

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Selami Varlık. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Kitap, 2021. 352 sayfa.

Tuğba Ekinci

İstanbul Üniversitesi
ekincitugba1@hotmail.com
orcid: 0000-0003-0980-4614

Okuyucuya sunulan bir metin yazarın aidiyetlerinden kopuk değilse de metnin bağlamı kendisini okura yeniden açar. Açıklama ve anlama arasındaki gerilim, örneğin metne hem katılma hem direnme, metnin nesnellüğünün de direnmesi, yani kavramları sahiplenmede başa çıkma gerilimi salt çatışma ya da uyumdan çok iç içe ve karşılıklı bir faaliyet olarak devam eder. Bu bağlamda metnin anlamı “iki arada”dır, sabitlenmemiştir. Aşırı yorum sorunu ya da rasyonel açıklamanın okuyucuya set çekmesi arasındaki gerilimin hermenötik dengesi, iki tarafa rastgele özgürlükler atfetmekle çözülmez. Eserin temel sorularından olan aidiyet (*appartenance*) ve mesafeleşme (*distanciation*) ilişkisi oldukça kırılğan bir meseleye de ışık tutar: Örneğin aidiyetlerimiz hangi aşamada kimlikçiliğe dönüşür? Kimlikçilik eleştirisinin diyalektik kutbu olarak yöntemsel bir nesnellüğün sınırları nerede başlar ve biter? Selami Varlık'ın eseri “ya (...) ya da” ikiliğine mecbur olmadığımızı dair olanaklara mercek tutuyor. Üstelik bu denge arayışı gerilimsiz bir melezlik övgüsü yerine çatışma riskini daima saklı tutmayı öneriyor.

Yazar uzun soluklu bir birikimin neticesi olduğunu ihsas eden eserinde metin ile okurun keşişim alanında, başka dünyaların/aidiyetlerin karşılaşmasının neticesi olarak temellük (*appropriation*) faaliyetini konu edinmektedir. Metin ancak okurla tamamlanabileceğinden temellük faaliyeti kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık yazarın hatırlatmasıyla Ricoeurcü anlamda “nasıl temellük ettiğimiz”i irdelemeyi gerektirir (s. 14). Ricoeurcü çıkışta üç aşamalı bir “hermenötik yay”dan söz eden yazar, konumlanmışlıktan eleştireliliğe, buradan yine inanca ve öznelliğe yer açan bir hermenötik

döngünün takip edildiğinden söz eder. Sözü edilen aşamalar ön-anlama, açıklama ve temellük etme şeklindedir. Varoluşsal ilksel aidiyetin ardından nesnel bir mesafeleşme gerçekleşir fakat bu nesnellüğün okurca yeniden düzenlenmesi temellük olarak ifade edilir. Bu aşamada temellük, ilksel-varoluşsal modda daha çok mülkleştirmeye benzerken eleştirel dolayımından geçen sahiplenmede kendiliğın “mülksüzleşme”sine (desappropriation) ve kendini anlamaya aracı olur. Yani temellük sonda gerçekleşirken yetkin anlama faaliyetinin başlangıcı olur. Bu aşamada egemen öznen kaynaklanan sorunlar izale edilebilir (s. 17-18).

Temellük “eşitleyici”, yazısallıkta “çağdaş ve benzer” olanı görebileceğimiz bir “gibi- görme”dir (s. 21, 319). Şimdi ile geçmişin, kendilik ve geleceğın ilişkilenesini, gediğın kapatulmasını sağlayan imkânsa tahayyüldür (*imagination*). Çünkü ilk aidiyet hâlinde çıkışın getirdiğı yabancıliğın yeniden aşına kılınması gerekmektedir. Tahayyül dilsel bir faaliyet olduğundan eleştirel ve üreticidir, çünkü yazara göre “metnin anlamı apaçık olmadığı için, bugüne uyarlanması özel bir gayret gerektirir” (s. 23, 27). Bu bağlamda yazar “benzemeyende benzeyeni bulmak” işlevi gören metafor gibi tahayyül de temellük için düşünür. Burada metafor, bir sözcükten öte üslup, hatta tavırdır, okuma ediminin canlı bir organizasyon olarak düşünülmesidir. İnşa edilen benzerlik olarak metafor gibi tahayyül de ortaklığı farklarla birlikte ve onlara rağmen görür. Üstelik dilsel gerilim gerçeklikte de bir gerilime ve benzerliğe alan açar (s. 286-7). Sorun büyük ölçüde okurun dünyasına ve şimdiye indirgenmesi kaçınılmaz olan metinde yorumun sınırları sorundur, yani poetik olanın deneyimselliğı ile kavramsal olanın rasyonelliğı arasındaki gerilimin nasıl örgütleneceğı. Yazarın temellük ve tahayyül bağlamında okurdaki dönüşümün ardından asıl olarak önemse-diğı metindeki semantik yenileşim, birbirine radikal bir şekilde direnmekle değil, kendiliğı dönüştürürken koruyan bir karşılıklılıkla mümkün olur.

Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde yazar felsefi söylemin poetik imkânlar taşıyan varoluşsal dille kurduğı aidiyet ve mesafeleşme ilişkisini, İkinci Bölüm’de temellükte aşırı yoruma set çeken okurun dönüşümünü, Üçüncü Bölüm’de ise metindeki semantik yenileşimi işlemektedir. Eserin temel tezini oluşturan hermenötik yay, yazarın bu üçlü tasnife uygun olarak inşa ettiğı metnin her bir bölümüne odaklanarak takip edilebilir.

Birinci Bölüm’de yazar, anlamın açıklanmasında kavramın tedavül tarihini dikkate alınması gerektiğı uyarısıyla başlar. Geleneksel ve dilsel ortamdan çıkamayan felsefe faaliyeti, inançlar ve aidiyetlere dayalı “düşünüm-öncesi” alandan, sembollerden gelen malzemeyle başlar. Semboller felsefi yenileşimin hem zemini hem imkânıdır. Rasyonel açıklama alanı “ortadan” başlar, icat edilmez ama yeniden keşfedilir. Ricoeurcü herme-

nötik bir serbest atış alanı değildir, poetik imkânlarıyla anlam genişliğine alan açsa da düşünümsel devamında nesnellik kaygısından türetilir. Burada Gadamerci aidiyeti ifade eden gelenek ve önyargı doğrudan devralınırken yazarın mukayeseli yorumlarında Ricoeurcü ufkun Gadamer'den başka bir çizgi sunduğu vurgulanır.

Sembollerin zemin olması gibi felsefe de felsefe-olmayan'dan, inançtan başlar. Burada inanç bir bağlamı anlamak ve oradan başlamak zorunluluğunu ifade etmektedir. Eser boyunca vurgulanan “inanmak için anlamak, anlamak için inanmak” bu ilişkiselliğin ve gidiş gelişlerin neticesidir. Ricoeur aracısız bir özbilincin imkânsızlığından, bu nedenle düşünen öznenin merkez-dışılığından bahseder. Bu kırılğanlık için “yaralı cogito” der (s. 67). Bu durumda felsefenin sembollere başvurması gibi cogito da varlığın ve başkalarının dolayımına muhtaçtır. Bunun için Ricoeur, aidiyete ve analitik betimleyici kıstaslara dayalı bir yan yanılığı savunur. Varlığa bağlı olmak, özne nesne gerilimini kısır döngü olmaktan çıkararak ilişkisel bir yorumu mümkün kılar. Geçmiş ve gelenek devralınan hâliyle sabit değildir, bu açıdan gelenek ve metinsel miras okuru da dönüştürür çünkü yazarın ifadesiyle “... biz geçmiş sorgulamadan önce geçmiş bizi sorgular” (s. 80).

Birinci Bölüm'ün ilk yarısında okurun aidiyetinden başlayan yazar, ikinci kısımda metnin nesnellğine ve okurun, aidiyetlerini askıya alarak metinle mesafe kurmasının nasıllığına odaklanır. Aidiyetin ilksel öneminin altını çizen Varlık, bu kez yerleşikliğin diyalektik dengi olarak mesafeden söz eder. Yani mesafeleşme ve aidiyet birbirini yok etmez. Metnin özerkliği ondaki nesnellik arayışını temin ettiği gibi metin, yazarın öznel niyetinin ürettiği ortamdan bağımsız başka bağlamlara tercüme edilebilir (s. 87). Yani temellük yazarın psikolojisine değil metnin anlamına yöneliktir.

Fenomenoloji ile hermenötik arasında da dil sorusundan gelen ortaklık yönüyle diyalektik bir bağlantı vardır. Bu açıdan hermenötik fenomenolojinin bir imkânıdır ve “hermenötiği betimsel fenomenolojiye aşılacak gerekir” (s. 92). Açıklama ve anlama arasındaki denge arayışında Ricoeur Dilthey'e yaklaşırken Heidegger'deki epistemolojiyi dışlayan yorumdan uzaklaşır (s. 95). Çünkü ona göre mesafeleşmeyi zorunlu kılan zaten öznenin aidiyetidir.

Anlama faaliyeti öznenin önyargılarının gerilimsiz bir kabulü değildir. Fakat eserde tümel olarak da takip edilen soru, nesnel anlama sonrası öznel sahiplenmenin ve kavramsal katılıktan semantik bir yenileşime yeniden dönüşün nasıl mümkün olabildiğidir. Kavramsal açık seçiklikle şiirsel dilin dinamizmi birbirini hem yerleştirir hem çoğullaştırır. Böylece bir açıdan hukuk hermenötiğindeki yasa olay ilişkisi gibi, canlı deneyimin sabit olanı yenileyici yanı devreye girer.

Eserin İkinci Bölüm'ünde bu kez yazar, aşırı öznelliğe set çekmesi için gerekli gördüğü nesneliliğin okurun varoluşsal etkilenimini engellemesi riskinden söz eder ve bu aşamada devreye tahayyül yardımıyla gerçekleşen temellük eylemi girer. Temellük hem okurda hem metinde dönüşümü sağlayarak öznel ve nesnel arasındaki geçişsizliği kırar. Yazarın dünyasından özerkleşen metin okurun dünyasında yeniden canlı yaşam dünyasına çevrilir (s. 132). Anlam ilk aşamada yazarın niyetine kapanmadığı gibi okurun dünyasına kapatılamaz ve böylece ikinci aşamadaki nesnel açıklama kriteri boşa düşmez. Yazar burada Ricoeur felsefesi açısından temellükün amacının “kendini tanıma” olduğunu ve bu felsefenin bir “kendilik hermenötiği” olarak okunabileceğini hatırlatır. Buna göre temellük “metnin önünde” kendini anlamadır (s. 133-4). Yani nesnel anlam öznenin kendini daha iyi anlamasına yarar. Ricoeur felsefesini yazarın temellük edişi, tam da bu felsefenin nesnel buyruğu gibi, öznelcilik ya da nesnelciliğe sıkışmak yerine gerilimi bir çıkışa yönlendirmek şeklindedir. Bu bağlamda mesafelikleşme ve mülksüzleşme kendini kaybetmeyi, benliği eleştirmeyi gerektirir fakat tam da bu eleştiri sonrası, hermenötik yayın sonunda kendiliğin yeniden görünmesini sağlar. Metni gölgeleyen bir benlik yerine metnin öğrencisi olarak kendiliğin üretimlerinden beklenti söz konusudur. Yazara göre “iyi bir felsefe tarihi yapmak eserin anlaşılması ile okurun kendini daha iyi anlaması arasındaki kesişimde yer alır” (s. 153). Ricoeurcü bağlamda felsefe faaliyeti bizzat hermenötik olarak düşünülmektedir. Tahayyül sayesinde metnin semantik gönderimi kendilik ve tarihsel farklar doğrultusunda yeniden inşa edilir. Fakat bu inşa faaliyetinden önce okurun dönüşüme uğradığını hatırlayalım.

“Kimliğin yok olmaması için okurda değişimin ölçütleri var mıdır?” sorusu eserin ilgi alanlarından. Burada bir anlamda kimliğe sadık kalınarak yenileşimin savlandığı söylenebilir. Anlatılar aynılık ve başkalık arasındaki bu gerilimi konumlandırır. “Kolektif anlatsal kimlik”in bu dengeyi belirleyici bir zemin oluşturduğundan söz eden yazar, kendiliğin başkalarıyla ortak hafıza yoluyla ilişkilendiğine, dolayısıyla kişiselle toplumsalın geçişliliğine göndermede bulunur. Yani aynılıkla başkalığın bir aradalığı kolektif kimlik için de geçerlidir (s. 189).

Yazarın anlatsal kimlik üzerinde yoğunlaşması hakikatin tekliği ile anlamların/niyetlerin çokluğu arasındaki gerilimi poetik imkânlarla çözümlenmeye yöneliktir. Gelenek, yenileşim gibi tahayyüle ve poetikaya bağlı olduğundan, muhafazakâr ve tözcü bir aşamada duraklamayan yeni imkânlara açıktır. Süreklilik ve dönüşüm ilişkisi doğrultusunda yazar düzeni koruma ve kırılmalara alan açmayı birlikte açıklayan Ricoeurcü bir kavram çiftine, ideoloji ve ütopyaya yer verir. Mesela bu bağlamda ideoloji toplumsal hafızanın sürekliliğini sağlayan bir bütünselleştirme sağlar (s.

193-6). Fakat eleştiri ve süreksizliğin gerekliliği bu aşamada devreye girer: “Buradaki temel risk, toplumun etik kaygılardan uzaklaşıp kendini olduğu hâliyle beğenmesidir, yani her tür değişime karşı çıkmasıdır.” Bu riske karşılık ütopya kurgununun değişkenliğini sağlayan tahayyülden destek alır: “... çünkü değişim muhafaza etmenin koşuludur” (s. 197-202). Ricoeur’ün ütopya ve ideoloji arasındaki mesafeye çözüm önerisi, “bütünleştirme ve sarsma işlevi” arasında bir yakınlık sağlama şeklindedir: “Bireyde tahayyülün hem aidiyeti hem mesafeleşmeyi mümkün kılması gibi, kolektif yapılar da sabitlik ile yenilik arasındaki ilişki tahayyül sayesinde kurulur” (s. 200). Burada kopuş deneyimi ile devralınan gelenekler arasında a priori bir tenakuz düşünülmez.

Hafıza ve tarihin sürekliliği taşıma rolünden söz eden Ricoeur, hermenötüğünün eleştirel ve nesnel yönü sayesinde, bunun sorunsuz gerçekleştiğini düşünmüyor elbette. Bu bağlamda Ricoeur’ün bir tür hafıza fazlalığından söz ettiğini hatırlatan yazar, tekrarda ısrara ve yanlış hafızayı zorla tutmaya çalışmak yerine doğru hafızanın eleştirel rolünün düzeltici olabileceğini düşünür (s. 216). Burada sıkı sıkıya muhafaza yerine yazarın feda etme ve serbest alan tanıma gereğinden söz etmesi, yanlış bir kopuşu da getirebilir. Dolayısıyla hermenötik çaba riskleri de yüklenir. Bu bağlamda eserde yenileşimin imkânından “trajik yasa” olarak söz edilmesi gerilimlerin huzurlu ve kontrollü bir bilinçle değil sürprizlere ve toplum mühendisliklerini reddeden tehlikeli yönlendirmelere açık düşünülmesiyle ilgilidir (s. 218). Başkasına ve başkasını tanımaya açık bir eleştirelilik imkânının hem bireysel hem toplumsal kendilikte zaten içerildiğinin yazarca hatırlanması önemli. Yani sözü edilen hermenötik aşılama bir doku uyuşmazlığına sebep olmaz. Bu bağlamda Ricoeur felsefesi yazarın da delaletiyle etik imkânlar taşımaktadır.

Üçüncü Bölüm’de metindeki semantik yenileşim doğrultusunda metnin yeniden inşasına odaklanan yazar, bu yeniliğin de zaten var olan imkânlardan kopuk olmadığını savunur. Çünkü mülksüzleşme nasıl öznenin imkânlarından doğmuşsa, semantik yenileşim de nesnel anlamdan bağımsız değildir (s. 223). Okurun niyetleri mesafesiz bir şekilde metne dayatılamaz elbette, fakat okuma edimi dondurulmuş ve askıda bekleyen söylemi canlandırır, uyandırır ve dünyayla ikinci kez bağlantılandırır.

Metnin yeniliğine imkân veren şey öznel ve romantik değil nesnel ve mesafeli olmaktan sonra gelen sahiplenme aşamasıdır. Metnin yenileşime izin vermesi mesafeleşme sonrası okurun öznelliğinin sonda da korunduğunu gösterir. Parça ve bütün arasındaki aktif ilişkinin yeni örgütlemelere açıklığı yeniliği mümkün kılar. Bütünlük bir kez oluştuktan sonra sabit kalmayı ifade ederken bütünleştirme devam eder ve temellüğe fırsat verir. Yine sis-

temden farklı olarak sistematiklik de parçadan parçaya, parçadan bütüne aktif bir ilişkidir. Böylece nihai sentezi erteleyen parçalı ve fragmental bir üslûp tercih edilir (s. 251-2). Fakat her şeyin makbul sayılıp değersel olarak eşitlendiği türde bir postmodern saçılmaya düşmeden.

Eserin sonunda felsefi bir çaba olarak “sahiplenme”nin, İslâm düşüncesini çağdaş meselelerle nasıl buluşturacağına değinen Varlık, Ricoeur’cü çerçevenin sınırlarından da söz eder. Mesela Ricoeur’ün kimliksel arka alanının Hristiyanca konumlanmışlığı ve temellükün yalnızca metinle okurun aynı dünyaya ait olmasıyla mümkün olabileceği görüşü, Ricoeur’ü tekilliğin genelle buluşmasına set çeker görünür. Fakat yazara göre Ricoeur’ün varoluşsal konumuna karşılık, rasyonel imkânlar ve tahayyülün aracılığı sayesinde başka dünyalar arasında kapatılamaz bir mesafe oluşturmaz. “Uzlaşılabilirliğe verdiği önemden dolayı Ricoeur’ü temellük etmenin belki en iyi yolu, mesafeli bir temellüktür” diyerek Ricoeur’ün mirasını kendisinin varoluşsal modundan başka türlü de sahiplenebileceğimizi hatırlatan yazar, bu sahiplenme ilişkisini çağdaş Batı felsefesine teşmil edebileceğimiz bir imkândan söz ederek eseri sonlandırır (s. 331-3).

Sonuç olarak, kendini evinde hissetme uğraşısıyla eve mesafelenen bir tavrın diyalektiğinde, her yeniden anlama faaliyeti ve sahiplenmeye açık yapıtlar yaratıcılık imkânlarını artıran bir verimlilik sağlar. Çözümle ve öznenin yeniden bağlaması için dağıtması, nesnel ve epistemolojik bir mesafe olmaksızın gerçekleşmez. Bu açıdan yazarın temellük ve bu süreci yürüten tahayyülün, nesnellüğün sınaması olmaksızın basitçe kendinden memnun ve eleştirisiz bir huzur olmadığını ifade etmesi oldukça önemli. Yabancıların nesnel konumuna kendi dünyamızdan benzer karşılıklar bulmak olarak da düşünülmektedir temellük. Dolayısıyla eserde kelimeler ve metinler bir kez canlı bir ortamda üretildikten sonra dondurulmuş ya da tüketilir paketler olarak değil, yeni organizasyonlara açık bir doğurganlıkta hayal edilmektedir. Bu olanak kelimeler ve kavramları çevrilemez bir özcülükte kavramanın da temelsizliği yücelten salt anti-özcü bir tavrı da iptal edebilir. Yani temellük sayesinde ne yöntem ne de hakikati sahiplenme şansı reddedilir. Çünkü eserin davet ettiği hermenötik yay gibi, aidiyetin ikincil aşamasında sahiplenme, eleştirel bir sahiplenmedir. Burada bilgi inanca eşlenmediği gibi zorunlu bir mesafede de düşünülmez. Bu açıdan eserin katkılarında biri inanmak ve anlamak, gelenek ve yenilik gibi ikiliğe dayalı modern önyargıların bizzat hermenötik bir faaliyet olarak felsefede çözümlenebileceğini savlaması, hatta yazarın Ricoeur’ü temellüğüyle bunun nasıl gerçekleşeceğini yönetsel olarak göstermesidir. Metin, okur ve dünya ilişkisindeki gerilimin çözümlenmesiyle birlikte eser, hafıza ve kimlik gibi kolektif gerilimleri de dikkate alması yönüyle etik-politik imkânları iç-

kindir. Ayrıca eser, diyalektik gerilimi nihayete erdirmek yerine trajik olanı üstlenmeyi tercih edilir bulmasıyla henüz “bitmemiş”tir.

Eserin vaatlerinin yanı sıra bu beklentilere gölge düşüren bazı kapatıcı risklere de değinilebilir: Örneğin eserde sözü edildiği gibi poetik imkânların daima açık ve geçişli bir katkı sunacağına teminatı var mıdır? Şiirsellik anlayışının kimi zaman hamasi bir epik dile kapanması, mesela kültürel ve kimliksel özcülüğü kuranın da tahayyül olması eserde görülen imkânın tersine bir geçişsizliği imlemez mi? Toplumsal gerçeklikte, metaforların klişeleşmiş kullanımlara, sembollerin de kültür savaşını palazlayan üretilmiş ikiliklere dönüştürülmesi, sembol ve metaforla içkin olduğu düşünülen imkânlara dair beklentiyi bir yönüyle boşa düşürmektedir. Öte yandan yazarın ve Ricoeurcü çizgiyi yansıtan metinselliğin kaynaştığı yerde risklere ve eleştiriye açık oluştan, anlatuların çarpıştırılmasından medet umulması, “karşılaşma”daki imkânların tansiyonlu tarafını zaten göze almamaktadır.

İsmail Çelik’in *Endülüs’te Hanefilik* Adlı Eser Hakkındaki Değerlendirmelerine Cevaplar

Abdullah Acar

Necmettin Erbakan Üniversitesi
 abacar@erbakan.edu.tr
 orcid: 0000-0001-5792-4712

Kadim İslam medeniyetinde tenkit, bir şeyin üzerindeki, etrafındaki ya da içindeki hoş olmayan şeylerin giderilerek o şeyin değerinin artırılmasına yönelik niyetler için kullanılır ve tam da bu yönüyle tenkit, “eleştiri” veya “kritize etme” kelimesinden az da olsa farklılık arz eder. İsmail Çelik’in *Endülüs’te Hanefilik* isimli kitap hakkındaki değerlendirmeleri¹ ilk bakışta tenkit gibi anlaşılrsa da ilgili yazı okunduğunda bu yazının bir

¹ İsmail Çelik, “Abdullah Acar. *Endülüs’te Hanefilik*”, *Dîvân*, 2020, sy. 49, s. 113-118.