürperdi. Renge baktı tekrar, duman ve is kokularını çekti burnuna, varlardı.”³⁸¹

Hayat ve zaman denkliği, zamana renk atfetme bağlamında da karşımıza çıkar. Zamana atfedilen renk aslında o ândaki hayata, hayat kesitine atfedilmektedir.

³⁷⁹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s.141.

³⁸⁰ Gürbüz, *Ağrıyınca Kar Yağıyor*, s. 7.

³⁸¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 262.

Bir anlamda o “ân” izlenebilen, bakışa tabi tutulan özelliğiyle bir nakış, bir renk cümbüşüdür. Burada akşamın getirdiği o ağırlık resmedilmiş, akşamın değişimi içerisinde ağırlığın sabitliğe sebebiyet vermesine değinilmiştir. Bu durum yani zamanın ağırlığı ve sabitliği bir yandan hayatın gerçekliğini de duyurur niteliktedir.

Yine benzer ifadelerle eşyaya sabitlik, sabırlı ve inatçı olma sıfatları yakıştırılmıştır; “(...) eşyanın durgunluğunda ve sabrında sabitliğin solgunluğunu ve inadını hissederdim. O vazodaki inat, kıvrımlarını dışa büküşündeki vişneçürüğü patlayış bir kiraz çiçeğinin patlayışından ne kadar farklıydı.”³⁸² Canlı ve cansız varlıklar arasındaki kıyastan hareketle sabitliğin ve sonsuzluğa yakınlığın cansız varlıklardaki yoğunluğundan söz edilmiştir. Canlı varlıktaki değişime ve dönüşüme açıklık, onu sabitlikten ve sonsuzluktan uzaklaştırır. Bir sona yazgılı olma aynı zamanda bir oluşa da yazgılı olmayı imlediğinden durmayan, büyüyen ve gelişen kiraz çiçeği elbet gelip geçici hâliyle yok olacaktır. Ancak bir eşyadaki, bir vazodaki çiçek deseni durağan ve cansız hâliyle sonsuzluk ve sabitlik için inattadır ancak oluşta değildir.

Zamana renk atfetme *Öyle miymiş?* adlı eserde günler üzerinden verilmiştir;

*“Şimdi uzandığımda eskiye, sarı ve solgun günler görüyorum. Hep bir sonbahar ve ayva sarısı sanki kuşağımın arkasında duruyor. Çocukken insan ne kadar üzüleceğini bilmiyor. Elde toprak kokusu, ağızda dibi emilmiş hanımeli, bu sanki bir zaman değil de sadece bir pozmuş gibi geçiveriyor. Ve sanki insan hangi pozu kendine yakıştırmışsa o poz hayatın duruşu diyorlar ya işte ondan oluyor. Yoksa duruş nasıl olsun, kaçılan zaman o poz o duruş nerde, güçsüz ve sinameki hâllerde, kendin dediğin yok da kendin diye gösterdiğin bir şey var.”*³⁸³

Çocukluğa uzanıldığında oradaki renklerin “sarı, ayva sarısı ve sonbahara has renkler” olduğu dile getirilmiştir. Bu durum zamanın geçiciliği ile sonbahar mevsimindeki geçiciliğin özdeşleştirilmesi ile ilintilidir. Aynı zamanda, zamanın bir “poz” ile yer değiştirmesi de ele alınmış olup çocuklukta kazanılan bu duruşun tüm hayata sirayet edebileceğinden dem vurulmuştur. Burada dikkat edilecek bir diğer

³⁸² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 75.

³⁸³ A.e., s. 53.

nokta ise “*kendin dediğin yok da kendin diye gösterdiğin bir şey var*” ifadesi ile tekrardan “ideal benlik” anlayışına gönderme yapılmasıdır. Bu algı o kadar kırılıktır ki güçsüzlüğü “sinameki” yani nazlı ve başkalarıyla ilişki kuramayan kimselerin hâlleriyle özdeşleştirilmiştir. Yine sinameki bitkisinin de olabildiğince kırılma yapısı bu durumu imlemektedir.

3.3.4.3. Şule Gürbüz’ün Temel Zaman Problematiği: Zamanın Farkında Olma

Şule Gürbüz, zaman anlayışını “zamanın farkında olma” üzerine kurmuştur. Onun zaman anlayışında zamanın farkında olma ise zamanın anlama mesafesi olmasına yöneliktir. Zamanı tanımlarken onun “anlama mesafesi” olduğunu, anladığımız şeyin zamanına gittiğimizi dile getirir. Bunu dile getirirken sık sık başvurduğu ifade “Âdem’le akran olma” şeklindedir. Âdem anlaşıldığında, Âdem’in yaşadıkları anlaşıldığında onun zamanına gidilmiş olur, aradaki zaman mesafesi ortadan kalkar ve zaman konusunda bir yekparelik devreye girer. Dolayısıyla zamanın doğrusal ve parçalanmış yapısının ötesinde bütünlüklü ve yekpare bir zaman anlayışı inşa edilmiş olur.

3.3.4.4. Zamanın Sorgulanması

Şule Gürbüz, eserlerinde zaman anlayışını, kahramanlarına zamanı sorgulatarak inşa etmiştir. Diğer tüm felsefî alt yapısı güçlü olan kavramlar gibi zaman anlayışı da kavramın ne olduğunu sorgulayarak oluşturulmuştur. Zamanın ne olduğuna, özelliklerine, insandaki tesirine dair sorular sorulmuş ve büyük oranda

cevaplar verilemeden bırakılmıştır. İlk olarak zamanın ne olduğunun bilinmeyeceğine dair bir gönderme vardır; “*Acaba her şey ne olduğu bilinmeyen ve düşünülmeyen zamana sıkışmış bir şey miydi?*”³⁸⁴ Zamanın ne olduğunun bilinmeyeceğine işaret etmekle beraber zamanın düşünülmediğine de değinilmiştir. Zamanı düşünenler büyük oranda filozoflar ve şairlerdir. Ancak onlar dahi zaman konusunda kesin cevaplar vermekten geri durmuşlardır.

Zaman sorgulaması; zamanın geçiciliğinden, sabit olanın ne olduğundan, zamanın nerede biriktiğinden ve zamanın hafızada yer almasından hareketle *Zamanın Farkında* adlı eserde şu şekilde yapılmıştır;

*“O ekim sonundan bu yana otuz üç sene geçti. Bu geçenler şimdi nerede, onlarla beraber ben de geçtiğime göre bende mi? Bu zamanları arayan beni mi bulsun, ama ben neresindeyim, Aslan Bey tarafında mı? O zaman bu sabitlik ne? Zaman hafızada biriken ve arandığında orada, sadece orada bulunan mı? Unutulmamak birinin, bir şeyin hafızasına nakşolmak mı, unutulup anılmadığında bu tümünden kayıp mı? Derler ya hani, dünyada her şeyin sayısı sabit kalır, ne eksilir ne azalır diye, bu söze önce umutlanmak, sonra neye umutlandığının gölgesi hatta üzüntüsü ve sonunda aslında her şeyin hiç değişmeden aynı kalışına esef edip kalış var ya, işte sanki böyle, aynı şeye önce sevinmek, sonra üzülmek, sonra da değişenin olmadığını görüp bunu en bilmeyen ilk hale dönmek. Ne beyhude bir yolculuk.”*³⁸⁵

Zaman geçerken yaşanan hayat kişinin kendinde mi birikmektedir yoksa yok olup gitmiş midir sorusu temel soru olarak gündeme gelir. Buna paralel olarak zaman-varlık denkliğinin ötesinde kişi kendi zamanıyla bir midir sorgulaması yapılır. Eğer bunca zaman yok olup gitmiyorsa nerede birikecektir? Hafıza ve bellek zamanın birikme ve saklanma yeri olarak yeterli midir? Tüm bu sorgulamaların da aslında “beyhude bir yolculuk” olduğuna işaret edilmiş olup cevaplardan çok sorular öncelenmiştir.

Zamanın ne olduğuna dair bir diğer sorgulamada ise zaman karanlık yanıyla ele alınıp bir dehlize ve mağaraya benzetilmiştir; “*Şimdi sabaha kadar uzun, yavaş,*

³⁸⁴ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 106.

³⁸⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 150.

karanlık bir şey vardı. Bu zaman mıydı, bir dehliz miydi, mağara gibi bir şey miydi içine girip beklemeye ve sonucuna katlanmaya mecbur olduğum.”³⁸⁶ Bu bağlamda zamana renk atfetme kısmında ele alındığı gibi zaman daha karamsar bir veçheden ele alınmıştır. Bu durum zamanı fark etme durumlarının efkâr anlarına eşlik etmesiyle açıklanabilir.

Zamanın ne olduğuna dair sorgulamaların dışında zamanın özelliklerinin ne olduğu da sorgulanmıştır. Zamanın geçiciliği, akması, sabit olması, ağırlığı, insanla olan ilişkisi sorgu konusu edilmiştir;

*“Zaman akar mı, durur mu, içinden mi geçilir, tümüyle dışındadır da uzaktan ya da kenarından mı bakılır? Her şey mecaz ise ve işaret aranıyorsa, pek de bir şey bulunamıyorsa, kendi kendini tüketerek bir yol yürünüyorsa mecaz başka bir mecazla ancak bir gönül hoşluğu yaratıp boşlukları doldurmada yetersiz kalıyorsa, bütün düşünme, anlama çabasına rağmen insan yetersiz kalır. Leylâ da yetersiz kaldı. Zamanı, ne hızlıdır ne yavaş, getireceğini getirir; diyerek sakın bir bekleme odası addetti.”*³⁸⁷

Bu noktada “Mezarlıktan Geçiş” adlı öykünün kahramanı Leylâ da zamanı ve hayatı anlama konusunda yetersiz olarak gösterilmiş, sorgulaması yarım bırakılmıştır. Zamanın nasıl olduğu, hızlı ya da yavaş geçmesi mesele olmaktan çıkıp aslında büyük bir tevekkülle zaman “bekleme odası” olarak değerlendirilmeye alınmıştır. Bu noktada beklenen zaman mıdır, zamanın getirecekleri midir, yahut zaman içine girilip beklenilebilecek bir konumda mıdır, tartışılır.

Bu bağlamda hayat ve zaman gibi derin meselelere dair bilinebileceklerin sınırlı oluşuna ve belki de bunlara dair anlatılanların da baştan yanlış olduğuna yönelik bir gönderme vardır; *“Belki de herkes gibi zamana, yaşa ilişkin bütün bildikleri, hissettikleri, ona anlatılanlar yanlış, gerçek de hep olduğu gibi gizliydi, ama hep olduğu gibi en orta yerde gizliydi.”*³⁸⁸

³⁸⁶ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 133.

³⁸⁷ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 113.

³⁸⁸ A.e., s. 108.

3.3.4.5. Zamanın Anlama Mesafesi Olarak Değerlendirilmesi

“Bir çiçek, bir bahar açar da sen bunu o açtıktan sonra hissedersen, (...)”³⁸⁹

“Bir gün yaşıyorsanız, her şeyi görmüş sayılırsınız. Bir gün bütün günlerin eşidir. Başka bir gündüz, başka bir gece yok ki..”³⁹⁰

Şule Gürbüz’ün zaman anlayışının temelini, zamanı anlamayla eş tutan yaklaşım oluşturur. Özellikle *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabına da ismini veren son öykü “Zamanın Farkında”da zamanı tanımladığı kısımda Gürbüz, bu anlayışı inşa eder. Bu kısma gelmeden evvel röportajları vesilesiyle bu anlayışın izi sürülmeye çalışılacaktır. “Ölüme Hayranlık Duyuyorum” başlıklı röportajında Gürbüz, zamanı sezgi ve ani fark edişlerle ilişkilendirerek zamanın sonsuzla olan ilişkisini şu şekilde ortaya koymuştur;

“Zaman üzerine kafa yormak, zamanı, dünya zamanı olarak görmekten, insanı sınırlı ömrü ile, hayatı gözünün erebildiği ile sınırlamamakla başlar gibi gelir bana. Aksi halde kırgın ve gücenik bir bakıştan başka bir şey geçmez elimize. Bu belki bir ilmi hal gibi elbet bir ilk olarak bilinmesi gerekendir ama olacak ve anlaşılacak olan, bu temeli bile unutturacak olan sonradan gelecek olan ilavelerdir. Zaman, insanın kendini gerçek bir sonsuzluk içinde duyması ve bununla ilgili sezgişleri arttıkça hakkında düşünmek diyemesem de baş dönmesi ile gelen ani fark edişleri gibi geliyor bana.”³⁹¹

Buradaki sezme ifadesi yine Bergson’dan mülhem önemlidir. Gürbüz “zaman” üzerine düşünmekten de öte sezgilerle beraber zamana yönelik bir idrakten bahseder.

³⁸⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 187.

³⁹⁰ Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, İstanbul, Alfa, 2022, s. 236.

³⁹¹ Cömert, A.g.e.

Bu noktada “sonsuz” Gürbüz’ün zaman anlayışındaki döngüsellığı de açıklar niteliktedir. “Anlama” gerçekleştiğı sürece yüz yıllar öncesi ve şimdi ve henüz yaşanmamış olan gelecek aynı ânda idrakte birleşebilecektir. Bergson üzerinden soru yöneltlen bir röportajında Gürbüz konuyla ilgili şunları söyler;

“Bergson yüzyıl başı ve ortalarına kadar zaman anlayışı ile etkili ve kuramları olan biriydi. Bu kuramlar anlaşılabilir ve tekrarlanabilir oldukları için de bizim o zamanki 1950’lerin sonuna kadarki edebiyatımız ve telakkilerimizde çok yer buldu. Ama bakarsanız hepi topu iki üç Bergson cümlesi namaz sureleri gibi ezberlenmiş, tekrarlanmadadır. Bergson da bu kadar değildir, zaman da, kavram da. Ama işte insan bu kadardır. Ben zamanı yaratılıştan itibaren yekpare duyan, insanı aynı duyan, ıstırabı aynı duyan biriyim. Zamanı tek ve bir uzun sabit kütle olarak görenim. Aslında insanın ömrünün de tükenmediğine çünkü başka bir ömrün o tükenişi, o kederi sesleri ve gölgeleri ile devraldığına ve bu uzun zaman tünelinden belki tüm insanlığın aslında tek bir insan gibi geçtiğine kaniyim.”³⁹²

Şule Gürbüz, bu bağlamda zamanı yekpare sabit bir kütle olarak duyduğunu dile getirir. Yine insan özelinde de tüm insanlığı tek bir insanda toplama anlayışına yakın bir görüşü olduğunu dile getirmektedir. İnsanları “aynı dala konan serçeler” ya da “yan yana dizilmiş tespih taneleri” olarak nitelendiren Gürbüz, yine benzer bir şekilde şu yorumlarda bulunur; “ve Midhat Cemal’in İnsan asırlar arasından geçen tek bir kütledir ifadesinin doğruluğuna iman ediyorsunuz.”³⁹³ Bu bağlamda insanlar arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiş ancak farkındalık sahibi olanların bu silsileyi bozduğuna dair göndermelerde bulunulmuştur.

Şule Gürbüz, bir başka söyleşisinde “zamanın ne olduğu”na dair sorulan soruya “zamanın anlama mesafesi” olduğuna yönelik cevabını şu şekilde vermiştir;

“ ‘Her insan Âdem’in akranıdır.’ derler, bu söz bana doğru gelir. İnsan milyarlarca yaşındadır ama bunu bilmez, bazen sezer, bazen de duyar. Burada yekpare, herkesi ve olan biten her şeyi, tüm hatıyla içine alan bir zamandan bahsediliyor, yani Sokrates zehirlenirken de siz oradaydınız ama geç anladığınızdan sonradan üzölmeye başladınız, İsa çarmıha götürölürken de oradaydınız ama sesiniz ya çıkmadı ya da o sessizce arkadan yüröiyenlerin arasındaydınız, ne zaman ki bunun ne olduğunu

³⁹² Ayteş, A.g.e.

³⁹³ Gürbüz, Saat Kitabı, s. 59.

anladınız gözleriniz yaşardı... Yani her şey anlamaya başladığınız zaman başlar ve sizi de içine alır, tarihe, acıya dâhil eder. (...) Anladığı şeyin zamanını başlatır, bunlar arttıkça ve kâinattaki her şeyi duyabildikçe varlık seviyesi, anlayışı artar ve gerçek zamana, o ilk zamana yaklaşır, kendini hatırlar. Âdem'e de akran olur. Ve şairin dediği gibi, her şey o yaşarken olmuş olur.”³⁹⁴

Buradaki “Âdem’le akran olma” ifadesi Gürbüz’ün zaman anlayışını kuran temel unsurlardan biridir. Birden fazla yerde bu noktaya işaret eden Gürbüz, kişinin anladığı her meselenin zamanına gittiğini ve bu nedenle ilk insanla dahi ortaklık kurulabildiğini ifade eder. Yine “yekpare” bir zaman anlayışı yani bütünlüklü, döngüsel ve kapsayıcı bir yapı bu zaman anlayışının belkemiğini oluşturur.

*“Ne içindeyim zamanın,
Ne de büsbütün dışında;
Yekpâre, geniş bir ânın
Parçalanmaz akışında.”³⁹⁵*

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “*Ne İçindeyim Zamanın*” adlı şiirinden alınan bu dizelerdeki gibi zamana “yekpâre” olma özelliği yüklenmiştir. Dolayısıyla doğrusal ve parçalanmış zaman anlayışının ötesinde zaman tek bir parça hâlinde ve döngüsel olarak ele alınmıştır. Tıpkı Augustinus’un zamanı geçmiş-şimdi-gelecek olarak ayırmaması ve tüm zamanları “şimdi”de toplaması gibi bütünlüklü bir zaman anlayışı inşa edilmiştir. Aynı zamanda Bergson’un da “süre” kavramıyla zaman bağlamında bir kesintisizliğe işaret etmesi bu noktada benzer.

Şule Gürbüz, yukarıdaki alıntıda geçen şu ifadelerle İsmet Özel’e de gönderme yapmıştır; “*Ve şairin dediği gibi, her şey o yaşarken olmuş olur.*” İsmet Özel’in “*Celladıma Gülümserken Çektirdiğim Resmin Arkasındaki Satırlar*” şiiri şu dizeler ile başlamaktadır;

*“Ben İsmet Özel, şair, kırk yaşında.
Her şey ben yaşarken oldu, bunu bilsin insanlar
ben yaşarken koptu tufan
ben yaşarken yeni baştan yaratıldı kainat
her şeyi gördüm içim rahat
gök yarıldı, çamura can verildi”³⁹⁶*

³⁹⁴ Filiz, A.g.e.

³⁹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Bütün Şiirleri**, 32. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2022, s. 23.

³⁹⁶ İsmet Özel, **Erbain**, 5. bs., İstanbul, TİYO, S. 231.

Bilinç sahibi insanın idraki devreye girdiği ândan itibaren o insan her şeye şahitlik etmeye başlar. Yaradılışın ilk anından itibaren olup biten her şey, kişinin onu anladığı ândan itibaren artık o kişi için de geçerli olur. Dolayısıyla anlama, zamanı ve zamanın içindekileri yani varlığı inşa eden süreç olarak karşımıza çıkar; “*Yani her şey anlamaya başladığınız zaman başlar ve sizi de içine alır, tarihe, acıya dâhil eder.*” Bu bağlamda tezin bu bölümünün ortaya koymaya çalıştığı en önemli noktanın zaman-varlık-insan(bilinç) ilişkisi olduğuna bir kez daha değinilmelidir.

Gürbüz, söyleşinin devam eden kısmında “*Ben ‘Zamanın Farkında’nın sonunda zamanın anlama mesafesi olduğunu yazmıştım. Yukarıdaki sözde de söylendiği gibi, insan anlaya anlaya, ağlaya ağlaya gelip Âdem’in yanına oturup elini sıkacağı zaman yaşamış, bir zamandan geçmiş ve olmuş olacaktır.*”³⁹⁷ diyerek bu meseleyi açıklığa kavuşturur. *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabında da yine zamana getirdiği tanım, “zamanın anlama mesafesi” olması yönündedir; “*Zaman bir şeyleri anlama mesafesi ise anladıkça fark ediyorum ki yaklaşıyorum, (...)*”³⁹⁸ Dolayısıyla Gürbüz için zaman ve anlama arasındaki bu köklü bağlantı zaman kavramının tanımlanabilmesini mümkün kılan temel noktadır.

Burada zamanı “anlama mesafesi” olarak değerlendiren Gürbüz, anlaşılan şeylerin zamanına gidilerek aradaki mesafenin kalkmasıyla anlaşılan her şeyle ve herkesle “çağdaş” olunabildiğini söylemiştir. İşte bu durum da “zamanın farkında” olmayı sağlayan temel unsurdur. Bu bağlamda zamanın farkında olma, bir şeyleri anladıkça devreye girer ve kişiyi anladığı şeye ve anladığı şeyin zamanına dahil eder. Bu durum da yani farkına varmak da zor bir eylem olmakla beraber efkâr anlarında gerçekleşebilir; “*Yani her şey anlamaya başladığınız zaman başlar ve sizi de içine alır, tarihe, acıya dâhil eder.*”³⁹⁹ Gürbüz, zamanın farkında olmanın oldukça zor ve ağırlı bir süreç olduğunu, idrak edebilmek ve sezebilmek adına büyük acıların eşlikçiliğine gerek duyulduğunu dile getirmiştir.

³⁹⁷ Filiz, A.g.e.

³⁹⁸ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 196

³⁹⁹ Filiz, A.g.e.

Zamanın Farkında adlı eserden hareketle zamanın farkında olmanın ne olduğuna dair biraz daha geniş bir perspektif sunmak gerekmektedir. Hayata dair geliştirilen farkındalık ve meseleleri içyüzleriyle beraber görmek, zamanı da fark edebilmeyi sağlamaktadır. Ancak bu durum, büyük keder ve kırılma anlarında oluşabilmektedir;

“Hani büyük dertlerin terbiyesinden geçenin sükûneti vardır, o aslında dert ne denli büyük olursa olsun sükûnetten başka yapacak bir şey olmadığını anlaşıldığı haldir. Hani benim indiğim kuyuda aklımı adeta bırakışım var ya, o da aslında yanımda taşımaya değer bir şey olmadığını anlamamın ve ne taşıdığımı bilmenin seyahatidir. Kendini bir kez çıplak gözle görebilse insan, bir bakabilse yapamadıklarına değil bu hali ile?? yapabildiklerine şaşar. Bir kez gerçekten görebilse olmuşu, verilmiş, olabilecek her şeyin aşınası olur artık. (...) Kırgın değilim. Gördüm ve önümdekinden başka bir şey olmadığını anladım. Önümdeki bir parça zaman, farkına varabildiğim kadar.”⁴⁰⁰

Tesellinin bile olmadığı dertler, aklını kaybedecek kadar inilen derinlikler ve derinlikler eşliğinde hiçbir şeyin bir öneminin olmadığını anlaşıldığı içsel yolculuklar... Tüm bunlar kişinin dönüşü ve tesellisi olmayan noktalarda inşa ettikleri farkındalıkların müsebbibidir. Bu noktada “bakış” meselesi yeniden devreye girer. Kişinin kendini gerçek manada görebilmesi “ideal benlik” anlayışının yıkılmasına ve hayal kırıklığına da sebebiyet vermektedir. Aynı zamanda hayata dair sarıh bir bakış açısını sadece bir kez bile yakalayabilirse insan, tüm her şeyin bir anlamda yabancı olmaktan da çıkar. Kendine ve hayata keskin bir bakış, farkındalığı oluşturur. Bu farkındalık, zamanın da farkında olmayı inşa eder. Bu bağlamda “bakış” anlamayı sağlayan asıl unsur olarak görülmekte, baktığını gören ve anlayan insan baktığı şeye nüfuz edebilmekte ve onun zamanına da dahil olarak onla çağdaş olmaktadır.

Zamanın farkına varmanın ağırlı bir süreç olduğu şu cümlelerle de ifade edilmiştir; “Söylediklerim kendimi tedavi etmeye mi yönelik, anlamaya mı, avutmaya mı, yoksa zamanı farkına varmadan ağrısız geçirmeye mi, ya da bu farkına varılmış bir zamanın yankısı mı hiç bilemedim.”⁴⁰¹ Zamanın farkına varabilmek için acının

⁴⁰⁰ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, 150.

⁴⁰¹ A.e., s. 151.

eşlikçiliğine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada farkına varma bir seçim gibi görülmekle beraber yüksek idrak düzeyleri için de kaçınılmaz bir son gibi değerlendirilmektedir. Bu bağlamda farkında olmak da farkında değilmiş gibi davranmak da yenilgi olarak kabul edilmiştir;

“(...) daha vakit var dersin mağlupsun, vakit tamam dersin mağlupsun, farkında olduğunu anlarsan mağlupsun, farkında değilmiş gibi yaparsan yine mağlupsun... Gider gider gider, her yol cehenneme gider. Her yol cehenneme gider. Cennetin yolu yoldan geçmiyor demek ki. Yola çıkıp da oraya varmak mümkün değil demek ki. Yoldaki her şey varamamak üzere, oyalamak, sanmak, kanmak üzere demek ki. Hayat bu seraba bakış demek ki.”⁴⁰²

Dünya hayatının bir serap ve rüya olarak değerlendirilmesi paralel bu düşünce de hayatın asıl unsurunun bu seraba, rüyaya ve geçiciliğe “bakış” olduğu bir kez daha dile getirilmiştir.

Zamanın farkındalığına dair bir diğer görüş ise hatırlamayla ilintilidir; *“Hele yetmiş iki yaşında insanın işi gücü, annesi, babası, çocukluğu ve dut ağacının altı oluyorsa, aralamayın yaprakları, her şeyi de görmeyin, hatırlıyorum, aslında, zamanın farkındayım.”⁴⁰³* Belirli bir yaştan sonra, un elenip elek kenara asıldıktan sonra kişi yaşantısından çok hatıralarıyla ilişki kurar hâle gelir. Çocukluk da insanın zamanda ve mekânda ne kadar mesafe alırsa alsın hep yanında olacağı için irdelenmesi gereken bir mesele olarak ele alınır. Annesi, babası, çocukluğu ve çocukluğu ile ilişkilendirdiği dut ağacının altı, eserin kahramanı Aslan Bey için zamanda yol alma araçlarıdır. Bu bağlamda kahraman “hatırlama”nın eşliğinde zamanın farkında olduğunu söylemektedir.

Bu bölümdeki zamanın anlama mesafesi olduğunun dile getirildiği en önemli ve son paragraf ise şöyledir;

“Mesafelerin farkında değilim. Mesafelere düşünce mani. Bir an hissettim ki ben körü yederken otuz beşinci, kırkinci adımda kırk yıllık mesafe bıraktım arkamda. Ama bunu duymak beni elli yıl geriye attı. Zaman bir şeyleri anlama mesafesi ise anladıkça fark ediyordum ki yaklaşıyorum, ama her anladığımda da mesafe açılıp erişilmez bir

⁴⁰² A.e., s. 184.

⁴⁰³ A.e., s. 189.

uzaklığa kaçıyor ve bana bir yakınlık duyurup uzaklığı veriyor. Ama zamanın ve mesafelerin farkına varacakken benden aniden uzaklaşmaları, beni fırlatıp atmaları, önce yakınlığı bulamamı öğütüyor biliyorum, bu kadarını biliyorum, fazlasını da biliyorum ama yapamıyorum. Hiçbir şey yapamıyorum.”⁴⁰⁴

Zamanın anlama mesafesi olduğunun doğrudan ifade edildiği bu alıntıda mesafe, zaman, hayat ve anlam arasında ilişki ortaya koyulmuştur. Burada önemli olan Gürbüz’ün de röportajında dikkat çektiği “zamanın anlama mesafesi” olarak ele alındığı kısımdır. Meseleler ve kişiler anlaşıldığında onların zamanına da gidilip onlarla çağdaş olunur. Ancak bu paragrafın devam eden kısmında öykünün kahramanı Aslan Bey, mesafelerin o yaklaştıkça ondan uzaklaştığını dile getirir. Bu durum tam anlamıyla bir “anlama”nın hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olduğuna dair bir göndermedir.

Mesafelerin yaklaştıkça uzaklığı duyurması meselesi zamanın geçiciliğini de imler niteliktedir. Bergson’dan ve Augustinus’tan mülhem tek gerçek zaman olarak alınabilecek “şimdi” bile ona erişildiği ân yok olmaktadır. Zamanın asli özelliğini olan geçicilik burada meselenin temelini oluşturur niteliktedir. Augustinus için tek gerçek zaman olarak “şimdi” vardır. Bu bağlamda üç zaman kategorisini de aslında “şimdi”de toplayarak geçmiş zamanın şimdisi, gelecek zamanın şimdisi ve şimdi olarak zamanı sınıflandırmıştır; “(...) zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayrılır demek aslında pek de doğru değil. Belki şöyle demek daha doğru, zaman üçe ayrılır; geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşananların şimdiki zamanı.”⁴⁰⁵ Ancak Augustinus’a göre tek gerçek zaman olan “şimdi” de var olduğu ân yok olmaktadır, onun farkına vardığımız ân o çoktan geçip gitmiştir; “Bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre.”⁴⁰⁶ Bu bağlamda Aslan Bey’in deneyimlediği yaklaşılan her mesafenin erişilmez bir uzaklığa kaçması, bu durumla paralel okunabilir. Zamanın geçiciliği ve “ân”lık var

⁴⁰⁴ A.e., s. 196.

⁴⁰⁵ Augustinus, a.g.e., s. 381.

⁴⁰⁶ A.e., s. 374.

oluşları ona asla erişememeyi, erişildiği düşünüldüğünde aslında çoktan geçip gitmiş şeye erişilmiş olunduğunun fark edilmesiyle sonuçlanır.

Heidegger'den mülhem dünyada tamamlanmanın olmayacağına dair yaklaşım, meseleyi açıklamak adına önemlidir. Heidegger'e göre "dünyaya fırlatılmışlık" dolayısıyla ve Dasein'in "ölüme doğru" yapısı sebebiyle Dasein için ölüm gelmeden tam anlamıyla tamamlanma gerçekleşmeyecektir. Buradaki mesafelerin kendini ve yakınlığı duyurup daha da uzaklaşmaları bu tamamlanamama ile de ilintilidir.

Heidegger, "anlama"nın tek bilinçli varlık olan Dasein'in varlık sebebi olduğunu söyler. Dasein'in kendisini ve varlığı "anlama"sını sağlayacak olan ise Dasein'in zamansal yani geçici olmasıdır. Bu bağlamda "zamanın anlama mesafesi" olmasının geçicilik ve anlama arasındaki ilişki üzerinden irdelenmesi gerekmektedir.

Bu anlayışa paralel bir yaklaşım *Coşkuyla Ölmek*'te şu cümlelerle ortaya koyulmuştur;

"Ben şu kadarcık zamanda aldığım mesafeye, tıkanıp deliğe, düştüğüm duruma inanamıyordum. Mesafe almak diye bir şey yokmuş, mesafeyi anlamak varmış. Bu bir günde de olabiliyormuş, bir ayda da; işte o mesafeyi anlamak bir baş dönmesi, bir arayışı ne ile dolduracağını bilememek, anladığının kat'iliği ile yeni yere kesin yerleşik olmak..."⁴⁰⁷

İdeal benlik anlayışının ve hayal kırıklığının devreye girdiği bu durumda, geçen zaman içerisinde alınan mesafenin kısalığından esef duyulmaktadır. Ancak varılan noktada önemli olanın mesafe almak değil, mesafeleri anlamak olduğuna işaret edilmiştir. Bu bağlamda mesafeyi anlamak, zamanı da anlamakla sonuçlanacaktır.

Kıyamet Emeklisi'nde ise bu anlama ve mesafe arasındaki ilişki şu cümleyle kurulmuştur; *"Her adım cevap alamasa da bir mesafeydi, anlıyordu. Yol büsbütün*

⁴⁰⁷ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 160.

manalı ve incelticiydi."⁴⁰⁸ Mesafeleri yok etmeye yönelik hamleler her zaman başarıyla sonuçlanmayabilmektedir. Tıpkı *Zamanın Farkında*'da Aslan Bey'in ifade ettiği gibi yaklaştıkça mesafelerin uzaklığı duyurması durumu burada da söz konusudur. Burada aslolanın "yol" olduğuna dair gönderme yapılmış, varmak değil yürümek, "vâkıf olmak değil vasıl olmak" güzellenmiştir. *Kıyamet Emeklisi*'nin bir anlamda tasavvufî bağlamda "yol"u imlemesi bu anlayışı manidar kılmaktadır. Zamanın anlaşılana eş tutulduğu bir diğer cümle şu şekildedir;

*"Zaten kalan yıl değil, çekeceklerin bitmesi. Çekecekten kastım; anlayacaklar, anlamak zorunda olunanlar. Anlama o kadar sancılı bir süreç, kabullenme o kadar eziyetli bir hal ki anlamak ve kabul etmek, bunu içine sindirmek, bu hal ile bir olmak çekmek anlamına da gelebiliyor."*⁴⁰⁹

Zaman, anlamak ve acı arasında kurulan bu korelasyon Gürbüz'ün zaman anlayışının temel noktasında yer alır. Zaman "anlama" eylemi ile ilişkilendirilmiş, anlamak ise acılı ve ağırlı bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Ancak tek bilinçli varlık olan insanın dünyadaki aslî görevi de "kendini bil"me olarak değerlendirildiğinde bu "anlama"nın gerçekleşmesi zaruri olarak gözükmektedir.

Zamanın anlama mesafesi oluşunu saat vesilesiyle de dile getiren Gürbüz, saate bakmakla tüm zamanlara aynı anda bakmanın ve tüm bu olup bitenleri sezmenin ilişkisi üzerinde durmuştur; *"Saate tekrar bakıldığında, geçmiş ve gelecek tüm zamanlar ve tüm bakanlar, aslında uç uca görülmese de sezilir. Bu bir teselli değilse de tesellinin gölgesidir."*⁴¹⁰ Bu noktada "bakış" yine var oluşun aslî eylemlerinden biri olarak kabul edilmiş ve derin anlamıyla ele alınmıştır. Saate bakmak sadece ve doğrudan saate bakmak değil, tüm zamanları kendi içinde yeniden inşa etmek ve anlamlandırmaktır, dolayısıyla zamanı ve varlığı görmektir.

⁴⁰⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 61.

⁴⁰⁹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 87.

⁴¹⁰ A.e., s. 110.

3.3.4.6. Âdem’le Akran Olma

“Hiçbir şey tam değildi ben görmeden önce”⁴¹¹

Zamanın farkında olmanın dayandığı nokta anlaşılanlarla “çağdaş” olma meselesidir. Şule Gürbüz bunu, “Âdem’le akran olma” ifadesiyle ortaya koymuştur. Kadim gelenekten ve kutsal kitaplardan sık sık ifadeler derleyen Gürbüz, bu “Âdem’le akran olma” meselesini bir röportajında şu cümlelerle açıklamıştır;

“Her insan Âdem’in akranıdır.” derler, bu söz bana doğru gelir. İnsan milyarlarca yaşındadır ama bunu bilmez, bazen sezer, bazen de duyar. Burada yekpare, herkesi ve olan biten her şeyi, tüm hatıyla içine alan bir zamandan bahsediliyor, yani Sokrates zehirlenirken de siz oradaydınız ama geç anladığınızdan sonradan üzülmeye başladınız, İsa çarmıha götürülürken de oradaydınız ama sesiniz ya çıkmadı ya da o sessizce arkadan yürüyenlerin arasındaydınız, ne zaman ki bunun ne olduğunu anladınız gözleriniz yaşardı... (...) Anladığı şeyin zamanını başlatır, bunlar artıkça ve kâinattaki her şeyi duyabildikçe varlık seviyesi, anlayışı artar ve gerçek zamana, o ilk zamana yaklaşır, kendini hatırlar. Âdem’e de akran olur. Ve şairin dediği gibi, her şey o yaşarken olmuş olur.”⁴¹²

Şule Gürbüz’ün zaman anlayışının da temelini inşa eden bu durum “yekpare” zaman anlayışıyla örtüşmektedir. Gürbüz’e göre tek ve gerçek zaman vardır ve her insan bu zamana dahildir. İnsanlar bunu bilme de bazı durumlarda “sezgi” aracılığıyla bu bilgiye vâkıf olabilmektedirler. Buradaki “anladığı şeyin zamanını başlatır” ifadesi *Zamanın Farkında*’da ele alınan “zamanın anlama mesafesi” olmasıyla eş değerdir. İnsan anladıkça Sokrates’e, İsa’ya, Âdem’e vb. akran olmakta ve tüm zamanlara dahil olabilmektedir. Gürbüz’e göre bu durum “ilk zaman”ı gitmekle, kadim öğretideki “kendini bil”me durumunu kendini hatırlayarak inşa etmek olduğu için bu durum kişinin varlık seviyesini yükseltir ve idrak düzeyini artırır. Olması gereken ve hedeflenen de bu gözükme ve dolayısıyla “anlama” insanın aslı

⁴¹¹ Rilke, A.g.e., s.33.

⁴¹² Filiz, A.g.e.

eylemine oluşturmakta, bu durum da “zaman”la derin bir ilişki içerisinde inşa edilebilmektedir.

Âdem’le akran olma meselesi diğery peygamberlerin de rneklenendirilmesiyle ifade edilmiştir. şule Gürbüz, eserlerinde pek çok kutsal kitaba ve kadim öğretiye yer verdiğı gibi pek çok düşünürün ve peygamberin de ismini anmıştır. Dolayısıyla Âdem’e akran olunduğı gibi, “anlama” gerçekleştiğı sürece diğery peygamberlere de akran olunacaktır; “*İnsan kitaplı insan ise her kitaplı peygamberin yakınıdır da.*”⁴¹³ Öyle miymiş?te geçen bu ifadelerde böyle bir durumda akranlıktan da öte bir yakınlığın söz konusu olacağı söylenmiştir.

Âdemle akran olmayı, “ipe dizili serçeler” benzetmesiyle ele alan Gürbüz, bu meseleyi şu cmlerle ifade etmiştir;

“Kendi hakkında vev ki en saçma şey bile olsa duyunca bir uyuşmaya ve heyecana aynı anda uğrar, kendini kâinatın bir sırrı işşa edilirken kulak misafiri olmuş gibi hissederdi. Baba bu heyecanına bazen, ‘Eee sen de bir fihrist-i kâinatsın da ondan Aziz can, senin sırrın onun sırrı, sende açığa çıkan onun açığı, ayıbını görünce Âdem’e kız, o da şu an içinde merak etme, hâlâ da düzelmedi, bir vleceğın olursa kalk ayağa İbrahim’i v, bu meziyet onun, sen de ondansın, bunlar hep ânın içinde yan yana ipe dizili serelerdir,’ derdi.”⁴¹⁴

İnsanın “fihrist-i kâinat” yani kâinatın özü ve zeti olması meselesi tasavvufi yaklaşımda karşımıza çıkar. Bu durum da yine Âdem’le akran olmakla eşdeğerdir. şöyle ki insan eğery tüm kâinatın özünü kendi içinde barındırabiliyorsa insanın kâinatta hiçbir şeyin yabancıısı olmadığı anlayışı inşa edilmiş olur. Nitekim şeyh Galib’in şu beyti de bu durumu açıklar niteliktedir; “*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdm-i dde-i ekvân olan âdemsin sen*” Bu bağlamda kâinatta olan her şey insanda da vardır. Âdem ve İbrahim peygamberlere telmih yapılan bu durumda, onların meselelerinin bilinmesi hâlinde onlarla aynı zamanı paylaşmanın mümkün olacağı vurgulanmaktadır. Bu durum da tüm insanları aynı “ân”ın içinde yan yana varlık gösteren serçeler şeklinde resmetmekle sonuçlanmıştır. Burada dikkat edilmesi

⁴¹³ Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 22.

⁴¹⁴ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s.278.

gereken bir diğer nokta Gürbüz'ün aynı "zaman"ın içinde olma ifadesi yerine aynı "ân"ın içinde olma ifadesini kullanmayı tercih etmesidir. Gürbüz'ün zaman anlayışının "yekpare" ve bütünlüklü olması, "ân"a tüm zamanların eklenmesiyle sonuçlanır.

Semavî dinlerce ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Âdem, hem ilk zamana hem kıyamete anlayış bağlamında sirayet edebilmektedir. Çünkü insan asırlar boyunca farklı şeyleri yaşasa da aynı şeyi hissetmiş, aynı "insan" olarak varlık göstermiştir. Bu bağlamda " *İnsanlar hâlâ ve hâlâ dünyanın son gününde bile ilk günündeki şeyi isteyecekler, (...)'* "415 ifadesiyle insanlar arasındaki bu denklik kurulmuş ve Âdem'in var olması insan için bir "başlangıç" ifadesi olsa da aslında "son"u da duyurmuştur; " *Ama Baba'nın dediği gibi Âdem'in varoluşu kıyamet alâmetiydi.* "416 Âdem üzerinde yoğunlaşan tüm ifadeler zaman gibi insanlığın da bütünlüğüne dair bir göndermedir.

Âdem'le ilgili ifadelere daha çok *Kıyamet Emeklisi* adlı romanda yer verilmiş olsa da yine pek çok peygamberin ve düşünürün de adının anılmış olduğu *Öyle miymiş?* adlı anlatıda " *Her şeyin adını Âdem koymuş.* "417 gibi bir ifadeye rastlarız. Bu ifadenin bir benzeri de *Kıyamet Emeklisi*'nde şöyle geçer;

“ *Bilginin bile hatırası kahr, (...) en hakiki bir şey bile anca duygulandıran ama anlaşılamayan bir hale döner. Öyle ki her şeyi bilen, var olmaya, insan olmaya bizzat tanık olan ve her şeyin ismini de veren Âdem'den, bin defa söylemeniz o ismi dahi aklında tutamayan, ne olacağını da anlamayan insana kadar gelinmiştir.* "418

Burada diğer ifadelerin aksi bir durumdan söz edilmektedir. Evet, her şey ismini verenin Âdem olduğuna inanılır ve bu ulvî bir eylemdir. Ancak günümüz insanın bu yüksek mertebelere erişemediği yönünde, günümüz insanına eleştiri getirilmiştir. Olması gereken, yüksek idrak düzeyleriyle zamanın farkına varmak ve kendine ve kâinata dair anlayış geliştirmektir. Ancak Gürbüz, zamanın farkında olmanın da zor ve ağırlı bir süreç olduğuna ve yüksek düşüncelerin ürünü olacağına

415 Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s.15.

416 A.e., s. 28.

417 Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 135.

418 Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s.144.

gönderme yapmıştır. Bu durumda evet her insan Âdem'in akranı olabilir ancak "anlama"yı gerçekleştirebilmesi koşuluyla... Yoksa *Kıyamet Emeklisi*'nin kahramanı Baba'nın ifadesiyle "insan" konumuna yükselme gerçekleşmez ve "beşer" konumunda kalınır.

Yine Âdem'in ilk günahla ilişkilendirilmesi meselesi *Kıyamet Emeklisi*'nde kendine yer bulmuştur; " '(...) şu Adem aleyhisselam bir lokma elmayı ısırdı da bin yıllardır boğazına duruyor, (...) ben daha dün dedim, oradaydım, gerçi vurdum sırtına yutkunsun diye de kıpırdamadı, o da alışmış,' dedi."⁴¹⁹ Bu bağlamda insanlar için günah dahi silsile hâlinde gerçekleşmekte, Âdem'in işlediğine inanılan ilk günah, onun ısırdığı ilk elma, tüm insanlığın boğazında kalmış olarak değerlendirilmektedir.

İnsanın olanca giriftliğiyle hayata da giriftlik yükleyen yapısı, filozofların değillendiği bir mesele hâline gelmiş, her şeyin olabildiğince "basit" olduğuna değinilmiş ve mesafenin de öyle beklenildiği gibi olmadığı dile getirilmiştir; "*Büyük eski filozoflar diyorlar ki, hayat ve insan basittir, kurallar basittir, aramızda âdemler boyu uzaklıklar yoktur, (...) "*⁴²⁰ Âdemler boyu uzaklığın olmaması, insanlar arasındaki birliğin ve aynılığın bir tezahürü olarak ele alınmıştır.

Pek çok peygamberin ismi ve yaşadıkları olaylar zamanın anlama mesafesi olması bağlamında şu çarpıcı paragrafta da ele alınmıştır;

"Çocuk İsa yanında tahtalarla oynayıp duruyordu, o tahtalar az ilerde bir çarşıya çakılıyordu, Yakup bir yanında hasretti, bir yanında kavuştuğu Yusuf'u ile bir arada duruyordu, dünya hem kuruluyor hem yıkılıyor, an an içinde devriliyor, bir yerden bir buzul parçası eriyip düşerken büyük bir gemi batıyor, hiç sönmeyecek gibi yanan ateş birden sönuveriyor, en bilindik herkesin tekrarındaki bir söz aniden unutuluyor, yüzyıllar boyunca hatırlanmıyor, dikmek için yüzlerce uğraştığı bir taş binlerce tarafından sökülüyor, bir anlık heyecan duyarken birisinin gözünün feri inançsızlıktan sönuyor, biri kapıda beklerken beklediği az ilerde can veriyor, ahiret için yaşayanlar ve bekleyenler varken ahiret bu ahirliğinden habersiz kendini taptaze duyarak her gün yeniden olgunlaşıyor, bir üzüm asması toprağa düştüğü an üzümün tanesi de bir ağza düşüyordu. Başını ânın içinde nereye çevirse geçmiş, gelecek şimdinin içinde koyulup

⁴¹⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s.263.

⁴²⁰ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 17.

açılan ama hep aynı kalan bir kıvamın içinde dönüp duruyordu. Her şey ama her şey bir ipe dizili serçelerdi, yan yanaydı. Sağındaydı on bin yıl evvel denen, solunda da bin yılın sonrası vardı, hepsi de şimdideydi. Bir ipte serçelerdi.”⁴²¹

Bir peygamberin çocukluğunun düşündürülerek onun peygamberliğine dair göndermeler yapılması, alışılmış ifadeler olarak karşımıza çıkmaz. Çocuk İsa’nın kendi çarmının tahtalarıyla oynaması gibi çarpıcı bir ifade vasıtasıyla ele alınan bu durum, zamanın döngüsellğine ve iç içe geçmişliğine bir göndermedir. Kâinatın ve insan yaşamının bir yandan yapılırken bir yandan yok olması meselesi, zamanın hem oluşun hem yok oluşun müsebbibi olmasını imler. Bu bağlamda insanlık tarihinde birinin yaptığını bir başkası bozmuş, bir topluğun inşa ettiğini bir başka topluluk yıkmıştır.

Bu paragraftaki “Başını ânın içinde nereye çevirse geçmiş, gelecek şimdinin içinde koyulup açılan ama hep aynı kalan bir kıvamın içinde dönüp duruyordu.” ifadelerinden hareketle yine tüm zamanların “şimdi”de birleştiğine dair bir gönderme yapıldığını görüyoruz. Devam eden kısımda da “ipteki serçeler olma” metaforu yinelenmiştir. “İp” burada zamanın ve hayatın kendisi olarak ele alınmış, yeniden zaman ve hayat denkliği kurulmuştur. Tüm zamanlar (doğrusal zaman anlayışındaki geçmiş-şimdi-gelecek sıralamasında olduğu gibi) ipin ya sağ tarafında ya sol tarafındadır ancak “tek” bir ip vardır. İpteki serçeler de tüm insanlık ve hatta tüm varlıktır. Bu “ipteki serçe metaforu” ile benzer bir başka yaklaşım “koca bir tespih” metaforu ile kurulmuştur. *Öyle miymiş?* adlı eserde insanların benzerliğine ve birliğine işaret edilerek bu durum şu cümlelerle açıklanmıştır;

“İnsan birbirinin örneği, birbirinin sırrı olduğu için sınırsızdı. Süresiz bir dua gibi birbiri ardına sonsuz bir tespih gibi aynı şeyleri söyleyip aynı şekilde yaşayıp ölen koca bir vird halkası, koca bir tespihti.”⁴²²

Bu alıntıda dikkat edilecek nokta “süresiz” kavramı etrafında şekillenmektedir. Zaman değerlendirilirken onun en küçük birimi olan “ân”ların “süresiz” bir akışta oluşuna dikkat çekilmiştir. Bu noktada da insanların dünya

⁴²¹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s.291.

⁴²² Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 161.

üzerinde “süresiz” bir şekilde birbiri ardınca gelmeleri, bir ardışıklık ve silsile oluşturmaları bağlamında değerlendirilmiştir. Yine aynı eserde bu mesele ile ilgili “(...) her şey bir kerelik ama tuhaftır insan süresiz tekrardadır.”⁴²³ ifadesine yer verilmiştir. Bu durum da bir tespih ve tespihteki boncuklar vasıtasıyla ele alınmıştır. Tıpkı “ipteki serçeler”de olduğu gibi “koca bir tespih” olma durumunda da ip yahut yerine kullanılabilecek herhangi bir nesne “zaman”ın sembolü olurken üzerindeki serçeler veya boncuklar da insanları temsil etmektedir. Buradaki “aynı şekilde yaşayıp ölme” ya da aynı ip üzerinde olma “birlik” anlayışını da oluşturmaktadır. Ardışıklık dolayısıyla “Hayatın bir sıraya giriş oluşu ilk kez dikkatimi çekmişti ve bu sıra kimseleri pek de rahatsız etmiyordu.”⁴²⁴ ifadeleriyle insanların da boncuklar ve serçeler gibi bir “sıraya” girdiği imlenmektedir.

Tespih metaforu aynı eserde “yıl” bağlamında da kullanılmıştır. Aylar, tespihin taneleri olarak ele alınmış, yıl da on iki tanelik bir tespih olarak değerlendirilmiştir;

*“Denildiğine göre kıyamet yaklaşmış. Yıl dediğin birbiri üstüne yığılan nesiller, insanlar, hurda eşyalar vs. görülürmüş de yıl yeni ve taze tek bir tane sicim gibi uzun ince insanın önünde öylece dururmuş. On iki aydan on ikilik tespih gibiymiş, daha esmâsına girişmeden biter insan söz ve dileksiz, şükür ve nasipsiz bir sonraki sicimi eline misina gibi alır kıyıya geçer yine bekler, bekler, tâlik keşideler gibi üst üste binermiş.”*⁴²⁵

Burada yılların yeniliğine ve tazeliğine işaret edilerek tespih vasıtasıyla kurulan birlik “yıl” özelinde sınırlandırılmıştır. Benzer bir durum da hayattan kopukluk ve boşluk hissi bağlamında günleri iç içe geçmiş boş fincanlar gibi değerlendirmeye sonuçlanmış; “Kendini öyle manasız, daha evvelki hayatlarından öyle kopuk ve onları başkasınınmış gibi bile temaşa edemedi çok derin bir boşlukta sallanıyor, günleri, iç içe geçmiş birbirinin aynı fincanlar bardaklar gibi içlerinden çıkarıp bir aynıyı önüne koyuyor, aynı kalan ve aynı gidene bakıyor ve sürekli başı

⁴²³ A.e., s. 170.

⁴²⁴ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s.157.

⁴²⁵ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 138.

dönüyordu.”⁴²⁶ Bu aynılık, boşunalık hissini doğurmuş; kendini dünyaya ait hissedemeyen kahraman, günlere de anlam atfetmekten uzak düşmüştür.

Yılların yeni ve taze olarak nitelendirilmesinin yanında insanın “eski bir tekrar” olması hususunda bir değerlendirme yapılmıştır. “(...) her şey bir kerelik ama tuhaftır insan süresiz tekrardadır.”⁴²⁷ ifadesine ek olarak bu bağlamda şunlar söylenmiştir;

“Yeniyiz zannedende yeniye hiç yer yok, insan eski bir tekrar, eski bir ezber. İşte en son 19., 20. asır da geçti çılgık feryat. Mutsuz, menhus. Sisler, sağanak hâlinde izlenimler ve onların insanın üstünden durmayıp kayması ile bir görünüp bir kaybolması ile geçti. (...) Tanrı daha mesafede, insanın ayağı daha yerde geçti.”⁴²⁸

Hölderlin’in *Hyperion* adlı eserinde geçen “Her şey tekrar yaşanır ve tekrar gençleşir. Tabiatın o güzel döngüsünden biz niçin dışlandık?”⁴²⁹ ifadesinin tam tersi olarak ele alınan insanın devamlı bir tekrarda olduğu düşüncesine *Öyle miymiş?* adlı eserde yer verilmiştir. Ancak burada Gürbüz, tek bir insanın hayatındaki döngüyü ve aynılığı ele almamıştır. Daha ziyade tüm insanlığın ortak bir döngüye ve aynılığa dayanması şeklinde bir yorum geliştirmiştir. Buna paralel olarak şu ifadeler değerlendirmeye alınabilir;

“İşte inanmak da hiçbir şey görüp bilmeyene kalıyor, araya yüzlerce yıl sokuyor ve yüzlerce kafa bir o yana bir bu yana eğip büküyor ve binlerce yıl önceyi şimdiki hülyasına yakıştırıp kabul ediyor. Kurallar belli, tarih ilerlese de zaman ve kurallar bunlara uyanlara ve utananlara değil, arkasına kaldırıp atanlara değişiyor. Yoksa ince un ile tahıl sunusu pişiren kadın ve onun zeytinyağını tutarkenki özeni ve yedi bin yıldır sabit kalan utancı ve korkusu şimdi başka bir kadında hâlâ yeni.”⁴³⁰

Bir kadındaki utanç ve korku duyguları, değişen yüzyılların içinde sabit kalmıştır. Ancak bu duygular her kadında “yeni ve taze” olarak korunmuştur. Değişen dünya, devrilen yıllar, zamanın tahakkümünde bozuluşa tabii olan her şey; bir yanıla

⁴²⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 367.

⁴²⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 170.

⁴²⁸ A.e., s. 168.

⁴²⁹ Hölderlin, A.g.e., s. 24.

⁴³⁰ A.e., s. 25.

her defasında yeniden yeniden “aynı”yı inşa etmektedir. Bu bağlamda insan olmanın gerektirdiği bazı duygu ve düşünceler her insanda var olmasıyla bir birliği inşa ve aynılığa işaret eder. Ancak her insan kendine özgülüğü içerisinde aynı duyguyu, yeni ve farklı anlamlarla yaşar. Bu durum *Kıyamet Emeklisi*’nde de insanın muhkemliği üzerinden şu cümlelerle ele alınmıştır;

“İnsanın aynılığı ve sabitliği başka her şeydekenden fazlaydı. Emindi ki eve gitse şimdi hiçbir şey aynı değildi, ne koltuğun tutuşu, ne yatağın sarısı, ne sokakta hep oturduğu duvar emindi ki aynı değildi, vazgeçmişti çoğu şeyden ve muhakkak gevşemişti. Çoğu şey solmuş, azalmış, eskimişti. Ama bu insan sabitliğinde, kelimeleri, düşüncem dediği şeylerde milim oynamıyor, bunların uğruna yer yarılrsa, taş taş üstüne kalmasa cümle gene bunun öncesi ile aynı kuruluyordu. İnsan kendini aynı ile anlatıyor aynı ile savunuyor, en gelişmiş makineden daha muhkem yapıyordu bunu.”⁴³¹

İnsanın aynılığı, sabitliği ve muhkemliği Gürbüz’ün dikkat çektiği bir noktadır. Az az da olsa her şeyde meydana gelen değişim, solma ve eskime Gürbüz’e göre bu bağlamda insanda gerçekleşmemektedir. Aslında bu durum biraz da “düşünce” bağlamında ele alınmış, insanın “kendî” düşüncelerine sıkı sıkıya bağlı kalması ve onları asla değiştirmeye gönüllü olmamasıyla ilintili olarak eleştirilerek ele alınmıştır.

Âdem, İbrahim ve İsa peygamberlere yukarıda telmih yapıldığı gibi düşünürlere de telmih yapılarak tüm insanlıkla çağdaş olma meselesine değinilmiştir. Bunlardan bir tanesi şöyledir;

“Hayat neden değerli biliyor musunuz, o sadece sizin hayatınız değil de o yüzden. Yoksa sen kimsin ki tek başına senin bir kıymetin olsun. Koca Mısri’nin hayatı bitti mi 70 senede ha? Hayır, o başka birinde devam ediyor, sen o yüzden ayağını denk alacaksın, arkandakini de düşüneceksin, o yüzden ona da fazla ağlamayacaksın, onun yüzünü de güldüreceksin, senden sonrakini de, yaşadım bitti değil, hem yaşamadın hem bitmedi.”⁴³²

Hayat, bütün insanların hayatının birleşimi olması sebebiyle değerli olarak addedilmiştir. Mutasavvıf şairlerden olan Niyâzî-i Mısrî’nin hayatının büyüklüğü ele alınarak onun hayatının bir başkasına da sirayet ettiğine değinilmektedir. Bu bağlamda

⁴³¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 363.

⁴³² A.e., s. 114.

Mısır'ı anlayan aslında onun da zamanına giderek onun hayatını da kendi hayatına dahil edebilmekte, “anladığı” şeyin zamanını da başlatmaktadır.

Buradaki “*yaşadım bitti değil, hem yaşamadın hem bitmedi*” ifadesi de önemlidir. Yaşanıp bitmesi geçmiş zamanı imlerken hem henüz yaşanmaması hem de bitmemiş olması geçmiş ve gelecekte sınırlı “şimdi”yi inşa eder gözükmektedir. Bir şeyin yaşanmaması ama yaşanma ihtimali, gelecek zamanda gerçekleşme ihtimalini yani aslında bir nevi gelecek zamanın varlığını inşa eder. Bitmesi ise o olayı geçmişe göndereceği için geçmiş zamanı inşa etmektedir. Ancak burada hem yaşanmamış hem de bitmemiş olması, olayın ya da hayatın “şimdi”de asılı kalmasıyla sonuçlanmaktadır.

Peygamberlere ve düşünörlere gönderme yapılarak zamanın anlama mesafesi olduğuna değinilmesi gibi, tarihin diğör önemli kişilerine de gönderme yapılarak “Âdem’le akrân olma” meselesine değinilmiştir. Bunlardan bir tanesi de *Kıyamet Emeklisi*’nin diğör kahramanı Nuhu vesilesiyle inşa edilmiştir;

“Hissediordu ki dünyanın ömrü de durmadan her ölümle yeniden başlayan bir kırk elli altmış, neyse doksan senedir, ne varsa geçmiş ve gelecek hepsi hıncahınç içindedir. Yani dünya ile Nuhu yaşattır. Görmedim ben o vakte yetişemedim, o zaman Hitit kralı 4. IV. Hattutaş vardı bize daha dokuz bin sene vardı, demeyesin. Sen de vardın o da biliyordu bunu ve artık Nuhu konuşur hitap ederken krallara, fîravunlara, esirlere, taş kesenlere, ark açanlara, filizleri ilk gören gözlere, o an kopan fırtınaya, yağın sağanağa ve önüne kattıklarına, şimdi eşini kaybeden kadına aynı anda sesleniyordu. (...) ilâ ahir olmuş olan olacak, o an orada olan anca şahit olacaktı, yani herkes kim yaşamışsa, kim yaşayacaksa, herkes aynı şeyleri görecekti zerre kadar haksızlığa uğramadan. Kendisi de zaten Âdem’den başlayarak herkesin gördüğünü görüyor, Hadrianus’un Roma’daki mezarında yazan ve Nuhu’yu her içinden geçirdikçe hoplatan, ‘Ey küçük ruh! Benimle çok yıl yaşadın. Şimdi nereye gidiyorsan yolun açık olsun,’ yazısını beraber kazıyorlardı.”⁴³³

Ölüm kavramı incelenirken dünyanın her ölümle yeniden başlaması, zamanın anbean yıkması ve yapmasına gönderme yapılarak ele alınmıştı. Burada dikkat edilecek husus “(...) ne varsa geçmiş ve gelecek hepsi hıncahınç içindedir. Yani dünya

⁴³³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 99.

ile Nuhu yaşittir.” ifadesindedir. Geçmişin ve geleceğin iç içe olması ve tek bir insanın “dünya” ile yaşıt olması hem zamanın yekpare yapısına işaret eder hem de bu durum tek bir insan olan “Nuhu”nun da Âdem’le akran oluşunu inşa eder. Devam eden kısmında Hattuş’la, diğer krallarla, firavunlarla, hatta dünyada var olan şeyleri gören “ilk gözler”in sahipleriyle “çağdaş” olunduğuna dair bir gönderme vardır. “Kendisi de zaten Âdem’den başlayarak herkesin gördüğünü görüyor;(...)” ifadesinde de yine Âdem’e işaret edilerek birlik ve aynılık anlayışı oluşturulmuştur.

Kâinatın yeniden yaratılışı ve bozuluşu, zamanın anbean varlık göstermesiyle ilintilidir. Bu durum da tüm zamanların “şimdi”de toplanması ile sonuçlanmıştır. Tüm zamanların “şimdi”de toplanabilmesi gibi tüm kâinat, tüm varlık, tüm bilgi yani akla gelebilecek her şey de aslında “tek bir insan”da toplanmıştır;

“Her sahnesinde dünyanın gelmiş geçmiş herkesin bir anın bir vaktinde ömrünün karşısına çıkana karşı aldığı tavır ve onu kavrayışı, kâinatın onun için yeniden yaratılışı ve bittikten sonra tekrar bozuluydu. İnsana, tek bir insana dünya bu yüzden sığmış, insan dünyasını sırtlanmış, tüm davranış, anlayış, akıl ve telakkilerini onun içine koymuştu. İçinde dünya, sırtında dünya, bir yandan dünyanın içinde, bir yandan dünyanın sırtında, işte içindeki içinde buydu galiba.”⁴³⁴

Dolayısıyla “fihrist-i kâinat” ve “âlemin özü” olan insan, hem tüm dünyayı kendi içine sığdırabilmiş hem kendisi dünya içerisinde varlık gösterebilmiştir. Sonuç olarak zamanın farkında olabilme meselesi “Âdem’le akran olma” özelinde anlaşılan tüm şeylerin zamanına gitmeyle tüm her şeyle çağdaş olma şeklinde sonuçlanmıştır. Bu durum, yani meselelerin iç yüzlerini öğrenme çoğu zaman da okuma, araştırma ve birilerinden duyma eylemlerinin sonucudur;

“Okuduğum, işittiğim her şey benimdir. Çölde yürüyen, aşiret rüzgârını hisseden, karlar altında ölen, devesinin kurumuş dudaklarına su serpen, sabahlara kadar sanrılı düşlerle kavrulan, taşla baktıkça onun iç âlemini sezen... her şey benimdir. Benimdir de, bu nasıl bilinecektir.”⁴³⁵

⁴³⁴ A.e., s. 214.

⁴³⁵ Gürbüz, **Zamanın Farkında**, s. 171.

Bu bağlamda illa çok önemli kişilerin hayatlarına tanıklık etmekle zamanda mesafe alınamayacağı, sıradan insanların ve sıradan hayatların da bilinmesiyle onların da zamanlarına giderek onlar hakkında da fikir geliştirmenin bu farkındalığı inşa ettiğinin ifadesi söz konusudur. Dolayısıyla arada geçen zamanın çokluğu da hiçbir şey ifade etmez; “*Yani beş yüz senelik bir hatıra, bir kişi, bir idrak onu hissettiğin an diriliyor ve yaşamaya başlıyordu.*”⁴³⁶ Bir mesele anlaşıldığı, sezildiği ve hissedildiği ân, artık kişinin de olur. Kişi böylece o meselenin zamanına dahil olur.

“Baba’nın kâinatın yaratıldığı, gökte ilk seyyalenin dönmeye başladığı ve ardı ardına göğe yüklendiği, ilk hayvanatın birden bir tepeciğin ardından titrek bacakları ile sıçrar gibi yürüdüğü ve acemiliğini iki dakikaya kalmadan attığı, ilk ağacın göğsünü gerdiği ve yeryüzü vakarını yapraklarına giydirdiği, dağların yerlerini almak için ileri geri ettiği, dağ çiçeği olacakların en çok mor ve sarıyı beğendiği ve kendilerine dağlarda yer bakmak için bir ışık kümesine binip aşağı indiği, o sırada mor ve sarılara eşsiz bir mercan, eflatun ve kiremit renginin de son anda katıldığı , insan geliyor dendiği ve Adem kılığında kıyamete kadar sürecektir soyun geldiği ama gelenin bir Adem olduğu sonra bütün olan biten, olmamış ama sözü tüten, olmuş ama oluşunu sonraya kapamış giden, şu vakte kadar ne varsa ve ne yoksa, ‘Biliyorum, ben oradaydım,’ dediği içine küme küme indi. Onun her şeye ettiği şahadete karşılık Aziz’in kendi içinde olan bitene bile, ‘Bilmem ki ben orada mıydım,’ deyişi kendinin hiçbir yerinde olmadığının şahadeti olarak bu kez yüreğine indi.”⁴³⁷

Kâinatın yaradılışının dile getirildiği bu cümlelerde de birlik hâline ve silsile oluşa dair fikirler ortaya koyulmuştur. “Şahitlik” ve “orada oluş” meselelerine gönderme yapılmış, bu durumun da yine Âdem’le akran olmayı imlediği görülmüştür. Ancak alıntının son cümlesi yani Aziz’in aslında hiçbir yerde olmayışını hissetmesi, varoluşçu yaklaşıma örnek teşkil edebilecek bir başka olgudur.

Hayatta ve insanlık arasında büyük bir “birlik” söz konusu olup, her şeyin ve herkesin silsile halinde birbirine bağlılığı şu dizelerde de ele alınmıştır;

*“Herkes ölmeden ölmüyor
Herkes anlamadan yeni soruya geçilmiyor
Herkes tamam demeden tamam olunmuyor
İlk soru o yüzden hâlâ havada*

⁴³⁶ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 391.

⁴³⁷ A.e., s. 221.

*Hâlâ ilk şüphe ile yaşıyor
İlk aldaniş hâlâ taze
Peygamber dünkü adam
Platon babam
Dünya buna sebep hep sözde taze ve arzulanan*⁴³⁸

Âdem’le akran olma meselesinin perspektifi biraz daha genişletilecek olursa Gürbüz’ün Açık Radyo’da kendi sesinden dinlediğimiz *Öyle miymiş?* adlı eserden alınan şu paragrafa da değinmek gerekir;

*“Taş başka iki taşın üstünde heybette, toprak koyu sarı renkte, neyi ararsan var, neyi ararsan yok. Gün milâdı bilmezken bir milâttan evvelin sabahı, dert yine insanın kalbinin kökünde, sular durgun bazen bir ısıltı geçiyor üzerinden, toprağın daha vakti var yer ona serin, gök Herakleitos ne derse desin kendi renginden emin, ister kızıl isterse hatta densin gök yerde siyah bir zemin. Havsala kendi kırıklığına düğümleniyor ve insan suçlayarak gidiyor, sonu yok şimdilik bu mavi mor bazen ağaran kubbenin. Tanrı’nın insana karışmaması değil insanın insana karışmaması acı olan. Ne kadar birleşilse değil mi yüzyıllardır akraba olunamadı, Âdem kimin kardeşi bulunamadı. İnsanın hep acelesi var; işler yetişmiyor, hatta gerçek iş nedir bulunamıyor. Tanrı’nın vakti göklerden geniş, insan da bir boy atıyor ama ne yana dönse olmuyor. (...)*⁴³⁹

Yaradılışın ilk zamanlarının tasvir edildiği bu paragrafta “*Gün milâdı bilmezken bir milâttan evvelin sabahı (...)*” ifadesiyle tarihlendirme ve dönemlendirmenin olmadığı vakitlerle daha sonraki dönemler arasında değişmeden “sabit” kalanın “dert” olduğuna değinilmiştir. Tanrı’nın zamanı pek çok yerde konu edildiği gibi bu eserde de konu hâline getirilmiş, gökleri ve felekleri aşan yapısıyla ele alınmıştır. Yine insanın insana karışamaması meselesi “tenhalık” ve “yalnızlık” bağlamında değerlendirildiğinde hükmünü koruyor gözükmektedir. Nitekim Âdem’le her ne kadar “çağdaş” olunabilse de “akraba” olunamamaktadır. Bu durum insanlar arasındaki “mesafe”nin “anlama” ile çözülebildiğinin ama idrak olmadıkça da bu yakınlığın gerçekleşmeyeceğinin eleştirisidir.

⁴³⁸ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 177.

⁴³⁹ A.e., s. 26.

3.3.4.7. Yekpare Zaman: Şimdinin Enginliği

“Âdem’le akran olma” ve tüm zamanların birliği; üç farklı zamanın “şimdi”de toplanmasıyla yani asıl zamanın “ân” oluşuyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Şule Gürbüz’ün zaman anlayışının temelini oluşturan “zamanın anlama mesafesi oluşu”, “şimdi” ve “ân” içerisinde tüm zamanların birleşmesiyle “yekpare zaman”ın inşasını mümkün kılmıştır.

Augustinus gerçek zaman olarak sadece “şimdi”nin var olduğunu, geçmiş ve gelecek zamanların şimdide birleştiğini dile getirmiştir. Aynı durum Gürbüz’ün bakış açısından da *Kıyamet Emeklisi*’nde şu şekilde ele alınmıştır; “*Başını ânın içinde nereye çevirse geçmiş, gelecek şimdinin içinde koyulup açılan ama hep aynı kalan bir kıvamın içinde dönüp duruyordu.*”⁴⁴⁰ Geçmiş ve gelecek şimdinin içerisinde dönüp durmakla nitelendirilmiş ve bu durum bir “aynı”lığı imler şeklinde ifade edilmiştir.

Tüm zamanları “şimdi”de birleştirme ve bir “ân”ın içine tüm ânların yerleştirilmesi “yekpare” zaman anlayışını inşa eder. Bu durum *Kıyamet Emeklisi*’nde “yekpare örtü” benzetmesiyle ele alınmıştır; “*(...) Ve gün başlarken sabahın erkeninde Aziz onun gecedan kalma ucuna birleştiriyor, günleri ayrı ayrı değil, bir beyaz yekpare örtünün üstünde bir arada yaşıyordu. Bir zamanın içindeydi, günlerin haftaların öğlen ya da akşamın değil (...)*”⁴⁴¹ Günler birbiri ucuna ekli olarak ele alınmış ve “yekpare bir örtü”de birleştirilmiştir. Devamında ise gün, hafta ya da akşam gibi ayrışmalardan uzaklaşarak tek bir gerçek “zaman”ın varlığına işaret edilmiştir. Yekpare zaman anlayışı aynı eserde, “*Geçmiş ve geleceği de ânın içindeydi. Ancak bu zamanlarda tarifsiz bir yekpare kuvvet içinde oluyor, bir şey yapmadan bir şeye erişmiş, biriktirmiş gibi hissediyordu kendini.*”⁴⁴² ifadesiyle yinelenmiştir.

⁴⁴⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 291.

⁴⁴¹ A.e., s. 186-187

⁴⁴² A.e., s. 187.

Augustinus, tek gerçek zaman olarak “şimdi”yi ele alsada “şimdi”nin de gerçekleştiği ân yok olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla “*Mademki var olmasının nedeni var olmayı bırakmak...*”⁴⁴³ şeklinde yorumladığı “şimdi”nin varlığı da uçucudur. Bu mesele *Kıyamet Emeklisi*’nde şu şekilde ele alınmıştır;

*“Şimdi, hep beklenen şimdi’nin önünde durdu. Kırmadan, onu da, önceye ya da sonraya dahil olacağı seyre girmek için çırpınan şimdi’yi yani eliyle tutup önce’nin yanına koydu. Koyarken an o ânın hareketinde tek olmanın lezzetiyle çırpışırken ölmeden ama çok da hareket etmeden bekleyenlerin arasına kısa sürede karıştı. Şimdi önce olmuş ve uzun bir bekleme yerindeydi, yarı canlı olarak.”*⁴⁴⁴

Önceye ya da sonraya yani geçmişe ya da geleceğe dahil olmak üzere var olan ara zaman “şimdi” kahramanın eliyle “önce”ye usulca dahil edilmiştir. Böylece “şimdi önce olmuş”tur. Burada yarı canlı olarak ifade edilen zaman, tam olarak “şimdi” tabiriyle örtüşmektedir. Geçip gitmiştir ama gideli çok olmadığı için etkisi de tazedir.

Şimdinin görünür olduğu “ân” bu defa da bir “hamur” benzetmesiyle eskiye ve sonraya doğru esnemesiyle ele alınmıştır;

*“Devraldığı ve devrettiği, gördüğü, unuttuğu ve hatırladığı, başa, en başa döndüğü, sonu ona hatırlatacak kadar başa döndüğü, ânın bir hamur gibi iki yana eskiye ve sonraya saniyede yayıldığı, ortaya hep bir şeylerin konduğu ve yendiği, çarçabuk bittiği âna şaşarak baktı. Demin, ânın hikâye olduğunu yani geçmiş, çoktan bitmiş bir hatırlatma olduğunu ânın bu hatırladığı âna denk düştüğünü an içinde gördü, an içinde kaybetti.”*⁴⁴⁵

Ânın çok çabuk geçmesi ve geçtiği ândan itibaren “geçmiş” zamana ait olması ama o ânın hatırasının şimdide yaşaması meselesine değinilmiştir. Ânlık bir görme ve kaybetme, “ân”ın uçuculuğuna bir diğer göndermedir. *Coşkuyla Ölmek*’te ise “şimdi”, “şimdide asılı kalma” şeklinde yorumlanmıştır;

“Hayatın bir yolu olduğunu ve o yolun felaha ulaşacağını hiç düşünmedim. Burası Emirgan sırtları da olsa, Maden Yolu da, İhsaniye’den Marmara’ya bakan o sakın

⁴⁴³ Augustinus, *A.g.e.*, s. 47.

⁴⁴⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 219.

⁴⁴⁵ *A.e.*, s. 374.

sokak da, Havran'da zeytin küspesi kokan o dar sokak da. Hayattan akanlar ve savrulan duman her deliğe girmeye, sızmaya muktedir. Yaşıyor olmak böyle çepçevre şimdide ve hele geçmişten üzerimize düşenlerle hevenk hevenk bir müddet kendi çağında asılı kalmaktır. Bir mevsimlik çiçek gibi giderek yapışkan, sonunda kurur gibi solmaktır."⁴⁴⁶

Geçmişten gelenlerle şimdide asılı kalma, "hevenk" kelimesiyle ifade edilmiştir. Hevenk, meyve ya da sebzelerin bir ipe dizilerek asılması sonucu oluşan bağ anlamına gelir. Şule Gürbüz de yaşıyor olmayı şimdiyle kuşatılmış ancak geçmişten gelenlerin de üzerinde taşındığı "şimdide asılı olma" hâliyle özdeşleştirmiştir. Başka bir kısımda da solmadaki güzellik "*Solmak, kendiliğinden soluvermek bazen ne güzel (...)*"⁴⁴⁷ cümlesiyle dile getirilmiştir. Aynı durum zamanın içinde, şimdide, geçmişten gelenlerle geleceğe doğru yavaş yavaş bir yok oluşun ve solmanın güzellenmesiyle ele alınmıştır.

Şule Gürbüz'ün tüm düşün dünyasına sirayet eden "*kendine keskin bir bakışla bakma*" bu defa, tek bir "ân"dan tüm diğer şeylere bakmayla sonuçlanmıştır; "*(...) kendinde seyir de bir âlem seyridir diyor ve seyri çok kısa selama duruyordu. Öyle ya kendini seyredebilen cihanı, gelmişi geçmişi anın içinde seyreder ve her şeyden haberdar olurdu, hem de yapanın da işleyen de düşünenin de kendisi olduğundan haberdar olurdu.*"⁴⁴⁸ Kendini seyir, tüm alemleri seyretecek çıkmaktadır. Çünkü fihrist-i kâinat olarak insan, tüm alemin özelliklerini kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bu da tek bir ânın içine sızan idrakle mümkündür.

⁴⁴⁶ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 88.

⁴⁴⁷ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 65.

⁴⁴⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II, s. 26.

3.3.4.8. Saate Bakmak: Zamanı Görmek

Şule Gürbüz'ün aynı zamanda mekanik saat tamircisi olması onun saatlere olan ilgisini ayrı değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. “Saat”i zamanla ilişkilendirme meselesinde saatin zamanı ölçmede ve belirli kalıplara sıkıştırmada etkili olan yanı devreye girmekte ancak bu durum aslî zamanı göz ardı etmekle sonuçlanmaktadır. Gürbüz ise saate salt olarak zamanı ölçme aracı olarak bakmaz. Saatin söylediklerine, saatler vesilesiyle toplumların inşa süreçlerine ve zamanın ve vaktin insanlar için neler ifade ettiğine de bakar. Bu bağlamda saatlerin aslında neyi ölçtüğü tartışma konusu olmuştur; (...) *Saatlerin zamanı gösterdiğini söylediğimizde, aslında onlar neyi göstermektedir?*”⁴⁴⁹ Saat dediğimiz unsur, art arda sıralanmış, belirli oranda ve tekrar eden hareketlerin ölçülmesi ile ilintilidir. Dolayısıyla zamanın geçici yapısı saatin işaret edebileceği bir durumdur. Yani zamanın ölçülebilen yanını ancak geçip gitmesi oluşturur.

Zamanın ölçülebilen yanını saatle ortaya koyabileceğimizi belirttik. Bu bağlamda zamanı tanımlarken onun ilişkilendirme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bir ölçümden söz edebilmek için en az iki unsurun kıyaslanması gerekmektedir. Doğa olaylarının ya da yapay olarak insan eliyle hazırlanmış unsurların hareket sayısı ile olaylar arasındaki kıyas saatlerin ölçüm yapabilmesine vesile olur. Bu bağlamda saatlerin aslında neyi ölçtüğü sorusu gündeme gelir. Saatteki hareketler olayların karşılığı olarak karşımıza çıktığından zamanın ölçülebilmesi onun aslî yapısına ket vurur gözükmektedir. Ancak her toplumda nihayetinde saatin toplumsal düzenin tesisi için kullanıldığını görürüz. Kapitalist sistemde bu kullanım tarzı katı ve kâr amaçlı iken diğer yapılarda gündelik işler için de gerekli görülmektedir. Bununla beraber tüm dünyada ortaklık kurmaya yarayan bir saat ve takvim sistemi birlik oluşturmaya yöneliktir; *“Saat, takvim düzenleri herkesin bildiği gibi dünya işlerini düzene koymak, işleri, farklı şehirler, toplumlar arasında karmaşa olmadan birlik içinde bir saatten, günden, aydan söz edince herkesin aynı şeyi anlayacağı bir birlik oluşturmak için*

⁴⁴⁹ Elias, A.g.e., s. 25.

yapılan hesaplamalara, alınan kararlar ilâve edilerek yapılmıştır.”⁴⁵⁰ Dolayısıyla saatin yani ölçülebilen zamanın olmaması kaostur. Birlik ve düzen sağlamanın aracı olarak saat, zamandan ziyade olaylar için varlık gösterir. Çünkü “Zaman ile özgün bağ bir ölçme değildir.”⁴⁵¹ Bu meseleye Gürbüz de benzer bir noktadan yaklaşmakta ve şunları söylemektedir;

*“İlk zaman ölçüm aletleri dendiğinde su saatlerinden, kum saatlerinden, güneş saatlerinden bahsedildiğini hemen herkes bilir. Ancak bunlar zamanı ölçmekten ziyade içinde bulunulan anın kaç kova suya veya kaç kum zerresine, hatta ne uzunlukta bir gölgeye denk geldiğini bilmeye eşittir. Zamana değil işe, meşguliyyete dair bir ölçümdür.”*⁴⁵²

Bu ilk ölçüm aletlerinin ortak yanı tabiata uygunluk göstermeleridir. Zamanı ve değişimi fark edebilmek için doğa olaylarına şahitlik edilmiş, onların hareketlerine göre bir düzen tesis edilmiştir. Bu tabiata görelilik insan ruhunu belirli kalıplara hapsedmeden düzeni oluşturmaya yönelik olup sabit değil değişkendir. Tüm bunları Gürbüz, tabiatın kanununu gözetmek bağlamında değerlendirir; “Yani zamanı bilmek, bir günün hangi mevsimde ne kadar ışık ettiğini ve bunların ne uzunlukta olduklarını, mevsimlerin farklılıklarını ve tekrarını bilip anlamaya yönelik herhangi bir tabiat kanununu çözmek gibi bir gayretin sonucuydu.”⁴⁵³ Bu durum ilerleyen kısımlarda da ele alınacak olan, zamanın ve saatin toplumlar üzerindeki etkisini ortaya koymaya yöneliktir.

Saat konusunda Gürbüz, ilk ayrımı alaturka saat ile alafranga saat arasında yapar. İkisinin farklı “vakitleri” ölçtüğünü dile getiren Gürbüz, zamanın göreceliğine işaret eder. *Saat Kitabı*’ndaki “Alaturka Saat Alaturka Zaman” bölümünde bu saat türlerine tanımlar getirir ve bu saat tarzlarının toplumlar için ne anlama geldiğini yorumlar.

⁴⁵⁰ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 15.

⁴⁵¹ Elias, *A.g.e.*, s. 85.

⁴⁵² Şule Gürbüz, “Saatin Evvel Zamanda Yolculuğu”, *Derin Tarih*, (çevrimiçi), <https://www.gzt.com/derin-tarih/saatin-evvel-zamanda-yolculugu-2585963>, 26 Aralık 2016.

⁴⁵³ *A.e.*

Şule Gürbüz alafranga saati, ruhun sabit olmayan yapısına uygun olmaması yönüyle eleştirir; “(...) ne yere ne göğe, ne kendi hâline bakmayan alafranga saat, yaşarken katı geçişleri ile hayatın hep sabitliği üzerinde durur. Hâlbuki insan ruhu sabit olmadığından, bu söylenişlerde incinecek bir yan bulur.”⁴⁵⁴ Özellikle modern zamanlarda saatin kullanımı, insanların zamanları üzerinde tahakküm kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Kapitalist düzen, zamanı parayla eş tutarak kâr odaklı yapı içerisinde insanları buna göre yönlendirmeyi hedeflemiştir. Saat bu sistemde, şehirdeki insanlar üzerinde tahakküm kurma aracı olmuş, her insanın sistem için çalışması, sistem için dinlenmesi hedeflenmiş ve bu bağlamda zaman anlayışı da değişmiştir. İnsan ruhunun değişken yapısını göz ardı eden bu düzen, insanı bir makine gibi değerlendirerek onun vesilesiyle maksimum kâr elde etme amacı gütmüştür. Dolayısıyla kapitalist sistemde hem çalışma zamanı hem boş zaman hem dinlenme zamanı sistem tarafından belirlenmiş, insanların kendine has zamanları ellerinden alınmıştır. Ne yere ne göğe ne de insan ruhunun değişken yapısına göre ayarlanmayan bu saat, insan üzerinde tahakküm aracı olarak kârı maksimize etmek adına kullanılmıştır. “Standartlaştırılan zaman, yaşanıp içinden geçilen ve az çok sezilmesi gerekeni değil, her şeyin hep aynı kalacağını düşünerek yaşamanın planına göre işleyen; şekil ve duygu değişimi değil, aksine bunlarla vakit kaybetmeden yol almanın peşine düşen saattir.”⁴⁵⁵ Değişimi ve insan ruhunu göz ardı eden bu sistem, her şeyi tekdüzeleştirdiği gibi zamanı da tekdüze bir yapıya büründürmeyi hedeflemiştir.

Saatler bu bağlamda, toplumların inşasında temel bir noktaya konumlanır; “Saatler nasıl bir dünya düzeni isteniyorsa onun ölçümünü verir. Yani sahibini ölçer; onun önem verdiği ölçer.”⁴⁵⁶ Saatin neyi ölçtüğü de o toplumun yapısının nasıl olduğuna işaret eder.

Bu durum tıpkı Thomas Mann’ın bir “zeitroman” olarak kabul edilen *Büyülü Dağ* adlı eserinde de ortaya koyulan şeydir. Thomas Mann, iki ayrı dünya düzenine işaret ederek sanatoryumda tedavi görenleri “yukarıdakiler” ve normal dünya düzeyinde kalanları da “aşağıdakiler” olarak tanımlar. Yukarıdakiler için bir “zaman

⁴⁵⁴ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 14.

⁴⁵⁵ Gürbüz, “Saatin Evvel Zamanda Yolculuğu”

⁴⁵⁶ A.e.

dışılık” söz konusudur. Zaman olabildiğince yavaş ve kendi hâlinde akar, insanların acelesi yoktur. Aşağıdakiler ise modern dünyanın keşmekeşi içerisinde koşturmakta, zamanı kâr aracı olarak değerlendirmekte ve zamanın hızına yetişmeye çalışmaktadırlar. Bir “zaman romanı” olarak anılan *Büyülü Dağ*, zamanın kâr aracı olarak görüldüğü bu dünyada Aydınlanma eleştirisi ile bir çağ ve kültür romanı olma özelliği de göstermektedir. Kült romanlar arasında değerlendirilen *Büyülü Dağ*’da eleştiri getirilen bu durum Gürbüz’ün çeşitli vesilelerle değindiği bir diğer meseledir. Gürbüz meseleyi Osmanlı toplumu vesilesiyle Müslüman saat algısını ve Batı’nın saate yüklediği anlamı kıyaslayarak yapmıştır. Dünya üzerindeki her toplumun zamanı durdurmaya, zaman dışılığa ve dinginliğe ihtiyacı bu vesileyle en çok modern zamanlarda ortaya çıkmış gözükmektedir.

Şule Gürbüz, bu meseleye getirdiği eleştiriye saat kuleleri vesilesiyle de ortaya koymuştur. Osmanlı toplumunun üretim toplumu olmaması ve vakit nakittir anlayışını benimsememiş olmasına bağlı olarak; “*Bu durumda, saat kulelerinin, Osmanlı şehir yaşantısında hiç yerlerinin olmadığını, üzümlere kabul etmek zorundayız.*”⁴⁵⁷ der.

Bu bağlamda Batı toplumları için saatin ve hassas ölçümün hayatî denecek bir öneminin olduğu söylenebilir. Gürbüz mekanik saatin gelişimi hakkında bu noktadan hareketle şu çıkarımı yapar;

*“Batıda toplumlar, endüstri toplumları, üretim toplumları olmaya erken başladıkları, bu şekil yol aldıkları için mekanik saat, diğer bütün buluşların da temelini oluşturan bir şey olmuştur. Çünkü mekanik saat üretimin, ne kadar yoğun üretildiğinin ve hassasiyetin bir simgesidir. Bu nedenle de saati hassas ve doğru ölçen bir obje haline getirebilmek için çok uğraşılar. (...) Ve saat 18. yüzyıl sonundaki kâmil diyebileceğimiz haline ulaştı. (...) Yani saat, aksesuarın ötesinde, batıda doğru ölçümü yakalamaya ne kadar yaklaştıysa o derece kıymetli oldu.”*⁴⁵⁸

Her usta, saatin ayrı yeriyle ilgilenen her kişi, saat üretimini biraz daha ileri taşıyarak saate en hassas ve en ileri hâlini vermiştir. Böylelikle Batı toplumlarında saat en gelişmiş hâlini -çünkü buna ihtiyaç vardı- almıştır.

⁴⁵⁷ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 121.

⁴⁵⁸ Göktürk, *A.g.e.*, S Maddesi.

Alaturka saat ise insan ruhuna hassasiyetle yaklaşmanın bir sonucudur ve değişime ve dönüşüme açık yapısıyla zamanın tahakküm aracı olarak kullanılmasına imkân tanımaz. *“Alaturka saat kendi başına işlerliği ile değil, ayarlama ile râbitali olduğundan güneşin eve girmiş, solmuş, ışıksız hâlidir. Hatta denebilir ki alaturka saat, gökteki güneşin evdeki gölgesidir, sanki bu nedenle de loş, gölgeli evlere daha yaraşır ve gölgeli, yekpâre olmayan kalplere.”*⁴⁵⁹ Gürbüz, alaturka saatin değişime ayarlı oluşuna dikkat çeker. Böylelikle insan hayatı doğa ile uyumlu kalabilmektedir.

Şule Gürbüz, ezanî saati tüm detaylarıyla değerlendirmeye almıştır. Ezanî saat, diğer adıyla Müslüman saati toplumun işleyişini sağlayan bir yapıya sahip olmasıyla önem arz eder;

*“Müslüman saati olarak da adlandırılan ama adlandırılmaktan öte bir yaşayışın ölçüsü olan ezanî saat, bundan henüz seksen sene evveline kadar hayatın düzenini kuran, o devrin insanını yatırıp kaldıran, ibadete koyultan bir başka zaman algısı idi; ölçüsü değil. Ezanî saat, günün, akşam ezanı ile birlikte bir sonraki güne devrettiği, bir günün bitip öbür günün başladığı, ibadete, ışığa, günlerin uzayıp ksalmasına, mevsimlerin ve iklimlerin dönüp durmasına uyum sağlayan tabii ve bir Müslüman için gerçek saattir.”*⁴⁶⁰

Bu noktada dikkat edilecek mesele, ezanî saatin de tıpkı Batı toplumlarında olduğu gibi toplumun düzenini sağlamaya yönelik olması ama ondan farklı olarak değişken bir yapıya sahip olup insan ruhuna ve tabiata uyumlu olarak ayarlanmasıdır. Bu iki saat arasında (alaturka saat - alafranga saat) günün başlama ve bitme süreleri dahi farklılık gösterir. Dolayısıyla hayatını ibadetlerine göre ayarlayan Müslüman için sabah namazı vakti günü başlatırken, akşam namazı vakti günün bitişini simgeler; *“Ezanî saatte gün sabah namazı ile daha doğrusu ezanı ile erkenden başlar. Gün ışığı ile yol alınır ve tabiat ile bir uyum içinde ağır bir salıncakta sallanılır.”*⁴⁶¹ Sabah saatleri daha uzun ve bereketli kabul edildiğinden günün tüm önemli işleri bu saatlerde yapılmaya çalışır; *“Gün yirmi dört eşit saate bölünmezden evvelin âlimleri,*

⁴⁵⁹ Gürbüz, “Alaturka Saat Alaturka Zaman”, Saat Kitabı

⁴⁶⁰ Şule Gürbüz, “Ezani Saat ve Müslüman Saat Algısı”, Topkapı Sarayı Saat Koleksiyonu: Dünyanın Kısılandığı Saatler, **Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları**, 2012, s. 10-17, Kısaltarak Aktaran: Din ve Hayat Dergisi, Ed.: Kâmil Büyüker, No: 32, 2017, s. 90.

⁴⁶¹ A.e., s. 90.

astronomları, müneccimleri, muvakkitleri, kadim zamanın yer ile gök arasında bir irtibata çalışan kimselerinin yaptıkları çizim ve ölçümlerde sabah saatleri günün diğer saatlerine göre daha uzundur.”⁴⁶² Yani ezanî saatte günün saat dilimleri eşit kabul edilmez ve gün 24 saat olarak değerlendirilmezdi; “İlk güneş saatlerinde, hesaba kolay gelsin diyerek ağız birliği edilmiş 1'er saatlik tam 24 eşit dilim yoktu.”⁴⁶³ Bu bağlamda eşleştirme yapılması gerekirse akşam ezanı gece 12'ye tekabül etmektedir. Dolayısıyla tamamen kendine haslıkta ortaya çıkmış bu düzen Osmanlı toplumunun kendi yaşayışını inşa ediyordu, yani “Ezanî saate göre yaşayan Osmanlı imparatorluğu bir anlamda da kendine göre yaşıyordu.”⁴⁶⁴

Şule Gürbüz'ün Ahmet Haşim'in yazısı üzerine de değerlendirmede bulunduğunu görüyoruz. Bu sebeple Ahmet Haşim'in yazısına kısaca değinmekte fayda var. Ahmet Haşim, bu meseleyi Dergâh'ta yayınlanan “Müslüman Saati” adlı yazısında ele almıştır. “Yabancı saati kuşatması” olarak değerlendirdiği durumun yaşayışımız üzerindeki etkisine değinmiştir; “İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan kuşatmaların en gizlisi ve en etkili yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. ‘Saat’ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır.”⁴⁶⁵ Bu noktada Haşim de zamanı hayatla eş tutan yapıya örnek olarak saatin değişmesiyle yaşantının değişmesini imlemiştir. Biraz mahzun bir noktadan bu değişimi değerlendiren Haşim “eski zaman”ı sonsuzlukla eş tutmuş; “Zaman sonsuz bahçe ve saatler orada açar, gah sağa gah sola meyleden güneşten rengarenk çiçeklerdi.” diyerek saate ve zamana bakışımızı yad etmiştir.⁴⁶⁶

Ahmet Haşim, “gün”ü değerlendirmede de büyük farklılıklar olduğunu, aydınlıkla günün eş tutulup havanın kararmasının günün bitişini imlediğini dile getirmiştir; “Aydınlıkta başlayıp aydınlıkta biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı.”⁴⁶⁷ Bunların tam zıddı olarak yeni günü; “Bu Müslümanın eski mesut günü değil, körkütük sarhoşları, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve

⁴⁶² A.e., s. 90-91.

⁴⁶³ Gürbüz, “Saatin Evvel Zamanda Yolculuğu”

⁴⁶⁴ A.e.

⁴⁶⁵ Ahmet Haşim, “Müslüman Saati”, **Dergâh Dergisi** - Gurebahane-i Laklakan, 16 Mayıs 1337/192.

⁴⁶⁶ A.e.

⁴⁶⁷ A.e.

yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüdür.”⁴⁶⁸ ifadeleriyle ele almıştır. Ahmet Haşim, saatle beraber gelen bu büyük değişimin bize kendi zamanımızı da kaybettirdiğini ve bizim de bu nedenle zaman içerisinde kaybolduğumuzu dile getirerek yazısını nihayete erdirmiştir; “Çölde yolunu şaşırانlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz.”⁴⁶⁹

Şule Gürbüz, Haşim’in zaman algısı bağlamında meseleyi şu şekilde değerlendirmiştir;

*“Bahsettiği (Haşim’in) arı, duru sâde, hafif, telâşsız, çırpınmadığı için boğulmayan, dünyayı bir dinlenme, bir gölgelik olarak düşünüp eşelenmeyen, hafif temaslarla yetinen, berrak bir yaşayışa sahip eski insanımız, eski Müslüman, şiirlerindeki kuğular, leylekler kadar göz açıp kapama süresince görülen belki salt sezilen bir hulyâdan ibarettir. Acı yanı ise, dünya kuğuyla, leylekle, nehirle, Müslüman’la, her an alınan abdestle, okunan ezanla dolu iken bunların zevki, inceliği, lezzeti ve ıstırabı ancak şiirde sezilir olması. Yaşarken bütünlük duygusunun sürekli kaybolması, hep bölük pörçüklükler, bunların bir bütün hâlinde sunulduğu sanat eserlerini değerli ve cazibeli kılıyor. Hayatın içinde o hafiflikte insana rastlamamak, hep delici, bozucu çirkinlik katıcı başka şeylerin düşüncüyü, görüntüyü zedelemek için yarışması, tedaviyi şiirde aramayı ya da geçmişi bir zaman öyle imiş gibi göstererek kaybın yasını tutmayı getiriyor.”*⁴⁷⁰

Şule Gürbüz; eski insanımızı sakinliği ile, dünyaya meyletmeyişiyle ele almış ve bunların “eski”de kaldığına dair serzenişini dile getirmiştir. Ancak tüm bunların hâlâ şiirle dolayısıyla sanatla sezelebiliyor oluşuna gönderme yapıp “zamanın anlama mesafesi” oluşunu sağlayan şeyin aslında bir noktada da “sanat” olduğunu dile getirmiştir;

*“İyi ki daha zarif insanların, daha ince duyuslarını okuyabiliyoruz, farkına varabiliyoruz, gözümüzden leylekler, elimizden ısınmış taşlar, ot kokuları, tan kızartıları geçiyor. İnsanın görüp, çekip yapabildiğini yapıp çekilişi, arkada bıraktıkları ve hayâlleri kalıyor. Zaten zaman da bu demek...”*⁴⁷¹

⁴⁶⁸ A.e.

⁴⁶⁹ A.e.

⁴⁷⁰ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 17.

⁴⁷¹ A.e., s. 17.

Geçmişle, geçmişte yaşamış insanların duygu ve düşünceleriyle bağlantı kurmayı sağlayan unsurun “sanat” oluşu, sanata tüm zamanları birleştirebilme hüviyetini yüklemiştir. Buna bağlı olarak yaşananlardan arta kalanlar ve hayaller, yani geçmiş ve geleceğin bırakacağı iz ve izlenimler zamanı inşa ediyor gözükmektedir.

Sonuç olarak Batı toplumları ve Doğu toplumları arasındaki fark biraz da dünyaya verilen kıymet bağlamında şekillenmiştir;

“Batı toplumları, zamanı her anlamda bir kâr olarak gördü; kendini de, kâr hanesini, her an yeni bir atışla dolduracak olan. Bu şekilde yaşadı, anladı, aktardı; alışkanlıkları, çalışkanlıkları, ilişkileri hep daha ileri gitme, elde etme yönünde oldu. Zamanı da titizlikle ölçüp en hassas hale getirdi ve bu hassasiyet, diğer tüm teknolojik ilerlemenin mihengi oldu.”

Zamana atfedilen bu anlam bir bakıma Batı toplumlarının tüm gidişatını değiştirir niteliktedir. Saat ve ölçüm konusundaki hassasiyetleri “ilerleme”nin öncüsü ve sağlayıcısı olmuş gibi gözükmektedir. Bunun aksi olarak Doğu toplumlarında zamanı hapsedmeye çalışmak yerine zamanla beraber hareket etmek tercih edilmiştir.

“Doğu’da ise başka türlü, kendi kendine işleyen, ne zaman ne yapacağını yalnızca kendisi bilen başka bir zaman vardı; var. Herkes de buna tâbi, onu kendine göre ayarlamıyor, geçen zamana göre kendi şeklini değiştiriyor. Zaten zaman bunu ustalıklarla yaptığı için Doğu’da insan, kendisine ne zaman, ne sebeple, ne olduğunu bile bilmez. ‘Zaman geçti, ben de böyle oldum’ denir. Tabidir, müdahalesizdir, mücadelesizdir. Zamanı, bu dünyanın zamanı olarak görüp, başka zamanlar için yaşanınca, bundaki hassasiyet arayışları, ince ölçümler, başarılar, âdeta yakışsızlık gibi görünür.”⁴⁷²

Bu bağlamda Şule Gürbüz, Müslümanların zamana dair bakışlarındaki yekpareliğe dikkat çekmiştir; *“Onun ağır, kıpırtısız, tek bir kütle olduğunu daha iyi sezdi ama sezgisinin ağırlığı zamanın ağırlığından fazla oldu.”⁴⁷³* Zamanın parçalanmamışlığı üzerinden geliştirilen bu yorum onun gelip geçici ve uçucu yanına karşı da eminlik sağlamıştır. Zamanın “tek bir kütle” oluşunun yinelenildiği bu

⁴⁷² A.e., s. 121-122.

⁴⁷³ A.e., s. 121-122.

ifadelerde Gürbüz, kendi zaman anlayışıyla bağlı olduğu geleneğin zaman anlayışının örtüştüğü noktaya temas etmiştir.

Benzer bir yaklaşımla Augustinus zamana dair düşüncelerini “şimdi” üzerinde toplar. Ona göre üç zaman vardır: geçmiş zamanın şimdisi, gelecek zamanın şimdisi, şimdi. Böylelikle geçmiş çoktan bittiği için gelecek de henüz gerçekleşmediği için “var” sayılmaz. Tek gerçek zaman “şimdi” olarak kabul edilir. Ancak “şimdi”nin de gelip geçici ve uçucu yanı onu da “var” kabul etmeyi zorlaştırmaktadır.

Geçmiş geçtiği, gelecek henüz gerçekleşmediği için üç zaman türü içerisinde en gerçek zaman “şimdi” olarak kabul edilmektedir. Ancak “şimdi”nin de en bariz özelliği var olduğu ân geçip gitmesidir. Dolayısıyla zamanlar arasındaki bu geçişin giriftliği zamana dair varsayımlarda bulunmayı güçleştirmektedir; *“Zaman hep, ne olsa bir yerinden yakalandığında başka yerde olandır (...)”*⁴⁷⁴ Bu durum tüm zamanları aynı ânda görebilmeyi ve aslında tüm zamanlara aynı ânda mesafe alabilmeyi doğurur.

Augustinus’a göre bu söz edilen zamanlarla ilişki kurma biçimleri ise şöyledir: Geçmiş anımsayışla, gelecek bekleyişle, şimdi ise bakışla mümkün olur. Bu bağlamda tek gerçek “var olan” zaman olarak ele alabildiğimiz “şimdi”, o “ana bakmakla ve onu görmekle” anlaşılabilir kılınmaktadır. Şule Gürbüz’ün tüm yazın ve fikir hayatına sirayet etmiş “bakış” kavramı bu bağlamda önemini bir kez daha duyurur.

Şule Gürbüz’ün öğrendiklerini dayandırdığı bu “bakış” fikri, “saate bakma” olarak da özel bir anlama işaret etmektedir. Saate bakıp zamanı yani hayatı görme eylemi derinlikli olarak ele alınmıştır.

Şule Gürbüz, *Saat Kitabı*’nın “Saate Bakmak” adlı bölümünde bu meseleye değinir. Defalarca tekrarlanmış olan saate bakma eylemini, zamanın neliğine bir açıklama getirmiş midir diye sorgular; *“Bir ömür boyunca, milyonlarca kez tekrarlanmış bu hareket, bu bakış, acaba zamana, vakte ait bir ipucu verebilmiş midir,*

⁴⁷⁴ A.e., s. 108.

yoksa saate bakmak bir şey görüp gördüğüne ve bu rakama bir anlam veremeyip kaldığı yerden devam etmek bizzat sonsuzluk alâmeti midir?”⁴⁷⁵

Gürbüz, saate bakmayı kendine bakma olarak değerlendirdiği için aslında “kendini bil”menin zamanı bilmeyele gerçekleşeceğini dile getirmiş olur; “*Saate bakan kendine bakarken, yakın geçmişin aksini ve anı görür. Ancak yakın geçmiş, anı derhal hapsederek geçmişe konu eder. (...) Bu sallantılı hâl şimdiyi siler, geleceği sislendirir.*”⁴⁷⁶ Dolayısıyla saat sadece şimdiyi değil yakın geçmişi de görünür kıldığı için kişinin yaşamının da yansıması hüviyetindedir.

Şule Gürbüz, saate bakmayı diğer varlıklara bakmak kadar sabit bir bakış olarak değerlendirir; “*Saate bakmak da aslında kırlara bakmak kadar sabit bir bakıştır.*”⁴⁷⁷ Bu bakış neticesinde elde edilen izlenimlerin ne olduğu önemlidir. Saate ve mesela bir ağaca bakıldığında hem bir hareket hem bir kıpırtısızlıklık görülür. Saatin döngüsellğinde anlık hareketlerin bir yere varamaması sabitliği oluştururken bir ağaca şahitlikte ilk bakışta sezilen kıpırtısızlık iken büyük ve kapsamlı bakışta onun da hareket edişi sezilir; “*Bu dairevî ve sürekli yolculuk, aslında bir nevi hareketsizlik, hatta büsbütün kıpırtısızlıktır da. Uzun bir bakış, hem hareketi hem kıpırtısızlığı algılar.*”⁴⁷⁸ Dolayısıyla “ân”a bakıştaki ânlık hareketler bir değişimi ve hareketliliği imlerken uzun ve sürekli bakışta o kıpırtısızlık sezilir. Ama yeterli düzeyde uzun ve kapsamlı bakılırsa yine bir kıpırtısızlığın daha geniş boyutta hâkim olduğu görülür. İşte; “*Hareket demek olan ya da hareketsizlik demek olan zaman, bakışta ve duyuşta ya hareket ya kıpırtısızlık kazanır.*”⁴⁷⁹ Şule Gürbüz, bu bağlamda zamanı hem hareketle hem hareketsizlikle tanımlama yoluna gitmiştir. Zamanın ölçülebilen yanının hareketler ve olaylar vesilesiyle ele alınabildiği belirtilmiştir. Ancak zaman, sadece ölçülebilen yanından ibaret değildir. Dolayısıyla daha aslî özellikleriyle karşımızı çıkan o yekpare zamana da bir kıpırtısızlık hâkimdir.

⁴⁷⁵ Gürbüz, *Saat Kitabı*, s. 107.

⁴⁷⁶ A.e., s.111.

⁴⁷⁷ A.e., s. 111.

⁴⁷⁸ A.e., s. 111.

⁴⁷⁹ A.e., s. 111.

Bu noktada Heidegger'in "bakış" konusundaki fikirlerine değinmek gerekmektedir. Heidegger bir ağacın önünde durup ağaca baktığımızda aslında nelerin vuku bulduğunu sorgular. Ağaç kendi varlığıyla karşımızdadır ama asıl değişim ve gerçeklik karşımızda duran ağaçta mı yoksa onun zihnimizdeki imgesinde midir?

"Muhakkak; bir çayırda durduğumuz zaman önümüzde çiçek açan bir ağacı ışıltısıyla ve kokusuyla algılıyorsak, beynimizin içinde bazı şeyler olup bitiyordur. (...) Fakat kendimizi örneğimizle sınırlandırmak açısından, bu bilimselce kayıtlanabilen beyin dalgalarında çiçek açan ağaç nerede kaldı? Çayır nerede kaldı? İnsan nerede kaldı? Beyinden ziyade, belki yarın ölüp gidecek olan ve öncesinde bize doğru gelen insan nerede kaldı? Ağacın kendisini takdim ettiğini ve insanın kendini ağacın karşısında durduğunu içeren tasavvur nerede kaldı?"⁴⁸⁰

Bu bağlamda Heidegger, *"Fakat ağaç "bilincin içinde" mi duruyor, yoksa çayırda mı duruyor? Çayır yaşanmışlık olarak ruhta mı yoksa yayılmış olarak dünyada mı duruyor? Dünya bizim kafamızda mı? Yoksa biz mi dünyanın üzerinde duruyoruz?"*⁴⁸¹ diyerek temel soruları dile getirmiştir. *"Dünya benim tasavvurumdur."* diyen Schopenhauer'den mülhem tüm olan bitenin aslında zihnimizde gerçekleşmesi meselesi bu bağlamda da değerlendirmeye açıktır. Maddi varlığımız her ne kadar dünya üzerine olsa da dünyaya dair algılarımız zihnimizde cereyan ettiği için her zihinde farklı bir dünya tasavvurunun varlığı söz konusu olmaktadır. Bu durum özneliliğin çerçevesini genişletse de bilinç-varlık ilişkisini bir kez daha devreye sokmaktadır. Gürbüz, *"Yine, uzun bakışta, Heidegger'in ağaç örneğindeki gibi ağacın yürüyüşünün yanında, uzaklaşması da, bakanın da yürümesi ve uzaklaşması ile beraber kıpırtısız bir hareket sağlar."*⁴⁸² ifadesiyle yukarıda işaret etmiş olduğumuz saate bakışın diğer bakışlarla denk oluşuna göndermede bulunur. Bu mesele cevaplardan çok soruları barındırdığı için meseleye işaret etmekle yetinilecektir.

⁴⁸⁰ Heidegger, **Düşünmek Ne Demektir**, Çev. İlhan Turan, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 56-57.

⁴⁸¹ A.e., s. 55-57.

⁴⁸² Gürbüz, **Saat Kitabı**, s. 111.

3.3.4.9. Güne Değil Zamana İnanmak

Zaman anlayışı içerisinde zamanın birimlerinden biri olarak “gün” kavramı ele alınabilir. Şule Gürbüz’ün kahramanlarında hayata dair genel bir kırgınlık hâlinin olması günün de bitmesi istenen bir olgu olarak değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bir “uyumsuz” olarak değerlendirebileceğimiz “Kambur”, günle ilgili olarak; *“Bir günü daha bitirmenin sevincini, yarına başlıyor olmam yarıda bırakıyor.”*⁴⁸³ cümlesini sarf etmiştir. Günü bitirmek sevinç sebebiyken yarınların gelecek olmasına umut yerine bıkkınlık eşlik etmektedir. Benzer bir ifade ölüme dair arzunun güzellendiği *Coşkuyla Ölmek* adlı eserde şu şekilde ele alınmıştır; *“Günlük hayatımız günlük değil de ömürlük yaşanan bir yorgunluk ve kırıklık olarak akşamları üstümüze çöküyor; bir günü daha yuvarlamış olmak daha ne kadar ve neler kaldığını bilmemekle manâsız bir bitiriş olarak, yemediğim meyvenin soyulmuş kabuğu gibi önümde, yanımda duruyordu.”*⁴⁸⁴ Bir günü daha bitirmiş olmak, geleceğin belirsizliği sebebiyle anlamın altının oyulmasıyla değerlendirilmiştir. Aynı şekilde “yenmeyen meyve” ile yaşanmayan hayat imlenmiş; yaşanmadan geçen günün anlamsızlığı dile getirilmiştir. Tüm bu durum Gürbüz’ün hayata “yabancı” olan kahramanlarının, hayatın seyircisi olma hâlleriyle ve günün içini doldurmamaları ile sonuçlanmıştır.

Bu durumun tam aksi yani geçen günden ve gelen günden memnuniyet duymak, Gürbüz’ün çocukluk zamanları ile ilişkilendirdiği bir durumdur. Anlatıcı o dönemlerde “günün içinde rahat hareket edilebildiği”ni ifade eder;

“Hayattan, başlayan ve biten günden tekrar başlayacak olmasından duyduğum derin bir memnuniyet vardı. Bir günün içinde rahat hareket ederdim. Bir gün benim içimde kendiliğinden kıpırdardı. Gün ve ben beraber yol alır ya da öylece dururduk. Ben günümden ayrı bir varlık değildim, sabahı da, öğle sıcaklığını da, uzun öğleden sonraları

⁴⁸³ Gürbüz, *Kambur*, s. 55.

⁴⁸⁴ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 76.

*da duyar günün bazen bu uzunluktan sıkılıp gerneştiğini ve akşama kavuşmayı arzuladığını sezerdim.*⁴⁸⁵

Günden, günün bitmesinden ve yeniden başlamasından duyulan memnuniyet hayattan da memnun olunduğunun göstergesidir. Zaman-varlık denkliği içerisinde günüyle beraber hareket ettiğini, bir “ayrılık” durumu olmadığını ifade eden anlatıcı, bu durumun yani hayatla tevhit etme hâlinin bir memnuniyet doğurduğunu dile getirmiştir.

Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde günden ve hayattan duyulan bu memnuniyetin ifade edilmesinin yanında günlerden ve zamandan dolayısıyla hayattan parmak uçlarında geçmenin dile getirildiğini görürüz; “*Ben ise bir ayı da, bir günü de gizlenerek ve kendimi zamanın içine sezdirmeden yerleştirerek bunu da bir buharı yavaşça bir odaya sokar gibi hafifçe iteleyerek yapardım. (...) Benim daha çok fark ettiklerim mevsimler; meyveler, ışık ve loşluktur.*”⁴⁸⁶ Burada “farkındalığın” daha çok genel döngülere yönelik olduğunu görmekteyiz. Şule Gürbüz, “Ölüme Hayranlık Duyuyorum” adlı röportajda bu meseleyle ilgili şunları söylemiştir.

*“Sabit duran, farklı iklim, mevsim ve ellerde halini muhafaza etmeye çalışan ya da artık kendini kaybeden çalılara, kurumuş otlara, dikenlere, ağaçlara, toprak birikintilerine, çamurlara, sulara, ağaç kabuklarına, tabi ki denize, evlerdeki bazı eşyalara hep bir meclubiyet derecesinde rikkatim vardır. Ömrüm onlara bakmakla geçti. Eşyadan ziyade ışık, renkler ve tabiata, durgunluklara, kıpırtısızlıklara, onlardaki biteviye harekete hep rağbetim oldu. Bendeki hayalâtı ve fikri resmetmede, onları gerçek ve karşılığı olan şeyler olarak karşıma almamda, nihayetinde de yazmamda gözlerimin önündeki süresiz akan görüntülerin, bazı vakit de eşyanın vakti gelince görünüp tamlığı sağlayıp bana yekparelik vermesine hep gizli bir şükranım ve hayranlığım vardır.”*⁴⁸⁷

Şule Gürbüz’ün gün ve günün vakitlerine dair eserlerindeki düşünceleri ise *Saat Kitabı*’ndaki “Alaturka Saat Alaturka Zaman” yazısındakilerle benzerlik göstermektedir. Bu yazıda, alaturka saatlere göre yönetilen hayatların insan ruhuna

⁴⁸⁵ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, 53.

⁴⁸⁶ A.e., s. 87.

⁴⁸⁷ Cömert, A.g.e.

daha hassasiyetle yaklaştığına değinilmiş ve günün değişimlerine açıklığının söz konusu olduğu dile getirilmiştir.

Alaturka saat düzeninde gün sabah ezanı ile başlayıp akşam ezanı ile sona erer. Bu durumda sabah vakitlerinin daha geniş ve bereketli oluşuna dair inanç söz konusudur. Buna ek olarak alafranga saatte olduğu gibi gün yirmi dört saatlik eşit dilimlere ayrılmaz ve her vaktin uzunluğu ayrı değerlendirilirdi. Şule Gürbüz, günün vakitlerine yönelik düşüncelerini röportajında şu şekilde dile getirmiştir;

“Genelde çok erken kalkarım, beş buçuk-altıda. Sevdiğim saatler onlar, uzundurlar da... Mesela, eski güneş saatlerinde, saat dilimleri aynı değildir. (...) Eşsiz bir zamandır, sessiz, uzun ve kendi içinde katlanarak artan bir zaman, ince ve uzun, ama ağırlıksız bir zaman. (...) Duygudan, zevkten, kederden ve buğudan oluşma bir mesafe. Bu başkalarına karşı da korur, kimse o uzaklığı, mesafeyi göze alamaz.”⁴⁸⁸

Sabahın bu erken saatlerinin hem uzun hem de sakin olmaları Gürbüz için önemliyken Gürbüz aynı zamanda bu saatlerin insanlarla arasına bir “mesafe” koyduğunu da dile getirir. Gürbüz’ün yalnızlığı, tenhalığı ve sakinliği önceleyen yapısı, mekân bağlamında bunu tercih ettiği gibi zaman bağlamında da en تنها vakitlerin keşfine sebebiyet vermiş gözükmektedir.

Şule Gürbüz, bu vakitlere yönelik yorumlarını *Öyle miymiş?* adlı eserinde yinelemiştir; *“Sabah uzun, öğle daha uzun, akşam kısa, gece nihayetsizdir. Çocukluk kısa, gençlik daha kısa, yetişkinlik uzum, ihtiyarlık bir akşam saatidir.”⁴⁸⁹* Sabahın uzunluğu ve genişliği, akşamın kısalığı ve günün bitişini imlemesi yinelenmiş olup bu vakitler ömrün çağlarıyla da eşleştirilmiştir. Yine *Kıyamet Emeklisi*’nde bazı günlerin diğerlerine göre daha kolay geçtiği ancak günün vakitleri içinde yine akşam vaktinin daha ağır ve ağırlı geçtiğine dair gönderme vardır; *“Bazı günler nasıl ise daha kolay akıyor, bir çırpıda akşam oluyordu. Akşam saat altı ile on bir arası en zor geçen ve buhrana en yakın zamanlardı.”⁴⁹⁰*

⁴⁸⁸ Göktürk, A.g.e., M maddesi

⁴⁸⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 196.

⁴⁹⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 340.

Tüm sabahların aynılığı da dikkat çekilen bir diğer mesele olmuştur. Her gün yeniden doğmakla beraber aslında her günün birbirinin devamı olmasıyla bir eskiliğe işaret ettiği söylenmiştir; *“Sabah daha tazeden doğan ama aslında bayat olduğunu bildikleri gün onlara aynı tat ve kokuda aynı soluyuştta geliyordu.”*⁴⁹¹ Sabahın “yeni” değil, “devam” olduğu dile getirilmiş ve otantik denebilecek orijinal sabahlarla ise çok nadir karşılaşılabilceği söylenmiştir; *“Sabah bir uyanma değil doğrulmadır, yeni değil devamdır, taze değil hep önceki günlerden kalmaz. Pek seyrek günün kendi öz sabahı olur.”*⁴⁹² Bu çok nadir de olsa kendine has olan sabahların yaşanmasıyla onları özel hatıralara dönüştürmek, onların yok olmalarının önüne geçmek için bir vesile olur; *“Başka günden ayrı başka bir sabahı tanımış, ayırt etmiş olmak, bir şey yapmadan onu seyretmek hayatın hatıralarından biri olarak akılda ve hayatta asılı kalır.”*⁴⁹³

Gün kavramı vesilesiyle “zamanın göreceli” olarak algılanmasının da üzerinde durulmuştur. Günlerin birbirinin devamı mı oldukları yoksa ayrı birer varlık mı gösterdikleri sorgulanmış; günlerin ve zamanın bazen yavaş bazen hızlı geçişine ve bunun algılanışına gönderme yapılmıştır;

*“Gün güne ekli mi, günler günlerin içinde yavaş mı, birbirinin devamı mı, her gün ayrı bir ömür mü, galiba bunları ayrı ayrı duydum ve yaşadım. Bazı gün tek başına başka her günden uzun ve apayrı bir ömre ait gibiyken, bir başka gün öbürünün gecedan bıraktığını devralıp sündüren, inceltip kopararak bir bağımsız güne hazırlayan yapıdaydı. Saatler eşit değildi, günler eşit değildi, 1988 yılının Ağustos ayı ile bir başka ağustos ayı aynı uzunlukta değildi. 21 Aralık hep en uzun gece değildi, hatta hiç değildi, o takvimin uzunuydu, milâdî bir uzunluktu, dedemin en uzun takvim gecesi bile değildi, dedem en uzun vakti kendi en ıstıraplı gecesi yaşamış, müneccimbaşı Hilmi Efendi de, Fuzulî de onu doğrulamıştı. Beylerbeyi-Üsküdar arası yürüyerek bazen bir gün, bazen 40 dakika sürerdi. İkisi de doğru değildi de bu süren neydi, bu arta kalan nerdeydi?”*⁴⁹⁴

Bu bağlamda bilimsel anlamda en uzun gece olarak adlandırılan 21 Aralık gecesinin göreceli olarak en uzun gece olmadığına değinilmiş; *“Şeb-i yeldâyı*

⁴⁹¹ A.e., s. 22.

⁴⁹² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 196.

⁴⁹³ A.e., s. 196.

⁴⁹⁴ A.e., s. 92.

müneccimle muvakkit ne bilir / Mübtelâ-yı gama sor kim geceler kaç saat.” beyti çağrıştırılmıştır. Dolayısıyla zamanın algılanış biçiminin kişinin ruh hâlleriyle doğrudan ilişkisinin olduğu ve zamanın izafiliği meselesine değinilmiştir.

Tüm bu “gün” üzerine getirilen yorumların dışında Şule Gürbüz’ün temel zaman anlayışı bağlamında “gün”ün yorumlanmasını ele alacağız. Şule Gürbüz’ün zaman anlayışı “yekpare zaman”ın inşasından oluşur. Zamanı anlara, saatlere, günlere, aylara ve yıllara bölünmüş ardışık ve doğrusal yapısının ötesinde “tek” ve “bütün” gerçek bir zamanın varlığı üzerinde durur. Bu da tüm insanları çağdaş kılmakla; tüm zamanın, geçmişin ve geleceğin ve hatta sonsuzun şimdideki “tek bir ân”da birleşmesinin imlenmesiyle sonuçlanmıştır. İşte bu durum *Kıyamet Emeklisi*’nde şu şekilde ele alınmıştır;

“Gün akşamı sabahı olmayan bir şeydi, uzamıyor kısalıyordu. Dün ve iki gün sonranın bir farkı yoktu. Ve bu aynılığın içinde aynı kaldıkça ancak, değişebiliyordu. Çünkü değişmek suda sırtüstü durur gibi bir aynılıkta kalmakla kıyı değiştiriyordu. Bir gün öncekine ancak böyle bağlanıp uzayabiliyordu, devam ancak böyle mümkündü. Günleri tek tek dilimleyip ayırınca her gün ayrı bir baş tutuyor, dünü, çünkü hedefini, istikametini, vasıl olduğu bir duyguyu unutuyor ve baştan alıyordu. Sanki unutup baştan alıyordu, buna sebep günlerin bereketi ve yolu olmuyordu. (...) Güne değil, zamana inanmaya tekrar ahdedti.”⁴⁹⁵

Günün vakitleri olarak ele alınan akşam ve sabah bu noktada yok sayılmıştır. Günün vakitlerinin aynı olduğunun kabul edilmesi gibi tüm günlerin de aynı olduğuna karar kılınmıştır. Günlerin bu sabitliği ve değişmezliği kişinin kendisi için de geçerli olarak ele alınmış; asıl değişimi de bu muhkemliğin yarattığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla kâinattaki ve bireysel yaşamdaki tüm “devam”ı sağlayan bu “aynı”lık olup yekpare bir zamanın inşası asıl mevzu olarak ele alınmıştır. Saatlerin parçalara ayrılmış ânları inşa eden yapısı, günün parçalara ayrılmış vakitleri, yılın birimleri olan aylar vs. önemli olmaktan çıkıp tek ve büyük bir zaman, asıl zaman olarak ele alınmıştır; bu bağlamda güne değil, zamana inanmak aslolanıdır.

⁴⁹⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 304-305.

3.3.4.10. Zaman–Varlık Denklığı

Yekpare zaman anlayışı bir yönüyle de zaman-varlık denklığını doğurmaktadır. Seval Şahin, “Ev: Bir Yekparelik” adlı yazısında Şule Gürbüz’ün eserleri için şunu söyler; “*Hal, onun eserlerinde birçok kelimedede olduğu gibi tevriyeli bir kullanıma sahiptir. Hal hem şimdiki zaman hem de varolan durum için bir arada kullanılır, yani oluş ile zaman bir aradadır.*”⁴⁹⁶ Çok önemli bir noktaya işaret eden Şahin, Gürbüz’de zamanın oluş ile aynı olduğunu dile getirir. Burada işaret edilen zaman da özellikle “şimdiki zaman”dır. Bunu örneklendirecek durumlar *Zamanın Farkında*’da karşımıza çıkar; “*Dünyamı arkamda bıraktığımı hissetmiyorum, dünyayı görüp, içinden geçip, batmadan, bazen de batarak devam ettiğim bir yol değil, benimle yürüyen bir yol gibi görüyorum.*”⁴⁹⁷ Yol metaforu ile ele alınan bu durum, zamanın geçip gittikten sonra arkada bırakılan bir şey değil de kişiyle beraber hareket eden, kişinin zamanın içinde ve zamanın da kişinin içinde olduğu bir hâl olarak ele alınmıştır.

3.3.4.11. Hayatla Tevhit Etme Hâli

Birlik olma ve anlaşılın her şeyle çağdaş olma hâli hayatı anlamlandırma biçimiyle de yakından ilintilidir. Zaman gibi hayatın da belirli bir akış içinde olduğu kabul edilmekte ve bu akıştan bir ân bile çıkınca hayatın bu akışının durduğu ifade

⁴⁹⁶ Şahin, “Ev: Bir. Yekparelik”

⁴⁹⁷ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 71.

edilmektedir. Aslında bu farkındalık ânları hayatın akışını sekteye uğratan, hayat ve zaman arasındaki senkronizasyonun bozulmasına neden olan ânlardır. “Sıkıntı” kavramında ele alınan bu durum zamanın farkına varma meselesinde de inşa edilmiştir. *Kıyamet Emeklisi*’nin belki de en önemli paragrafların birinde bu mesele şu şekilde ele alınmıştır;

“Hayat anlatılınca aniden akmayı bırakıp kurur gibi duruyordu. Hayatın akmaya devam ettiği anlatış, onunla tevhit edilebildiği andı sadece. Yoksa o birlik, konuşan cansız ve ölü bir resmin karşısında konuşana dönüşüyordu. Ama o pek enderde rastgelinen anlatının eşliğinde suların da aynı hali ile akmaya devamı, kuzunun otlamaya, arının vızıldamaya, insanın düşmeye, olanın olmaya devamı bir yandan anlatmanın bir yandan oluşun devamı ve buna tanıklık eşsiz bir şeydi. O kadar kendinde ve içindekindendi ki hata yaparken yapmaya ve o hatayı anlatmaya devam edecek kadar günahın kendisi, gülümserken gülümsemeyi anlatan ama gülümsemenin devam ettiği kendisi, yağmurun burnuna değdiğini söylerken damlanın hâlâ bahsedildiği yerdeki kendisi oluyor, anlatılanın bizatihi söze düşüşü, sözden kalkışı, işe ve oluşa düşüşü sıraya giriyordu.”⁴⁹⁸

Hayatın anlatılınca durması, tahkiye etmenin hayatın dışına çıkmakla ilişkilendirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu noktada hayatla “tevhit” etme yani “birlik” olma hâli tamamen kendi “oluş”u içerisinde yaşamaya devam etmekle alakalıdır; farkındalık eşliğinde onun dışına çıkmakla değil.

Bu noktada değinilen bir diğer önemli mesele ise insanın aslî eyleminin “düşmekle” ilişkilendirilmesidir. Suyun akması, kuzunun otlaması, arının vızıldaması nasıl ki onların en aslî eylemi ve varlık sebebiyse insan da “düşme” eylemiyle ilişkilendirilmiştir. Bu durum tasavvuf öğretisinde de dünyaya inişle ifade edilmiştir. “Olanın olmaya devamı” ifadesiyle bu genel anlamdaki “oluş”un inşası söz konusudur. Yani her varlık ve var olan kendi otantikliği içerisinde var olmaya devam etmektedir. Bu durum da o “tevhit” hâlini inşa eder. Tüm bu hâl içerisindeki insanın ayrı bir görevi daha söz konusu ki o da tüm bu olan bitene “tanıklık” etmektir. İşte insanın akışın içinde olup ve fakat akışı bozan tavrı, insanın bilinç sahibi bir varlık olup tüm bu oluşa tanıklık etmesi ve tün bunlara yönelik farkındalık oluşturmastır.

⁴⁹⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 45.

3.3.4.12. Zamanın Farklı Veçheleri

Zamanın farklı veçhelerinden ilkinini “peygamberler zamanı” olarak ele alabiliriz. Şule Gürbüz, eserlerinden pek çok peygamberin ismini zikreder ve eserlerinde onların hayatlarından kesitlere ve onların spesifik özelliklerine yer verir. Bu bağlamda peygamberlerin de bir zamanının olduğuna ve artık bu devrin kapanmış olduğuna değinir. Eski zamanlarda, zamanın ve hayatın içe sinen yapısında, hayatın daha büyümlü olduğuna dair geliştirilen inancın eşlik ettiği ve imanın da yoğunca hissedildiği zamanlarda, peygamberlerin hükümranlığı söz konusu idi. İşte Gürbüz de böyle bir zamanın varlığından söz ederek peygamberlerin de bir zamanın olduğuna ve o devrin artık kapandığına göndermede bulunur;

“Ya, peygamberliğin de zamanı var, öyle firavunun yılanı çevirdiği âsa ile cebelleşirsin de bütün bir geçmişin ve kâinatın, Harun’un diline, Davud’un sesine, Eyüp’ün kabuklarına, Yakup’un gözyaşlarının içine baka baka ‘Kime göre?’ diyen devir canlısına ne diyebilirsin?”⁴⁹⁹

Hatta dünyaya yeniden peygamber gelse onun peygamber olduğuna inanılmayacağına ve onun sıradan bir insanmışçasına eleştirileceğini söyler.⁵⁰⁰ Bu bağlamda bu çağın insanının doyumsuzluğuna işaret ederek; *“Peygamberliğin bittiği yerde ne başlar? Hiçbir şeyin yetmediği insana kitap yeter mi?”⁵⁰¹* sorularını sorar.

“Olacağı olan inanç bitti, zaten ‘Daha ne mucize ne peygamber yok size,’ dendi, mesafeler kısa, etraf kalabalık, bir şeyin anlatılamaması yüzünden içte büyüyen şişkinlik ve katmanlı rüyalar yok artık. Bu son sıra geçmişin ezberini şimdinin memnuniyetinde ezmede artık. Son nihayet değil de arkadan gelen, ya da gelmeye de sıra bekleyen demek.”⁵⁰²

⁴⁹⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 14.

⁵⁰⁰ A.e., s. 14.

⁵⁰¹ A.e., s. 14.

⁵⁰² A.e., s. 13.

Şule Gürbüz, eserlerinde peygamberler zamanı olarak adlandırdığımız zamanın insanlarını ise şu şekilde tarif etmiştir;

“Tanrı’nın ikna etmeye çalıştığı zamanın insanlarıydı onlar, helâk olsalar ne fark eder. Hiç değilse bir lav sağanağı, bir çekirge fırtınası, bir kapanan ve açılan berzahlı sular görürlerdi önlerinde. Gazap sahici, bela şedit, muhatap belli idi. Her şeyi ilk gördüler ilk duydular ama sonrakilerdeki korku ve büyülenme yoktu onlarda. Musa’nın elinde levhalarıyla dağdan ısıt ısıt bir yüzle indiğini göre göre dönüp arkalarını uyurlardı.”⁵⁰³

Peygamberler zamanı olarak adlandırılan zaman, Tanrı’nın insanları ikna etmeye çalıştığı zaman olarak da adlandırılmış, insanların felaketlere ve mucizelere tanık tutulmalarına dikkat çekilmiştir. Tabii bu durum yani mucizelere ve felaketlere doğrudan tanıklık, onlardan hayret duygusunu almış gözükmektedir. Gürbüz’ün eleştirilerinde çoğu kez başvurduğu ironi, burada devreye girerek peygamberlerin mucizelerine sırtlarını dönüp gündelik hayatlarına rahatlıkla devam edecek insanlara yönelik bir eleştiriye eşlik etmiştir.

Peygamberler zamanı, yani Tanrı’nın insanları ikna etmeye çalıştığı bu zaman dilimi, “zamanın genç hali” olarak da adlandırılmıştır.⁵⁰⁴ Tüm bu zamanlardan geriye “(...) yani yaşanan zamandan, meçhulden, yani geçen zamandan elimize dört beş kitap, etnografya müzesinde kemik kalıntıları, bolca çanak çömlek, harabeler, taşlar... hâlâ arkamızdan çalan geçmişin ıslığı kaldı.”⁵⁰⁵ diyen Gürbüz, zamanın geçiciliğine gönderme yapmış, elde kalanların o eski zamanı ve zamanın geçişini duyurmak dışında bir işe yaramadıklarını dile getirmiştir.

Zamanın bir diğer veçhesini de “zaman koridoru” bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. Varoluş problemlerinin başında gelen zamana eşlik eden diğer varoluş problemleri ise yalnızlık ve yabancılaşmadır. Şule Gürbüz’ün

⁵⁰³ A.e., s. 24.

⁵⁰⁴ A.e., s. 16.

⁵⁰⁵ A.e., s. 17.

kahramanlarının da pek çoğu bu “tenhalık” üzere var olmuşlardır. Bu noktada mekân bağlamında bir yalnızlıktan öte zamanının çok öncesinde olmakla duyulan yalnızlığın getirdiği bir ıssızlıktan söz edilmiştir;

“Her şeyi çok yavaş, çok geç, çok eksik ve ıstırap çekme ihtimali kalmadığı zaman öğrenecek olanlar. Vaktinden evvel, hem de çok evvel olmanın ıssızlığı başka bir şey ile ölçülemez. Her geçtiği zaman koridorunda başka bir tenhalık, her itelediği zaman boşluğunda çok az geçildiği belli ızsız, işaretli boşluk. Her zaman bölümünde zamana hiç değmediğini, zamanı yaşayan, tüketen, öğrenen ve diğer periyoda geçenler gibi birbirine değme, yaşadığının farkındalığı olmadan hep kendi içine gömülü bir sır olarak kalmak.”⁵⁰⁶

Bu tenhalık aynı zamanda bir “boşluk” hissini de beraberinde getirir gözükmektedir. Zaman, koridorlar vasıtasıyla nitelendirilmiş ve her birisi de ayrı bir boşluğu duyurur şekilde ele alınmıştır. Bu tenhalığa ve ıssızlığa bağlı kalan insanların ise zamana ve hayata dokunmadan, zamanı yaşamadan, bir boşluğun içinde süzülüp gittiklerine dair göndermede bulunulmuştur. Bu yalnızlık “kendi içine gömülü bir sır” olmayı beraberinde getirmiş, zamanı yaşamamak ile ıssızlık bağdaştırılmıştır.

İssızlık sadece insanın değil kâinatın da bir sıfatı olarak ele alınmıştır; *“Dünya çok ıssızken binlerce yıl önce, taşların, kayaların, vadilerin ve diz boyu otların arasında karşı kıyılar uzak, söz cesaret hükmündeyken, insan tanrı ve kader ile iç içe ve tabiatın her sözü toprakta, taş yalakta, damlarda, otların üstünde birikirken bunlar hep hakikati tutmuşlar.”⁵⁰⁷* Bu ifadelerle insan ve tanrının yakın temasına, kadere tevekküle ve içe sinen yaşamın varlığına gönderme yapılmıştır. Ancak burada dikkat edilecek nokta “ıssız dünya” ifadesidir. Yaradılışa, dünyanın ilk gününe, kıyamete vs. devamlı göndermeler yapan Gürbüz, dünyanın yaratıldığı ilk zamanlardaki yapısını ıssızlıkla nitelendirmiştir. İnsan özelinde düşünebileceğimiz kavramların bu denli yapılarla da ele alınması varoluşa farklı bir veçheden bakabilmeyi sağlamaktadır. Bu bağlamda kâinat, *Öyle miymiş?* adlı eserin giriş paragrafını oluşturan uzunca bir cümleyle tanımlanagelmıştır;

⁵⁰⁶ Gürbüz, **Zamanın Farkında**, s. 106-107.

⁵⁰⁷ Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 13.

“Kâinat, yaşı, çağı, gerçekten o anılan zamanları geçirip geçirmediği, kendine tarihçileri, filozof ve peygamberleri tanık tutup tutmadığı ve bu kişilerin doğruyu söyleyip söylemediği, gerçekten o olup, orada oldukları belli olmayan, sonradan geleceklere anlatmaya meraklı, sayfalarca söyleyen, onun dediğini öbürü yazan, yazı yoksa hıfzeden, hıfz edecek akıl yoksa tavırla irşat eden, irşaddan anlayan yoksa kafa kesen, ya çok sıkılınca ya gerçekten daralınca barış eden, kendisi barış içinde iken barışı öven, gene sıkılınca önüne kattığını bir temiz döven... dağın taşın dünyaya yapışık olmaktan utandığı, ardıc kuşunun ve ladinlerin, ökse otları ve ebegümecilerin öbür dünyada da var olacaklarına dair kitapta adlarının anılmaması ile rahat bir nefes aldıkları, zeytin ve incirin de buna sebep en tıknefes hâllerleriyle buruşup durdukları bu perişan yer, adı yerküre, hem yerde hem küre, duy da inan, nasılsa işin yok işte. Sadece içindikiler değil demek kendisi de debelenip duran bir bilye.”⁵⁰⁸

3.3.4.13. Hayatın Muhkemliği

Zaman gibi hayatın da bir “akış” dahilinde olduğu genel kabuldür. Zaman vesilesiyle hayatta da meydana gelen değişimler bir akışı, oluşu ve yok oluşu imler niteliktedir. Ancak Gürbüz, meseleye farklı bir veçheden bakar; *“Zaman, devir, devran denilen aslında ilk halkedildiğinden bu yana milim oynamamış ve değiştiği, başkalaştığı yolunda her gün iftiraya uğrayan bu sonsuz dehr, (...)”⁵⁰⁹* Bu bağlamda Gürbüz’ün zamanı tanımlarken onu “dehr” ile beraber ele alması önemlidir. “Dehr” bölünemeyen, yani yekpare bir zaman anlamında kullanıldığında Gürbüz’ün zaman anlayışına yakın bir konumda durur. Bununla beraber Gürbüz, bu bölünemezliğe değişmemeyi de eklemiştir. Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*’te bu bağlamda şunları söylemiştir;

“Hayat akar, yol ve yön değiştirir derler, insan değişir yol ve yönelim değiştirir derler. Bütün bunlar meselenin değişmesi, ortadan kalkması veya artık mühim sayılmamasıdır. Yoksa ne hayat gibi muhkem bir şey akar, ne sana bakıp da yol yön değiştirir. İnsanı ahret bile değiştiremez. (...) Gençken duyulan keder sonra hangi

⁵⁰⁸ A.e., s. 7.

⁵⁰⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 173.

şifalı suyu buldu da içti? Hangi su, lekeleri çıkardı? Yaşamaya alışan köşesine çekildi; feryat edene, başka türlü söyleyene, sokaktaki köpeğe havlayan bir ev köpeği kadar olamadı. İnsan zaten derthi değildir, derdin kendisidir. İnsan öyle büyük bir derttir ki bu büyüklükte bir şeyin kendine sığacağını aklına getirmez de bunu dünyanın, hayatın derdi sayar. Hayat, o durgun, kibirli suyunda kendisine bakan bu çirkin heyulaya bakıp bakıp ‘Bu herhalde benim,’ der: Bu dert de ona yeter.”⁵¹⁰

Hayatın “muhkem” sıfatıyla nitelendirilmesi, değişmeyen ve sağlam bir yapıya sahip olduğuna göndermedir. Ne hayat ne insan değişime tabii olup en temele aynı olmayı devam ettiriyor gözükmektedir. Bu bağlamda “*hayatın içine damlaması*”⁵¹¹ ifadesi de hayatın akmasıyla tezat oluşturacak şekilde kullanılmıştır. Bunun coşkudan yoksunluk olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

3.3.4.14. Hayatı İnşa Etmek

Hayatın oluş ve bozuluşa tabii olması ve insanın da irade sahibi olması, hayatın inşa edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Sartre’dan mülhem kişinin kendi hayatını inşa etmesini Şule Gürbüz, “iplik metaforu”⁵¹² ile “hayatın örülmesi” bağlamında ele almıştır. Bu durum hayatın iç içeliğini de imler niteliktedir. Zamanın ve hayatın ve içindeki her şeyin birbirine bağlı olması ve belirli bir düzene (desene) sahip olması bu meseleyi açıklar; “(...) gecenin ertesi güneilmek atması, artık oradan devam etmesi, örgü şeklinde yaşamak, kendine çizilen desenleri bilmek ama renklerini ve şeklini görememek, ama artık bir düz satıh olmadığını bilmek (...) ve kendinden seyre durmak...”⁵¹³ *Kıyamet Emeklisi*’nde bir günün diğerine bağlanması ve bu şekilde

⁵¹⁰ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 88.

⁵¹¹ *A.e.*, s. 98.

⁵¹² Gürbüz, *Kambur*, s. 79.

⁵¹³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 70.

ilmekler hâlinde bir örgünün meydana gelmesinin dile getirilmesi söz konusudur. “Örgü şeklinde yaşamak” ifadesi yine ilerleyen sayfalarda “*Hayatı örmeye başladı.*”⁵¹⁴ cümlesiyle insanın “iradesi”ne gönderme yapacak şekilde kullanılmıştır. İnsanın, kendi hayatını ve dolayısıyla kolektif hayatı örmesi, onu inşa etmesi dikkate şayandır.

Zamanın Farkında’da yine “örgü” metaforu ele alınmış, örgü-insan ilişkisine değinilmiştir;

*“O örgüden o örgüye yakışır bir insan çıkarmak zor. Hayatı ve insanları tanımak, ne örgünün bir şeyi karmakarışık etmeden bir şey olabileceğine, ne örülenin üstüne yakışabileceğine inanma halinin ortadan, yani insan zihninden kalkması demek herhalde. İnsana da yapabileceğine de geldiği yere de pek kıymet vermemek herhalde.”*⁵¹⁵

Örgüden örgüye yaraşır insan çıkarmak, insanın inşa ettiği hayata yakışması, onu taşıyabilmesi anlamına gelmektedir. Şule Gürbüz’ün pek çok eserinde karşımıza çıkan “ideal benlik anlayışı” bu noktada dolaylı yoldan devreye girmektedir. Kişi hayal ettiği ve kendine yakıştırdığı hayatı yaşamak isterken gerçeklerin öyle olmaması ve bu iki kutup arasında açılan mesafe hayal kırıklığına neden olmaktadır. Burada kişinin kendine yönelik hayal kırıklığı genişleyerek insanlığa da sirayet etmiştir. Gürbüz, pek çok eserinde aslında kahramanlarını insanlıktan umut kesmiş şekilde resmeder ve insanlığı temel konularda eleştirilere tabii tutar. Buradaki hayatı ve insanları tanımak ve bir o kadar da kendini tanımak bu “örülen” hayatın hiçbir şekilde kimseye yakışmayacağına inanmakla sonuçlanmaktadır.

İplik ve örgü metaforları *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde bir başka veçheden de ele alınmıştır. Tasavvuf öğretisiyle iç içeliği bağlamında değerlendirilebilecek bu eserde; “semada asılı kalma” hâli, vecd hâli ile paralel okunabilir. Mistik bir tecrübe olarak ele alınabilecek bu durumun ardından yaşananlar dikkate şayandır. Kahraman “*arkasından iplik iplik uzanan kopmayan bir zaman*” olduğunu dile getirir;

⁵¹⁴ A.e., s. 146.

⁵¹⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 162.

“Öyle zamanlar kendi ile içli dışlı olduğu, kendini bir arkadaş çevresi gibi sardığı zamanlardan farklı olarak tüm zamandan, zeminden hatta uzaydan ayrı ama ağrı ve acıdan ayrı, mutsuzluk ve kederden de ayrı bir boşlukta sanki semada kendince salınan bir cisim gibi duyuyor ama bu hali pek uzun sürmüyordu. Tekrar yerine gelirken arkasından iplik iplik uzanan kopmayan bir zaman ve gördüklerinin uzayıp sünen, geldikleri yere uymayan haline şaşırıyordu. Tek bir karenin içinde zamanlar parçacıklar halindeydi ve taşınmaya kalktıklarında geldikleri yere uymuyorlardı.”⁵¹⁶

Varoluş problemleri içinde ele alabileceğimiz yabancılaşma ve yalnızlık temalarıyla da ilintili olan bu kısımda bu تنها ânların kahraman için mutluluk vesilesi olduğunu sezmekteyiz. Tasavvufî bağlamda yorumlanabilecek bu “hâl” kahramanın deyimiyle uzun sürememekte ve “zaman”a farklı bir veçheden bakma imkânı sunmaktadır. Yine yekpare zamana işaret edilen bu paragrafta bu durum “tek bir kare”nin içinde tüm zamanların olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Zamanı ve hayatı inşa etme ise *Kıyamet Emeklisi*’ndeki şu satırlarla ifade edilmiştir;

“Ömrü genişlemiş zamanı yayılmış ve sünmüş gibi sabahtan beri bir ânu bile hamur gibi çekiştirip düzeltmeden, açıp inceltmeden göremez yaşayamaz olmuştu. Zaman, hazır taşlara basarak ilerlediği bir şey değil, her birini kendi önüne çekip basacağı yere yaklaştırıp düzeltip bir adım sonrasını yine kendi eliyle hazırladığı, sanki hazırda yaşayacağı olmayan bir şey olmuştu. Kendi hali ile basacağı, yürüyeceği bir yer yol yoktu. Yaşayacağı zaman parçalarını kendi eliyle hazırlıyordu. Bir sonraki gene yoktu.”⁵¹⁷

Zaman ve hayat insanın önünde hazır ve verili bir şekilde bulunmaz ve insan kendi hayatını adım adım inşa etmek mecburiyetindedir. Varoluşçu felsefe de “irade”, “özgürlük” ve “seçim” kavramlarıyla ele alınan bu durum; kişinin kendi hayatının sorumluluğunu almasıyla ifade edilir. “Zaman, hazır taşlara basarak ilerlediği bir şey değil”⁵¹⁸ ifadesinde dile getirildiği gibi zaman ve hayat, kişinin kendisi tarafından tek tek inşa edilmiş, bir sonraki adımı ve yönü belli olmayan ve bir önceki taşı oluşturmada bir sonrakine geçilemeyeceğinin ifade edildiği bir unsur olarak ele alınmıştır; “Yaşayacağı zaman parçalarını kendi eliyle hazırlıyordu. Bir sonraki gene

⁵¹⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 23.

⁵¹⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 222.

⁵¹⁸ A.e., s. 509.

yoktu.”⁵¹⁹ Yolun yürüdükçe var olması, yolu inşa eden unsurun da yürümek olduğunu gösterir. Kişinin kaderinin kişinin çabasına bağlı olması da bu bağlamda anlam kazanır.

Her bir “ân”a rikkatle yaklaşan kahraman, tüm bu zaman parçacıklarını adeta bir hamur gibi uzatarak yaşamaktadır. Bu ânları en ince ayrıntısına kadar inceleme, zamanı dolayısıyla ömrü uzatır hâle gelmiştir. Hayatının her ânına dikkat etmek, zamana ve âna dolayısıyla hayatına hürmet etmek, hayatı inşa etmek bağlamında önemli bir noktadadır. Hayatı inşa etme olgusu *Kambur*’da ise ironi eşliğinde ele alınmıştır;

*“Herkesin doğumundan itibaren inşa etmeye çalıştığı bir bina vardır. Yıgarlar tuğlaları üst üste, yalan yanlış, eğri, fark etmeksizin. (Düzgününü de görmedim.) Geri çekilip baktıklarında gurur duyarlar.”*⁵²⁰

Hayat ve bina arasında ilişki kurularak, hayatın gelişigüzel inşa edildiğine yönelik bir eleştiri ve beğenmeme durumu dile getirilmiştir. Üstelik insanların inşa edilen bu “yanlış” hayatlarla gurur duymaları diğer bir eleştiri meselesidir. *Zamanın Farkında*’da ise inşa edilen bu hayatın “yalandan” oluşuna gönderme vardır; *“Yalandan da olsa bir hayat inşa etmek zor.”*⁵²¹

Coşkuyla Ölmek adlı eserde ise “hayatı inşa etmek” daha korunaklı bir hayat için planlanmıştır. Sadullah Efendi’nin babası, oğlunu daha korunaklı bir alanda tutabilmek adına onun için “ayrı” bir hayat inşa etme gayretinde olmuştur;

“Sadullah Efendi’yi dünyanın illeti ve zilletine karşı muhkem ve ayrı bir dünya inşa etmiş, bu binasında loş ve hayal dolu, emin ve vakarlı, mütebessim ve hayretli yapmanın yolunu dünyaya baştan fazla katmamakta buluyordum. Bazı, vakti ile gördüğüm ve bildiğim müstakil yaşantılarda olduğu gibi hayatını, geçtiğini de gideceğini de bilen, sükûn bulmuş bir benlik olarak yaşasın istiyordum. En güzeli buydu. Sükûn bulmak kolay değildi ama çer çöple vakit kaybetmeyecek, zamanın ve

⁵¹⁹ A.e., s. 509.

⁵²⁰ Gürbüz, *Kambur*, s. 31.

⁵²¹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 162.

havanın ne taşıdığını bilecekti. Buna sebep en güzeli çocukken hafız olması, içine dünyanın geçiciliğinin ve köhneliğinin atılmasıydı.”⁵²²

Dünyadan koruyabilmek adına, ayrı bir hayat inşa edilen bu yapıda Sadullah Efendi için öngörülen “insanlardan uzak” bir yaşamdır. Şule Gürbüz’ün kahramanlarının “tenha” olmayı seven yapısı burada da kahramanın babası vesilesi ile devreye girmiş, bu herkesten ve her şeyden uzak korunaklı yaşamın inşasının kahramana “sükûn bulmuş bir benlik” olarak dönmesinin hedeflendiği gözlemlenmiştir. Şule Gürbüz’ün eserlerine dünyaya yabancılaşma hâli dünyanın geçiciliği ile yakından ilintilidir. Burada da dünyanın geçiciliğinden olumsuz manada etkilenilmemesi için “tenha” ve ayrı bir hayatın inşası söz konusudur.

3.3.4.15. Hatıra-Bellek-Hayat İlişkisi

Şule Gürbüz’ün ilk romanı olan *Kambur*’un kahramanı, hayata ayak uyduramamakta ve somut anlamdaki kamburu gibi soyut anlamda da sorunlarını beraberinde taşımaktadır. Bu bağlamda hayata daha farklı bakan kahraman, hayatı sıradan insanlar gibi algılamaz. Bunun bir örneği de hatıralarına yönelik söyleminde devreye girer;

“Anı diyorum ya; benim hiç anım yok. Gerçekten yok. Olmalı mı? Şart mı? (...) Niye unutamam ki? Unutamamak değil, unutmaktır acı olan.”⁵²³

Hiç anısının olmadığını söylemekle aslında hiç hayatının da olmadığını dile getirmektedir. Üstelik tüm bunları da önemli bir şey olarak görmez. Yine *Kambur* adlı eserin kahramanı Kambur, bir hezeyan hâlinde zihninde meydana gelen değişimleri de dile getirir; “Bana en uzak yerlerdeyim çoğu zaman – sonsuz yaşamın içindeki düzelmeyen kambur... Benim gökyüzüm delinmedi; delinen anlar ve zihnimin

⁵²² Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, 46.

⁵²³ Gürbüz, *Kambur*, s. 12.

saydamlığı.”⁵²⁴ Hayatın uzunluğuna ve bu uzunluğun içinde dahi asla düzelmeyecek kamburuna gönderme yaparak zamanın kendinde ve zihninde meydana getirdiği hasarı dile getirir.

Şule Gürbüz’ün düşün hayatının önemli bir kısmını “*kendine keskin bir bakışla bakma*” oluşturur. Bu durumu eserlerine de yansıtan Gürbüz, eserlerindeki kahramanlarına da bu keskin bakışı sirayet ettirmiştir. Bu duruma ek olarak “hayata seyirci olma hâli” de işlenen temel izleklerdendir. Hayata katılmayıp hayatı kenardan izleme Gürbüz’ün kahramanlarının pek çoğunun temel özelliğidir. Yine *Zamanın Farkında*’da bu durum şöyle ele alınmıştır;

*“Hezeyan ya da kıvranmayı özliyor değilim ama sanki o zaman hayattaydım gibi geliyor. Şimdi seyirci oldum. Bu uzaklaştığım, uzaklaştırıldığım şeyler hayal ve fısıltı mıydı, Felâk ve Nâs ile helâk oldu. (...) duygularım bana ait değil idiye ben kimin hayatını yaşadım? İnsan hayatına bir hatıra imiş gibi bakabilir mi?”*⁵²⁵

Hayatın ve kendi hayatının seyircisi olan kahraman, kendi hayatına da bir hatıraymışçasına bakabilmektedir. Burada hayata dahil olunan ânların sadece bu hezeyan ânları olduğu belirtilmekte, geride kalan ânların ise kişinin kendi hayatı değilmişçesine algılandığı dile getirilmektedir. Yani kahramanın temel özelliği kendi hayatının seyircisi olmaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da aslında her insanın bir noktadan sonra kendi hayatına bir “hatıra”ya bakar gibi bakacak olmasıdır. Geçip giden ânlar, yaşanmış ve bitmiş olacakları için hatıraya dönüşürler ve kişi kendi hayatına bakmak isterse bu hatıralara bakmak mecburiyetinde olacaktır.

Hatırası olmanın olumsuz bağlamda ele alınması *Öyle miymiş?* adlı eserde de vardır; “*Tekrar içine girmek istemeyeceğim kadar onu zaten içimde buldum. (...) o gün anladım hatırası olmak nedir, hatıranın kenarında durmak nedir. Bir daha anlamak istemeyeceğim kadar anladım.*”⁵²⁶ Dış dünyada yaşanan olayların bir süre sonra hatıraya dönüşüp insanın içine yerleşmesi “onu zaten içimde buldum” şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumun anlaşıldığı ân hatıranın ne demek olduğunun da

⁵²⁴ A.e., s. 86.

⁵²⁵ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 49.

⁵²⁶ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 68.

anlaşıldığı ândır. Schopenhauer'dan mülhem dünyanın kendi tasavvurumuz olması aslında dış dünyada olan her şeyin iç dünyamızda cereyan ettiğine bir göndermedir. Burada da “hatıraları” yani yaşanan “hayatı” içinde bulma bu bağlamda okunabilir. Olumsuz bir tecrübe olarak ifade edilen bu durum, hatıraya atfedilen olumsuzluğun aslında hayata da atfedildiği şeklinde ortaya koyulmuştur. Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde bu sefer de insanlığın ortak hatıralarına değinilmiştir. Hiç bilmediği birinin bir parça anısını devralan kişi aslında bir “hayal”i devralır;

“Tepeden yuvarlanan taşın yol alışı, öğle güneşi, sıcak, darlaşan ikindi, hayat bazen işte bir hışırtı, bir kuşun iç çekişi, uzaktan bir kanat sesi, acaba o çobanlar, bir zamanda dağdan dereden kayarak geçenler, yerde bir kiremit parçası, birinin yere düşmüş bir parça anısı, kimden kime bir hayal olarak kalacak. İnsan kendini kime ne olarak bırakacak.”⁵²⁷

Bir kiremit parçası özelinde ifade edilen hatıra, kişinin hiç bilmediği insanların yaşantılarından bir parçayı devralma şeklinde, bilmeden de olsa bir silsileye dahil olmayı imlemektedir.

3.3.4.16. Bekleyiş: Zamanın Ağırlığı

Şule Gürbüz ilk eseri *Kambur*’u ve ardından *Ağrıyınca Kar Yağıyor* ve *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur* adlı eserlerini yayımladıktan sonra uzunca bir süre eser bağlamında “bekleyiş” hâlinin içine yerleşmiştir. Bu bekleme sürecinin kimi zaman bunaltıcı olduğunu söylese de aslında bu beklemenin “birikme”yi de sağladığını dile getirerek bu bekleyiş sürecinin kendi “olma” sürecine hizmet ettiğini belirtmiştir. Şule Gürbüz, bu bağlamda bekleyişle ilgili son yorumlarını TRT2’deki “Sanatçının Şehri” adlı belgeselde şu cümlelerle dile getirmiştir;

“Önümünden bütün bir zaman geçti. İlk başlarda daha otuzlu yaşlarıma gelmediğim gençlik dönemlerimde tabii bu zaman bana çok acı verici de geliyordu doğrusu. Çünkü

⁵²⁷ A.e., s. 27.

tam olarak neyi beklediğimi, kendimi beklediğimi biliyordum ama yine de tam neyi beklediğimi bilmeden bu kadar büyük bir bekleyişe girişmek, sonucunda ne olacağını bilmemek, kendi hafriyatımdan bir şey çıkacak mı, o çıkan beğenecek miyim, o çıkan başkasına gösterilebilecek kıratı bir şey mi olacak, bunu bilmeden beklemek, zaman zaman çok çıldırtıcı olabiliyordu.”⁵²⁸

Bu bağlamda “beklemek” Gürbüz için “kendini beklemek”le anımlanır. Kendini beklediğini bilmek ama kendini beklemekle neyin geleceğini bilmemek Gürbüz için belli noktalarda son derece can sıkıcı bir durum hâline gelebilmektedir. Kendini beklemek ama henüz “kendini bil”me gerçekleşmediği için beklenen şeyin ne olduğunu bilememek çıldırtıcı bir deneyim olarak ele alınmıştır. Belirsizliğin eşlik ettiği bu bekleme hâli çok sonraları kendini ve hâli kabulle dengelenebilmiştir.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde ise “beklemek” son derece önemli bir noktaya yerleştirilmiştir. Öyle ki bu durum *Kambur*’da “hayatın en uç noktası” olarak ele alınmıştır;

“Dünyada kıpırdamadan durmak, her türlü oyalayıcıyı, bulanıklaştırıcıyı... reddetmek kadar güç ve sıra dışı bir şey olamaz. Herkesin gelmeyeceği herkesçe bilindiği halde (bilmeyen beklediğini de bilmiyordu; o nedenle üzerinde durmaya değmez), beklediği şeyleri, farkında değilmiş gibi kıpırtısızca beklemesi, olanı biteni sessizce beklemesi, zamanın tüm ağırlığını ve saydamlığını her saniye tüm netliğiyle görmesi- ve, yine kıpırdamaması gibi... İşte yaşamın en uç noktası budur.”⁵²⁹

Her şeye sırt çevirip belki de hiç gelmeyecek olanları beklemek ve bu bekleyişi kıpırdamadan yapmak güzellenmiştir. Bu bekleyişe eşlik eden şeyin ise zamanın ağırlığı olduğu dile getirilmekte ancak tüm bu ağırlığa rağmen de bekleyişe devam edildiği söylenmektedir.

Alıntıdaki “Herkesin gelmeyeceği herkesçe bilindiği halde (...), beklediği şeyleri, farkında değilmiş gibi kıpırtısızca beklemesi, (...)” absürt tiyatro bağlamında bir döneme damgasını vuran *Godot’yu Beklerken* adlı eseri akla getirir. Eserin kahramanları Vladimir ve Estergon, تنها bir yolda bir ağacın altında devamlı surette

⁵²⁸ Özdemir, A.g.e.

⁵²⁹ Gürbüz, *Kambur*, s. 26.

Godot'yu beklemektedirler. Ancak Godot'nun kim ya da ne olduğu da gelip gelmeyeceği de bilinmemektedir. Koca bir belirsizlik içinde bu iki kahramanın tek yaptıkları şey “beklemek”tir. Onların adeta bu bekleme eylemleri zamanı dondurmakta ve onları zamanın dışına atmaktadır. Zamanın dışında olduklarında hayatın da dışına taşınmış olmakta ve böylece zamana da mekâna da ait olamamaktadırlar. Bu durum ise anlam kaybına neden olmaktadır.

Zamanın başlangıcının ve sonunun olmadığı, uzun bir bekleyişin kocaman bir şimdiyi doğurduğu durumlarda bir “sonsuzluk” yanılgısı oluşur ancak orada zaman çoktan kaybolmuştur. Şimdinin derinliği içinde genişleyen zamandan ziyade şimdiye sıkışan ve geçmişi de geleceği de yok eden bekleyiş, aslında zamanı yok etmektedir. Bu bağlamda zamanın ağırlığı, var oluşu zedelemektedir; zamanın reddi, var oluşun reddine sebebiyet vermektedir.

Sabitlik ve değişmezlik zamanın yapısına aykırıyken bekleyişte bir sabitlik söz konusudur. Bu durum zamanın dışına çıkmayı imler. Zamanın akışkan yapısı ve aslî özelliği olan geçicilik yani ardışık “ân”lara dayalı geçip gitme bu eser özelinde ve “bekleyiş” hâllerinin çoğunda ortadan kalkarak zamanın durmasına, ağırlaşmasına ve donmasına neden olmaktadır. Aslî özelliğini kaybeden zaman ise yok olmaya mecburdur. Zamanın yokluğu ise kaosu ve anlamsızlığı beraberinde getirir çünkü hayata ve varoluşa anlam katan zamandır.

Kambur'a döndüğümüzde eserin en belirgin özelliklerinden biri ironi ve “saçma”yla örülü olmasıdır. Bunun üzerine hayatta gelinebilecek en uç nokta olarak “bekleyiş” hâlinin kabul edilmesi ve bunun yanında da Kambur'un hayat karşısındaki “uyumsuz”luğu, varoluşçu bağlamda Kambur'u hayatın dışına taşır. Bekleyiş hâlinde zamanın dışında olmak, hayatın dışında olmaktır. Bu bağlamda Gürbüz'ün kahramanlarının ortak özelliği olan hayatın dışında ve seyirci olma, “bekleyiş” hâliyle örtüşmektedir.

Zamana bağılı değerlendirilen “bekleme” eylemi aslında zaman dışılıkla zamansızlığı imler. Bu zamansızlık içerisinde var olmanın durdurulması yokluğa, ölüme ve çürümeye sebebiyet verir;

*“Kabirler bekler, taş duvarlar bekler, ağaçlar bekler, toprak ve dağ bekler
İçin için çürür, kurtlanır, kurur, kıvrılır düşermiş.”⁵³⁰*

Sadece canlı varlıklar değil, cansız varlıklar da o derin bekleyişleri içerisinde yok oluşa tabi olurlar. Geçicilik meselesinde ele alındığı gibi cansız varlıklar da her ne kadar kıpırtısızca duruyor olarak algılandılar da onların da kendine has akışları vardır. Oluş ve bozuluşun beraber işlediği dünyada bir yandan olurken bir yandan yok olan varlıklar bu bağlamda bekleyiş gibi gözüken oluşun ve yok oluşun içerisinde dirler. Canlı varlıklar için bu durum önce oluşla varlık bulma, büyüme ve gelişme iken sonrasında yok oluşa boyun eğme şeklinde sonuçlanmaktadır. Yani canlılığın olduğu yerde değişim kaçınılmazdır. Ancak burada kabirlerin, taş duvarların da yavaş yavaş yok olduğuna dair bir gönderme vardır. Yine toprak ve dağ gibi kadim varlıkların bekleyişi dikkate şayandır. Bu varlıklarının özü olan “durma” burada bekleyişle ilişkilendirilmiştir.

Kıyamet Emeklisi adlı eserde ise bekleyiş meselesine farklı bir veçheden bakılmıştır. Bu defa insanın “yaşlanma”sına sebep olarak bekleyemeyişi gösterilir;

“Geldiğinde, gerçekten beklemişsen taptazesindir. İnsan bekleyemezken yaşlanır, fıkırdar ve kokuşur. Bekleyen tazelenir, bir buhur kokusu, başında filizi olur.”⁵³¹

Beklenen bir varlığın gelmesi dahilinde eğer bekleyecek olan gerçekten beklemişse hiç bozulmadan ve zarar görmeden kalmış demektir. Bekleyenin bu bağlamda canlılık alameti göstererek taze kaldığına ve filizlendiğine gönderme yapılır. Zaman dışılıkla ilgili bekleme eyleminin tam aksi olarak ele alınan bu durum *Öyle miymiş?* adlı eserde de kelimenin kökenine gidilerek benzer bir şekilde değerlendirilmiştir;

⁵³⁰ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 130.

⁵³¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 233.

“‘Beklemek’ ile ‘Sahip olmak’ın aynı olduğunu bilen nerde? Belki bu yüzden bekleyemeyenlerle doluymuş her yer ya da beklerken kayıpta olduğunu düşünenlerle.”⁵³²

Bekleyişin güzellendiği bu iki alıntıda da “bekleme”nin yani eyleme geçmeden kıpırtısız hâlde kalmanın bir şeyleri -belki de kendini- muhafaza etme vesilesi olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla bekleme bir şeyleri kaybetme değil de bir şeyleri koruma ve taze hâlde, hırpalanmamış hâlde bırakma anlamlarına gelmektedir.

Tuncer Gülensoy, *Köken Bilgisi Sözlüğü*’nde beklemek kelimesinin kökeni hakkında şunları söyler; “bek” kelime kökeni bağlamında katı, sağlam, sert, muhkem ve kavi anlamlarına gelmektedir. Yine aynı kökten gelen “bekçi”, koruyan, gözetleyen kişidir. Gözcü anlamına gelen “berk” kelimesi de “bek” ile aynı anlamları taşımaktadır. Dolayısıyla beklemek kelimesi; korumak, gözetmek, sağlamlaştırmak ve pekiştirmek gibi anlamlara gelebilmektedir.⁵³³

Şule Gürbüz’ün yukarıdaki alıntıda beklemek ve sahip olmak arasındaki köken bakımından kurduğu ilişki bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak Gürbüz’ün köken bilgisi kaygısıyla değinmediği bu durum kelimenin soyut yanıyla ilgili olup anlam bakımından zenginlik oluşturmak üzere kullanılmıştır. Beklemek eyleminin ele alındığı bağlamlarda etkisinin değişmesi, tesirinin farklı olması bu alıntılarda da “beklemek” eylemine yüklenen anlamların farklılığı üzerinden değerlendirmeye açıktır. Nitekim zaman, oluşun da yok oluşun da müsebbibidir. Bu bağlamda “bekleyiş” de kimi varlıkları sağlamlaştıran korurken kiminin yok oluşuna sebebiyet vermektedir.

Şule Gürbüz, bekleyiş ile ilgili en çarpıcı düşüncelerini ise beklemeyi Tanrı’yla ilişkilendirerek *Coşkuyla Ölmek* adlı eserinde şu cümlelerle ortaya koymuştur;

⁵³² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 133.

⁵³³ Tuncer Gülensoy, “Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü”, Ankara, *Türk Dil Kurumu Yayınları*, 2011, A-N.

“Beklemek, bir şeyin yoluna ve haline girmesini beklemek, beklerken olacak olanın olması için gereken her türlü başka hale geçişlere, kalıplara tahammül etmek ne zor şeydi. Başı da, ortayı da, sonu da bilip beklemek ne tahammülü güç şeydi. Tanrı’nın da yaptığı bu muydu? Baş, orta, son belli, helak kaçınılmaz, ancak önemli olan o zamanı geçirmek, o zamandan geçmek. Ve geldiğinde gelmemiş gibi, bilmemiş gibi, yaşamamış gibi gelmek, rüyayı görüp uyanmak ve ‘Neyse rüyaymış...’ demek ve aynı yerden uyumaya devam etmek. Yaşamaya da, ölmeye de yazık.

Bu ölüm için yaşamaya, bu yaşamak için ölmeye yazık. Mezarlıklara, servilere, süsenlere, nisan sonunda açan katırtırnaklarına, telaşlı karıncanın adımlarına yazık, mezar taşına konup da bağırın karganın sesine yazık, ölüme ağlayan şaire, yaşam var zanneden filozofun nefesine yazık, şen taklalarla ilk senelerinde koşup zıplayan, ağaçlara tırmanırken seyredilip seyredilmediğini kontrol eden kedinin tırnaklarına yazık, ağdaki balığa, lokantada onu bekleyen anguta, önce ön iki ayağını sonra arkadakileri ovuşturup bu hareketinden büyük kâr ve kisve uman karasineğe yazık, hortumunu sallayan koca file, sanatlı sıçrayışıyla dahi boşluğu dolduramayan yunusa yazık, krepon kâğıdından gelincik ve petunyalara, en pürüzsüz çakıltaşına, kum olmuş zavallıya, sağdan sağdan yürüyen eşeğin inadına, yol kenarlarındaki ısınmış dikenlere, kozalağın içindeki fıstığa, duvara yapışmış yosuna yazık, bu topu bin yıllardır çevirip duran sema-i muğlaka, titreyen kanatlara, açılan göğe ve onun katmanlarına, havanın, suyun olduğu, olmadığı yerlere yazık.”⁵³⁴

Geçmişi de, geleceği de, şimdiyi de bilen Tanrı; insanlığın helakinin de, olmuş ve olacakların da farkında bir hâlde, yine de bu zamanı yaşamaya ve yaşatmaya muktedir ve “zamanı yaratmayı” seçen bir tavır sergilemiştir. Beklemek eylemi Tanrı üzerinden düşünüldüğünde zamanın en ağır ve derinlikli hâli inşa edilmiş olur. Ama Gürbüz’ün de dediği gibi burada önemli olan o zamanı geçirmek ve o zamandan geçmektir. İnsan için zamanın dışında olmak değil, bizatihi zamanın içinde zamanı yaşayacak ve zamanı geçirecek olmak önemlidir.

Türklerin ilk yazılı kaynakları olan Orhun Abidelerinde geçen “Öd teñri yaşar. Kişi oğlu kop ölgeli törümiş.” ifadesi Muharrem Ergin’in okumasıyla “Zamanı Tanrı yaşar. İnsan oğlu hep ölmek için türemiş (yaratılmış).” şeklindedir. Ancak diğer okumalarda da zamanı Tanrı ayarlar, yönetir, sonsuza kadar Tanrı yaşar ve “Zaman Tanrısı” gibi ifadeler vardır. Dönemin dinî inanışına bağlı olarak yorumlandığında “Zaman Tanrısı” gibi bir ifadenin doğruluğu pek mümkün gözükmemektedir. Bu

⁵³⁴ Gürbüz, Coşkuyla Ölmek, s. 50-51.

durum “zamanı Tanrı yaşar” ifadesiyle; ölümlü insan yaşamıyla sonsuz Tanrı yaşamı bağlamında değerlendirilmelidir.⁵³⁵ Ölümle de yakından ilişkili bu anlayışta insanın bu sonlu yaşamı ve sonsuzluk arzusu gerilimindeki trajik yaşantısında Gürbüz’ün de ifadesiyle; “Yaşamaya da, ölmeye de yazık.” denilebilmektedir. Zamanın sonsuz yapısının Tanrı’ya has olması da zamanın sahibi olarak zamanı yaşayanın Tanrı olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir.

3.3.4.17. Zamanın Ağırlığı: Sıkıntı

Bekleyiş zamanın ağır geçmesine sebebiyet vermekten zamanın ağırlığı da sıkıntıyı inşa etmektedir. Bu durum zaman ve varoluş arasındaki senkronizasyonun bozulduğu ve bu iki unsurun birbirinden ayrıldıkları noktaya da işaret etmektedir. İşte farkındalığın olduğu bu nokta “can sıkıntısı” ile de temelden ilişkilidir.

E. M. Cioran, sıkıntıyı tanımlarken “(...) zamanın varoluştan kopup ayrıldığını hissettim. Zira can sıkıntısı budur.”⁵³⁶ demektedir. Zaman ve varoluş arasındaki bu kopma can sıkıntısını doğurmaktadır. Sıkıntının hissedildiği bu durumlarda zaman, bir dayanak olmaktan çıkar. Bekleyişin eşlik ettiği zamanın durması, ağırlaşması veya yavaş geçmesi sıkıntı hâlinde de gözlemlenir. Ancak zamandaki bu yavaşlama, farkındalığın da ön koşullarından biridir. Yine bekleyişin doğurduğu zamanın dışında olma hâli ve sıkıntıya tahammül edememe durumu Heidegger’e göre de “yabancılaşmayı” doğurur.

Heidegger’e göre sıkıntının bir diğer vechesi “burada ve şimdi” olmaya tahammül edememektir. Gelecekte bir beklentinin olması şimdiki hâle tahammül

⁵³⁵ Eyup Sertaç Ayaz, “Köl Tigin (K 10) Yazıtındaki Öd T(e)ñri y¹s¹r¹ Kişi Oğlu Koop Ölg(e)li Törim(i)ş Cümlesi Üzerine”, *The Journal Of Social Science*, C.IV, No:7, 2020, s. 224.

⁵³⁶ E. M. Cioran, *Ezeli Mağlup*, s. 51.

edememekle sonuçlanır. *Kıyamet Emeklisi*'nde bu durum şu şekilde örneklendirilmiştir; “*Zamana tahammül etmesi gerekiyordu. Umması ama beklememesi gerekiyordu, sabırsız davranıp bozmaması ama sabrettiğini kendinden bile gizlemesi gerekiyordu.*”⁵³⁷ “Burada ve şimdi” olmaya tahammülsüzlük, zamana tahammül edememeyle eş değerdir. “Burada ve şimdi” olmaya tahammül, “beklentisiz bekleyişi”⁵³⁸ gerektirir.

Kambur'un kahramanı tam bir “uyumsuz” olarak ve hayata yabancılığı çerçevesinde derin bir “sıkıntı” içerisinde. Üstelik duyduğu bu sıkıntı topyekûn hayatın kendisiyle ilgilidir ve daha genç yaştan itibaren Kambur'a eşlik etmektedir; “*Yaşamdan sıkıldığımı söylüyorum. Bunu söylemek, daha doğrusu bunu söylemeye hak kazanmak için otuz kırk yılın geçmesini bekleyemem- sıkıldım işte...*”⁵³⁹ Bu meseleyi genişleten Kambur, bu sıkıntıyı insan olmaya kadar getirir; “*Bir şeylerin, insan soyunun devamı olmak beni öyle sıkıyor ki...*”⁵⁴⁰ Kambur, kendini dünyaya ait hissedemediği gibi insan olmaya da yabancı hissetmektedir.

Zamanın Farkında'nın başat kahramanlarından Cansın da sıkıntı ile derin bir ilişki içerisinde;

“*Cansın'a bir sıkıntı geldi, zaten hep sıkılırdı, olur da biraz sıkılmasa bundan da sıkılırdı. Önündeki zamanı düşündü, sıkıntı şiddetlendi. Nasıl vakit geçirecek, ne ile yaşlanacak, yaşlılığını ne yapacaktı?*”⁵⁴¹

Yine gençlikteki sıkıntı devreye girmiş olup bu sıkıntı var olan ömre de yayılmış mahiyette gözükmeştir. “Önündeki zamanı düşünmek” hem zamanın varlığı üzerine yapılabilecek bir sorgulamayı hem de geri kalan ömrün nasıl geçeceğine dair endişeyi imler. Gelecek zamanın bilinemezliği ve gençliğin önünde serilen hayatın verdiği heyecanın aksine gelecek günlerden beklentinin olmadığı bir hâlin inşası söz konusudur. Hayatın dışında olma ve kendi hayatına seyirci olma hâli

⁵³⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 189.

⁵³⁸ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, İstanbul, TİYO, 2016, s. 62.

⁵³⁹ Gürbüz, *Kambur*, s. 48.

⁵⁴⁰ A.e., s. 63.

⁵⁴¹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 83.

burada da devam etmiş ve sıkıntı ile, buna ek olarak yorgunluk, usanma gibi durumlar da zamanın ağırlığı ile ilişkilendirilmiştir; “*Zaten hayatı da hep gözünün önünde yaşardı ve bu yaşadıklarından o kadar ürperirdi ki bir de inip yaşamaya cesareti hiç olmazdı. Üzerinde hep yorgunluk, hep bir usanç, geçmemiş günlerin ağırlığı ile en iyi halle sıkılır, en fena halle halden hale girerdi.*”⁵⁴² Gençlikteki bu can sıkıntısını Öyle miymiş? adlı otobiyografik özellikler gösteren eserinde Gürbüz, çocukluğa kadar taşımıştır;

*“Çocukluğumda sıkılır, sıkılırdım. (...) Sonra sıkılanlarda bir hava ve başkalık olduğunu görecektim kadar etrafa açılınca bunu ben de bir eşarp gibi, şapka gibi taktım. (...) Sıkıntımı engin ve derin zannederdim. Bir zaman sonra baktım ki sıkıntım dünyayı kuşatacak ve başka herkesi de sıkacak genişlikte değil. Dünya o zaman başıma yıkıldı. (...) O zaman benimkinin sıkıntısından çok bir darlık, benim hâlimin de bu darlıkta sıkışma olduğunu anladım. Dünya diye dar bir yere girdiğimi düşündüm. (...) Kendime uzun uzun baktım. Başkalarına uzun uzun baktım. Uzun uzadıya bakacak uzunlukta ve genişlikte fazla bir şey olmadığını yaşayanların ve yaşamayanın ince uzun bir çizgide arkaya zor dönülür ve görülür bir darlıkta sıkışmak ve güçlük ve tek yöne ve iradesiz ve amaçsız bir sıkıntılı yürüyüş olduğunu iyice anladım.”*⁵⁴³

Çocukluğa eşlik eden yoğun bir sıkılma hâli bir farklılığın da taşıyıcısı olmuştur. İdeal benlik anlayışının çocuklukta ve gençlikte daha yoğun bir şekilde devreye girmesi, kendinde görülen farklılıkların bir üstünlük olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Ancak bu durumun öyle olmadığını anlaşılması üstünlük olarak değerlendirilen sıkıntı hâlinin bir darlık olarak görülmesiyle sonuçlanmıştır.

Sıkıntıya eşlik eden farkındalık hâli burada “*kendine ve başkalarına uzun uzun bakmakla*” sonuçlanmıştır. Gürbüz’ün düşün hayatını da oluşturan “*kendine keskin bir bakışla bakma*” burada da devreye girmiştir. Bu defa, bu bakış, insan hayatındaki sıkıntıyı ve darlığı görmekle sonuçlanmıştır. Adeta bir mağara ya da bir tünelin içerisinde, geriye dönüşün imkânsız olduğu, ileriye de güçbela ilerlendiği bir

⁵⁴² A.e., s. 85.

⁵⁴³ Gürbüz, Öyle miymiş?, s.50-51.

yürüyüşün “ömre” benzetildiği görülmektedir. Bu sıkışma hâli baştaki sıkıntının yerini almıştır.

Şule Gürbüz’ün otobiyografik özellikler gösteren “anlatı” diyebileceğimiz *Öyle miymiş?* adlı eseriyle son romanı *Kıyamet Emeklisi*’nin kahramanlarından Alev’in söylemleri arasında *Öyle miymiş?* adlı eserden alınan şu kısım benzerlik kurabiliriz;

*“Okuduklarımdan bana akan sıkıntı ve tarifsiz bunalıtı hâlâ pek seyrek dikkatimi çeken bir olayda, bir sözde, bir harekette dağılıyor sonra bulut gibi gelip başımın üstünde duruyordu. (...) Okulda bu gizli bunalıtımı ve sıkıntımı kimseye hissettirmemek için düz, tatsız ve sade bir duruşla duruyor, (...)”*⁵⁴⁴

Okuduklarından edindikleriyle sıkıntı sahibi olan ve okul gibi sosyal ortamlarda da bu sıkıntısının duyurmamaya çalışan iki genç kızın varlığı söz konusudur. Kendini ayrı ve farklı hissetme, varoluşçu bağlamda “yabancılık”, bu noktada okunanlar sebebiyle ve sıkıntı eşliğinde duyulmaktadır. Nihayetinde her şey bittikten sonra geriye kalanın sıkıntı olduğu duyurulmuş, bu sıkıntıyı yaşayabilmek adına da en doğru zamanın gece olduğuna kanaat getirilmiştir;

*“Konuşulacak bitmiş, her şey bitmiş, bir sıkıntı kalmıştı, o da daha ziyade kendi sırtlarındaydı. Her dertli gibi günden değil, geceden, o sükûnet ve canlıların hareketsiz zamanından hazzeder olmuşlardı.”*⁵⁴⁵

Bu noktada zamandan duyulan sıkıntıya ek olarak zamanın bir ıstırap kaynağı ve dert oluşuna da değinmek gerekmektedir. Nihayetinde *Zamanın Farkında*’da “Zaman ıstırap demek, (...)”⁵⁴⁶ ifadesine ek olarak *Kıyamet Emeklisi*’nde de zamandın “dert” olduğuna değinilmiştir;

*“Öğleye kadar her zor ve sıkışık zamanın itile kakıla geçtiği gibi geçti. Zaman dert olduğunu biliyor da içeri girmiş bir yarasa gibi sağa sola çarpıp gene de dışarı çıkmıyordu. Geçmedi, geçmedi ama titrer de biter gibi oldu.”*⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ A.e., s. 68.

⁵⁴⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 22

⁵⁴⁶ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s.88.

⁵⁴⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 357.

Yine *Kıyamet Emeklisi*'nin kahramanı zamana dair geliştirilen duygulara “korku”yu ekler;

*“Gene durdu ve müthiş kırık, genç bir sesle, ‘Zamandan korkuyorum en çok, zamanımdan, cellâdımdan. En büyük korkum utanmak, dünyaya geldiğime utanmak. Nereye geldiğimi ve nereye gideceğimi bilmezlerden olmak.’”*⁵⁴⁸

Hayatın amacının “kendini bilmek” olarak değerlendirildiği ve Yunus Emre'nin “*Yunus sen bu dünyaya niye geldin?*” sorusunda ifade ettiği gibi Aziz de nereye ve niçin geldiğini, gideceği yerin neresi olduğunu sorgulayanlardan olamamaktan korku duyar. Bu korkusunun kaynağını da “zaman” olarak değerlendirir ve onu celladı olarak görür.

3.3.4.18. Zamansızlık

Şule Gürbüz'ün zamanla ilgili üzerinde durduğu bir diğer kavram ise “zamansızlık” yahut “zaman dışılık”tır. Zamanın var olduğu kadar yok olduğu ya da algılanamadığı durumlar zamanın dışına çıkmakla sonuçlanmıştır. Bu durum zamanla ilgili tüm soruşturmaların başına kadar götürebilir; zaman var mıdır, varsa nedir?

Tasavvufî meselelerin sıklıkla konu edildiği *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde, Aziz'in yaşadığı bir deneyim bu “zamansızlık” ile sonuçlanmıştır. Adeta bir uçma hâli içerisinde, kendini ve dahi her şeyi “ân”ın içerisinde gören Aziz, tüm bu durumu kendinin dışında bir zaman olmamasıyla yani zamansızlıkla betimlemiştir; “*Aziz an içindeydi. İçinde zamansızlık, dışında olmayan bir zaman, eski ve yeni hepsi bir*

⁵⁴⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 229.

biçimde, kalbi yatışmış o kadar hafiflemişti ki yüzmek ve gezmek bir toz hünerinde, o da bir toz olmuştu."⁵⁴⁹ Her zerre ile bir olmak ve zamansızlığı tatmak Aziz'in kalbini mutmain kılmıştır. Yine aynı eserde zamansızlığın deneyimi "(...) içine çok ılık bir zamansızlık indi. Belki bin gün oldu, belki beş, belki günden sıyrıldı günler artık nihan oldu."⁵⁵⁰ cümleleriyle hoş bir durum olarak verilmiştir. Zamansızlık, bu bağlamda günlerin de gizlenmesine sebebiyet vermektedir.

Zamansızlık kavramını daha derinlikli olarak ele almak gerekirse zamanın olmaması olarak ifade edilen bu durum "şimdi"nin önemini artıran bir yapıyı inşa etmektedir. Genel anlamdaki geçmiş-şimdi-gelecek bağlamında tüm zamanların birleşimi olarak ele alınan parçalanmış yapısıyla temel zaman kavramı, burada yok sayılarak zamansızlığa işaret edilmiş ve "şimdi"ye, daha özel ifadeyle "ân"a odaklanılmıştır.

Zamansızlık bu boyutuyla ele alındığında tasavvufî anlamdaki zamanın olmaması durumu ile benzerlik gösterdiği görülür. Aziz'in bu zamansızlık deneyimi de tasavvufî bağlamda olup sadece "ân"a odaklanması ve "ân"ı yaşaması ile sonuçlanmıştır.

Şule Gürbüz'ün kahramanlarının aşına olduğu o "yabancılık" hissi, zamansızlık vesilesiyle de yeniden duyurulmuştur;

*"(...) içimde müthiş bir tuhaflık ve başkasının evinde ve hayatında geziyormuşum gibi, çıt çıksa ödüm patlayarak dolaşıyorum. Gardıroplar ve elbise kokuları, banyo paspasları ve sabunluklar bana hiç tanıdık gelmiyor. Onlara tekrar tekrar bakıyor ve ne aradığımı bilmeden bu tuhaf zaman dışılıkla içim alıp vererek sessiz ve sanki sabit bir zamanın içinde adeta duruyorum."*⁵⁵¹

Tuhaflığın eşlik ettiği kendini hayata ve hatta kendi hayatına yabancı hissetme durumu bir "zaman dışılık" içerisinde ele alınmıştır. Hayatın olduğu kadar zamanın da

⁵⁴⁹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 273.

⁵⁵⁰ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 514.

⁵⁵¹ Gürbüz, **Coşkuyla Ölmek**, s. 184.

dışına çıkma durumu söz konusu edilmiştir. Bu zaman dışılığın bir diğer özelliği ise “sabit bir zaman”ın içinde durma olarak ele alınmıştır. Bu durumda değişmeyen, akmayan, muhkem zaman, “zaman dışılık” meselesi ile örtüşüyor gözükmektedir.

Ağrıyınca Kar Yağıyor adlı şiir kitabında da benzer ifadeler vardır; “*zamanı yok yeryüzünün*”⁵⁵² ve “*gönlüm gibi buruşturup durduğum bu zamanın / varlığı kadar yokluğu*”⁵⁵³ Bu dizeler vesilesiyle de Gürbüz’ün yayımlamış olduğu ilk eserlerden son eserlerine kadar “zamansızlık” meselesiyle de meşgul olduğu görülmektedir.

3.3.4.19. Zamanı Anlamak

*“Zaman her şeydi.”*⁵⁵⁴

Şule Gürbüz’ün düşün ve edebiyat dünyası için “zaman” kavramı “varlık”la ilişkisi dolayısıyla önemli bir noktada yer alır. Varlık ve zaman, Gürbüz için daima asıl meseleler olmuştur. Bu durumun mesleği olan antika saat tamirciliği ile doğrudan ilişkisi olmadığını söyleyen Gürbüz, mesleğinin sağladığı “tenhalık” vesilesiyle bu tarz zorlu ve derin meseleler üzerine düşünebildiğini ifade etmiştir.

Nasıl ki her varlığın var olmasında kendine özgü aslî bir yapı varsa zamanın aslî özelliğini de “geçici” oluşu oluşturur. Birbiri ardına sıralı anların devamlı olarak geçip gitmesi nihayetinde zamanın; oluşun ve yok oluşun müsebbibi olarak tüm varlık üzerinde tahakküm kurmasıyla sonuçlanır. Zaman geçip gidici hüviyete sahip olmasaydı varlıktan ve hayatın akışından söz etmek pek de mümkün olmazdı. Ancak

⁵⁵² Gürbüz, *Ağrıyınca Kar Yağıyor*, s. 39.

⁵⁵³ A.e., s. 22.

⁵⁵⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 187.

bu geçicilik meselesinin de doğrusal değil döngüsel zaman içerisinde anlaşılması, yani bilinç sahibi tek varlık olan insanın “bellek” gibi bir hususla tüm olup bitenleri aynı anda idrak edebilme kabiliyeti, zaman üstü bir meselenin inşasını gerçekleştirir.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde zaman, bir sorgu meselesi olarak ele alınmış, felsefi sorgulamaların edebiyat eserine yedirilmesi ile derinlikli bir yapı inşa edilmiştir. Şule Gürbüz’ün tüm düşün ve yazın hayatında ve hatta kişisel hayatında önemli bir noktada yer alan “*kendine keskin bir bakışla bakma*” zaman meselesinde de devreye girmiş, yazar kahramanları vesilesiyle bu keskin bakışın işaret ettiği noktalarda zamana dair yorumlar geliştirmiştir. Bu “bakış” zaman meselesinde farklı veçhelerden de ele alınabilir durumdadır. Mesela Gürbüz’de saate bakmak sadece saate bakmak değil aynı zamanda zamanı görmektir. Zaman-varlık denkliği içerisinde saate bakmak dahi hayata bakmak ve hayatı anlamak olduğu için daima ölçülebilir yanının ötesindeki gerçek zaman fark edilmiştir. Buna ek olarak ekseriyetle hayatın ve kendi hayatının seyircisi ve yabancıları olan kahramanlar, bu seyirci olma hâliyle hayatlarına bir hatıraya bakar gibi bakmaktadırlar. Ancak bu durum “zaman” olgusu nedeniyle bir noktadan sonra her insanın kendi hayatına hatıraya bakar gibi bakmasıyla sonuçlanacaktır.

Nihayetinde Şule Gürbüz, insanı “fihrist-i kâinat” anlayışına bağlı olarak ele almış, tüm zamanların “şimdi”de birleşmesi gibi tüm kâinatın da tek bir “insan”da birleşmesi anlayışını inşa etmiştir. Tek bir küçük “ân”a “büyük zaman”ın sığması gibi idrak devreye girdikten sonra “Âdem”le dahi akran” olabilen insana da anlayabildiği tüm zamanlar ve kâinat sığabilmektedir. Bu bağlamda Şule Gürbüz’ün “anlamak”la ilişkilendirdiği zaman anlayışı “yekpare” bir yapıya işaret etmektedir. Anlam, insan, bilinç ve varlık gibi kavramların bu bağlamda kilit noktası zamandır.

3.4. Varoluşçu Bağlamda Yabancılaşma

İnsanlığın var olduğu andan itibaren varoluş bağlamında sorun olarak ele alınan “yabancılaşma” en yoğun etkisini 19. ve 20. yy.daki değişimler sonucunda göstermiştir. Teoloji, sosyoloji, psikoloji, felsefe ve edebiyat disiplinlerinin her birinde ayrı ayrı inceleme alanı bulan bu kavram; insanın var olduğu gerçekliğe uyum sağlayamaması ve kendini oraya ait hissedememesi olarak tanımlanabilir. Bir diğer ifadeyle yabancılaşma, bu dünyada kendini evinde duymama ve sürgünde hissetme hâlidir. Kendini var olan gerçekliğe uyumlu hissetmeme durumu idealleştirilmiş benlik anlayışıyla da yakından ilişkilidir.

Yabancılaşma kavramı tarihî silsilesi içerisinde incelenirse insan ve diğerleri arasındaki ilk ayrımın, insan ve doğa arasındaki farkın ve mesafesin keşfedilmesiyle ortaya çıktığı görülür. Tarihin ilk dönemlerinde doğa ile tam bir uyum içinde olan insan, kendini doğadan ayrı görmemekteydi. Ancak sonrasında bu ayrımın ve mesafenin fark edilmesiyle doğaya uyumlanmak yerine ondan ayrılarak ona hükmetmek yeğlenmiş gözükmemektedir. Bunun dışında ilk ayrıma getirilen farklı bir yorum da E. Fromm’a aittir. Fromm’a göre ilk ayrım putlara tapmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. İnsanlar kendi yaptıkları putlara taparak hem kendilerine hem Tanrılarına yabancılaşmış olur. Çünkü insanların inanç gibi derinlikli duyguları kendi ürettikleri nesnelere yöneltmeleri kendilerini de nesne durumuna düşürmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu durum, modern toplumdaki metalaşmayla insanın kendine ve emeğine yabancılaşmasıyla eş değerdir. Kendini “şey” ve “araç” olarak gören insan “özne” konumundan uzaklaşarak kendine yabancılaşmaktadır. Dolayısıyla nesneleşen insan yabancılaşan insanın doğmasına sebep olmuştur.

Dinî boyutta ise yabancılaşmaya farklı yorumlar getirilmiştir. Semavî dinlerde yabancılaşma cennetten kovulma ile başlar. İnsanın kendi gerçek yurdundan uzaklaşması ilk yabancılaşmayı doğurur. Bu, aynı zamanda tarihin başlangıcıdır. Buna

ek olarak ilk günah Tanrı'dan uzaklaşmayı başlatmıştır ve günah işledikçe bu uzaklaşma devam edecektir inancı vardır. Yine mistisizmde Tanrı ile “bir” olma gerçek kavuşmayı sağlayacağı için bu durum gerçekleşmediği takdirde yabancılaşma hâkim olacaktır görüşü vardır. Dinî boyutta yabancılaşma kavramlarına getirilen yorumlar şu şekilde özetlenebilir: İlki dinden ve Tanrı'dan uzaklaştıkça meydana gelen yabancılaşmadır. İkincisi ise Tanrı ve din kavramlarının insan zihninin ürünü olduğu kabulüne dayanan anlayışa göre inandıkça insanın kendinden uzaklaşması anlayışıdır.

Yabancılaşma kavramın derinlikli olarak hissedildiği dönem ise 19. ve 20. yy.dır. Kapitalizmin inşa ettiği modern dünya tasavvuru, tüm insan ilişkilerinde ve kişinin kendine yönelik algısında büyük değişimlere sebebiyet vermiştir. Bu yüzyıllarda yaşanan ekonomik, teknolojik ve siyasi gelişmeler, iki büyük dünya savaşının getirdiği yıkımlar, modernleşme, kentleşme, bireyselleşme, metalaşma ve sekülerleşme gibi olgular dönemin dünya anlayışının değişmesiyle beraber yabancılaşma kavramını inşa eden olgular olarak karşımıza çıkar. Özellikle insan emeğinin değersizleşmesi ve metalaşması insanın kendine ve kendi emeğine yabancılaşmasına sebebiyet vermiştir. E. Fromm'un işaret ettiği putlaştırma bu dönemde şekil değiştirerek yabancılaşmanın kurucu öğelerinden olmaya devam etmiştir.

Yabancılaşma kavramını birçok farklı veçheden ele almak mümkündür. Bunlar insanın kendine, insanlara ve hayata yabancılaşması, insanın topluma ve içinde bulunulan kültüre yabancılaşması, insanın doğaya ve tarihe yabancılaşması, insanın Tanrı'ya ve dine yabancılaşması ve insanın kendi emeğine yabancılaşması gibi kategorize edilebilir. Şüphesiz içlerinde en derinlikli olanı insanın kendine yabancılaşması meselesidir. İnsanın kendine yabancılaşması, mevcut gerçekliğine uzak düşmesiyle sonuçlanır. Bu durumda kişi kendine bir nesneye bakar gibi bakar ve kendi hayatının seyircisi konumuna düşer. Benlik duygusunun yitirilmesi, benliğin dışına çıkılması, kişilik parçalanması gibi meselelerin eşlik ettiği bu durumda kişi kendi eylemlerinin de yaratıcısı ve sorumlusu olma duygusundan uzaklaşarak özgürlük ve seçim gibi varoluşu dengeleyen temel kavramlardan mahrum kalır. Bu da kişide anlamsızlık, bunaltı, hiçlik, pasif isyan, tuhaflık ve hissizleşmenin oluşmasına

sebebiyet verir. Var olduğu dünyada kendini yabancı hisseden kişi; yalnızlık, aidiyetsizlik, yersiz yurtsuzluk ve kökensizlik hisseder. Tüm bunların sonucunda kişi; kendine yönelik benlik algısını yitirerek anlam kaybının ve absürdün eşlik ettiği travma, şizofreni, psikoz ve bunalım gibi psikolojik sapmalara maruz kalabilir. Hayata ve kendi var oluşuna dair kayıtsızlık ve ilgisizlik, nihayetinde ölüm ve intihar isteklerini de inşa eder. Ontolojik yabancılaşmada kişi kendinden ve içinde bulunduğu gerçeklikten memnun olmadığı için idealleştirilmiş benlik anlayışı geliştirir. Bu bağlamda insanın kendisine yabancılaşması varlığa yabancılaşmasıyla sonuçlanır.

3.4.1. Şule Gürbüz'ün Eserlerinde Yabancılaşma Kavramı

*“Geldiği dünyaya gideceği dünya kadar yabancı ruh niye
çırpır durur?”⁵⁵⁵*

Edebiyat eserlerinde özellikle 19. yy.dan sonra yabancılaşma kavramı yaygın olarak işlenmeye başlanmıştır. Yalnız, yenilmiş, yoğun duyarlılığa sahip ve kendisine ve hayata mesafe almış karakterler romanların esas unsurları olmuşlardır. 1950 sonrası Türk romanında da “yalnızlık, yabancılaşma” gibi kavramlar sıklıkla ele alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda denilebilir ki varoluşçuluğun edebî eserlerde en yoğun etkisi bu kavramlar vesilesiyle olmuştur. Yalnızlık, kendine yabancılaşma, topluma yabancılaşma, anlamsızlık, hiçlik, absürd, ölüm, benlik yitimi gibi varoluşçu felsefenin konu edindiği kavramlar edebî eserlerde kahramanlar vesilesiyle yoruma kavuşmuştur. Buna ek olarak yabancılaşma, kahramanların ruh dünyalarının parçalanmışlığı ile verildiği kadar eser yapısının da parçalı hâliyle inşa edilmiştir. Özellikle kahramanların zamana ayak uyduramamaları kurgudan ilk olarak zamanın çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla “yabancılık” edebî eserlerde “karakter”

⁵⁵⁵ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 91.

üzerinden verilmekle beraber eserin yapısına “parçalanmışlık” olarak da sirayet etmiştir. Şule Gürbüz’ün eserlerinde de tematik olarak yabancılaşma tüm eserlerine sirayet etmiş gözükmekteyken yapının parçalanmışlığı ilk romanı olan *Kambur*’da karşımıza hem biçim bakımından hem de zamansal anlamda çıkmaktadır.

Şule Gürbüz’ün eserlerinde de “yabancılaşma” meselesi kurucu öğelerden biri olarak karşımıza çıkar. Yabancılaşmış birey üzerinden yabancılaşma kavramını duyuran Gürbüz özellikle kendine ve insanlara yabancılaşan kahramanlar inşa etmiştir. Gürbüz’ün kahramanlarının yabancılığı onların dünya görüşünü ve varlık tarzını oluşturan temel mesele olarak inşa edilmiştir. Onun kahramanları genel çizgide; yabancı, yalnız, seyirci durumunda, ideal benlik anlayışına sahip ve tüm bu özellikleri içerisinde “farkındalık” oluşturmaya çalışan kahramanlardır.

3.4.1.1. Kendine Yabancılaşma: Kendinin Kuytusunda Olma

Yabancılaşmanın en yoğun ve derin hissedildiği alan “kendine yabancılaşma”dır. Şule Gürbüz’ün ilk romanı *Kambur*’dan son romanı *Kıyamet Emeklisi*’ne kadar tüm eserlerindeki kahramanların yoğunluklu olarak kendilerine yabancılaşmış olduklarını görürüz. Kambur, romanda isimsiz olarak karşımıza çıkmakla beraber ailesine, topluma ve nihayetinde kendisine de yabancılaşmış olarak inşa edilmiştir; “*Bireysel temaların yoğunluğunu evrensel insan gerçeği üzerine kurduğundan Kambur’un adı bile yoktur. Bu açıdan bakıldığında kambur isimsizliğini evrensel anlamda herkesleştirir. Bu açıdan bakıldığında Kambur’un anlamsızlığı isimsizleşerek her kesimden insanın içine düşeceği varoluşsal durumlar öncelenir.*”⁵⁵⁶

⁵⁵⁶ Ferhat Uzunkaya, “1980 Sonrası Türk Romanında Yabancılaşma”, Ardahan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Var olan fiziksel arızası onu insanlara karışmaktan alıkoymuş, bunun getirisiyle kendine dair algılarının da saplantılı ve yaralayıcı olmasıyla pasif agresif bir tavırla kendinden uzak düşmüştür. Şimdiye olduğu kadar geçmişine de yabancı olduğunu söyleyen kahraman “*Anı diyorum ya, benim hiç anım yok.*”⁵⁵⁷ ifadesiyle aslında bir hayatının dahi olmadığını ve bu vesileyle bir kimlik inşa edememiş olduğunu gözler önüne serer.

Zamanın Farkında adlı öykü kitabının ilk öyküsü “Müzik Hocası” adlı öyküdeki öykü kahramanı yine isimsiz olarak verilmiştir. Bu “isimsizlik” aslında bir anlamda “herkesleştirme”dir. Edebî eserler vesilesiyle “evrensellik” sağlanmasına örnek olarak gösterilebilecek bu durum, bir yanıyla da kimliksizleştirme ile kendine yabancılaşmanın daha isim kısmında ortaya koyulmasına yönelik bir tavidir. Müzik Hocası, hayata ve kendine dair farkındalıklar geliştirmiş ve bu farkındalıkların altında ezilen bir karakterdir. Kendi mevcut gerçekliğinin farkına varmış, zor da olsa bunu kabullenmiş, ezilmiş bir üzüm gibi tatlanmıştır. Bu bağlamda ele alabileceğimiz kahramanın kendine belli oranlarda yabancılaşmış olduğunu görürüz; “*Bazen özellikle geceleri otururken aniden kendimi, odamı, adımları yadırgıyorum. Bir yabancılık, adeta tamamı ile hikâye okur gibi bir his duyuyorum, ama okuyanı tanımıyorum.*”⁵⁵⁸ Kendini ve yaşadığı hayatı yadırgayan kahraman, Gürbüz’ün diğer eserlerindeki kahramanların olduğu gibi kendine ve kendi hayatına “seyirci” konumundadır. Hayatın “anlatı”ya dönüştüğü ve hikâyeleştirildiği ânlar hayatın akışının dışına çıkıldığı ve hayatla tevhit hâlinin bozulduğu ânlardır. Müzik Hocası kendi hayatına “hikâye” yakıştırmaları yapmıştır. Bu hikâyeyi okuyan da kendisi olmasına rağmen kendini tanımadığını söyleyerek kendi hayatına ve kendine olan yabancılığını dile getirmiştir.

Şule Gürbüz’ün otobiyografik özellikler gösteren ve tam bir edebî tür atfedemediğimiz “anlatı” diyebileceğimiz *Öyle miymiş?* adlı eserinde de okuma vesilesiyle bir yabancılaşmanın cereyan ettiğinin ifadesi söz konusudur; “*Okuduklarımı anlamayışım beni de anlaşılmasız yaptı, (...) okuyup da hadi hadi diyemeyişim beni olduğum yere mıhladı, okuyup da bildiğime rast gelmeyişim beni bir*

⁵⁵⁷ Gürbüz, *Kambur*, s. 12.

⁵⁵⁸ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 32.

*tanıdığın tebessümünden mahrum bıraktı (...)*⁵⁵⁹ Okumakla, diğerleri ile kendi arasında açılan mesafenin kendi ile olan ilişkisine de sirayet ettiğini söyleyen anlatıcı *“Ruhumun geçirdiği safhalar bana bile yabancı...”*⁵⁶⁰ ifadesiyle meselenin yoğunluğuna gönderme yapmıştır. Ruhun geçirdiği evreler bir değişimin ve dönüşümün varlığına işaret ederken kişi kendi benliği içerisindeki tekâmülü fark edememiş olmasıyla kendine yabancılaşmaktadır. Yabancılık meselesi “benlik”ler vesilesi ile de ele alınmaya müsaittir. Kişinin tek bir benliğe değil birçok benliğe sahip olması ve her biri hakkında farkındalık geliştirememesi dikkat edilmesi gereken bir başka husustur.

Benlikler ve kendini tanıma konularının işlenişi bakımından epey zengin olan *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde kahramanların kendilerine yakınlığı ve uzaklığı sıklıkla esere konu edilmiştir. Özellikle Aziz üzerinden verilmeye çalışılan bu durum bir bakıma Aziz’in kendini tanıyarak ve kendine yaklaşarak kemale erme sürecinin ve yolculuğunun anlatılmasından müteşekkildir. Kendi üzerine hususiyetle eğilen Aziz, tenhalığın eşlikçiliğiyle kendiyle baş başa kalmaya meyilli yapısıyla kendini tanımaya çalışmıştır. Birden fazla benliğe sahip olan Aziz, belli aralıklarla bu benliklerin ortaya çıkmasıyla kendine dair farkındalık oluşturmaya çalışmış ancak pek çok kez kendinden uzak düşmüştür. Var olan yabancılığın bu kendini bilme sürecinde yavaş yavaş erimesi ise şu şekilde ifade edilmiştir; *“Hayatın üstündeki yabancılığı seyreldi, bir aşınaya bakar gibi hayatına baktı.”*⁵⁶¹ Kendine ve hayatına dair yabancılığın kırılması yine gerekli görülen bir durum olarak ele alınmıştır; *“Bir yandan içine insan kendine bu denli aşına iken her şeyin aşınası olabilir, dert de kalmaz tasa da, bu aşinalığı aşka döndürmek zorundayım, bunu anlamak ve yapmak zorundayım, yoksa bu yabanlık baki kalacak, kendinin yabancı bir insan, insan olmanın neresinde duruyor olabilir ki daha?”*⁵⁶² Kendine olan yabancılığın kırılması vesilesi olarak “aşk” kabul edilmiştir. Tasavvufi bağlamda değerlendirilebilecek bu “aşk” birliği sağlayan unsur olarak insan olmanın da temel şartı kabul edilmiştir. Kişi kendine olan yabancılığını

⁵⁵⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 61.

⁵⁶⁰ A.e., s. 183.

⁵⁶¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I, s. 225.

⁵⁶² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s.55.

yok edebilirse diğer her şeye de yabancı olmaktan kurtulur anlayışıyla dertlerin sebebi olarak “yabancılık” kabul edilmiştir.

İnsanın kendine olan yabancılığı yine aynı eserde iki kutuplu olarak ele alınmıştır; “İnsanın en yakını kendisidir galiba ama en uzağı da yine o. Ben o uzağa doğru yola çıkıyorum artık.”⁵⁶³ İnsan kendine hem en yakın hem en uzak olabilmekte ve bu uzaktan başlayıp yakına gelme de kahramanın hayat yolculuğu olarak kabul edilmektedir. Aslında denilebilir ki edebî eserlerdeki tüm bu “yolculuk” metaforu kahramanın “kendini bilme” ve bu vesileyle kendine yaklaşmasıyla alakalıdır. Yolculuğa çıkacak kahraman evinden ayrılır ve uzaklara gider. Bu süreçte türlü maceralara atılır ve nihayetinde değişmiş ve dönüşmüş olarak tekrar eve döner. Burada da kendinden uzaklaşmış hâlimden yolculuğa başlayan kahraman, sonunda kendine dönmeye gayret edecektir. Şairin dediği gibi eve, şarkıya ve kalbe dönmek bu bağlamda elzemdır.⁵⁶⁴

Kıyamet Emeklisi’nde Aziz’in bu kendine yabancı olmaktan kurtulma çabalarını destekleyen ve bunun sağlayıcısı olan kişi Baba’dır; “Baba ona hep, ‘Kendi yaradılışının yabancısı olmaktan, kendine yabancı olmaktan, kendinin hasmı, kendinin en uzağındaki, uzaktakine de en özlem duyan olmaktan kurtulacaksın,’ diyordu. Aziz bu sözlerden büyülenirken bir de üstüne, ‘Bencil ol, tanrı Ben’dir, diyordu.”⁵⁶⁵ Tasavvufi bağlamda tekâmülün imleyen bu durumda, Baba’nın bilinen dinî öğretilerin dışına çıkarak Aziz’i eğittiği görülür. Hatta “bencil” olmayı öğütlediği kısımda kelime oyunuyla da Tanrı’nın “benlik”le olan ilişkisine derin bir yerden değinilmiş olur. Nitekim bu eser bağlamında kendine yaklaşma aslında Tanrı’ya yaklaşmayla da özdeşleştirilmiş olarak verilmiştir.

Tüm bu öğretilere ve yetiştirmelere rağmen Aziz’in de yoğun bir şekilde yabancılık duyduğu zamanlar olmuştur. “Yabancılık içine bir hal olarak çöktü.”⁵⁶⁶ ifadesinde olduğu gibi yabancılık bir “hâl” olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda

⁵⁶³ A.e., s. 471.

⁵⁶⁴ İsmet Özel, *Of Not Being A Jew*, s. 247.

⁵⁶⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 319.

⁵⁶⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 80.

kendinden uzak düşmek ve kendi kuytusunda yaşamak da “dert” olarak değerlendirilmiştir;

“(...) dert de vazifesini bulamamak ve hakkıyla yapamamak değil mi, vazifesi varken ondan uzak düşmek, kendinin en kuytusunda hırsız gibi yaşıyor olmak değil mi dert? Ev alan seviniyor da emniyet buluyor da kendi aslî yurdunu bulan ne olmaz peki, artık ona ne dokunur, ölüm haberleri, durmadan kendine çeken o süresiz boşluk artık ne ki? Boş işler yapıp sonunda her şey boş demek yetmiş yaşında, bu mu anlamak, bu mu yaşamış olmak?”⁵⁶⁷

Kendine yabancılaşmanın dert olarak değerlendirilmesi gibi dünyevilikten uzaklaşıp aslî yurdunu bulacak insanın sevincine de değinilmiştir. İnsanın aslî göreviyle özdeşleştirilen bu durumlar yabancılık temasıyla beraber eserin temel izleklerini oluşturur. Ölüm, boşluk duygusu ve yersiz yurtsuzluk gibi diğer varoluş problemlerine de gönderme yapılan bu alıntıda şifa olarak aslî yurdun bulunması gösterilmiştir.

Kendine yabancılaşma meselesi “benliğin göç etmesi” şeklinde de yorumlanmıştır. Kendinden uzak düşmeyle ve kendini kaybetmeyle denk tutulan bu durum; *“(...) belki benliğimin göç ettiğini yer ve kılık değiştirdiğini sezmek, (...) kendi içinden göç etmek ve elbette kaybolmak, kendini kaybetmek.”⁵⁶⁸* ifadeleriyle ele alınmıştır. Kişi kendi içinden göç etmekle kendine yabancılaşır. Kendini kaybetmek, boşluk hissi ve anlamsızlık gibi varoluşçu temaların eşlik ettiği bu yapı yabancılaşmanın diğer veçhesini oluşturmaktadır.

Her şeyin zıddıyla kaim olması anlayışına bağlı olarak hastalık ve şifanın birbirine muhtaçlığına şu cümlelerle gönderme yapılmıştır; *“İnsan iyileşirse derdin de, yani kendinin de daha uzağına mı düşer, efsûs ki şifa hastalığın dibinde midir?”⁵⁶⁹* İnsanla da dert beraber anılarak insanın kendinden uzaklaşma sebebinin ne olacağına gönderme yapılmış olur. Kendinden uzaklaşmakla ilgili bir diğer alıntı ise “kendinden gitmek” ifadesi üzerine örülüşü şu paragraftır;

⁵⁶⁷ A.e., s. 186.

⁵⁶⁸ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 35.

⁵⁶⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 164.

“(…) istediğini yapabilecek ama istediği olmayan, söyleyebilecek ama susmayı güzel bulan hali tarifsizce beğendi. Bir demir atma hakkım olsaydı diye geçirdi aklından, bir halin içinde kalmayı becerebilsem o bu olurdu, diye zamana yemin etti. Ama zaman gün günden seyrelti, kendi hali bir vaktin hatırası olarak kaldı. Zamana ettiği yemin zaman içinde kendiliğinden çözüldü. Bir an sırf bu sebeple gerçek zamanın ya da bizzat zamanın henüz ona değmediğini anladı. ‘İnsan edebileceği kadar yemin etmeli, kendi kadar and içmeli, sen Allah mısın zamana yemin ediyorsun,’ diyen Baba’ya acı içinde hak verdi. Bu daha acı geldi Aziz’e. Kendinde bir daha kolay ulaşamayacağı bir hatıra bırakmak, varlığını bilip yokluğunda yaşamak zorunda kalacağını az çok öğrenmişti. Kendi kendinden bazen iyi bazen kötü hatıraları bırakarak, hem de nereye gittiğini bilmeden gidiyordu.”⁵⁷⁰

Pek çok şeyden elini çekebilmiş olma, herhangi bir şeye istek duymama, sessizlik ve tenhalık Aziz’in içinde bulunmayı istediği hâllerdir. “Zamana yemin etme” gibi bir ifadenin eşlik ettiği bu hâl Aziz’e belli noktalarda ağır gelmektedir. Bu durum kişinin kendine yabancılaşmasının “zaman” bağlamında değerlendirilmesine örnektir. Anbean oluşun ve yok oluşun müsebbibi olarak zaman, insanın kendine veda etmesinin de sebebi olarak devreye girer. Her ân kendinden bir parçaya veda etmek zorunda olan insan, bir noktadan sonra hatıraya dönüşen kendi hayatının parçalarına yabancılaşmış olur. Yani denilebilir ki yaşadıkça insan, hatıralar bırakarak kendinden gitmektedir.

3.4.1.2. İnsanlara Yabancılaşma ve Hayatla Anlaşmaya Varamama Hâli

Yabancılaşmanın bir diğer vechesi insanlara ve içinde bulunulan topluma yabancılaşmadır. Bu durum genişleyerek var olan kültüre ve bu vesileyle tarihe de yabancılaşmayı getirir. Şule Gürbüz’ün inşa ettiği Kambur adlı kahraman; hem

⁵⁷⁰ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 235.

kendine hem ailesine hem içinde bulunduğu topluluğa hem de “insan soyuna” yabancılaşmıştır. Fiziksel görüntüsü nedeniyle içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanan Kambur, ailesinin de onu görmezden gelmesiyle her şeye daha da yabancılaşmıştır. Dolayısıyla kendine de bu bağlamda sahip çıkamayan Kambur, kimlik inşasını gerçekleştirememiş ve insan olmağın içine de yerleşememiştir.

İnsanlara yabancılaşmanın başka bir örneğini de *Coşkuyla Ölmek* adlı eserde görürüz. İnsanlara dair beklentileri olan ve bu beklentilerinin neticesinde hayal kırıklığına uğrayan kahraman, hayatın içinden bir sahnede şunları söyler; “*Ben, şimdi şu kalabalık caddede, elinde pide paketleriyle yürüyen ben, herkesin içindekine bigâne ben, herkesin içimdekine bigâne kalmasına katlanarak yürüyen ben ve bunu normal bulmaya çalışarak, hayata hâlâ adapte olmaya çalışan ben, şimdi aslında yepyenyidim.*”⁵⁷¹ İnsanlara dair düşüncelerinde yanıldığını fark eden ve kendi düşüncelerinin ve hislerinin de asla anlaşılmayacağına inanan kahraman, sokağın ortasında tüm bu durumu kabullenme girişiminde bulunmuştur. Hayata adapte olmak da aslında tam olarak bir başkasıyla tam temasın olmayacağını kabulden geçiyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla yabancılık ve yalnızlık gibi olguların aslında herkesin hayatının belli bir noktasında belli düzeylerde geçerli olacağına yönelik bir söylem kabul edilmiştir. Hem kahramanın herkese “bigâne” olması, hem de diğerlerinin kahramanın içindekilere “bigâne” olması karşılıklı bir yabancılığın inşasını duyurmaktadır.

Yine aynı eserde Sadullah Efendi, babasının diğerlerinden farklı olan yanlarının çokluğunu fark etmiş bir konumda, onun için şunları söyler; “*Her hali ve bakışıyla dünyaya ve dünyanın şu çağına ‘Evet buradayım ama ben sizlerden değilim,’ bakışı ile bakardı.*”⁵⁷² Sadullah Efendi’nin babası Refik İyisoy için yorumu önemlidir. Babası dünyada; varlığını sezdirmeyen, var olan hayata kendini ait hissetmeyen, etrafındaki insanların bir benzeri ya da onların devamı olmadığını gösteren bir tavırdadır.

⁵⁷¹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 34.

⁵⁷² A.e., s. 77.

var olmuştur. Bununla beraber oğlunu da “korunaklı” bir alana almak istemiş olsa da oğlunun fitratı gereği bunu tam sağlayamamış gözükmektedir.

Sadullah Efendi’nin babasının -kitapta Akılsız Adam olarak da isimlendirilmiştir- kendi hakkındaki değerlendirmeleri de önemlidir; “*Kaçmak tüm yaşamım boyunca aslı fiilim, varlık alanım olmuştur. Tüm kâinat, gelmiş geçmiş yaratılmışlar peşimde, ben hep soluk soluğa idim.*”⁵⁷³ Herkesten ve her şeyden kaçan yapısına işaret ederek aslında bunun ona bir yersiz yurtsuzluk da verdiğini dile getirmiştir; “*(...) yerimi tayinden şaşkındım. Koşanın, durmaksızın koşanın yeri neresiydi acaba?*” Bu bağlamda insanlardan kaçma, uzaklaşma ve kendi hâlinde kalma isteğini kendi “aslı fiili” olarak değerlendiren kahraman, insanın varoluş imkânlarına ve varoluş tarzına da değinmektedir. Zaman konusunda değinildiği gibi nasıl ki “*yağmur yalnız yağarken yağmursa*”⁵⁷⁴ insan da insan olmanın aslı eylemlerini yerine getirdiği müddetçe insandır. Burada kahramanın aslı eylem olarak “insanlardan ve her şeyden kaçmak” eylemini alması kahramanı inşa eden özellikleri yabancılık ve yalnızlık olarak değerlendirmemize imkân sağlamaktadır. Yabancılığın kırıldığı ânlar aslında biraz da hayatla anlaşmaya varılan, barışılan ve hayatın içe sindiği ânlardır. Sadullah Efendinin babası Akılsız Adam, oğlunu kendine benzememesiyle ve hayata adapte olabilmesiyle ele alarak onun hakkında şunları söyler;

*“Sadullah Efendi kendi tabiiliğini dünyaya ekletirerek, onunla bütünleşerek benim yalnızlığımı artırıyordu. Hayatla her anlaşmaya varan, varamayanın kederini artırır, onun garipliğine bir ilmek daha atar. Dünyayı her makul bulan onu ayıplayanı yalnızlaştırır, tuhaflaştırır, şartlarını her kabul eden ve ona göre davranan, yaşamada şart olmayacağını düşünenin önermesini daha da gizler daha da bulunmaz yere saklar ve bunu arayanı da gitgide azaltır.”*⁵⁷⁵

Yabancılaşmanın ve yalnızlığın derinliğin artmasının bir sebebi de hayatla anlaşmaya varan insanların varlığıdır. Kişi, kendisi gibi olmayanların içinde yalnız ve yabancı hisseder. Bu durum oğlu ile babanın arasına dahi mesafelerin girmesine sebep

⁵⁷³ A.e. s. 51.

⁵⁷⁴ İsmet Özel, *Of Not Being A Jew*, s. 246.

⁵⁷⁵ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 84.

olmuştur. Sadullah Efendi de babası ile ilişkisi için; “*Ben babamla aramızda açılan boşluğa düşmemek için durduğum kenarın çevresinde yürümeyi tercih ettim.*”⁵⁷⁶ demiştir. Aslında Sadullah Efendi’nin babasının her şeye mesafeli yapısı onun hassas ruhlu ve derinlikli yapısıyla birleşince çok farklı bir karakterin inşasına sebebiyet vermiştir. Babası hakkındaki; “*Sonraları çok düşündüm, hiçbir şeye bağlı ve rağbette olmamak onu başka her şeyle rabıtalı mı yaptı diye.*”⁵⁷⁷ ifadesi önemlidir. Var olan gerçekliğin yabancıısı durumunda olma, temas edilemeyen diğer tüm şeylerin aşınası olmakla da sonuçlanabilmektedir. İdrak ve muhayyile vesilesi ile değerlendirilebilecek bu durum asıl teması neyin hak ettiği konusunda düşünmeye sevk etmektedir.

Kişi kendi doğası münasebetiyle kendiliğinden dünyayla birleşebilmektedir. Bu durum eserde, bunu gerçekleştiremeyenler için bir gariplik vesilesi olarak ele alınmıştır. Nitekim “*Hayatla her anlaşılmaya varan, varamayanın kederini artırır; (...)*”⁵⁷⁸ ifadesi bu bağlamda yabancılaşma meselesinin çözümlenebilmesi için son derece kıymetli gözükmetedir. Hayatı anlamış, hayatın içine yerleşebilmiş, dünyada olmanın gereklerine adapte olabilmiş, hassasiyeti de yüksek olmayan kişiler hayatla anlaşılmaya varmış, hayatla karşılıklı keyifli bir ilişki içerisinde ele alınmışlardır. Bunun tam tersi olarak hayata adapte olamayan, daha kuytu köşede sessizce ve kendi hâlinde yaşamayı seçen, hayatın verdiğiyle de aldığıyla da mutmain olmayan kişiler için hayatta bulunan tüm unsurlar yabancılık sebebi olabilmekteyken bir de hayatla anlaşılmaya varan insanların varlığı söz konusudur ki bu durum yabancılaşmanın derinliğini artırıyor gözükmetedir.

Yabancılaşma meselesi *Kıyamet Emeklisi*’nde de derinlikli bir şekilde ele alınmıştır. Kendine yabancılaşmanın eritmeye çalışıldığı eserde insanlara yabancılaşma olduğu hâliyle verilmiştir. Aziz, ilk önce ailesinden sonra da içinde bulunduğu toplumdan gittikçe uzaklaşmıştır. Henüz küçükken aile evinden ayrılan - ayrılmak zorunda kalan- ya da buna sürüklenmiş olan Aziz, Erzurum’da kendine bir yer edinemediştir. Gençliğinde geldiği İstanbul da ona yıllarca burada yaşamış

⁵⁷⁶ A.e., s. 114.

⁵⁷⁷ A.e., 100.

⁵⁷⁸ A.e., s. 84.

olmasına rağmen bir aidiyet duygusu vermemiştir. Denilebilir ki Aziz'in tek yakın olduğu ve bağlılık kurabildiği insan "Baba" olmuştur. Ancak ondan da elim bir şekilde ayrılışı Aziz'i bağısız, köksüz ve yapayalnız bırakmıştır. Baba'dan ayrılmanın kesinleştiği bir sahnede Aziz için "Yaratılmışlardan bu büsbütün ayrılma duygusu ile yırtılır gibi olmaya başladı."⁵⁷⁹ ifadesi yer alır. Bu derin ayrılık acısı, Aziz'in diğer insanlara da yabancılaşmasına sebebiyet vermiştir.

Aynı eserde Nuhu isimli karakter de benzer duygular içerisindedir. Üniversite okumak için geldiği İstanbul'a tam bir aidiyet geliştiremeden yıllarca burada yaşamıştır. Hayatında bağlandığı ve ünsiyet kurduğu insanlar yoktur. Aziz ile kurduğu muhabbetinde bir derinlik söz konusu olsa bile ona karşı da tam bir bağlılık geliştirememiştir. Nuhu, "(...) içini bir boşluk, hayatını nasıl geçireceğine ait müthiş bir keder, insanlara nasıl karışacağı ve bu karışmış benliğini sonra tekrar nasıl tanıyacağına dair ağır bir kaybolma duygusu (...)"⁵⁸⁰ ve boşunalık, yabancılık ve yalnızlık duygularının eşlikçiliğinde bir hayat sürmektedir. Gürbüz'ün eserlerinde asıl derdin "yaşamak" olduğuna dair düşünce burada da kendini göstermiş, Nuhu var olan hayatıyla ne yapacağını bilemediği bir hâlde bir anlamsızlığın içine gark olmuştur. Bu bağlamda yabancılığın eşlik ettiği boşluk, hiçlik, anlamsızlık ve yalnızlık gibi olguları Nuhu karakterinde de net bir şekilde görmekteyiz. İnsanlara nasıl karışacağını bilememesi gibi karıştığında da kimliğinin eriyip yok olmasıyla bir kaybolmuşluk duygusu yaşayacağından korkan Nuhu, varoluşçu bağlamda değerlendirmeye almaya müsait bir diğer kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlara yabancılaşmanın bir diğer vechesi de "mesafe"dir. *Öyle miymiş?* adlı eserde anlatıcı sınırını fark edemediği bir yabancılaşmaya ve mesafe almaya maruz kaldığını söyler;

"Ne oldu tam da bilemiyorum, sanırım insandan tiksintimin ilk tohumu atıldı. (...) Ara oldu. Benimle onların arasında ben ve onlar denebilecek bir ara oluştu. Artık karşı karşıya olduğumuzda tam yüz yüze değildik, arada ara vardı ve bu malûmdu. (...) hep o araya ve boşluğa ya her şeyimi düşürdüm ya hep orda yüzdüm ya bakarken her şeyle

⁵⁷⁹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 393.

⁵⁸⁰ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 88.

bir uzaklık ve ele geçmezlik duyudum ya kendimi içerde değil hep bakışsız bir kıyıda buldum.”⁵⁸¹

İnsanlarla arasında oluşan bu mesafeye ve yabancılaşmaya “tiksinti” eşlik etmektedir. Yabancılaşma olgusu her zaman kişi ile ilintili olmayıp çevrenin mevcut durumu ile de ilişkili olabilmektedir. Yine *Kıyamet Emeklisi*’nde Aziz benzer bir durumun içerisinde; “Aziz hemen bütün hayatında olduğu gibi içine girdiği, mecbur kaldığı her şeyi kendisine çok değdirmeden ve onu değiştirmesine de müsaade etmeden belli bir mesafede tutmayı günlük sanat bellemiştir.”⁵⁸² Bu durum insanlara olduğu kadar hayata da mesafe almakla sonuçlanmış ve Aziz’in bilinçli olarak yapmaya çalıştığı bir davranış biçimi olarak ele alınmıştır. İnsanlara ve hayata karşı alınan bu mesafe zaman zaman kişinin kendine karşı da alması gereken bir mesafe olarak değerlendirilmiştir; “Kendi ile her meşgul insan gibi bazı anlar kendini tamamen gözden kaybediyor, insanın kendine kendi ile dahi mesafe koyması gereğini had aşumları ile ihlal ediyordu.”⁵⁸³ Aslında bu “mesafe”, “itidal”ın gerekçesi ve sağlayıcısı olarak değerlendirilmiştir. Bir meseleyi anlayabilmek adına da ona mesafe alınmasının gerekliliği gibi bazı durumlarda insanlara, hayata ve dahi kendine mesafe almak “anlam inşası” bağlamında değerli görülmektedir.

Tasavvufî öğelerin yoğun bir şekilde ele alındığı *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde “mesafe”ye bakış da bu bağlamdadır. Bu noktada Aziz, “birlik” anlayışı içerisinde mesafeyi yok etme isteğini şu şekilde dile getirir; “O mesafeyi yakacağım, ben yanarsam ve kül olursam tozun, külün mesafesi yoktur, uçar konar, bunu istiyorum.”⁵⁸⁴ Özellikle ömrünün son zamanlarına doğru bu arzu içerisinde hareket eden Aziz, herkesten hatta ailesinden de uzaklaşarak ve kendi içine dönerek bu “birlik” anlayışı içinde yok olmaya çalışmıştır. Mesafeyi yakmaktan kasıt kendini yok ederek “Bir”in içinde erime ve böylece Allah’la bir olma hâlinin inşasıdır. Tasavvufî literatürde “fenâ fillah” ifadesiyle anlam bulan bu anlayış kendini Allah’ta yok etmeyi imler. Aziz de

⁵⁸¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 73.

⁵⁸² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 66.

⁵⁸³ A.e., s. 281.

⁵⁸⁴ A.e., s. 491.

yoğun bir arzuyla kendi yok oluşunun Allah’la bir olmayı sağlamasını umarak, yani mesafelerin Allah’a yönelik yok olmasını umarak bu yöndeki iştiağını dile getirmiştir. Nitekim bu isteğini bu satırlardan evvel “*Ama asıl bir olmak ve iç içe geçmek istediğim, bu etrafla ünsiyetimden ve korkularımdan mesafede kaldı.*”⁵⁸⁵ cümlesiyle dile getiren Aziz, diğer şeylere olan bağlılığından kurtulup asıl bir olmak istediğiyle arasındaki mesafeleri ortadan kaldırmaya yönelik arzusu doğrultusunda ömrünün son günlerini geçirmiştir. Bu bağlamda eserde mesafeyi yakmak, tasavvufî bağlamda kendini yakmakla ve yok etmekle ifade edilmiştir.

3.4.1.3. Geçiciliğin Tezahürü: Yersiz Yurtsuzluk

*“Bilemem insan nerenin yerlisidir.”*⁵⁸⁶

*“Dünya kocaman, insan hâlâ evsiz.”*⁵⁸⁷

Şule Gürbüz, yabancılaşma ve yersiz yurtsuzluk meselelerini dünyanın “geçici” oluşu ile ilişkilendirmiştir. Dünyanın geçici oluşu; dünyanın “han, gölgelik” gibi metaforlarla ele alınmasıyla insanın “misafir” olduğu yerde “yerli” de hissedememesi şeklinde ifade edilmiştir. Gürbüz, “Kitaplık” dergisine verdiği röportajda bu konuyla ilgili şunları söylemiştir;

“Aslında insanın dünyayı kendi yeri yurdu sayması tuhaf olan. Burada kalıcı olmadığını bilmek sır değil elbet, ne ve neden olduğunu bilmek sır. Burası onun ebedi

⁵⁸⁵ A.e., s. 491.

⁵⁸⁶ Özel, *Of Not Being A Jew*, s. 248.

⁵⁸⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 140.

*ve ezeli yurdu değil. Birtakım kitaplar buna konaklama derler, misafirlik derler, gölgelikte uyuma derler...*⁵⁸⁸

Kendini gerçek yurdunda duyumsayamayan insan, geçiciliğin eşlikçiliğinde yersiz yurtsuzluk hissini çok derinden hisseder; *“Yersiz yurtsuzluk insanın temel bir duygusu. Kendini yerinde, yurdunda ve evinde sayana ve burada o şekilde rahat edene hayret daha doğru bir yaklaşımdır.”*⁵⁸⁹ Ancak bu geçicilik ve yersiz yurtsuzluk hisleri Gürbüz’ün olumsuz bir yaklaşımla ele aldığı meseleler olmaktan uzaktır. Onun tüm yazın ve düşün dünyasına sirayet etmiş olan *“kendine yönelmiş keskin bir bakışa sahip olma”* ilkesi burada da devreye girmekte ve geçiciliğin insanın “varlık sebebi”ne ne bağlamda hizmet ettiğinin anlaşılması gerektiği söylenmektedir;

*“Burada tabii ki yersizyurtsuz derken de bunu bir bağından boşanmışlık, bir mutsuzluk, tuhaf bir göçebelik olarak da tanımlamamak taraftarıyım çünkü iyi edebiyatın, ya da benim iyi diye tanımladığım edebiyatın, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar olan ontolojinin, ciddi eserlerin hepsinin temel derdi buradaki varlık sebebimizdir ve bu varlık sebebini belli bir varlık seviyesine ulaşılabilmesi durumunda ne olacağı, ulaşılamaması durumunda ne olacağıdır. Buna sebep bizim burada aslında bir yandan kendimizi elbette eğreti, gitti gidecek duymakla beraber varlık alanımızı da anlamlandırmamız ve bu anlamlandırmayı günlük zamanın ötesinde bütün kainatın zamanına, yekpare bir zamana yaymamız ve oradaki anlamımızı ve yapabileceklerimizi, ulaşabileceğimiz merhaleleri keşfetmemiz gerekiyor. Bu tabii ki zorlu bir keşfediş; insanın sürekli kendini gözlemlemesi, kendine yönelmiş keskin bir bakışa sahip olması, bunun hırpalamalarına tahammül edebilmesi, bunlardan işe yaramaz, sahte olanları gözlemleyerek kendinden silkip atabilmesi ve mümkün mertebe o cevhere kendi özüne ulaşabilmeye gayret etmesi gerekiyor.”*⁵⁹⁰

Edebiyat ve felsefenin ortak noktası varoluş problemlerini ele alıp “varlık” üzerine sorgulamalar inşa ediyor olmalarıdır. Gürbüz de dünyanın ve insanın “geçici” oluşu gibi temel meselelerde iyi edebiyatın ve ontolojinin söz sahibi olduğunu dile getirmekle beraber bu geçicilik üzerinden “varlık sebebimiz”in inşa edilmesi gerekliliğine değinmiştir. Tüm anlam inşasını da kişinin kendinden hareketle kurabileceğine inanan ve buna yönelik çalışmalarda bulunan Gürbüz, *“kendine yönelmiş keskin bir bakış”* ifadesiyle kişinin en başta kendini gözlemlemesi, bilmesi,

⁵⁸⁸ Sakman, A.g.e., s. 5.

⁵⁸⁹ A.e., s. 5.

⁵⁹⁰ A.e., s. 5-6.

anlaması, kendine yönelik sahih ve derin bir bakışa sahip olmasının gerekliliğine değinmiştir. Dolayısıyla Şule Gürbüz'ün eserlerindeki “yersiz yurtsuzluk” yorumları da “geçicilik” temellidir. Dünyada oluşun bir geçiciliğe bağlı olması ve insanın da bu geçicilikle yazgılı olması onun dikkat ettiği temel meselelerden biridir. Dünyanın geçici oluşu dünyadan geçip gidecek olan insanı yersiz yurtsuz yapmaktadır. Geçicilik yersiz yurtsuzluğa sebebiyet vermekteyken kendini yerinde yurdunda hissedememe de yabancılık duygusunu doğurmaktadır.

Coşkuyla Ölmek'in kahramanı Sadullah Efendi yurt dışına çıktığı süreçte yersiz yurtsuzluk duygusunu somut bir şekilde hissetmiş olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir;

*“Fransa’ya adım attığımda ve yurttan kalmaya başladığımda üzerimdeki dünya haritası dağları, denizleri ve sınırları ile silinmeye başladı. Bu hemen oldu. Ben bu silinmiş haritada kendimi yersiz yurtsuz, dilsiz dışsız tuhaf bir sallantıda duydum.”*⁵⁹¹

Bu noktada somut anlamda kendi evinden, yurdundan, aşına olduğu hayattan uzaklaşmanın getirdiği yersiz yurtsuz olma hissi; devam eden kısımda dünya üzerindeki geçicilik üzerinden okunmaya müsaittir; *“En iyi zeminin altından kayan olduğunu hissetmedeki geçicilik ve yerleşik olmama, konuşkan ve arada girişken seyirci olma halinin yaşama hem de tadıyla yaşama olarak algılandığı bir devre ve yere göç ettim. Ruhum varsa, zaten kaygan ve kaypaktı.”*⁵⁹² Bu bağlamda geçicilik, yersiz yurtsuzluk ve seyirci olma hâlinin birbiri ile ilintisi çok daha net bir şekilde inşa edilmiştir. Dünyadan geçecek olması sebebiyle dünyada yerinde yurdunda hissedemeyen insan; yabancılık duygusu içinde, olup biten hayatı seyretmek üzere varlık tarzı geliştirir.

Dünyanın bir “han, gölgelik, misafirhane” olarak değerlendirilmesine bağlı olarak geçici yapısı insanın da kendi yerinde olmaması yani “misafir” olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu durum da yaşamış olmaktan duyulan üzüntünün ifadesini anlatıcının sık sık dile getirmesiyle sonuçlanmıştır;

⁵⁹¹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 114.

⁵⁹² A.e., s. 115.

“Yaşadığının ve yaşantımın anısı bir göz sulanması bende, yaşamış olduğum için mahzunum, bu saman uğrusu altında yediğim ballardan ve içtiğim sütlerden istenmeyen bir misafir gibi utanıyorum. Kır yolları ve defne ağaçları, yüksük çiçekleri, küçük su birikintileri ile anılsam, adım kaybolsa, yaşadığının izi serin bir yağmurda silinse önce siyah sonra açılan ve bir şey olmamış gibi yüzyıllardır gülümseyen göğün altında bir çamur kokusunun ve eriyip ona katılmaya hazırlanan yaprak ve dalların arasına saklansam ben de.”⁵⁹³

Misafir olarak hissetme ve yaşamaktan duyulan mahzunluk hiç bilinmeden, iz bırakmadan silinip gitmeye yönelik bir mahcubiyetin ve zarıflığın inşasını mümkün kılmıştır; *“Kır yolları ve defne ağaçları, yüksük çiçekleri, küçük su birikintileri ile anılsam, adım kaybolsa (...)”* Geçiciliğin tezahürü olarak sadece geçip gitmenin hafifliği yeğlenmiştir; sessiz sedasız, isimsiz, kimliksiz, izsiz... Bu pasajın devamında da “unutmak ve unutulmak” güzellenmiş, geçiciliğin narin yapısı ele alınmıştır;

“Ne güzeldir o hapishanenin bahçesinde çiçek yetiştirmek ve dünyanın omuz omuza sımsıkı doluluğunu yapayalnızken hissetmek. (...) Ne güzeldir unutulmak ve kendini unutmak. (...) Mor salkımlar, bal çiçekleri, taş yosunları, kertenkeleler ile bir dili konuşmak. (...) mercanköşk dalına yaslanarak ama eğmeden yaşamak.”⁵⁹⁴

Benzer ifadeleri *Coşkuyla Ölmek*’in kahramanı “Akılsız Adam”ın ağzından da duyarız; *“(...) böyle harap bir bahçedeki o eflatun rengi, belli belirsiz kokudaki çiçekle ot arası saksının yanında öylece kendiliğinden bitmiş olan var ya, işte ondan olmak isterdim.”⁵⁹⁵* Kendiliğindenlik, sessiz sedasız bir geçip gidişe olan meyil ve “ortada” olmama Gürbüz’ün kahramanlarının temel özellikleri arasındadır.

⁵⁹³ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 162.

⁵⁹⁴ A.e., s. 162.

⁵⁹⁵ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 66.

3.4.1.4. Kökensizliğin Başladığı Yer Olarak Aile ve Hüdayînabit Oluş

“Kimse ailesinin yanında, onların arasında peygamber değildir, denmiş.”⁵⁹⁶

“İbrani kavimlerin öyküsü, ilk İbrani kahramanı olan İbrahim’in ülkesini terk etmesiyle başlar (...).”⁵⁹⁷

Yersiz yurtsuzluk, aidiyetsizliğin gerektirdiği “kökensizlik” bağlamında da değerlendirilmeye müsait bir kavramdır. Şule Gürbüz’ün kahramanlarında bu aidiyetsizlik “aile”de başlar. Başta kendi ailelerine aidiyet geliştirmeyen kahramanlar ilerleyen yıllarda aile kurmaya ve evlilik gibi müesseselere de mesafeli olurlar.

Kambur adlı kahraman kendi ailesi tarafından görülmemesi, kendine bir kimlik oluşturmaması ve toplum tarafından da dışlanması neticesinde büyük bir yabancılık duygusuna gark olmuştur. Daha ailesi tarafından benimsenmeyen ve görmezden gelinen kahraman kendisini yokmuşçasına değerlendirmeye alışmıştır;

“Kambur, “değer dünyasının mekanları” olarak görülen anne ve babasınca da önemsenmeyerek sevgi ve şefkatten de sürgün edilir. Zira küçükken bulunmayı arzularak dışarı kaçmaları hep ilgisizlik ile sonuçlanacaktır. Onun evden kaçışları aile içinde bile anlaşılmayacaktır. Böylece değer dünyasının mekanları olan anne ve babasından zihinsel anlamda uzaklaşacaktır.”⁵⁹⁸

Aile yapısı üzerinden yabancılaşmanın yorumlanması, *Coşkuyla Ölmek* adlı eser ile de mümkündür. Sadullah Efendi ve babası “Akılsız Adam” arasındaki ilişki bu bağlamda değerlendirilebilir. Sadullah Efendi’nin babası, herhangi bir evlilik isteği içerisinde olmamasına rağmen evlenmiştir. Yani ortada tam bir evlilik ve aile yoktur.

⁵⁹⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I, s. 362.

⁵⁹⁷ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 7. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 73.

⁵⁹⁸ Uzunkaya, *A.g.e.*, s. 150.

Sadullah Efendi'nin annesi eserde kurucu öge olarak karşımıza çıkmadığı gibi, Sadullah Efendi de hayatında anne figürü olmadan büyümüştür. Ancak babası Sadullah Efendi'yi var olan dünyanın yaralayan yanlarından korumak adına onun için korunaklı bir alan inşa etmeye ve Sadullah Efendi'yi de bu bağlamda yetiştirmeye çalışsa da bu mümkün olmamıştır. Bu durumla ilgili Şule Gürbüz, bir röportajında şunları söylemiştir;

“Burada aslında Akılsız Adam’ın hanımı da olsa, evde de olsa o kadın mutlu olamazdı. Sadullah da aslında böyle bir yetiştirilme tarzıyla, böyle bir babayla, böyle bir halle aslında ondan çok da fazla etkilenmedi. Yine kendi olacağını oldu. Yani olamadı. Baba olunamayacağını biliyordu, derdi bir ihtimali deşmekti. Burada aslında hani herkesin kendi cevherinin, ya da cevheri çıkaramayışını, buna güç yetiremeyişi, zaman zaman bundan dertlense de insanın dertlerinin de hayatın vasati dertleri tarafından süpürülüp içinin bomboş bırakıldığını görmek zor değil. İnsan yetiştirmek bence mümkün değildir, canlı olur, beşer olur... ama istenen, akli erenin ve göğün istediğinin olması yetiştirme ile olmaz. O yüzden kadına çok üzülmeğin çünkü zaten hayat bu aslında.”⁵⁹⁹

Şule Gürbüz'ün eserlerinde genellikle bir “anne” figürünün olmaması da dikkat edilmesi gereken bir başka husustur. Anne ya fizikî bağlamda hiç yoktur ya sadece varlığı duyurulur ya da olsa da silik bir karakter olarak inşa edilir. *Coşkuyla Ölmek*'te anne figürü sadece Sadullah Efendi'yi doğurmakla yükümlü olarak ele alınmıştır. Babası Sadullah Efendi'yi tek başına yetiştirme isteği içerisinde ancak bu da tam anlamıyla bir “yetiştirme” olamamıştır.

Sadullah Efendi de kendi ailesine bir aidiyet geliştiremediği gibi ilerleyen yıllarda kendi evliliğinde de benzer yabancılik duyguları içerisinde hareket etmiştir;

“Arada sanki hiç sene yokmuş gibi, evim karım yokmuş gibi gerçek bir kimliksizlikteydim. Tutunabileceğim bir şey yok, tutunmayı ister miydim, o da belli değil. İnanacağım bir şey yok, ister miydim, o da belli değil. Sadece bu katılıktaki bir şeye mukavemetim yok. Çok acıtıcı bir sertlikteyim. Ben ise galiba gevşek ve yumuşağım.”⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Sakman, A.g.e., s. 14.

⁶⁰⁰ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 138.

Evinin ve karısının varlığı onun için bir gerçeklik inşa edemiyor gözükmemektedir. Bu durum aidiyetsizliğin doğurduğu bir “kimliksizlik” olarak devreye girmiştir. Yabancılığın bu aile ile ilgili kısmı çok derin bir kökensizlik ve kimliksizlik duygusu inşa etmekle beraber kahramanın büyük bir anlamsızlığa gark olmasıyla sonuçlanmıştır.

Aile unsurunun eksikliğinin hissedilmesi kişinin kendi kendine şekil alması minvalinde ele alınmıştır. *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabında anne babanın da öyküye konu edildiği “Cansın” adlı bölümde Cansın için; “*Hiçbir elin üstünde uğraşmadığı yabani bir ot gibi büyümüştü, kendiliğinden.*”⁶⁰¹ gibi bir ifade kullanılmıştır. Anne babanın fizikî varlığı da burada çocuğu yetiştirebilmek için yeterli görülmemiştir. Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde de benzer bir ifadeyle bu durum yansıtılmıştır; “*Şimdi bir koca geçmişin kıyısında her şeyin sükûta ve olmamışa devrildiği yerde ne eskilerin şevk ve neşesinde, ne kabul ve tesellisinde öyle hiçbir şeysiz ve hatta anasız ve babasız ot gibi bitmiş, bittiği gibi bitmiş...*”⁶⁰² Kendi kendine büyüme; yalnızlık, aidiyetsizlik ve kökensizlik temalarını beraberinde getirir.

Bu durumun en derin örneğini *Kıyamet Emeklisi* adlı romanda görürüz. Eserin baş kahramanı Aziz, ailesine o kadar yabancılaşmıştır ki onlardan kopuşu kopuş gibi bile olmamıştır, Aziz adeta “kaçar” gibi evden uzaklaşmıştır. Annesi ve babasının tavırları ve Aziz’i görmezden gelmeleri, abisinin Aziz’i bir şekilde ötekileştirmesi, Aziz’in sanki evde yokmuş ve hiç olmamış gibi hissetmesine sebebiyet vermiştir. Tamamen tesadüf eseri gibi görünen Aziz’in evden uzaklaşması sanki olağan bir durum gibi karşılanmış, Aziz’in eve dönmesi için de öyle büyük çabalar gösterilmemiştir. Dolayısıyla Aziz, en başta daha aile evindeyken ailesine yabancılaşmıştır.

Aziz’in bu yabancılığı -Baba’nın yanı hariç- gittiği her toplulukta, her tekkede, her köyde ve şehirde devam etmiştir. Üstelik Aziz, Baba ile olan yaşamı dışında da kök salmaya yönelik herhangi bir istek içerisinde gözükmemektedir. Önce ailesine,

⁶⁰¹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 75.

⁶⁰² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 165.

sonra Erzurum’a, sonra da İstanbul’a aidiyet geliştiremeyen Aziz, İstanbul’a gittikten sonra etrafındakilerin müdahalesi sonucunda bir “aile” kurmuştur. Ama bu aileye de kendini tam anlamıyla ait hissedememiştir. Kendi ailesine duyduğu yabancılık, “evlilik” müessesine karşı da devam etmiştir. Aziz; eşine, oğluna ve kızına karşı da derin bir yabancılık duymaktadır. Denilebilir ki Aziz’in yersiz yurtsuzluğu da ailede başlamış ve tüm hayatına sirayet etmiştir.

Aziz’in bu süreci, *“Nereye gideceğini bilmeden yürümeye başladı, insanın hiç mi yeri olmaz, bildiği bunca sokaktan, önünden geçtiği bunca evden hiç mi bir çare bulunmaz, bu darlığa şaşıyordu.”*⁶⁰³ cümleleriyle ifade edilmiştir. Aziz’in evden kopuşu birden olmasa da Aziz ara ara eve dönme, dönebilme isteği duysa da bunun da bir aldatmaca olduğuna dair şunlar söylenmiştir; *“Eve gitmeyi, kedisini bulmayı, mutfakta oturmayı çok istiyordu ama anası, babası, abisi ile yattıkları oda aklına gelince o yana bir türlü başını çeviremiyordu. Hiç bilmeden ne kadar bıkmışım, nasıl duruyormuşum, demek ki durulacak başka yer bulmak imkânsız olduğundan duruyormuşum diye aklından geçiriyordu.”*⁶⁰⁴ Gidecek hiçbir yeri olmadığını duyumsayan Aziz, en başta kendi evinin dahi ona bir yuva olmadığını acı bir şekilde kabullenmiştir. Romanda bu durum trajik bir şekilde ele alınmamıştır. Tam aksine sanki Aziz o eve hiç ait değilmiş ve evden ayrılmasına dair her şey olması gereken bir şekilde, kolaylıkla oluyor gibi ele alınmıştır.

Yine Aziz’in en yersiz yurtsuz olduğu ân hem ailesine ait hissetmediği hem de bir şekilde onlara hak vermeyi başardığı bir ândır;

*“Konuşmak içten olmadığı sürece çok kolaydı. Ve kolay şeyler hakkında kolaydı sadece. Bazen gizlice susan babasına hak verir gibi oluyor; bundan da çok sıkılıyordu. Onlardan olmayıp onlara hak vermek Aziz’in en yersiz yurtsuz olduğu andı.”*⁶⁰⁵

Konuşmak anlamlı olmadığında susmak evladır ancak Aziz’in babası devamlı bir susma orucundadır. Aziz’in annesi de babasına yönelik büyük bir teslimiyet

⁶⁰³ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 102.

⁶⁰⁴ **A.e.**, s. 102.

⁶⁰⁵ **A.e.**, s. 97.

içerisinde olduğu için susma orucu tutar. Aziz, böyle bir ortamda iletişimsizlik içinde büyümüştür.

Aziz, zaman zaman duyduğu eve dönme ya da kendini bir yere ait hissetme istek ve ihtiyacını öfkeyle ve hayal kırıklığıyla değerlendirmiştir; *“Kendini böyle bağırsız serbest haliyle sadece bağlanacak kapı ararken bulduğuna içi öfke doluydu. Hiç böyle ummazdı, ne hayalsiz ne cesaretsizdi böyle.”*⁶⁰⁶ Tüm bu süreçlerden sonra da kökensizliği ve yabancılık duygusu iyice pekişmiştir. Romanın bir diğer kahramanı Nazif öğretmen -daha sonra tekkede aniden ölümüyle Aziz’in de hayatında köklü bir değişimin fitilini ateşlemiştir- Aziz’in bu yersiz yurtsuzluğunun farkında olarak şunları söyler;

*“Şimdi diyordu şimdi şu Aziz’e, bu ana babasından, şehrin itikadından bu yaşta çeken, şimdiden yersiz yurtsuz sağda solda geceleyen çocuğa ben hangi şiiri okusam başka bir hayatı olur? Hangi söz, hangi işaret bavul toplatır, hangi nara yola hazırlar, kimin gözyaşı kimin dibine dökülür? Hangi gözyaşı sahibinden başka bir yanakta kurudu, sonradan üzülmek değil mi zaten dünya laneti, sonradan anlamak değil mi aptallığın alameti?”*⁶⁰⁷

Telifisi olmayan şeylerin kabullenilmesi elzem olarak ele alınmış Aziz’in yalnızlığı, kökensizliği ve yersiz yurtsuzluğu da onun kimliğinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Aziz’in yaşadığı aslında; *“Bir yere aitken ve bunun hakkında hiç düşünmemişken birden unutulmak (...)”*tır.⁶⁰⁸ Diğer kahramanlarda görüldüğü gibi Aziz’in de kendi kendine yetişi, hiçbir yere ait olamamanın devamlı bir “yer” aratması şu şekilde ifade edilmiştir; *“Bu düşünce onu az da olsa bir serinliğe çıkarsa da böyle bir topraksız saksıda gezmek, hep bir yere yine birdenbire gidebileceğini düşünmek içinde tuhaf bir acı türüne sebep oluyor, o acıyı da bütün bu dinleyip öğrenmeye çalıştıkları ile bir yere koymayı deniyor ama koyamayıp elinde gezdiriyordu.”*⁶⁰⁹ Dolayısıyla edebiyatın sığınılacak yanı da burada Aziz’e bir şifa sunmakta yeterli görülmemiştir. İnsanın yalnızlığı belki de en çok, üzüldüğü ânlarda devreye girmekte, hüznün sadece sahibinde anlam bulabilmektedir.

⁶⁰⁶ A.e., s. 103.

⁶⁰⁷ A.e., s. 140-141.

⁶⁰⁸ A.e., s. 214.

⁶⁰⁹ A.e., s. 214-215.

Yersiz yurtsuzluk, Aziz için daha sonraki dönemde özgürlüğü ifade etmeye başlamış ve Aziz bu hâlin içine memnun bir şekilde yerleşmiştir;

*“Aziz bu serazatlıktan, boyunduruksuz gzmekten fevkalade memnundu, nasıl bu kadar memnundu belli değildi ama öyleydi. Bir oda, bir ocak, bir lokma ve zihni ona kâfiydi. Yeter ki didilmesin, bir tabiat örtüsü, bir taş duvar, bir yaşlı teke gibi yaşayabilsin.”*⁶¹⁰

Aziz’in bu düşünceleri Erzurum’un Ayçukuru köyüne tek başına belli bir süreliğine yaşaması için gönderildiğinde oluşmuştur. Hiç kimseyi tanımadığı ve تنها denebilecek bir köyde her işini kendi hallederek ve sadece kendi “benlik”leriyle muhatap olarak belli bir süre geçiren Aziz, bu süreçte kendi varlığı konusunda düşünce boyutunda değişim yaşamıştır. Bu süreç için (...) *halin içinde kayar gibi yaşıyordu.*⁶¹¹ ifadesi kullanılarak aslında Aziz’in “olma”sı gereken hâlin ve yaşaması gereken hayatın bu olduğuna yönelik bir düşünce inşa edilmiştir.

Aziz, ailesini evlerinin yanması sonucu kaybettiği haberini Ayçuru köyünde inzivadayken alır. Ancak ailesini bu yangından çok önce zaten kaybetmiş olan Aziz için bu kayıp ilk büyük kayıp olmamıştır. Bu yangından arta kalan onun için bir de “kül öksüzü” olarak anılma şekli olmuştur; *“Etraftaki durgunluk, taşlardaki eskime, eskiyip de bekleme, öğleden sonranın karanlığı da arkasına almış ışığı, boylu boyunca yatanlar, kül olmuş ana babasının ardından kül öksüzü olarak yürümesi, rüzgârın gelip gidip ensesinde aynı yeri oyar gibi deşmesi hepsi toplaşıp birikti.”*⁶¹² Aziz’in ailesinin cenazesinde duyduğu yalnızlık ama, çok zorlu bir süreç olarak anılmıştır. Onca kalabalığın ve Aziz’e yönelik teselli sözlerinin Aziz’i daha da yaraladığı bu süreçte Aziz, kendisine kendi benliklerini yoldaş seçerek yola devam etmiştir. Zaten yabancılik duyduğu ailesi ve bulunduğu toplumun onu yalnız hissettirmesinin yanında bu olay da Aziz’in yalnızlığını iyice pekiştirmiştir; *“Otobüslere, arabalara, kamyonetlere binip Asrî Mezarlığa doğru yola çıkıldı. Aziz yolda yalnız başına kaldığı*

⁶¹⁰ A.e., s. 334.

⁶¹¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 323.

⁶¹² A.e., s. 359.

*an soluk kesilmesi ve müthiş bir acıyı aynı anda duyuyor, hayatına ve kendine duyduğu yeisten boğulmak ve ölmek üzere olduğunu hissetmiyor, yaşıyordu.”*⁶¹³

Günler sonra yanmış evlerini gördüğünde Aziz’in duygu ve düşünceleri şu şekilde olmuştur; *“Burası şimdi yaşadığını hatırladığı uzak ve tesiri hem şiddetli ve bayıltıcı hem uzak ve mesafeli başka bir medeniyetin kalıntısı gibiydi. (...) Doğru düşünüp doğru yerinde üzülp ağlamaya çalıştı ancak düşünce uzak, ağlama sebepsiz ve sürekli, üzülmeye sancı şeklindeydi.”*⁶¹⁴ Hem zamansal hem mekânsal uzaklığın hâkim olduğu bu yapıyla arasına bir de şimdi ailesinin ölümü girmiştir.

Aile kavramından bu denli uzaklaşmış olması “evlilik” müessesine de mesafeli olmakla sonuçlanmıştır. Şule Gürbüz’ün kahramanları içerisinde “evli” olanlar olsa dahi onların evlilikleri de bir “yuva” olarak değerlendirilmemiştir; *“İnsanın yuvası yoktu. İnsan için oradan oraya uçmak gitmek vardı.”*⁶¹⁵ Bu bağlamda kahramanların evliliğe bakışı ve evlilikten beklentileri de olumlu bir minvalde ele alınmamıştır. *Kıyamet Emeklisi*’nin ikinci cildi, Aziz’e Tevhide’nin istenmesi sahnesiyle başlar. Bu noktada bu evlilik için aracı olan Nuhu olmasına rağmen onun ağzından evlilik hakkında olumsuz cümleler işitiriz. Evliliğin “yarım adam işi” olduğunu söyleyen Nuhu, bir bakıma kendi bekarlığına da bir açıklama getirme gayretindedir.⁶¹⁶ Eserin ilerleyen kısımlarında Nuhu ile benzer düşünceleri Aziz’in de paylaştığını görürüz; *“Bunu hissettiğinde insanların neden evlendiklerini anlar gibi oldu. Hürriyeti dolduracak dünya olmayınca, hürriyetin serbestisinde her şeyle konuşacak lisan, her taşta basacak ayak, her yere uzanacak boy olmayınca, sınırlı ruh sınırlı hayatı daha dolu buluyordu.”*⁶¹⁷ Yalnızlık, özgürlük ile ilişkilendirilmiş; özgürlüğünü taşıyabilecek ve doldurabilecek münferitlikte olmayanların da evliliği tercih etme sebepleri ele alınmıştır.

⁶¹³ A.e., s. 358.

⁶¹⁴ A.e., s. 367.

⁶¹⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 76.

⁶¹⁶ A.e., s. 10.

⁶¹⁷ A.e., s. 392.

Aziz'in kendini bu evliliğin içinde bulması onun "irade" gücünden yoksunluğunun bir diğer göstergesidir. Evliliğe karşı herhangi bir meyli olmamasına rağmen etrafındakilerin ve hayatın onu iteklemesiyle kendini böyle bir durumun içinde bulmuştur ancak tüm bu gidişata karşı koymaya yönelik bir tavrı da olmamıştır. Aziz, hayatında gerçekleşen neredeyse her olayda inisiyatif almaktan geri duran bir karakter olarak resmedilmiştir. Büyük bir tevekkülün ve kabullenmenin eşlik ettiği hayatı, bu bağlamda kendi hayatı olmaktan uzaktır. Kendi hayatının kararlarını almadan, hayatına ve kendine tam bir seyirci konumundan kalan Aziz, evlilik konusunda da bu durumun bir benzerini yaşamıştır; *"Aziz bazen yalnız başına yürür zihni de ayrı bir varlık gibi gâh önünden gâh arkasından geri kalarak, kaybolarak, sıçrayarak gelirken sanki ayrı keşiflerde bulunuyor, başka duygulara saplanıyor, evlenmeye de çoluk çocuğa da nasıl böyle yaklaştığını, kim tarafından kandırıldığını düşünüyor, gerçek hayatın yanında ona verilecek babalık hele kocalık lakaplarını çok ağır ve katlanılmaz buluyordu."*⁶¹⁸ Evlilik gibi büyük bir kararı dahi almaktan uzak yapısıyla aslında hayata ve kendi hayatına karşı ilgisizliğini bir kez daha gözler önüne seren Aziz, yabancılaşmayı tüm zerrelinde her boyutuyla barındırmaktadır.

Aziz, dünya üzerinde herhangi bir şeye bağlılık geliştirememiştir. Kendi ailesi, diğer insanlar, evlenip yuva kurduğu çekirdek ailesi; eşi, çocukları... Aziz'in tek ünsiyet kurduğu kişi "Baba" olup tek bağlılığı da tasavvufî bağlamda değerlendirilebilecek olan "marifet kokusu"na dair bağlılığıdır. *Kıyamet Emeklisi*'ni "yabancılaşma" meselesinde varoluşçuluktan ayıran nokta da burasıdır. Modern romanda "yabancılık" sıklıkla işlenen bir konu olup tam anlamıyla her şeyden soyutlanmayı ve onun getirdiği anlamsızlığı ele alır. Tasavvufta da benzer bir her şeyden yüz çevirme anlayışı vardır. "Mâsivâ"yı terk etmek olarak ifade edilen bu durum, dünya hayatından el ayak çekerek Allah'a yönelmek ve tevhit hâlinde olmayı arzulamak olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Aziz, tüm her şeyden uzaklaşmıştır ve hayatında kalmasını istediği tek şey onun Baba'nın yanında duymuş olduğu "marifet kokusu"dur; *"Hiçbir şeye tutkun değildi gerçi. İçinde bir tutkuya ait şey Baba'ya ve oradaki tüm yaşamına ait süre ve o sürenin yaşamına dahil ettiği marifet"*

⁶¹⁸ A.e., s. 27.

kokusuydu sadece."⁶¹⁹ Bunun dışında Aziz'in eşine ve çocuklarına dahi geliştiremediği bağıllık şu şekilde ifade edilmiştir; "*Sonrasında ve şimdide çocuklarına duyduğu tuhaf yakınlık, Tevhide'ye duyduğu sıkıntılı suçluluk haricinde sabit bir duygusu yoktu.*"⁶²⁰ Bu bağlamda varoluşçuluğun temaya ve yapıya yedirildiği modern romanlarda yabancılık, tam anlamıyla her şeyden uzaklaşma sonucunda oluşan anlamsızlık ve boşluk duyguları içinde ele alınırken tasavvufi bağlamda da değerlendirmeye müsait olan *Kıyamet Emeklisi*'nde yabancılık, Allah'a kavuşunca son bulacak bir durum olarak değerlendirilmiştir. Böylelikle her şeyden uzaklaşan kahraman Allah'a yaklaştığında anlamsızlık duygusundan da azat olacaktır.

3.4.1.5. Zaman ve Mekân Bağlamında Tenhalık ve Yalnızlık

*"(...) ipliğin işi ne sanıyorsun birbirine bağlamak değil, kopmaktır ipliğin işi, (...)"*⁶²¹

*"Hayatını ve kendini ciddiye alan herkes ara sıra tek başına kalmak ister."*⁶²²

Şule Gürbüz, ne öğrendiyse yalnızlıktan ve tenhalıktan öğrendiğini söyleyerek yalnızlığı önemli bir konuma yerleştirir. Mesleğinin de bunda katkısının olduğunu dile getiren Gürbüz; antika saat tamirciliğinin sağladığı mekânsal ve zamansal tenhalığın, derin meseleler üzerine düşünebilmesini sağladığını dile getirmiştir.

⁶¹⁹ A.e., s. 466.

⁶²⁰ A.e., s. 466.

⁶²¹ A.e., s. 305.

⁶²² Karen Horney, *İçsel Çatışmalarımız*, Çev. Zeynep Koçak, 5. bs., İstanbul, Sel Yayıncılık, 2022, s. 56.

“Yazar olmanın tek iyi yanı, müstakilen iş yapmak. (...) Hele insan biraz ayırksı ve derinlikli bir yerde duruyorsa, başkalarıyla birleşmek gayet zor. Tek başına olmamanın verdiği bazı güçlükleri mutlaka taşıyacaksınız. O yüzden, tek olmak, kendi olmayı muhafaza edebilmek büyük saadet. Bu uğurda ne yapılırsa azdır. Ancak, insan nerede ve neler arasında olursa olsun, kendi sesini de bulabilmeli, kefaretinin ödemesi ve nereye girerse girsin kendisi olarak çıkabilmeli, hem de bunu en yüksek seviyede yapabilmeli. Sakınmak güzeldir, ama tam olmamışların zemini. Güçlü ve güzel olan, girdiği yeri bile kendine benzetebilir.”⁶²³

Buradaki yalnızlık aslında biraz da “farklı” olmakla alakalıdır. Farklı ve derinlikli bir yapıya sahip olan insanların -ki yazarların pek çoğu için geçerli olan durum budur denilebilir- yalnızlığa bir manada mahkûm oldukları ve aslında yalnızlığa ihtiyaç duydukları görülmektedir. Yaratım ve üretim süreçleri büyük oranda bir kendi başınlık gerektirir. Bu bağlamda yalnızlık, kendini korumayla ve verimli olmayla özdeşleştirilmiş gözükmektedir. Yine tek başına kalabilenler için asıl güç, bulundukları ortamlarda eriyip kimliksizleşmek yerine bulundukları ortamı da etkileri altına alabilmektir.

Şule Gürbüz, yalnızlıkla kurduğu derin ve besleyici ilişkinin bir benzerini ise müzikle kurmuştur. Gençliğinden itibaren müzikle derin bir ilişki içerisinde olduğunu yazdıklarından bildiğimiz Gürbüz, müzik vesilesiyle de çok fazla şey öğrendiğini söylemektedir. Müzik, yalnızlık ve acı arasında kurduğu ilişkiyi şu cümlelerle açıklamaktadır;

“Müzik benim bir şeyleri anlamamda hep çok yardımcı oldu. Tanımlamamda da... Kendisi tanımsız da olsa başka şeyleri tanımlamamızda çok yardımcı oluyor. Yani, kendi duygularımızı biçimlendirmede, tanımada, adlandırmada çok büyük bir destek. Bir şey tanımlandığı anda, acı ve yalnızlık hissiyatı veren bir şey olmaktan da çıkıyor. Tanımlayamadığımız şey kaos yaratıyor.”⁶²⁴

Bir şeyleri tanımlamak onlara sınır koymak olduğu için var olan kaosun ve acının önüne tanımlamakla geçilebilmektedir. Duygular konusunda, özellikle derin ve sarsıcı duygular konusunda bir tanıma ve sınıra, ne yaşadığımızı anlama durumuna ihtiyaç duyarız. İşte Gürbüz için derin ve sarsıcı duyguların tanımlanabilmesini

⁶²³ Göktürk, A.g.e., D Maddesi.

⁶²⁴ A.e., B maddesi.

sağlayan şey “müzik” olmuştur. Müziğe ritim bağlamında en yakın sanat olan “şiir” zenginlik ve derinliğe sahip olmasıyla önemli bir noktadadır;

“Dünyada bunu gerçekten yapabileceğiniz alanlar sadece şiir ve müzik. İkisi de hem çok yaralayıcı, hem çok tedavi edici. İkisi de hem telef ediyor hem de telef olmalara karşı durabilecek bir mukavemet sağlıyor.”⁶²⁵

Sanatın tedaviyi de yarayı da içinde barındıran bu yanı, Gürbüz’ün kişisel hayatında etkili olduğu gibi seçtiği karakterlerin de müzikle olan ilişkisinin yoğun olmasına sebebiyet vermiştir. Müzik dinleyen insanların ise yalnızlığına ve hassaslığına gönderme yapan Gürbüz, şunları söylemiştir;

“Çok müzik dinleyen insan hep yalnızdır, biraz daha yaralanmalara açıktır, çok çabuk teselli kabul etmez, çok çabuk avunmaz bir şeylerle. Ama, dinlediği müziklerle belki derdinden ya da içinde hissettiği boşluktan çok daha büyük bir boşluğu o müzikte hissedince... Hani bazen insan birine derdini söyler de o çok daha büyük bir dertle karşınıza geçer, siz de derdinizden utanırsınız ya, o zaman o müzik sizin içinizdeki acıyı susturacak kadar büyük ve daha derin bir boşluk açabiliyor.”⁶²⁶

Yani müziğin derdi de devayı da içinde barındırması bazen dert sebebi olarak bizatihi müziğin devreye girmesiyle sonuçlanmaktadır. Şüphesiz hassas ruhlar yaralanmaya açık hâllerıyla tüm derin duygulara açık temasta bulunabilmektedirler.

Şule Gürbüz’ün kahramanları da yalnızlık, tenhalık ve ıssızlık temalarıyla örülü hayatlar sürmüşlerdir. Ne öğrendiyse yalnızlıktan öğrendiğini söyleyen Gürbüz’ün kendi kişisel hayatında inşa ettiği dünya, eserlerindeki dünyaya da sirayet etmiş gözükmektedir. Kahramanlar bilinç ve farkındalık sahibi olmalarını biraz da bu kenarda durup gözlemlene ânlarında oluşturmuşlardır.

Kambur, yalnızlığını ilk olarak ailesinin yanında duyumsar ve pasif agresif tavırlarının ve onlardan kaçmasının sebebinin bulunmak ihtiyacı olduğunu dile getirir; *“Ama asıl istediğim aranmak, bulunmak, neden böyle bir şey yaptığımın, neden yalnız kalmak istediğimin sorulmasıydı. Kalabalık, bana yakın bir kalabalık bulabilmek*

⁶²⁵ A.e., B maddesi.

⁶²⁶ A.e.

umuduyla, uzak kalabalıklardan ıssızlıklara kaçırdım.”⁶²⁷ Derin bir yalnızlık duyumsayan Kambur, aslında kendisiyle ilgilenen birilerinin varlığından emin olmak için yalnızlığa kaçtığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Kambur, hayatı boyunca “yakınlık” kurabildiği kimsenin olmadığını söyler; “Size bana yakın bir insandan bahsedemeyeceğim; böyle biri hiç olmadı çünkü. (...) Çünkü birilerini kandıracak, her gün yeni bir şeyler ve ‘kendim’ diye anlatabileceğim bambaşka bir kişilik arayacak kadar ne zamanım oldu ne gücüm.”⁶²⁸ Beraberlikler, aynı evi ya da ortamı paylaşma, aynı masada oturma her zaman için “yakınlık” anlamına gelmemektedir. Gürbüz’ün *Coşkuyla Ölmek*’te kullandığı “(...) yakınlıksız tanışıklık (...)”⁶²⁹ ifadesinde olduğu gibi bazen sadece bir arada olmak ve tanışıklık vardır ancak yakınlık söz konusu değildir. Kambur da etrafında insanlar olsa da hiç kimseye yakınlık duyamadığını dile getirir.

Coşkuyla Ölmek’in “Ruhuna Fatih” adlı bölümündeki kahramanın yaşadığı da derin bir yalnızlıktır. İnsanların içinde insanlara duyulan yabancılık ve anlaşılama hissi, burada yalnızlığı inşa etmektedir. Kahraman pıdeciden çıktıktan sonra sokakta elinde pidelerle yürürken “Herkes kendi hayatını ayırmış sadece onunla meşgul idi. Derin bir yalnızlık duydum.”⁶³⁰ diyerek yalnızlığını dile getirmiştir. Bu yalnızlığın aslında kahramanın istediği bir yalnızlık olduğunu da görürüz. Kahraman, belirli çıkarları gözetmek adına birileri ile yakın olmak yerine yalnız olmayı yeğlediğini söylemektedir; “Yalnız ve huzursuzum, ama ‘Bir emr-i hak vaki olsa çenemi çekecek kimse yok,’ diye de ömür boyu yanımda birini besleyecek değilim.”⁶³¹

Şule Gürbüz’ün eserlerinde sadece insanın yalnızlığından değil Tanrı’nın ve dünyanın yalnızlığından da söz edilmektedir. Dünya, ıssızlığı ve tenhahlığı ile ele alınmış; “Aslında ne تنها bir yer burası. Bir söz, bir hakikat bütün dünyayı, milyarları dolaşıyor da ne bir sahip, ne bir göğüs kafesi buluyor sığınıp

⁶²⁷ Gürbüz, *Kambur*, s. 12.

⁶²⁸ A.e., 17.

⁶²⁹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 162.

⁶³⁰ A.e., s. 33.

⁶³¹ A.e., s. 20.

saklanacak.”⁶³² ifadesiyle sözün bağlayıcı gücüne ancak bu tenhalıkta kendine bir yer bulamamasına değinilmiştir. Yine dünyanın “tanıklık” boyutunda değerlendirmeye alınmasıyla sessiz ve تنها bir yer oluşu dile getirilmiştir; “*Dünya ne sessiz bir şahitlikti böyle. Ne dehşetti bu.*”⁶³³ Kişinin kendi tasavvurundan dünyayı değerlendirmeye alması, yalnızlık içerisinde olan kahramanların dünyayı da yalnızlık içerisinde değerlendirmesiyle sonuçlanmıştır.

Yalnızlık bir boyutuyla insanın kendisi ile olan ilişkisi içerisinde değerlendirilmiştir. İletişim nasıl ki diğer insanları anlamaya ve tanımaya araçsa yalnızlık da kişinin kendisi ile iletişimi için elzem bir durum olarak görülmüştür. Bu bağlamda okuma, yazma ve anlama gibi eylemlerin yalnızlık içerisinde gerçekleştiğine gönderme yapılmıştır; “*İnsan zaten anlayamadığından etkilenirmiş, etki büyü demekmiş. (...) insan etkilendiği her an yalnız, her an vüsetsiz, felekşinas imiş.*”⁶³⁴ Hatta ölümün sadece kişiye has olması gibi bazı tecrübeleri de kişinin yalnızken idrak edebileceğine değinilmiştir; “*Günahın yeryüzüne nasıl indiğini herkes yalnızca kendi başına anlarmış.*”⁶³⁵ Buna bağlı olarak idrak ânlarının diğerlerinden ayrılan ve biraz da hüznü geçen ânlar olduğu dile getirilmiştir; “*İnsanın aslında çok az bir gayreti, birkaç zamanlık bir mahzunluğu, diğerlerinden ayrıldığı her anı... ona büyük bir ödül olarak döner.*”⁶³⁶ Burada yalnızlığa eşlik eden duygunun mahzunluk olması ve yalnızlığın kıymetli şeyler bahşetmesi *Kıyamet Emeklisi*’nde de tekrar edilmiştir; “*Sonra insanın yalnızken duyduğu mahzunluk çok bereketli.*”⁶³⁷ Bu bağlamda insanların birbirine vereceklerinin de kendi başlarına öğreneceklerinden değerli olmadığı söylenerek bunların ancak bir “ilham” mahiyetinde olabileceği dile getirilmiştir;

“*Bir ilhammış insanın insana vereceği ancak, sır değil. Bir çiçek gibi insan da açabileceğinin en güzeliyle açar ve solarmış. Hiçbir gül açtığından daha güzel*

⁶³² Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 10-11.

⁶³³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 412.

⁶³⁴ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 112.

⁶³⁵ A.e., s. 108.

⁶³⁶ A.e., s. 195.

⁶³⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 18-19.

açamazmış. Her şey ferdan ferdâ imiş, başlar ve bitermiş. İnsan tanıklmış, kâinat ve sır bir şiir gibi yazılı ve ancak öyle okunurmuş.”⁶³⁸

Kıyamet Emeklisi’ndeki yalnızlık ise hem soyut hem somut anlamda barizdir. Aziz’in ana babasızlığı ve tüm toplumsal müesseselere aidiyetsizliği temel yalnızlığını oluştursa da içsel olarak -Baba’ya olan bağı dışında- bir bağlantı kurduğu da görülmez. Adeta Aziz için yalnızlık, “*Yalnızlık kaderinde kat’i gibi(...)*”⁶³⁹ ifadesiyle zorunlu bir durum olarak çizilmiştir. Bu yalnızlığın somut hâlinin zirvede olduğu kısım Aziz’in Ayçukuru köyüne inziva (halvet) için gittiği zaman dilimidir. Köyde üç beş evden başka hiçbir şey yoktur, sadece büyük bir boşluk ve o boşluğun içinde Aziz’in tek başlılığı vardır. Ancak ilerleyen kısımlarda da örneğin İstanbul’daki hayatında evlenip çoluk çocuğa karıştığı zaman diliminde de Aziz, insanların hatta kendi çekirdek ailesinin içinde de yalnızdır. Daha doğru ifadeyle Aziz tüm hayatı boyunca yalnızlığa büyük bir iştiaak duyar. Eve geldiğinde evin terasının ona sağladığı yalnızlık için yanıp tutuşur;

“Evin içinde Tevhide’yi ve iki çocuğu görünce seviniyor ama on beş yirmi dakika sonra içini bir yabancılık sarıyordu. Kendini belli etmeden onları da ürkütmeden kendine dönmek için yanıp tutuşmaya başlıyordu. Evin ilk gördüğünde de ona tesir eden açık damı koştugu yer oluyordu.”⁶⁴⁰

Kıyamet Emeklisi’ndeki yalnızlığa tasavvufî bir yorum getirmek mümkündür. Yalnızlığın tüm her şeyden soyutlanmış hâline ek olarak tasavvufta sadece tek bir varlığın kalması ve onunla “bir olma” hâli arzulanır. Bu varlık da Tanrı’dır. *Kıyamet Emeklisi*’nde Aziz’in yalnızlığı bununla örtüşür. Aziz anne babasından ve kendi çekirdek ailesinden, etrafındaki herkesten uzaklaşıp tek başına kalmayı yeğler. Tek bağlı olduğu kişi vardır o da “Baba” olarak anılan şeyhidir. Bu vesileyle Allah’tan gayrisına bir bağlılık geliştirmemeyi öğrenmeye çalışmakla ömrü geçmiştir;

“Halini eski bir alışkanlıkla içinden tekrar etti: ‘Ben Aziz, şimdi 2000 senesinde şu damda yatıyor, bu yatışımı şifa buluyorum, sadakat buluyorum, kırk yaşındayım.

⁶³⁸ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 139.

⁶³⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 333.

⁶⁴⁰ A.e., s. 168.

Utaniyorum. Babam'dan ayrımı senelerdir. Allah ile bir olmaya çalışıyorum senelerdir, kendimle tek olmaya çalışıyorum senelerdir, (...)”

Bu bağlamda *Kıyamet Emeklisi*'ndeki yalnızlık tasavvufi veçheden anlamlandırılmış, yalnızlığın sebep olduğu boşluğun karşısına Allah yerleştirilmiştir; “(...) boşlukta mı kaybolurum Allah'ta mı (...)”⁶⁴¹ Böyle bir sorgulamanın içinde kahraman, yalnızlığı arzulamakta ancak bu yalnızlığını da Allah ile doldurmayı istemektedir. Bunu da “Baba” vesilesiyle yapabileceğine inanan Aziz, “marifet kokusu ve özlemi” ifadeleriyle yalnızlığa tasavvufi bir yorum getirmiştir;

*“Zaten artık yalnızlığı da Baba'yı giyinmiş bir yalnızlıktı, kendini ondan ayrı düşünemiyordu, birdiler. Şimdi bunu o bilmesede Aziz onu içine almış, onunla devamdaydı. İçinde tutuşup duran marifet özlemi, marifet kokusunun özlemi vardı.”*⁶⁴²

Aziz, bu birlik için uzun seneler çabalasa da bazen var olduğu yakınlığın daha ötesine düşmekte ancak bazen de o “bir olma”yı derinden hissedebilmektedir; “(...) işte Allah'ım, hep bir aradayız işte, sen ben yürüyoruz, (...)”⁶⁴³ Burada Allah ile olan ilişkide en kritik meselenin “samimiyet” olduğunu söylemekte fayda var. “Baba”nın dinî öğretisinde yani “Melamilik”te Allah ile olan ilişki korku ve saygıdan ziyade sevgi ve samimiyet üzerine kuruludur. Baba, Aziz'e yalnızlık içerisinde Allah ile bir olabilme pratikleri yaptırır ve olabileceklere karşı uyarır;

*“Önce müthiş bir mahrumiyet, hatta ıssızlık hissedeceksiniz, yapayalnız kalacaksınız, acı duyacaksınız, sakın onu çağırmayın, gelecek yine de yanınıza, yüz vermeyin, aldanıştır o, ıssızlığı içinize çekin işte oradasınız. (...) Etraf sustu, sen sana kaldın, ne kadarsan ona kaldın, acı duyma, kendine acıma, apoletlerini, kılıcını arama. Şeytan ya da benlik ne dersiniz deyin insandan zaten tabiatında olan ve onda güçlü olan şeyi ister.”*⁶⁴⁴

Bu öğreticilik içerisinde Aziz'in kendi anne babasından ya da diğerlerinden göremediği “yetiştirilme” durumunu Baba'dan gördüğünü görürüz; “ ‘Ah Baba, Babam, nasıl da her şeyim oldun böyle, her şeyim senin istediğin gibi oldu, nasıl bir

⁶⁴¹ A.e., s. 347.

⁶⁴² A.e., s. 172.

⁶⁴³ A.e., s. 255.

⁶⁴⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 211.

bahçıvanlık yaptın ne çeşit bir nehattım ben, o kadar o kadar o kadar yalnızım ki,”⁶⁴⁵ Şule Gürbüz’ün kahramanlarının yalnızlıkları içerisinde bir “kendiliğindenlik” içerisinde var olduklarına değinmiştik. Bu noktada Aziz’in bu duygudan çıkabildiği tek yerin Baba’nın yanı olduğunu görürüz. Ancak Baba’nın Aziz’in hayatına tesirleri uzun sürse de somut olarak Aziz’in hayatında kaldığı süre sınırlıdır. Baba’nın terk etmesiyle Aziz yine bir yalnızlığa üstelik çok daha derin bir yalnızlığa sürüklenmiştir.

Allah ve yalnızlık ilişkisi için kahramanların cüretkâr denebilecek yorumları vardır. *Kıyamet Emeklisi*’nde Aziz’in inziva için gittiği Ayçukuru köyünde yaşlı bir kadın bu konuyla ilgili şunları söyler; “ ‘*Senin işin de çok zor, ne acı muhatapsız olmak, ne acı bir yalnızlığın var, yerler gökler senin olsa ne, hep karanlık şimdi oralar, zulmet içinde tek tanrı olsan ne,*’”⁶⁴⁶ Kendisi de derin bir yalnızlık içerisinde olan kadın Allah’ın yalnızlığına dair de yorum geliştirmiştir. Yine *Öyle miymiş?* adlı eserde, “*Yalnızlık Allah’a mahsus; bu yüzden mi kendini ona benzetirken, o en ince soluğu bulmaya çalışırken en benzeyecek yanın yalnızlık olması gizli bir suç?*”⁶⁴⁷ ifadesiyle Allah ile insan arasındaki en temel benzerliğin yalnızlık olmasına dair bir gönderme yapılmıştır.

Yalnızlığın Allah ile ilgili boyutunda Allah’ın yalnızlığından ancak insanın Allah ile kurmaya çalıştığı yakınlıktan bahsedilmiştir. Hatta öyle ki insanın yalnızlığı insanlar içerisinde; “*(...) insana karışmanın Allah’a katışmaktan daha güç olduğunu düşünüyordu.*”⁶⁴⁸ Aynı mesele *Öyle miymiş?* adlı eserde şu derinlikli paragrafta da dile getirilmiştir;

“Taş başka iki taşın üstünde heybette, toprak koyu sarı renkte, neyi ararsan var, neyi ararsan yok. Gün milâdı bilmezken bir milâttan evvelin sabahı, dert yine insanın kalbinin kökünde, sular durgun bazen bir ışıltı geçiyor üzerinden, toprağın daha vakti var yer ona serin, gök Herakleitos ne derse desin kendi renginden emin, ister kızıl isterse hatta densin gök yerde siyah bir zemin. Havsala kendi kırıklığına düğümleniyor ve insan suçlayarak gidiyor, sonu yok şimdilik bu mavi mor bazen ağaran kubbenin.

⁶⁴⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 266.

⁶⁴⁶ A.e., s. 68.

⁶⁴⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 33.

⁶⁴⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 60.

*Tanrı'nın insana karışmaması değil insanın insana karışmaması acı olan. Ne kadar birleşilse değil mi yüzyıllardır akraba olunamadı, Âdem kimin kardeşi bulunamadı. İnsanın hep acelesi var, işler yetişmiyor, hatta gerçek iş nedir bulunamıyor. Tanrı'nın vakti göklerden geniş, insan da bir boy atıyor ama ne yana dönse olmuyor. (...)*⁶⁴⁹

Yalnızlık, insanın insana karışamaması olarak yorumlanmış olup bu durum insanlar arasında bağlantıyı kuran temel olgu “dil” üzerinden de değerlendirmeye alınmıştır; *“Anlatmak için çırpınılsa, bir gerçek bir başka kimse ile birleşemiyor. Mümkün değil birleşmiyor.”*⁶⁵⁰ Anlatmanın, dinlemenin, söylemenin beyhude olduğuna, insanlar arasında gerçek manada bir birleşmenin olmayacağına dair inanış dile getirilmiştir; *“Hayat iç içe, ama aslen kimse kimseye karışmaz ve kimse kimseden mesul değildir.”*⁶⁵¹ Muhatapsızlık olarak da ele alınan bu durum bir aradalığın asla “kaynaşmak” olmayacağına yöneliktir; *“Bu ayrılığı hissettiğinde insanın başka bir insanın gerçek muhatabı olamayacağını da anladı. Zaman bile temas edilen aynılar bile ayrıydı çünkü her şey bir teğet geçiyor, bir şey ile bir müddet yan yana geliyor, dikey yatay ama muhakkak farklıydı.”*⁶⁵² İnsanların somut bir aradalıklarının çok ötesinde fikrî ayrılıkların eşlik ettiği ve her insanın dünyayı kendi tasavvurundan anlamaya çalıştığı düşünüldüğünde bir başkasını anlamının mümkün olmayacağına dair düşüncenin pekiştirildiği görülür;

*“Aynı anda aynı saniyede dünya ona böyle, başkasına bambaşkaydı. Aynı anın, zamanın ve kaderin içinde olunmadığı için herkes kendi özküreciğinde dönüyor, yakınında dönen başkalarını kendisi ile aynı kapsülde sanıyordu. Buna emindi ki hayır, insan başka herkesten ayrıydı. Yan yana gelmek başka şeydi.”*⁶⁵³

Buna ek olarak yalnızlığın tasvir edildiği çarpıcı sahnelerde yalnızlık ölümle ve dünyanın son gününde tek başına kalmışlığın inşasıyla ele alınmıştır; *“(…) dünyada her şey yok olmuş, her şeyin bittiği, dünyanın boşaldığı güne kendisi de en sonda kalmış da ondan acele etmesini isteyen yokmuş gibi büyük hükmü bekleyerek yürüyordu.”*⁶⁵⁴ Tüm yakınlıkların yitirildiği ve tek başına kalındığı o ân “mezar

⁶⁴⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 26.

⁶⁵⁰ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 66.

⁶⁵¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 96.

⁶⁵² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 292.

⁶⁵³ A.e., s. 292.

⁶⁵⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 160.

yalnızlığı” ile ifade edilmiştir; *“Düşünceleri, kendine ait olduğunu zannettiği geçmişi, yakınları ve bir vakitki yakınlıkları uzun denemeyecek bir yol ile işte gaib olmuştu, ölmeden sanki tam yalnız kalmıştı. Kendini gerçek manada mezarda hissetti, (...)”*⁶⁵⁵ Tüm bu cümleler *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde Aziz’in dışarı olduğu yalnızlığın şiddetinin göstergesidir. Yalnızlığın tüm bu şiddetine rağmen Baba’nın öğretmeye Aziz’in de öğrenip tüm hayatına yaymaya çalıştığı ise her şeyden ve dahi yalnızlıktan bile sıyrılıp gerçek olanın kalmasını sağlamaktır; *“Ama işte ama var. Sen, her şey bittiğinde, her şey elendiğinde kalacak olan olmalısın. Bu kolay değil.”*⁶⁵⁶

3.4.1.6. Kendinin Hayal Kırıklığı Olma: İdealleştirilmiş Benlik

*“(...) herkes kendinin hayal kırıklığıdır.”*⁶⁵⁷

Yabancılaşma kavramının bir diğer vechesi “benlik” bağlamında değerlendirmeye açık olup “kişinin kendine yabancılaşması” ile ilgilidir. Kendine yabancılaşma da pek çok şekilde olabileceği gibi bizim burada üzerinde duracağımız kişinin kendi gerçekliğine mesafe alması ve hayalindeki kendinin gerçekliğine inanması üzerinden değerlendirebileceğimiz “idealleştirilmiş benlik” anlayışıdır. Şule Gürbüz’ün pek çok kahramanında gözlemlediğimiz bu ruh durumun ilk olarak kavram vesilesiyle arka planına bakmak gerekmektedir.

⁶⁵⁵ A.e., s. 311.

⁶⁵⁶ A.e., s. 214.

⁶⁵⁷ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 97.

Karen Horney, *İçsel Çatışmalarımız* adlı eserinde “İdealleştirilmiş İmge” kavramını derinlikli bir şekilde açıklamıştır. Bu durumun ilk olarak nevrotik kişiliklerde, kişinin diğerleriyle ilişkisinden çok kendiyile olan ilişkisiyle ilgili olduğu dile getirilmiştir. Nevrotik kişinin olduğuna inandığı ya da bir zamanlar olduğunu sandığı veya olması gerektiğini düşündüğü kişiye dair bir imge yaratması, idealleştirilmiş imgeyi doğurur.⁶⁵⁸ Bu durum kişinin gerçeklikten ve gerçek kendinden oldukça uzaklaşmasıyla sonuçlanır. Karen Horney’in “vekaleten yaşamak”⁶⁵⁹ olarak değerlendirdiği bu durum, kişinin kendi hayatında söz sahibi olamaması ve kendine ve kendi hayatına seyirci olmasıyla özdeşleşir. Bu bağlamda; *“Farkındalık, duygusal enerjinin mevcut olması, kişinin kendi sahih amaçlarını geliştirebilmesi, kendi hayatının öznesi olma becerisi. Yalnızca bunların zarar görmesi bile bir nevrozun gelişimi için yeterlidir.”*⁶⁶⁰ Özne olarak aktif bir şekilde var olması gereken insanın, seyirci konumunda nesneleşmesi kendisine yabancılaşmasının temel nedeni olarak görülmektedir. Karen Horney, mesafeli kişilerin temel özelliklerinden olan seyirci olma hâlini şu şekilde açıklar;

*“Bu tür kişiler kendilerine -sanki bir sanat eserine bakar gibi- bir tür nesnel ilgiyle bakabilme vasfına sahiptir. Belki de bunu tarif etmenin en iyi yolu, kendilerine de genelde hayata karşı olduğu gibi bir izleyici tavrıyla baktıklarını söylemek olacaktır. Bu yüzden de çoğu zaman içlerinde olup bitenlerin mükemmel birer gözlemcisidirler.”*⁶⁶¹

İdealleştirilmiş imgenin görülmesinin sebebi, kişinin mevcut gerçekliğine tahammül edemiyor olmasıdır. Kişi var olan hayatından ve hâlihazırdaki kendinden memnun olmadığı için hayaller kurar. Burada, birtakım hayallerin olması olumlu ve itici güçken hayal ve gerçek sınırının bulanıklaşıp hayallerin gerçeklerin yerini alması sapmayı doğurur. Bu durumun sakıncası kişinin hayallerinin içine konumlanmasıyla kendi gerçek benliğinden olabildiğince uzaklaşmasıdır; *“Bu imge ne kadar sağlam kurulursa kişi de o kadar idealleştirilmiş imgesine dönüşür ve gerçek benliği gölgede kalır.”*⁶⁶² İdeal imge her ne kadar gösterişli olsa da gerçek benlikle yüzleşmek kişiliğin

⁶⁵⁸ Karen Horney, *İçsel Çatışmalarımız*, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2022, s. 73.

⁶⁵⁹ A.e., s. 169.

⁶⁶⁰ A.e., s. 76.

⁶⁶¹ A.e., s. 57.

⁶⁶² A.e., 82.

oluşumu ve gelişimi açısından daha değerlidir. Ancak narsist, mükemmeliyetçi, eleştiriye kapalı ve kibirli diyebileceğimiz idealleştirilmiş imgeye sahip kişi, bu yüzleşmeyi gerçekleştirmeye gönüllü olmaz. Bu bağlamda diyebiliriz ki; *“İdealleştirilmiş imgenin belki de en olumsuz tarafı kişiyi benliğine yabancılaştırmasıdır.”*⁶⁶³ Kendine ve hayata yabancılaşan insanın da en belirgin özelliği hayata ve kendine karşı kayıtsız olması ve inisiyatif almaya gönüllü olmamasıdır. Varoluşçu bağlamda öznenin sorumluluk alıp kendi hayatını inşa etmesi beklenirken kendine yabancılaşan insan ne hayatının sorumluluğunu almaya meyillidir ne de özgürlüğünün farkındadır.

İdealleştirilmiş imgenin temel unsuru “hayal”dir. Ancak hayal, gerçek benlik ve ideal benlik arasındaki arayı açan unsur olarak da değerlendirildiğinde Kierkegaard onu umutsuzlukla şu şekilde ilişkilendirir; *“İnsanı sonsuzluğa taşıyan düş gücüdür ama hayal bunu, insanı kendinden uzaklaştırarak ve böylece tekrar kendine dönmekten alıkoyarak yapar.”*⁶⁶⁴ Dolayısıyla hayaller, kişiyi kendinden ve kendi gerçekliğinden uzaklaştırır. İnsanın temel trajedilerinden biri de burada yatar. İnsan geçici yapısıyla kalıcılık özlemi içerisinde kendi acizliğinin ve kendi gücünün arasındaki gerilimde yaşamaktadır; *“İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir.”*⁶⁶⁵ Bu bitmeyen gerilim gerçek benlik ve ideal benlik arasında da sürüp gitmekte olup kişi kendi olma sürecini bir trajedi içinde gerçekleştirmektedir.

Kendine yabancılaşma meselesini açıklayan bir diğer kavram ise “dışsallaştırma”dır. Dışsallaştırma, kişinin içsel süreçlerinin kendi dışında gelişen olaylarmış gibi değerlendirmesi ve sorumluluk almaması durumudur.⁶⁶⁶ Anlamsızlık, hissizlik, hiçlik ve boşluk duygularının da eşlik ettiği bu durum da gerçek benlik ve ideal benlik arasındaki gerilimin artması sonucu oluşur; *“Kişi temel çatışmasından kaçmak için idealleştirdiği imgeye sığınabilir; ancak gerçek benlikle idealleştirilmiş*

⁶⁶³ A.e., s. 84.

⁶⁶⁴ Søren Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 9. bs., Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 41.

⁶⁶⁵ A.e., s. 23.

⁶⁶⁶ Horney, A.g.e., s. 87

benlik arasındaki farkın yol açtığı gerilim dayanılmaz noktaya geldiğinde artık kendi içindeki bir yere sığamaz. Böyle bir durumda yapabileceği tek şey, kendisinden tümüyle kaçmak ve her şeyi kendi dışında olup bitiyor gibi görmektir.”⁶⁶⁷ Kendinden kaçış ve uzaklaşma olarak ele alabileceğimiz bu durumda kişinin sadece üzüntü duygusuyla değil öfke gibi temel duygularla da örülü olduğu görülür. Tıpkı *Kambur* adlı eserin kahramanı Kambur’un hayata baktığı pencerenin öfkeyle kaplı olması gibi.

İdealleştirilmiş benliğin genel tanımlarına bakıldıktan sonra Şule Gürbüz’ün bu konudaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Gürbüz, dünyaya “horgörü” ile yaklaşılması gerektiğini düşünür. Dünyanın yerlisi olmayan insanın dünyaya fazla tamah etmesini doğru bulmamakla beraber kişiye asıl özgürlük bahşeden unsurun da dünyaya horgörü ile yaklaşmak olduğu dile getirir;

*“Ben dünyaya alışmaktan değil, onu anlayıp küçümsemekten yanayım. Horgörü ile bakmaktan, onun tepeden bakışını tersine çevirmekten yanayım. Bu ise sadece bir duyuş ile bir bakış ile bir el sürmeyle yapılabilir. Dünya, bunu yapana, yapabilene hiçbir şey yapamaz. Dünyaya alışmak onun bir parçası olmak değil, bu cifrın içinde ayrı durabilmek gerçek temizlik ve bir anlamda da kurtuluştur. Dünya ne yapıp edip kendine alıştırmaya, kabulüne çalışırken buna karşı durabilmek derin bir yalnızlık, müthiş bir mukavemet ister.”*⁶⁶⁸

Şule Gürbüz, kahramanlarını dünyaya alışmamış ve hayatın seyircisi olarak inşa etmesinin arkasında yatan sebeplerin bunlar olduğunu söyler. Dünyaya alışmak dünyanın kirli yanlarına da bulaşmayla sonuçlanabilmektedir. Bu bağlamda yalnızlık ve güçlü olmak denk tutulmuş ve yalnızlık güzellenmiştir. Gürbüz’e göre sakıncalı olan bu durumdan kurtulmanın yolu “orta yerde” olmak değil kenarda durmaktır;

“Orta yeri beğenen çok olur. Çünkü kendini beğenen çoktur, bu kapı buna açılır. Kimse kendini hatırlatanı sevmez, unutturana sever. Müzik Hocasını ortaya çıkmaktan alıkoyan, kendini hep küçülmüş, azalmış görmesinin sebebi, farkına varabildikleri. Kendinin ve diğerlerinin, olanın olmayanın, olabilecek olanların, bütün bunların farkına varabilmek insanı köşede tutuyor, ortaya atmıyor. Bu ortaya atmama hali de, ortayı marifet sayan insanlar tarafından, bir olmamışlık gibi algılanıyor. Hayatta en orta yer bir muvaffakiyetmiş, olmazsa siz bir ham ervâh olarak kalacaktıysanız gibi

⁶⁶⁷ A.e., s. 87.

⁶⁶⁸ Hocaoglu, A.g.e.

algılandığı için, kenar köşe duruşlar beceriksizlik, çolpalık, yetersizlik gibi algılanır. Oysa hayat insanı yok etmek için ortaya çeker. Köşede durana bir şey yapamaz. Ortadakini öğütür, dişini geçirir, törpüler, kendi kabulü buna bağlıdır. Ortaya attıklarına tevessül edilmeyince hayatın silahı kalmaz. İnsan buna mukavemet etmeyi becerebilse her şey olur, yalnızlığa tahammül etse hayal edemeyeceği şeyler olur. Çinekop oltanın ucundaki kuru ekmeği yememeye dayansa kofana olur.”⁶⁶⁹

Zamanın Farkında adlı öykü kitabının ana temalarından birini de ideal benlik anlayışına sahip kahramanlar oluşturur. Bu öykülerden “Müzik Hocası” adlı öyküde kahramanın da bu anlayışı geliştirdiği ancak sonrasında bir teslimiyet içerisinde olduğu görülür. Bu teslimiyeti sağlayanın ise “farkındalık” olduğu dile getirilmiştir. Müzik Hocası müzik konusunda büyük idealleri olan ve kendi olduğu yeri beğenmeyen bir yapıya sahiptir. Ancak devam eden süreçte, deneyimlerinin ve başına gelenlerin eşliğinde kendi bulunduğu konumu kabullenmeye başlamıştır. Bu farkındalıkları nedeniyle de kendini öne sürmez, ortaya çıkmaya meyletmez ve kenarda durmayı yeğler. Bu kenarda duruş ve yalnızlık hâlleri insanlar tarafından hor görülmeye mahkumken Müzik Hocası bu hâli güzel ve korunaklı bulur. Ortaya çıkmak herkesleşmektir, herkesleşmek ise bütün güzel hasletleri yok etmeye muktedirdir.

Yine başka bir röportajda “Müzik Hocası” adlı öyküyle ilgili olarak, Gürbüz’ün kahramanlarının “*kendilerine keskin bir bakışla bakma*” özelliklerine değinerek kahramanların farkındalıkları sebebiyle hırpalanmış olduklarına gönderme yapılmıştır. Gürbüz kahramanın farkındalığı üzerinden şunları söylemektedir;

“ ‘Müzik Hocası’nda, o adam o haliyle, günümüz dünyasında neyin nasıl bir gideri olduğunu öğrendi. (...) Farkına varmak insanı biraz mahzun eden bir şeydir, kendi azlıklarının farkına varan insan biraz yaralı olur, biraz köşede durur, hafiften ve sürekli kanar. Karnabahar kökü gibi, mısır koçanı gibi ortaya atlayamaz. (...) Benim kahramanlarımın hemen hepsinde olan bu: Farkına varışı çok ileri götürecektir derecede, yani kutsal kitapta bahsedildiği gibi, insanın kendine yönelmiş bir keskin bakış olduğu, kendine bakabilmeyi gerçekleştirdikleri için dünyevi anlamda güçsüz kalmaları... Dünyayı daha güçlü bulduklarından değil, dünya diye anlatılanı bulamadıklarından... Bugün memnuniyeti küçümseyebilmek büyük bir güçtür aslında. Küçümseenecekse, bu küçümselemeli.”⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ Göktürk, A.g.e., F Maddesi.

⁶⁷⁰ Bayer, “Şule Gürbüz ile Söyleşi”

Şule Gürbüz’e göre farkında olmak biraz da yaralı olmayı gerektirmektedir. Çünkü farkında olmak gerçeğin keşfini doğurur. Gerçek hayat ve mevcut durumlar da farkındalık sahibi insanlar için yaralayıcı olabilmektedir. Müzik Hocası bu özellikleri taşımasıyla beraber yaralı ve mahzun hâliyle kenarda durmayı tercih eder, ortaya çıkmak onun nazarında matah bir şey değildir. Burada dikkat edilecek bir husus da mevcut gerçeğin farkında olanların acı kaynağının kendinde eksik bulup dünyayı mükemmel olarak değerlendirmeleri değildir. Onlara göre dünya da beğenilmemesi gereken bir yerdir. Çünkü kendilerinde ve kendi hayatlarında bulamadıkları gibi, dünyada da aradıklarını bulamamışlardır.

İdealleştirilmiş benlik anlayışının dayandığı temel unsurlardan biri de “memnuniyet”tir. Kişi mevcut koşullardan, kendi gerçekliğinden, yaşadığı hayattan ve olup bitenden memnun olmadığı için yeni bir gerçeklik hayal eder. Bu hayal ettiği gerçeklik içinde kendine yüklediği görkemli yakıştırmalarla da ideal benliğini inşa eder. İdeal benliği inşa etmeye gerek duymadan kendinden memnun olma ve kendinden razı olma ise tam zıt kutbu oluşturur. Gürbüz, kişinin mevcut olduğu durum içerisinde yapabileceklerini yapması ve olandan da olmayandan da razı olabilmesi gerekliliğini şu cümlelerle ifade eder;

“Neler değiştirilebilir”den ziyade, “değiştirmek gerekli mi” diye düşünmeye ben daha yakınım. Çünkü insan kendi zorluğuna, kederine, kısıklıklarına doğuyor ve yapabileceklerini bunların içinde yapabilirse ve olduğunu burada olursa o aslında bir şey ediyor. Kaderini sevmek, hatta beğenmek gerekir. Onun içinde ve onun ne yana seğirttiğini fark ederek tuhaf ve güzel bir uyum yakalanabilir. Kendisine verileni ve başkasına verileni anlamak asıl en büyük farkına varıştır. Sonrası ile baş edilebilir. Yükselmeyi de zaten bu getirir. Yalnızlık, ıssızlık, fakirlik, hatta hastalık bile sevinebilir şeyler haline gelebilir. Onu anlamak ve taşıyıp içinde durabilmek insanı enikonu bir şey yapar. İnsan farkına varabildiğiyle de, farkına varamayıp olduğu haliyle de, farkına varıp az çok değiştirebildiği, değiştiremediği şeylerle de bir arada bir ömür geçiriyor. Bunlarla ne oluyorsa oluyor. Bu nedenle belki de insan ne oluyorsa daha ziyade kafasında oluyor. Bunların ispatı, delili çok zor. Anlıyor ve zihinsel ıstırap çekiyorsa buna olmuş demek gerekir. Yaşamak, insanın bir anlamda gücünün ve iradesinin yetmediği bir şey.”⁶⁷¹

⁶⁷¹ Göktürk, A.g.e., F Maddesi.

Asıl farkına varış da kendine verileni, kendi mevcut durumunu fark edebilmektir. Bu fark ediş içerisinde nasıl davranıldığı da kişinin kimliğini belirler. Dolayısıyla bu noktada “yükselme” hayaller belirleyip onlara ulaşmak için çırpınmakla değil mevcut durumun idraki ile gerçekleşir. Ancak bu “kendinden razı olma” durumu epey zor gözükmektedir. Kişinin değiştirebilecekleri ve değiştiremeyecekleri arasındaki farkı anlayıp mevcut hâlinin içine yerleşmesi doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Şule Gürbüz, kişinin gençken kendine dair düşüncelerinin bir zandan ibaret olduğunu ve bunların da büyük oranda kendini beğenmekle alakalı olduğunu söyler. Genç, var olan gerçekliğinden ziyade gerçekleşebilecek potansiyelini gerçek olarak değerlendirir. Tabii ki bunlar gerçekleşmedikçe hayal kırıklığı yaşamak da kaçınılmaz olacaktır;

“İnsanın kendiyle ilgili, yetişme çağında hepimizin bildiği gibi bazı vehimleri var. Bu vehimler de genellikle müspet. (...) İnsan alımlarının daha yüksek olduğunu zannediyor, daha yetenekli olduğunu zannediyor, daha becerikli olduğunu zannediyor, daha çok şeyi anlamaya, yapmaya, sezmeye, hayret etmeye muktedir olduğunu zannediyor. Aslında belki bunların hazırda ve kolayda olduklarını sanıyor. Ve bu vehimler insana o zaman kendisiyle ilgili bir güç veriyor, bir kanaat veriyor, geleceğe dair bir umut veriyor.”⁶⁷²

İnsanın kendiyle ilgili geleceğe yönelik düşünceleri daha çok “zan” üzerinedir. Bu “hayal” içinde yaşama süreci zamanla eskiyip kişi olgunlaştıkça gerçekleri daha kabul edebilir hâle gelir. Fakat gerçekleri kabullenme her zaman gerçeklerden memnun olmakla sonuçlanmayabilmektedir.

“İnsanın umudu ne olsa kendisi. Zaman geçince, yetişmenin ne kadar zor olduğunu, bir şeyleri elde etmenin, bir şeyleri anlamanın, bir şeyleri kendinde biriktirmenin, farklılaştırmanın, sezmenin, hatta başkalarının yaptığını anlamanın, hatta başkalarının yaptığından, olandan bitenden, tabiattan, hayattan hayrete düşmenin ne kadar zor olduğunu, bunun ender anlarda karşısına çıkan bir şey olduğunu ister istemez görüyor. Üstelik ne yapılır yapılsın pay diye bir şey var, olmayacak olanın dünyanın bütün katırlarını yaya bırakan inadı var. Sonra o vehimler gölgeleniyor ve bu noktada da kendine duyduğu güven, hayata karşı hissettiği umut biraz zedeleniyor, ufalıyor. Önündeki zamana baktığında, mevcudıyla ne yapabileceğine dair

⁶⁷² A.e.

hissettikleri ister istemez kırılıyor. Kırılma derken, elbette neleri istediğine de bağlı bu.”⁶⁷³

Gençlikteki “vehimlerin gölgelenmesi” ile gerçeğe olan yakınlık ve mevcut hâlin kabulü bu bağlamda değerlendirilmeye alınmıştır. Şule Gürbüz, kendi gençliğinde de eleştirdiği ve beğenmediği şeyleri dile getirmiş ve sürecin devamında bu durumun nasıl değiştiğine şu cümlelerle değinmiştir;

“Ben daha çok anlamanın, bilmenin mümkün olabileceğini düşünürdüm. Ve okuduklarımdan, elimden geçenlerden hep pek çok şeyi arkaya atmışım gibi bir duyguya kapılırdım. Bunun için de gereksiz, mânâsızca hızlanırdım. Soluk alamadığım halde soluksuz kalırdım. Sakin ve kendisiyle olan insanları boş zannederdim. Ufak bir şeyi şefkatle tutup kaldıranı müstehzi izlerdim. Ben de az sopalık değilmişim. Mesela 18-20 yaşımdayken böyleysem, 30 yaşıma geldiğimde kimbilir nasıl olacak diye aklımdan geçirirdim. (...) Üstelik biriktirmenin değil, kullanmanın ve olmanın asıl olduğu pat diye ortaya çıkıyor. Bunu fark etmek insanı kendi kendisiyle ilgili bir kırıklığa, bir burukluğa itiyor.”⁶⁷⁴

Şule Gürbüz, gençliğindeki kendine dair düşüncelerinin daha sonrasında değişmesiyle kendine dair bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Anlamak, fakına varmak ve bilmek her daim önemseydiği meseleler olmakla beraber bunların kolayca mümkün olacağına dair gençlikteki inançları ilerleyen yıllarda tüm bunların daha zorlu süreçlerin sonucunda mümkün olduğunu fark etmesiyle gelen hayal kırıklıklarıyla sonuçlanmıştır. Yine Gürbüz, geçicilik meselesinde de eserleri vasıtasıyla kalıcılığı istemediğini dile getirmiştir. Çünkü ona göre dünyanın bile kalıcı olmadığı yerde eserin kalıcılık sağlaması mümkün değildir. Bu bağlamda yazdığı eserlerin her şeyine mâloldüğünü şu cümlelerle ifade etmiştir;

“İnsan kendinden ve bu kadarcıklıktan utanıyor. Yine kendimden bahsedecek olursam: Şu hikâyeleri yazacak halde olmak, benim her şeyeime mâloldü. Her şeyi verdim ve bunları aldım. Haddeden geçmiş gibi bütün suyumu sıkarcasına, 15 sene anlamanın, düşünmenin, kendini inzivaya çekmenin karşılığını bu kadarla alabildim. Bu kadar derken, küçümseyemiyorum, çünkü bana neye mâloldüğünü biliyorum.”⁶⁷⁵

⁶⁷³ A.e.

⁶⁷⁴ A.e.

⁶⁷⁵ A.e.

Tüm bunların neticesinde de Şule Gürbüz’e göre “kendinden razı olmak”, tüm çabaların sonucunda belki de sadece “duyarlı” biri olabilmekle sonuçlanmaktadır; *“Bütün bunlar onun için yapılmış oluyor bir anlamda. Bütün bu herkes gibi olmayışın neticesi, hepi topu bu.”*⁶⁷⁶

Kendine ve oluşa razı olmak Gürbüz’e göre pek çok insanın yapabildiği bir şey değildir. Gürbüz bu mesele ile ilgili olarak karınca örneğini vermiştir. O denli zorluğun ve çırpının içinde üstelik yaptığını da bir şeye saymayan karıncanın dahi hâinden şikâyet etmeden görevini yerine getirdiğini ancak insanın bir karınca kadar dahi olamadığını dile getirmiştir. *“Karıncanın elini sıkamak”*⁶⁷⁷ gibi bir ifadeyle bu durumu dile getiren Gürbüz devamında şunları söylemiştir; *“İnsan kendini değerlendirmede karınca ve diğer her şey gibi sade, memnun ve yolunda değil. Yani oluşa razı değil.”*⁶⁷⁸ Gürbüz’e göre bu “razı oluş” zaten pek kolay bir şey de değildir. Razı olabilmek adına ezilip suyunun çıkması, perişanlık ve bir şey diyebilecek hâlin kalmamış olması gerekir. Bu perişanlık kişiyi kendine yaklaştırır. Kendi gerçekliğinin farkında varan kişi mevcut hâlden razı olmaya meyleder; *“Kendine rıza göstermek, yapacağını değil, kendinden bekleneni sezebilmek ve ona yaklaşabilmekle mümkün.”*⁶⁷⁹ İdeal benliğin arka plana atıldığı bu durumda gerçek benlik tüm azlığıyla ya da perişanlığıyla bağra basılır. Bu bağlamda kişiyi kendine yaklaştırabilecek yegâne şey; kişinin kendi gerçekliğinin, azlığının ve olduğu kadarlığının farkına varıp bu hâlden de memnuniyet duyabilmesidir.

Zamanın Farkında adlı öykü kitabı ideal benlik anlayışı geliştirmiş kahramanlar yönünden zengindir. Gürbüz, bu öykü kitabındaki tüm öykülerdeki kahramanları için şunları söylemiştir; *“Çakır da beğenilmiyor, onun annesi de beğenilmiyor. Evdeki babaanne de beğenilmiyor, Müzik Hocası da beğenilmiyor, Cansın da beğenilmiyor. Aslan Bey de beğenileyim diye kırk bin tane yalan söylüyor. Bu, muhatapla ilgili bir şey...”*⁶⁸⁰ İdeal benlik anlayışına bağlı kalarak

⁶⁷⁶ A.e.

⁶⁷⁷ A.e.

⁶⁷⁸ A.e.

⁶⁷⁹ A.e.

⁶⁸⁰ A.e.

değerlendirilebilecek “Mutfak” adlı öykünün kahramanı Çakır, mevcut hayatından memnun değildir ve başka hayatların özlemi içerisinde. Bu başka hayat özlemi ve merakı kendini mevcut hayatına ait hissedememekle de sonuçlanır. Ancak tüm bunlara rağmen içinde bulunduğu hayata tahammül etmeye devam eder. Gürbüz’e göre onu öykü kahramanı yapan şey de budur;

“Çakır’ı bir hikâye kahramanı yapan o bulunduğu yerde, ekildiği yerde durmaya tahammül etmesi, ona katlanması. Hemen hepimizin bulunduğu yerde yapabileceği bir şeyler vardır. Ama hep başka yerlerdekine duyulan heves yüzünden, o ekilmedeki mânâyı da kaçıır ve kaptırır.”⁶⁸¹

Tamamen ideal benlik anlayışıyla örtüşen bu durum, insanın “ekildiği” yerde çiçek açamamasıyla ilişkilendirilmiştir. Hayal edilene değil, verilene razı olmak ve o hâli kendinin kabul etmek oluşturma razı olmaktır. Bu oluşturma razı olamama durumu var olan gerçekliğin de kıymetini ve ortaya koyduğu anlamını yakalayamamakla sonuçlanır. Gürbüz, sadece Çakır’ı değil “Mutfak” adlı öykünün tüm kahramanlarını bu anlayışa bağlı kalarak inşa ettiğini söylemektedir; “ ‘Mutfak’ hikâyesinde, hayatta hemen hiçbir şeye el atamamış, ama aslında pek çok şeyin farkında, hissettikleriyle, farkına varabildikleriyle, anlayabildikleriyle, ama kıpırdamayıyla çok zengin bir iç dünyası olup çok fakir bir dış dünyası olan insanları yazdım. Onları hep çok tatlı insanlar olarak algıladım ve fark ettim.”⁶⁸²

İdeal benlik anlayışına bağlı değerlendirilebilecek bir diğer kavram ise “kıskançlık”tır. Kişi kendi mevcut gerçekliğinde bulamadığı ve bu nedenle hayal ettiği şeyleri bir başkasında görünce kıskançlık duygusu geliştirebilir. “Müzik Hocası” karakterinin hissettiği şeyler de “kıskançlık ağrısı” ifadesiyle nitelendirilmiş olup Gürbüz, onun hakkında şunları söylemiştir;

“Müzik hocası karakterinde, o hali ona uygun görüyorum. İyiyi az çok kendince keşfedebilmiş, ama buna ulaşamamış bir karakter. Daha yetenekli olmanın, daha iyi bir müzisyen olmanın, daha iyi bir hayat yaşamamanın farkına varabilmiş, ama bunları gerçekleştirememiş bir insan var karşımızda. Dolayısıyla, bunların var olduğunu ve

⁶⁸¹ A.e.

⁶⁸² A.e.

gerçek olduğunu sezdiği, ama kendinden çok uzak olduğunu enikonu anladığı durumda, kendinde bir ağrı hissediyor.”⁶⁸³

Müzik Hocası karakteri aslında farkındalığının derinliği sebebiyle bir ağrı duymaktadır. Gürbüz’ün diğer meselelerde olduğu gibi ağrı ve farkındalık denkliliğini burada da kurduğunu görüyoruz. Müzik Hocası şayet daha iyinin ve yücenin farkında olmasaydı kendi mevcut durumunu en iyisi olarak değerlendirip mutlu bir şekilde yaşamaya devam edebilirdi. Ama yaşadığı hayat ve zihin dünyası gereği farkındalık sahibidir. Bu farkındalığı da ona bir “kıskançlık ağrısı” vermiştir. Başkalarında olanı kıskanmamak ancak kendinde olandan memnun olmakla mümkündür. Kıskançlık; *“Bir olmamışlıktan, tamamlanamamışlıktan, kendinden mutmain olamamaktan kaynaklanan bir gayrimemnunluk (...)”⁶⁸⁴* sonucudur.

İdeal benlik ile ilişkilendirilebilecek bir diğer duygu ise “utanma”dır. Utanmanın gerçekleşebilmesi için de bir “idrak” düzeyi gereklidir; *“Utanmak benim nazarımda bilmeye, daha doğrusu anlamaya denk düşüyor. Her aşikârlaşan şey insanı bütün karşısında küçültür, ufaltır.”⁶⁸⁵* Gürbüz’e göre bu bağlamda utanma duygusuna sahip insan olgunlaşmaya da müsait bir yapıdadır. Utanma, sağladığı esneklik sayesinde kişinin şekil alabilmesine, olması gereken hâle girebilmesine müsaade eder.

Sonuç olarak ideal benlik anlayışının “kendine yabancılaşma”nın ana damarlarından birini oluşturduğu görülmektedir. Bu yabancılaşma mevcut gerçeklikten uzaklaşıp hayale yaklaşma olarak değerlendirilirken bunu sağlayan sadece “kaçış” olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Gürbüz’e göre “okumak” da bir kendinden öteye gitme biçimidir; *“Okumak bir emek vermektir ve kendinden öte bir şeyleri aramaktır, kendi kadarına razı olmamaktır. (...) Ama o müziği dinlemek, o kitapları, o metinleri okumak bir emektir tabii ki, ama sizi kendinizden öteye taşır, başka bir yere götürür.”⁶⁸⁶* Kendine razı olmama yani mevcut hâli beğenmeme durumu bu bağlamda sanata ve okumaya meyletmeyi doğuruyor gözükmektedir. İdeal benlik

⁶⁸³ A.e., K maddesi.

⁶⁸⁴ A.e.

⁶⁸⁵ Hocaoglu, A.g.e.

⁶⁸⁶ A.e.

anlayışına sahip pek çok kişinin entelektüel düzeyde gelişmiş olmaları tesadüf değildir. Hem bir hayal dünyasına sığınma hem de yüceyi tahayyül edip ona meyletme, sanatçı ruhların özellikleri arasında yer almaktadır.

Denilebilir ki kişinin var olan gerçekliği ile olmasını istediği şeyler arasındaki farkın yarattığı gerilim, ideal benlik anlayışının gücünü belirler. Kişinin kendine dair kimlik inşa edememe durumu olarak da değerlendirilebilecek ideal benlik anlayışı; kişinin gerçek benliğinden uzak düşmesi ve hayallindeki benliğini gerçek gibi kabul ederek kişinin “kendine yabancılaşması” ile sonuçlanır.

Toparlamak gerekirse Şule Gürbüz’ün kahramanlarının en belirgin özelliklerinden biri de ideal benlik anlayışına sahip olmalarıdır. Bu durum bu tez bağlamında ideal benlik anlayışını önemli bir noktaya yerleştirir. Farkındalıkları gelişmiş kahramanlar, kendi mevcut durumlarını beğenmez ve başka bir hayatın ve başka bir benliğin özlemini duyarlar. Bu durum da ideal benliğin ve başka bir hayatın hayal edilmesine sebebiyet verir. Olanlar ve olması gerekenler arasındaki fark açıldıkça da kahramanlarda huzursuzluk, anlamsızlık, boşluk ve yabancılık hislerinin arttığı görülür. Özellikle *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabının temel izleğini ideal benlik anlayışı oluşturur. Öykülerin tüm kahramanlarına örtük ya da açık bir şekilde ideal benlik anlayışının sirayet etmiş olduğunu görürüz. Yine Gürbüz’ün ilk romanı *Kambur*’un kahramanı Kambur; yalnızlığı, hiçliğe batmışlığı, yabancılığı, pasif agresif tavırları ve öfke dolu yapısıyla ideal benlik anlayışı geliştirmiştir. *Coşkuyla Ölmek* adlı öykü kitabındaki Akılsız Adam ve Akılsız Adam’ın oğlu Sadullah Efendi’de de değişik veçheleriyle ideal benlik anlayışını görürüz. Yazarın son romanı *Kıyamet Emeklisi*’nin baş kahramanı Aziz’in hayatı da kendi benlikleriyle mücadeleyle geçmiştir. Bu romandaki bir diğer karakter Nuhu’da da ideal benlik anlayışının en çığ hâlleri ile inşa edilmiştir.

Olaylardan ve yaşananlardan çok kahramanların ruh durumlarına yoğunlaşan Şule Gürbüz, varoluşçu felsefe bağlamında ele alabileceğimiz “kendine yabancılaşma” meselesini derinlikli bir şekilde kahramanları üzerinden vermiştir. Kendine

yabancılaşmanın görünür kılındığı “ideal benlik” anlayışı da Gürbüz’ün kahramanlarını daha iyi anlayabilmek adına kilit noktadır. Gürbüz “*herkes kendinin hayal kırıklığıdır*” cümlesine dair gelen soruya bu bağlamda şunları söyleyerek cevap vermiştir;

“Kendinin ne olduğu ile ilgilenebilecek hassasiyetlere sahip kişi ise ne kadar didinse kendi gözüne girecek bir yol alamaz. Ani parlayışlar, öne geçmeler, birden kavrayışlar, bir göz keskinliği... Zaman zaman verse de böyle bir kişi başka şeylerin de farkında olduğundan bunları aslında insan için dünya için hiç de az sayılacak şeyler olmasalar da bir şey olarak göremez, kendini bir şey olarak göremez.”⁶⁸⁷

İdeal benlik gelişimini oluşturan unsurlardan bir diğerinin kendini gizleme isteği olduğu görülmektedir. Mevcut gerçekleştikten utanan ve onu kabul etmek istemeyen kişi mevcut gerçekliğini ve dolayısıyla kendini gizleyecektir. Kambur adlı karakter; “*Ben söyleyemediklerimim.*”⁶⁸⁸ diyerek bunu ifade etmekte, Müzik Hocası da doğrudan kendini gizlediğini söylemektedir;

“Kendimi yine delice saklıyorum, yine görmek isteyen yok. Talebe iken ezilirdim, hoca iken yine eziliyorum, aynı şekilde eziliyorum. Hocamdan utanırdım, talebemden utanıyorum. Şunu anladım, yemin ederim ki anladım, akli başında insan ömrü boyunca hiçbir şekilde, hiçbir konuda ne talebe olmuştur, ne hoca. Akıl, edep, kendine aitlik, başka sulara karışmama, olduğu hale benzeme ve o olma sadece bu şekilde insana geliyor.”⁶⁸⁹

Kendini gizlediğini söyleyen Müzik Hocası’nın tıpkı Kambur’da olduğu gibi asıl istediği görülmektedir. Kahramanların gizlenme istekleri bulunma isteklerinden ileri gelmektedir. Yine Müzik Hocası’nda gizlenme isteğine “utanma” duygusu eşlik etmektedir. Ancak farkındalığı yüksek olan Müzik Hocası; olabilmeyi, kendine haslığı ve başkasının etkisinden çıkabilmeyi de bu duruma bağlar. Utanma duygusuna bir diğer örnek ise *Kıyamet Emeklisi*’nde verilmiştir. Kendinden bir şeyler verme, paylaşımda bulunma ve iletişim hâlinde olma utanma için yeter sebep görülmüştür;

“Başarılı denen konuşmalardan sonra insanı kendinden utandıran yön bu olurdu zaten. Kendinden bir şeyleri kaybederek doğrulurdu insan, her şeyini vermiş olurdu

⁶⁸⁷ Ayteş, A.g.e.

⁶⁸⁸ Gürbüz, *Kambur*, s. 19.

⁶⁸⁹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 51.

yani. Bu kendini ele hatta yele ermekti, kaybetmekti. Başkaları beğenirdi elbet, başkası an peşinde olandı zaten, sonrası kişiye aitti.”⁶⁹⁰

İdeal benlik anlayışının oluşmasına sebebiyet veren durum aslında kendini daha aşağıda, diğerlerini de kendinden yukarıda görmektir. Bu durumun içerisinde olan kahraman sonradan gerçeğin farkına varmıştır ancak neredeyse tüm hayatını bu eziklik ve hayranlık duygularının geriliminde inşa etmiştir;

“Eğer baştan hayatıma başlarken insanların bu kadar değersiz, niteliksiz ve basit olduğunu tahmin edebilseydim, bu denli korkmama, bu denli bin çeşit örtüye bürünmeme gerek kalmayacaktı. Nedendir bilmem, her şeyi üst perdeden, sınıftan her neyse ondan değerlendirir, düşünür, sıkıntı ve eziklik çekerim. Yetmeyeceğim ve az olduğum duygusu beni sürekli hırpalır.”⁶⁹¹

Başkalarına duyduğu hayranlık ve kendisi için beslediği olumsuz duygular kendisini gizlemesiyle, “örtüye” bürünmesiyle sonuçlanmıştır. Yine benzer bir ifadeyle “kabuklara” sahip olmak ele alınmıştır; *“İşte görüyordu ki yetişkin bir insan olmak için çabalamak kozasından çıkmak asla değil, kendinin olmayan ama en uygun gördüğü kabuklardan bir gardirop oluşturmaktır.*”⁶⁹² Kahramanlar kendilerini yetersiz ve eksik gördükleri için zaman zaman kendilerinden utanmakta ve bu nedenle de kendilerini gizleme eğiliminde olmaktadır. Dolayısıyla kendine saklı insan, *“Kendi kendinin çiçeği, kendi kendinin tohumu, kendi kendinin yalanı (...)*”⁶⁹³ olarak kabul edilmiştir.

⁶⁹⁰ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 30.

⁶⁹¹ Gürbüz, **Zamanın Farkında**, s. 185.

⁶⁹² Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 325.

⁶⁹³ Gürbüz, **Öyle miymiş?**, s. 139.

3.4.1.7. Kendinden Razı Olmak ve Gönül İndirmek: “*Ekildiği Yerde Çiçek Açmak*”

“Kendine rıza göstermek, yapacağını değil, kendinden bekleneni sezebilmek ve ona yaklaşabilmekle mümkün.”⁶⁹⁴

İdeal benlik anlayışının gelişme sürecinin kendinden razı olmamakla başladığı söylenebilir. Kendinden, benliğinden, mevcut şartlarından ve gerçekliğinden memnun olmayan kişi “oluş”tan da memnun olmayarak ideal benlik anlayışı geliştirmeye başlar.

Şule Gürbüz’ün kahramanlarında bu razı olmama durumunu şu şekillerde görürüz; “*Ortaya razı değildim, sadece şanslı olmaya razı değildim, sadece kendi hayatımın efendisi olmaya razı değildim.*”⁶⁹⁵ *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabındaki Müzik Hocası adlı kahraman, farkındalığı yüksek, kendi hâlinin ve olabilecek şeylerin yüceliğinin bilincinde ve tüm bu farkındalığın altında ezilen bir karakterdir. Ortaya razı olmadığını dile getirerek mevcut durumun yeterli olmadığını ve bundan esef duyduğunu söyler. Yine aynı kitaptaki “Cansın” adlı öyküde Francis Bacon, “*O dururken, öbürüne razı olamıyordum, ben dururken O’na katlanamıyordum. O zaman anladım ki bu kader bana ait.*”⁶⁹⁶ ifadeleriyle bu razı olamayışı dile getirmiştir. Bacon kendi hayatından ve kolektif hayattan duyduğu memnuniyetsizliği “*Hayatımda gerçekleştirebildiklerimden, olabildiğim halden memnun değildim.*”⁶⁹⁷ cümlesiyle de

⁶⁹⁴ Göktürk, A.g.e., K Maddesi.

⁶⁹⁵ A.e., s. 68.

⁶⁹⁶ A.e., s. 91.

⁶⁹⁷ A.e., s. 94.

ifade etmiştir. Ölmüş olan yazar ve filozofun esere çağrılarak konuşturulduğu bu sahnelerde bilinç sahibi insanların razı olamayışları örneklendirilmiştir. Aynı eserin kitaba da adını veren son öyküsü “Zamanın Farkında”nın kahramanı Aslan Bey ise kibirli yanının ağır bastığı bir karakter olarak ideal benlik anlayışını en net yansıtan kahramanlardan biridir. Tüm kibrine rağmen ve hatta bu sebeple o da kendinden razı değildir;

*“Tam kendim kadarım yani. Ah kendine razı olmak. Kendimden razı değilim, kim benden razı olabilir? Hayal de sözsüz yalan değil mi nihayetinde?”*⁶⁹⁸

Kendinden ve hayattan razı olma durumunun derinlikle işlendiği bir diğer eser ise *Kıyamet Emeklisi*’dir. Eser boyunca, razı olmak ve olmamak arasındaki gerilimin Aziz üzerinden verildiğini görürüz. Bu iki uç şu cümlelerle örneklendirilebilir; “*Ama insan kendi mayasına razı değil, kendini koyup başkalar edinmek istiyor.*”⁶⁹⁹ İnsanın kendi mayasına, özüne razı olmaması ve “başka”ya istek duyması tam anlamıyla ideal benlik anlayışıyla örtüşür. Bu memnuniyetsizliğin eşlik ettiği durumlarda “kendini bil”menin devrede olmadığı görülür; “*Kendimden memnun değilim ama kendim derken bile neyi kastettiğimi bilmiyorum, (...)*”⁷⁰⁰ Bu durum Aziz özelinde bir öz eleştiriye dönüşmekte ve Aziz, kendinden ve hayatta edindiği rollerden memnun olmadığını dile getirmektedir;

*“Kendimden memnun değilim hem de hiç. Babalık ve eşliğimden, işimden hiçbirinden memnun değilim. Evlat halimden de anam babam ve kardeşim memnun değillerdi. Bunca memnuniyetsizlik nasıl bir çiçek açtırabilir onu da bilmiyorum ama onlar da gözümden siliniyor.”*⁷⁰¹

Bu memnuniyetsizliğin ve kendinden razı olmama hâlinin Aziz’in öğretisinin içerisinde yavaş yavaş eritmeye çalışıldığı ve hâlden memnun olmanın istenen bir şey olduğu dile getirilir. Bunun en çarpıcı örneğini daha birinci cildin başlarında görürüz;

⁶⁹⁸ A.e., s. 190.

⁶⁹⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 475.

⁷⁰⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 218.

⁷⁰¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 491.

“Hayatını sözde ve söz ile istenildiği, beklenildiği gibi yaşayarak ne ufak bir alana razı olduğunu, bu suretle bir kulübede ömrünü geçirdiğini, ruhunun da yine arada verilen bir bardak çeşme suyu ile kapalı küçük bir saksıda ölmeden, kurumadan, boy atmadan öylece durduğunu gözü ile gördü, ruhuna kendi öz benliğinden şahitlik etti. Ölmek ile bu şekil yaşamının neden bu denli yakın ve kolay olduğunu anladı. Azıcık ile yaşıyor o azıcık kesilince de arada büyük fark olmaksızın ölüyordu. Kalbine derin bir sızı isabet etti. Yaşamaya değil de ölmemeye bir şiddet, ölmenin böyle olmamasına şiddetli bir tutku duydu.”⁷⁰²

En azla yetinebilme durumu ruh üzerinden değerlendirilmiştir. Kendine şahitlik etme, kendine ve hayatına seyirci olma durumu “durgunluk” bağlamında yakınlıkla ele alınmıştır. Ölmekle yaşamının bu denli yakın olduğu hâl, hayata seyirci olma hâliyle ve azla yetinmekle özdeşleştirilebilir. Yine aslında Aziz’in tüm bu yolculuğunun özeti olan “razı olma”ya meylin nasıl sağlanacağına dair göndermeler şu şekildedir;

“Kendiyle kalmaya ve olacağı da bulacağına da razı olmaya meylediyordu, kalbi kendine meylediyordu, aşk kendine ve yaşayacağı hayata çarpıyordu, inanç arayıp bulacağı, ikide bir kaybedeceği civasıydı, alacağı zevk kendi ile misillenecekti. (...) Bu hayatı sevebileceğini hissediyordu, herhangi bir hayatı sevebileceğini hissediyor ama yalnız kalmak en çok da Allah ile yalnız kalmak istiyordu, seccade bile istemiyordu, alnı bile fazla geliyordu bazen, ettiği dua bile fazla.”⁷⁰³

Kendiyle kalmak, Aziz’in arzuladığı bir durumdur. Bu nedenle yalnızlığı ve tenhaliği önceler. Kendiyle kalmak da Aziz için kalbine dönmekle ilintili olup kendine döndüğünde bulacağı şeylerden de olan hâlinde de Aziz’in memnun ve razı olacağı ifade edilmiştir. Bu razı oluş sağlanırsa kendinden de mevcut hayattan da memnun olup tüm her şeyin beğenileceği bir durumun varlığı söz konusu olacaktır. Aziz tam da bu her şeyle barıştığı ve her şeyin aşinası olduğu noktada tam bir “yalnızlık” arzulamaktadır. Allah ile yalnız kalma arzusu o kadar derindir ki Allah dışında kalan her şey ona yük olmaktadır. Tasavvufî bağlamdaki bu yorum büyük bir tevekküle ve Allah dışındaki her şeyden uzak kalınan gerçek bir yalnızlığa tanımdır. Bu bağlamda yerini bulmak değil, bulunandan razı olmak öncelenmiştir; *“Yerini bulmak değil,*

⁷⁰² Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 24.

⁷⁰³ A.e., s. 296.

*bulduğu ile bir olmak lazımdı, (...)*⁷⁰⁴ Aziz'in aradığının ise Rabbi'nin olduğu düşünüldüğünde buradaki "bir olma" ifadesi de anlam kazanır.

Sonuç olarak *Kıyamet Emeklisi*'nde verilenden ve olandan razı olmanın önemine şu netlikte bir yorum getirilmiştir; *"Namuslu olmak, kendine, kaderine, ne kadarsa ona, ne verilirse ona, yeteneğinin, iradesinin, gücünün her şeyinin azlığına ve çapına razı olmak bunu kendinden de başkalarından da gizlememek bundan şikâyet etmemektir."*⁷⁰⁵ Kendinden, kaderinden razı olmak, fazlasına meyletmemek yani ideal benlik anlayışı geliştirmemek, olanı ve verileni olduğu hâllerıyla kabul etmek güzellenmiştir.

3.4.1.8. Kendi Ol/ama/mak

"Yapmaya giden yol, olmaktan geçer."
Lao-Tse

Kendi olmak; kişinin mevcut hayatından memnuniyet duyması, başka hayatlara özenmemesi ve kendi otantikliği içine yerleşebilmesi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda kendi olmayı başaran insan, başkalarının yönlendirmelerinden uzak bir şekilde, kendi seçimlerini kendi yapan ve kendi hayatının sorumluluğunu alabilen insandır. Bu bağlamda kişi "kendi olma mücadelesi" içerisinde bir kimlik inşası ve kendilik arayışını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla "kendi olmak" aslında kişinin kendisini yaratmasıdır. Kişi kendini ve kimliğini inşa ederken dış etkilere uzak kaldığı müddetçe -ki bu durum yalnızlık ve izolasyon gerektirir- kendine en yakın hâlde olur. Bu durum farklılıkların neticesinde dışlanmayı beraberinde getirirse de kişi,

⁷⁰⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 317.

⁷⁰⁵ A.e., s. 454.

ancak ayrışabildiği ölçüde kendine ait olanı keşif ve inşa edebilir. Denilebilir ki kendine yabancılaşmanın ilacı kendi olmaktır.

Şule Gürbüz'ün eserlerinde bu dışlanmışlığı yoğun bir şekilde yaşayan karakterlerden biri de Kambur'dur. Kendini gizleme gereği duyan, kendinden ve varlığından utanan Kambur'un kendine benzeyen birkaç arkadaşı vardır. Ancak onlar da onu çok kolay anladıkları için Kambur onların yanında savunmasız hisseder; *“Ama onların yanında büsbütün silahsız kalıyor; çareyi kendine hiç benzemeyen, apayrı, onu hiçbir zaman anlayamayacak insanlara kaçmakta buluyordu. Kendini unutturmanın, tekrar ettirmemenin, ekranda izler gibi rahat olmanın tek yolu buydu.”*⁷⁰⁶ Normal şartlarda arkadaşlıktan beklenti anlaşılmak üzerineyken Kambur, kendi mevcudiyetinden duyduğu rahatsızlık sebebiyle gizlenmek ister. Bu da onu kendisine uzak olan insanlarla iletişim kurmaya zorlar. Tüm bu gizlenme isteğinin arkasında “kendi olmak”tan duyulan rahatsızlık vardır.

Müzik Hocası adlı karakter de “kendi olma ağrısı” olarak ifade ettiği durumu bu bağlamda değerlendirmiştir; *“Kendimi, sözlerimi, vehimli düşüncelerimi, güvenimi, hep midemde, içimde bir yerlerde duyduğum sürekli yanmayı, kendim olarak yaşadığım ağırlı olma halini ister istemez bütün olarak gördüm, kütle halinde gördüm.”*⁷⁰⁷ Kahramanın bu sözlerinin ardından bir başkasının gelip onun gözlerinin içine bakmasıyla kahraman “derinden” ağlamaya başlar. Şahitlik durumunun yarattığı mahcubiyet ve kendi olmanın ağırlı farklılığı kahramanın duygu durumunda değişime sebebiyet vermiştir. Müzik Hocası bu durumu “olamamak”la da ilişkilendirir. Ama buradaki eleştirisi diğerlerinin de olamayışlarıyla ilgilidir, sadece onlar farkında değillerdir; *“Ben de senin kadar ışıksızım, bilgisizim, vasatıyım diyebilmek, bu hali sergileyebilmek bana en zoru geliyor. İşin tuhafı öyle de değilim, sadece olmamışım, olamıyorum da, ama onlardan da, hamurlarından da değilim.”*⁷⁰⁸ Kırklı yaşlarında bu düşünceye sahip olan kahraman, “silik ve kimliksiz” hâlden mahcubiyet duyar. Bu durumu sağlayan da kendi hayatına tüm çıplaklığıyla bakabiliyor olmasıdır. Kendini

⁷⁰⁶ Gürbüz, **Kambur**, s. 32.

⁷⁰⁷ Gürbüz, **Zamanın Farkında**, s. 21.

⁷⁰⁸ **A.e.**, s. 33.

beğenmediği ve eleştirdiği hâllerde başkalarını gören ve onların bu durumdan rahatsız olmayıp aksine kendinden eminliklerinden rahatsızlık duyan Müzik Hocası bunu, “İnsan ailesinin yanında havalı değil ama rahattır. Demek ki mesele havalı olmadan da yaşayabilmeyi, olduğun gibi, pek de matah olmadığını bilenlerle bir arada olmayı içine sindirebilmekle.”⁷⁰⁹ şeklinde ifade etmiştir. Onun gibi olmayanlar mükemmel değillerdir ama kendilerinden emindirler. Müzik Hocası ise kendi mevcut hâlini beğenmediği gibi diğerlerinin de vasatlığını bilir. Bu hâllerini de bu hâllerinden rahatsızlık duymayışlarını da “kendilerine yabancı olmayan bir yerde” oluşlarına bağlar. Ama kendisi mevcut hâlinin içine yerleşememekle kendinden çok uzağa düşmüş durumdadır. Bir anlamda da dünyanın yerlisi olmadığını derinden hisseden kahraman, rahat olmayışına yersiz yurtsuz oluşunu sebep gösterir.

Kendi olmak meselesi *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde ise Aziz’in benlikleri ile ilişkisi içerisinde verilmiştir. Aziz’in benliklerinden en çok temasta olduğu “Kemal”dir. Kemal’in gözetimindeyken Aziz kendinden kaçma eğiliminde olur; “Kendi olmak böyle bir şeydi işte. Kendi olmak kendini tanıması için bütün imkânları geri çevirmek, duyduklarını işitmemek, kendinin olduğu yere herkesten geç ve hâlâ şaşkın gelmekti.”⁷¹⁰ Bu bağlamda “kendi olmak” kendini bilmemekle, bilmek istememekle ve kendinden kaçmakla ilişkilendirilmiştir.

Şule Gürbüz’ün kişisel düşüncelerini daha net görebildiğimiz “anlatı” diyebileceğimiz *Öyle miymiş?* adlı eserinde “olmak” meselesine benlik bağlamında değinilmiştir;

“Yapmaya yapabilmeye değil olmaya inandım, sanki olabilecek ama olmaya yetemeyecek bir şey olduğuma inandım. Kâinatın bu aşağı mahallesinde yüксеğe hayran yaşadım. (...) Yaşamadıysam da şurda durdum, evet o yokuşun üstünde durdum, yaz da önümden geçti, sonbahar da. Kendi çocukluğum ve gençliğim, öyle olduğuna şaşıtığım yetişkinliğim de geçti her şey ile beraber, ben yokuşun üstünde her

⁷⁰⁹ A.e., s. 33.

⁷¹⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 297.

şeyi gördüm. Gezen gezdiği yeri görürken ben durduğum için her şey önümden yüzerek geçti, gördüm. Kendimi kendimden ayırıp da gördüm.”⁷¹¹

Eric Fromm’a göre olmak; canlılık ve değişim içinde anlam kazanır; “ ‘Olmak’ sözüyle, kişinin hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye açlık duymadığı, tam tersine büyük bir sevinç içinde bütün yeteneklerin üretici bir biçimde kullanarak, dünya ile bir olduğu varoluş biçimini anlatmak istiyorum.”⁷¹² Bu bağlamda akışta kalmak ve hayat ile tevhit edebilme hâli “olmak”ı oluşturur. Olmak, bir şeylerin “gösteri” olarak sunulmasının ötesinde sadece mevcut olan gerçekliğin var olması hâlidir; “(...) ‘olmak’ çarpık ve yanıltıcı görüntülerin karşısı olan gerçekliktir.”⁷¹³ Bu süreç Gürbüz için de benzer bir şekilde ilerlemektedir. Yapmaya değil “ol”maya inanmak; sabrı, tevekkülü, kabulü ve yüce gönüllüğü gerektirir. Mevcut hâlin kabulü, o hâlin içine yerleşebilmeyi dolayısıyla gerçeğe ve dahi kendine yakın olabilmeyi sağlar. Ancak devam eden kısımda “yükseğe hayran yaşadım” ifadesinde “ideal benlik” anlayışının devreye girdiği görülür. Hatta “durma” ile de yaşama dahil olmak yerine yaşamın hatta kendi yaşamının seyircisi olunduğu anlaşılır. Paragrafın sonundaki kendinden ayrılmak ifadesi de ideal benlik anlayışı içerisinde “kendine yabancılaşma” meselesini destekleyen unsur olarak karşımıza çıkar.

Tasavvufî öğelerle örülü olan *Kıyamet Emeklisi* adlı eserde “kendi olmak” kendini inşa edebilmekle ilişkilendirilmiştir. Kemale erme olarak adlandırılan süreçte mürşit gerekli olarak görülse de bu noktada ne yaparsa kişinin kendisinin yapabileceğine ve inisiyatif almanın gerekliliğine değinilmiştir;

*“Herkes aydınlığı ve cevheri kendi bulmak, bulmak da değil, bizzat oluşturmak zorunda, mürşit ya da her ne ise dışarıdan geleceğini umduğun her yardım aslında bunun böyle olmayacağını başına vura vura sana anlatıyor. Kendin oluşturursan kendin de, tevhit de, vahdet de her ne ise o olabiliyor, yoksa hiçbir şey.”*⁷¹⁴

⁷¹¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 191.

⁷¹² Fromm, *A.g.e.*, s. 39.

⁷¹³ *A.e.*, s. 132.

⁷¹⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 347.

Kişinin kendi olma sürecinde seçim yapabilmesi, kendi kararlarını özgürce alabilmesi ve aslında cevherini “bulması” değil de “oluşturması” gerektiğine gönderme yapılan bu paragrafta, varoluşçu bağlamda irade, seçim ve özgürlük kavramlarıyla benzerlik görülmektedir.

3.4.1.9. Kibrin Zirvesi: Kendini Beğenmemek

“Yaşadıkça eksiyim”⁷¹⁵

Kendini gizleme, kendinden utanma ve kendi olamama gibi durumların arka planında kendini beğenmeme yatmaktadır. Kendini ve mevcut gerçekliğini beğenmeyen kişi ideal benlik yaratıp ona inanmaya başlayarak kendini rahatlatmaya çalışır. Bu bağlamda Şule Gürbüz’ün kahramanlarının da zaman zaman kendini beğenmediklerini dile getirdiklerini görürüz. Özellikle *Zamanın Farkında*’nın kahramanı Aslan Bey, kendi kibirli yapısının altında kendine yönelik pek çok olumsuz düşünceye sahip biri olarak şöyle der; “*Doğrusu kendime acıyorum. Acınacak biriyim.*”⁷¹⁶ Beğenmediği yönlerinin yanında yaradılışının da aslında bu olduğunu kabul edince kendisine merhamet duyar; “*Kendimi, yaratılışımı fark ettiğimden, bunun kati ve değişmez olduğunu anladığımdan beri bu halime de tabi oldum.*”⁷¹⁷

Aslan Beyin kendini beğenmeme sebebi aslında kendini diğerleriyle kıyaslamasından ileri gelir. Diğerlerini daha üstün kendini de daha yetersiz görmesi onda eziklik duygusu oluşturmaktadır; “*Yorulmamış her şeyimle yine de bir sıkıntı ve bir parça kendimi diğer insanlar, eşya, hatta nebatla kıyaslayıp hepsinden geri bulmanın ezikliği ile evde dolanıp duruyorum. Dolanıp şeytani arıyordum elbet bana*

⁷¹⁵ Gürbüz, *Ağrıyınca Kar Yağıyor*, s. 22.

⁷¹⁶ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 182.

⁷¹⁷ A.e., s. 182.

bir vesvese, kendimle ilgili bir büyüklenme, bir umut, bir şey versin de şu halden çıkayım, biraz daha oyalanayım diye."⁷¹⁸ Bu noktada "oyalanma"yı yani hâlâ katlanmayı sağlayacak asıl şeyin ideal benlik anlayışı geliştirmek olduğu söylenmiştir. Ama bu durum şeytanla ve vesvese ile ilişkilendirilmiştir. Vesvesenin şeytan tarafından insanın içine düşürülen olumsuz yöndeki düşünce ve telkinler olduğuna inanılır. Dolayısıyla kendini büyük görme ve yalana inanmanın aslında bir vesvese olduğu Aslan Bey tarafından da bilinmektedir. Ancak Aslan Bey, bulunduğu durum içerisinde mevcut gerçekliğe tahammül edebilecek güçte değildir.

Yine bu bağlamda Aslan Bey'in kendine acıdığı kadar kendinden bıkmış olduğunu da görürüz; *"Vallahi kendimden bıktım, kendim diye gece yapıp gündüz yıktığımdan bıktım. Gençlik hülyalarımın, orta yaşımın orta karar aklından, ihtiyarlığımın takatsizliğinden ayrı ayrı bıktım."*⁷¹⁹ Her gece ve her gündüz kendini yapmaktan ve yıkmaktan, hayallerinden ve gerçeklerinden bıkmış olan Aslan Bey'in kendiyile iyi bir ilişki içerisinde olmadığı açıktır. Aslan Bey aslında içinde bulunduğu durumun sebeplerini de tam tahlil edememekte ama diğer her şeyi üstün görmesinin yarattığı algı içerisinde kendini yetersiz görmeye devam etmektedir; *"Nedendir bilmem, her şeyi üst perdeden, sınıftan her neyse ondan değerlendirir, düşünür, sıkıntı ve eziklik çekerim. Yetmeyeceğim ve az olduğum duygusu beni sürekli hırpalır."*⁷²⁰

Başkalarını üstün görüp kendini yetersiz hissetme *Öyle miymiş?* adlı eserde de görülür; *"Kendini küçümseye küçümseye geldiğin yerde hep kim bilir bu 'Başkaları' denilen şey ne ve senden kim bilir ne uzaklıkta diye düşüne düşüne kendini bir kurabiye gibi parçalayıp ufalamışsın."*⁷²¹ Benlik parçalanmasıyla da paralel okunabilecek bu durum, kendini beğenmemek ve başkalarını beğenmek konusundaki abartılı tutumdan kaynaklanır.

⁷¹⁸ A.e., s. 189.

⁷¹⁹ A.e., s. 190.

⁷²⁰ A.e., s. 185.

⁷²¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 144.

Aslan Bey, bu beğenmeme durumunun herkeste olması gerektiğini de savunarak şöyle der; “Zevkli, ağzının tadı olan kişi hiçbir şeyi beğenmeyip açlık sınırında yaşayandır.”⁷²² En güzeli, en iyisi olmayacaksa hiç olmaması gerektiğine inanan kahraman hayatın yanından geçip gitmesine gönüllü gözükmektedir. Tıpkı kötü bir resim asma korkusuyla hiç resim asmayan kahraman gibi hiç yaşamama tehlikesi ile baş başadır; “Kötü bir resim asarım korkusuyla hiç resim asmadım; kötü yaşarım korkusuyla hiç yaşamadım.”⁷²³

Aslan Bey, bu kendini beğenmeme durumunu çocukluğuna kadar götürür. Çocukluğundan hatırladığı bir sahne için şunları söyler; “(...) bu dokuz senelik geçmişte hayatı beğendirmeyen ve inkâr ettiren ne? (...) Başkasının evini bilmeden kendi evini beğenmemek, başka meyveleri bilmeden karpuzdan utanmak nereden?”⁷²⁴ Henüz çocukluğunda mevcut gerçekliğini beğenmediğini hatırlayan Aslan Bey, otuz sene sonrasında benzer duygular içerisinde olduğunu dile getirmektedir. Otuz dokuz yaşında kendine eşlik eden boşluk duygusuyla şunları söylemektedir; “Benliğimde biraz ilerinin boş olduğunu hep sezerdim; uzaklara gidemez, yolu bilmeden koşamazdım, uçurumdan düşeceğimi sanırdım.”⁷²⁵ İçten içe kendisinin yetersiz olduğuna inanan kahramana boşluk duygusu eşlik etmektedir. Paragrafın devam eden kısmında “şimdiye kadar gördüklerimi telafi edecek bir çocukluk inşa edeyim”⁷²⁶ ifadesiyle de geçmişe yönelik geliştirilen ideal benlik anlayışın devreye girdiğini görürüz. Sonuç olarak mevcut gerçekliğini yetersiz gören Aslan Bey; “Ben kendimi, içinde bulunduğum şartları, kendime yaklaştırıp onlarla bir şekil ve yaşantı almayı ya beğenmedim, ya beceremedim.”⁷²⁷ diyerek ideal benlik anlayışının içinde hapsolmuş yapısıyla gerçek bir hayata, kendi hayatına sahip olamayışını dile getirmektedir.

⁷²² Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 186.

⁷²³ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, 64. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 594.

⁷²⁴ A.e., s. 148.

⁷²⁵ A.e., s. 144.

⁷²⁶ A.e., s. 144.

⁷²⁷ A.e., s. 174.

Kendini ve hayatını beğenmeme durumunu yoğun olarak gördüğümüz diğer kahraman ise *Coşkuyla Ölmek*'teki baba, yani “Akılsız Adam”dır. Şule Gürbüz, bir söyleşisinde bu kahramanın beğenmeme durumuyla ilgili şunları söylemektedir;

*“Baba, anlamayı, anladığından öğrenmeyi, tanıdığından, iç yüzünü bildiğinden yüz çevirmeyi, hayata tevessül etmemeyi kendi yaradılışında bulmuş, onlarla bir olmuş bir adam. Bunları, hatta daha ötesini oğlundan da bekliyor. Ama oğul her fani gibi yaradılışında olmayı ya yok sayıyor ya da ithal etmeye çalışsa da beceremiyor, sahibi olamıyor. Buna sebep babayı oğlunun varlığı da utandırıyor; bir ahmağın daha meydana gelmesine vesile olduğu için kendine ve dünyaya kızıyor.”*⁷²⁸

Şule Gürbüz'ün kahramanlarının çoğunun farkındalık sahibi olduğu açıktır. Akılsız Adam'ı da bu şekilde inşa eden Gürbüz, baba-oğul ilişkisinde bu farkındalığın geliştirilmesine yönelik hamlelerden bahsetmiştir. Farkındalık sahibi baba, el sürülmeyecek şeylerin farkında ve bunlardan uzak durmayı başarabilen yapısıyla oğlundan da bu uzak durabilmeyi gerçekleştirmesini ister. Ancak eserde Sadullah Efendi'nin bu fitratta olmadığı görülür. Baba, dünyadaki pek çok şeyi beğenmemesine ek olarak oğlunun bu beğenmeyişi sağlayamamasını da beğenmez. Bu vesileyle kendi oğlu olması sebebiyle oğlundan utanmasıyla tüm bunlara sebebiyet verdiği için aslında kendinden de utanmaktadır. Eserde; *“Ben kendimi ömrüm boyu, neden bilmem, aslını bilemem, sebepleri bilemem, bir kusur timsali olarak gördüm. (...) Hep eksik ve kırıkım da tamamlanamazdım.”*⁷²⁹ diyen baba, başka nedenlerle de kendini yetersiz gördüğünü dile getirir.

Kıyamet Emeklisi'nde Aziz de benzer duygular içerisinde kendini hırpalamaktadır. Birden fazla benliğe sahip bir şekilde inşa edilen Aziz karakteri, kendini izledikçe ve sahte benliklerini gördükçe kendinden öğrenmektedir;

“Ayların içinden iplik gibi geçti ama diktiğini görmedi. (...) Müthiş bir sessizliğin içinde eğretilikten uzak sakın bir benliğin soluğunu duymaya çalışıyor, (...) Kendi ile ilgili düşünmemeye çalışıyor, kendini büyüyen, okula, askere giden komşunun oğlu gibi uzaktan izliyordu. (...) kendini kapıya çıkıp seyrediyor ama bütün eğretilikleri

⁷²⁸ Hocaoglu, A.g.e.

⁷²⁹ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 71.

görüp tanıdığı için hepsinden iğreniyor, kendinde başka da bir şey bulamıyor, bir şeye tutmadığı, her hilesinin aşikâr olduğu bir yabancı gibi kendinden kırıklıkla yüz çeviriyordu. Kendini gerçekten beğenmek ne zordu, hatta imkânsız. Bu kendini beğenenlerin daha hiç kendileri ile uzaktan olsun bir temasları herhalde olmamıştı. Bazen eski bir hatırasındaki kendini gözünün önüne getirince beğenebiliyor daha doğrusu acıyabiliyordu. Şimdi, hatıraya devrilmemiş, acısı çıkmamış, sağlığı kontrol edilmemiş bir an beğeniye de öyle uzaktı ki.”⁷³⁰

Kendini beğenmenin zorluğundan bahsedilen bu alıntıda, kendini beğenenlerin de kendileri hakkında bir bilgiye sahip olmadıklarına dair bir gönderme yapılmıştır. Kendini tanıyan ve kendine yakından bakan insan kendi kusurlarını da bileceği için kendini beğenmez. Aziz de kendine şahitlik ettikçe kendini beğenmediğini dile getirir. Sadece çocukluğuna dair hatıralarında kendini beğenmeme durumundan çıkarak kendine acımaya geçer. Yine burada da “kendini uzaktan izleme” ifadesiyle kendine seyirci olma hâlinin eşlik ettiği kendine yabancılaşma duygusu yinelenmiştir.

Kıyamet Emeklisi’nde Baba söyler Aziz dinlerken bu konuyla ilgili; “(...) *dünyanın bu halini beğenmemek, kâfi görmemektir, dünyadaki kendini beğenmemektir, dünyaya sana inanmıyorum, bu kadara ve kendimin bu kadarına tamam demiyorum, demektir.*”⁷³¹ ifadeleri yer almaktadır. Kendini, dünyayı ve “bu kadarı” beğenmemek daha yüce bir şeyin özleminden kaynaklanmaktadır. O yüzden Baba; “(...) *beğenmemek de inan ki Aziz can bir şeydir, (...)*”⁷³² demekle esas olanın beğenmemede ve daha yüce şeyleri arzulamada olduğuna işaret etmektedir.

Kıyamet Emeklisi’nin bir diğer kahramanı Nuhu da tıpkı *Zamanın Farkında’nın* kahramanı Aslan Bey’in kibrinin bir benzeri kibir içerisinde olsa da içten içe kendini beğenmemektedir; “*Kendine bakıp ömrünü içmiş yine içtiğini kendinin sayamamış, sindirememişti. Sanki kendini hazmetmekte güçlük çekiyordu.*”⁷³³ Yaşadığı hayatı kendinin gibi görmeyen, hayalleri ve gerçekleri arasındaki dişlilerde öğütülmüş olan Nuhu, bir türlü kendi hayatını kabullenememiştir. Kendini

⁷³⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 374.

⁷³¹ A.e., s. 341.

⁷³² A.e., s. 341.

⁷³³ A.e., s. 40.

hazmetmede güçlük ifadesi de kendinden duyulan memnuniyetsizlik neticesinde kendinden uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir.

İdeal benlik anlayışında kendini beğenmemenin karşısındaki diğer kutup ise kendini beğenmek dolayısıyla oluşan kibirdir. Kendini beğenmeme durumuyla tezat olarak görülen bu durum aslında yüzeyde gerçekleşen bir meseledir. Kişi parçalanmış ve yara almış benliği içerisinde kendini beğenmeye kendini mecbur hisseder. Tahammül edemediği gerçekliğiyle başka türlü başa çıkamamaktadır.

Zamanın Farkında'nın kahramanı Aslan Bey'in kibirli yanı malumdur ve bunu kendisi de dile getirmektedir; “(...) *yalan malum kibirle yakındır, ben de hayli kibirliyim, (...)*”⁷³⁴ Yalan ve kibrin eşleştirildiği bu noktada kendini beğenme de yalanlar üzerine kuruludur. Yine aynı eserin Müzik Hocası adlı karakteri de büyük hayal kırıklıklarını yaşamadan evvel kendine dair hayranlık beslemektedir; “*Bunlara açık bir gönlüm olduğu için kendimi de çok yüksek ama doğuştan yüksek sayıyordum.*”⁷³⁵

Kıyamet Emeklisi'nde ise mesele kendini gizliden beğenme ile ilişkilendirilmiştir; “(...) *Baba, 'Her negatif bakışın ve görüşün kendine hem de gizlice âşık olmana sebep olur, iyiyi görmek ise görebileceğin gerçek bakışı verir, üstelik menfi bakışlar hep sendendir,' diyor, (...)*”⁷³⁶ Hayata ve diğer insanlara karşı bakışta olumsuzluk olması kendini beğenmeye çıkacağı için Baba, bu konuda Aziz'i uyarmıştır. Buradakine paralel ifadeler *Coşkuyla Ölmek*'te şu şekilde ele alınmıştır; “*İnsan kendindeki her kötünün bir fazlasını katlanılmaz, iki eksiğini de mükemmel bulur. Buna inancım tam.*”⁷³⁷ Kendini mihenk noktası olarak kabul eden insan; iyi ve kötünün terazisini de kendisi yapmakta, kararları kendinden hareketle vermektedir. Kendini beğenmeden var olan gerçekliği içinde yaşamakta zorlanacak olan kişi, iyiyi ve kötüyü kendine göre ayarlamaktadır.

⁷³⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 174.

⁷³⁵ A.e., s. 10-11.

⁷³⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 251.

⁷³⁷ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 162.

Kendine yönelik çarpık hayranlık geliştirmenin çocukluğa dayandığına yönelik düşünceler ise *Kambur*'da şu şekilde ifade edilmiştir; “*Birine, bir çocuğa ‘Ne akıllısın!’ demek korkunç bir şey. (...) Böylece rahat ve sıradan şeyler yapabilme şansı tümüyle elinden alınmış olur.*”⁷³⁸ Kendinin mükemmel olduğuna inandırılan çocuk, hayatı boyunca mükemmeli arayacak, gizliden kendinden şüphe etse de görünürde kibirli yapısı içinde kendini beğenecektir. Hata yapma ihtimalinin dahi olmadığı düşüncesini içselleştirerek büyüyen kişi hayatın basit ânlarından da tat alamayacak ve devamlı mükemmellik algısı içerisinde sürekli bir çabalama hâlinde olacaktır.

Son olarak kendini beğenme konusunda tezatlığın olduğu bir meseleye değinmekte fayda var. *Öyle miymiş?* adlı eserde; “*Günaha meyilli bir hayat yaşadım, çünkü günahı hor ve küçük gördüm. Sevap için didinmeyi de bir şeyleri yapıp dizmeyi de sanki biraz küçük gördüm.*”⁷³⁹ ifadesi yer alır. Günahı küçük görmek, kendini günaha yakıştırmamak ve günah bakımından sınanacağını düşünmemek “günaha meyilli olmak”la sonuçlanmış gözükmektedir. Sevap işlemek küçük şeylere yüklenmiş ve onlar da küçük görülmüştür. Yahut sevap işlemeye gerek duyulmayacak denli kendini yüce görme durumu mevcuttur.

3.4.1.10. Gerçek Benlik ile İdeal Benlik Arasındaki Farkın Yarattığı Gerilim

İdeal benlik anlayışını oluşturan en temel mesele, gerçek benlik ile ideal benlik arasındaki farktır. Kişi mevcut gerçekliğine tahammül edemez ve ideal benlik anlayışı geliştirir. Hayalindeki ideal benliği ile kendi gerçek benliği arasındaki bu fark da gerilimi doğurur. Şule Gürbüz’ün kahramanlarında ideal benlik anlayışını en net hâliyle bu minvaldeki cümlelerde görürüz. Örneğin doğrudan; “*Mevcut ise istediği*

⁷³⁸ Gürbüz, *Kambur*, s. 28.

⁷³⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 160.

gibi değildi beğendiği de."⁷⁴⁰ ifadesi, bu durumu açıklar. Herkesin kendisinin hem hayali hem hayal kırıklığı olması da bu farkın yarattığı gerilimin açıklayıcısıdır; *"Böyle yaradılmıştın, kendinden çok şey umdun, herkes kendinden çok şey umar; herkes kendinin hayal kırıklığıdır, umudun kibrindi, aklın ahmakların hayranlığı, (...)"*⁷⁴¹ Bu durumu *Kambur* adlı eserde, piyano örneği üzerinde görürüz;

*"Güzelce bir piyanosu vardı; ama kafasındaki müzikle parmakları arasındaki fark tüyler ürperticiydi. İşin asıl kötü yanı, kendini piyano başında olmadığı her yerde piyanist gibi hissetmesiydi. (...) Tüm enerjisini hayallerle tükettiğinden olacak, geriye bir şey kalmıyordu. Yükselmek için yekindikçe bulunduğu çukuru derinleştiriyordu. Bildiği tüm renkler, gri, koyu kahverengi ve sarıdan ibaretti (yenilginin tüm tonları).?"*⁷⁴²

Burada "kafasındaki müzikle parmakları arasındaki fark" söylemiyle, gerçek ve hayal arasındaki farka gönderme yapılmıştır. Üstelik piyano başındayken piyanist kimliğinin dışına çıkmakta ama piyanodan uzaktayken yani hayalinde kendini piyanist gibi hissetmektedir. Sonuç olarak *Kambur*'un daha iyi olmaya çalıştıkça yetersizliği ile yüzleşip daha da aşağıya çekilmiş olduğunu görürüz. *Kambur*, bu durumun kendi pasif agresifliğine ve eleştirel yapısına da sebebiyet verdiğini dile getirmektedir; *"Akıl ideal'e varamayınca hicve varıyor."*⁷⁴³

Piyano çalmakla ilgili bir başka örnek de *Zamanın Farkında*'da Müzik Hocası ile karşımıza çıkar. Pek çok enstrüman deneyen Müzik Hocası piyano da çalar ve piyano çalmak ona kendini bulmuş gibi hissettirir; *"Bu fikir bana hem uzak hem yakın geldi, dolayısı ile kendimi bulmuş gibi oldum: hem uzak hem yakın."*⁷⁴⁴ Hayallerinden bahsettiği kısmın devamında piyanonun hem kendine yakınlığı hem uzaklığı inşa ettiğini duyuran kahraman da bu bağlamda bu gerilimi ifade etmektedir.

⁷⁴⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 417.

⁷⁴¹ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 97.

⁷⁴² Gürbüz, *Kambur*, s. 31.

⁷⁴³ A.e., s. 8.

⁷⁴⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 23.

“Müzik Hocası”ndaki gerçek benlikle ideal benlik arasındaki farka yönelik söylem bu kadarla sınırlı değildir. Kahraman, hayalini uç noktaya vardırıarak gençliğinde “peygamber” olmak istediğini söyler, bu hayalin karşısını da hiçliği yerleştirir;

“İnsan on altı-on yedi yaşında nasıl bu asılış arzusunu duyabilir kendini asmanın dışında, hiç anlamadım. İnsan yirmi yaşında nasıl muhabir, eczacı, koca... olmaya razı olur, nasıl ister anlamadım. Ben peygamber olmak istiyordum, ya da hiçbir şey. Ama olamadığım peygamber olamamak olsun istiyordum bir yandan da.”⁷⁴⁵

Öyle ki olamayacaksa da büyük bir şeyin hayal kırıklığını yaşamak yeğlenmiş, en azından büyük hayallerinin olması kahramana eminlik vermiştir. Devam eden kısımda da aslında Müzik Hocası için hayallerin daha öncelikli olduğunu görürüz; *“Kendimle kalan ben de ya tepiniyor, ya acı çekiyor, ya büyüklük duyguları ile kabarıyor, ya hep olduğu gibi hayalleri asıl yerine koyarak davranıyordum.”⁷⁴⁶* Müzik Hocası da yaşadığı hayatın kendine aitliğini sorgulamakta, yaşadığı hayata ve kendi gerçekliğine kendini ait hissedememektedir. Olmasını istediği ve olanlar arasındaki farkın kahramanda yaratmış olduğu gerilimi şu cümleler vasıtasıyla görürüz;

“Gerçekten şu an bilmiyorum, kendi hayatım başkasının gibi geliyor, başkasının ki de benim gibi. O vakitler, kendi hayatım olduğunu düşündüğüm, olmasını istediğim, benim ötemdeki hayallerimin, çabamın, yeteneklerimin ötesinde idi. Şimdiki de geçmişini benimseyip benim diyemediğim, şu anın da yine hep tadil ederek kendime inandırmaya çalıştığım, katlanır görmeye çalıştığım başka bir şey. Hiç hayatı olmamış gibiyim. Kendi olmayanın hayatı da olmuyor mu yoksa?”⁷⁴⁷

Burada “kendilik” inşa edememiş kahramanın kendine has bir hayatının da olmadığını dile getirişine şahit oluruz. Kendine yabancılaşmayla oluşan bu durumun kendi gerçek benliğini kabul edememekten ileri geldiğini bilmekteyiz. Tüm bunlar gerçek hayatını ıskalamakla sonuçlanmaktadır; *“Hiçbir zaman, hiçbir an kendimi unutup, nasıl görüldüğümü yok sayamadığımı, geri çekilip çekilip kendime bakmaktan, gördüğümü beğenmeyip ona hayalimdeki şekli vermeye çalışmaktan*

⁷⁴⁵ A.e., s. 17.

⁷⁴⁶ A.e., s. 18.

⁷⁴⁷ A.e., s. 10.

*önümdekini iskaladığımı görüyorum şimdi.”*⁷⁴⁸ Akışta kalamama, hayatla tevhit edememe ve mevcudu beğenmeyip başkasına meyletme ideal benlik anlayışının sebep olduğu başlıca durumlardır. Yine Müzik Hocası, kişinin kendine en uzak yaşantıya özendiğini dile getirir. Bunun sebebi ise kişinin bilmediği bu yaşantının daha iyi olduğuna dair geliştirmiş olduğu inançtır; *“Hani insan kendisine, ailesine en uzak yaşayışa imrenir, onun için her şeyi yapar, kendine de en uzak insana meyleder, her kılığa girer ama olmaz. Olmayışına dair binbir anı ile eski yaşantısına geri döner.”*⁷⁴⁹ Ancak ne bu özenmeler ne de olmaya çalışmalar gerçek düzlemde bir karşılık bulur; kişi ne hayalini ne gerçeğini yaşadığı için “olamamak” ile baş başa kalır. Bu da kişinin kendisine ait olmayan hayatının göstergesidir; *“Çünkü ben kendime benzemeyen bir ömür sürdüm. Bu ömür aslında bana, benim olmayışına benzedi.”*⁷⁵⁰ Hayatının ve ömrünün kişinin kendinden çok kendi olmayışına benzemesi bu bağlamda hazindir; yaşanmış kabul edilen hayat da aslında yaşanamamıştır. Oluşun ve yok oluşun müsebbibi zaman, bu bağlamda kahraman oyunun dışındaymışçasına kahramanın yanından geçip gitmiştir.

Müzik Hocası, tüm hayatını düşünürken hayatının aslında bir “vehim”den ibaret olduğunu dile getirir. Kendiyle ve hayatıyla ilgili, yetenekleriyle ilgili, bildikleriyle ilgili devamlı bir yanılgı döngüsünün içinde olduğunu fark eden kahraman büyük bir hayal kırıklığı eşliğinde bu durumu kabul eder;

*“Gerçi hayat belki, kendiminkini bile sanki bir tahminden, vehimden ibaret. Şöyle böyle biri olduğumu tahmin ettim, değilmiş, yatkın olduğumu tahmin ettim değilmiş, dayanıklı olduğumu tahmin ettim, değilmiş, anlayabildiklerimi kaldırabilirim zannettim, hiç değilmiş, başkalarını idare edebileceğimi kendime bakınca tahmin ettim, bu da değilmiş. İstememek zordur dedim, istemek de değilmiş, durmak da, kalmak da, hareket etmek de tahminlerim gibi değilmiş.”*⁷⁵¹

Zamanın Farkında’nın diğer kahramanı Aslan Bey’de de ideal benlik anlayışının bu yanı net bir şekilde görülür. Çocukluğunun hatırlatıldığı kısımda daha

⁷⁴⁸ A.e., s. 24.

⁷⁴⁹ A.e., s. 34.

⁷⁵⁰ A.e., s. 65.

⁷⁵¹ A.e., s. 61.

çocukken mevcut gerçekliğini sevmeyi dile getirilmiştir; “Gerçeği sevmiyor; kendine yakın bulmuyor; onu itip başkasını, onun olmayanı benimsiyordu. (...) Gerçeklerden memnun değildi.”⁷⁵² İdeal benlik anlayışındaki o başkayı beğenme ve kendini onun içinde görme Aslan Bey için de geçerlidir; “(...) çünkü ben olmak istediğimi, olduğumdan daha yakın ve içsel bulduğum için dediklerim sırtıp sarkmıyordu. (...) Ben kendimi, içinde bulduğum şartları, kendime yaklaştırıp onlarla bir şekil ve yaşantı almayı ya beğenmedim, ya beceremedim.”⁷⁵³ Olmak istediğine olduğundan daha yakın hissetmek idealleştirilmiş benlik anlayışında ileri seviyede olmanın işaretidir. Mevcut durum ne kadar kabullenilmemişse kişi kendinde o kadar uzaklaşır. Bu bağlamda Aslan Bey’in hayatının tamamen hayallerinden örülü olduğu ve kendi gerçekliğine oldukça uzak düşmüş olduğu görülür. Ancak belli aralıklarla Aslan Bey kendi ile ilgili farkındalıklar da yaşamaktadır; “(...) ben de sanki gizliden pek de sandığım gibi değilim.”⁷⁵⁴ Tabii bu ânlar büyük kırılmalara da sebebiyet vermektedir. Bu ânlarda Aslan Bey kendine dönüp; “Aslan Bey, Aslan Bey hadi, didip durma kendini, nasılsan öyle yaşa.”⁷⁵⁵ gibi telkinlerde bulunmaktadır. Zaten kahraman bunu başarabilse rahatlayacaktır ancak çarpık benlik anlayışı buna müsaade etmemektedir. Aslan Bey’in ideal benlik üzerine yaptığı şu sorgulama da önemlidir;

*“İçine doğulan hayat, hep o hayattan sıçrama isteği veriyorsa ama doğana sıçrayacak bacaklar vermiyorsa ne olur? (...) Yalan, hayatımı ve kendimi mi beğenmemektir; başkalarını ve onlarınkini mi beğenmektir, yoksa başkalarınınkini sadece kendimde mi beğenmektir? Beğenmeye neden bu kadar mecburum, beğenmiyorum da beğendirmeye mecbur hissediyorum?”*⁷⁵⁶

İlk olarak içine doğulan hayat yani mevcut gerçeklik beğenilmemektedir ve mevcut şartları değiştirme isteği devreye girmektedir. Ancak bu değişimi gerçekleştirebilecek güçten yoksun olan kişi için bu durup azap verici bir hâle gelebilmektedir. Durum böyle olunca kişi yalana ve hayale sığınır. Kahraman sorgusunu burada iki kutba taşıyarak beğenmeme olayının kendiyile ilgili kısmına ve

⁷⁵² A.e., s. 146.

⁷⁵³ A.e., s. 174.

⁷⁵⁴ A.e., s. 174.

⁷⁵⁵ A.e., s. 148.

⁷⁵⁶ A.e., s. 151.

başkalarıyla olan kısmına göndermede bulunur. Kişi kendi hayatını beğenmediği için mi başka hayata meyleder yoksa başka hayatı güzel bulduğu için mi kendi hayatını beğenmez, sorgulaması yapılır.

Hayata yönelik bu algıya eşlik eden diğer mesele kendine tahammül durumudur. Kendine kanaat etmek olarak da adlandırılan bu durum Aslan Bey için kabul edilebilir değildir çünkü daha iyisini görmüşken daha azına tamam demek onun için doğru değildir;

“Bir şey olarak dünyaya gelip onunla yetinmek, kendine kanaat etmek öyle katlanılmaz şey ki. Neler gördüğü halde kendine kanaat edebilmekten büyük kanaatkârlık derecesi var mı acaba? Dünyada her şeye belki kanaat edilebilir de, kendine nasıl, ‘Kendinle böyle idare et,’ denebilir ve buna nasıl tahammül edilebilir. Herkes, her şeye kendini başka türlü bir hale getirebileceği düşüncesi ile tahammül edebildi. Kendinin dervişi olmadı, giriştiği halin, olmak istediği yerin dervişi oldu.”⁷⁵⁷

Sonuç olarak Aslan Bey kendi ifadesiyle de kendine; *“en ideal insan hali vermeye çalışır, verirdim de.”⁷⁵⁸* söylemiyle ideal benlik anlayışının en net görüldüğü kahramanlardan biridir. Belli dönemlerde hayal kırıklığıyla bu durumun farkına varsa da büyük oranda kendine yabancılaşıp ideal benliğine sığınmıştır.

İdeal benliği ile gerçek benliği arasında uçurum bulunan kahramanların olduğu diğer eser *Kıyamet Emeklisi*’dir. Daha eserin başında Aziz, *“(…) beğendiklerinin kendinde de mevcut olmadığını görerek bir sendelemeye (...)”⁷⁵⁹* maruz kalmıştır.

Baba, etrafına toplananlardan kendi hâlinde birine ithafen gözü açıken ne gördüğünü sorar ve şu cümleleri ekler; *“Yani insan hani işe gider, evde yatar, buraya gelir, sokakta gezer ilâ ahir her ne ise bir şey yapar ama bütün bu zamanlarda kendini başka bir şey olarak düşünür; kendinden başka bir şey hayal eder; konuştuğundan başka, görüldüğünden, hatta giyindiğinden başka, her şeyini başka hayal eder.”⁷⁶⁰*

⁷⁵⁷ A.e., s. 163.

⁷⁵⁸ A.e., s. 168.

⁷⁵⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 7.

⁷⁶⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 210.

Baba'nın söyleminde de kendini olduğundan başka bir şey olarak gören insana gönderme vardır. Baba'ya göre bu durum aslında insanın aslî özellikleri içinde yer alır. Bu soruyu yönelttiği kişinin cevabına binaen onun aslında biraz kibirli ve güçsüz olduğu yorumunu getirir. Aslında ideal benliğe sahip kişilerin de her ne kadar dışarıdan güçlü ve mükemmelmış görünseler de ilgiye muhtaç yanlarıyla kibirli oldukları görülür.

Eserin bir diğer kahramanı Nuhu için de kuş benzetmesiyle bu durum oluşturulmaya çalışılmıştır; *“Nuhu, gökte iken görkemli, upuzun kanatları olan bir kuşmuş da şimdi bu çalı çırpı ve kurumuş çamurdan yapılmış yuvaya sığılmış gibi kendine şaşmış duruyordu.”*⁷⁶¹ Nuhu'nun kendi hakkındaki çarpıtılmış düşünceleri ideal benliği ile gerçek benliği arasındaki farkı gözler önüne sermektedir. Kendinden çok şeyler uman ama sadece birazına kavuşabilen Nuhu, mevcut hâlin de farkında olup bu hâlden elem duymaktadır.

Eserde kısa süreli olarak ele alınan Nazif karakteri de kendiyle ilgili benzer düşünceler içerisindedir. Kendine ait bir hayatının ve hikâyesinin olmadığını düşünen Nazif öğretmen bu durumdan üzüntüyle bahseder;

*“Kendime dağlarda, akarsu kenarlarında şöyle bir ağaç altına uzanıp kendimle ilgili dünya ile ilgili bir masal anlatamadım, bir yiğitlik hatıram olmadı, nasıl da döndüm gittim, unuturum dedim, unuttum, hiç gönül indirmedim, istedim ama baktım istememek daha güzel o tarafa meyil verdim ve meyil verdiğim yere yuvarlandım, (...) Hikâye edilecek bir şeyim olmadı. Ne değilsem o olmak istedim, nasıl değilsem öyle olmak istedim.”*⁷⁶²

Ne değilse o olmak istemesi kahramanın başat özelliğiysen bir noktadan sonra kahraman “istememek” adlı limana sığınmış gözükmektedir. Bir roman karakteri olmaya yapılan göndermeyle ya hep ya hiç mantığıyla büyük şeyler yapılamıyorsa kendini küçültmeye yönelik bir söylemde bulunulmuştur; *“İşte madem büyük bir şey yapamayacaktı bari kendi küçüklüğünü açığa çıkarsındı, yok muydu buna istidadı,*

⁷⁶¹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 5.

⁷⁶² Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 203.

vardı, daha şimdi buradaydı. Belki de kitaplardaki büyük şeylere yaklaşmanın asıl yolu da buydu, kendini rezil ederek bir roman karakteri olacaktı, hem de sahiden, eti ve kanı ile kendine sayılı verilmiş her bir günü ile.”⁷⁶³

Kıyamet Emeklisi’nde Aziz’in kızı Alev de mizaç olarak babasına benzerliği içinde ele alınmış ve bu bağlamda ideal benlik anlayışı ile örülü bir karakter inşa edilmiştir. Olmak istediği şeyler kendinden çok uzaktır, öyle ki onun için olmak değil benzemek bile mümkün değil gibi gözükmektedir;

“İçinde kendi öz mayasından bir güzelin resmi vardı, Alev’in benzemeye çalıştığı. Ama değil olmak, benzemek bile ne zordu. (...) Hayalen bir meftun olduğu vardı, her gün kıyafeti ve hali az çok değişen ve yaşayan, etrafta dolaşanlara pek benzemeyen. Alev ondan olmak istiyor ama oluş şartlarını da nasıl olunacağını da pek bilmiyordu. Biraz ama biraz babası gibiydi bu hal. Bir başka bilinç taşıyan, diğerlerini kendine yaklaştırmayan.”⁷⁶⁴

Nuhu Alev’in bu hâlini fark etmiş ve ona şunu sormuştur; “‘*Ha güzel kızım ne tarafa yerleşmek istiyorsun, bundan bahsedebildiğine göre hem resmî ikametgâhından memnun değilsin hem beğendiğin yerler var.*’”⁷⁶⁵ Mevcuttan memnuniyetsizlik ve başka yerlerin beğenilmesi durumu burada da kendini göstermektedir. Alev kendi ile ilgili yorumlarında acımasız bir şekilde bu konuyla ilgili kendini eleştirir; “‘*Allahım, dedi sakince, ‘Yalancı ve gösteriş budalasıyım, söylediklerimin hemen hiçbirisi ben de yok, ben bu durumda nerdeyim?’ deyip korkuyla durdu. (...) ‘Ben gösterdiğim kişi değilim, olduğum da gösterilecek gibi değil, (...)’*”⁷⁶⁶ Kendi gerçek kişiliğini gösteremeyecek kadar kendinden utanan Alev, bu hâliyle yalancı olduğunu düşünür. Bu sorgulamaları içinde; “‘*(...) o zaman ben de olduğum gibi mi olmalıyım ama orası da bomboş ben buna nasıl tahammül edeceğim?*’”⁷⁶⁷ ifadesiyle kendine duyduğu tahammülsüzlüğü dile getirir. Kendine tahammül edememesinin sebebi olarak kendini yetersiz hissetmesi vardır ve bu hâli ile kimsenin onu kabul etmeyeceğini düşünür. Bu durum da onu hayallerine sığınmaya sevk eder; “*Yersizlikten duyduğu endişe ile bazen*

⁷⁶³ A.e., s. 141.

⁷⁶⁴ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 382.

⁷⁶⁵ A.e., s. 387.

⁷⁶⁶ A.e., s. 392.

⁷⁶⁷ A.e., s. 394.

hayalinde gerçek yerini arıyor babası gibi gözlerini kapatıyor ve zihninde yerini bulmaya çalışıyordu.”⁷⁶⁸

Son olarak ideal benlik anlayışını sezdirenen bir paragrafı incelemek yerinde olacaktır. Şule Gürbüz’ün tek oyunu *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur* adlı eserinde aramak ve bulmakla ilgili durum, kendi gerçekliğinin dışına çıkmakla ilişkilendirilmiştir. Burada, hayal kırıklığı olarak görülen meselenin de aslında olana ve olması gerekene hizmet ettiği düşünülmektedir;

“Aıyor işte – ve aslında bu da yetiyor. Bulmaya; bulduğunu anlamaya, pek kimsenin gücü yetmez. Ama bir şeylere rastlayıp, umup da o olmadığını görmek, zaten biraz da bulmak demek.”⁷⁶⁹

Bir şeyleri umup umduğunun arayışı içinde olmak ama umduğunu bulamamak ya da bulduğunun aslında umduğu olmadığı görmek de bulmaktır. *Kıyamet Emeklisi*’nde de bulamamanın da bir şeyleri öldürdüğüne şu cümlelerle gönderme yapılmıştır; “Acaba sadece bulan değil de bulamayanın da yola çıkışından bir şey çıkmaz mı? Yokluğu seyrede seyrede bir varlığı seziş olamaz mı?⁷⁷⁰” Dolayısıyla aramak gerçek, bulmak ise muğlaktır. Bulmanın hizmet ettiği şeye bulamamak da hizmet eder.

3.4.1.11. Benlik Üzerinden Hayal-Hakikat Çatışması

“(…) insan kaderin de bir hayal olduğunu sezer, (...)”⁷⁷¹

⁷⁶⁸ A.e., s. 453.

⁷⁶⁹ Gürbüz, *Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur*, s. 68.

⁷⁷⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 333.

⁷⁷¹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 132

İdeal benlik anlayışının temel çatışması hayal ve gerçek arasındadır. Gerçek benliğini ve gerçek hayatını reddetme eğiliminde olan kişi, hayalinde oluşturduğu hâline ve hayalindeki hayata kavuşmak ister. Bu durumda gerçek ve hayal arasındaki fark açıldıkça da gerilim artar, kişi kendinden uzaklaşır ve kendi hayatının seyircisi olarak yaşamaya devam eder.

Kambur; “*Düşler, düşler, en koyusu kendiliğin.*”⁷⁷² diyerek kendini oluşturan unsurların aslında düşleri olduğunu dile getirmektedir. Ancak bir noktada zaten mevcut hayatına oldukça yabancı olan Kambur’un düşlerine de olabildiğince yabancı olduğunu dile getirdiğini görürüz;

*“Eksikliğini ve acısını çektiğim şeyse, bu. Düşlerimin, hayallerimin bile ne olduklarını bilmemek... Oysa, düşleridir insana gerçeği anlama, gerçeği çarpıtma, ya da gerçeği aşma imkânı sunan.”*⁷⁷³

Kambur, kendi gerçekliğine olduğu kadar düşlerine de yabancı olmakla aslında “kendilik inşası” bağlamında kimliksiz bir kahraman olarak karşımıza çıkar. “Gerçeği aşabilme”nin dahi düşlerle mümkün olması, her şeyin zıddıyla var olması anlayışına bağlı kalınarak yorumlandığında düşlere de ihtiyacın olduğunu göstermektedir. Ancak Kambur ikisine de tam anlamıyla sahip olamadığı için adeta bir boşluğun içinde savrulmaktadır; düşlerini anlayamadığı gibi gerçekliğini de anlayamamakta ve tüm bunlardan dolayı acı çekmektedir. Varoluş problemleri bağlamında yabancılaşma, kendilik inşasını sağlayamama, anlamsızlık ve boşluk duygularının yansımaları; Kambur’un tek bir özelliğinde dahi görmekteyiz.

Zamanın Farkında adlı eserin kahramanı Aslan Bey de gerçeğe hiç dokunmadan yaşadığını ifade etmektedir; “*Ben Sultanahmet’te ihlamur içerken kendi hayatımı öncesi ile de sonrası ile de gördüm. Hayatımı demeyim de bir hayale tutunarak yaşayabileceğimi, gerçeğe hiç dokunmadığımı, dokunamayacağımı ve*

⁷⁷² Gürbüz, **Kambur**, s. 5.

⁷⁷³ **A.e.**, s. 69.

bunun beni mutsuz etmediğini, bilakis bir şey koruyacaksam kafamın içindeki hayatı koruyacağımı gördüm, anladım.”⁷⁷⁴ Dışarıdaki hayattan ziyade kafasının içindeki hayatta yani hayallerinde yaşadığını dile getiren kahraman, bundan mutluluk duyduğunu ve kafasındaki hayata daha fazla önem verdiğini dile getirmektedir.

Hayatın geçici olması sebebiyle rüyaya benzetilmesi, öbür dünyanın ise gerçek dünya olması yönündeki inanışla da hayal-gerçek ilişkisi yorumlanmıştır. Ancak Gürbüz’ün kahramanları bu konu hakkındaki yorumları da kendilerine hastır;

*“Hayat rüyadır derler. Benim hayatım hiç rüyalarım benzemedi. Hayatıma benzemeyen her şey rüyam oldu.”*⁷⁷⁵

Hayatın rüya olmasının yanında kahraman kendi rüyalarıyla gerçek hayatını bağdaştıramamaktadır. Üstelik kendi gerçek hayatının dışında kalan şeyler de kahramanın rüyası olmuştur. Aynı şekilde kahraman, gerçek hayatta hayallerine yer olmadığını şu cümlelerle ifade etmektedir; *“Hayata sığmak kolay değil, elin kolun sığsa tuttukların sığmıyor, ayakların girse hayallerin girmiyor; (...) sonra da bakılıyor ki, insan gire gire daha kapısında durmuş, (...)”*⁷⁷⁶ Hayatın ancak kapısında durabilmek; kendi hayatına katılamamak ve onun seyircisi olmakla eş değerdir.

Kıyamet Emeklisi’nde de hayal mefhumu önemli bir noktadadır. İdeal benlik anlayışı bağlamında; *“Herkesin kendi hakkında bir hayali ve bu hayalin gerçek olduğuna inanma ve inandırma gayreti vardı.”*⁷⁷⁷ ifadesi yer almaktadır. Aziz için de geçerli olan bu durum *“Aziz’in kendisinden ve hayatından çok daha kuvvetli en önde ve tek duran bir hayali, bir tasavvuru vardı.”*⁷⁷⁸ cümlesinde kendine yer bulmaktadır. Kişinin kendinden öte ve başka bir şey hayali eserde tekrarlanan bir meseledir; *“Yani insan hani işe gider, evde yatar, buraya gelir, sokakta gezer ilâ ahir her ne ise bir şey yapar ama bütün bu zamanlarda kendini başka bir şey olarak düşünür; kendinden*

⁷⁷⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 168.

⁷⁷⁵ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, 191.

⁷⁷⁶ A.e., s. 189.

⁷⁷⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 18.

⁷⁷⁸ A.e., s. 25.

*başka bir şey hayal eder; konuştuğundan başka, görüldüğünden, hatta giyindiğinden başka, her şeyini başka hayal eder.”*⁷⁷⁹ Gündelik hayatı içindeyken, isteyken, hiçbir şey yapmazken bir yandan kendi gerçekliği içinde kendini duyumsayan kişi bir yandan da tüm bunların dışında kendini farklı biri olarak hayal etmeye meyilli yapıdadır. Tüm bunlar olurken hayal ve gerçek arasındaki perdeden söz edilen eserde hakikat sabitlikle nitelendirilmiştir;

*“İçinde zaten olmuş ile olacağı farz edilen arasında hayal ile gerçeğin perdesi hafif bir rüzgârla sallanıp duruyor, bir o tarafı bir bu tarafı görüp duruyordu. Bazen perde katlaşıyor ve loş gerçek, küflü hakikat sabitlikte donuyordu. Aziz o vakit her hayalin bittiği yerde taş kesiliyor ama sabitlik bir müddet sonra erimeye, damlamaya döndüğünde ve sabitlere başka şeyler karışmaya başlayınca bir esneme duyuyordu.”*⁷⁸⁰

Aziz, bu sabitliğin verdiği katılıkta rahat edememektedir. Buna ek olarak Aziz’in zaman zaman bu gerçek ve hayal arasındaki perdeyi ortadan kaldırmaya meylettiği ve buna güç yetirebildiği görülür ancak bunda da tam ustalaşamadığı için dert yanar; “ ‘Ah Baba ah, senin yanında bir on sene daha kalabilseydim, ya bu dediklerimi müdrik ya bunlardan vazgeçmiş olurdum, beni en olmadık yerde terk ettin, hayal ile gerçek arasında doğru mu eğri mi bilemediğim noktada, âşık olup daha usanmadığım noktada, hiç usanmadığım hem de.’ ”⁷⁸¹ Baba’nın Aziz’i terk etmesi Aziz’i derinden sarsar. Yıllarca bunun izlerini taşıyan Aziz, hayal ve gerçek arasındaki ilişkide de Baba’nın müdahalesine ihtiyaç duymakta ama onu yanında bulamamaktadır.

Bunlara ek olarak *Kıyamet Emeklisi*’nde hayal, saygı duyulan bir konuma yerleştirilmiş, gerçeklerden üstün tutulmuştur; “*Hayal aldatmaca değildir, hayal çoğu zaman gerçeğin bir üst katmanıdır.*”⁷⁸² Tasavvufi bağlamda getirilen bu yoruma ek olarak hayal ve seyirci olma durumu ile ilgili farklı bir yorum geliştirilmiştir; “*Hayat kendini sanılanın aksine kıydan seyrettirmiyor, işte hayal ne dersin bana hayatı*

⁷⁷⁹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 210.

⁷⁸⁰ A.e., s. 359.

⁷⁸¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 268.

⁷⁸² Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 233.

kıydan seyrederken gördüklerin derim.”⁷⁸³ Kendine ve hayata yabancılaşan insanın kendi hayatının seyircisi olduğu kabul edilir bir durumdur. Ancak burada bu seyirci olma durumunda görülenin aslında “hayal” olduğu belirtilmiştir. Hayal ve gerçeğin örtüştüğü bu durum, kişinin hayatın neresinde durduğuyla ilgilidir.

3.4.1.12. Benlik ve Sahte Benlik

Benlik algısı kişinin kendini nasıl gördüğü ile ilgili verilerin toplamından oluşur. Bu bağlamda kişi kendiyle ilgili her şeyi birleştirerek bir benlik algısı inşa eder. Benlik algısı kişinin ne olduğunun farkında olması kadar ne olmak istediğini de anlaması sürecidir. Benlik algısının oluşmasında kişinin kendine yönelik düşünceleri, kendi hakkında bildikleri ve çevresinin kişi hakkındaki söylemleri etkili olmaktadır.

Benlik algısının bu çok yönlü yapısını etkileyen durum benliğin kompleks bir yapıya sahip olmasıdır. Benlik Kierkegaard’a göre bir sentezdir; beden ile ruhun, sonlu ile sonsuzun, özgürlük ile zorunluluğun sentezi...⁷⁸⁴ Bu bağlamda tek ve bütünlüklü benlik algısının yanında birden fazla benliğin oluşması, buna ek olarak sahte benliklerin ve ideal benliğin inşa edilmesi, benlik sayısı arttıkça da benlik parçalanmasının yaşanması gözlemlenmektedir. Kierkegaard benlik inşasının önemine işaret ederek bireyi varoluşçuluk çerçevesinde bir “kavram” olmaktan çıkartarak bireyin “ben” olabilmesini, bir “varoluş problemi” olarak ele alır;

⁷⁸³ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 319.

⁷⁸⁴ A.e., s. 311.

*“Birey nasıl kendisi olabilir, nasıl ben hâline gelebilir? Ben hâline gelmesinin veya gelememesinin anlamı nedir? Kierkegaard, bu sorularla ‘felsefi sorun’ olarak değil, bir ‘varoluş sorunu’ olarak ilgilenir.”*⁷⁸⁵

Gerçek benliğin yanında başka benliklerin oluşturulması ve özellikle sahte benliklerin inşası, ideal benlik anlayışı ile ilintilidir. Kişi mevcut benliğini kabul edemediği için sahte benlik oluşturur ve sahte benliğini gerçek benliğiymişçesine sahiplenir. Bu bağlamda sahte benlikler savunma mekanizmasının ürünleridir. Şule Gürbüz, bir söyleşisinde bu durumla ilgili şunları söylemiştir; *“Zaten yapısı gereği insan zor verir, eski bir ayakkabısını bile zor verir, sahte ama havalı benliğini nasıl çıkarıp kolayca versin? En büyük korkusu zaten görülmek iken kat kat yalancı esvaplarından nasıl kurtulsun, (...)”*⁷⁸⁶ İdeal benlik anlayışındaki kendini gizleme, bu bağlamda sahte benlikler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kişinin kendi gerçeğini gizlemeye yarayan sahte benlikler kişi için kıymetli olduğu için onlardan kolay kolay vazgeçilememektedir.

Benlik algısını oluşturan etmenlerden biri kişinin bedenine yönelik sahip olduğu düşünceleridir. Bu bağlamda Kambur adlı kahramanın sahip olduğu bedensel arızası, benlik algısına da sirayet etmiş, Kambur hasarlı bir benlik algısı inşa etmiştir. Yine benlik algısı ile ilgili bir diğer önemli mesele benlik algısının ailede oluşmaya başlaması ve bu oluşumda ailenin önemidir. Gürbüz’ün kahramanlarının pek çoğu somut anlamda aileleri olsa da aslında “hüdayînabit oluş”a sahip kahramanlardır. Örneğin Kambur ailesi tarafından görülmemiş bir çocuk olmakla benlik algısını inşa etmiştir. Yine benzer bir mesele *Kıyamet Emeklisi*’nin kahramanı Aziz’in için de geçerli olup Aziz’in küçük yaşta ailesinin yanından ayrılarak inşa ettiği hayatı yahut hayatın içinde iradesizce savruluşu Aziz’in kendine dair oluşturduğu benlik algısını etkileyen etmenler arasındadır.

Kıyamet Emeklisi hem benlikler hem de sahte benlikler açısından zengin bir eserdir. Aziz, yalnızlığı nedeniyle kendi sahne benlikleri ile sohbet etmektedir. Köy

⁷⁸⁵ Vefa Taşdelen, **Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2017, s. 94.

⁷⁸⁶ Sakman, **A.g.e.**, s. 8.

evinde büyük bir tenhalık ve kimsesizlik içindeyken duyduğu tedirginlik, saatlerin bir türlü geçmemesi ve ıssızlığın her yanını kaplaması neticesinde kendine muhatap aramaktadır. Yanında duran köpek dahi gitmiştir. Tam da Aziz'in en yalnız hissettiği ânlarda benliklerinin devreye girdiği görülür; *“Ayçukuru Köyü'ne arabanın arkasında ya da önünde Aziz'in içinde ya da kucığında kalbinde ya da zihninde o da gelmişti işte. Aziz belli belirsiz gülümsedi, kim bilir kaç kişi geldim daha, arabaya iyi sığırdık, derken yalnız olmadığını anlayıp rahatlar gibi oldu.”*⁷⁸⁷ Aziz hem somut hem soyut anlamda derin bir yalnızlık içindeyken, sahte benliklerini fark ederek yalnızlığını dağıtabildiği düşüncesiyle rahatlamaktadır.

Baba ve Aziz arasındaki diyaloglarda Baba Aziz'i sahte benlikleri hakkında uyarır. Aziz'in benliklerinden biri olan “Kemal” en çok konuşan ve Aziz'e varlığını en çok hissettirendir. Baba verdiği bilgilerin Aziz'in içinde Aziz'in benlikleri tarafından değiştirildiğini ima ederek şunları söyler; *“Hiçbir şey birinden diğerine olduğu hali ile akmadı. Şimdi sen o kahrolasınca sahte benliğinle beni ve dediklerimi yeni baştan yaratacağın, beni ve bendecekileri böylece yok edeceksin.”*⁷⁸⁸

Eserde sahte benliğin karşısına ise öz benlik olarak “Allah” yerleştirilmiştir. Tasavvufi yorumlamayla ele almaya müsait bu durum şu şekilde ifade edilmiştir; *“İnsan gerçek tek ve bizzat Allah olan öz benliği ile dünyada yaşayabilecek, futbol oynayıp, memuriyet yapacak, emlakçı olup ev gezdirecek bir canlı mıdır?”*⁷⁸⁹ Tüm dünyalıkların insanın ulvî yanına yakışmadığı yönündeki algı burada da inşa edilmiş gözükmektedir. Eserin sonuna doğru Aziz çekildiği inziva hâlinde tüm sahte benliklerinden uzaklaşıp özü ile kalma isteğini dile getirir;

*“ ‘Ben’ dedi alçak sesle, ‘sıyrılmak, sahte benliklerimden ayrılmak, cevherimle baş başa kalmak istiyorum. Cevher derken ne dediğimi neyi kastettiğimi biliyorum. Onu binlerce kez duydum hissettim tanıyorum. Ne istediğini de biliyorum. Önce üstümdekileri atacağım ona yakın sahte benliğim var.’ ”*⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I. S. 313.

⁷⁸⁸ A.e., s. 233.

⁷⁸⁹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 108.

⁷⁹⁰ A.e., 492.

Sahte benliklerin doğrudan ifadesinin dışında benlik sayısının çokluğuna eserde ara ara yer verilmiştir; “*Baba, ‘İyi, o zaman adın bile kaç harfli, dört, sen de en az dört kişisin. Hurufilik yapmıyorum sana, anla diye kalabalığı işaret ediyorum.*’”⁷⁹¹ Yine; “*(...) beş benlikli adam iki benlikliyi tutarsız ve ahenksiz buluyordu.*”⁷⁹² gibi ifadelerle benlik sayısının çokluğuna işaret edilmiştir. Baba, benliklerin çokluğuna ve hangisinin ağır bastığına dikkat edilmesine yönelik ise şunları söylemiştir;

“ ‘*(...) kendinizi dinleyin, mesela yürürken kim olarak yürüdüğünüze dikkat kesilin. Dükkânlarınıza geldiğinizde kapıda kimi bırakıp hangi benliğinizle içeri giriyorsunuz ve millet size kim olarak hitap ediyor, bunları inceleyin. O kapıda bıraktığınız var ya o ne kadar güçlü ve iştah açıcı ise siz o kadar güçlüsünüz, başka hayata dönmeniz o kadar zordur, ondan başınızı alamazsınız çünkü onun verdiği hiçbir şey, hiç kimse veremez çünkü.*’ ”⁷⁹³

Kendini dinlemek, kendini izlemek ve kendini anlamak kendini bilme bağlamında son derece önemlidir. Kendi benliğine ve benliklerine dair fikir geliştirmek de kendini bilmenin en temel gereklerinden biridir. Dışta bırakılan benliğin gücü kadar kişinin güçlü olduğunun ifadesi de önemlidir. Çünkü anlaşılan o ki her benlik kişiye dost olarak devreye girmemektedir. Alıntının devam eden kısmında “*(...) şeytan ya da benlik ne dersiniz deyin (...)*”⁷⁹⁴ gibi bir ifadeyle şeytan ve benlik özdeşleştirilmiştir. Yine “*Ve şeytanın da itham eden sürekli itham eden benlik olduğunu.*”⁷⁹⁵ ifadesine ek olarak şeytanın kişinin içindeki benliklerden suçlayıcı benlik olduğuna dair şu ifadelere yer verilmiştir;

“ ‘*Şeytan, içindeki itham eden, durmadan suçlayan benliktir. Bu İncil’de de yazar ama kimse tefsir etmez. Çünkü kendini durmadan suçlayan insan çok güç kaybeder, bu da kaybetmeyenlerin işine gelir.*’ ”⁷⁹⁶

Son olarak eserde sahte benliklere ek olarak “eğreti benlik” ifadesi kullanılmıştır. Sahte benlik gibi eğreti benlik de kişinin kendi gerçek benliğine

⁷⁹¹ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 219.

⁷⁹² **A.e.**, 229.

⁷⁹³ **A.e.**, s. 211.

⁷⁹⁴ **A.e.**, s. 211.

⁷⁹⁵ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.II., s. 46.

⁷⁹⁶ Gürbüz, **Kıyamet Emeklisi**, C.I., s. 400.

tahammül edememesi sonucu inşa ettiği yeni bir benliktir. Eserde anlam ve anlamsızlıkla ilişkilendirilen bu durumla ilgili şunlar söylenmiştir;

*“Anlar gibi görünüyordu ki bu imkânsızdır, sadece yol arayan bir zihni kendine çevirmek vardır ya da yolunu kaybetmiş bir benliğe yeni bir ev bulmak, yapmak ve onu oraya yeni bir eğreti benlik ile oturtmak vardır. Anlar gibi oluyordu ki hiçbir doktor gerçek bir deliye bir şey yapamaz.”*⁷⁹⁷

Bir benliğin yolunu kaybetmesi, kişinin kendinden uzaklaşması ile ilgilidir. Kendinden uzaklaşan kişi için sığınabileceği mevcut bir benliğin varlığı söz konusu olmadığı için ona yeni bir yer bulmanın gerekliliğine değinilmiştir. Ancak benliğin orada da “eğreti” bir duruş sergileyeceği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak benlik sayısının bu denli fazlalığı “benlik parçalanması”na sebebiyet vermektedir. Eserde Aziz’in psikoloji ve ruh sağlığı gibi meselelere mesafeli tavrı ele alınmıştır; *“Aziz bu psikoloji, akıl sağlığı... gibi şeylerden şiddetli bir nefret duyuyordu.”*⁷⁹⁸ Bu vesileyle Aziz’in yaşadığı benlik parçalanması kahraman tarafından normal karşılanır şekilde inşa edilmiştir. İnsan olmanın gereği olarak; *“Elbet hastaydı, insandı, elbet ruh bütünlüğü yoktu onlarca beni vardı, elbet deliydi az çok akıllı vardı.”*⁷⁹⁹ ifadesiyle Aziz değerlendirilmeye alınmıştır. *“Ben’i parçalara ayrılmış, (...)”*⁸⁰⁰ ifadesinin ardından *“Şimdi okuyor bazen de duyuyordu ki bu bir hastalıktır diye, ama hayır ya da belki ama sıhhat denilen de gerçek olmadığı gibi bir çeşit uyuşturucu, antidepresandır.”*⁸⁰¹ cümlesiyle Aziz’in aslında bu durumun hastalık olarak kabul edildiğinin farkında olduğunu dile getirilmiştir. Ancak bu denli sıhhatte inanmadığı gibi insan olmanın gereği olarak Aziz’in *“Kendini tek ve yekpare görebilmesine imkân (...)”*⁸⁰² olmadığı dile getirilmiştir. Benlik parçalanması olarak ele alabileceğimiz bu durum, kendine yabancılaşmanın bir sonucudur. Tıpkı *Kambur* adlı romanın zamansal ve biçimsel parçalanmışlığının kahramanın benlik

⁷⁹⁷ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 46.

⁷⁹⁸ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 382.

⁷⁹⁹ A.e., s. 382.

⁸⁰⁰ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 191.

⁸⁰¹ A.e., s. 191.

⁸⁰² A.e., s. 191.

parçalanmasına eşlik etmesi gibi Aziz üzerinden de benlik parçalanması okunabilmektedir.

Benlik algısı bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer unsur ise meslek seçimi ve bu mesleği yerine getirme üzerine kuruludur. Meslek seçimi ve benlik inşası birbirini aynalayan unsurlardır. Bu bağlamda kendinden ve mevcut hâlden hoşnut olmayan kişilerde gerçek benlikten ziyade ideal benlik tasavvuru ile seçilen meslekle daha yakından ilişki olduğu kabul edilir.

Şule Gürbüz'ün kendi meslek hayatının ve meslek üzerine düşüncelerinin tezahürü olarak eserlerinde de kahramanları için spesifik meslekler seçmemiş olduğunu görürüz. Hatta *Zamanın Farkında* adlı öykü kitabındaki “Müzik Hocası” hariç herhangi bir kahramanı için doğrudan bir meslek belirtmemiş olduğunu görmekteyiz. Bu öyküdeki “Müzik Hocası” da mesleği dolayısıyla sıkıntı çeken bir kahraman olarak inşa edilmiştir. “Müzik Hocası”nın meslek üzerine yorumları ise doğrudan şu şekildedir;

*“İnsan on altı-on yedi yaşında nasıl bu asılış arzusunu duyabilir kendini asmanın dışında, hiç anlamadım. İnsan yirmi yaşında nasıl muhabir, eczacı, koca... olmaya razı olur, nasıl ister anlamadım. Ben peygamber olmak istiyordum, ya da hiçbir şey. Ama olamadığım peygamber olamamak olsun istiyordum bir yandan da.”*⁸⁰³

İdeal benlik anlayışıyla arzulanan meslek arasındaki insicamı net bir şekilde gördüğümüz bu alıntıda Gürbüz'ün eserlerindeki mesleğe bakışa tanıklık etmekteyiz. Yine Gürbüz'ün ilk romanının kahramanı “Kambur” bedensel arızası nedeniyle dışlanmışlığı içerisinde herhangi bir kimlik inşa edememiş olduğu gibi herhangi bir mesleğe de sahip değildir. *Kıyamet Emeklisi*'nin kahramanı Aziz, tamamen çevresindekilerin yardımı neticesinde bir memuriyete girmiştir. Yine aynı eserdeki Nuhu kendi bölümüyle ilgili mesleği icra edemeyenler arasındadır. Dolayısıyla Gürbüz'ün eserlerindeki “kendilik arayışı” meslek ve kariyer bağlamındaki ilerleyiş içerisinde ele alınmamış, meslekler önemsenmemiştir. Gerçekçi bir meslek seçimi ya

⁸⁰³ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 17.

da arzusu içinde olmayan kahramanların arzuları, farklı meselelere yöneliktir. Nihayetinde meslekler, hayatın içine yerleşmeye vesile unsurlardır ancak Gürbüz'ün kahramanlarının karakteristik özelliği olan yabancılaşma burada da devreye girmekte ve kahramanlar bu kanalla da hayata yerleşmeyi seçmemiş gözükmektedir. Sonuç olarak eserlerde örtük ve silik bir şekilde mesleklere işaret edilmiş olsa dahi kahramanların meslekî seyri eserler için kurucu öge olarak hiçbir zaman ele alınmamıştır.

3.4.1.13. Benlik İnşası Bağlamında “*Kendini Bilmek*”

*“Kendini bil!”*⁸⁰⁴

Felsefenin ve edebiyatın en önemli problemlerinden biri de “kendini bilmek”tir. Felsefe ve edebiyatın birleştiği nokta “hakikat arayışı” olduğu için ve hakikate erişmek için “kendini bil”menin gerçekleşmesi gerektiği için bu mesele gündem hâline gelmiştir. Çünkü varlığa ancak kendini bilerek ulaşılır. Varlığa ulaşabilmek adına düşünce geliştirebilecek tek özne de “bilinç” sahibi olmasıyla insan olduğundan insanından hareketle varlığa ulaşılabilir. Bu noktada “bilme” eylemini gerçekleştiren özne olan insan kendi üzerine düşünce geliştirerek aslında bilincin bilincine varır.

Edebiyat ve felsefenin kesişim noktası olan varoluşçulukta kişinin kendini bilmesi ulaşılabilir bir durum olarak kabul edilir. Aynı zamanda “kendini bilme” kişinin eylemleri ile açıklığa kavuşur. Bu bağlamda varoluşçuluğun temel kavramlarından olan sorumluluk ve özgürlük kendini bilmede ve kendini inşa etmede

⁸⁰⁴ Delphi Tapınağı

başat rol oynar. Bu bağlamda denilebilir ki benlik inşa edebilme insanın aslî görevi ve varlık sebebidir.

Hayatın ve insanın değişime maruz olması insanın kendini bilmeyi gerçekleştirirken esas olarak neyi bileceği sorusunu da beraberinde getirir. İnsan olmak ve “kendi olmak” olmuş bitmiş bir şey değildir; “olmak” bir süreçtir. Devamlı değişim ve dönüşümün olduğu insan ruhunu anlamak için kişinin kendine “devamlı” bakması gerekmektedir. Aynı zamanda insanın kendini inşasına inanıldığı için aslında kendini bilmek devamlı surette kendini inşa etmekle mümkün hâle gelebilmektedir. Kendini inşa etmek de kendi olmanın ön koşuludur. Kişi kendi olabilmek için dış etkilere uzaklaşmak ve içine dönmek zorundadır.

Tasavvuf öğretisinde de kendini bilmek önemli bir noktaya yerleştirilmiştir. Yunus Emre’nin deyişiyle; “*İlim kendini bilmektir.*” Bu bağlamda kendini bilmek hakikate erişmek için mihenk taşı olarak belirlenmiştir. “*Kendini bilen Rabbin bilir.*” Hadis’ini merkeze alan bu düşüncede amaç kendini bilerek Rabbi hakkında malumata ulaşmak ve “tevhit” hâlini inşa etmektir. Bu kendini bilme süreci tekâmüle ulaşmanın ön koşulu olarak kabul edilip “yol” metaforu ile ilişkilendirilir. Nereden gelip nereye gideceğini bilme isteği içerisinde olan kişi, tüm bu bilmeyi gerçekleştirebilmek için tefekkürle kendi üzerine düşünmeye başlar. Tek bir insanda tüm âlemin olduğuna dair inanç da kişinin kendi içine dönmesi vesilesiyle hakikate ulaşılabilceği inancının gelişmesine sebebiyet vermiştir.

Kendini bilmek “farkındalık” ile ilişkilidir. Farkındalık ise meselelere mesafe alarak onlara uzaktan bakmayla ve akışı kesintiye uğratarak mümkün olabilmektedir. Tüm bunların gerçekleşebilmesi için de öznenin “yalnız” kalabilmesi gerekmektedir. Şule Gürbüz’ün kahramanlarında yaygın olarak gördüğümüz bu “farkındalık” durumu hem onların yalnızlığıyla hem de hayatın akışını ve oluşu kesintiye uğratarak “seyirci” olma hâlleriyle yakından ilgilidir. Gürbüz’ün kahramanları kendilerini bilmek adına kendilerine ve hayata dair yorum geliştirirler.

Kambur, “*Tanımakla görevlendirildiğim kişi ben miyim?*” ifadesiyle hem meseleyi hem kendini sorgular. Kendini bilmenin bir “görev” olduğunu dile getiren Kambur için kendini bilme her ne kadar önemli olsa da kimlik inşası onun için tam anlamıyla gerçekleşmemiştir.

Öyle miymiş? adlı eserde pek çok kadim metne göndermelerin olması gibi “Kendini bilen Rabbini bilir.” Hadis’ine de gönderme yapılarak; “ ‘*Kendini bilen rabbini bilir,*’ demişler, *tam da buna sebep insan rabbini de kendi gibi biliyor.*” şeklinde ufak bir eleştiri dile getirilmiştir. Aslında insanın kendinden ibaret olması onun hem cezası hem mükafatıdır. Kendini iyi bilen kişi Rabbini de iyi bilir, kendinden memnun olamayan kişi Rabbinden de memnun olmayacaktır. Buna bağlı kendi hakkındaki fikrini Rabbine yansıtan insan kendi bilinci oranında Rabbi hakkında bilgi ve yorum geliştirebilecektir. Buna ek olarak tasavvuf öğretisinde Allah’ın kendi ruhundan insana üflemesi inancı mevcuttur. Yani insan Allah’ın bir benzeridir. Allah’ı kendi gibi bilmek bu minvalde yorumlanmaya da açıktır. İnsanın kendinden hareketle âlemi bilmesi *Kıyamet Emeklisi*’nde şu cümlelerle ele alınmıştır;

“ ‘*Kendimi bildikçe her şeyi bileceğim, hem de her şeyi işte her şeyden kastım da o. Hâsılı kendini iyi anlayan ve anlatan kâinatı resmeder, kalbine bakabilen olan olacak her şeyi seyreder. Zihninde sabah akşam gezintiye çıkabilen insan nedir ne değildir, ne kadardır diye aranmaz sormaz, yürüdüğü gördüğü her şeydir, adımını o an attığı kalbindeki kıvrımlı gıcırıtılı şeydir. Ben sahip çıkabilsem kendime, tüm cihana da yeterim. Gözüm milyarların gözü, kalbimin atışı onların da kalbidir, (...)*’ ”⁸⁰⁵

Kendini bilen her şeyi bileceğine, çünkü kendi içinde âlemi barındırdığına, bu “bilme” ile de Rabbini de bileceğine değinilmiştir. Kişi kendine bakabildiği ve kendini görebildiği nispette başkalarını da görebilir. Kişinin kalbi bir aynadır; o ayna ne kadar temizse oradan bakıldığında her şey görünebilir hâle gelir. Yine “zaman” meselesinde “Âdem’le akran olma” ifadesiyle belirtildiği gibi kalp de milyarlarla beraber atabilecek durumdadır.

⁸⁰⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 187.

3.4.1.14. Keskin Bakış

“Aslında keşif yoktur, izan, intiba, bakış değişimi vardır.”⁸⁰⁶

Şule Gürbüz’ün tüm düşün ve yazın hayatının temelini oluşturan “*kendine keskin bir bakışla bakma*” durumu, yabancılık bağlamında da önemlidir. “Bakış” kişinin kendine yöneldiğinde kadim öğretilerdeki “kendini bil”me gerçekleşir. Kendini anlayabilmek, varlık seviyesini yükseltebilmek için kişinin bilinçli bir şekilde kendine bakması ve kendini gözlemlemesi gerekmektedir. Bunlara ek olarak bu “bakış”ın doğurduğu bir başka durum da vardır: kendine ve kendi hayatına “seyirci olma hâli”. İşte bu durum “yabancılaşma” kavramının bir diğer vechesi olan kişinin kendine yabancılaşması ve kişinin kendi hayatının ve kolektif hayatın seyircisi olması durumuyla kişinin “dışarıda” kalmasını imler.

Bir meseleyi anlayabilmek için ona mesafe alıp dışarıdan bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla Gürbüz’e göre bu dışarıdan bakma, mesafe alma ve seyirci olma hâli makul bir durumken insanların buna yönelik olumsuz yaklaşımları Gürbüz’ün dikkat çektiği bir meseledir; “(*...*) *bu kenarda duruşu ya da karşı durma, karışmama çabasını bir beceriksizlik olarak adlandırmakta hiçbir beis görmüyorlar.*”⁸⁰⁷ Kendi kişisel hayatında da öğrendiği çoğu şeyi “tenhalık”tan öğrendiğini söyleyen Gürbüz, bu kenarda durma ve kenardan izleme meselesini güzelleyen taraftadır.

Nil Sakman bu konuyla ilgili *Öyle Miymiş?*’in yazılma sürecinin özeti olarak Hölderlin’in “Ruh Huzuru” adlı şiirindeki şu dizeleri gösterir; “*İyi bir şeydir insanın uzaktan bakabilmesi hayata / Ve anlayabilmesi hayatın kendini nasıl algıladığını, /*

⁸⁰⁶ A.e., s. 34.

⁸⁰⁷ A.e., s. 6.

*Ayakta kalabilen, atıldıktan sonra tehlikenin kollarına, / Fırtınalarda ve rüzgârlarda yolunu bulabilmiş birisidir,”*⁸⁰⁸ Gürbüz’ün anlatı diyebileceğimiz ve otobiyografik özellikler taşıyan bu eserinde olduğu gibi tenhalık, kenarda durma ve hayata ve kendine bakış Gürbüz’ün düşün dünyasında da öncelenmiştir. Buna ek olarak kurgu eserlerindeki kahramanlarının pek çoğu da kendi hayatına ve kolektif hayata seyirci olan, kenarda durmayı yeğleyen ve bakışa önem veren karakterlerdir. Bu bağlamda Seval Şahin’in *Coşkuyla Ölmek* üzerinden Gürbüz’ün üslubu için getirdiği şu yorum önemlidir;

*“Her dört bölümde de ortak olan şaşkınlıklar, heyecanlar ya da taşkınlıklar yerine rutin hatta vasat, sıradan bir hayat ve buna hâkim olan sıkıntıdır. Bu sıkıntıya eşlik eden unsur olarak dikkati çeken temel mesele ise kahramanların bu rutinliği seyretmeleri, yaşayış adı verilen bir nevi manzaraya uzaktan bakmalarıdır. Bu sebeple Gürbüz’ün eserlerindeki üslubu belirleyen ana unsur olan bu bakma, seyretme, izleme eylemleriyle ortaya çıkıp olan ile olması beklenen arasındaki mesafeyle beslenen bir manzaralaşma halinden bahsetmek gerekir.”*⁸⁰⁹

Şule Gürbüz’ün yazın ve düşün hayatındaki “bakış” ve “tenhalık” meselelerin önemi her eserinde kendini duyurmaktadır. Kahramanların durağan diyebileceğimiz hayatları zamanın ağır geçişinin tecrübe edilmesiyle beraber “sıkıntı”nın hâkim olduğu hayatlardır. Bu yavaşlık da “durup seyretmeyi” beraberinde getirir. Ancak bu seyretme de “anlama”ya hizmet ediyor gözükmemektedir. Seval Şahin’in ifadesiyle aslında bu hayat artık bir “manzara” hâlini almaktadır. Burada işaret edilen “mesafe” kavramı da idealleştirilmiş benlik anlayışıyla beraber okumaya müsaittir. Olanlarla olması gereken ya da olması istenenler arasındaki farkın oluşturduğu gerilim insan hayatındaki trajedilerden birini doğurmaktadır.

Şule Gürbüz, hayata “tenha” bir yerden baktığını söylerken bunun derinliğin asıl sağlayıcısı olduğunu da ifade etmektedir. Daha yüce şeyleri görebilmek adına bir kargaşanın içinde olmaya değil de bir sadeliğin eşlikçiliğine ihtiyaç duyulduğunu şu şekilde ifade etmiştir;

⁸⁰⁸ Sakman, A.g.e., s. 7.

⁸⁰⁹ Şahin, “Ev: Bir Yekparelik”

“Ben genel anlamıyla olağanüstülükleri sezebilmek için çok sade yaşamak, öyle olmak gerektiğine inanan birisiyim. Çünkü bir hayhuyun içindeyken ya da böyle kendini iyi zanneden sahte şeylerin içindeyken ince şeyler hep kaybolur, sezilmez, fark edilmez olur. Halbuki çok sıradan ve sade bir hayatın içindeyken çok ufak bir şey bile sizin için fark edilir bir şey olur. Bir çiçeğin kokusu, ufak bir ışık, ışığın değişmesi, ayağınızın altındaki taşın sesi, her türlü şey fark edilir. Bu büyüleyici bir şey. Ben bu sebeple kendi yaşamımı da, zihin yaşamımı da sade ve yalın tutmaya çalıştım. Çok yeniyetmeliğimde ve yetişme çağımda hep bir yetişme kaygım vardı. Her şeyi birden tutabilme, her şeyi birden kavrayabilme. Sonrasında, epey bir zaman önce, fark ettim ki bir insan, insan olarak ne derinlikte, ne bakışta, ne seviyede olursa olsun ancak kendi durduğu pencereden bakabilir, orayı resmedebilir, orayı görebilir. Ne kadar bir bahçesi varsa orayı sulayıp, orayı bereketli bir yer haline getirebilir. Ben kendi meselemin hep kendi çiçeğimi açtırabilmek olduğunu düşündüm. Bunun için de daha ziyade kendime ve bakabildiğim manzaraya, oradaki derinliğe ve o toprağı bereketlendirmeye yoğunlaştım. O yüzden çok fazla kargaşaya, günlük didinmeye, içine atılmış yüzlerce şeyle uğraşmayı ziyan gördüm. Kendime bir bahçe seçtim, bir yer beğendim, durabileceğimi, anlayabileceğimi düşündüğüm, göz hizamın seçebileceği bir duruş seçtim çünkü buradan bakabiliyorum, burada gözüm hassas, kulağım keskin ve katışıksız.”⁸¹⁰

Bu paragraftan hareketle Gürbüz’ün kendi hayatında da tenhaliğı, sadeliğı, basitlikteki yüceliğı görmeyi ve sezmeyi tercih ettiğı anlaşılmaktadır. Tüm bu sadelik ve tenhaliğın içinde olma, bir “bakış” kazandırmıştır. Çünkü Gürbüz’e göre insan ne derinlikteyse oradan bakabilir. Bu durum öznenin önemini ortaya koymakla beraber Schopenhauer’den mülhem “dünyanın öznenin tasavvuru” olarak ele alınması ile de yakından ilgilidir.

Şule Gürbüz, kişisel hayatında öğrendiklerini yalnızlıktan ve “*kendine keskin bir bakıştan*” öğrenmiş olması gibi eserlerinde de kahramanlarına bu anlayışla bir dünya örmüş, bakışa ve yalnızlığa kıymet veren kahramanlar inşa etmiştir. Öncelikle kendine bakma; kendini tanıyabilmek, bilebilmek ve anlayabilmek için temel koşul olarak kabul edilmiştir. Kendini bilen insan da kendinden hareketle varlığı ve hakikati anlayabilecek duruma gelecektir. Bu bağlamda Gürbüz’ün kahramanları düşünen, gözlemleyen ve kendilerini hırpalarcasına kendileriyle ilgilenen kahramanlardır.

⁸¹⁰ Sakman, A.g.e., s. 9.

3.4.1.15. Hayata Karışmama: Hayatın Kenarında Durma

Seyirci olma hâlinin açıklığa kavuştuğu alanlardan biri de yaşama katılmamadır. Gürbüz bir röportajında bu konuyla ilgili şunları söylemiştir; “*Gelen geçen ve tüneline olduğum tüm zamanlarımda kendimi, ne kadar okusam, dinlesem, bilgiye baş eğip sallasam hallerimde hep eğreti hissettim. Aslen yaşamıyor da yaşıyor gibiydim.*”⁸¹¹ Kahramanlar da hayatın içinde, hayatın akışında değil; hayatın kenarında durup hayata ve kendi hayatlarına bakan yapıdadırlar. Bu “eğreti” hissetme hâli yaşama yabancılıkla beraber yaşamın içinde olmamayı da doğurmaktadır. Bu durum bazı durumlarda kahramanların kendi hayatları yokmuş gibi hissetmelerine sebebiyet vermekle beraber kahramanların kendi hayatları üzerinde inisiyatif almaktan geri durduklarına da işaret eder. Kendi hayatının yöneticisi olmamalarıyla kendi hayatlarının seyircisi konumunda kalan kahramanlar varoluşçu bağlamda son derece önemli olan irade, özgürlük ve sorumluluk kavramlarından da uzak düşmüş gözükmektedirler.

Bakışa eşlik edecek farkındalık yalnızlık ve tenhâlık anlarında ortaya çıkacağı için Gürbüz’ün kahramanlarının ekseriyetle yalnızlığı tercih ettiklerini de görürüz. Durup bakabilmek için kenara geçmek, kenarda kimseyle muhatap olmamak, ordan kendini ve hayatı izleyebilmek gerekmektedir.

Seyirci olma hâlinin getirdiği gerçeklik; yaşamama karışmamadır. Hayatın ve kendi hayatlarının kenarında duran kahramanlar sık sık bunu dile de getirirler. Kambur, “*Yaşama pek katılmadığım için (...)*”⁸¹² ifadesiyle ve “*Müzikten uzaklaşmak, zamanı hızlandırmak, bir şakayı daha anlamak için çalıyordum kontrbası. (Yaşama katılmamak için yaşamak gerektiği gibi.)*”⁸¹³ ifadesiyle yaşama katılmamanın esas

⁸¹¹ Şule Gürbüz, “Hz. Mevlânâ ve İnsanlar Arasındaki Farklar”, **Dârulmülk Konya: Tarih, Kültür, Sanat ve Medeniyet**, Ed.: Ekrem Aytar, Mehmet Bilal Yamak, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, “‘Vuslat’ın 750. Yılında Hz. Mevlânâ Özel Sayı”, 2023, s.63.

⁸¹² Gürbüz, **Kambur**, s. 16.

⁸¹³ **A.e.**, s. 81.

olduğunu dile getirmiştir. Ona göre yaşayanlar yani hayatın içinde olanlar hayatı asıl kaçıranlardır.

Coşkuyla Ölmek'te de Sadullah Efendi; “*Hayata yerleştiğimi hiç hissetmedim.*”⁸¹⁴ ifadesiyle evine, eşine, yaşadığı ve geçtiği yerlere, yediği yemeklere vs. hep yabancı olduğunu, hayata dair bir “yerleşiklik ve aidiyet” duygusu geliştiremediğini dile getirmiştir.

Hayatın kenarında durmaya yönelik meyil; kendini ortaya atıp kendini hayata yem etmeme ve kendi olmak için gerekli sadeliği sunması bakımından önemlidir. Kahramanların iç dünyasına da bu durum sirayet etmektedir;

*“İçinde hep bir kenar vardı. Kenarda durduğu, kenardan yürüdüğü, kenardan gördüğü, kenardan uğultu işittiği. (...) Kendini kenarda da tenhada da görüyordu üstelik. İnsanların büyük çoğunluğu kenarda değil, ortadaydılar; mücadele orta mücadelesi, ortanın göbeği, hatta onun göbek deliğiydi. (...) Aziz’in dolaştığı kenar bile boştu.”*⁸¹⁵

İnsanlar Aziz’in aksine ortaya meyilli ve ortada olmak için can atan yapıdadırlar. Gürbüz bir röportajında ortanın insanı telef edeceğine dair şunları söyler; “*Oysa hayat insanı yok etmek için ortaya çeker. Köşede durana bir şey yapamaz.*”⁸¹⁶ Bu bağlamda kenarda durabilmek kendini emniyete almakla sonuçlanmaktadır.

3.4.1.16. Seyirci Olma Hâli ve Kendini Seyretmek

Öyle miymiş? adlı eserde seyirci olma hâlinin kendinden ayrılarak gerçekleştirildiği dile getirilir; “*Gezen gezdiği yeri görürken ben durduğum için her şey önümden yüzerek geçti, gördüm. Kendimi kendimden ayırıp da gördüm.*”⁸¹⁷

⁸¹⁴ Gürbüz, *Coşkuyla Ölmek*, s. 127.

⁸¹⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 67.

⁸¹⁶ Göktürk, *A.g.e.*, F Maddesi.

⁸¹⁷ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 191.

Anlatıcı hayat karşısında öylece durarak hayatın geçip gitmesine izin verdiğini ve bu “geçme” gerçekleşirken de tüm her şeyi gördüğünü dile getirmiştir.

Şule Gürbüz’ün kahramanları için seyretmek eyleminin hayatî derecede önemli olduğunu görmekteyiz. Hiçbir şey yapmayan hatta yaşama dahil olmayan kahraman sadece seyretmektedir;

*“Sanmamak nedir? Galiba, yapmamak. Yapmadı. Kıpırdamadı. Seyretti.”*⁸¹⁸

Buna ek olarak kendini bilme de ancak seyretme ile mümkün kabul edilmiş; *“‘Her ne isek neyiz’ demek kemâlin kapısıymış. Kişi kendini bilmezmiş, ne yapsa bilemez sadece gözleyebilirmiş.”*⁸¹⁹ ifadeleri ile bu durum belirtilmiştir. Aynı zamanda bu bakışın hayatî derecede önemli olması; *“Kaybım da büyük üzüntü değil, buluşum da bir şenlik değil. Bu hiçbir şeyin hiçbir şey olmaması, en büyüğün en küçüğe çarpıp olan kime olacaksa o olması ve her şeyin aynı kalması, bu seyir hali var ya, bu bakış, bakış bakış, öleceksem bundan ölmek isterim.”*⁸²⁰ ifadeleriyle de dile getirilmiştir. Üzüntü ya da sevinç arasında fark kalmamış, kişi seyirci hâlinde olmanın tesirinde, bakışın ağırlığı altında kalmıştır.

Kendini bilmenin ön koşulu olarak kendini seyretmek kabul edilmiştir. Kendini düşünmek değil de kendini seyretmek Gürbüz’ün kahramanları için daha öğretici olmaktadır; *“Kendini düşünmeye çok alışkın değildi, kendini seyrederdi daha çok.”*⁸²¹ Yine aynı eserde; *“Kendini gerçekten seyretti, (...)”*⁸²² ve *“Kendini bozuk bir aleti izler, inceler gibi inceledi.”*⁸²³ ifadeleriyle de bu durum dile getirilmiştir. Bu bağlamda kendini seyretme meselesine *Zamanın Farkında* adlı eserde farklı bir yorum getirilmiştir;

⁸¹⁸ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 109.

⁸¹⁹ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 139.

⁸²⁰ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 148.

⁸²¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 94.

⁸²² *A.e.*, s. 219.

⁸²³ *A.e.*, s. 271.

“Eskiden kocakarılar dilek kuyularındaki simsiyah suya bakar bakar da en sonunda fazla bakmaktan şekiller, kıpırtılar görmeye başlar, bunları da görmek istedikleri şeylere yorarlarmış. Kendine uzun uzun bakmak da bence biraz böyledir. Üstelik nasıl her resminde insan farklı çıkıyorsa kendi içine her bakışında da başka bir şey görüp şaşırabilir. Uzun uğraşlardan sonra bir an durup bakmalı o kadar.”⁸²⁴

Kendine uzun uzun bakmanın bir noktada yanıltıcı olabileceği dile getirilmiş ve kişinin bir noktadan sonra kendini gerçek benliğine yabancılaşabileceği ifade edilmiştir. Uzun bakıştaki alışma, kişinin kendinde istediklerini görmesiyle sonuçlanabilmekte bu da sahte benliklerin inşasına sebebiyet verebilmektedir. Bu mesele *Kıyamet Emeklisi*’nde de benzer bir pencereden ele alınmıştır;

“ ‘Öncelikle kendini izleme ile kendine aşırı derecede yakından bakmayı ayır birbirinden. Sen izleyeceksin, başkasını izler gibi. Yoksa maazallah insan kendine çok yakından bakmaya başlarsa kendini hasmından ayıramaz ve kendine düşman olur. Yani kendi etrafında menfa müfettişi gibi dolaşma. Teferruat putperestliktir Azizim,’ (...) Hakikati unutup eşyaya olduğundan fazla kıymet vermek, onu doğru yere koymayıp tarifleri doğru yapamamak putperestliktir,’ deyip sesini alçaltarak, ‘Eşya ile uğraşana hakkın muhatabiyeti olmaz. Eşya kalkınca ikisinin vahdeti bir varlık meydana getirir. Hidayet çünkü seni sana yönlendirmesidir. İnsanın kendinden başka hidayet yolu yoktur. Kendi haricindeki bir yol, bir sistem bir istikamet kendi iç hakikatin ile birleştirilemez,’ dedi. (...) ‘Bende beni bana yönlendirecek sonsuz bir varlık var. (...) Varlık, nefesi hissetmektir. Allah seni niye yarattı biliyor musun? Kendisi ile nefes alasın diye. Muhatap tuttu kendisine. Evliya nutuklarına da bu yüzden nefes denir. Ancak onun ünsiyetiyle hayat bulur çünkü. Bunu çok özleyeceksin. Beni değil, aslında bunu özleyeceksin, nefes almayı, beraber nefes almayı. Ben de sensiz nefes alamam çünkü, ben de seninle seyrediyorum.’”⁸²⁵

Kendini izleme, kendine yakından bakma, başkasını izler gibi kendini izleme, hakikat, yaradılış sebebi, varlık ve mürşidle ilişki gibi meselelere değinilen bu alıntıda kendini seyretme eyleminin nasıl olması gerektiğine örnek teşkil edecek cümleler vardır. Kendine yakından bakmak kendine kör kalmaya neden olmaktadır. Bu nedenle kişi kendini seyrederken kendinden dışarı çıkıp, kendine mesafe alıp kendini bir başkasını izler gibi izlemelidir.

⁸²⁴ Gürbüz, *Zamanın Farkında*, s. 178.

⁸²⁵ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 218-219.

Kendine bakmanın asıl gayesi ise tasavvufî bağlamda Allah ile bir olabilmektir. Baba'nın ifadesiyle “*Varlık, nefesi hissetmektir.*” Burada nefesten kasıt tevhit hâlidir. Kendine yakından bakmanın kendine körlüğe neden olarak tüm detaylarda mücadele ederken kişinin kendine düşman olabileceğinin ifade edildiği yukarıdaki paragrafa zıt kutuptan eşlik eden bir diğer mesele de şu şekilde ele alınmıştır; “*‘İnsana karşıdan bakan bir göz lazım, kendine çok yakından bakmak hem kendini çok büyük görmene yol açarak her yalnız gibi kendine tutkun birini ortaya çıkarır, hem meseleyi çok büyük görerek kendini aşırı zemmederek gene uzağa ve tuzağa düşmene sebep olur, bırak karşıdaki görsün, karşına teslim ol, maksat yol almak değil mi, karşıda kim var?’ diye devam etti.*”⁸²⁶ Kişi kendine yakından bakarsa kendini “büyük” görebileceği gibi kendisiyle ilgili her meseleyi de olduğundan fazla ve önemli sanabilmektedir. Bu da sahte ve büyülenmeci benliğin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bunun tam aksi olarak da kişi kendine çok fazla yakından bakarsa devamlı surette kendi kusurlarını görüp kendini eleştirme tuzağına düşebilir. Bu durumun önüne geçilebilmesi için ve kişinin kendi dışındaki bir göze de ihtiyaç duyduğu dile getirilmektedir. Şayet dışarıdaki gözden doğru bir geri bildirim alınırsa sağlıklı bir benlik inşası gerçekleşebilir.

Kıyamet Emeklisi'nin kahramanlarından Nuhu, biraz daha kendini beğenen bir karakter olarak inşa edilmiştir. Bu bağlamda; “*Nuhu kendini seyrede seyrede, dinleye dinleye bu yaşına varmıştı. Hayranlığı kendine, beklemesi kendine, beklediği kendi idi.*” ifadesi ile baktığının ve gördüğünün yalnızca kendi olması onu kendine hayranlık duyma yönünde etkilemiştir. Ancak yine Nuhu, kendi gerçek benliğini gördüğü anlarda da kendine bakışına bir “acıma” duygusu eşlik etmektedir; “*(...) Nuhu kendini bir harabeye bakar gibi seyrediyordu.*”⁸²⁷ Harabe ile özdeşleşme metaforunun ikinci ciltte sıklıkla kullanılmış olmasıyla beraber Nuhu'nun kendine acıdığını ve kendine acıyarak baktığını görmüş oluruz.

⁸²⁶ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.II., s. 234.

⁸²⁷ A.e., s. 470.

İnsanda tüm âlemin saklı olması anlayışına bağlı olarak da kendini seyredenin tüm âlemi seyredebileceği, kendini bilen tüm âlemi bileceğine şu cümlelerle gönderme yapılmıştır; “(...) *kendinde seyir de bir âlem seyridir diyor ve seyri çok kısa selama duruyordu. Öyle ya kendini seyredebilen cihanı, gelmiş geçmişi anın içinde seyreder ve her şeyden haberdar olurdu, hem de yapanın da işleyen de düşünenin de kendisi olduğundan haberdar olurdu.*”⁸²⁸ Zaman meselesinde ele alındığı gibi yekpare zaman anlayışında tüm “zaman”lar mevcut olduğu için tek bir “an”da geçmiş ve gelecek; tek bir kişide de tüm âlem mevcut hâlde bulunur. Bu durumda kişinin tüm varlığı anlaması için kendisine bakması yeterli olacaktır. “Âdem’le akran olma” meselesi bu defa da “seyirci olma hâli” ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Kişinin kendini bilmesinin özüne yerleştirilmiş olan seyirci olma hâli; kendinden hareketle varlığın anlaşılması için vesile kılınmıştır.

Kendine tanıklık etme olarak da değerlendirilebilecek tüm bu durumlar Gürbüz’ün kahramanları için asıl olanın bakış, seyir ve görmeyle ilintili olduğunu açıklar niteliktedir; “*Sen bakacak bakacaksın, dünya da zaten yapılacak olanı yapma ve sonra da kendin dahil her şeyi bir başkası imiş gibi seyretme işidir.*”⁸²⁹ Yine bilmenin ve anlamın asıl yöntemi olarak “görme” kabul edilmiş, kendine tanıklığın önemine değinilmiştir; “*Sen öğrenemedin ama gördün, kendine kendi benliğinden bir kısa tanıklık ettin. Bin kere dönsen yine şaşıracağın bir yolu yine kaybettin.*”⁸³⁰ Kendi benliğine tanıklık etmeyle gerçekleşecek bir görme ve bilme söz konusu edilmiştir. Yine *Kıyamet Emeklisi*’nin ilk cildinin arka kapağına taşınacak denli önemli görülen meselede “*Rüyalar doğru çıkar, üç yol var denince önce kendine bakacaksın (...) kendi kendinin yorumcusu böyle olunur.*”⁸³¹ ifadesi yer almaktadır. Devamında; “*Rüyayı yorumlamak istersen kendine bak, hayatını görmek istersen kendine bak, ahirette ne olacağım diye merak ediyorsan kendine bak.*”⁸³² ifadesiyle her anlamda ne yorumlanmak isteniyorsa kişinin kendine bakması öğütlenmektedir. Bir konu hakkında bilgi sahibi olmak biraz da o konuda yorum yapabilmekle alakalıdır. Kişinin

⁸²⁸ A.e., s. 26.

⁸²⁹ A.e., s. 173.

⁸³⁰ Gürbüz, *Öyle miymiş?*, s. 27.

⁸³¹ Gürbüz, *Kıyamet Emeklisi*, C.I., s. 181.

⁸³² A.e., s. 181-182.

kendini bilmesi de kendi hakkında yorum geliştirmesine bağlı olacağı için tüm bu bilme eyleminin kişinin kendine dönmesiyle gerçekleşeceği ifade edilmektedir.



SONUÇ

Şule Gürbüz'ün eserleri, edebiyat ve felsefe ortaklığında oluşan iklimde yeşeren ve bu bağlamda incelenmeye müsait olan eserlerdir. Varlık, zaman ve insan gibi varoluş problemlerinin hem edebiyatın hem felsefenin temel problemleri olması ve bu meseleleri her iki disiplinin de insandan hareketle çözmeye çalışması, Gürbüz'ün eserlerinin de kilit noktasıdır. Çünkü Gürbüz için de varlık, zaman ve insan her zaman temel problemler olmuştur. Gürbüz'ün bunları insandan ve özellikle de kendinden hareketle *“kendine keskin bir bakışla bakma”*yla çözmeye çalışması Gürbüz'ün eserlerinin temel izlek ve yöntemidir. Bu bağlamda felsefenin edebî eserlerdeki kurucu rolünü Gürbüz'ün eserlerinde de derinlikli bir şekilde görürüz.

Edebiyat ve felsefenin birbirine eklemlendikleri ara alanda temel öğreti olarak varoluşçuluk devreye girmektedir. Varoluşçulukta insan girift bir varlık olarak tüm yönleriyle özellikle de somutluğu ve biricikliği içerisinde ele alınmaya çalışılır. Tam da bu noktada varoluşçuluk çerçevesinde felsefe edebiyata yaklaştırılmış olur. Gürbüz'ün eserlerini de edebiyat ve felsefenin bu en temel ortak alanına yerleştirmek doğru olacaktır. Çünkü felsefî kaygıyla eser ortaya koyan Gürbüz, edebiyatın imkânlarından faydalanmıştır. Bu bağlamda varlık, zaman, insan, ölüm, hayat, yabancılaşma gibi temel varoluş problemlerini edebî eserlerde ete kemiğe büründürmüştür. Edebiyat, sanat tarihi, felsefe, müzik, kadim öğretiler, kutsal metinler, tasavvuf gibi alanlarda yoğun okuma birikimi olan ve temel varoluş problemleri üzerine derin bir tefekkür sürecine sahip olan Gürbüz, sanattan ziyade felsefeye yakın olduğunu dile getirmekte ancak nihayetinde iyi edebiyatın felsefeyi ve özellikle de ontolojiyi kapsayacağını düşünmektedir.

Şule Gürbüz'ün eserleri için edebiyat-felsefe ortaklığında varlık problemlerinin ele alınış biçimi bağlamında yeni bir yorum getirmek mümkündür. Varlık, zaman, insan ve hayat gibi temel varoluş problemlerine dilin incelikli kullanımı ve üslup güzelliği bağlamında estetik yorumlar getiren edebiyat; sanat yanının ağır

basmasıyla daha ziyade sübjektif bir alandır. Ancak varlık, insan, zaman, Tanrı gibi varoluş problemlerini daha sistematik ve tutarlı bir yapı içerisinde sorgulayan felsefe ise objektifliğini korumak durumundadır. Bu bağlamda edebiyat somut bir birey üzerinden meselelerin düşündürülmesi, sezdirilmesi ve dahi deneyimlenmesini sağlamaya yönelikken; felsefe tüm bu varoluş problemlerini soyut kavramlar olarak evrenselleştirmeyi amaçlar. Tam da bu noktada Gürbüz'ün eserlerinin güçlü yanı olan yerli bir yerden konuşup evrensele temas ediyor olma devreye girer. Bunu örneklendirmek gerekirse *Kıyamet Emeklisi* adlı romanın kahramanı Aziz, çok genç yaşta ailesinden ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda onun “yola çıkma” serüveni başlamış gözükmektedir. Dünya edebiyatında pek çok eserde kahramanlar bir arayış içerisinde oldukları ve bunu “yol” metaforuyla imgelemek mümkündür. Hatta denilebilir ki bu yolda olmanın bariz olmadığı eserlerde dahi her kahraman aslında bir arayış içerisinde. Kendilik arayışı da diyebileceğimiz bu durum kimlik inşası, kendini bilme ve kendinden hareketle hayatı anlamlandırma çabasıdır. İşte tam bu noktada evrensel diyebileceğimiz bu problemleri Gürbüz öyle bir yerden ele almıştır ki romanın kahramanı Aziz, tamamen yerli bir duyusla bu hakikat arayışında orijinal bir tavır inşa etmiş gözükmektedir. Bu bağlamda temel izlek olan varoluş problemlerine tasavvufî bir yorumun da getirilmesiyle meseleler genişletilmiş, evrensel meselelere yerli bir yerden temas edilmiştir. Aslında edebiyat-felsefe ortaklığında inşa edilmiş olan bu ara alan tam da bu zenginliğe hizmet etmektedir. Yerli motiflerle müşahhas hâle getirilen mücerret meseleler bu zenginliği oluşturan ana yapılarıdır. Bu yöntemle aslında Gürbüz'ün felsefeye yeni bir soluk getirdiği ve edebiyata yerli bir motif kattığı görülür.

Şule Gürbüz; eserlerinde kahramanları vasıtasıyla varoluş problemlerine dair sorgulamalar geliştirmiş, sorular sormuş ve eserlerini bu temel üzerine kurmuştur. Tahkiye unsurları olan olay, zaman ve mekân bu bağlamda Gürbüz'ün eserleri için ikinci plandadır. Bu nedenle onun eserleri olay akışından ziyade “zihin akışı”nın takibi olarak değerlendirilmeye alınmalıdır. Gürbüz'ün eserleri insan odaklı olmalarıyla edebî eserlerdeki felsefî yapının inşasını mümkün kılmaktadır. Bu varoluş problemlerinden birisi de ölümdür. Gürbüz'ün eserlerinde ölümden çok ölüm fikrine

rastlarız. Çünkü Gürbüz'ün eserlerinde olaylardan ziyade kavramların inşası önemlidir. Hayatın sonlandırıcısı olarak kabul edilen ama anbean hayata eşlik edip hayatı yok oluşı götüren ölüm hayata anlam katan yegâne unsurdur.

Şule Gürbüz'ün ölüme yaklaşımı ise gayet olumludur ve bu bağlamda Gürbüz ölüme hayranlık duyduğunu dile getirir. Bunun için “coşkuyla ölmek” yani gençken, her şeyin zirvesindeyken her şeye sırtını dönüp, her şeyden vazgeçip gidebilmek onun için mühimdir. Bu bağlamda mutasavvıflarda görülen ölümün korkulan yahut kaçılan bir şey olmaktan uzak, daha ziyade arzulanan bir şey olması ve tüm hayatın ölüme göre şekillendirilmesi Gürbüz'ün ölüm anlayışıyla benzeşir. Gürbüz için ölüm kurtuluş olup asıl dert olan yaşamaktır; nasıl yaşanacağıdır. Bu bağlamda Gürbüz her şeyden evvel nasıl yaşanacağını ve nasıl ölüneceğinin öğrenilmesi gerekliliğine değinir. Felsefe yapmanın ölümün öğrenilmesi ile ilişkilendirildiği anlayışa temas ederek Gürbüz eserlerini bu bağlamda inşa etmiştir.

Ölüm fikrinin oluşabilmesi içinse kendi ölümünü düşünme en temel etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kişiye kendi ölümü geldiğinde kişi bilinç sahibi olmadığı için herhangi bir şey anlamayacakken daha öncesinde kendi ölümü üzerine düşünme, kişinin ölüm hakkında fikir sahibi olmasını sağlar. Bu duruma yol açacak olansa başkalarının ölümüdür çünkü ölümle ilk temasımız başkalarının ölümünü vesilesiyle olur. Yine Gürbüz'ün ölüm anlayışında ölüm bir son olarak görülmez. Ahiret ise dünyanın devamı olarak değerlendirilir. Dinî yorumlarla örtüşen bu anlayışın onlardan ayrılan yanı, dünya hayatının serap oluşu gibi ahiretin de bu serabın devamı olacağına yöneliktir.

Şule Gürbüz'ün eserlerinde önemle üzerinde durduğu bir diğer mesele zamandır. Ancak Gürbüz zaman meselesi üzerinde durmasında mesleği olan antika saat tamirciliğinin doğrudan bir etkisinin olmadığını; yalnızca mesleğinin sağladığı tenhalık ânlarında varoluş problemleri üzerinde epeyce düşünebilecek vakit ve sakinlik bulduğunu, dolayısıyla varlıkla ilintili olan zaman kavramı üzerine de sorgulamalarda bulunduğunu dile getirmiştir. Tüm bunların ötesinde kendisinin yazdıklarından ayrı olmadığını, eserleriyle aralarından kılıç geçmediğini dile getiren

Gürbüz, eserlerinde de kahramanları vasıtasıyla zamanı sorgulamıştır. Zamanın ne olduğu, aslî özelliği, geçicilikle ilişkisi, zamanın mahiyeti gibi zamanın farklı veçhelerini sorularla ele almış ve çoğu zaman bu sorulara cevaplar vermeden bırakmıştır.

Şule Gürbüz'ün zaman anlayışının temelini ise “zamanın anlama mesafe” oluşu oluşturur. Döngüsel, bütünlüklü ve yekpare bir zaman anlayışı inşa etmiş olan Gürbüz, bu durumu “Âdem’le akran olma” ifadesiyle açıklar. Tüm bunlar ise “anlama”da kilitlenir. Kişi eğer Âdem’i anlayabilirse onun zamanını başlatır, onunla çağdaş olur, onun bildiklerini bilir. Bu durum zamanda “idrak” vesilesiyle mesafelerin ortadan kalkmasına işarettir. İdrak meselesine ek olarak bir diğer kilit nokta olarak da “sanat” gösterilebilir. Sanat eserlerini deneyimlemekle aradaki mesafenin kalkması “bellek”te ve “bilinç”te kümelenen “anlaşılan” şeylerin zamanını başlatmakla eş değerdir. Bu bağlamda çocuk İsa’nın kendi çarmıhının tahtalarıyla oynaması gibi çarpıcı bir metaforla bu durum somutlaştırılmıştır. Bu somutlaştırmayla zamanın döngüsellğine gönderme yapılmış olup zamanın oluşun ve yok oluşun müsebbibi olması açıklığa kavuşturulmuştur. Yine “Âdem’le akran olma” meselesi tasavvuftaki, insanın “fihrist-i kâinat” ya da “zübde-i âlem” olarak anılması anlayışıyla örtüşür. Bu anlayışa göre her bir insanın içinde tüm âlem gizlidir; tek şart kişinin bunları anlayabilecek bir idrak seviyesinde olmasıdır. Yine bu bağlamda yekpare zaman anlayışında da geçmiş, gelecek ve şimdi tek bir “ân”ın içine sığabilmektedir. Geçmiş geçip gittiği için artık mevcut değildir, gelecek de henüz var olmamıştır, bu bağlamda tek gerçek zaman “şimdi”nin içindeki o “ân” olarak gözükmektedir. Bu “ân”da geçmiş ve gelecek tüm zamanların izleri ve tahayyül edilebilirlikleri birleşmektedir. Denilebilir ki yekpare bir ân ve tek bir Âdem; idrak vesilesiyle varlığın ve zamanın birleşme noktalarıdır.

Zaman-varlık denkleğinin içerisinde hayatla tevhit etme yani birlik olma hâli mevcuttur. Bu durum var olan akışın içinde o akışla, zamanla ve hayatla beraber hareket etmeyi doğurur. Zaman ve varoluş arasındaki senkronizasyonun bozulduğu ânlar, aslında zamana mesafe alınabilip olup bitene dışarıdan bakılabilen ânlardır ve “zamanın farkında” olma vesilesidirler. Ancak bu senkronizasyonun bozulması sadece

bunlardan müteşekkil olmayıp “sıkıntı” kavramı ile de ilişkilendirilebilir. Zamanın ve varoluşun birbirinden ayrıştığı anlarda “sıkıntı” devreye girer. Zamanın ağırlaşması ve yavaş geçişi, beklemeye eşlik eden sıkıntı hâlini doğurur. Bu bağlamda derin bekleyiş ânlarında, zamanın başlangıcının ve sonunun olmadığı, bu bekleyişin kocaman bir “şimdi”ye işaret ettiğinin düşünül­düğü ân­larda, bir “sonsuzluk” yanılgısı oluşur ancak burada olan, zamanın kayboluşudur. Zamanın yokluğu ise kaos sebebidir ve beraberinde anlamsızlığı getirir çünkü hayata ve varoluşa anlam katan; zamandır.

Geçmiş ve geleceğin ancak “şimdi”de var olabilmeleriyle gerçek zamanın “şimdi” olduğuna değinilmişti ancak “şimdi” de ondan söz edildiği ânda çoktan geçip gitmektedir. Bu yönüyle zaman dediğimiz mefhumun aslî özelliğinin geçicilik olduğunu söyleyebiliriz. Her varlığın ayrı ayrı varlık sebebi ve varlık tarzı vardır; zamanın da varlık tarzı geçiciliğidir. Tam da bu noktada geçiciliğin “zaman” ve “yabancılaşma” kavramlarının birbirine ek­lemlendiği alan olduğu görülür. Dünyanın bir “han, gölgelik, misafirhane” olarak değerlendirilmesi onun geçici yanına işaret eder. Geçip gideceği ve yerlisi olmadığı yerde de insan kendini yabancı hissedecektir. Tasavvufi bağlamda değerlendirmeye açık olan bu durum varoluşçuluğun temel izleği olan yabancılaşmayla bir yanıla örtüşmektedir. Gürbüz’ün eserlerinde yabancılaşma daha çok geçici dünyaya adapte olamama ile ilişkilendirilmiş olup mâsivâyâ sırtını dönmekle ele alınmıştır. Modern anlamdaki yabancılaşma kavramı ise daha çok anlamsızlıkla sonuçlanır; varoluşçu bağlamda inşa edilen eserlerin çoğunda yabancılaşma ve aidiyetsizliğin sonu genellikle bu anlamsızlığa ve hiçliğe çıkmaktadır. Gürbüz’de ise yabancılaşma daha çok tasavvufî bir yorumla ele alınan bir varoluş problemidir. Tasavvuf ve varoluşçuluğun ke­şişim alanlarından biri olan yabancılaşma bu bağlamda değ­erlendirilmeye alınırsa Gürbüz’ün eserlerinin orijinal bir yanına daha işaret edilmiş olur.

Yabancılaşma kavramı genel anlamda insanın var olduğu gerçekliğe kendini ait hissedememesi, yersiz yurtsuzluğa eşlik eden kökensizlik ve kendini evinde duyamama duygusudur. Bu eğreti duruş, kişinin kendine ve hayata yabancılaşması sonucunda oluşur. İnsanın kendine yabancılaşması ise kimlik yitimi, benlik parçalanması ve kendini dışarıdan bir nesneyi seyredercesine seyretmesi gibi olgularla

ele alınabileceği gibi bu bağlamda ideal benlik anlayışının inşasına işaret eder. Şule Gürbüz'ün eserlerinde kahramanların karakteristik özelliklerinden biri idealleştirilmiş benlik anlayışı geliştirmiş olmalarıdır.

İdeal benlik anlayışının temelini hayal-hakikat çatışması oluşturur. İdeal benlik anlayışında kişinin mevcut durumuna ve kendi gerçekliğine tahammül edememesi ve kendisi için yeni bir gerçek düşlemesi söz konudur. Gerçek benliğinden kopmasına neden olan ise bir zaman sonra idealleştirilmiş benliğin gerçek olduğuna inanılmasıdır. Bu durum gerçek benliğe dolayısıyla kişinin kendine yabancılaşmasıyla sonuçlanır. İnsanın temel trajedisi geçici varoluşuyla kalıcılık özlemi duymasındır; mevcut acizliği içinde potansiyel gücünü barındırmasından doğan gerilimle hayal-hakikat çatışmasını kendi benliğinde inşa etmesidir. Bu bağlamda kişinin inisiyatif almaktan vazgeçerek kendi hayatının seyircisi olarak yaşamaya devam etmesi meselesi ortaya çıkar. Varoluşçuluğun da temel izlekleri olan seçim ve irade bu noktada devreden çıkmış olur. Gürbüz ise daha çok “hâl”in kabulünün önemini vurgulamaktadır. Hatta Gürbüz'e göre ancak ekildiği yerde çiçek açmaya tahammül edebilenler gerçek kahraman olabilir. Eserlerinde kurguladığı kahramanları da her ne kadar memnuniyetsizlik içinde olsalar da bir zaman sonra ekildikleri yerde çiçek açmaya razı oluşları ile dikkat çekerler.

Bakış meselesi ise Şule Gürbüz'ün için kurucu noktadadır. Dikkatli ve ezici bir bakış vardır ki Gürbüz, kendi hayatında da ne öğrendiyse yalnızlıktan, üzmekten ve bu bakıştan öğrendiğini söyler. Gürbüz'ün düşün ve yazın hayatının temelini oluşturan bu anlayış “*kendine keskin bir bakışla bakma*”dır. Hayatın hayhuyundan kenara çekilip, derin bir tenhalık ve sakinlikte hem kendine hem de kendinden hareketle hayata bakış, pek çok şeyin farkına varılmasının sağlayıcısı olmuştur.

Şule Gürbüz'ün fikrî dünyasına büyük oranda röportajları vesilesiyle erişebildik. Bu bağlamda Gürbüz'ün düşün ve yazın dünyasının ve kişisel yaşamının anlaşılabilmesi adına verdiği röportajların son derece önemli olduğuna değinerek bu yönde bir derleme çalışmasının yapılması gerekliliğine de işaret etmiş olalım.

Sonuç olarak Şule Gürbüz'ün eserlerinin edebiyat-felsefe ortaklığında varoluş problemleri bağlamında incelenmeye çalışıldığı bu tezde her yolun sonu, varoluş problemlerine ve bu problemlerin birbirleriyle olan ilişkisine çıkmıştır. Yapmayı ya da yazmayı değil “ol”mayı önceleyen Gürbüz'ün eserleri felsefî derinliğe sahip olmaları ve ontolojik meseleleri içermeleri bağlamında son derece önemli olup Gürbüz'ün eserlerinin temel izleklerini varlık, zaman, insan, hiçlik, hayat, ölüm, yabancılaşma, yalnızlık, benlik, kendilik arayışı, aidiyetsizlik, anlam-anlamsızlık gibi varoluş problemlerinin oluşturduğu tespit edilmiştir. Hayatı sorgulayan, varoluş kaygısı duyan, dış dünyadan ziyade kendi iç dünyalarında yaşayan ve kendilik arayışı içindeki kahramanların inşası; Gürbüz'ün edebiyatını bir farkındalık, bakış ve arayış edebiyatı olarak değerlendirmemize imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda kurgu, kahramanların iç dünyasının etrafında şekillenmesiyle eserlerde dış dünyanın ve olayların akışından ziyade kahramanların zihin akışının takibi vesilesiyle Gürbüz'ün düşün dünyasının derinliklerine erişmemizi olanaklı kılmıştır. Adeta bir zanaatkâr edasıyla dilin işlenmesi vesilesiyle Gürbüz'ün metinlerinin sarmal ve kendi deyimiyle “şakayık gibi katmanlı” yapısı edebiyat-felsefe ortaklığında inşa edilmiş derinlikli metinlerle muhatap kılınmamıza vesile olmuştur.

KAYNAKÇA

1. Şule Gürbüz'ün Kitapları

Gürbüz, Şule:

Kambur, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Gürbüz, Şule:

Ağrıyınca Kar Yağıyor, İstanbul, Mitos Yayınları, 1993.

Gürbüz, Şule:

Ne Yaştadır, Ne Başta Akıl Yoktur, İstanbul, MitosBOYUT Yayınları, 1993.

Gürbüz, Şule:

Zamanın Farkında, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Gürbüz, Şule:

Coşkuyla Ölmek, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

Gürbüz, Şule:

Öyle miymiş?, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Gülbüz, Şule:

Kıyamet Emeklisi, İstanbul, İletişim Yayınları, C.I., 2022.

Gülbüz, Şule:

Kıyamet Emeklisi, İstanbul, İletişim Yayınları, C.II., 2022.

Gülbüz, Şule:

Saat Kitabı, Ed. Fahrettin Gür, İstanbul, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı, 2011.

2. Kitaplar

Akış, Yasemin:

“Bir Varoluşçu Drama Yazarı Olarak Søren Kierkegaard”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Atay, Oğuz:

Tutunamayanlar, 64. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Aruoba, Oruç:

De ki İşte, 13. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2018.

Augustinus, Aurelius:

İtirafılar, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010.

Aurelius, Marcus:

Düşünceler, Çev. Şadan Karadeniz, 17. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Bergson, Henri:

Şiir Felsefesi, Çev. Adem Beyaz, Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.

Borges, Jorge Luis:

Sonsuzluğun Tarihi, Çev. Saliha Nilüfer, İstanbul, Can Yayınları, 2021.

Camus, Albert:

Yabancı, Çev. Semih Tiryakioğlu, 50. bs. İstanbul, Can Yayınları, 2015.

Cioran, E.M.:

Zamana Düşüş, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2020.

Cioran, E.M.:

Çürümenin Kitabı, Çev. Haldun Bayrı, 5. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Cioran, E.M.:

Ezeli Mağlup, Çev. Haldun Bayrı, 4. bs.,
İstanbul, Metis Yayınları, 2019.

Çotuksöken, Betül:

“Edebiyatla Beslenen Felsefe”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Çüçen, A. Kadir:

Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, 6. bs., Ankara, Sentez Yayınları, 2018.

Dastur, Françoise:

Ölümle Yüzleşmek: Felsefi Bir Soruşturma, Çev. Sinan Oruç, 3. bs., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021.

Dastur, Françoise:

Ölüm: Sonluluk Hakkında Bir Deneme, Çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021.

Delice, Engin:

“Edebiyat Kahramanı Aracılığıyla Olanaksızın Metafizik Deneyimi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Derrida, Jacques:

Edebiyat Edimleri, Çev. Ali Utku, Mukader Erkan, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

Elias, Norbert:

Zaman Üzerine, Çev. Veysel Atayman, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.

Fromm, Erich:

Sahip Olmak ya da Olmak, 7. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2019.

Geçtan, Engin:

Hayat, 14. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Güven, Ferit:

“Felsefe, Edebiyat, Özne”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Gündoğan, Ali Osman:

“Felsefe ve Edebiyat İlişkisi Üzerine Söyleşi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Gürsoy, Kenan:

“Felsefe ve Edebiyat”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Han, Byung-Chul:

Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı
Üzerine Felsefi Bir Deneme, Çev. Şeyda
Öztürk, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları,
2020.

Heidegger, Martin:

Düşünmek Ne Demektir, Çev. İlhan
Turan, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları,
2019.

Heidegger, Martin:

Varlık ve Zaman, Çev. Kaan Ökten, 4.
bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.

Horney, Karen:

İçsel Çatışmalarımız, Çev. Zeynep
Koçak, 5. bs., İstanbul, Sel Yayıncılık,
2022.

Hölderlin, Friedrich:

Hyperion: Yunanistan'da Bir Münzevi,
Çev. Gürsel Aytaç, 2. bs., Ankara, Doğu
Batı Yayınları, 2020.

İnam, Ahmet:

“Coğrafya Kavramı Odağında Felsefe ve
Edebiyat”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed.
Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan,
Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

İyi, Sevgi:

“Edebiyatın İçi Felsefenin Dışı”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Karataş, Turan:

“Açılış Konuşması” **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 15.

Kierkegaard, Søren:

Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 9. bs., Doğu Batı Yayınları, 2019.

Köktürk, Milay:

“Edebiyatın ve Felsefenin Dili Üzerine”, **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015.

Köktürk, Milay:

Zaman Üzerine: Felsefi Soruşturma, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017.

Levinas, Emmanuel:

Tanrı, Ölüm ve Zaman, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020.

Levine, Robert:

Zamanın Coğrafyası: Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine, Çev. Özgür

Umut Hoşafçı, 2. bs. İstanbul, Maya Yayınları, 2020.

Montaigne:

Denemeler, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, 12. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Murdoch, Iris:

Varoluşçular ve Mistikler, Çev. Süha Sertabiboğlu, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.

Ökten, Kaan H.:

Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022, s. 236.

Ökten, Kaan H.:

Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi, 2. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.

Özel, İsmet:

Erbain, 5. bs., İstanbul, TİYO, 2014.

Özel, İsmet:

Of Not Being A Jew, 4. bs. İstanbul, TİYO, 2018.

Özel, İsmet:

Tahrir Vazifeleri, 3. bs., İstanbul, TİYO, 2016.

Rilke, Rainer Maria:

Seçilmiş Şiirler: Duino Ağrıları, Çev. Turan Oflazoğlu, 4. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2010.

Sartre, Jean-Paul:

Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, 4. bs., İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.

Şevki, Abdullah:

“Janus’un İki Yüzü Bağlamında Felsefe-Edebiyat İlişkisi”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Tanpınar, Ahmet Hamdi:

Saatleri Ayarlama Enstitüsü, 25. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

Tanpınar, Ahmet Hamdi:

Bütün Şiirleri, 32. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2022.

Taşdelen, Vefa:

Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2017.

Taşdelen, Vefa:

Felsefeden Edebiyata, Ankara, Hece Yayınları, 2013.

Taşdelen, Vefa:

“Çevirebilirlik Kavramı Açısından Felsefe ve Edebiyat İlişkisi”, **Felsefe Edebiyat Sempozyumu (29-30 Nisan, Van) Bildiri Kitabı**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2015.

Timuçin, Afşar:

“Felsefesiz Edebiyat Edebiyatsız Felsefe Olur mu ya da Olmalı mı?”, **Felsefe ve Edebiyat**, Ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Wittmann, Marc:

Hissedilen Zaman, Çev. Özde Duygu Gürkan, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2019.

3. Tez

Tokay, Medar:

“Bergson’un Metafizik Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), 1988.

Uzunkaya, Ferhat:

“1980 Sonrası Türk Romanında Yabancılaşma”, Ardahan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, (Doktora Tezi), 2020.

4. Makale

Ayaz, Eyup Sertaç:

“Köl Tigin (K 10) Yazıtındaki Öd T(e)ñri y¹s¹r¹ Kişi Oğlu Koop Ölg(e)li Törim(i)ş Cümlesi Üzerine”, **The Journal Of Social Science**, C.IV, No:7, 2020, s. 219-225.

Çalık, Merve:

“Coşkuyla Ölmek: Şule Gürbüz Hikayelerinde Şizoid Görüngü”, **Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi**, C.V, No:9, 2022, s. 71-78.

Günok, Emrah:

“Heidegger Felsefesinde Zamansallığın Göstereni Olarak Sıkıntı Kavramı”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, No:2, 2016, s. 16-38.

Kara, Murat: “Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe”, Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi, C.VIII, No:1, 2019, s. 43-66.

Keklik, Nihat: “Felsefe Bakımından Metafor”, **Felsefe Arşivi**, No:25, 2013

Koç, Emel: “Felsefe ve Edebiyat”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.V, No:1, 2015.

Turna, Murat: “Şule Gürbüz’ün Düzyazıları Üzerine Bir İnceleme”, **Medeniyet ve Tolum Dergisi**, C.VI, No:2, 2022, s.172-190.

Wei, Zhang: “‘Ortak’ Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger’in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyaloğu”, Çev.: Metin Bal, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, No:21, 2013, s. 160-175.

5. Dergi-Gazete

Ahmet Haşim:

“Müslüman Saati”, **Dergâh Dergisi**,
Gurebahane-i Laklakan, 16 Mayıs
1337/1921.

Aydoğdu, Cengiz:

“Acının Sükutu ve Dile Gelmezliği”,
Kitabın Ortası Dergisi, No:8, Kasım
2017.

Başaran, Başar:

“Gitmemeyi Başarmakla Kahraman
Olunuyor”, **Birgün Gazetesi**, 26 Kasım
2011.

Çelik, Bahar:

“Şule Gürbüz: Her Şey Helak Olanlar
Sayesinde Oldu...”, **Mesele Dergisi**,
No:73, 2013, s. 28-30.

Gürbüz, Şule:

“Ezani Saat ve Müslüman Saat Algısı”,
Topkapı Sarayı Saat Koleksiyonu,
**Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür
Varlıkları ve Müzeler Genel
Müdürlüğü Topkapı Sarayı Müzesi
Yayınları**, 2012, s. 10-17.

Gürbüz, Şule:

“Hz. Mevlânâ ve İnsanlar Arasındaki Farklar”, **Dâruelmülk Konya: Tarih, Kültür, Sanat ve Medeniyet**, Ed.: Ekrem Aytar, Mehmet Bilal Yamak, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi, “‘Vuslat’ın 750. Yılında Hz. Mevlânâ Özel Sayı”, 2023, s.63-67.

Sakman, Nil:

“Kendime Bir Bahçe Seçtim”, Haz.: Nil Sakman, **Kitap-lık**, Dosya; Bugünün Yazarları: Şule Gürbüz, Sayı:185, Mayıs-Haziran 2016, s. 5-15.

6. Sözlük

Gülensoy, Tuncer:

“Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü”, Ankara, **Türk Dil Kurumu Yayınları**, A-N, 2011.

7. Elektronik Kaynaklar

Ayteş, Tuğçe; Can, Şengül;
Şan, Özlem; Turhallı, Yusuf:

“Şule Gürbüz İle Söyleşi”, **Çerçisanat**,
(çevrimiçi),
<http://cercisanat.com/dergi/1/sule-gurbuz-ile-soylesi/>.

Bay, Yasemin:

“Ne İçindeyim Zamanın”, Trt Programı,
Bizans Wordpress, (çevrimiçi),
<https://bizans.wordpress.com/tag/dolmabahce-sarayi-saat-muzesi/>, 25 Nisan 2012.

Bayer, Burcu:

“Şule Gürbüz ile Söyleşi”, **Post Öykü**,
(çevrimiçi), <https://www.gzt.com/post-oyku/sule-gurbuz-ile-soylesi-3490829>, 8 Ağustos 2020.

Bayer, Selman:

“Ahir Zaman Edebiyatı ve Şule Gürbüz”,
Post Öykü, (çevrimiçi),
<https://www.gzt.com/post-oyku/ahir-zaman-edebiyati-ve-sule-gurbuz-3494865>, 20 Haziran 2020.

Bussy, Christian:

“Emil Cioran – A Century of Writers”,
Çev. Umid Gurbanov, **Oggito**,

(çevrimiçi),

<https://oggito.com/icerikler/emil-cioran-Intihar-fikri-olmasaydi-kendimi-coktan-oldurmus-olurdum-video/59806>, 1999.

Cömert, Hasan:

“Ölüme Hayranlık Duyuyorum”,
Sabitfikir, (çevrimiçi),

<https://www.sabitfikir.com/soylesi/edebi-yatdisi-olume-hayranlik-duyuyorum>, 4

Şubat 2013.

Çelik, Mehmet H.:

“Tarihi Saatlerin Dünyasında Yaşayan Dört Saat Ustası, Ne İçindeyim Zamanın”, **Mekanik Saat Blogspot**, TRT, (çevrimiçi),

<https://mekaniksaat.blogspot.com/2012/04/ne-icindeyim-zamann.html>, 25 Nisan 2012.

Çelikel, Halime:

“Zamanın Aracı Onun Ömrünün Amacı”,
Mekanik Saat, (çevrimiçi),

<https://mekaniksaat.blogspot.com/2008/07/zamann-arac-onun-mrnn-amac.html>,

22 Temmuz 2008.

Filiz, Abdulkadir:

“Şule Gürbüz ile Söyleşi”, **Sabah Ülkesi**,
No:51 (çevrimiçi),
<https://www.sabahulkesi.com/2017/04/19/sule-guerbuez-ile-felsefe-edebiyat-ve-insan-uezerine-abdulkadir-filiz/>, Nisan
2017.

Göktürk, Yücel; Er,
Tülin; Seymen, Serkan:

“Şule Gürbüz’le A’dan Z’ye”, **Bir+Bir Dergisi**, 1+1 Express, NO:I, (çevrimiçi),
<https://birartibir.org/peter-gabrielin-feryadi-nahid-sirrinin-heyheyi/>, 11
Temmuz 2022.

Göktürk, Yücel; Er,
Tülin; Seymen, Serkan:

“Şule Gürbüz’le A’dan Z’ye”, **Bir+Bir Dergisi**, 1+1 Express, No:II, (çevrimiçi),
<https://birartibir.org/karincaninelini-sikmak/>, 14 Temmuz 2022.

Göktürk, Yücel; Er,
Tülin; Seymen, Serkan:

“Şule Gürbüz’le A’dan Z’ye”, **Bir+Bir Dergisi**, 1+1 Express, No:III, (çevrimiçi),
<https://birartibir.org/el-veled-isirri-ebih/>,
16 Temmuz 2022.

Göktürk, Yücel; Er,
Tülin; Seymen, Serkan:

“Şule Gürbüz’le A’dan Z’ye”, **Bir+Bir Dergisi**, 1+1 Express, No:IV, (çevrimiçi), <https://birartibir.org/insan-kendi-kendinin-hayal-kirikligidir/>, 17 Temmuz 2022.

Doğan, Gündüz:

“Evvel Zaman Tık Takları Arasında”, **Bianet, Tarih Vakfı** (çevrimiçi), <https://bianet.org/haber/evvel-zaman-tik-taklari-arasinda-51324>, 31 Ekim 2013.

Gürbüz, Şule:

“Saatin Evvel Zamanda Yolculuğu”, **Derin Tarih**, (çevrimiçi), <https://www.gzt.com/derin-tarih/saatin-evvel-zamanda-yolculugu-2585963>, 26 Aralık 2016.

Hocaoğlu, Murat:

“Şule Gürbüz ile Röportaj”, **İzdiham**, (çevrimiçi), <https://www.izdiham.com/sule-gurbuz-ile-roportaj/>, 29 Şubat 2016.

Şahin, Seval:

“Ev: Bir Yekparelik”, **Seval Şahin**, (çevrimiçi),

<http://sevalsahin.com/detay/4/953/Ev-->

[Bir-Yekparelik](#), 26 Mart 2019.

Şahin, Seval:

“Şule Gürbüz Edebiyatını Okumak”,
K24, (çevrimiçi),

<https://www.k24kitap.org/sule-gurbuz-edebiyatini-okumak-667>, 19 Mayıs 2016.

Şahin, Seval:

“Şule Gürbüz ile Hayat, Ölüm ve Edebiyat”, **Açık Radyo**, (çevrimiçi),
<https://acikradyo.com.tr/podcast/146094>,
2 Haziran 2016.

Şahin, Seval:

“Şule Gürbüz ile Varlık ve Metin Üzerine”, **Açık Radyo**, (çevrimiçi),
<https://acikradyo.com.tr/gunun-ve-guncelin-edebiyati/sule-gurbuz-ile-varlik-ve-metin-uzerine>, 26 Mayıs 2016.

Şahin, Seval:

“Zaman, Dil ve Mekanik- Şule Gürbüz’ün Coşkuyla Ölmek Adlı Eseri Üzerine”, **Seval Şahin**, (çevrimiçi),
<http://sevalsahin.com/detay/4/393/Zaman.-Dil-ve-Mekanik--Sule-Gurbuz-un-Coskuyla-Olmek-Adli-Eseri-Uzerine->,
16 Temmuz 2016.

Yapımcı Tosun, Emrah Demir;

Yönetmen Özdemir, A. Batur:

“Şule Gürbüz ve İstanbul”, Sanatçının
Şehri, TRT2, (çevrimiçi),
[https://www.youtube.com/watch?v=93--
XL4Y-mI](https://www.youtube.com/watch?v=93--XL4Y-mI), 28 Şubat 2024.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Kader”, TDV **İslâm Ansiklopedisi**,
(çevrimiçi),
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>,
2001, s.58-63.