

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MİSTİK METİN İLE
OKUR ARASINDAKİ MESAFE
-HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM-

Nazmiye KIZILTEPE

2501161033

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Abdurrahman ALİY

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : NAZMIYE KIZILTEPE Numarası : 2501161033
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : PROF.DR.ABDURRAHMAN ALİY
Tez Savunma Tarihi : 05.09.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : "MİSTİK METİN İLE OKUR ARASINDAKİ MESAFE-HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OLUŞUKLUĞU~~LA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.ABDURRAHMAN ALİY		KABUL
DOÇ.DR.CAHİD ŞENEL		KABUL
DR.ÖĞR.ÜYESİ ELİFE KILIÇ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
DOÇ.DR.NEDİM YILDIZ		
DR.ÖĞR ÜYESİ AHMET SURURİ		

ÖZ
MİSTİK METİN İLE
OKUR ARASINDAKİ MESAFE
-HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM-
NAZMİYE KIZILTEPE

Yirminci asrın ikinci yarısından itibaren okur merkezli edebiyat kuramlarına zemin teşkil etmeye başlayan Hermeneutik, okur kavramını ihmal etmiştir. Ya metin-yazar ilişkisini tartışmakla yetinmiş ya da içinden çıktığı disiplinlerden farkını ve benzerliğini ortaya koymakla uğraşmıştır. Bu çabalar da hermeneutiğin, tavırlar şeklinde ele alınmasıyla meyvesini verebilmiştir. Okur merkezli kuramlar ise bir dizi yeni bakış açısı ve yaklaşım ortaya koyarak farklı bir okur modeli geliştirmiştir. Özellikle fenomenolojinin gelişmesiyle, deneyim kavramı Batı düşüncesi bağlamında inceliklerle işlenmiş, söz konusu kavramın içindeki kategorilendirme fark ve tekrar üzerinden ivme kazanmıştır. Bu kategorilendirmeden çıkan mistik deneyim, mistik metnin en önemli bileşenidir. Hermeneutik bir tavırla mistik deneyimi ve mistik metni *okuyabilecek* okur ise Don Kişot okurdur.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik tavırlar, deneyim, mistik deneyim, mistik metin, okur, Don Kişot okur.

ABSTRACT
THE DISTANCE BETWEEN
THE MYSTICAL TEXT AND THE READER
-A HERMENEUTICAL APPROACH-

NAZMİYE KIZILTEPE

From the second half of the 20th century, hermeneutics, which neglects the notion of the reader, have paved the way for the reader response literary theories. Hermeneutics either contented itself with the discussion of the text-writer relationship, or tried to reveal its difference and similarity from the disciplines that gave rise to it. However, these efforts can bear fruit by approaching hermeneutics as manners. Reader response literary theories, on the other hand, theorize a different reader model by evolving a vast number of new perspectives and approaches. Particularly with the development of phenomenology, the concept of experience, has been elaborated in the context of Western philosophy, and the categorization within the given concept has gained momentum over differentiation and repetition. The mystical experience evolving out of this categorization is the most significant component of the mystical text. Furthermore, the Quixotic reader is the one and only reader who can *read* the mystical experience and mystical text in a hermeneutical manner.

Key Words: Hermeneutical manners, experience, mystical experience, mystical text, reader, Quixotic reader.

ÖNSÖZ

Mistik Metin ile Okur Arasındaki Mesafe -Hermeneutik Bir Yaklaşım-

gibi bir tez başlığı seçen bir kimsenin, bir disiplinde ilerlerken bir anda, kendini başka bir disipline dalmış bulmasına engel olup başlangıçta karar verdiği alanların sınırları içerisinde kalması, imkânsız değilse bile oldukça zordur. Bu çerçevede başlangıçta belirlediğimiz sınırların içinde kalamadığımızı peşinen söylemek isteriz. Amacımız mistik metni Kantçı anlamdaki güzel kavramıyla ilişkilendirerek tanımlamak ve okur ile arasındaki hareketi ortaya koymaktı. Okurun mistik metne yönelik hareketini hermeneutik bir yaklaşım ile açıklamak da hedeflerimiz arasındaydı. Bunun için öncelikle hermeneutik ile ilgili bir tanım veya tarihçe vermek yerine, onu bir problemler bütünü şeklinde değerlendirmeyi tercih ettik. Ayrıca ele aldığımız her filozofun kendi hermeneutik anlayışları içinde farklılaştıkları noktaları belirlemeye ve bazı hermeneutik araçları öne çıkarmaya gayret ettik.

Tez içerisinde hermeneutik tavırlar olarak ele aldığımız yeni hermeneutik yapma usulleri edebiyat teorisine ve okur merkezli alımlanma kuramlarına ilham kaynağı olmuştur. Böylelikle okur kavramının doğuşunu bu ilişkisellik içerisinde vermeye çalıştık ve okur kavramını metin ve yazar ile ilişkilendirerek ele almış olduk. Hermeneutik daire ve fenomenolojik katetme yöntemlerini kullanarak hermeneutiğin asli kavramları olan metin, yazar ve okur kavramlarının tanımlarına ulaştık. Tanımlama çabaları sırasında metin-tekst ayırımına gitmenin, metin kavramı lehine bir anlam genişlemesi doğuracağını öngördük. Bu öngörümüzde haklı çıktık. Böylelikle metin kavramının farklı anlamlarının birbirine geçtiği karakteristik bir yapı kurduğumuzu düşünüyoruz.

Deneyim kavramı tezin ana omurgalarından birini oluşturuyor. Çünkü mistik metinde kavramın ve ilkenin dışında başka bir unsurun, bunlara benzemeyen yeni bir unsurun bulunması gerekiyordu. Deneyim kavramı içerisinde bir kategorilendirmeye gittik. Ulaştığımız deneyim kategorileri, sıradan deneyim, duyu deneyimi, estetik deneyim, dini deneyim ve mistik deneyimdi. Hermeneutik ve fenomenolojinin imkânlarıyla, söz konusu deneyim kategorilerini birbirleri ile ilişkilendirerek

tartışmaya gayret ettik. Mistik deneyiminin en genel deneyim kategorisi olduğu sonucuna vardık. Ama dini deneyimle karmaşık ilişkisini de tez içerisinde vurguladık.

Bu tez, süreç içerisinde okuduğumuz yazarlar eşliğinde, onlarla söyleşerek, konuşarak ve tartışarak yazıldı. Hepsinin ismini burada anamamakla birlikte, özellikle tezi yazarken kitabından çokça istifade ettiğimiz Osman Bilen’e, eseri dolayısıyla şükranlarımızı sunuyoruz. “Bu tez okuduğum, konuştuğum ve atıf yaptığım yazarlarla birlikte yazıldı.” derken, aslında lâfi Sevgi Soysal’a getirmek yerinde olacak. O, döne döne okuduğu, hep okuduğu yazarlar için *gerilla* ifadesini kullanır ve onları *sadık gerillaları* olarak niteler. İşte bu tez de Sevgi Soysal’dan ilhamla, ama bu sefer bizim sadık gerillalarımızla beraber kaleme alındı.

Bu tezin geliştirilmesi ve yazılması noktasında teşvik edici fikirlerinden dolayı danışman hocam Sn. Prof. Dr. Abdurrahman Aliy’e müteşekkirim. Ayrıca sıra arkadaşlarım, can dostlarım Sn. Zehra Akarvardar ve özellikle editörüm, sağ kolum Sn. Ayşe Yılmaz’a tezin yazılması sürecinde bana verdikleri yürekten destek ve sevgiden dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez savunma jürimde soruları, eleştirileri ve katkıları ile bana coşku, neş’e ve cesaret veren hocalarım Elife Kılıç ve özellikle Cahid Şenel’e içtenlikle teşekkürlerimi sunuyorum.

Nazmiye KIZILTEPE

Süleymaniye, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE: HERMENEUTİK TAVIRLAR

1.1. Teolojik Hermeneutik Tavır	8
1.2. Romantik Hermeneutik Tavır	10
1.2.1. Schleiermacher: Kehanet ve Gramer	12
1.2.2. Dilthey: İfade, Mana, Zihin	16
1.3. Fenomenolojik veya Varoluşsal Hermeneutik Tavır	19
Varoluş: İcra	21
1.4. Felsefi Hermeneutik Tavır	22
1.5. Yeni Romantik Hermeneutik Tavır ya da Nesnel Hermeneutik Tavır	26
1.6. Sufi Hermeneutik Tavır	29
1.6.1. Sufi, İnsan-ı Kamil ve Arif	30
1.6.2. Harf	33
1.6.3. İhtimalli	34
1.6.4. Kelime Olarak Metin	37
1.6.5. Metin: İhtimalli Tekst	39
1.6.6. Çözüm	40

İKİNCİ BÖLÜM YAZAR, METİN VE ÖZELLİKLE OKUR

2.1. Metin-Tekst Ayrımı	44
2.1.1. Metnin Evrenselliği	49
2.1.2. Edebi Metin: En Yüksek Düzeyde Metin	51
2.1.3. Okur'un Varlık Alanı	53
2.1.4. Romantik Hermeneutik Tavır ile Yapısalcılık Arasında Metin	53
2.1.5. Yapısalcılık: Metinden Öncesi	55
2.2. Yazar Verendir	56
2.3. Okur, Sahneyi Yaratır	58
2.3.1. Yazarın Ölümü – Okurun Doğuşu	61
2.3.2. Okur Türleri	61
2.3.2.1. Süper Okur	62
2.3.2.2. Entelektüel Okur	63
2.3.2.3. Yönelimsel Okur	64
2.3.2.4. Örtük Okur	64
2.3.2.5. Don Kişot Okur	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK İLE YOKLUK ARASINDA MİSTİK DENEYİM

3.1. Deneyim	69
3.1.1. Etkileşim ve Sentez	69
3.1.1.1. Sıradan Deneyim	71
3.1.1.2. Duyu Deneyimi	73
3.1.1.3. Estetik Deneyim	75
3.1.1.3.1. Ara Nağme: Söylem	78
3.1.1.3.1.1. Edebi ve Dini Söylem	80
3.1.1.3.1.2. Dini Söylem: Matruşka	82
3.1.1.3.1.3. Söylem: Dil ve Sudur	83
3.1.1.3.2. Estetik Deneyime Zeyl	84
Ve/Ve'ye Reddiye	85
3.1.1.4. Dini Deneyim ve Mistik Deneyim: Bireysellik	86
3.1.1.4.1. Vecd ile <i>Ben</i>	89
3.1.1.4.2. Yaşayan Deneyim	91
3.1.1.4.3. Başlangıca Dönmek	92

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİSTİK METİN, DON KİŞOT OKUR VE MESAFE

4.1. Başlarken: Dini Metin	93
4.2. Felsefi Metin: Kavram Aktarımı mı, Müdahale mi?	96
4.3. Mistik Metin: Kelime, İhtimal ve İcra	98
4.3.1. İhtimaller Mantiğı Versus Doğrulama Mantiğı	99
4.3.2. Tekrar, Hata ve Rüyanın Retoriği	102
4.4. Mesafe ve Anlamlandırma Eylemi	103
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	112

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
akt.	:	Aktaran
Ar.	:	Arapça
a.y.	:	Aynı yer
bkz.	:	Bakınız
bs.	:	Basım
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
ed.	:	Editör
İng.	:	İngilizce
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfalar
sy.	:	Sayı
T.	:	Türkçe
t.y.	:	Tarih yok
T.Y.N.	:	Tezi yazanın notu
Yun.	:	Yunanca

GİRİŞ

“Yazınsal yapıt bir oturuşta okunamayacak kadar uzunsa, izlenim birliğinden doğabilecek son derece önemli etkiden yoksun kalmaya razı olmalıyız – çünkü iki oturuş gerekliyse, dünya işleri araya girer ve bütünlük bir anda yok olur gider.”¹ der Edgar Allan Poe, “Yazmanın Felsefesi” isimli özgün denemesinde. Şu an okumakta olduğunuz tez, *bir oturuşta* okumak ile *iki oturuşta* okumak arasındaki farkın ne olabileceğine dair o minik ve önemli soruyla ortaya çıkmaya başladı. Bu soruya cevap bulmaya çalışırken yenileri eklendi: İki oturuşta okuma’da *araya giren dünya işleri*, okuma’nın akıbetini ne yönde etkiler? Bu dünya işlerinden edinilen bilgi ne tür bir bilgidir? Yeni edinilen bilgi ile okumaya geri dönüldüğünde, *aynı* metne mi geri dönülür? Bütünlük okumanın hangi aşamasında kazanılır veya öncesinde kaybedilmiş midir? Bütünlük ne demektir? Dünya işlerinin bir diğer adı deneyim olabilir mi? Sorular arttıkça, yazı ve okuma ilişkisinin başlangıçta varsaydığımız kadar kolaylıkla hallolamayacağı ortaya çıktı. Buradan hareketle pratik boyutu ortaya koymadan ve mümkün olduğunca kendi deneyimimizi paranteze almaya ve yukarıdaki soruları teorikleştirip bir problematik şeklinde sunma gayretiyle bir tez ortaya koyacağız. Bu soruları büyüterek, tarihsel süreçte benzerlerini ve şüphesiz ki çok daha iyilerini üretecek olan hermeneutik, kısmen edebiyat ve psikanaliz disiplinleri eşliğinde geliştirmeye çalışacağız.

Bilgi sadece kitaplardan mı edinilir? Pek tabii ki hayır. Ya anlam denilen şey? Yine cevabımız hayır olacak. İnsan niçin okur ve yazar? Bu soruya yukarıdakiler kadar net ve çabuk cevap veremeyeceğiz. Bilgi ve anlamı kitaplar dışında da bulabilen insan, okurken veya yazarken neyi bulur? Dahası bulduğu ile ne yapar? Bu soruları ard arda sıralarken aslında tezimizin giriş yazısına bir “sıfır noktası” aradığımız dikkatlerden kaçmayacaktır. Tezin başlığından hareketle, mistik metin, okur ve hermeneutik kavramlarının her biri birer sıfır noktası olarak düşünülebilir. Fakat bunu yapmak yerine, tezimize diğer ikisini de kapsadığını düşündüğümüz hermeneutik ile başlayacağız.

¹ Edgar Allan Poe, “Yazmanın Felsefesi”, **Bütün Hikayeleri** içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 9.

I. Hermeneutiğin Hermeneutik Olarak Mahiyeti

Hermeneutiğin tanımı ve mahiyeti üzerinde tarihsel süreçte bir görüş birliğine varılmadığını yaptığımız okumalar neticesinde fark ettik. Bunu da tezin ilk bölümünde ayrıntıları ile ortaya koymaya çalıştık. Ama bu tartışmalara girmeden, hermeneutiği kendisi olarak acaba tartışabilir miyiz? Hermeneutiği okur, yazar ve metin problemleri eşliğinde tartışmak öyle sanıyoruz ki geç dönemde ortaya çıkmış bir yaklaşımdır. Hermeneutik her şeyden önce sözlü veya yazılı metinlerdeki anlam problemi ile uğraşan bir felsefedir. Bilgi ve anlam ilişkisi ile ilgili yukarıda sorduğumuz sorulara tekrar döndüğümüzde, bu iki kavrama yakınsayacak diğer kavramın deneyim olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü deneyim kavramı, bilgi ve anlam'ın her ikisine de aynı uzaklıktadır. Şöyle ki, bilgi ve anlam bir doğru parçasının her iki uç noktası olarak düşünüldüğünde, deneyimi bunların tam ortasına bizce yerleştirmek gerekir. Bir metni veya konuşmayı anlayan bir insan, metnin veya konuşmanın söylediklerini zaten bilir. Fakat bu bilgi, takip edilebilecek bir bilgi değildir, kontrol edilemez, ayrıca da sonsuzdur. Anlam denilen şeyin, sınırlanamaz ve sabitlenemez oluşu hep deneyim ile ilişkili olarak düşünüldüğünde bizce idrak edilebilir.

Tezin Birinci Bölümünde hermeneutiğin tanımını vermenin imkânını tartıştıktan sonra hermeneutik tarihi problemine de değineceğiz. Aslında tanım ve tarih problemlerini birbirleri ile ilişkilendirerek tartışacağız. Bunu yaparken de filozofların kendi hermeneutik usullerini ortaya koymanın peşinde olacağız.

Bu bölümde kavramsal çerçeveyi oluşturduğumuz hermeneutik tavırlar ve bu tavırlardan çıkan araçları yeni bir teori altında toplamanın imkânı olup olmadığını sormaya gayret edeceğiz. Sorunun cevabını yine Birinci Bölümün çözüm kısmında vermeye çalışacağız. Bu hermeneutik araçlarla okur kavramına ulaşmayı planlıyoruz. Fakat hermeneutiğin köken ve tanımlanma sorunlarıyla meşgul olmasının, yazar ve metin kavramlarının dışına çıkmayı engellediği kanaatindeyiz.

İkinci Bölümde okur tiplerini hipotezler halinde sunmak bizi bu okur tipleri arasında yer almayan yeni bir okur tipine, Don Kişot okur'a götürecektir. Böylece mistik metnin okurunun Don Kişot okur olduğu hükmüne varacağız.

Üçüncü Bölümde estetik deneyimi tartışırken planlarımız dahilinde değilse de, *söylem* kavramı ile ilgili yeni bir bahis açacağız ve bu kavramın manevi bilimlerin

hemen her disiplininde kullanılmasını başlangıç noktası sayacağız. Söylem kavramı ile birlikte çoğul bir alana varmış olmamız, *anlam* kavramına başka bir perspektifle yaklaşmamızı sağlayacaktır. Bütün bunlara ek olarak Estetik Deneyim Bölümünde, Kant'ın *güzel* kavramı ile ilgili görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Güzel kavramından hareketle mistik metin için son derece uygun olan Kant'ın *amaçsız-amaçlı* kavramını esas alacağız ve Kierkegaard'un dini deneyim ile estetik deneyim arasında kurduğu ilginç ilişkiyi bölüm içinde analiz edeceğiz.

Ayrıca mistik metnin mahiyetine ilişkin tartışmayı genişleteceğiz. Bu kısımda, *söylem*de olduğu gibi, yeni bir alana sıçramamız gerekecek. O da psikanalitik söylem alanıdır. Bu söylemin Lacan tarafından nasıl velud bir şekilde tartışıldığını ifade edebilmeyi umuyoruz. Zira edebi retorik ve psikanalitik söylemin, mistik metnin mahiyetini ortaya koymak için canlı tartışma alanları açtığı kanaatindeyiz.

Mistik metnin tanımını ise Dördüncü Bölümde ortaya koyacağız. Bunu yaparken, hermeneutik araçlar, deneyim, söylem ve Don Kişot okur kavramlarıyla iş göreceğiz. Zira fenomenolojiden yükselen yönelimsellik kavramı bütün bu kavramları ancak bir sahne içerisinde değerlendirebildiğimiz takdirde, anlamlı bir bütünlük oluşturabileceğimiz hissini uyandırmaktadır. Buradaki anlatının özellikle geliştirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle, okuma etkinliğini de, geriye dönüp sahne kavramı üzerinden kuracağız. Bu satırları yazarken, aynı sahnenin içinde olan ben, başka okuma sahnelerine de bir okur olarak bakmaya devam edecek. Çünkü her defasında kendinden bir sahne doğacak.

II. Okurun Mahiyeti ve Tanımı

Okur metin ile karşılaştığında, yazarın vardığı sonuçlara kendisini ulaştıran adımları geriye doğru izleyen kişi değildir. Bunu hermeneutiğin, yazarın zihnine ulaşmak gibi bir amacı olduğuna yönelik fikirlere karşı söylüyoruz. Böyle bir şey zaten sıradan herhangi bir okur için değil, eleştirmen ya da herhangi bir uzman için dahi söz konusu olamaz. Okurun, metinle karşılaştığında ne tür davranışlar geliştirebileceğini tezin ilerleyen bölümlerinde ayrıntıları ile tartışmaya çalışacağız. Fakat okur kavramını özellikle öne çıkarmaktaki amacımız, hermeneutiğin yalnızca yazar ve metin temelli bir felsefe olmadığını, özellikle geçtiğimiz yüzyılın sonunda geliştirilen fikirler eşliğinde bir kez daha vurgulamak olacaktır.

Tezimizde özel bir metin türünü odağı aldık, o da mistik metindir. Böylelikle okurun, mistik metinle karşılaştığında ne tür bir deneyim yaşadığını ortaya koyma imkânı bulacağımızı düşünüyoruz. Yukarıda da söylediğimiz gibi bu imkânların peşinden yalnızca hermeneutik ile değil, edebiyat ve psikanaliz disiplinleri ile beraber ilerleyeceğiz. Poe'dan yaptığımız alıntıya geri döndüğümüzde okur'un *bir oturuşta* veya *iki okuturuşta* veya sınırsız sayıda *oturuşta* neler yaşadığını ortaya koayabilmek ancak deneyim unsurunun devreye sokulması ile mümkün olabilecektir. Bunu söylereken, kaba bir amprizmin peşinde olmadığımız tezin ilerleyen aşamalarında umuyoruz ki açığa çıkacaktır. Burada söylediklerimizden hareketle şimdilik, okuru, yazarın karşısında *oturan* olarak tanımlayabiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: HERMENEUTİK TAVIRLAR

Neden *yöntemler* değil de, *tavırlar* diyerek başlıyoruz? Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinde tartıştığı meseleyi burada tekrarlayarak bu soruya açıklık kazandırmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Yöntem söz konusu olduğunda hakikati kendisinin yarattığını düşünen solipsist bilinç devrededir. Fakat tavır derken serbest bilinci tartışmamıza sokmak ve onunla yol almak istiyoruz: Hakikate bağrını açmış, onu bir yöntem çerçevesinde bulamayacağını bilen serbest bilinci. Böylelikle tezimiz bünyesinde ele alacağımız hermeneutik tavırlar vesilesiyle, bu serbest bilinç, yani burada artık bizzat bizim serbest bilincimiz, ulaşabileceği yerlere kadar gidip göz ucuyla yeni birtakım hermeneutik araçlar keşfetmeye çalışacak. Ki ancak böylelikle, madalyonun bir tarafındaki serbest bilincin, diğer başka serbest bilinçlerle etkileşime geçip dil ve tarih içindeki vasıtalarla *anlamaya* imkân sağlayabileceğini düşünmekteyiz. Kısacası yalnızca serbest bilincin, yeni birtakım hermeneutik araçları keşfedebileceğine inanıyoruz. Giriş Bölümünden sonraki bölümlerde ve özellikle mistik metnin mahiyetini ortaya koymaya çalışırken, buradaki hermeneutik tavırlar ile birlikte keşfettiğimiz hermeneutik araçları devreye sokmak niyetindeyiz. Bir yöntemle değil bir tavır, bir vaziyet alış ile başlamamızın sebebi budur.

Ayrıca teze başlarken, genel bir hermeneutik tanımı veya hermeneutik tarihi vermek niyetinde değiliz. Hermeneutik tanımı vermememize ilişkin birinci sebep, aşağıda (okuduğumuz yazarlarla birlikte) seçtiğimiz hermeneutik tavırların hepsinin kendine özgü tanımlarının ve tarih anlayışlarının olduğuna dair Gadamerci anlamda bir önyargımızın olması. İkincisi ise hermeneutiğin genel bir tanımının ve tarihinin olmadığına dair yine Gadamerci anlamda başka bir önyargı taşımamız. Bu meseleye aşağıdaki hermeneutik tavırları ele alırken yeri geldikçe tekrar döneceğiz. Ama birer soru olarak buradaki problemimizi bir kez daha netleştirelim: i) Hermeneutiğin tanımı var mı? ii) Hermeneutiğin bir tarihi var mı? Bu soruları şimdilik burada kayıt altına almakla yetinip hermeneutik tavırlar içerisinde nasıl cevaplandıklarına değineceğimize dair bir söz verelim.

Fakat şunu söylemeden de geçmeyelim: Türkçede *hermeneutik* kavramının yerine geçen ifade tarzları şaşırtıcı derecede fazladır. Bir kısmını burada sıralayabiliriz: “Tefsir, te’vil, şerh, izah, metin tenkidi, açıklama, yorumlama, anlama”,² açılma vb. Pekiyi hermeneutik kavramının kendi içinde başka kavramlardan oluşan böylesi bir bagaj taşıyor olması bir avantaj mıdır? Bunun özellikle kendi dilimiz açısından bir avantaj olduğunu düşünüyoruz. Burada söylemeye çalıştığımızı Gadamer harikulade bir şekilde ifade eder:

“Bir sözcük içinde kalıplanmış ve bu sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlama sahip sabit markalar ve işaretler değildirler; tersine onlar insanın dil içerisinde gerçekleşen dünya açılımının iletişimsel hareketinden çıkarlar. Onlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik felsefi çalışma, bugünlerde belirsiz bir sözcük olan ‘kavram tarihi’ sözcüğü ile işaret edilen hermeneutik boyutu esas alır.”³

Bagajındaki diğer kavramlarla ve özellikle “kavram tarihi” meselesi ile birlikte düşünüldüğünde, hermeneutik kavramının edebiyat, teoloji, ilahiyat, din bilimleri, tarih, dilbilim gibi disiplinlere nasıl temas ettiğini ve bu disiplinlerde hangi şekillerde uç verdiğini araştırmanın kendisinin de başlı başına bir hermeneutik çaba olacağına inanmaktayız. Hermeneutik kavramının etrafındaki bu kabuğu kimi zaman parlatmak kimi zaman da delmek, kavramın kendisinin yukarıdaki disiplinlerle akrabalığı sayesinde dinamik bir yapıda seyretmesini ve de pratikle temasının hiç kopmamasını bizce sağlamış olur. Aslında hermeneutiğe dair bir tanıma neden ulaşılamayacağı ve ulaşılsa dahi her tavrın kendi tanımının neden olması gerektiğine dair bir görüşümüzü böylelikle ifade ettik.

Osman Bilen, hermeneutik kavramının kullanımlarının günümüzde bir “tanım muğlaklığı”na sebep olduğunu iddia eder. Ona göre, farklı bağlamlarda hermeneutik “yorumlama kuramı, bir felsefe, gerçekliğe yaklaşım tarzı, bir yöntem ve bir ideoloji”

² Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 14.

³ Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar** içinde, der.-çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s. 26.

gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁴ Bilen'in burada ifade ettiğini sorularla açacak olursak: Hermeneutik, mesela mantık gibi bir yöntem midir? Yapısalcılık gibi bir tarz mıdır? Ya da bir varoluşçuluk gibi bir felsefe midir? Yeri geldikçe, yukarıda söylediğimiz üzere, her hermeneutik tavrındaki kurucu filozofun kendi hermeneutik tanımını vermeye çalışacağız ve bu tanımların nerelerde, nasıl farklılaştığını göz önüne çıkardıkça anlatmak istediğimiz şeyi vurgulamış olacağız. Ayrıca tanımın muğlâklığı ile hermeneutiğin tarihi var mı, yok mu sorusu arasındaki gerilim sayesinde birtakım hermeneutik araçlar keşfetmeyi umuyoruz.

Başlarken dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus da hermeneutik-tarih ilişkisi ile ilgilidir. Bilen, tarih ve hermeneutik yöntemlerinin birbirini tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmaz oldukları iddiasındadır. Ona göre bir metnin işaret ettiği konuyla ilgili tarihsel bir araştırma yapma ihtiyacı, bir metni anlama ve yorumlama faaliyeti sırasında ortaya çıkar.⁵ Biz de buradan hareketle hermeneutiğin genel bir tanımı ve de tarihinin olmamasını bu ilişkiyle irtibatlandırabilir miyiz? Çünkü buradan hareketle, her tanıma ulaşma bir dondurma faaliyeti olacaktır. Fakat tarihin olay ve zaman eksenli bir disiplin olması, hermeneutiğin de yorumlama ile bu disipline bağımlı bir yapı arz etmesi her ikisinin de eşzamanlı olarak mevcudiyet kazandıklarını gösterir. Bu görüşü dikkate aldığımızda ikisi var ve bir arada iken yalnızca birbirlerini tanımlamaya olanak sağladıklarına ilişkin bir sonuca ulaşılabilir. Yani *hermeneutik tarihtir, tarih de hermeneutiktir* sonuçlarına ulaşmak olasıdır. Bilen'in itirazlarına ekleyeceğimiz husus burada Aristoteles'in tanımla ilgili görüşüdür. Aristotelesçi anlamda, bir tanım yapabilmek için tanımlanmak istenen şeyin karşıtı ya da ayrımı cihetinden ele alınması gerekir.⁶ Hermeneutiğin bir yöntem, tarihin ise bir başka yöntem olarak belirlediği bu düzlemde, birbirlerine gönderme yaparak bu disiplinleri anlamaya mecburuz.

Ayrıca hermeneutik ve tarih ilişkisinde belirtmemiz gereken başka bir şey de hermeneutiğin felsefe tarihinde her zaman bir problemler bütünü içinde mütalaa edilişidir. Gadamer'in felsefi hermeneutiği de bu problemler bütününe kapsamlı bir şekilde yorumlamanın peşindedir. “Bu yüzden felsefi hermeneutiğin amacı bilgi

⁴ Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, s. 61.

⁵ a.g.e., s. 55.

⁶ Aristoteles, **Metafizik** viii, 1043a 20-25.

(*episteme* ya da *theoria*) değildir, aksine pratik bilgi (*phronesis*) yani hermeneutik, praksisten çıkan anlamadır.”⁷ Kısaca, yukarıda da söylediğimiz gibi, hermeneutiğin amacı anlama, yöntemi ise yorumdur. İşte yorum kavramı, *techne*, *mimesis* ve *logos* kavramlarıyla ilişkili bir problemler bütünü içindedir.⁸ Yönteminin yorum olması ve tarih sorununun kronolojik çağrışımların ötesinde bir düzlemde ele alınması gerektiğine ilişkin Gadamerci anlamda ön-yargımız, problemler bütünü diye nitelediğimiz durumu birbirleriyle her defasında ilişkilendirerek -birini diğeri cephesinden yorumlayarak- tartışmayı gerektirir.

1.1. Teolojik Hermeneutik Tavır

Hermeneutiğin edebiyat, teoloji, tarih ve dilbilim gibi disiplinlerle nasıl dirsek teması içinde olduğuna ve tarihsel süreç içerisinde bu disiplinlerle beraber yeni disiplinleri oluşturduğuna yukarıda kısmen de olsa değindik. Bu disiplinleri ya uhdesine alıp ya da onların uhdesine girdiği için bir hermeneutik kavramının tanımı veya tarihini vermenin neredeyse imkânsız olabileceği yönünde bir görüş geliştirdik. Fakat bu kadar spekülasyondan sonra, hermeneutik kavramının ilk anlam olarak akla, kutsal metin yorumunu çağrıştırdığını söylemeden geçemeyiz. Palmer de bizim bu çağrışımımızı -en azından ilk madde itibarıyla- doğrularcasına hermeneutiği genel olarak altı başlık altında toplar:

- “1- Kutsal metin tefsirinin teorisi,
- 2- Genel filolojik metodoloji,
- 3- Linguistik anlama bilimlerinin hepsi,
- 4- Geisteswissenschaft’in metodolojik temeli,
- 5- Varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi,
- 6- İnsanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri”⁹dir.

⁷ Gayle L. Ormitson, Alan D. Schrift, “Hermeneutiğe Giriş”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 29.

⁸ a.g.e., s. 57.

⁹ Richard Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, s. 63.

Bu sınıflamadaki hermeneutik yapma biçimlerini, tarihsel süreç içerisinde filozoflar başka isimlendirmeler ile kullanmışlardır. Teolojik hermeneutik de bunlardan sadece bir tanesidir. Schleiermacher'ın özel ve genel hermeneutik ayrımını burada hatırlatmak gerekir. O, 'özel hermeneutikler' diye nitelendirdiği teoloji, filoloji ve hukuk felsefesi alanlarında kullanılagelen hermeneutik yöntemlerden hareket ederek genel bir anlama sanatı oluşturmaya girişmiştir.¹⁰ Jeanrond da Schleiermacher'ın teolojik hermeneutiğe, genel hermeneutik prensiplerden daha az önem verdiğini düşünür. Schleiermacher'e göre kutsal kitapların yorumcusu olarak teolog özel bir imtiyaza sahip değildir, o da diğer metin yorumcuları gibi hermeneutik kurallara bağlıdır. Bu amaçla Jeanrond, Schleiermacher'ın, İncil metnlerinin bir dizi özel, farklı yorumlama kuralına tabi olması gerektiğine yönelik iddiaları reddettiğini belirtir. Jeanrond'a göre, Schleiermacher kutsal metnlerin, özel bir hermeneutik ile anlaşılması gerektiğini düşünür ve fakat bu özel hermeneutik uygulama biçimi genel hermeneutiğin temellerinden ayrılmayarak, onun içinden geçerek kurulmalıdır.¹¹ Tüm bunlardan hareketle teolojik hermeneutiğin, Schleiermacher için kurucu bir tavır olmayıp, genel hermeneutiğe destek sağlayan bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Schleiermacher'ın başka hermeneutik tavırlarda da etkisi bulunmaktadır. Bu tavırlarla ve genel olarak Schleiermacher hermeneutiği ile ilgili bir tartışmayı ileride yürüteceğimiz için şimdilik onun teolojik hermeneutik tavır görüşlerini vermekle yetiniyoruz.

Gadamer'de ise okuyabildiğimiz metinleri üzerinden teolojik hermeneutiğe çok az atıf görmekteyiz. Gadamer, teolojik hermeneutiğin tanımını, kutsal yazıların doğru açılması sanatı olarak verir.¹² Yukarıda verdiğimiz Palmer'in hermeneutik sınıflamasına benzer bir sınıflamayı -ilk kaynağa dönerek- o da verir. Gadamer, 1654 yılında J. Dannhauser'in yayınladığı *Hermeneutik* başlıklı ilk kitaptan bu yana, 1. teolojik, 2. filolojik, 3. hukuki ve 4. felsefi hermeneutiklerinden söz edildiğini

¹⁰ Abdurrahman Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınları, 2011, s. 191.

¹¹ Werner G. Jeanrond, **Theological Hermeneutics Development and Significance**, London, Macmillan Academic and Professional LTD, 1991, s. 149.

¹² Gadamer, "Hermeneutik", s. 12.

belirtir.¹³ 18 ve 19. yüzyıllara kadar hermeneutiğin teolojik ve filolojik olmak üzere iki başlık altında yapıldığını tarihsel süreç bize gösterir.

Teolojik hermeneutik tavrın, Schleiermacher yorumunun tezimiz bağlamında önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü onun kutsal veya dinsel metni yorumlamak için diğer tür metinlerde kullanılan yöntemleri önermesi özellikle kayda değerdir. Dinsel metne imtiyaz verip onu yorumlamayı belirli bir zümreye hasretmemek, 19. ve 20. yüzyıllarda Batı düşüncesinde anıt düzeyinde metinlerin yazılmasına sebep olmuştur. Schleiermacher'ın bu yaklaşımı ile beraber, diğer hermeneutik tavırların serpilip geliştiğini ayrıca tarihsel süreç bizlere göstermiştir. Teolojik hermeneutik tavrı bu şekilde pratize etmesinin sonuçlarını ayrıca dini, felsefi ve mistik metin kavramlarını tartıştığımız III. Bölümde görme imkânı bulacağız.

1.2. Romantik Hermeneutik Tavır

Romantik hermeneutik tavra geçmeden önce, burada yaptığımız ayırmada bu bölümü kaleme alırken yararlandığımız Osman Bilen'in *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* isimli kitabındaki hermeneutik kuramlarla ilgili yapmış olduğu ayrıma büyük ölçüde bağlı kaldığımızı ifade etmek istiyoruz. Yeri geldikçe başka yazar ve filozofların hermeneutiğe ilişkin geliştirdikleri kategorilendirmelere de atıf yapacağız. Burada şimdiye kadar yaptığımız ve bundan sonra yapacağımız ayrımlar, okuduğumuz yazarların etkisi altındadır ve büyük ölçüde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, başlarken bir çerçeve verebilmek, bir yol haritası ve hatta birtakım işaret noktaları belirleyebilmek maksadıyla oluşturulmuştur.

Romantik hermeneutik tavırdan devam edecek olursak Bilen, “romantik hermeneutiğin en bariz özelliğini, anlamının epistemolojik şartlarını belirlemek ve bir yorumlama yöntemi geliştirmek suretiyle, araştırmalarında yazılı metinleri ve sözlü ifadeleri kullanan insan bilimlerinin anlama ve yorumlamayla ilgili teorik ve pratik sorunlarını değerlendirmek”¹⁴ şeklinde tespit eder. Aslında bir anlamda romantik hermeneutik, insan bilimlerinden önceki hazırlık disiplini ya da ona ilke veren disiplindir. Bilen, romantik hermeneutik kuramın gelişmesinde önemli olan iki yönlü

¹³ a.y.

¹⁴ Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 67.

bir hazırlık safhasından bahseder. Birinci safha, Alman idealizminden kaynaklanan felsefi sorunlara cevap arama gayretleriyle, ikinci safha ise Schleiermacher'ın teolojik hermeneutikten yeni bir evrensel hermeneutik geliştirmesiyle ilgilidir.¹⁵ Bilen'in de zımnen ifade ettiği gibi, bu hazırlık aşamaları aslında din-felsefe ilişkisinden doğan problemlerle yakından alâkalıdır. Bilen'in ayrıntılarıyla ortaya koyduğu bu tartışmalara, burada sadece konumuz bağlamında öne çıkarmak istediklerimizle yetineceğiz. Felsefe hattında, Alman idealizmi ve özellikle "Kant felsefesinin kendisi olarak bilinemez kabul ettiği *ben*'in, yaptıkları ve eylemleriyle bilinebilir bir fail veya irade olarak kabul edilmesinin"¹⁶ özellikle altını çizmeliyiz.

Ben'in yapması ve eylemesiyle tarih, sanat, toplumsal ve kültürel dünya meydana gelir. Ama bu ben, yarattığı nesne üzerinde düşünmemiş olabilir. Bu yüzden eser ve yazarı bir arada değerlendirmek gerekir. "Eser, meydana getiren yazar, eserin yaratıcısıdır ve eser de onun benliğinin ifadesidir. Eserin içsel bütünlüğü, üslubu, biçimi ve sanatın da sembolik yapısı dolayısıyla, her şeyin sonsuz yoruma açık olabileceği, romantizmin ana fikirleri arasındadır."¹⁷ Fakat buradaki mesele bu yorumu kimin yapacağıdır. Cevap, tarihsel dehadır. Romantizmin içinden çıkan eser, tarihsel deha gibi kavramlar dönemin felsefi düşüncesinin süzgecinden geçerek hermeneutikte, artık romantik hermeneutik kuramda "yaratıcı ben" ve "organik bütünlük" kavramlarına dönüşmüştür. Bilen, Schleiermacher'ın hermeneutiği "anlamanın olağandışılığı" kavramı üzerinden kurduğunu da belirtir.¹⁸ Şimdiye kadar yaptığımız katetmeden hareketle eser, tarihsel deha ve sonsuz yorum'dan romantik hermeneutik tavrın; yaratıcı ben, organik bütünlük ve anlamanın olağandışı olması kavramlarına ulaştığını bir görüş olarak sunabiliriz. Romantik hermeneutik tavrın eser ve yazarı bir arada düşünmesi tezimiz için de ayrıca önemlidir. Çünkü burada akla gelecek soru, acaba romantik hermeneutik tavrın okuru göz ardı edip etmediği olacaktır.

Din meselesine gelindiğinde ise Protestanlığa özgü tartışmaların romantik hermeneutik tavırdan etken olduğuna yönelik görüşler söz konusudur. Bilen, Hristiyan

¹⁵ a.y.

¹⁶ a.g.e., s. 68.

¹⁷ a.g.e., s. 69.

¹⁸ a.g.e., s. 70.

ilahiyatında yorum yöntemi anlamında “hermeneutik” kavramının kullanılmadığını, kavramın mantık geleneği içindeki sınırlı anlamıyla kullanıldığının altını çizer. Buradaki önemli tarihsel eşik 17. yüzyıldır. Bu tarihte hermeneutik, bazı Protestan yazarlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ama bu kullanım da sadece dinsel metinleri yorumlamada değil, her türlü metni yorumlamada geçerli olmuştur. Fakat bu yönelim de bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Bilen, hermeneutik kavramının ayrıca bu yüzden, Protestanlığa özgü ve klasik geleneğin dışında farklı bir kutsal kitap yorumlama yöntemi geliştirmek amacıyla da kullanıma girdiğini belirtir. Toparlarsak, hermeneutik kavramı önce mantık geleneğinin içinde kullanılmış, tarihsel süreçte ise dinsel metinler dâhil tüm metinleri yorumlama yöntemini ifade etmek için anlam genişlemesine uğramıştır. Ayrıca başka bir dönüşüm daha geçirerek klasiğin dışındaki Protestanlığa ait metinleri yorumlama yöntemi anlamında kullanılmıştır. Bu süreç de aslında bir bakıma Protestanlığın esaslarına göre yeni bir yorumlama yöntemi geliştiren Schleiermacher’e doğru evrilmiştir. Filozofun kendisini müstakil olarak ele almaya geçmeden önce, geliştirdiği yeni yöntemde hermeneutiği, sadece ara sıra ihtiyaç duyulan bir sanat olarak anlamadığını, aksine onu bağımsız ve evrensel bir bilim yapmak istediğini söyleyebiliriz.¹⁹

Bu tavrı ele almak istediğimizde karşımıza çıkacak iki mühim isimden birincisi yukarıda da hermeneutik anlayışına kısmen değinmeye başladığımız Schleiermacher, ikincisi ise Dilthey’dır. Kronolojik sıraya göre Schleiermacher’dan başlamak en doğrusu olacaktır.

1.2.1. Schleiermacher: Kehanet ve Gramer

Hermeneutiğin klasik yazarı olarak kabul edilen Schleiermacher,²⁰ bu sanatı veya tekniği sadece teolojinin zemini olmaktan çıkarmış ve tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yer alan bir zemin haline getirmiştir.²¹ Schleiermacher’ın hermeneutik tanımı şöyledir: “Hermeneutik bir konuşmanın ya da metnin mükemmel bir biçimde anlaşılmasını ve yorumlanmasını hedefleyen ve bize ‘yabancı’ olan bir konuşmanın

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e., ss. 70-71.

²⁰ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 196.

²¹ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 15.

anlaşılmasını konu edinen bir sanat öğretisi veya tekniğidir.”²² Abdurrahman Aliy’in işaret ettiği tanımdan da görüleceği üzere, ilk olarak Schleiermacher için hermeneutik yalnızca dinsel metinler veya hukuki metinler söz konusu olduğunda başvurulacak yardımcı bir bilim değil, tüm metinlerde karşılaşılan sorunları çözmekle uğraşan genel bir bilimdir. İkinci olarak da hermeneutik yalnızca yazılı metinleri anlamaya yönelik bir bilim değil, konuşmayı ya da sözlü ifadeleri anlamaya çalışan bir bilimdir. Başlarken hermeneutiğin tanımının mevcut olup olmadığına ilişkin sorduğumuz soruya Schleiermacher’ın tanımıyla ‘evet’ cevabının verildiği bir görüşü daha böylelikle ifade ediyoruz. Fakat Schleiermacher’ın yaptığı hermeneutik tanımından da görüleceği üzere hermeneutiğin bir bilim, sanat öğretisi ya da teknik olup olmadığına ilişkin muğlâklığın bir kez daha göz önüne geldiğini vurgulamak istiyoruz.

Hermeneutiğin, Schleiermacher’ın verdiği bir tanımının olup olmadığına ilişkin bir görüşü burada verdikten sonra, Schleiermacher’ın hermeneutik için geliştirmeye çalıştığı bazı yöntem çiftlerini tekrarlayabiliriz. Bunlardan birincisi *gramatik* ve *psikolojik yöntem* çiftidir. Gramatik yöntem teşbih, mecaz, temsil vb. gibi unsurlar üzerinde durur.²³ Bunun yanı sıra çağdaş metinler ile klasik metinleri anlama problemi de gramatik problemin ele aldığı meseleler arasındadır. Bu durumu açmak için Bilen, Schleiermacher’ın yaptığı, eserin dili ile aynı eserin ilk muhataplarının kullandığı dil arasındaki bir ayırmadan bahseder ve Schleiermacher’ın geliştirdiği bazı kuralları tekrarlar:

“Birinci kural, bir ifadenin tarihsel ve nesnel olarak anlaşılması için, ifadenin bütün dil içindeki yerini ve bir dilsel durum olarak bu ifadenin içerdiği bilgiyi tespit etmektir. İkinci kural ise, yazarın öznel zihin halini sezmekle ilgili kuraldır tabii, Schleiermacher bunları birleştirir. Bu kural, kişinin zihninde bu ifadenin nasıl doğduğunu tespit etmeye çalışmakla ilgilidir.”²⁴

²² Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 192.

²³ Boeckh 1877 tarihli **Filolojik Bilimler Ansiklopedisi ve Metodolojisi** isimli eserinde, filolojinin görevini, “bilinmiş olanı (yeniden) bilmek” şeklinde tespit eder. bkz. Gadamer, “Hermeneutik”, s. 15.

²⁴ Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, s. 79.

Bilen'in de söylediği üzere, eserin dili ile muhataplarının dili ancak bütün dil ya da ortak dil içinde anlaşıldığı veya konumlandırıldığı takdirde, yorum gerçekleşebilir. Bu da sınırsız bir anlam alanına ve sonsuz yoruma imkân hazırlar.

Schleiermacher'in geliştirdiği bu yöntem-çiftindeki diğer kutup ise *psikolojik yöntem*dir. Bu yöntemle, yazara özgü düşünceler ortaya çıkar. Bilen, Schleiermacher'in bu yöntemle, yazarın bizatihi kendisini anlamak ve yazarı diğer yazarlar muhiti içinde anlamak şeklinde olmak üzere iki amaç hedeflediğinin altını çizer. Schleiermacher'e göre birey ve dil karşılıklı olarak birbirini etkiler. Yani yalnızca yazar içinde yaşadığı toplumun kendine has özelliklerini, dil ve kültürünü yansıtan bir ayna konumunda değildir. Her iki unsur da karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Dil bireyi yansıtırken, birey de dili yansıtır. Yorum mekanizması ancak bu iki unsur, yani dil ve birey unsuru eşzamanlı olarak devreye sokulursa çalışabilir. Anlama da bunun sonucunda gerçekleşmiş olur. Toparlayacak olursak, yazarı anlamak anlamın gerçekleşmesi için tek başına yeterli değildir. Dil, birey, toplum (veya ortak dil), kültür, yorum ve anlam birbirlerini etkileyen süreçler olarak devreye girdiği takdirde Schleiermacher için anlam hasıl olacaktır.²⁵

Schleiermacher'in geliştirdiği diğer bir yöntem çiftine geçmeden önce burada tezimiz için önemli olan bir meseleyi vurgulamak istiyoruz. Bu, Schleiermacher'in ele aldığı *dilin sınırsızlığı* meselesidir. Bilen, bu sınırsızlık içerisinde yazarın seçtiği kelimelerin, o şahsın zihin durumunun bir tezahürü olduğunu özellikle vurgular.²⁶ Ayrıca dilin kendi içindeki tekrarlar, sürekliliğin sağlanmasında en büyük yardımcıdır. Geçmişin tekrar edilmesi Schleiermacher'in hermeneutiğinde büyük önem taşır. Bu tekrarlar, sayesinde dil yenilenir. *Ortak dil*, yazarın zihin durumunun yansıması olan *kelimeler* ve *tekrar* unsuru gramatik yöntem ile psikolojik yöntemin Schleiermacher'de birbirinden ayrılan yöntem biçimleri olduğunu göstermez. Nitekim Aliy de, Gadamer'in Schleiermacher'i psikolojik yorumlamanın bir savunucusu olarak gördüğünü ve bu durumun, Schleiermacher imgesinin kendi hermeneutiğinin karşısında bir hermeneutik anlayışını somutlaştırdığını ifade etmektedir. Fakat Aliy'in de ima ettiği üzere durum hiç de böyle değildir. Yakın tarihli birçok çalışma,

²⁵ a.g.e., ss. 80-85.

²⁶ a.g.e., s. 82.

Schleiermacher'ın psikolojik yorumu gramatik yoruma öncelemediğini göstermiştir.²⁷ Yukarıda söylediklerimizden hareketle, dilin sınırsızlığı, ortak dil, kelimeler ve tekrar meselelerine ilerleyen bölümlerde yeniden dönmek niyetindeyiz. Schleiermacher'ın geliştirdiği bu yöntem çiftinin bizi *kelime, tekrar, ortak dil* ve *dilin sınırsızlığı* gibi hermeneutik araçlara sevk ettiğini söyleyebiliriz.

Aliy, Schleiermacher'ın kurduğu başka bir yöntem çiftinden daha bahseder: *komparatif yöntem-sezgisel yöntem*. Bu yöntem çiftiyle ilgili gerekli açıklamayı Aliy şu şekilde verir: “Komparatif (tarihsel) yöntem, gramatik yöntemle birlikte, dilin sınırları içinde kalarak, kelime ve ifadeler²⁸ arasında karşılaştırmalar yaparak ilerler. Sezgisel yöntem ise kelimeler ve ifadeler arasındaki eksik kalan ve anlaşmazlıklara yol açan veya yanlış anlaşılmalara neden olma ihtimali olan boşlukları doldurarak bütünlük oluşturmaya çalışır.”²⁹ Schleiermacher'ın uygulamaya soktuğu bu hermeneutik yöntem çiftlerine bakıldığında, aslında hepsinin dört aşamalı bir sistem oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yani bu yöntemlerin birini diğerinden ayırarak mütalaa etmek doğru olmaz. Kısacası, Schleiermacher hermeneutiğinde gramatik yöntem-psikolojik yöntem-komparatif yöntem ve sezgisel yöntem bir bütündür, parçalanamaz. Bütün bu yöntem biçimlerinin mistik metni anlama noktasında devrede olacaklarını şimdiden söyleyebiliriz. Çünkü diğer metin türlerinden farklı olarak mistik metnin boşluklu bir yapı arz etmesinin, Schleiermacher'ın geliştirdiği komparatif yöntem-gramatik yöntem çiftini uygulama noktasında biçilmiş kaftan olacağını düşünmekteyiz.

Gramatik-psikolojik ve komparatif-sezgisel yöntem çiftlerindeki en baskın unsur, dile yapılan vurgudur. Schleiermacher'ın hermeneutik teorisi, yazarın zihinsel hayatının yeniden inşası olarak anlama hedefini dilin anlaşılmasına tabi kılar. Aşağıda da yeniden vurgulayacağımız üzere “(...) onun hermeneutiği açık biçimde ‘psikolojik’ tonda bir hermeneutik olmakla suçlanmıştır: Hermeneutiğin görevi bir metnin ‘özgün’ anlamını anlamak, söylemi yaratıcısının anladığından daha iyi ve daha fazla

²⁷ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 197.

²⁸ *İfade* kavramı ile ilgili bir tartışmayı II. Bölüm’de yürütmek niyetindeyiz. Çünkü kavramın özellikle İngilizce’de *affirmation, expression, enunciation, indication* vb. gibi kavramlarla karşılanması zihnimizde soru işareti oluşturmaktadır.

²⁹ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 194.

anlamaktır.”³⁰ Schleiermacher hermeneutiğindeki bu yöntem çiftleri, dil vurgusu ve yazarın zihnine girip yazarın söylemini onun anladığından daha iyi ve daha fazla anlamak, mistik metin ve deneyim³¹ ilişkisini tartışırken özellikle karşımıza yeniden çıkacak. Şimdi ipucu sadedinde bir şeyler söyleyecek olursak *mistik metnin içeriğinde mistik deneyim iddiası* bulunmaktadır. Ayrıca deneyimin aktarılıp aktarılamayacağı meselesi özellikle önemlidir. Eğer yazarın zihnine girip onu, onun niyetinden daha iyi ve daha fazla anlamak mümkün olabiliyorsa, bu da mistik deneyimin aktarılabilmesi ihtimalini kuvvetlendirir. Ortada bir metin varsa, yazarın zihnine geriye dönmek mümkündür. Schleiermacher hermeneutiğinin yazarın zihnine yeniden ulaşılabilmesi yönündeki bu vurgu mistik metnin anlaşılabilmesini, yorumun mümkün olduğunu ve deneyimin aktarılabilmesini göstermesi anlamında özellikle önemlidir.

Schleiermacher’ın geliştirdiği hermeneutik yöntem çiftlerini yukarıda verdikten sonra bireyselliğe yapılan aşırı vurgunun da Bilen için Schleiermacher hermeneutiğinde dikkat çeken bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, Schleiermacher’e göre bireysellik dili, dil de yaşamayı etkiler. Ondan sonraki süreçte zaten, hermeneutikteki gelişmeler yerini, *ortak dil*, *kelimeler* ve *tekrar* unsurlarını daha da parlatacak şekilde dil ve yaşama ile ilgili meselelere bırakır.³² *Bireysellik*, *yaşama* ve *dil*’i özellikle mistik metindeki okur-deneyim ilişkisini tartışırken yeniden gündemimize almayı planlıyoruz.

1.2.2. Dilthey: İfade, Mana, Zihin

Şimdiye kadar öne çıkan hermeneutik araçlarını sıraladığımız Schleiermacher’ın yazar ve eser düzeyinde geliştirdiği hermeneutik tavrı, kendisinden sonra tarih sahnesine çıkan Dilthey genişleterek, insan bilimlerine yayar. Buradan

³⁰ Ormitson, Schrift, “Hermeneutiğe Giriş”, s. 19.

³¹ Her ne kadar Türkçede *deneyim* ve *tecrübe* kelimeleri eşanlamlı kelimeler olarak kullanılsa da, *tecrübe* kelimesinin lehine fazladan bir anlam yükü söz konusudur. Şöyle ki, Türkçe sözlüklere baktığımızda *tecrübe* veya *tecrübeli* kelimesinin karşılığı olarak “görgü, görmüş geçirmiş” gibi karşılıkların verildiğini ayrıca görmekteyiz. Bunu Türkçemizin zenginliği olarak değerlendiriyoruz. Fakat yazdığımız tez itibarıyla, bu kazanımı göz ardı etmek ve deneyim kelimesini kullanmak istiyoruz. Çünkü, *tecrübe* veya *tecrübeli* kelimelerinin gündelik dildeki zengin karşılıklarını tartışmamıza dahil etmemiz yolumuzu iyiden iyiye çatallandıracaaktır. Yine de filozoflardan yaptığımız alıntılarda, alıntı yapma kuralı gereği çevirmenin tercihinin sadık kalmak amacıyla *tecrübe* kelimesini bırakmayı ayrıca uygun gördük.

³² Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 85.

hareketle, hermeneutik tavırlar arasında yukarıda belirttiğimiz serbest bilincimize takılan hermeneutik araçları ön plana çıkarıp diğerlerini tezimiz bağlamında şimdilik göz ardı etme şeklinde tasarladığımız birinci bölüme, Romantik hermeneutik tavrın Schleiermacher'den sonra gelen diğer bir mühim ismi Dilthey ile devam ediyoruz.

Psikoloji, tarih ve hermeneutik bileşkesinden çıktığını söyleyebileceğimiz Dilthey hermeneutiğinden bizim tespit edeceğimiz araçların, özellikle mistik metindeki *anlam* meselesinde işimize yarayacak türden araçlar olacaklarını öngörüyoruz. Bu minvalde başlarken, Dilthey'in anlama ve deneyim ile ilgili yaptığı ayrımların ve *ifade* vurgusunun özellikle tezimiz için kritik önemde olduklarını söyleyebiliriz. Fakat bunlara geçmeden insan bilimlerinin mahiyeti ile ilgili Dilthey'in neler düşündüğünü ortaya koymak istiyoruz. Çünkü yukarıda da söylediğimiz üzere Dilthey, Schleiermacher'ın yazar ve eser düzeyinde geliştirdiği hermeneutik anlayışından farklı bir hermeneutik anlayış geliştirir. O, hermeneutiği tüm insan bilimlerine yaymak istemiştir. Bu ne demektir? Başka bir şekilde söyleyecek olursak, yazar ve eser düzeyindeki hermeneutik tavır ile insan bilimleri düzeyindeki hermeneutik tavır arasındaki fark ne anlama gelir? Bilen, Dilthey'in uzun bir süre yazılarında kültür bilimleri, toplum bilimleri, sosyoloji, betimleyici psikoloji vb. gibi kavramları kullandığını, fakat daha sonra bütün bunları kapsayacak bir ifade olan manevi bilimleri, bütün yukarıdaki beşeri bilimlerin yerine kullandığını söyler.³³ Bu bilimlerin ne türden bilimler olduklarına dair tartışmalara gelince, bilmek isteyen ve bilmek istenenin aynı olduğu manevi bilimlerin sonuçlarının kesin değil, tahmini olduğunu söylemek mümkündür.³⁴ Karşı kutbunda yer alan doğa bilimleri duyu algılarıyla kavranan olgularla ilgilenirken, manevi bilimler iç tecrübeye kavranan şeylerle ilgilenir.³⁵

Bilen, Dilthey'in deneyim kavramını ifade edecek iki kelime bulduğunu ve bunların ise iç-yaşantı tecrübesi (Erlebnis) ve dış duyu tecrübesi (Erfahrung) olduklarını tespit eder. Bunlardan birincisine iç-tecrübe, ikincisine ise duyu tecrübesi der. İşte manevi (insan) bilimler, bu iç-tecrübeye dayanır.³⁶ İnsan bilimlerinin konusu

³³ a.g.e., s. 90.

³⁴ a.g.e., s. 91.

³⁵ a.g.e., s. 92.

³⁶ a.g.e., ss. 96-97.

ise, hayatın içeriden tecrübesi veya yaşama tecrübesinin oluşturduğu dünyadır.³⁷ İnsan bilimleri düzeyindeki hermeneutik tavırdan deneyim unsurunun gün yüzüne çıktığını ve mistik metin için deneyim unsurunu ayrı bir başlıkta yeniden ele alacağımızı belirtelim.

Bollnow, *Dilthey Felsefesine Bir Giriş*³⁸ isimli eserinde Dilthey'in ele aldığı iki anlama biçimini detaylarıyla anlatır. Mistik metinde anlam konusunu tartışırken bu anlama biçimlerine yer vermenin gerekli olacağını düşünüyoruz. Bu anlam araçlarının ne türden araçlar olduklarına yakından bakalım. Bollnow, Dilthey'in elemanter anlama ve yüksek anlama şeklinde bir ayrım yaptığını söyler. Çok öz bir şekilde, “elemanter anlamada tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamak söz konusu iken, yüksek anlamada bu gibi tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamak söz konusudur.”³⁹

Bollnow, Dilthey'in elemanter anlamının, hepimizin “içine batmış olduğumuz” ve içinde birbirimizi anladığımız bir “ortaklaşalıklar ortamı”nda geçerli olduğunu düşündüğünü söyler.⁴⁰ Bu ortam, Dilthey'a göre adeta bir sferdir. Birey, bu sfer içerisinde diğer bireylerle bir birliktelik oluşturur, yaşar, düşünür ve eylem. Bu sfer sayesinde birey anlar. Elemanter anlama tekil bir bireyin gerçekleştirebileceği bir eylem değil, birlikteliğin, ortaklaşalığın içindeki insan yaşamının eylemi olacaktır. Birliktelik ancak, kural ve davranışla mümkündür. Bu sferin içinde, “yapılır”, “edilir” ile ifade edilen kurallar belirleyicidir.⁴¹

Yüksek anlama ise, parçadan bütüne doğru giden ve elemanter anlamının üzerinde yükselen bir anlama türüdür. Elemanter anlama, yüksek anlama için bir baz hükmündedir ve Bollnow, Dilthey'in aslında bunu bir anlama olarak düşünmediğini de söyler, elemanter anlama bir çağrıştırmadır. Dilthey, yüksek anlamının ortaklaşalıklar veya birlikteliklerden farklı olarak bireylikler alanı içinde gerçekleşebildiğini düşünmüştür. Bireylik ise *ifade* ile mümkün olabilecektir. Şöyle ki, Dilthey elemanter anlama sayesinde bireyin kendisini bir ortalamalar alanı içinde

³⁷ a.g.e., s. 97.

³⁸ Otto Friedrich Bollnow, “İfade ve Anlama”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar** içinde, der.- çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995.

³⁹ a.g.e., s. 85.

⁴⁰ a.g.e., s. 88.

⁴¹ a.g.e., ss. 89-91.

kavrayabildiğini ifade eder. Fakat *ifade* devreye girdiğinde birey kendisini bu ortaklaşalıklar alanı içinden çekip ayırır.⁴² Gadamer ise *ifade* kavramının kendisini, dışavurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı bir kavram olarak anlar.⁴³ Bilen Dilthey’in, *ifade* kavramına basit, sıradan jestler, mimikler, el işaretleri vb. şeyleri dâhil ettiğini; ayrıca yazılan, yapılan eserler, kurumlar vb. hepsini “hayat ifadeleri” kavramı altına soktuğunu belirtir.⁴⁴ Dilthey ve Gadamer’in, *ifade* kavramını sözün ötesinde, çok geniş ölçekte değerlendirdiklerini buraya kadar söylediklerimizden hareketle belirtebiliriz.

Dilthey hermeneutiğinin hayat-anlama ve ifade üzerinde yükseldiğini yukarıda oluşturduğumuz anlatı içerisinde ortaya koymaya çalıştık. Schleiermacher ve Dilthey hermeneutikleriyle ilgili toparlayıcı bir cümleyi ise Bilen şu şekilde kaydeder: “Her türlü ifadenin gerisinde bir mana ve her mananın da gerisinde onu yaratan bir zihin olduğunu kabul eden romantik yorumbilim kuramı, bu zihne ulaşabildiği takdirde ‘gerçek’ anlamın ortaya çıkacağını öngörür.”⁴⁵ Yine *ifade-mana-zihin* dizgesi mistik metin için elimizi güçlendirecek bir başka unsur olarak karşımıza çıkmış bulunuyor.

1.3. Fenomenolojik veya Varoluşsal Hermeneutik Tavır

Okur-metin, tezimiz bağlamında, okur-mistik metin ilişkisini bütüncül bir şekilde değerlendirmeye çalıştığımızı belirtmek istiyoruz. Bu aynı zamanda okur ve metin kavramlarını zıt kutuplara yerleştirmeyeceğimiz anlamına geliyor. Ayrıca, mistik metnin okura doğru hareketi veya tam tersi yönde, okurun mistik metne doğru hareketinin sonuçlarının neler olabileceği de tartışma başlıklarımız arasında. Her iki kavramın birbirlerini nasıl etkileyebileceklerini de araştırmak istiyoruz. Bu gibi sorular artık fenomenolojinin alanına sıçradığımızın göstergesidir. Çünkü artık bir şeyleri var kabul edip (mistik metin ve okur) bunların varlık iddialarını paranteze alıyoruz. Varlık iddialarını paranteze aldıktan sonra da aralarındaki ilişkiyi gündemimize aldığımızı belirtiyoruz. Artık özne-nesne karşıtlığının, burada mistik metin-okur karşıtlığının, bulunduğu doğal alanda değiliz, bu epistemolojik temanın

⁴² a.g.e., ss. 99-101.

⁴³ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 11.

⁴⁴ Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 105.

⁴⁵ a.g.e., ss. 110-111.

dışına çıkıyoruz. Deneyimsel, görelî, kendi kendini temellendirmeyen bu denli bir ilişki, fenomenolojik bakış açısıyla düşünmeyi gerektirir. Başka bir deyişle, insan doğa bilimlerinin, kutsal metnin veya mistik metnin verdiği bilgiyi değil, kendi deneyimlerini yaşar. Bireyin deneyimleri, nesnelere yönelen bilinçle sağlanır.

Fenomen, nesnenin kendisi değil, nesnenin insan zihnine konu olan şeklidir. İnsan önce nesneye yönelir, sonra bilincine. Fenomenoloji işte bu bütünü araştırır. İnsanın nesneye yönelerek deneyimlemesini veya bilincindeki faaliyeti tek başına değil, tüm bu yönelimleri beraberce değerlendirir. Yönelimsellik fenomenolojinin temel yöntemlerinden biridir. Şan, fenomenolojinin kurucusu Husserl ve takipçilerine göre, yönelimselliğin ruhsal yaşantıların betimsel bir özelliğinden ziyade özne-nesne ilişkisinin somut bütünü olduğunu belirtir.⁴⁶ Bilinç veya ruhsal yaşantının eylemi, veri toplama şeklinde değerlendirilemez. Çünkü bilinç, sürekli nesne alır. Bilincin özne lehine mi, yoksa nesne lehine mi işlem yaptığı hiçbir zaman belirlenemez. Şan, bu durumun yönelimselliğin kökensel bir anlam katmanına karşılık geldiğini vurgular.⁴⁷ Şan ayrıca ontolojik, etik ve metafizik olanı yönelimsel olmayan olarak tanımlar.⁴⁸ Yönelimselliğin yukarıda aktardığımız bu vurguları, mistik metin-okur ilişkisini karşılıklı bir hareket şeklinde bütüncül olarak değerlendirmemize olanak verir. Mistik metnin okura doğru veya okurun mistik metne doğru hareketini yönelimsel olarak betimlediğimizde bir bütün ortaya koymak istiyoruzdur.

Fenomenolojiden sadece yönelimsellik yöntemini öne çıkarmayacağız. Betimleme, eidetik, indirgeme, konstitüsyon, bakışı arttırma (Marion) gibi fenomenolojik işlemlere de değinmeye çalışacağız. Ayrıca Husserl'in geliştirdiği fenomen kavramının yerini başka kavramlar da paylaşmaktadır. Hâsıl-olma (olay), yaban veya spontane anlam, sembol, duygulanım ve yüz gibi kavramlar özellikle Fransız fenomenolojisinde kalem oynatılan kavramlar olarak yer buluyor.⁴⁹

Sıra, buraya kadar söylediklerimizi hermeneutikle ilişkilendirmeye geldiğinde ise şunları söylememiz gerekecek: Hermeneutik, birinin fiilen söylemek istediği şeyi

⁴⁶ Emre Şan, "Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi", **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi** içinde, der.- çev. Emre Şan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 17-18.

⁴⁷ a.g.e., s. 18.

⁴⁸ a.g.e., s. 23.

⁴⁹ Christian Sommer, "Fenomenolojinin Dönüşümleri", **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi** içinde, der.- çev. Emre Şan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 55-70.

kavrama sanatıdır.⁵⁰ Bu kavrayış ilişkisel bir zeminde gerçekleşir. Başka türlü anlamın ve yorumun birbirlerine çivilenmesi demek olurdu. Bu da hermeneutik olamaz. Hermeneutiğin konusunun anlam, yönteminin ise yorum olduğunu belirtmiştik. Anlam kavramı, özellikle Dilthey hermeneutiğinin en ayırt edici kavramlarından. Bu kavramı Dilthey psikolojik bir şekilde çözümler. Fakat fenomenolojinin en önemli temsilcisi Husserl ise Dilthey'in aksine anlamı ilişkisel bir zeminde ele alır. İlişkisel derken anlamın zihin ile nesne arasındaki ilişkiden çıktığını söylemek istiyoruz.

Varoluş: İcra

Paul Ricoeur kendi fenomenolojik hermeneutik yaklaşımında ilk bakışta birbirleriyle ilişkisiz ve hatta karşıt gibi duran yaklaşımları birleştirme çabası göstermiştir. Ricoeur, hermeneutiğin dil ile kesin ve ayrılamaz bir bağının söz konusu olduğunu ve bu nedenle hermeneutiğin yöneliminin, dil ve dilin kendisini açtığı metinler olması gerektiğini iddia etmiştir. Yazılı yapıtlar olarak metinler de, dilin eylemleri olarak okuma ve yazma ilişkisine veya konuşma ve yazma ilişkisine dayandırılarak temellendirilebilir.⁵¹ Ricoeur'ün dilin eylemleri olarak *metin fenomeni*, Gadamer'de *tercüme fenomeni*, Heidegger'de *şerh fenomeni* şeklindeki belirlenimler birbirlerine yönelen fenomenler olarak adeta bir zincir oluşturur. Tartıştıkları problemler ve ürettikleri kavramlar anlamında birçok ortaklık olduğunu gördüğümüz için bu şekilde ifade ediyoruz. Ayrıca, metnin okuma doğru hareketi ve okurun metne doğru hareketine Heidegger'in getirdiği çözüm, uygulamadır. Anlama, yorumlama ve uygulama hermeneutik süreçlerini Heidegger beraber değerlendirir ve bizce bu metnin okuma doğru hareketinin ve tersinin mahiyetini anlayabilmek için önemli bir çözümdür. Hareketi anlamak demek, onu ancak uygulamakla, icra etmekle mümkündür. Bilindiği üzere, Heidegger'in *Dasein* kavramının çözümlenmesinde uygulama en önemli bileşenlerden birini oluşturur.⁵²

⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik ve Logosentrizm", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 334.

⁵¹ Kurtul Gülenç, "Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları", **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sy. 89, 2017, s. 130.

⁵² Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, s. 134.

1.4. Felsefi Hermeneutik Tavır

Bilen, anlama ve yorumlama kavramının, epistemolojik çerçevede tanımlanan bilgi kavramının karşıtı olarak ele alındığını iddia eder.⁵³ Dilthey, anlamının büyük ölçüde psikolojik bir süreç sonucunda ortaya çıktığını söylemişti, fakat Husserl ondan farklı olarak anlamının, zihin ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkide ortaya çıktığını savunur.⁵⁴ Bu olgulara yukarıda fenomenolojik hermeneutik tavır bahsinde değinmiştik.

Tarihsel süreçte daha sonra Heidegger'in her türlü anlamının "bir şeyi bir şey olarak" kavrayış olduğu fikri ise Gadamer'in hermeneutik kuramını derinden etkilemiştir.⁵⁵ Anlama denilen şey insanın dünyaya yönelmişliğı neticesinde dışarıdan ona verilir. Yorumlama da zaten dışarıdan verilmiş olan anlamın açılanmasıdır.⁵⁶ Verilmişlik, anlama ve yorum birbirlerinin içinden çıkan matruşkalar gibidir. Fakat Heidegger'den farklı olarak Gadamer, bu verilmişliğı gelenek vasıtasıyla açıklamaya çalışır.⁵⁷ Yani anlama denilen şey, bir gelenek içerisinde bir şeyi bir şey olarak kavrayışla ancak mümkün olabilir. Gelenegin içinde anlamayı, merkeze alarak geliştirdiğı hermeneutik kuramında Gadamer, Schleiermacher'den farklı olarak, bir yöntem önermez ve bu nedenle Bilen'in de belirttiğı üzere onun hermeneutiğı felsefidir.⁵⁸ Biz de felsefi hermeneutik tavır başlığı altında, Gadamer'in düşüncelerini ortaya koymak ve yukarıdaki diğ er hermeneutik tavırlarda olduğu gibi birtakım hermeneutik araçlar bulmak niyetindeyiz.

Gadamer, Schleiermacher'de gördüğümüz metin yorumlama pratiğinden farklı ve daha geniş boyutlu olarak kuramlaştırdığı hermeneutik felsefesinin temel unsuru olan anlamının tarihselliğini üç farklı açıdan ele alır: "Tecrübenin tarihselliğı, nesnenin tarihselliğı ve bilincin tarihselliğı."⁵⁹ Sırasıyla Gadamer'in bu tarihsellik kipleri ile ilgili görüşlerini kısaca Bilen ile birlikte burada tartışmak yerinde olacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Dilthey, deneyimi iç-deneyim ve duyu deneyimi olarak kategorize etmişti. Gadamer ise tecrübeyi, Dilthey'in iç-tecrübe

⁵³ a.g.e., s. 113.

⁵⁴ a.g.e., s. 117.

⁵⁵ a.g.e., s. 140.

⁵⁶ a.g.e., s. 141.

⁵⁷ a.y.

⁵⁸ a.g.e., s. 143.

⁵⁹ a.y.

şeklinde yaptığı kavramsallaştırmaya paralel bir şekilde her insanın içinden geçtiği ‘kendini-anlama’ deneyimi olarak anlar.⁶⁰ Yine Gadamer, bilimsel ve estetik deneyimin birbirinden farklarına dair argümanlar geliştirir. Bilen, Gadamer’in insan bilimleri ya da diğer bir adlandırma ile manevi bilimler deneyiminin her zaman sanat deneyimine yakın olduğu düşüncesini tekrarlar. Sanat tecrübesi veya estetik tecrübe ise sanat eserlerinin yalın bir şekilde algılamayı değil, anlama ve yorumlamayı içerir.⁶¹ Nesnenin tarihselliğini değerlendirmek için ise Gadamer, klasik kavramı üzerinde çözümlemeler yapar. Bilen, Gadamer’in klasik ile ilgili görüşlerini şu şekilde aktarır:

i) “Klasik bir tarihsellik kipi olarak, geçmişten gelen metinlerin kendisi hakkındaki doğru bir şeyi, sürekli olarak kanıtlayarak tarih içinde korunma biçimini ifade eder.”

ii) “Klasik olma, zamanı geçmeyen şimdiki zamanda bulunma halidir ki, bütün şimdiki zamanlar çağdaştır.”⁶² Buradan, Gadamer’in klasik ile ilgili olarak, eskimez olmasını, süreklilik özelliği barındırmasını ve ne geçmiş ne de gelecek, hep şimdiki zamanda var olduğunu söylediğini çıkarabiliriz. Klasik, hep şimdiki dedir ve bir anlamda da zamansızdır. Gadamer’in çağdaşı İtalyan romancı Italo Calvino ise klasiği, şimdinin gürültüsünü, “arkaplanı olan bir uğultuya, o uğultu ki yorum olmadan işitilemez, sevk eden eser”⁶³ şeklinde tanımlar. İşte buradaki ana fikirlerin ışığında, klasiğin zamansız, şimdide, korunaklı ve yoruma muhtaç bir yapıda olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca klasiğin içinden çıktığı toplumun tarihinin, dilinin, kültürünün şifrelerini barındıran bir nevi arketip hükmünde olabileceğini de söylemek mümkündür. Başka bir deyişle klasik, kat kat açıldıkça altından tarihin, toplumun, dilin ve de kültürün çıkmasına olanak sağlayabilen şeydir.

Gadamer, nesnenin tarihselliğini ortaya koymak için klasiğe başvurduğunda, insan deneyiminin klasiğin dolayımı sayesinde mümkün olabileceğini de ayrıca söylemiş olur. Öyle ki insan ancak klasiğin deneyimi ile kendisini anlayabilecek ve bir anlamda anladığı şeyin varlığına dâhil olarak tarihselliğini yüklenebilecektir. Peki klasiği tecrübe eden bu insan nasıl bir insan olacaktır? Bu soru bilincin tarihselliği ile ilgilidir. Gadamer bu soruya yorumlayanın bilincinin tarihsel olduğunu söyleyerek

⁶⁰ a.y.

⁶¹ a.g.e., s. 145.

⁶² Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, s. 288. akt.an Bilen, a.g.e., s. 148.

⁶³ Francesco Erspamer, "Foreword", **How to Write a Thesis** içinde, çev. Caterina M. Farina, Geoff Farina, Cambridge, MIT Press, 2015, s. 8.

cevap verir. Klasik tecrübe eden insan, tarihsel bilince sahip olan insandır. Bilen, Gadamer'in bunu, yani yorumlayanın bilincini "tarihsel etkileşimin bilinci" olarak kavramsallaştırdığını söyler.⁶⁴ Gadamer'in anladığı şekliyle bilinç öyle bir şeydir ki; nesnenin bütününe göremez, sadece açığa vurulan bir yönünü görebilir. Yani deneyiminde ona kendisine verildiği kadarıyla, bir şeyi bir şey olarak kavradıkça görebilir.

Bilginin karşı kutbunda yer aldığını söylediğimiz anlama olayı, deneyim, nesne ve bilincin tarihselliğinin içinden geçerek hangi mekânda gerçekleşir? Gadamer için bu sorunun cevabı dil olacaktır. Bilen, dil ve gelenek yoluyla aktarılan bu anlam ve nesne hakkındaki ilgilerimizin, Gadamer'de bir şey hakkındaki ön-anlama veya ön-yargılarımızı oluşturduğunu söyler.⁶⁵ Ön-yargıyı Tatar, bir durumu belirleyen tüm unsurlar henüz nihai olarak araştırılmadan önce ortaya atılan yargı olduğunu belirtir.⁶⁶ Gadamer, hermeneutiğindeki ön-yargı kavramı, yukarıda söylediklerimizden hareketle, her ne kadar kesinlik taşımasa da dil ve geleneğin bagajını taşıması itibarıyla son derece önemlidir. Buradan hareketle Gadamer ile ulaştığımız dizgenin, *anlam-dil-gelenek-önyargı* olduğunu söyleyebiliriz.

Deneyimle ilgili Dilthey'dan farklı olarak Gadamer'in yaptığı ayrım ise şu şekildedir: Bilimsel deneyim ve bunun karşısında bireysel ve toplumsal deneyim veya beşeri bilimlerin aracılığıyla insan hakkında edindiğimiz bilgilerle kazandığımız bireysel ve kültürel deneyim. Bu deneyim türleri Gadamer için birbirlerine kapalı deneyimler değildir.⁶⁷ Yine mistik metnin mahiyetini ortaya koyarken, Gadamer'in bu görüşlerine yeniden dönecek ve başka filozofların deneyimle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendireceğiz.

Tarihsellik, dilsellik, gelenek ve anlam ile ilgili görüşlerinden sonra Gadamer'in belirlemiş olduğu bazı yorumlama kurallarını burada sıralamak yerinde olacaktır. Ama mistik metin için aynı kuralların geçerli olup olmayacağına ilişkin görüşlerimizi ilerleyen bölümlere bırakmak istiyoruz. Gadamer'in belirlediği yorumlama kurallarını Bilen, şu şekilde sıralar:

⁶⁴ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 154.

⁶⁵ a.g.e., s. 164.

⁶⁶ Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve 'Hakikat ve Yöntem' (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, sy. 12-13, 2001, ss. 277-306.

⁶⁷ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 167.

“Birinci kural: Bir metin kendi kendisiyle anlaşılmalıdır.

İkinci kural: Bütünlüğü kestirme ve ön-kavrayıştır. Bu kural, ön-anlama kavramı ile ilgilidir.

Üçüncü kural: İnsanın kendi sınırlılığine dair tecrübeyi dikkate almak gerekir.”⁶⁸

Son olarak felsefi hermeneutik tavır bahsinde, Gadamer’in hermeneutiğin 18. yüzyıla kadar teolojik ve filolojik bir görünüm sergilediği iddiasında olduğunu söylemek gerekir. Ona göre klasik eserlerin anlaşılması amacındaki bu tür bir hermeneutik, antik gramer ve retoriğe sadık kalmış ve hatta bu hermeneutik M. Flacius gibi bazı yazarlarca “clavis” (anahtar) olarak anlaşılmıştır.⁶⁹ Yukarıda sorduğumuz “Hermeneutiğin bir tarihi var mı?” sorusuna Gadamer, hermeneutiğin teoloji, filoloji, gramer ya da retorik gibi aslında tamamen bambaşka disiplinlerin içerisinden sivrilerek çıktığını söyleyerek bizce bir ölçüde bu soruya hem evet hem hayır cevabını vermiş olmaktadır. Gadamer’in verdiği örnek Protestan hermeneutiğidir ki bu hermeneutik tavır, kavram söz dağarcığını antik retorikten almıştır. Gadamer, Melanchton’un retoriğin temel kavramlarını, metinlerin doğru anlaşılmasındaki kullanımıyla çığır açtığını ileri sürer. Melanchton’un antik retorikten devraldığı yöntem, parça (caput) ve bütün (membra) ilişkisidir ki buradaki amaç tekili bütünden hareketle anlamaktır. Daha sonra Schleiermacher’in de kullanacağı parça-bütün ilişkisi yöntemi, görünen o ki hermeneutiğe antik retorikten geçmiştir. Gadamer, Flacius’un da bu yöntemi ustalıkla kullandığını söyler.⁷⁰ Felsefi hermeneutiğin, yöntem’den kuram olma sürecini Gadamer, adeta bu tarihsel resmi çizerek vermiş olur. Yani başlangıçta hermeneutik, diğer disiplinlerin arasında yardımcı bir disiplin iken, giderek bir felsefi hermeneutik kurama dönüşmüştür. Son olarak bu tavır içerisinden, tarihsellik, dilsellik, gelenek ve klasik hermeneutik araçlarının öne çıktığını söyleyebiliriz.

⁶⁸ a.g.e., ss. 173-174., Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, s.293-357.

⁶⁹ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 14.

⁷⁰ a.y.

1.5. Yeni Romantik Hermeneutik Tavır ya da Nesnel Hermeneutik Tavır

Bu hermeneutik tavrın, *nesnel* şeklinde de adlandırılması, onun aktarılabılır ve somut bir şekilde ortaya konulabilir olma özelliğine işaret eder. Yani dil ve yazarın niyeti (veya başka bir ifadeyle zihni) gibi unsurlar analiz edilerek anlama, nesnel bir yöntem çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Yeni romantik hermeneutik tavır, Schleiermacher ve Dilthey'in romantik hermeneutik tavırlarını başka hermeneutik araçlarla genişleterek, onların hermeneutik kuramlarına yeniden dönme üzerine kuruludur. Yukarıda Schleiermacher ve Dilthey'in ortaya koyduğu romantik hermeneutik kuramın, aslında başka bir adlandırmayla yöntemsel hermeneutik olduğunu belirtmiştik. Bu hermeneutik tavrın öncülerinden olan Betti ve Hirsch ise Schleiermacher ve Dilthey'in tespit ettikleri hermeneutik araçları genişletmeye veya aslında daha da belirginleştirmeye çalışmışlardır. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde anlamın gerçekleştirilmesi için tarihsel şartlar özellikle önemliydi. Fakat Bilen'in de vurguladığı üzere, Betti ve Hirsch'in geliştirdikleri yeni romantik hermeneutik tavırda, bireyin içinde bulunduğu tarihsel şartların dışına çıkabilme yeteneği olduğu varsayılarak, geçmişten gelen metinlerin doğru ve nesnel olarak anlaşılmasının imkân dâhilinde olduğu ortaya konur. Bu yüzden de yorumlamayı yöneten kurallar ve ilkeler evrensel olup her türlü metin için geçerlidir.⁷¹ Toparlayacak olursak, Betti ve Hirsch'in yeniden başlangıca, Schleiermacher ve Dilthey hermeneutiğine döndüklerini söyleyebiliriz. Zaten yukarıdaki diğer hermeneutik tavırlardaki görüşlerinden çokça yararlandığımız Bilen de, Betti ve Hirsch'ten önceki süreçte ortaya çıkan düşünceleri fark ve tekrar üzerinden kurgulayarak aktarma yolunu seçmiştir. Biz de yeri geldikçe Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'le tartışmaya ve de birbirleriyle alışverişe girdikleri noktaları ortaya koyup yeni romantik hermeneutik tavırdan veya nesnel hermeneutik tavırdan yeni hermeneutik araçlar bulmaya çalışacağız.

Yalnız, fark ve tekrar bahsine geçmeden önce, Betti'nin kendi hermeneutiğinde geliştirdiği önemli bir kavram olan *anamlı-form* ile başlamak en doğrusu olacak. Kavramın bizatihi kendisinden de görülebileceği üzere, anlam ve form ikilisi Betti'nin hermeneutiğinde beraber çalışan kavramlardır. Anamlı-form, bir zihnin tezahürü, yani nesnelleşmesi, nesnel ifadesidir. Betti'ye göre hermeneutik,

⁷¹ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 178.

anlamlı-formları yorumlamak suretiyle bu formların içerdği manayı anlamaktır. Yani, hermeneutiğin konusu anlama, yöntemi ise yorumlamadır.⁷² Anlama ve yorumun sanki aynı şeylermiş gibi veya birbirlerini doğuran kavramlar şeklinde anlaşılabilmesi bizce olasıyken, Betti üzerinden Bilen'in vurguladığı bu tür bir ayrım özellikle kayda değerdir. Yani anlama ve yorum birbirlerinden farklı şeylerdir. Tekrarlayacak olursak anlama hermeneutiğin konusuyken, yorum onun yöntemidir. Anlamlı-form kavramındaki anlam ve form ikilisinin birinin soyut, diğerinin somut bir karşılığa sahip oldukları ilk bakışta fark edilebilir. Diğer bir deyişle, biçim ve içerik bu kavramda adeta bir aradadır. Bilen, bu kavramın iki işlevi olduğunu söyler: Düşünceyi temsil etme ve anlamı taşıma.⁷³ Fakat biraz önce söylediğimiz üzere, anlamlı-form kavramında biçim ve içeriğin adeta bir aradaymış gibi olması bunların aynı veya benzer şeyler olduklarını göstermez. Çünkü anlamın taşınması demek Bilen'in de vurguladığı üzere, onun bir zarf, bir kılıf ya da mesaj şeklinde taşınması demek değildir. Anlamın taşınması demek, onun meydana geliş tarzının muhataba intikal etmesidir. Başka bir ifadeyle, anlamın taşındığı muhatap, söz konusu anlamla bir özdeşleşme veya bütünselleşme yaşamaz.

Anlamlı-formu merkezi bir kavram olarak Betti hermeneutiğinde belirledikten sonra Bilen, bu kavramın Dilthey'da tarihsel kategorilerle birlikte yönlendirildiği takdirde ancak yorumlamanın ölçütü olabileceğini belirtir.⁷⁴ Tatar, buna benzer bir şeyi Betti'nin Schleiermacher üzerinden anlamlı-formları "ortak insanlık" zeminine dayandığını söyleyerek ortaya koyar.⁷⁵ Dilthey'in tarihsel kategorilere ilişkin vurgusunun ve Schleiermacher'in ortak insanlık zemininin, anlamlı-formun imkânı için birer basamak hükmünde olduğu sonucuna buradan ulaşabiliriz.

Bilen, Betti'nin romantik hermeneutik tavırdan devraldığı başka bir görüşün de, bir dehanın eserini ancak başka bir dehanın anlayabileceği görüşü olduğunu belirtir. Bu görüşle birlikte bir anlamıyla insan faktörünün devrede olması, zaman ve mekân aşırı bir diyaloga imkân verir.⁷⁶

⁷² a.g.e., s. 179.

⁷³ a.g.e., s. 180.

⁷⁴ a.g.e., s. 182.

⁷⁵ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer versus Hirsch-*, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 83.

⁷⁶ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 189.

Bu görüşler, Betti'nin kendisinden önceki hermeneutik tavırlarla paylaştığı benzer taraflardı. Farklılaştığı noktalara geldiğimizde, Dilthey hermeneutiğinin önemli unsurlarından biri olan psikoloji, Betti'de etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaz. Bilen, Betti'nin Dilthey'in “özdeş hissetme” ve “yeniden yaşama” anlayışlarını reddettiğini, anlamamanın imkânını zihninin nesnelleşmesini yorumlamak olarak tespit ettiğini belirtir.⁷⁷ Psikoloji yerine, zihninin yorumu devrededir. Betti ayrıca, form kavramını çok geniş bir ölçekte ele alır. Öyle ki yüz ifadelerinden, fiziksel hareketlere, metinlerden musikiye kadar pek çok düşünce tezahürü form kavramının içine girebilir. Bilen, bu düşünce tezahürlerinin hermeneutikle ilgili olduğunu ve metafizikten farklı bir muhtevada olduklarını ifade eder. Çünkü bu türden düşünce tezahürleri nesnel bir şekilde denetlenebilir. Böylelikle hermeneutik metafizikten ayrılmış olur.⁷⁸ Dilthey'in *ifade* ve Betti'nin *anlamlı-form* kavramlarını, mistik metin için uygulamaya sokabileceğimiz hermeneutik araçlar olarak yan yana değerlendirebiliriz. Ayrıca Betti'nin hermeneutiğinde metafizikten arındırılmış olan düşüncenin tezahürleri yani anlam-formları böylelikle kuralları belirlenmiş bir yoruma tabi tutulabilir. Bu tür bir yorum da Betti için nesnel bir yorum olacaktır. Bilen, Betti'nin bu tür bir nesnel yorum anlayışını, romantik hermeneutiğin “anlam verme” tarzındaki hermeneutik anlayışa karşı geliştirdiğini belirtir.⁷⁹ Kurallara bağlı bir nesnel yorum anlayışının, özellikle mistik metindeki temsil, mecaz gibi yazınsal araçları ele alırken yeniden tartışmaya açmak niyetindeyiz.

Bilen, anlama ve yorumlama sürecinin tamamını denetlemeye yarayacak bu kurallar için Betti'nin dört temel kural belirlediğinin altını çizer. Bu kuralları şimdi Bilen'le birlikte birer cümleyle açıklayarak aktaralım:

1- Hermeneutik Nesnenin Bağımsızlığı Düsturu: Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, hermeneutiğin nesnesi anlam idi. Bilen, Betti'nin bu anlamın, belli bir yönelim içinde düşünce oluşumunu sağlayan formlar ve onlara uygun yaratılan ifade formları arasındaki bir tekabüliyet dâhilinde yaratıldığının altını çizer. Bu yönelim içindeki anlam da harici gayelere göre yargılanamaz; form ve ifade ile birlikte ele alınarak yargılanır.

⁷⁷ a.g.e., ss. 182-183.

⁷⁸ a.g.e., s. 183.

⁷⁹ a.g.e., s. 184.

2- Bütünlük veya Hermeneutik Anlamın Tutarlılığı Düsturu: Bu kural, romantik hermeneutik tavrıdaki parça-bütün ilişkisinin adeta bir tekrarıdır. Düşünce, söz, şahsın hayatı ve tüm bunların içindeki kültürel düzen arasındaki ilişki bu düsturun ana hatlarını meydana getirir.

3- Anlamanın Edimsel Oluşu veya Gerçekliği: Bu kural, Gadamer'in ön-anlama kavramına karşılık gelen bir kuraldır. Yorumcu, kendi öznelliği ve kendi şartları içinde metnin yazarının yönelimini oluşturan süreci yeniden inşa edebilir.

4- Hermeneutiğin Mana ile Mutabakatı veya Anlamanın Manaya Uygunluğu Düsturu: Gadamer'in ön-anlama üzerinden kurguladığı felsefi hermeneutiğin, insan faktörünün etkin bir şekilde devrede olması sebebiyle öznelliğe yol açtığını yukarıda belirtmiştik. Betti açısından bu tür bir öznellik doğru veya yanlışın ayırt edilmesini zorlaştırır.⁸⁰

1.6. Sufi Hermeneutik Tavır

Büyük oranda, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Türkçe'ye *Sufi Hermenötik/ İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*⁸¹ olarak aktarılan kitabından hareketle kaleme alacağımız bu kısımda, diğer hermeneutik tavırların kullandığı hermeneutik araçların nasıl genişlediğini ortaya koymaya çalışacağız. Merkeze aldığımız kitabın isminden de fark edilebileceği üzere, Sufi hermeneutik tavrıda öne çıkaracağımız filozof, İbn Arabi olacak. İslâm düşüncesinin tasavvuf alanındaki en önemli ve en velud filozofu İbn Arabi'nin kendi yorum felsefesinde (Ar. *te'vil*) kullandığı tüm hermeneutik araçları burada aktarabilmemiz ve tartışmamız imkânsız. Ancak tezimiz bağlamında özellikle *sufi*, *kelime-harf* ve *ihimalli* kavramlarını odağa almakla yetineceğiz. Bu kavramların tezimiz için diğer hermeneutik tavırların kullandığı hermeneutik araçlardan farklı olarak hem yeni birer imkân hem de yeni birer perspektif kazandıracağını düşünmekteyiz. Ayrıca *sufi*, *ihimalli* ve *kelime-harf* kavramlarını katederek, sonraki bölümlerde işleyeceğimiz mistik metne içkin olan okur, deneyim ve ifade kavramlarının ön-kavramlarını kazanmayı amaçlamaktayız. Çünkü özellikle mistik metin-deneyim ilişkisi ve Batılı literatürde hermeneutik, fenomenoloji ve edebiyat

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e., ss. 190-191.

⁸¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018.

teorisindeki son tartışmalarla birlikte kavramsallaştırılan okur tipleri meselelerinin sufi hermeneutikteki tartışmalarla bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz.

1.6.1. Sufi, İnsan-ı Kâmil ve Arif

Sufi kavramından başladığımızda, Ebû Zeyd'in *Sufi Hermeneutik/İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi* isimli kitabı ile ilgili bir kayıt düşmemiz gerekir. Şöyle ki Ebû Zeyd sufi, insan-ı kâmil (kâmil insan) ve arif kavramları arasındaki anlam veya derecelendirme farkını göz ardı etmiş görünür ve bu kavramları fark edebildiğimiz kadarıyla eş anlamlı olarak kullanır. Bu durum İbn Arabî'nin düşüncesinin değişken karakterde olmasından dolayı olabilir. İbn Arabî'nin yorumcularının eserlerinde de nitekim raculiyet, sufi, insan-ı kâmil, arif veya veli-velayet kavramlarının birbirleriyle bağlantılı olarak tartışıldığını görmekteyiz.⁸² *Sufi Hermenötik* ve diğer yorumcuların eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'nin çok kullandığı bu kavramlar ancak zıttı olarak nitelenebilecek bir kavramla beraber mütalaa edildiği takdirde anlamlı bir örüntüye ulaşılabilir. Bu kavram *insan-ı hayvan* (hayvan-insan) kavramıdır. İbn Arabî'ye göre gerçek insanlar çok azdır, yani insanların çoğu hayvan suretinde insandır. Çünkü kendilerini insan kılacak ilahi sıfatları gerçekleştirmemişlerdir. İlahi isimlerle ahlâklanma yoluna girmedikçe insanlığımız ancak bir potansiyel olarak kalır.⁸³ İnsan-ı hayvan kavramı bu durumda, potansiyel insan kavramına tekabül eder.

Bu görüşleri paylaşan Ebû Zeyd'e göre, İbn Arabî hem kâmil insanın hem de hayvan insanın, insanlık sıfatında müşterek olduklarını, ikisinin de ayırıcı faslı olan nutk (düşünme) veya nâtık nefisle hayvandan ayrıldıklarını inkâr etmez. Düşünen insan nefsi, ilmi ve ameli güçleriyle külli nefsin bir parçasıdır. Buna göre insan "insan" diye adlandırılır. Fakat Ebû Zeyd'e göre, insan-ı kâmil her ne kadar insan-ı hayvan ile insanlık tanımında bir araya gelse de -bundan sonra- başka tanımlarla insan-ı hayvandan ayrılır. Betimleyici bir tarzda kaleme alınmış olan *Sufi Hermenötik*, buradan hareketle sufi kavramına ilişkin pek çok tanım bünyesinde barındırarak ayrım noktalarını ortaya koyar. Biz yalnızca dikkatimizi çeken birkaçını vereceğiz.

⁸² Örnek için bkz. "İnsan-ı kâmil, veli-velayet, tevelli, nebi, şariat nebilîği, bildirme nebilîği, risalet, resul: Bunlar İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil görüşüyle bağlantılı terimlerdir." Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 321.

⁸³ William C. Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafiziğinde Hayal**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınevi, 2016, s. 313.

Bunlardan ilki “insan-ı kâmil ile insan-ı hayvan arasındaki fark varlık değil, marifet açısından”⁸⁴ şeklindedir. Marifet kavramı İbn Arabi epistemolojisinin önemli kavramlarından. Bu kavramı bizce, deneyim ve bilgi kavramı ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Yukarıdaki tasnifi buraya adapte edersek, insan-ı hayvan önce bilir, sonra bu bildiğini deneyimler⁸⁵ ve yeni bir bilgiye sahip olur. İşte bu yeni bilginin adı marifettir. Bu marifeti kazanan insan da artık, insan-ı hayvan değil, insan-ı kâmidir.

Sufi kavramına ilişkin getirilen ikinci tanım ise sufînin varlığın yorumu ile vahyin yorumunu birleştiren insan olmasıdır.⁸⁶ Ayrıca İbn Arabi hermeneutiğini çok kısaca Kur’ân-ı Kerîm, varlık ve insan arasındaki paralellik üzerinden şekillenen bir hermeneutik olarak tarif edebiliriz. Kur’ân Allah’ın kelâmıdır, varlık da Allah’ın kelimeleridir. Sufi için önemli olan, sadece dilin zahirini göz önünde bulundurarak sözün anlaşılması değil, hem varlık hem de metin seviyesinde sözün çeşitli açılımlarına dayanarak sözü söyleyene (Allah) kulak vermektir.⁸⁷

Varlık seviyesindeki söz ile metin seviyesindeki söz derken acaba İbn Arabi ne kastetmektedir? Kolaylıkla bu soruya, varlık seviyesindeki söz “kâinat metninden” okunan söz iken, metin seviyesindeki söz “Kur’ân vahyidir” şeklinde bir cevap verebilir miyiz? Hem evet, hem hayır. Evet, çünkü Ebû Zeyd’e göre İbn Arabi, Kur’ân’ın kâinat metninden, kâinatın da Kur’ân’dan okunması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁸ Hayır, çünkü sufi, vahiy ve varlık düzlemine dâhil olduğunda işin rengi değişir. Ebû Zeyd, fukaha ve zahir ulemasının ilahi kelâmı sadece Kur’ân metniyle sınırladığını belirtirken, ilahi kelâmın -sufînin düşüncesinde- varlık boyutuna şamil olması için, söyleyeni kim olursa olsun bütün dile getirilen sözleri içerdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla beşeri söz de ilahi kelâmın bir mazharıdır. Anlayan kimse, beşeri sözü örfî ve kavramsal dilin verilerine uygun biçimde anlarsa, zahirinden başka bir şey anlamamış demektir. Şayet, beşeri sözü ilahi kelâm olarak anlarsa, Allah’ın her

⁸⁴ Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 212.

⁸⁵ Burada söz konusu ettiğimiz deneyimin, mistik veya dini deneyim olup olmadığına ilişkin daha kapsamlı bir tartışmayı, tezimizin II. Bölüm’ünde açmak niyetindeyiz.

⁸⁶ Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 214.

⁸⁷ a.g.e., s. 294.

⁸⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce**, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 236.

dilde konuşan varlık olduğu gerçeğini idrak etmiş demektir.⁸⁹ Yani İbn Arabi hermeneutiğinde, beşeri sözün, en az ilahi söz (Kur'an) kadar önemli olduğunu ve de beşeri söz-ilahi söz dikotomisinin geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, İslâm düşüncesindeki sufi tipi dışındaki -fukaha ve zahir uleması gibi- kategorilerde ilahi söz yalnızca Kur'an metniyle sınırlanıp beşeri söz göz ardı edilmişken, aksine bir sufi için beşeri söz, ilahi sözün görüldüğü, aşikâr olduğu bir mertebedir.

İbn Arabi'nin beşeri söz vurgusunun bir benzerini, dilbilim alimi Abdülkahir el-Cürcani'de de görmek mümkündür. Nitekim o da, edebi metinlerin incelenmesinin, dini metinlere yönelik incelemelere giriş mahiyetinde kaçınılmaz ve zorunlu olduğunu söylerken,⁹⁰ iki metin türü arasındaki iç içelik ve karşılıklı etkileşime dikkat çeker. Tüm bu söylediklerimizden, İbn Arabi ve Abdülkahir el-Cürcani'nin düşünce sistemlerinde, beşeri söz-ilahi söz veya edebi metin-dini metin arasında bir dikotominin olmadığını çıkarabiliriz.⁹¹ İslâm düşüncesinin iki önemli ismi bu yönde görüş belirtirken, buna karşılık "Thomas Aquinas, lafzi anlamlar dışında şiir vb. insanların ürettiği sanatlarda kutsal metinlerdeki anlam zenginliğine benzer bir şey aramanın gereksizliğini ifade eder."⁹² Buradan, İslâm düşüncesinin kendisini tüm alanlarda yazılmış metinlere büyük bir özgüvenle açtığını, Aquinas eliyle ise Batı düşüncesinin, İslâm düşüncesine oranla kendi içine kapanan bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkün olabilir. Nitekim Batı'da Protestanlık da bu tür bir kapanma ve kendi kendine yetme düşüncesinin sonucunda ortaya çıkmıştır.⁹³

⁸⁹ Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 298.

⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat**, s. 130.

⁹¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* isimli eserinin I. cildinde, "Bütün yazılı metinler edebiyatın varlık/oluş modunu paylaşırlar – yalnızca her türde dini, hukuki, ekonomik, kamusal ve özel metin değil, aynı zamanda bu metinleri inceleyen ve yorumlayan bilgi verici yazılar, yani bir bütün olarak anlam bilimleri de. Dahası, her bilgi sağlayıcı araştırma, temelde dile bağlı olması dolayısıyla edebiyat formunu alır. En geniş anlamıyla edebiyat söylenebilen şeyle sınırlıdır; *çünkü yalnızca söylenebilen şey yazılabilir...* Ve edebiyat kavramının yalnızca edebi sanat eserlerini değil, aynı zamanda yazıya geçirilen her şeyi içine alması tesadüfi bir şey değildir" derken, edebiyatı buradaki düşünürlerin görüşlerine benzer bir biçimde çok geniş bir anlamda değerlendirmektedir. bkz. Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, c. 1, ss. 228-229.

⁹² bkz. Questiones Quodlibetales. 7. Kitap, 6. soru, 16. bent'ten alıntı, William K. Wimsatt ve Cleanth Brooks, **Literary Criticism: A Short History I**, Chicago, University of Chicago Press, 1957, s. 150. akt. Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, s. 47.

⁹³ Gadamer, Protestanlığın kurucusu Martin Luther'in teolojik anlamda tarih sahnesine girişini şu şekilde özetler: "Kitab-ı Mukaddes *sui ipsius interpret*'tir (T.Y.N. İng. *itself its own interpreter*, T. kendi kendisinin tercümanı). Biz Kitab-ı Mukaddes'i doğru anlamayı başarmak için geleneğe ihtiyaç duymayız; Kitab-ı Mukaddes'in kadim dört-katmanlı anlamı doktrini stilinde bir yorum sanatına da

Ebû Zeyd'in verdiği diğer bir dikkat çekici, sufi kavramına ilişkin tanım ise şu şekildedir: “Arif ya da insan-ı kâmil Allah'ın toplayıcı kelimesidir.”⁹⁴ Yukarıda da söylediğimiz üzere, Kur'an Allah kelâmı ve varlık da Allah'ın kelimeleri ise bütün bunları bir araya getirecek (cem edecek) biri gerekir. İbn Arabi hermeneutiğinde bu kişi sufi, arif veya insan-ı kâmildir. Ayrıca Ebû Zeyd, Hz Peygamber'in (s.a.v.) “‘cevâmiu'l-kelim' (kelimeleri toplayan) olarak gönderildim” sözünün aynı çerçevede anlaşıldığına da işaret eder.⁹⁵

1.6.2. Harf

İbn Arabi hermeneutiğinde Kur'an, varlık ve insan arasında bir paralellik olduğunu ifade etmiştik. Bu zincire dili de eklememiz gerekecek. Ebû Zeyd, çeşitli mertebe ve seviyeleriyle varlığın, dil aracılığıyla Kur'an'da tecelli ettiğini, bu esasın İbn Arabi'ye Kur'an ayetlerinin ve harflerinin ontolojik yorumu için meşruiyet kazandırdığını belirtir.⁹⁶ *El-Fütûhâtü'l Mekkiyye, Tenezzülü'l-emplâk* gibi İbn Arabi külliyyatındaki eserlere zengin atıflarla kaleme alınmış olan *Sufi Hermenötik*, dilin önemsenmesi meselesini harf düzeyinde ve daha doğrusu harf düzeyinden başlayarak ele alır. Metin olarak Kur'an vahyinin (ve yukarıda belirttiğimiz üzere aynı önemdeki beşeri sözün), kelimeleri toplayan olarak insan-ı kâmilin ve şimdi de dil olarak -mesela kelime veya cümlelerin değil de- harfin egemen öğeler şeklinde ortaya çıkarılması, İbn Arabi hermeneutiği için son derecede kritiktir. Aslında bu, tam anlamıyla Arap dilinin imkânlarıyla ilgili bir konudur.

Sufi Hermenötik, dil ve harf meselesi ile ilgili son derece özgün yorumlara işaret eder. Ebû Zeyd dil harfinin, İbn Arabi'nin sisteminde “harfler ilmi”, “isevi ilim” ve “veliler ilmi” şeklinde değişik adlandırmalar altında değerlendirildiğini belirtir.⁹⁷ Bu ilim, İbn Arabi nazarında ilahi bir ilimdir ve hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan oluşun tümünü kapsamaktadır. Ayrıca İbn Arabi sadece dil harfleri üzerinde durmakla yetinmez. Ontolojik-epistemolojik tasavvurunu Arap diline mahsus uzun ve

ihtiyaç duymayız; tam tersine Kitab-ı Mukaddes'in metninin kendisinden çıkarılabilecek tek bir anlamı vardır: *Sensus literalis*. (T.Y.N. İng. *literal sense*, T. *gerçek anlam, kelime anlamı*) ” Ayrıntılı bilgi için bkz. Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, c. 1, s. 243.

⁹⁴ Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 297.

⁹⁵ a.g.e., s. 279.

⁹⁶ a.g.e., s. 320.

⁹⁷ a.g.e., s. 321.

kısa harekeleri, irab harekelerini, özel isimler, zamirler ve ism-i mevsuller gibi çeşitli isimleri kapsayacak şekilde genişletir. Ebû Zeyd, İbn Arabî'nin binâ, çoğulluk-tekilîlik, müzekkerlik-müenneslik gibi dil olgularını da sistemine dâhil ettiğini, hatta dilin semantik ve fonetik boyutuyla yetinmeyip harflerin ve kelimelerin yazım şekillerine kadar ulaştırdığını söyler.⁹⁸

Diğer hermeneutik tavırlarda göremediğimiz türden bir hermeneutik araçla karşı karşıya olduğumuz fark edilecektir. Dil, evet bütün hermeneutik tavırlarda etkin bir unsurken, görebildiğimiz kadarıyla dil harflerinin bu şekilde hermeneutiğin egemen bir unsuru olarak kullanımı yalnızca İbn Arabî hermeneutiği için geçerlidir. İbn Arabî gibi bir filozofun elinde yalnızca kelime veya cümleden değil de harften hareket edilerek dikkate alınan bir metin, diğer filozof veya âlimlerinkinden çok daha uzak, çok daha zengin ve başka kavrayış ihtimallerinin doğmasına kapı aralayacaktır.

1.6.3. İhtimalli

Türk Dil Kurumu sözlüğüne bakacak olursak *ihtimal* kavramının “Bir şeyin olabilmesi durumu, olabilirlik, olasılık”⁹⁹ anlamlarına geldiğini görürüz. M. Kayahan Özgül ise, *Kemâl’le İhtimal/Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak* isimli kitabının önsözünde *ihtimal*’in, “yalnızca belirsizlik anlamına gelmediğini, bir şeyleri yüklenme anlamına geldiğini”¹⁰⁰ belirtir. Şimdi Ebû Zeyd üzerinden İbn Arabî’nin kavramın bir türevi olan *ihtimalli* kavramını nasıl işlediğini ifade etmeye çalışalım.

Fakat öncelikle bunun için *metin* kavramını açıklığa kavuşturmamız gerekecek. Zira İbn Arabî *metin* ve *ihtimalli* kavramları arasında has ve incelikli bir ilişki kurar. *Metin* kavramının mahiyetini İbn Arabî üzerinden Ebû Zeyd, kavramın Avrupa dillerinde *ihtimalli* ile ilişkisini geniş bir anlam alanı içinde tespit etmeye çalışır. Ona göre, *metin* kavramının Arap-İslâm kültüründeki bütün ilimler içinde nasıl kavrandığını ortaya koyabilmek için böylesi bir anlam alanı çizmek kaçınılmazdır. Ayrıca, Ebû Zeyd’in çizdiği bu anlam alanı, (metnin) kelimedenden kavramlaşmaya geçiş sürecini adım adım gözler önüne sermeye yardım eder.

⁹⁸ a.g.e., s. 322.

⁹⁹ “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük”, (erişim: 15.07.2018), <https://sozluk.gov.tr/>.

¹⁰⁰ M. Kayahan Özgül, *Kemâl’le İhtimal: Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. X.

Ebû Zeyd *metin*'in Avrupa dillerinde nasıl anlaşıldığını ortaya koyarak başlar. *Metin*, Avrupa dillerinde gramatik anlamca “cümle”nin sınırlarını aşan, dilsel terkip ilişkilerinin oluşturduğu doku, örme anlamına gelir.¹⁰¹ Oxford sözlüğü de, *metin* (*Ing. text*) için “okurun yorumundan, eserin tarihinden veya alımlanma biçiminden, temasından, alt metninden veya analiz nesnesi olarak seçilen özel bir eserden bağımsız yazılı bir iş/eser” şeklinde bir anlam verir.¹⁰² Ebû Zeyd, *metin*'in Arap dilinde farklı bir şekilde anlaşıldığını ifade eder. Kelimenin anlam odağında ise “ortaya çıkmak, zuhur, keşfolunmak” gibi anlamlar vardır. Ebû Zeyd, *metin* kelimesinin, merkezi anlamının duysal anlamdan manevi anlama intikal ederek terim haline geldiğini belirtirken, bu süreci maddelendirerek örnekleriyle birlikte bizce harikulade bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca *metin* kelimesinin, kavramlaşmaya giderken kendisinden arındırılan bütün anlamlar, Ebû Zeyd'in belirttiğine göre, halen gündelik Arapça'da kullanılmaktadır. Örneğin *metin* kelimesinden türemiş olan “minassa” kelimesi, bakan herkesin kolaylıkla görebileceği yüksek yer, kürsü, platform anlamına gelmektedir. Yine bu kelime, duvak töreninde gelinin oturduğu yüksek yer demektir. Ebû Zeyd, *metin* (Ar. *nass*¹⁰³) kelimesinin “bizatihi açık ve seçik olan, bir başka beyan ve izaha ihtiyaç duymayacak kadar bariz olan” anlamına işaret edecek şekilde terimsel bir dönüşüm yaşasa dahi yukarıdakiler ve benzerleri gibi birçok anlamı bünyesinde taşıdığının özellikle altını çizer.¹⁰⁴ Başka bir deyişle, *metin* kavramının merkezi anlamı ile birlikte yan anlamları da Arap dilinde halen kullanılmaktadır. Konumuz bağlamında Arap dilindeki *metin* kavramının geniş anlam alanındaki dolaşımı, Alman

¹⁰¹ Zeyd, *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat*, s. 208.

¹⁰² Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York, Oxford University Press, 2001, s. 257.

¹⁰³ Literatürde “metin (nas)” şeklinde bir anlamlandırma ile yani *metin* kavramının Arap dilindeki karşılığının nas şeklinde verilmesi ile karşılaştık. *İslam Ansiklopedisi*'nde örneğin, “Sözlükte, ‘sözü sahibine kadar götürmek, bir şeyi açığa çıkarıp daha görünür hale getirmek için yukarı kaldırmak, bir şeyin son sınırına ulaşmak’ gibi anlamlara gelen nas kelimesi *İslam* ilimlerinde yaygın olarak iki anlamda terimleşmiştir. Bunlardan ilk akla geleni genel kullanımıdır ki Allah’ın ve Hz. Peygamber’in sözünü ifade eder. İkincisi fıkıh usulünde açıklık bakımından yapılan lafız ayrımında kullanılan ayrımıdır.” şeklinde bir tanıma gidilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. “Nas, TDV *İslâm Ansiklopedisi*”, (erişim: 11.08.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas>; Buradaki tanımdan *metin* kavramının kutsal *metin* ile özdeşleştirildiği şeklinde bir sonuca da gidebiliriz. Ki çoğunlukla bu yönde kullanımlarla karşılaştık: “matn: 1) hadis metni, 2) şerh edilecek temel *metin* ve *nass*: kutsal *metin*.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Gardet, Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 692-693.

¹⁰⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat*, ss. 209-210.

filozof Gadamer'in yaptığı metin-tekst ayrımı¹⁰⁵ ile beraber düşünüldüğü takdirde, ifade etmek istediğimiz şeyi daha iyi ortaya koyacaktır.

Arap dilindeki metin kavramı ile Batı fikriyatındaki metin-tekst ayrımına dair bu tarihsel buluşma, mistik metnin mahiyetini serimlerken özellikle elimizi güçlendirecek bir ön-hazırlık sürecine karşılık gelecektir. Çünkü Gadamer de Arap dilindeki metin kavramının idrak ediliş biçimine paralel bir şekilde, metni daha geniş bir çerçevede ele alır. “Yalnızca edebiyat değil, her sanat eseri anlaşılmaya ihtiyaç duyan başka herhangi bir metin gibi anlaşılmalıdır.”¹⁰⁶ derken metin problemini çok daha geniş ölçekte düşündüğünü ifade etmektedir. Metin ona göre, piyes, oyun, heykel gibi daha geniş ifade ediliş biçimlerine karşılık gelirken, tekst daha dar anlamıyla yazılı herhangi bir şey anlamına gelir.

Ebû Zeyd'in metin tanımına yeniden dönecek olursak, merkezi anlamı “zuhur, keşfolunma, açıklık ve kesinlik” şeklinde billurlaştırmak mümkün olur. Ebû Zeyd, atıfta bulunduğumuz eserinde daha sonra, İbn Arabî'ye ulaşana kadarki süreçte öne çıkan önemli İslâm âlimlerinden İmam Şâfiî ve Zemahşeri'nin metin kavramı ile ilgili yaptıkları anlam genişletmelerini de ayrıca öne sürer. Zira İbn Arabî de satır aralarından anladığımız kadarıyla bu iki isimden beslenmiştir. Ebû Zeyd'e göre, İmam Şâfiî, metni (Ar. *nass*) ilk beyan tarzı şeklinde tanımlar ve daha sonra *itnab* ve *mücmel* gibi başka beyan tarzlarının olduğunu belirtir. *Itnab*, geniş anlatımı ihtiva eden bir metin tarzıdır. *Mücmel* ise keşfedici, anlamı ortaya çıkarıcı bir metin tarzıdır. Bu üç beyan tarzındaki şemsiye kavram *metin* olup aralarındaki eşitlik (ortaklık), açıklık ve ilk beyan olmaları itibarıyladır. Fakat üç beyan tarzı arasındaki bariz fark, düzey farkı şeklinde ortaya konur. Ebû Zeyd, İmam Şâfiî'nin Kur'an-ı Kerim'den verdiği âyet örnekleriyle metin kavramını nasıl işlediğini ve adeta artık metnin derecelerinin Arap söyleminde nasıl meydana geldiğini böylelikle ifade etmiş olur.

Ebû Zeyd, müfessir Zemahşeri'nin metni, te'vîl'e ihtiyaç duymayan ifade tarzı şeklinde tanımladığını belirttikten sonra, “nass”ın yani metnin zıddını müteşabih şeklinde tespit ettiğine dikkat çeker.¹⁰⁷ Bütün bu yorumları alt alta sıraladıktan sonra metin kavramının, açıklık ve kesinlik anlamını öne çıkarmak mümkün olur.

¹⁰⁵ Metin-tekst ayrımı ile ilgili daha ayrıntılı bir tartışmayı, bir sonraki bölümde yürüteceğiz.

¹⁰⁶ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, c. 1, s. 231.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat**, ss. 212-214.

Toparlarsak, metin kavramının İmam Şâfiî tarafından derecelendirilmesi ve Zemahşeri'nin metnin zıt anlamını müteşabih şeklinde tespit edişi, İbn Arabî için büyük ve önemli bir zemin hazırlamıştır.

1.6.4. Kelime Olarak Metin

Yukarıda Ebû Zeyd'in perspektifinden açıklık ve kesinlik olarak billurlaşan metin kavramından sonra, İbn Arabî *kelimeyi* de artık metin olarak işlevselleştirir. Yani her bir tek kelime, İbn Arabî'nin nazarında bir metindir. Fiil ise böyle değildir. Bu konu aslında Arap dilinin imkânlarıyla ilgili bir konudur. Kelime ve fiil birlikte tartışıldığında durum daha belirgin hale gelir. Bunun için Ebû Zeyd, İbn Arabî ile birlikte Arap dilinin derinliklerinde ilerleyerek kelime olarak metnin fiilden farkını, *kâne* fiili üzerinden örneklendirir. Bu fiilin, zamana işaret etmeyip “varlık, var olmak” gibi anlamlara geldiğini söyleyen İbn Arabî, *kelime*de olduğu gibi fiilin açıklık ve kesinlik anlamlarını taşımadığını ekler.¹⁰⁸ Yani artık fiil, açıklık ve kesinlik anlamını taşımaz, *ihtimalli* anlamına gelir. Metin olarak kelime ve ihtimal olarak fiil birbirlerinin karşısına yerleşmiş olur. Başka bir deyişle, *açıklık ve kesinlik olarak metin, metin olarak kelime ve ihtimalli olarak fiil*, İbn Arabî hermeneutiğinde öne çıkan ayrımlardır. Artık ulaşmak istediğimiz kavram olan *ihtimalli* kavramının metin kavramı ile birlikte İbn Arabî'nin bakış açısıyla nasıl değerlendirildiğine geçebiliriz.

İhtimalli kavramını İbn Arabî Kur'an'ın ve hadis-i şeriflerin yorumunda çok geniş bir alanda kullanır. Ebû Zeyd, İbn Arabî'nin rahmet sıfatı ile ilgili görüşlerini örnek sadedinde sunar. İbn Arabî, Allah'ın “rahmet” sıfatının, ilahi varlık dışındaki bütün varlıkların kendisinden açıldığı bir sıfat olduğunu düşünmekte ve nihayetinde

¹⁰⁸ Aristoteles, İbn Arabî'nin burada aktardığımız görüşüne benzeri bir görüş ileri sürer: “Çünkü burada eser, erektir ve fiil, eserdir. O halde bundan dolayı da fiil kelimesi –ki eser kelimesinden türemiştir– tam gerçeklik anlamına doğru gider. Bazı durumlarda erek, uygulamanın kendisiyle karışır. Örneğin görmek fiilinde nihai şey, görmedir (vision), ondan görmenin yanında başka bir eser ortaya çıkmaz. Buna karşılık başka durumlarda meydana gelen başka bir şeydir. Örneğin, bina yapma sanatından sadece bina yapma fiili değil, ev de çıkar. Gene de birinci durumda fiil, erektir ve ikinci durumda da kuvveden fazla erektir. Çünkü burada bina yapma fiili inşa edilen şeydedir. O evle aynı zamanda doğar ve aynı zamanda var olur. O halde *alıştırma* veya *uygulamanın* dışında bir şeyin meydana gelmesinin söz konusu olduğu bütün durumlarda fiil, meydana gelen nesnedir.” Aristoteles, **Metafizik** ix, 1050a21-31. Aristoteles, burada fiili, ortada bir ürün varsa fiil olarak nitelemektedir. Duyu organlarıyla yapılan herhangi bir şey, ona göre fiil değildir. Meydana gelen bir nesne varsa şayet, fiil gerçek anlamda bir fiildir. Fiilin Aristoteles'te kesinlik ve sabitlik (İng. *invariance*) anlamı taşıması için bazı şartlara haiz olması gerekmektedir.

bütün varlıkların ulaşacakları sonun, rahmet sıfatının kapsamı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu düşünce, ilahi azab ve cehennemdeki cezanın sonsuza kadar devam edeceği şeklindeki âyetlerin anlamlarının kesin olduğunu düşünen resmi Sünni din anlayışı ile çelişir. İbn Arabi çareyi, bu manadaki ayetleri “ihtimalli” kategorisinde değerlendirmekte ve onların nass yani metin niteliğini yadsımakta bulmaktadır.¹⁰⁹

Metin ve ihtimalli kavramları arasındaki akla ilk gelene karşıt bir şekilde, ihtimalli kavramı lehindeki bu anlam yoğunluğu, Ebû Zeyd’e göre özellikle çağdaş meselelerde dini söylemi¹¹⁰ güçlendirecek ve fakat göz ardı edilen bir enstrüman olması hasebiyle özellikle kayda değerdir. Bunu açmak için şunları kaydetmemiz gerekir. Şöyle ki, metnin *açıklık ve kesinlik yüklü, yoruma ihtiyaç bırakmayan net ifade* şeklindeki tanımından ziyade, *bir cümleden daha fazlasına karşılık gelen yazılı bütün* anlamına taşınarak bir anlamda evrim geçirmesi kritik bir noktadır. Ebû Zeyd, bundan sonra çağdaş dinsel söylemin “Nassın bulunduğu yerde ictihat edebilecek alan yoktur.” şeklindeki geleneksel fıkıh kaidesini, gerçek anlamda ictihada yönelik ortaya konulan her türlü çabaya karşı bir slogan olarak kullanmasını örnek olarak verir. Her ne kadar *ihimalli* kavramının karşı kutbunda yer alsa da ondan beslenerek şekillenen metin yani nass kavramına yaslanıp ve böylelikle kadim dili kullanmak, çağdaş meselelerde dinsel söylemi bir kısır döngünün içine hapsetmektedir.¹¹¹ Örneğin, hadis-i şerif ve Kur’an metni ifadelerini ele alalım. Çağdaş dini söylem, hadis metni gibi bir ifadeye makul bir şekilde yaklaşırken, acaba Kur’an metni ifadesini aynı şekilde değerlendirmekte midir? Daha açık şekliyle soracak olursak, çağdaş dini söylem, Kur’an’ı bir *metin* olarak görmekte midir? Hadis veya Kur’an’ın yanına metin ifadesi veya nass ifadesinin eklenmesi, anlam düzeyinde ne gibi bir farklılıklar ortaya çıkarır? Kullanılan kadim dil, büyü etkisi göstererek “nass”ı öne çıkarıp onun metin anlamını göz ardı ederek, kavramın içinden doğan ve onu besleyen *ihimalli* kavramını da benzeri bir biçimde unutuşa terk etmiştir. Nass, metin ve ihtimalli kavramları üçlü bir sacayağının üzerinde yükselmesi gerekirken nass, çağdaş dini söylemin elindeki tek asaya dönüşmüştür.

¹⁰⁹ Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat**, s. 217.

¹¹⁰ Bu ve diğer söylem türleri ile ilgili, II. Bölüm’de bir tartışma yürüteceğiz.

¹¹¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat**, ss. 218-219.

Metin ve ihtimalli kavramlarını, konumuz bağlamında geri çağırmanız, bu unutuşun altını çizme girişimi olarak anlaşılırsa, maksadımız hâsıl olacaktır. Her ne kadar dini metni değil, mistik metni mercek altına alacak olsak da, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu metinler nihayetinde dilsel metinlerdir. İşte dilsel metin olma özellikleri ihtimal/ihtimalli kavramlarını yardıma çağırdığımız vakit, açığa çıkabilecektir. Bu metinler, ihtimal kavramının yukarıda zikrettiğimiz anlamını tekrar hatırlayacak olursak, *bir şeyleri yüklenen* metinlerdir ve bu tez de mistik metnin ne tür bir yük taşıyabileceğinin ortaya koyulması gayretinden ibarettir.

1.6.5. Metin: *İhtimalli* Tekst

Ebû Zeyd'in İbn Arabi hermeneutiğinden çekip çıkardığı metin, nass ve ihtimalli kavramları ile yeniden Gadamer hermeneutiğine baktığımızda, onun metin-tekst ayrımı ile ne büyük bir isabet kaydettiğini söyleyebiliriz. Ve işte şimdi biz de yukarıda sıraladığımız kavram dağarcığından güç alarak metnin, ihtimalli tekst olduğunu söylemek istiyoruz. Tekst, birtakım ihtimalleri yüklenirse metin olabilir. Yoksa sadece yazılı bir kayıt olarak kalır. Bu hususta yukarıda ulaştığımız anlamı tekrarlamak istiyoruz. Metin tekstten daha fazla bir şeydir, bu da onun 'bir şeyler'i yüklenmesi ile ilgilidir. Metin kavramını nass kavramı ile eşitlemek onu dondurmak, dokunulmaz bir hale getirmek demektir. Biz ihtimal kavramının bir şeyleri yüklenme anlamını öne çıkartıp metnin bu ihtimalleri yüklenebilen bir şey olduğunu tekrarlıyoruz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batılı literatürü baz alarak metin-tekst ile ilgili bir tartışmayı I. Bölümde yürüttüğümüzde yapmak istediğimiz şeyi daha anlaşılır bir çerçeveye oturtmayı düşünüyoruz. Zaten Ebû Zeyd de nass kavramının klasik anlamından, modern dönemde kullandığımız anlamına doğru bir dönüşüm yaşadığını belirtmektedir. Nass, bagajında bulunan Kur'an-ı Kerim ve hadis ile beraber anlaşıldığında, daha doğrusu İslâm düşüncesi geleneğinde yukarıda verdiğimiz örneklerle birlikte değerlendirildiğinde, Kur'an-ı Kerim ve hadis ile eşitlendiği için bu dönüşüme dair bir örnek vermemiz yerinde olacaktır.

Ebû Zeyd İbn Haldun'un, Aristo'nun *Mantık* kitabı ile ilgili bir iddiasını aktarır. İbn Haldun'a göre Müslüman felsefeciler, Aristoteles'in *Mantık* kitabına "*en-Nass*" ismini vermişlerdir. Ebû Zeyd, **bunun** sebeplerine ilişkin bir dizi sebep sıralar. Sonunda vardığı nokta şu olmuştur: "Kur'an'ın dini ilimler içerisindeki yeri ne ise,

Aristo'nun mantığa dair eserinin de mantık ve felsefe ilimleri içerisindeki yerinin o olduğunu vurgulamak hedeflenmiş, böylece kitap kelimesi yerine 'nass' kelimesi kullanılmak suretiyle din adamlarının özellikle de felsefi ilimleri mutlak ve kesin bir şekilde reddeden din adamlarının tepkilerini çekmemek hedeflenmiştir. Ancak her halükarda burada artık 'nass' kelimesinin bir kitabın bütününe isim olarak verilmiş olması, bu kelimenin eski anlamından yeni ve çağdaş anlamına doğru gerçekleşen dönüşümün ilk adımı mesabesindedir.”¹¹²

Böylece oluşturduğumuz anlatı *nass-metin-ihтимalli tekst* gibi bir güzergâh çizmiş oldu. Kutsaldan -en muhafaza edilenden, en çok anlam yüklenmiş olana- ihtimalli tekste doğru yaptığımız bu hareket, sadece kavramsal anlamda bir dönüşümü ortaya çıkarmamıza imkân vermez. Ayrıca mistik metin bağlamında hangi tür hareketli anlamlar alanında söz söyleme imkânına eriştiğimizi de gösterir. Bireysellik ve davranışın -hatırlarsanız bu iki kavramı dinin iki farklı yorum biçimi olarak sunmuştuk- mistik metin üzerinde izlerini takip edebilmek, ancak muhafaza, sabitleme ve ihtimale aynı anda imkân vermekle mümkün olabilir. Scheleirmacher hermeneutiğindeki yazarın zihni olgusu, bireysellik ve davranışın mistik metne birebir aşılabilmesi değildir. Kastımız zaten bu olamaz. Bireysellik ve davranışın, yazarın zihni ile mütakabiliyetle değil, ihtimaller ölçüsünde gösterilebilecek olması, metnin ihtimalli tekste karşılık gelmesi ile olasıdır.

Sufi hermeneutik tavırla ulaştığımız noktayı tekrarlırsak metin, ihtimalli teksttir. Ayrıca Gadamer'in metin kavramını, yazılı olandan daha fazla, daha büyük bir ölçekte anlaması ile sufi hermeneutiğin metin anlayışı arasındaki paralellik böylece kurulmuş olur. Açıklık ve kesinlik anlamındaki metin -burada yazıyı; sabitleştirilmiş, muhafaza edilmiş olanı kastediyoruz- ile bir şeyleri yüklenme anlamındaki ihtimal yan yana düşünüldüğünde, karşımızda belirenden daha fazlasını görme imkânımız var demektir.

1.6.6. Çözüm

Eoyang, bir ayağı geçmişte (İng. *surrogate*) üretilmiş metinlerde olan dilbilim, felsefe, edebiyat gibi bilim alanlarındaki yeni buluşlarla geliştirilen *coeval çeviri*

¹¹² a.g.e., ss. 219-221.

teorisini önerir.¹¹³ Başka bir deyişle, geçmiş ve modernin birleşmesi coeval çeviriyi verir. Bu teoriyi daha iyi anlayabilmek için terimin etimolojisine bakmak faydalı olabilir. *Coeval* teriminin İngilizce'deki karşılığı çağdaş ve yaşıt olarak verilir. Fakat bu birleşik terimin içindeki *eval* teriminin ayrıca deneme, müsvedde, kopya vb. karşılıkları da mevcuttur. Eval teriminin bu anlamıyla beraber coeval çeviri'ye tekrar döndüğümüzde bitmemiş, süreç halinde olan bir yapıyı ima ettiği ortadadır. Coeval çeviri yöntemi tam da bunu hedefler. Eoyang'ın yöntemi Çince, Türkçe (Arapça, Farsça), İtalyanca (Fransızca, İspanyolca, Yunanca, Arapça) gibi bir melez dille diğer başka bir melez dilin, şiirle diğer başka bir şiirin, bir nesir ile diğer başka bir nesrin arasındaki çeviri problemlerini minimize etmeyi hedefler. Ayrıca bu alanlardaki kültürel muvazene (İng. *equipoise*), hedef ve kaynak diller arasındaki mütakabiliyet (İng. *mutuality*) süreçlerini en uygun bir şekilde yürütmeyi gözetir.¹¹⁴ Eoyang kadim miras ve modern teorilerin harmonize olduğu coeval çeviri teorisini kurarken, bize de yukarıda saydığımız hermeneutik tavırları iç içe geçirip yeni hermeneutik kuramları yaratmaya ilham verebilir. Çünkü mistik metin, böylesi *coeval* bir sürece oldukça müsait bir metin türüdür. Tarihsel, geleneksel ve bireyseli anlayabilmek için Eoyang'ın coeval çeviri teorisini hermeneutik bir tavra dönüştürebiliriz.

¹¹³ Eugene Chen Eoyang, **The Transparent Eye**, USA, University of Hawaii Press, 1993, s. 141.

¹¹⁴ a.g.e., s. 146.

İKİNCİ BÖLÜM

YAZAR, METİN VE ÖZELLİKLE OKUR

Okur-yazar ayrımı ne kadar gerçekçidir? Akıl-aşk, gece-gündüz, kadın-erkek, yer-gök, tenzil-te'vil gibi karşıt kavramların birbirlerinden üstünlüklerini veya birbirlerinden farklılıklarını tartışabildiğimiz gibi okur-yazar kavramlarını da tartışabilir miyiz? Okur ve yazar kavramları gerçekten birbirlerine zıt kavramlar mıdır? Her okuyan gerçekten yazar mı veya önce okunup sonra yazılır mı? Sıralamayı nasıl tespit etmek gerekir? Önce yazmak mı gelir, okumak mı? Okur-yazar ikilisi, gece-gündüz gibi ikili bir karşıtlık üzerine mi kurulmuştur? Ne tür bir zihinsel işlem vardır okur ve yazar karşıtlığında? Okunurken yazılır mı? Yazarken okunur mu?

İngiliz romancı John Fowles, bu sonuncusunu yaşayanlardan: “Sanırım ben, yazarken okuyorum.”¹¹⁵ Pekiyi okumayı sökmek? Türkçemizde okumaya dair deyimlerden yalnızca bir tanesi. Okuma öğrenilen bir şey değil, sökülen bir eylem Türkçeye göre. “Okuma yapıyorum. Benim okumam böyle.” gibi cümleler de günümüz dünyasındaki konuşmalarda artık karşılık bulan cümleler olarak kabul ediliyor. Okuma eylemini gerçekleştiren olarak bir çırpıda anlam verebileceğimiz okur kavramı için hermeneutik, fenomenoloji ve edebiyat teorisi disiplinleri acaba ne diyor? Okur-yazar karşıtlığı değil de, sıralamayı yazar-metin-okur şeklinde yaparsak acaba ne gibi problem alanları ile karşılaşırız?

Yukarıda peş peşe sıraladığımız sorulardan da görülebileceği üzere bu bölümde hermeneutik, fenomenoloji, yapısalcılık ve 20. yüzyılda ortaya çıkan alımlanma kuramı gibi bazı edebiyat akımları eşliğinde okur kavramı üzerinde duracağız. Fakat bunu yaparken, metin ve yazar kavramlarını göz ardı etmeyeceğiz. Yukarıda Giriş Bölümünde kısmen metin kavramına değinmiş, hatta metin kavramı için *ihтимalli tekst* şeklinde yeni bir karşılık önermiştik. Şimdi ise Batı literatürünü baz alarak metin ve yazar kavramlarını değerlendirip özellikle okur kavramını ve bu kavram üzerinden geliştirilen bazı okur tiplerini tartışmaya çalışacağız. Buradan hareketle mistik metnin okurunun ne tür bir okur olabileceğine yönelik bir iddia sunmak niyetindeyiz. Aslında yukarıda Fowles’ın alıntılıdığımız cümlesi, bu tezin de

¹¹⁵ a.g.e., s. 61.

yazılırken okunduğunu ve kendi deneyimimizle yakından irtibatını isabetle gösteriyor. Çünkü okuryazar kavramının da doğaçlama bir şekilde gösterdiği gibi genel kanı önce okunup sonra yazıldığı yönündedir. İnsan önce okur, sonra yazar. Acaba bu cümleden “İnsan önce okur, sonra yazılanı yaşar.” cümlesine sıçarsak ne olur? Bu bölüm özellikle bu sorunun peşindedir.

Şimdi metin (İng. *tekst*, Ar. *matn*) kavramı ile başlayalım. Okur-yazar, yazar-metin-okur gibi bir dizi soykütüksel bağlantıya işaret ettikten ve bunların altında aslında ardışıklık, babalık ve hiyerarşi imgeleri olduğunu ima ettikten sonra rastgele metin kavramı ile başlamamız pek şaşırtıcı olmasa gerek. Ayrıca tanımlar, bir kavramın anlamının garantiye alınmasında özellikle yararlıdır; bu anlamı bir ilişkiler örgüsüne bağlarlar. Kuşkusuz düz tanımlar, kavramın anlamını “olduğu haliyle” değil, sadece belli bir kavramsal çerçeveye gönderme yaparak tespit ederler. İneğin zoolojik tanımının, Tanrıça Hathor ya da Jean Dubuffet’in *The Cow with the Subtil Nose* adlı resmiyle hemen hiç ilişkisi yoktur.¹¹⁶ Söylemek istediğimiz şeyi açacak olursak, örneğin bir felsefe metninde ortaya çıkan *apriori* kavramı, ancak onunla ilişkili diğer kavramlarla beraber değerlendirildiğinde anlam gerçekleşir. Biraz sonra metin kavramı ve ilişkili olduğunu düşündüğümüz kavramlarla ve onların tanımları ile gerçekleştirilmeyi planladığımız tartışmanın sebebi budur. Ayrıca düz tanımları aşarak fenomenolojik yöntemle kendi tanımlarımızı bulmayı planlıyoruz. Milan Kundera, *Roman Sanatı* isimli muhteşem eserinde bunu şu şekilde anlatır: “Ve şair nedir? Şair, annesinin kendisini insan içine çıkmaya götürdüğü dünyaya giremeyen genç adamdır. Görüyorsunuz bu tanım, ne sosyolojik, ne estetik, ne de psikolojik. Görüngübilimsel (T.Y.N. *fenomenolojik*)”.¹¹⁷ Nitekim yukarıda, metin kavramı için İslâm düşüncesi geleneğinden hareketle yeni bir tanım verme girişiminde bulunmuştuk.

Metin kavramının Türk Dil Kurumu sözlüklerindeki karşılığına baktığımızda,

- “i) Bir yazıyı biçim, anlatım ve noktalama özellikleriyle oluşturan kelimelerin bütünü, tekst.
- ii) Basılı veya elyazması parça, tekst.

¹¹⁶ Rudolf Arnheim, **Görsel Düşünme**, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 282.

¹¹⁷ Milan Kundera, **Roman Sanatı**, çev. Aysel Bora, İstanbul, Can Yayınları, 2012, s. 40.

iii) Bir eserin, bir yazının öz ibaresi; ileri sürülen fikri anlatmak için kullanılmış bulunan kelimelerin topu.”¹¹⁸

şeklindeki tanımlarla karşılaşırız. Ayrıca metin için, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*’te de yukarıdakine çok benzer bir karşılık verilmiştir: “Bir yazıyı şekil ve noktalama hususiyetleri ile birlikte meydana getiren kelimelerin topu.”¹¹⁹ Verdiğimiz karşılıklara bakıldığında metin kavramı için *yazı*, *eser* ve *kelimeler toplamı* gibi yine tanımlanmaya ihtiyaç duyan başka kavramların olduğu fark edilecektir. Metin bir yazı mıdır? Metin tekst midir? Yoksa bir eser midir? Belki de kelimeler toplamıdır. Biz buradaki karşılıkları hem biraz açmak, hem de tartışmak için metin-tekst ayrımına gitmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Aslında Türk Dil Kurumu sözlüklerinde İngilizce’den alınan tekst kavramının metin kavramının karşılığı olarak verilmesini yerinde bulmuyoruz. Hatta bu hatanın tezimiz için de bir avantaj olduğunu düşünüyoruz.

2.1. Metin-Tekst Ayrımı

Metin dinamik, çok boyutlu gerilimli ve canlıdır. Somut bir kavram değildir. Ayrıca araştırma odaklı bir analiz aygıtıdır. Metin, yazarının tahmin veya niyet etmediği şekillerde dolaşıma girebilir, alıntılanabilir, yeniden üretilebilir ve kullanılabilir bir araçtır. Barthes’ın ifadesiyle, “eğretilemeli kullanımlarıyla değil, bir el hareketi olarak”¹²⁰ tekst ise daha somut ve hatta donuk bir kavramdır. Çünkü yazılı olandır, bu da sabitlendiği dondurulduğu anlamındadır. Metin ise yazılı olmak zorunda da değildir; aksine daha geniş boyutta bir içerime sahiptir. Metin ve tekst arasında bu tür bir karşıtlık kurmamızın sebebi de, Hermeneutik Tavrılar Bölümünde ifade ettiğimiz üzere Gadamer’in, bütün sanat eserlerini metin kategorisinde değerlendirmesinin altını bir kez daha çizmektir. Bu kavramların birbirlerinin yerine

¹¹⁸ “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü - 1948 metin maddesi”, (erişim: 30.06.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.

¹¹⁹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996, s. 633.

¹²⁰ Roland Barthes, *Yazı Üzerine Çeşitlemeler-Metnin Hazzı*, çev. Şule Demirkol, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 27.

kullanıyor oluşu, en azından literatürdeki bu yanlışın burada düzeltilerek tezimiz lehinde bir avantaja çevrilmesi bizce önem arz ediyor.

Gadamer'e göre resim, roman, oyun, film, heykel gibi eserler de birer metindir. Said de metni, ne basılı bir kitap, bir nesne ve ne de bir tür tamamlanmış inşa olarak görür.¹²¹ Metin hep bunlardan daha fazlasıdır. Gadamer ve Said'in düşüncelerini yan yana koyup yukarıda karşılıklarından birini ihtimalli tekst olarak verdiğimiz metin kavramına tekrar döndüğümüzde, anlatmak istediğimiz husus daha da netleşir. Tamamlanmamışlık veya nesne olmamak, *ihtimal* ile anlam bulur. Yüku olan şey tamamlanmamıştır; nesne değildir ve karşımızda hemen belirmez. Bu yüzden analiz edilmeye, yeniden üretilmeye, yeniden yazılmaya açıktır. Burada söylediklerimize ek olarak, fenomenolojik yöntemden aldığımız destekle ve tezimiz doğrultusunda metin kavramı ile ilgili anlatıyı büyütmek yerinde olacaktır.

Metin kavramı çoğu zaman, ayrıcalık, muhafaza, bir yeri aktif bir şekilde işgal etmek ve belge gibi basit gündelik dil kullanımına dayalı fikirleri akla getirir.¹²² Hem İslâm geleneğinde, hem de Batı'da klasikler ve Kutsal Kitaplar ayrıcalık sahibi ve muhafaza edilen metinlerdir. Nitekim 18. yüzyıldan itibaren tarih sahnesinde boy göstermeye başlayan hermeneutiğin merkezinde yer alan fenomenler de tercüme, klasikler ve gelenek olmuştur. Tercüme,¹²³ klasik ve geleneğin olduğu yerde akla ilk gelen de kutsaldır. Dahası tercüme, klasikler ve gelenek fenomenlerinden oluşan bu denkleme metin yerleştiğinde, artık iki yönlü bir hareket söz konusudur: Sürekli güncellenen bir geçmişten, bilgisi artan bir şimdiye doğru yapılan hareket.¹²⁴

¹²¹ Edward Said, **Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 199.

¹²² a.g.e., s. 203.

¹²³ Gadamer, tercüme ve yorum arasında hayati bir ilişki kurar. Tercüme olgusunun yorum fikrine kaynaklık ettiğini düşünür ki Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde anlamın amaç, bunun yönteminin ise yorum olduğunu yeniden hatırlayınca tercümenin önemi daha çok belirginleşir. Gadamer'in dil, tercüme ve yorum arasında kurduğu bu ilişki, felsefi bilincin oluşmasında esaslı bir rol oynar: "Yorum, köken bakımından aracılık ilişkisinden, farklı dillerin konuşucuları arasındaki aracılık etme fonksiyonundan doğmuştur, yani, o kaynağında mütercimle ilgilidir ve daha sonra anlaşılması zor metinlerin şifresinin çözülmesine dönüşmüştür.(...) Her tercüme, harfiyen yeniden üretim denilen tercüme bile, bir tür yorumdur." Ayrıntılı bilgi için bkz. Gadamer Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 293-297.

¹²⁴ Said, **Başlangıçlar**, s. 204. Buradaki tanıma benzer bir tanıma, gelenek kavramı için Ricoeur'de de görmekteyiz. III. Bölüm'de yeniden dönmek üzere şimdilik buraya not etmekle yetiniyoruz.

Klasikler’le ilgili araştırma gelenekleri Batı’da, İslâm düşüncesinde de entelektüel hayatın çekirdeğini oluşturur. Ama mesele kutsala, Kutsal Kitaplar’a geldiğinde işin rengi değişir. Her ne kadar vahiy olgusunu tezimiz bağlamında özellikle dışarda bıraksak da, şunu söylemeden geçmeyelim: İslâm düşüncesinde tüm metinler, taklit edilemez olan Kur’an’dan sonra gelir.¹²⁵ Yani ilk sırasında Kur’an-ı Kerim’in olduğu bir metinler hiyerarşisi söz konusudur. Ama bu da Kur’an’ı Kerim’in bir metin olup olmadığına yönelik net bir görüşte olduğumuz izlenimini yaratmamalıdır. Çünkü Hermeneutik Tavrılar Bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, *Kur’an metni* gibi bir kullanım İslâm düşüncesi geleneğinde yerleşmiş bir kullanım değildir. Belki oryantalistlerin metinlerinde bu tür bir kullanımla karşılaşılabilir. Fakat buna karşılık *hadis metni* kullanımı yerleşmiştir. Çünkü İslâm düşüncesi geleneği -ve hatta buna Batı düşüncesi de dâhildir-, metni yavaş yavaş başka metinlere dönüştürülecek bir şey olarak kabul eder. O metinler de başka metinlerin ortaya çıkmasına imkân verir. Böylece Platon’un *Ion* diyalogunda geçen demir halkaların birbirlerine manyetik bir güçle bağlandığı gibi geleneğe yeniden bağlanırlar. Nancy’nin belirttiği gibi, bu manyetizmin gücü, sıraları geldiğinde mıknatıs gibi hareket edebilen ve diğer halkaları çekebilen halkalara (*poiein*) nüfuz eder... Bu halkalar, sesler ve yorumların yorumları birbirlerine zincirlenmiş değildir. Onlar, “bir diğerinin geçici olarak ertelediği şeylerdir. Onlar (halkalar, sesler, yorumların yorumları) zincirlenmemiş (hayal edebileceğimiz herhangi bir anlamda zincirlenmemiş) halde dururlar ve birbirlerini bir arada tutarlar: Buradaki manyetik güç bir muammadır.”¹²⁶ Ama Kur’an metni için bu durum söz konusu değildir. Çünkü onun tartışılmaz bir otoritesi vardır. Chittick de İbn Arabî’nin yorum (Ar. *te’vil*) anlayışında mutlak otoriteyi Kur’an-ı Kerim’e verdiğini düşünmektedir. İbn Arabî, bilinen anlamıyla Kur’an-ı Kerim’in yorumlanmasını kabul etmez.

“İbn Arabî’nin reddettiği anlamıyla *te’vil*, kişinin kendi Tanrı anlayışını bir standardı ya da vahyi ölçeceği bir ‘terazi’ olarak kabul etmektir. Artık Kur’an insanı ölçüp değerlendirecek bir standart olmaktan çıkmakta ve vahyi

¹²⁵ a.g.e., s. 205.

¹²⁶ Jean-Luc Nancy, “Sharing Voices”, **Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy** içinde, ed. Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift, Albany, State University of New York Press, 1990, s. 234.

değerlendiren standart insan olmaktadır. İbn Arabi, ısrarla insanın kendisini ilahi kelam tarafından ölçülüp biçilip şekillendirmeye amade kılması gerektiğini söyleyerek, bu yaklaşımı tamamen reddeder. (...) Kur'an rasgele ele alınamayacak bir kitaptır. Kendisini ne zaman isterse o zaman açar.”¹²⁷

İbn Arabi'nin benzeri bir görüşe, Protestan teolog Karl Barth'ta rastlamaktayız. Barth'ın teolojik yorum anlayışı, metin ortadan kaybolup kişi ilahi kelâmın kendisiyle karşılaşana kadar onunla yaşamak üzerine kuruludur.¹²⁸ İbn Arabi ve Karl Barth'ın metin görüşlerinde, metnin *metin-olarak-metin* olarak düşünüldüğünü görmekteyiz. Ayrıcalık, muhafaza ve işgalin *metin-olarak-metin*'in öne çıkan özellikleri olduğunu söyleyebiliriz.

Tercüme, klasikler ve gelenek şeklindeki hermeneutik fenomenler ile birlikte değerlendireceğimiz kutsal metinler dışındaki metinleri ise başlangıç-olarak-metin¹²⁹ ve varoluş-olarak-metin başlıkları altında tartışacağız. Bu kavramlar, Karl Jaspers'in Nietzsche felsefesinden hareketle öne çıkardığı kavramlardır. Metni başlangıç nesnesi olarak düşündüğünüzde, üzerine söz söyleyebilir, hatta yazı yazabilirsiniz. Şöyle ki metin artık bu düşünce biçiminde bir alış-veriş, bir üretim, bir dolaşım nesnesidir. Başlangıç-olarak-metin'de metni birçok açıdan incelemeye konu edebilirsiniz; çünkü metin artık fonetiğin, sözdiziminin, semantiğin, mantığın, retoriğin, filolojinin, naratolojinin, prozodinin, veznin ve de etimolojinin boyunduruğu altına girmeye müsaittir. Jaspers, Nietzsche'nin bir metne kalem dokundurmak, özgün metinden uzaklaşan hareketi başlatmak, nüsha ve baba katli olarak başlangıç-olarak-metin dünyasına girmek şeklindeki bir düşüncesini aktarır.¹³⁰ Nietzsche bu yorumuyla, başka bir deyişle başlangıç-olarak-metin derken, ilksel metin düşüncesini de reddeder. Metin, bir yorum varlığıdır. Yorum varlığı olan metin Nietzsche'ye göre kendisini ilk filolojide temsil eder. Jaspers, Nietzsche'nin bu görüşünü varlığın varoluşla ilişkisine benzettir. Filoloji, metin üreten ilk basamaktır. Jaspers'in Nietzsche'nin başlangıç-olarak-metin kavramsallaştırmasını adeta aktüel varlık şeklinde anladığını

¹²⁷ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s. 280.

¹²⁸ Said, *Başlangıçlar*, s. 210.

¹²⁹ Jaspers'ten yaptığımız alıntılarda çevirmen, metin-olarak-metin, başlangıç-olarak-metin ve varoluş-olarak-metin ifadelerinin arasına (-) işareti koyup kelimeler toplamını tek bir kavram şeklinde düşündüğü için biz de çevirmene uyararak bu şekilde kullanmayı sürdürdük.

¹³⁰ Said, *Başlangıçlar*, s. 215.

görebiliyoruz. Ki başlangıç-olarak-metin filoloji basamağından sıçrayarak yorum ile başka metinlere dönüşebilir, varolduğu andan itibaren bu imkânı hep haizdir. Metin ve filoloji, yorum ve filoloji, bir art arda geliş ilişkisinde değil, kökenin kendisinde bir birlikte varoluş ilişkisinde dirler. Jaspers şöyle der:

“Nietzsche, varlığın varoluşla temel ilişkisiyle ilgili yorumun meselini filolojiden, yani yorumun metinle ilişkisinden almaktadır. Metin, yorumun karşılaşması gereken bir içeriğe ve anlama sahiptir. Metin, sabit olan bir şey ya da içeriğinde doğru ya da yanlış anlaşılabilen bir anlam olarak kabul edilmektedir; bunun dışına çıkan bir yorum şüpheli karşılanmaktadır. Filoloji aceleci, hayali ve yorum katan anlayış biçimlerinin ayrılmasıyla aktarılan metinlerin gerçek anlamına yaklaşılmasını beklemektedir. Filoloji, dil anıtlarını anlayarak kendi anlayışını da ifade etmektedir; metinleri anlayarak yeni metinler ortaya çıkartır. Filolojik anlamının tuhaf hareketliliği ve diyalektiği Nietzsche için yorumlayan varlık tarafından hareketli varoluş için en uygun meseldir.”¹³¹

Başlangıç-olarak-metnin hareketli varoluşunu¹³² Nietzsche aslında kabul etmek istemez. Çünkü metin, yorum ve anlamlarının çokluğundan dolayı varoluşunu kaybedebilir. Hıncı, vicdan azabını ve sorumluluğu varoluşun kategorileri olarak değerlendiren Nietzsche, şimdinin ve geçmişin yükünden metni korumak gerektiğini düşünür. Ama öte yandan Said de Nietzsche’nin yazdığı bütün eserlerle başlangıç-olarak-metnin varoluş-olarak-metne dönüşebileceğini ispatladığını düşünür.¹³³ Said, teori ve pratiği hep bir arada düşünen Nietzsche’nin çelişkili fikirlerinin metin ile yazılı olan şey arasındaki istikrarı korumak istemesinden kaynaklandığını ifade ederken Jaspers’le aynı görüştedir. Metni onu ezen ağırlıklarından kurtararak okumak ya da hareketli varoluşundan sıyrarak bir metni okumak, Nietzsche’ye göre çok geç fark edilmiş bir deneyimdir: “Bir metni, arasında herhangi bir yorum sıkıştırılmadan

¹³¹ Karl Jaspers, **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2013, s. 359.

¹³² “‘Varoluşun bir anlamı var mıdır?’ sorusu, Nietzsche için felsefenin en yüksek, en ampirik, hatta en ‘deneysel’ sorusudur, çünkü aynı anda hem yorumlama hem de değerlendirme sorunlarını ortaya koyar.” Deleuze, Nietzsche’nin genel olarak varoluşu düşünme ve yorumlama biçimimizi üç etkinlikte bulduğunu iddia eder: hıncı, vicdan azabı ve sorumluluk. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gilles Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2010, ss. 34-38.

¹³³ Said, **Başlangıçlar**, s. 226.

metin olarak okuyabilmek, içsel deneyimlerin en geç biçimidir.”¹³⁴ Nietzsche’nin bu görüşü, özellikle mistik metin ve okur ilişkisini değerlendirmek için önemli bir imkândır. Çünkü mistik metin ve okur ilişkisini bir sahne şeklinde ele alacağız. Metnin ağırlıksız bir şekilde düşünülmesi, okurun metne, metnin de okura olan hareketini kolaylaştıracak, bu sahenin yorumlanmasına retorik açıdan imkân verecektir.

2.1.1. Metnin Evrenselliği

Gadamer hermeneutiğinin merkezi sorunsalı, dilde şekillenen anlam deneyimidir. Gadamer dil ve anlam deneyiminin ortak olarak bütün insanlığa verildiğini düşünür ve bunun metin problemi için de geçerli olup olmadığını *Metin ve Yorum*¹³⁵ isimli eserinde derinlemesine tartışır. Dil ve anlamın evrenselliği gibi metnin evrensel olduğunu düşünüp düşünemeyeceğimiz sorusu *Metin ve Yorum*’un temel sorusudur: “Metin kavramı, bu tür bir evrensel genişlemeye muktedir midir?”¹³⁶ Doğrudan olmasa da Gadamer’in bu soruya cevabı evettir. Tezin en başından beri bir düşünce bulutu olarak başımızın üstünde gezinen, metin-tekst ayrımına yönelik fikirlerini, bu adı geçen eserinde de detaylandırır: “Metin, edebiyat araştırmasının nesnesinin adı olmaktan daha fazla bir şeydir. Yorum, metinleri bilimsel olarak yorumlama tekniğinden daha fazla bir şeydir.”¹³⁷ Gadamer’in, bu eserinde tarihsel süreçte felsefenin deneyim ve dil meselelerinden sonra metin analizine döndüğü yönündeki istihza içeren tartışmalara özellikle cevap verdiğini kendi adımıza sezmekteyiz. Bunu yaparken Gadamer, hem tarihten ve edebiyattan, hem de hermeneutikten ayrı ayrı deliller getirir. Etik-sanat ve estetik- hermeneutik arasındaki karşıtlıklardan hermeneutik adına beslenir. Gadamer’in felsefi hermeneutiği zaten anlayabildiğimiz kadarıyla saydığımız disiplinleri olabildiğince kendi içine çeker. Metin kavramının, edebiyat araştırmasının nesnesinden daha fazla bir şey olduğunu göstermek için özellikle bütün bu saydığımız disiplinler arasında *Metin ve Yorum*’da bir katetme yapar. Metin kavramının tarihini verirken arkeolojik bir kazı yapmaktan da geri durmaz. Ona göre metin ya vaazlarda ya kilise doktrinlerinde kutsal yazı ya da

¹³⁴ Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, s. 360.

¹³⁵ Gadamer, “Metin ve Yorum”, ss. 284-319.

¹³⁶ a.g.e., s. 291.

¹³⁷ a.g.e., s. 292.

ayinlerde seslendirilen şarkıların sözleri şeklinde ilk olarak modern konuşmaya girmiştir.¹³⁸ Gadamer'e göre her iki durumda da amaç yorumun ve tatbikatın birer tartışma nesnesine dönüşmesini engellemektir. Kısacası burada görünen durumlarda amaç, içeriği sabitlemektir. Zaten bundan sonra metin kavramı, veri şeklinde anlaşılacak her şeyi kuşatacak bir anlam genişlemesine uğramıştır.

Gadamer tarihsel süreçte veri şekline anlaşılan metin kavramının, doğa şeklinde anlaşıldığını da belirtir. Doğa da bir metindir ama Tanrı eliyle yazılmış bir kitabın metnidir.¹³⁹ Bu dönüşüm Gadamer'e göre yorumu da kaçınılmaz olarak doğurmuştur. Çünkü doğa ham bir veridir ve aracı olmadan anlaşılması mümkün değildir. Doğanın aracı ile anlaşıldığı bu ilk evreyi Gadamer yorum olarak değerlendirir ve bundan sonra artık metin kavramının yorumla birlikte hermeneutik bir ilişki oluşturduğunu söyler. Bizim anladığımız, yorumun metne iştirak ettiğidir. Doğanın metin oluşu ve yorum olmaksızın anlaşılabilmesi Gadamer'in metin kavramının mahiyeti için seçtiği bir diğer örnektir. Kutsal yazı veya ayinlerde seslendirilen şarkıları sabitlemek için kullanılan metin, burada mevcut olanı temsil etmek için kullanılır. Kutsal yazı, ayin veya doğa, yorum ile birleştiğinde metin denilen kavramı verir.

Gadamer, metni yukarıdaki tartışmada da görüldüğü gibi edebiyat araştırmasının bir nesnesi olarak değil, hermeneutik bir kavram olarak anlar. Metin Gadamer için bir ara-üründür (Zwischenprodukt).¹⁴⁰ Ara-ürün'ü Gadamer, "anlama olayındaki bir faz"¹⁴¹, aslında soyutlama içeren bir faz, yani her fazın gerektirdiği

¹³⁸ a.g.e., s. 295.

¹³⁹ a.y.

¹⁴⁰ a.y.

¹⁴¹ İngilizce tercümede phase şeklindeki kavram Türkçe'ye görüldüğü üzere faz olarak çevrilmiş. "(...) a phase in the event of understanding that, as such, certainly includes a definite abstraction, namely the isolation and reification of this very phase." bkz. Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", **Hermeneutics and Modern Philosophy** içinde, ed. Brice R. Wachterhauser, çev. Dennis J. Schmidt, Albany, State University of New York Press, 1986, s. 389; Bu kelime Türkçe'de evre, hal, bir şeyin gözle görünen kısmı, değişim ve gelişme sürecindeki bir dönem ve belirli aralıklarla yinelenen veya dalga şeklinin bir bölümü gibi karşılıklarda da kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. faz maddesi "Türk Dil Kurumu, Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü", (erişim: 16.09.2019), <https://sozluk.gov.tr/>. TDK Sözlüğü'ndeki bu kullanım biçimleri özellikleri bize Türkçe'deki ayın halleri şeklindeki bir kullanımı hatırlattı. Türkçe'de ayın fazları demeyiz, bunun yerine ayın halleri şeklindeki bir kullanım yerleşiktir. Ay'ın hilal veya ilk dördün halinde ay'ın tamamını göremeyiz, ama geri kalan kısmının yerinde olduğunu da bilir, hissederiz. Burada Gadamer, metin kavramının bir faz, bir hal olduğunu söylerken, filolojik boyutuna işaret eder. Metinde iletişime maruz bırakılan şey apaçık olarak ortadadır, fakat geri kalan yorum kısmı gizlenmiştir. Bu yorum kısmı gizlenmiş olsa dahi hep oradadır.

izolasyon ve şeyleşmeyi içeren anlama olayındaki bir faz”¹⁴² olarak açıklar. Bütün bu aşamaların varlığı, Gadamer için metnin okunabilir bir şey olduğunu şart koşar. Anlayabildiğimiz kadarıyla önce metin okunabilir, sonra bu aşamalar fark edilir. Bir öncelik-sonralık ilişkisi kurar Gadamer. Burada Gadamer’in *Metin ve Yorum*’da verdiği diğer bir örneği hatırlatmamız yerinde olur. Gadamer, Grekçe’deki “grammatike” kavramının hem dili hem de yazıyı içerdiğini belirtir.¹⁴³ Metin kavramı yukarıda söylediklerimizle birlikte, tüm bu aşamaları, -veri, ara-ürün, faz- içinde taşıyan bir kavram olup çıkar. Gadamer, Grekçe’deki kavramın anlaşılmasından aldığı destekle dil ve yazının toplamını metin olarak anlar. Gadamer’in, özellikle *Hakikat ve Yöntem*’in III. Bölümünde dil’i bir tür sudur ilişkisi şeklinde anladığını tezimizin II. Bölümünde ayrıntılarıyla tartışacağız. Başka bir deyişle dil, tüm söylem biçimlerini ele alacak genişlikte anlaşılır. Faz veya hal, dil ve yazının tamamı, metin denilen kavramı verir Gadamer’de. Tüm bu söylediklerimizden sonra artık tekstin, metin ile eşitlenemeyeceğini ve metin öncesi bir basamak, bir kavram olarak anlaşılması gerektiğini yineleyebiliriz.

2.1.2. Edebi Metin: En Yüksek Düzeyde Metin

Gadamer’in metin-tekst ayırımını böylece bir kez daha belirginleştirdikten sonra, *Metin ve Yorum*’daki edebi metin ile ilgili düşüncelerine geçebiliriz. Edebi metni bu eserinde Gadamer, diğer metin türlerinden özel bir biçimde ayırarak değerlendirir:

“(…) Edebi metin çok özel anlamda metindir, kesinlikle geriye, linguistik ifadenin bir ilk ve kaynak edimine atıfta bulunmadığı için değil, daha çok bütün

Metnin ara-ürün oluşuna yönelik bir diğer analogiyi ise Platon’un *Şölen* diyalogundan getirebiliriz. Bu diyalogta Sokrates, Mantineialı yabancı (201e2, 204c9, 211d3) kadın Diotima’ya aşkın ne olduğunu sorar. Diotima da aşkın bir ara-ruhani-varlık olduğunu söyler: “O, insanlardan gelen şeyleri tanrılara, tanrılardan gelen şeyleri de insanlara bildirir ve taşır: bir yanda dilekler ve kurbanlar, öbür yanda emirler ve kurbanların karşılığı vardır; ve bu daimon, insanlarla tanrıları ayıran mesafenin ortasında yer aldığından, *ara-boşluğun* (vurgu bize ait) doldurulmasına hizmet eder ve böylece, Bütün’ün kendi kendisine bağlı kalmasını sağlar. (...) Tanrı, insanların işine karışmaz, ama bu daimon sayesinde tanrılar türlü çeşitli yollardan insanlarla ilişkiye girerler, onlarla uykuda, ya da uyanık iken konuşurlar.” (202e3-9, 203a1-4)bkz. Platon, *Şölen*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000, s. 65, 67, 68, 70, 84.

¹⁴² Gadamer, “Metin ve Yorum”, s. 295.

¹⁴³ a.g.e., s. 297.

tekrarları ve bütün konuşma edimlerini kendisine göre düzene soktuğu/buyurduğu için en yüksek düzeyde metindir.”¹⁴⁴

Edebiyat kavramını pek tabii ki Gadamer, bir takım metinler toplamı olarak anlamaz. Edebiyat ona göre söylemini¹⁴⁵ ve dilini baştan sona kendi kendine yaratır. Bu da onu otantik ve sahici kılan şeydir. Gadamer, edebi metnin niteliklerini şu şekilde belirler: “Bir edebi metnin niteliği, zarureten, bütün bir söyleme ait içeriğin bu önceliğini dokunmaksızın öylece bırakmasıdır; aslında, söyleme has anlamın önceliği öylesine artar ki, iddialarının fiiliyatla ilişkisi askıya alınır.”¹⁴⁶ Burada söylenmek istenen şeyi, onun dışına çıkarak açabileceğimiz kanaatindeyiz. Şöyle ki, edebiyat metni dışındaki tüm metinler yorum faktörünün devreye girmesiyle anlaşılabilir ve özlerinden veya kendiliklerinden koparlar. Fakat edebiyat metni için yarattığı söylem (metin ve dil) onun biçiminden çok daha ayırt edicidir. Gadamer daha sonra ayrıca edebi metnin, biçimi veya içeriği her ne olursa olsun mevcudiyetinin talep edilmesinin gerek ve yeter şart olduğunu söyler. Başka bir deyişle, edebi metin kelimenin tam anlamıyla vardır ve bundan sonrası artık çok da önemli değildir.

“(…) Bir edebi metnin yalnızca mesaj aktarma fonksiyonunu yerine getirme talebinde değil, aynı zamanda linguistik görünüşüyle de mevcut olma talebinde bulunduğu apaçıktır. O yalnızca okunmamalı, aynı zamanda dinlenmelidir de-ekseriyetle iç kulağımızla olsa bile.”¹⁴⁷

Gadamer’in edebi metnin biçiminden ve içeriğinden önce varlığını ve okunmasının yanı sıra dinlenilir olmasını vurgulaması, özellikle mistik metin için son derece önemlidir. Çünkü bu alıntıda da Gadamer’in söylediği gibi, metnin adeta insanın içinde yankı yapması, deneyim unsuru ile birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilir bir durumdur.

¹⁴⁴ a.g.e., ss. 307-308.

¹⁴⁵ Söylem ile ilgili ayrıntılı bir tartışmayı bir sonraki bölümde yürütmeye çalışacağız.

¹⁴⁶ Gadamer, “Metin ve Yorum”, s. 308.

¹⁴⁷ a.y.

2.1.3. Okur'un Varlık Alanı

Gadamer'in *Metin ve Yorum*'daki metin kavramına yönelik öne çıkarmak istediğimiz bir diğer vurgu ise, edebi metnin arkada bırakılamayacak oluşu ve edebi metindeki kelime vurgusudur:

“Metni arkamızda bırakamayız, kendimize ona girme/nüfuz etme imkânı veririz daha çok. Bu durumda konuşan herkesin, kullandığı kelimelerin/sözlerin yerlerine kaldırdığı aletlermişçesine/araçlarmişçesine kendileriyle arasına mesafe koyamayacağı kelimelerinin/sözlerinin içinde olması gibi biz de okuduğumuz metnin içindeyizdir. (...) Orada (edebi metinde) her kelime, hemen hemen yerine başka hiçbir kelime ikame edilemeyecek şekilde, gerçekten hiçbir muadili bulunamayacak özel bir tarzda ‘durur’”¹⁴⁸

Okurun edebi metnin içinde yaşaması, varlık bulması ve edebi metnin kelimelerinin değiştirilemez sabit yerleri özellikle kayda değerdir. Okur'a varlık içinde yeni bir varlık alanı açar Gadamer: Adı metin olan bir varlık alanı. Nietzsche'nin yukarıda değindiğimiz varoluş-olarak-metin şeklinde kurguladığı felsefeyi anlama ve yapma biçimi, Gadamer'in burada söylediği ile birebir örtüşür. Bir roman kahramanın diyalogu gündelik hayatınızın ortasına düşüverir veya “İsmi Annabel Lee”¹⁴⁹ dizesi sebepsiz, aralıklı olarak dudaklarınızdan dökülebilir.

2.1.4. Romantik Hermeneutik Tavır ile Yapısalcılık Arasında Metin

Buraya kadar Gadamer'in metin ve özellikle edebi metin kavramını nasıl ilmek ilmek dokuduğunu ele almaya çalıştık. Metin kavramını büyük resim içinde nasıl değerlendirildiğine geldiğimizde ise karşımıza yapısalcılık akımı çıkar. Eagleton yapısalcılığı, isminden de anlaşılacağı üzere, yapılarla ilgilenen ve özellikle de bu yapıların işlenmesini sağlayan genel yasaları inceleyen akım şeklinde tanımlar.¹⁵⁰ O psikanalitik veya hümanist yorumlarla yapısalcılığı karşı karşıya koyarak anlama eğilimindedir. Bunun özellikle tezimiz için anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü

¹⁴⁸ a.g.e., ss. 315-316.

¹⁴⁹ Edgar Allan Poe, *Annabel Lee*, çev. Melih Cevdet Anday, t.y.

¹⁵⁰ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 106.

Eagleton'ın altını çizdiği üzere psikanalitik yorum, özellikle metin dışı unsurların devrede olması demektir.¹⁵¹ Bu, yapısalcılığın istemeyeceği bir şeydir. Metin dışı unsurları özellikle romantik hermeneutik tavırla birlikte düşünmek yerinde olacaktır. Örneğin Schleiermacher'ın teorize ettiği sezgisel ve komperatif (tarihsel) yöntemi metinde kullanırken metin dışı unsurların devrede olacağı açıktır. Ayrıca romantik hermeneutik tavırdan çıkan deha fikri, bir dehayı ancak başka bir dehanın anlayabileceğini ileri sürüyordu. Yapısalcılık ise nesnesinin kültürel veya tarihsel değerine kayıtsızdır. Değerlendirici değil, analitiktir. Bundan başka, yapısalcılıkta ele alınan nesnenin, örneğin bir hikâyenin bariz anlamı yerine, yüzeyinde görünmeyen derin yapıları ön plandadır. Metni görüldüğü şekliyle kabul etmek yerine, gayet farklı bir nesneye “dönüştürür”. Son olarak buradan hareketle Eagleton, yapısalcılığın içeriğin, anlatının yapısı olduğunu iddia ettiğini düşünür.¹⁵² Adeta yapısalcılık için içerik ve anlatı metnin kendisidir.

Saussure'ün 1960'larda geliştirdiği dilbilim kuramının yapısalcılık üzerindeki etkisi büyüktür. Dil ve söylem arasında yaptığı ayrım, sisteminin merkezini oluşturur. Ona göre, dilbilim söylemle ilgilenmek yerine, göstergelerin insanların konuşmasını mümkün kılan nesnel yapısıyla ilgilenmeliydi, ki dili de bu şekilde tanımlar.¹⁵³ İşte yapısalcılık da, bu dil kuramını, dilin kendisi dışındaki mit, lokanta menüsü, aile soyağacı gibi nesne veya faaliyetlere uygular. Nesne ve faaliyetlerin tek tek ne söyledikleri ile ilgilenmek yerine birbirlerine ne söyledikleri önemlidir. Çünkü yapısalcılığa göre, tarihin belli bir döneminde yapılar, farklı nesne ve faaliyetlerde tekrar eder. Bir yapı, diğer bir faaliyetin içinde de gizlenebilir. Tabii bütün bunların içinden metin kavramının sıyrılması nasıl mümkün olabilir? Saussure'ün yaptığı bir diğer önemli ayrıma bakmak gerekir ki o da gösterge ve gönderge, yani kelime ve şey arasındaki ayrımdır. Ona göre, bunlar arasındaki ilişki keyfidir. Dil ve söylem, kelime ve şey arasında Saussure'ün yaptığı bu ayrımlar, metin kavramının da kolaylıkla içinde bulunduğu bagajdan ayrılmasını sağlar. Dil, tarih veya filoloji olmadan da metin

¹⁵¹ a.g.e., s. 108.

¹⁵² a.y.

¹⁵³ a.g.e., s. 109.

artık düşünülebilir. Artık Eagleton'ın da belirttiği gibi metin de çevresinden koparılıp özerk bir nesne haline kolaylıkla gelebilir.¹⁵⁴

2.1.5. Yapısalcılık: Metinden Öncesi

Gadamer'in *Metin ve Yorum*'da edebi metin üzerinde söylediklerine benzer bir biçimde, Eagleton da ele aldığı isimler üzerinden edebi metnin farkını ve önemini vurgular. Bunu yaparken yapısalcılık, onunla tarihsel süreç içerisinde aynı anlama gelen göstergebilim ve bu iki akımın sorunsallarını paylaşmakla birlikte şiirsel olanın dil ile ilişkisini merkezi olarak araştıran biçimcilikten beslenir. Eagleton biçimcilerin, bir edebiyat eserinin, örneğin bir şiirin yeni anlamlar üreterek kelimelerin sözlük anlamlarını genişlettiğini, zenginleştirdiğini ve dönüştürdüğünü vurguladıklarını aktarır. Edebiyat eserinde kelimeler birbirlerine anlam, ses, sözdizimi gibi farklı açılardan bağlandığı için artık tek bir sistemden ziyade bir üst sistem söz konusudur. Nitekim Eagleton, Sovyet göstergebilimcisi Yuri Lotman'ın şiirsel metni, bir üst sistem, bir ilişkiler ilişkisi olarak anladığını belirtir. Bu yüzden Lotman, şiirin okunamayacağını sadece *yeniden* okunabileceğini düşünür. Çünkü şiirsel metin, toplumdaki başka metinler, kod ve normlarla ilişkisinin de bir ürünüdür.¹⁵⁵ Bu da aslında yapısalcılığın metinden, bireyden, dilden veya edebiyattan öncesine önem atfetmesi demektir. Yeniden okunan, toplumdaki diğer kod ve normlarla ilişki halinde bulunan metindeki anlam da hiçbir şekilde sabitlenemeyecek ve çoğul yapısını korumuş olacaktır. Nitekim Eagleton da, anlamın kişiye özel bir deneyim ya da vahye benzeyen bir teşekkül olmadığını, aksine ortak bir anlamlandırma eyleminin sonucu olduğunu ifade eder.¹⁵⁶

Yapısalcılık ile ilgili Eagleton'ın vurgularından öne çıkarmak istediğimiz diğer bir şey ise yapısalcılık ve fenomenoloji arasında kurduğu benzerlik ilişkisidir. Eagleton'a göre, yapısalcılık ve fenomenoloji, temel bakımlardan farklı olmakla birlikte maddi dünyayı, bizim ona ilişkin bilincimizi daha iyi aydınlatabilmek amacıyla ironik biçimde dışlamaları açısından birbirlerinden farksızdırlar. Zira Saussure, göstergenin yapısı daha iyi incelensin diye göndergeyi, yani göstergenin

¹⁵⁴ a.g.e., ss. 111-112.

¹⁵⁵ a.g.e., ss. 114-115.

¹⁵⁶ a.g.e., s. 119.

işaret ettiği şeyi, nesneyi askıya alır. Husserl de benzeri bir şekilde, gerçek nesneyi paranteze alarak zihnin o nesneyi nasıl deneyimlediğini inceler. Eagleton'a göre yapısalcılıktan uzaklaşmak, dil'den söylem'e kaymakla mümkün olmuştur.¹⁵⁷ Söylem ile ilgili bir tartışmayı bundan sonraki bölüme bırakıyoruz. Ama yapısalcılık, fenomenoloji, söylem araştırması ve bunlar arasındaki fikir alışverişlerinin günümüz felsefe çevrelerinde canlı tartışmaların yapıldığı alanlar olarak öne çıktığını söylemek istiyoruz.

Yapısalcılığın gösterge ile gönderge, kelime ve şey arasındaki ilişkiyi kopardığını söylemiştik. Hatırlanacağı üzere hep bir *önce* vurgusu söz konusuydu. Nesne ve faaliyetlerden birinin diğeri ile girdiği ilişki anlam için önemli oldu. Bu da aslında bir nevi döngüselliktir. Gösterenler, kaçınılmaz olarak gösterilenlere dönüşür. Ama postyapısalcılık burada devreye girer ve gösteren ile gösterileni birbirinden koparır.¹⁵⁸ Postyapısalcılığın asıl önemi, anlamı böylelikle sabitlenemeyen bir şeye dönüştürmüş olmasıdır. Gösterge ile gönderge arasında bir zincirden söz edilemez artık, bu da ağı andıran bir karmaşıklık demek olur. Postyapısalcılık bu karmaşıklığı Eagleton'a göre, metin olarak adlandırır.¹⁵⁹

2.2. Yazar Verendir

Metin kavramına böylece değindikten sonra temel hermeneutik kavramlardan bir diğeri olan yazar kavramına geçebiliriz. Romantizmin eser ve tarihsel deha kavramlarını yarattığını Giriş Bölümünde ifade etmiştik. Tarihsel deha romantizm düşüncesinde (özelleştirirsek Alman romantikleri içinde) her şeyden önce bir yazar fikrine işaret eder. Hermeneutik, romantizmden aldığı feyzle, yöntemini, yazarın zihnine girip onu kendisinden daha iyi ve daha fazla anlamak şeklinde belirlemiştir. Yazar ve metin ikilisini, psikolojik ve gramatikal (başka bir deyişle filolojik) yöntemler üzerinden analiz etmek, özellikle romantik hermeneutiğin temsilcilerinden Schleiermacher'ın geliştirdiği hermeneutik araçlardandır. Giriş bölümünde ayrıca romantizm ve ilgili hermeneutik tavırlardan hareketle yazar kavramının tarihsel anlamda ortaya çıktığını belirtmiştik. Metin ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batı

¹⁵⁷ a.g.e., s. 126.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 139.

¹⁵⁹ a.g.e., s. 143.

düşüncesinde daha çok yapısalcıların ve biçimcilerin geliştirdikleri teorilerle gün yüzüne çıkmış bir kavramdı. Metin derken yukarıda yaptığımız metin-tekst ayrımından hareketle, metnin *ihtimalli tekst* anlamını öne çıkarıyoruz. Yoksa Gadamer'in metni resim, heykel vb. sanat eserlerinin tümüne birden verdiği anlamlandırmayı bu bağlamda şimdilik saklı tutuyoruz. Metin, yazılan bir şeyse, bunun bir yazanı olmalıdır. Metne ihtimalleri koyan, ayrıcalık, muhafaza ve varoluşu kayda geçiren biri vardır; tüm bunları yapan ancak bir yazardır. Bu eylemler hep verme ile ilişkili eylemlerdir. Yazar, tüm bu saydığımız eylemleri kapsayacak şekilde verme eyleminde bulunan bireydir. Yazar, verendir.

Yukarıda Hermeneutik Tavırlar Bölümünde tartıştığımız hermeneutik araçları, dili, geleneği, anlam ve yorumu, deneyimi, eseri, nesneyi veya bilinci okuruna sunan birey olabilir mi yazar dedikleri? Yazar, varoluşu veriyor da olabilir. Felsefe veya edebiyat tarihi hazır bir şeyse şayet, bunların içine girip oradan bilgi, ahlâk veya sanatı çekip çıkarabilen midir yazar? Yazar, hakikati sunandır.

“Yazar, verendir.” gibi bir önermeden, belirttiğimiz gibi bu tür düşüncelerin çıkması doğaldır. Böyle ifade edince, yazarın kelimeler denizinde yüzüp okuruna metinler verdiği, kitaplar sunduğu veya okurunun avucuna şiirler bıraktığı gibi bir düşüncede olduğumuz izlenimi de oluşabilir. Fakat bu kanıda değiliz. Yazar, tüm bu eylemlere yaklaşabilir. Bu eylemlerle örülü bir ağ içinde yaşar. Ama yazara ilişkin, durumunun karışık olmasından başka net bir şey söyleyemeyiz. Aslında yazma eylemi sırasında yazar hem okuyor, hem yazıyordur. Yazarın deneyimi kısmi ve parçalıdır. Bütün bir halde hem geride bıraktıklarını hem yazacaklarını göremez. Her verdiği mola, her geriye dönüşü, metinden her uzaklaşması da yazma eylemine dâhildir. Bu da okuma-yazma eyleminin yazar için aslında eşzamanlı olarak gerçekleşmesi demektir.

Dilin en belirgin eylemlerinden okuma ve yazma ilişkisinin ve dilin bizatihi kendisinin tam ortasındadır yazar. “Dil, istediği zaman elini uzatıp istediği kadar alabileceği, tükenmek bilmez bir gerek dağarcığı değildir yazar için; toplumsal bir nesne ya da tüm insanların bölünmemiş ortak malı da değildir.”¹⁶⁰ Ingeborg

¹⁶⁰ Ingeborg Bachmann, **Frankfurt Dersleri**, çev. Zeynep Sayın, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1989, s. 19.

Bachmann'ın da söylediği gibi malzemesini kendisinden önce yaratılmış, onu bekler halde bulmaz yazar. Birtakım kataloglar, tabelalarla donatılmış yollar yoktur önünde. Yazar, her şeyi en baştan bulması, çokça yürünmüş yollardan yeniden yürümesi gereken bireydir. Bachmann, yazarın belli kurallara bağlı kalarak dili yeniden canlandırmak ve ona dilsel sanat yapısının dışında hiçbir yerde edinmeyeceği bir akış biçimini kazandırmak zorunda¹⁶¹ olduğunu söylerken felsefenin başlangıç ve son düşüncesinin dışında bir şey söyler. Bu da yazarın bir süreç varlığı olduğudur. Bu öyle bir süreçtir ki “içinde hem her şeyin filizlendiği hem de kurduğu, gerek sözler, gerekse nesneler açısından rastlantısal hiçbir şeye yer tanımayan bir yön, bir yürüngeye”¹⁶² benzer. Yazar, aslında tüm bu süreci, yönü, yürüngeyi okurken yazar. Yazar yazarken okur, okurken de yazar. Her iki eyleme aynı uzaklıkta yaklaşıp.¹⁶³

Tüm bunların ortasında yazarın başarabileceği iki şey olduğunu söyler Bachmann: Birincisi kendi çağını temsil etmek, ikincisi de zamanı henüz gelmemiş bir şeylerin temsilcisi olmak.¹⁶⁴ Metin için kullandığımız Platon'un demir halka metaforu bir bakıma yazar için de geçerlidir. Bu demir halkalar ki yine birbirlerine zincirle değil, manyetik etkiyle bağlıdır ve de birbirlerini ne zaman aktive edecekleri tam olarak bilinemez. Nietzsche'nin tüm varoluşçular kuşağı için yarattığı manyetik etki ortadadır. Ya Kierkegaard'un Kafka üzerindeki etkisi ya da Cervantes, Goethe ve Shakespeare'in Dostoyevski veya Nabokov üzerindeki etkileri. Tüm bu isimlerin Oğuz Atay veya Orhan Pamuk üzerindeki etkileri için ne demeli?

2.3. Okur, Sahneyi Yaratır

Metin ve yazardan sonra diğer bir hermeneutik kavram olan okura sıra geldi. Metin ve yazar kavramlarını yukarıda fark edilebileceği üzere birer şey veya nesne olarak değil, birer etkinlik şeklinde düşünüp tartıştık. Okur kavramını da bu şekilde ele almayı planlıyoruz. Tabii yukarıda değerlendirdiğim hermeneutik tavırlar,

¹⁶¹ a.y.

¹⁶² a.g.e., s. 20.

¹⁶³ Türkçe'de yazmak fiili bizce çok ilginç bir kullanımla tez sürecinde yeniden karşımıza çıktı. Yaklaşma fiili (mukarebe fiili) olarak Türkçe dilbilgisi literatüründe kalıplaşan bu fiilin Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ndeki karşılığı şu şekilde: “-a (-e) zarf-fiil biçimindeki bir esas fiile bu esas fiildeki oluş ve kılışın, istenmediği halde gerçekleşmesine çok yaklaşıldığı kavramını veren yaz- yardımcı fiilinin birleşmesinden oluşmuş tasvir fiili, düşeyazmak, öleyazmak, yıkılayazmak vb.” bkz. “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük”, (erişim: 09.07.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.

¹⁶⁴ Bachmann, **Frankfurt Dersleri**, s. 24.

yapısalcılık ve biçimcilik ya da okur odaklı alımlama kuramlarının okur kavramına nasıl yaklaştıklarını da burada aktarmaya çalışacağım. Yalnız, okur için diğer iki kavramda da olduğu gibi etkinlik kavramını kullanmamın özel bir sebebi var. O da Ayhan Çitil'in "Her etkinlik bir sahneyi varsayar."¹⁶⁵ şeklindeki önermesine sığrama yapabilmek. Metin-yazar ve okur, okuma etkinliğinin kendi içinde ayrı birer *etkinliğini* oluştururlar. Bundan sonra etkinliğin TDK'daki karşılığını hatırlamamız gerekir. *TDK Felsefe Terimleri Sözlüğü* etkinlik¹⁶⁶ için: "1. Eylem gücü, etki gücü. 2. Eylemde bulunanın etkin olan niteliği. 3. Etkide bulunmak için yapılan atılım. // Eylemden ayrılığı, eylemin daha somut oluşudur." karşılıklarını vermektedir. Sözlüğün verdiği anlamlardan dikkatimi çeken noktalar, etkinlikte özellikle eylemde bulunanın, yani failin önemi ve etkinliğin eylemden adeta bir önceki safha oluşu. Metin ve yazar kavramlarının biri olmadan diğerinin olmamasından mütevellit birer fiil olarak değil de, tam da yukarıdaki sözlük anlamında olduğu gibi fiilden önceki bir safhaya karşılık gelmeleri. Yazar kavramını da bir etkinlik şeklinde düşündük, metin kavramını da. Biri olmadan diğerinin manasız oluşu da, her iki kavramı bir diğerinin varlık sebebi olarak düşünmemizi sağladı. Ayrıca fenomenolojik hermeneutik tavrın yönelimsellik metodu da tüm bu süreçlerin beraber, eş zamanlı olarak düşünülmesine imkân verir. Şimdi okur kavramını da ekleyince deyim yerindeyse sahne de tamamlanmış oldu. Her üç kavram da, bir diğeri olmadan varlık kazanamaz; biri diğerine yönelmiştir, her biri ayrı ayrı birer etkinliktir ve üstelik de bir sahnenin tamamlayıcı etkinlikleridir. Şimdi Çitil'in "Her etkinlik bir sahneyi varsayar." önermesine geri döndüğümüzde bu iddialarımızı temellendirme imkânı bulabiliriz diye düşünüyorum. Sahne için Çitil şu tanımları sıralar:

- “(i) Etkinlikte bulunan (aktör) ile bu etkinlik yoluyla üzerinde tasarrufta bulunulananın ayrılması,
- (ii) Bu ayırmanın gerçekleştiği nesnel bir zemini,

¹⁶⁵ Ahmet Ayhan Çitil, "Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi", **Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar** içinde, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 21.

¹⁶⁶ "Türk Dil Kurumu, Felsefe Terimleri Sözlüğü", (erişim: 27.07.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.

(iii) Söz konusu etkinlikte bulunan olarak aktörün, üzerinde tasarrufta bulunduğu unsurlarla temas içerisinde bulunmasını temin edenin bütünün ta kendisidir.”¹⁶⁷

Çitil’in etkinlik ve sahne arasında kurduğu bu -Bakhtin’in terimleriyle söylemek istersem- anlambilimdışı (sanatsal, bilimsel vb.) ve diyalojik (dilbilimdışı) ilişki yazar ve okur, metin ve okur, metin ve yazar gibi ikilileri değerlendirebilmenin üretken bir yolunu açıyor bizce. Şöyle ki, aktörün etkinlik aracılığıyla değişken niteliği hep yenilenen sahnelerin çıkmasına sebep olur. Tezimiz itibarıyla içinde bulunduğumuz sahnede, okur tek seferde de kitabı okuyabilir, kitabı sayfa sayfa süründürebilir de. Her yeni etkinlik, yeni bir okur sahnesi verecektir.

Michel de Certeau da Barthes’ın üç okuma etkinliği belirlediğini söyler:

“Sözcüklerden zevk alan okuma türü, metnin sonunu getirmeye çalışan ve ‘beklemekten kurtulmaya’ çabalayan okuma türü, yazma arzusunu besleyen okuma türü. Biri erotik, öbürü avcı, diğeri de erginleyici (T.Y.N. *başlatıcı*) okuma türleri. Başka okuma türleri de vardır, burada sözünü etmediğimiz, rüyada, dövüşte, kendi kendine okuma yazma öğrenirken vb.”¹⁶⁸

De Certeau da, okuma etkinliğini çok geniş boyutlarda düşünür. Ona göre de “okumak, gizli bir sahne yaratmak, istediğin zaman girdiğin istediğin zaman çıktığın bir yer oluşturmak demektir”.¹⁶⁹ Bizim yukarıda Çitil ve Fowles’tan hareketle söylediklerimize çok paralel bir şekilde okur ve yazarı yönelimsellik içerisinde tanımlar:

“Okur, bir dünyayı minyatürleştiren ve ötekilerle karşılaştıran bahçelerin mimarıdır; keşfedilecek bir adanın Robinson’udur ama aynı zamanda ve bir metnin yazılı sistemine çoğulluğu ve farklılığı dahil eden karnavalın *sahibidir* (vurgu yazara ait). Yani bir romanın yazarıdır.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Çitil, “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi”, s. 22.

¹⁶⁸ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi**, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2008, c. 1, s. 290.

¹⁶⁹ a.g.e., c. 1, s. 286.

¹⁷⁰ a.y.

2.3.1. Yazarın Ölümü – Okurun Doğuşu

Barthes da yukarıdaki sahneyi kuvvetlendirecek bir şekilde okuru ve yazarı beraber tartışır:

“Bir metin (İng. *text*) muhtelif yazılardan (İng. *writing*), birçok kültürden, diyalog, parodi ve itirazın karşılıklı ilişkisine temas etmesinden oluşur; fakat bu çoğulluğun odaklandığı tek bir nokta vardır, bu nokta da, bugüne kadar söylendiği gibi yazar değildir, okurdur.”¹⁷¹

Barthes, yapısalcılığın okuru tarihi, biyografisi ve psikolojisi olmayan biri olarak tanımladığını iddia eder. Bu tür bir okur, sadece tekste konulmuş işaretleri basitçe birbirine bağlayacaktır. Barthes bu nedenle, çağdaş edebiyat yazınını, güya okur haklarının savunucusu olan hümanizm adına mahkûm etmenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Hatta ona göre klasik edebiyat eleştirisi, okur figürü ile hiç ilgilenmemiş, bütün dikkatini yazara yöneltmiştir. Barthes buna son vermekten; dört başı mamur toplumun kibirli ithamlarına kulak tıkamaktan, göz ardı edilen, hafife alınan ve yok edilen kavramların üzerindeki pası silmekten bahseder. Bunun için yapılması gereken, yazarın ölümü pahasına, okurun doğuşunu gerçekleştirmektir.¹⁷² Barthes’ın bu kehanetini Alman kökenli okur odaklı alımlama kuramı doğrulayacaktır.

2.3.2. Okur Türleri

Okuma etkinliğini, okur-yazar ve metin üçlüsünün bir sahne şeklinde birlikte yarattıklarını belirleyip okura dair bazı fenomenal tanımlamalar getirdikten sonra, okur merkezli alımlama kuramı (Alm. *Rezeptionsästhetik*) ile ortaya çıkan okur tiplerini hipotez olarak sunmak istiyoruz. Bunu yapmamızın amacı, mistik metnin okurunu diğer okur tiplerinden ayırmaktır. Ayrıca metin, okur ve yazar kavramlarının genel tanımlarını verdikten sonra tezin esas amacı olan mistik metin ve onun okurunun mahiyetine dair bir resim verebilmek istiyoruz. Ki böylelikle birinin, diğeri üzerindeki

¹⁷¹ Roland Barthes, **Image, Music, Text**, Fransızca’dan İngilizce’ye çev. Stephen Heath, London, Fontana Press, 1977, s. 148.

¹⁷² a.y.

etkisini tartışmış olacağız.

2.3.2.1. Süper Okur

Yapısalcı edebiyatbilimci Michael Riffaterre'in vazettiği *süper okur* veya başka bir adlandırmayla *ideal okur* kategorisinde okuma eylemi, metne değil, okurun en önemli bileşeni olduğu iletişim eyleminin bütününe yönelir. Okurun metni alımlamaları, söz diziminde yer alan araçları aktive ettiği oranda değerlidir. Okur, metnin sadece bir işlevidir. Eagleton ise süper okur tipini "elinin altında bir eseri anlaşılır kılacak bütün kodlara sahip biri olarak tanımlar. Okur eserin 'aynadaki yansıması' (vurgu yazara ait) gibi bir şey, eseri 'nasılsa öyle' anlayacak kişidir".¹⁷³

Iser'e göre ise Riffaterre'in süper okur kategorisi, metnin düğüm noktalarında toplanan ve ortak tepkileriyle metne üslup katan bir grup muhbiri temsil eder. Süper okur metnin içine yerleştirilmiş anlamları keşfeden bir tür madenci çatal çubuğudur. Yine de Iser'e göre, Riffaterre süper okur için anlamsal ve pragmatik olarak metnin ağırlıklarını elimine etmeyi hedefler. Böylelikle bireysel okurun, yazarın üslubundan kaynaklanan herhangi bir iletişimsel zorlukla karşılaşmasını engeller. Zaten Riffaterre için üslup, yazarın ana dilinden çıkan herhangi bir iletişimsel unsurdan fazlası olmamalıdır.¹⁷⁴ Eagleton, yapısalcıların bu okur tipinde, Amerikalı dilbilimci Noam Chomsky'nin dilsel yeterlilik kavramsallaştırmasından çokça etkilendiklerini belirtir.¹⁷⁵

Riffaterre'e getirilebilecek eleştirilerden biri, okurdan daha fazla okuma süreciyle ve metnin güncellenmesiyle ilgilenmesi olabilir. Ayrıca metinle anlamı özdeşleştirir, ikisini birbirine eşitler. Üstelik bireyselliğin en mühim görünür alanlarından olan yazarın üslubunu dikkate almak istemez.

¹⁷³ Eagleton, **Edebiyat Kuramı**, s. 132.

¹⁷⁴ Wolfgang Iser, **The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response**, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, ss. 20-21.

¹⁷⁵ Eagleton, **Edebiyat Kuramı**, s. 132.

2.3.2.2. Entelektüel Okur

Okur odaklı teorinin temsilcilerinden Stanley E. Fish, bütün eleştiri teorisini, eseri devre dışı bırakıp okur üzerine kurar. Alımlama kuramının önemli isimlerinden Iser, Fish'in entelektüel okur tipinin sahip olması gereken özellikleri şu şekilde verir:

- “i) Entelektüel okur, metnin yazıldığı dile yetkin bir şekilde hakimdir.
- ii) Entelektüel okur, metnin yazıldığı dili semantik olarak çok iyi bilir. Bu da dile üretim verecek ve dili tüm boyutları ile anlayacak kadar sözlük bilgisine, sözdizimi ihtimallerine, deyimlere, jargonlara ve lehçelere hakim olması demektir.
- iii) Entelektüel okur, edebi yeterliliğe sahiptir.”¹⁷⁶

Bu okur, ne soyut ütöpik bir okurdur, ne de yaşayan hakiki bir okurdur. Fakat her ikisinin melez bir karışımıdır; kendini bilgilendirmek için her şeyi tüm gücüyle yapar. Entelektüel okur kategorisi, sadece gerekli yeterliliğe sahip olmamalı, aynı zamanda okuma sürecinde ne tür tepkiler verdiğini de gözlemlemelidir. Okurun, okuma etkinliğinde böylesi bir düzlemde değerlendiriliyor olması, Fish'e metni yok ettiği yönünde eleştirilerin getirilmesine sebep olmuştur.¹⁷⁷ Fakat bu zaten Fish'in yapmak istediği şeydir. Çünkü ona göre, okur bir şiiri okuduğunda, onu kendi deneyiminde eritmelidir. Fish'in entelektüel okur kategorisinde deneyim anlam için en önemli unsurdur. Fish, dilin, anlamın sökülüp çıkarıldığı mezar olmadığını, deneyimin kendisi olduğunu söyler.¹⁷⁸ Ayrıca Fish, söylemi anlamak için metnin ne *söylediğine* değil, okura ne *yaptığına* bakmak gerektiğini iddia eder. Entelektüel okur kategorisine, ampirik dış gerçekliğe metinden ve okurdan koparak bir değer atfettiği için ayrıca eleştiri getirilebilir. Ama bu okur kategorisi, özellikle okurun deneyimini merkeze aldığı için mistik metnin okuruna uyarlanabilir en yakın kategorilerden biridir. Çünkü deneyim, anlamayı sağlar.

¹⁷⁶ Iser, **The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response**, s. 22.

¹⁷⁷ Edward Regis, “Literature by the Reader: The ‘Affective’ Theory of Stanley Fish”, **College English**, c. 38, sy. 3, 1976, ss. 263-280, doi:10.2307/375884.

¹⁷⁸ a.g.e., s. 263.

2.3.2.3. Yönelimsel Okur

Erwin Wolff'un geliştirdiği bu okur kategorisi, kategorinin adının da çağrıştırdığı üzere Husserl'in yönelimsellik kavramından etkilenmiştir. Wilson'un da ifade ettiği gibi teorik kutup olarak okur, pratik kutba, yani metnin anlamına yönelir veya onu oluşturur.¹⁷⁹ Iser, Wolff'un yönelimsel okur kavramını, okur fikrinin yazarın zihnini biçimlendirmesi üzerinden eleştirir. Yönelimsel okur, Iser'e göre metnin kurgusal bir karakteri gibidir. Metin yönelimsel okur için kavramları veya geleneğin jargonunu yansıtmaz sadece, aynı zamanda bu kavramları ve fikirleri canlandırarak veya onlara etki ederek, yazarın niyetini gösterir.¹⁸⁰ Iser'in buradaki yaklaşımı bizce fenomenolojik değildir. Ama Wolff'a burada, okuru belli bir bilinç ve perspektife yerleştirmek istemesi anlamında itiraz getirilebilir. Çünkü yazarın niyeti ne olursa olsun, çoğu zaman okurun metinden anladığı şey yazardan bağımsız olacaktır.

Wilson ayrıca, Wolff'un yönelimsel okur fikrini belirginleştirmek için üç metot geliştirdiğini söyler. Birincisi, eserde doğrudan tasvir edilen herhangi bir okuru tanımlamak, ikinci olarak taksonomide belli bir genel formun içine giren okur tipini belirlemek ve son olarak da yazarın genel okur fikri ile ilgili teorik düşüncelerini dikkate almak.¹⁸¹ Bu metotlar için özellikle yazarın metin dışı analizlerini, söz konusu metni değerlendirirken dikkate almak ve metni bu sebeple ikincilleştirmeye imkan vermek şeklinde eleştiri getirilebilir. Wolff ayrıca okurun omuzuna çok fazla yük yüklemektedir. Çünkü metinle okurun karşılaşabilmesi için okurun, metnin türüne dair geçmiş bilgisine ihtiyacı olacaktır. Örneğin Halide Edip Adıvar'ın *Handan* romanını anlayabilmek için yönelimsel okur, "mektup roman" türünün farklı temsillerini okumuş olmalıdır.

2.3.2.4. Örtük Okur

Okur merkezli alımlama kuramı ve kısmen de yapısalcılık ile beraber ortaya çıkan kişilerden biri de *örtük* (İng. *implied*) okur'dur. Alımlama kuramının en önemli temsilcisi Wolfgang Iser'in teorize ettiği *örtük okur*'da yazar, okurunu inşa eder. Yapıt, okurla karşılaşmadan önce mevcut değildir. Örtük okurun, kökleri metnin

¹⁷⁹ W. Daniel Wilson, "Readers in Texts", *PMLA*, c. 96, sy. 5, 1981, ss. 848-863, doi:10.2307/462128.

¹⁸⁰ Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, s. 24.

¹⁸¹ Wilson, "Readers in Texts", s. 849.

yapısına sağlam bir şekilde yerleşmiştir, fakat bu okur sadece bir kurgudur ve hiçbir şekilde hakiki okur ile özdeşleştirilemez.¹⁸² Iser’e göre örtük okur, alımlayanın varlığını önceleyen bir metinsel yapıdır, zorunlu olarak tanımlanması gerekmez.¹⁸³ Bu da Iser’in teorisine getirilen en büyük eleştirilerden biridir. Hakiki okur dururken Iser, neden örtük okur ile ilgili bir teori geliştirmeye çalışmıştır? Çünkü idealize edilen hakiki okur ile yazarı arasında bir örtüşme yaşanması öngörülür, bunu da Iser’e göre araştırmaya gerek yoktur.

Iser için:

“Örtük okur metnin potansiyel bağlantılarını açığa çıkarır. Bu bağlantılar metnin hammaddesini işleyen zihin tarafından yaratılırlar, ancak bunlar metnin kendisi değildir, çünkü metin yalnızca, cümlelerden, ifadelerden, bilgilerden vb. oluşur. (...) Bu etkileşimin metinde yeri yoktur; ancak okuma süreci aracılığıyla gelişir. Bu süreç metinde bizzatıhi yerleştirilmemiştir, ancak o metnin niyetini temsil eden başka bir şeye biçim verir.”¹⁸⁴

Iser’in örtük okuru iyi bir strateji olabilir. Fakat tüm bu söylediklerimizden okura çok fazla iş düştüğü sonucu da çıkabilir. Yazarla okur arasındaki iş birliğinin, okur lehine metne ve dolayısıyla yazara sürekli cevap verme, karşılık üretme gibi bir mesafeye yerleştirilmeyeceğinin garantisi de yoktur. Ama yazar için böylesi bir okur çok avantajlıdır. Çünkü okurlarını iyi yetiştirirse, yani eskiden hiç görmedikleri şeyleri onlara gösterirse, onlara yeni deneyimler kazandırır, diğer metinleri için hazırda bekleyen bir kitleyi yaratmış olur. Sonuç olarak örtük okurun, yazarın metne hapsettiği, metnin verdiği özgürlük kadar bir özgürlüğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, süper okur’un metne adeta mihlandığı bir noktadan, örtük okurun metne bu sefer gömüldüğü yere gelmiş oluruz. Örtük okur kategorisinde ayrıca okurun yaşadığı psikolojik süreçler göz ardı edilmiştir. Toparlayacak olursak Iser’in yapmaya çalıştığı, bir cümle ile özetlenebilir: Metin anlamayı sağlar.

¹⁸² Iser, **The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response**, s. 34.

¹⁸³ a.g.e., s. 36.

¹⁸⁴ a.g.e., ss. 278-287.

2.3.2.5. Don Kişot¹⁸⁵ Okur

“Don Kişot okur, aynalar dünyasını mesken tutar. Öyle ki, bir kitaba ya da şiire baktığında kendini orada yansıtılmış görür. Don Kişot bu tür bir okuma için en uygun örnektir; çünkü o her türlü deneyimi ve özellikle şövalyelik dünyası içindeki her türlü deneyimi idrak etmeye kadirdir. Her otelci bir kale kumandanına, her hayat kadını bir prensese, her yeldeğirmeni bir deve rahatlıkla dönüşebilir. Bu öyle bir şeydir ki, Don Kişot’un sahip olduğu hermeneutik deha sayesinde bunların hiçbirini için mücadele etmesine gerek yoktur.”¹⁸⁶

Jacobs’un ilham aldığı kitabının “Don Kişotça Okuma” isimli bölümü bu cümleler ile başlar. Yukarıda sıraladığım okur tiplerinden sonra tezin ana problematiğine ulaşmış bulunuyoruz: Mistik metnin okuru, Don Kişot okurdur. Modern romanın doğmasına sebep olan Don Kişot’un edebiyat tarihindeki önemi veya romanın edebi değeri ile ilgili bir okuma yapamayacağız burada. Romanın içeriği ile ilgili herhangi bir değinide de bulunmayacağız. Aksine Don Kişot okurun mahiyetine ilişkin fenomenolojik bir analiz yapmak istiyoruz. *Don Kişot okur* kategorisini Jacobs’un kitabından esinlenerek diğer okur kategorilerinin tam zıddı olarak geliştirmek niyetindeyiz. Mistik metinle, okur arasındaki mesafeyi araştıran bu tezin en önemli iddiası okur, şayet *Don Kişot okur* olursa söz konusu mesafenin kapanacağı ve okur ile metnin aynılaşıacağıdır. Bu aynılaşıma, metnin -elde tutulan veya okunan değil, *başka* türde bir metnin- deneyimlenmesi ve özellikle zevk unsurunun devreye girmesi ile sağlanacaktır. Buradaki tezi geliştirebilmek için *Don Kişot okur*’un mahiyetini ortaya koymamız gerekir.

Başlangıç-olarak-metin’in varoluş-olarak-metne dönüşmesinin biricik örneğidir *Don Kişot*. İlk olarak romanın anlatıcısı asilzade Alonso Quijana, okuduğu şövalye romanlarının etkisinde kalıp birebir kurguyu taklit ederek şövalye olmaya karar verir. Sonra da ilk bölümden itibaren yazdığı metinlerin karşısına başka metinler koyarak kendi okurunu yaratır. Don Kişot, romanın içinde kendi okurunu düşlemiştir.

¹⁸⁵ Türkçe çevirilerde Don Quijote, Don Quichote veya Don Quixote gibi ifadelerle karşılaşmış olmamıza rağmen, kitabın ve kahramanın ismini Türkçedeki seslendirilişine göre vermeyi uygun buluyoruz.

¹⁸⁶ Alan Jacobs, *A Theology of Reading*, USA, Westview Press, 2001, s. 91.

“Ve düşlediği bu okur, neredeyse düşlediği ‘yaratıcı’ (vurgu yazara ait) şövalye Don Quijote kadar, romanının içindedir.”¹⁸⁷ Burada hemen Barthes’ın, “edebiyat eserinin amacı, okuru metnin tüketicisi değil, üreticisi yapmaktır.”¹⁸⁸ şeklinde mottosu hatırlanabilir. Don Kişot romanında bu tür bir okur yaratılmaz, Parla’nın harikulade tespitiyle yaratılan *arkadaş okurdur*.¹⁸⁹ Burada anlatmaya çalıştığımız *Don Kişot okur* tipine başka bir adlandırma daha vermek istesek, bu hiç şüphesiz ki *arkadaş okur* olurdu.

Foucault, Don Kişot’u *aynı*’nın kahramanı olarak tanımlar.¹⁹⁰ Ama bunun ortaya çıkması için Don Kişot’un, benzer’in düzlüklerinde de, başka’nın sınırlarında da dolaşması gerekir. Aynı, başka ve benzer arasında, klasik felsefenin bu büyük cinsleri arasında dolaşır. Aynı için kendine, benzer için çok’a, başka için başkasına atıf yapar. Don Kişot, kitapları kanıtlamak için dünyayı okumaktadır.¹⁹¹

Diğer okur kategorilerinde anlam ve deneyim birbirlerinin içinden çıkan kavramlardı. Hatta süper okur gibi okur kategorilerinde okurun yetkin olması, edebiyata hazır olması gerekiyordu. Deneyimin yazarı veya okuru edebiyatla yetinir, edebiyattan haz alır, ona tutkuyla bağlıdır. Metinle birlikte var olur. Fakat zevkin yazarı veya okuru için, yani *Don Kişot okur* için ele avuca gelmeyen, imkânsız bir metin kendini gösterir. Sözkonusu bu imkansız metne de ancak başka bir metin aracılığı ile ulaşılabilir. Başka bir deyişle, *Don Kişot okur* için hep iki metin birden vardır. Bu çoğul metinler arasında *Don Kişot okur* tanır, bilir ve eyler. *Don Kişot okur* söz konusu olduğunda aslında gerçek anlamıyla metne ve gerçek anlamıyla yazara ihtiyaç da yoktur: Zevk, anlamayı sağlar.

¹⁸⁷ Jale Parla, “Sunuş”, **La Mancha’lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote** içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, c. 1, s. 11.

¹⁸⁸ Roland Barthes, **S/Z**, Blackwell, Oxford, 1973, s. 4.

¹⁸⁹ Parla, “Sunuş”, s. 12.

¹⁹⁰ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001, s. 83.

¹⁹¹ a.g.e., s. 85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK İLE YOKLUK ARASINDA MİSTİK DENEYİM

Ricoeur, “Husserl’in ‘şimdi’nin noktasal bir anda büzülmediğini, ancak boylamsal bir yönelmişlik taşıdığını ve bu yönelmişlik sayesinde bir yandan kendisi olarak kalırken öte yandan hem ‘az önce’ akıp gitmiş olan ses evresini tutma ve hem de az sonra gelecek evreye doğru yönelme olduğunu belirttiğini”¹⁹² aktarır. Fenomenoloji tahterevallisinin bir ucunda tutma, karşı ucunda ise yönelmenin yer aldığı, Don Kişot okurun ise bu iki uç arasında, -başka bir deyimle aynı ve başka arasında- salınarak kendi *şimdi*sinin peşinde olduğunu söylemiştik.

Don Kişot okur bunu nasıl yapar? Tutma ve yönelme, birer deneyim midir? Bu soruların cevaplarını verebilmek için deneyim kavramının ardısıra, birer fenomenolojik kavram olarak tutma ve yönelme kavramlarını bu bölümde tartışacağız. Tutma ve yönelme dediğimiz şeyin, Don Kişot okurun, örneğin okuduğu romanın, kahramanıyla özdeşlemesinden farklı bir şey olduğunu, bir kamaşma yaşadığını bir önceki bölümde ifade etmiştik. Don Kişot okurun ne tür bir şey yaşadığını anlayabilmek için öncelikle deneyim kavramını ele almak yerinde olacak. Bunu yaparken yazar kavramının sahnede olduğunu öncelikle tasavvur edeceğiz. Çünkü yazarın, mistik metinde deneyimini aktarıp aktarmadığı iddiası tezimizin ana problemlerinden birini oluşturuyor. Metin var ise bu deneyimin varlığına ve yazarın bu deneyimi metne aktarabildiğini işaret eder. Mistik metnin Don Kişot okuru da bu deneyimi yazar *gibi* yaşayabilir. Mistik metin olabildiğince transparandır, yazarını hem *tutmuş*, hem de aynı zamanda (başka bir deyişle aynı şimdide) yazarla birlikte okura *yönelmiştir*. Bir kez daha yineleyecek olursak bütün bu iddialarımızı temellendirebilmek için deneyim kavramı merkezinde, tutma ve yönelme kavramlarını irdeleyeceğiz.

¹⁹² Paul Ricoeur, **Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman**, çev. Atakan Altınörs, Umut Öksüzan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 48.

3.1. Deneyim

Deneyimin mahiyetini, diğer deneyim türlerini ele alıp buradan hareketle mistik deneyimin diğer deneyim türlerinden farkını ortaya koyacağız. Fakat başlarken yukarıda diğer bölümlerde benzerlerini sorduğumuz bazı soruları buraya aktarmamızın yerinde olacağını düşünüyoruz. Böylelikle bu sorulardan hareketle yol alabilecek ve bu sorulara bölüm sonunda yenilerini eklemenin fırsatlarını arayabileceğiz. Şimdi sorularımızı art arda sıralayalım: Mistik deneyim yaşamamış bir insan mistik metni anlayabilir mi? Mistik deneyim aktarılabilir mi? Bilimsel metin, felsefi metin gibi metinler ilkeler ile yazılırken mistik metin acaba sadece deneyim ile mi yazılır? Yoksa onda da ilke ve deneyim bir arada mı bulunur? Bu bir aradalık birinden diğerine, yani ilkedan deneyime veya tam tersi istikamette deneyimden ilkeye sıçramalar şeklinde mi gerçekleşir? Şayet ortada metin varsa ve bu metin de mistik metin olma iddiasını taşıyorsa bu metne her halükârda ulaşılabileceği anlamına gelmez mi? Mistik metne ulaşmak ne demektir? Okur mistik metne ulaştığında ne yaşar?

3.1.1. Etkileşim ve Sentez

Oxford Felsefe Sözlüğü, bilinçle birlikte deneyimin zihin felsefesinin merkezi odağı olduğunu belirtir. Deneyim sözlüğe göre, yalnızca olayın muhatabının, söz konusu olayın diğer başka olaylarla ilişkilerini fark ettiği ve bu fark ediş sırasında art arda gelen başka kişisel olayların akışını¹⁹³ yaşayışı olarak düşünülür. Yine *Oxford Felsefe Sözlüğü*'ne göre deneyim, dış dünyadaki olayın ve bu söz konusu olayın diğer başka muhataplarının benzeri bilinç akışlarına en iyi biçimde işaret eden ilişki biçimi

¹⁹³ Bölümün ilk cümlesinde Ricoeur'ün Husserl'e ilişkin yaptığımız alıntısında da akış kavramı ayrıca geçiyordu. Ricoeur, Husserl'in şimdiyi betimlerken tutma kavramı ile birlikte başka kavramların gün yüzüne çıkması gerektiğini ve bunlardan birinin de akış kavramı olduğunu fakat Husserl'in bunları göz ardı ettiğini vurgular. Bu kavramlar ise Ricoeur'e göre, "akış", "evre", "akmak", "düşmek", "geriye düşmek", "aralık", "şimdiki zamanın üretim noktası" ve bir kez boşluğa geri düştüğünde, akıp gitmiş süreye uygulanan "canlı-ölü çifti". Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus, deneyim kavramının ilişkisel oluşu ve bu ilişkiselliğin tutulabilmesi için burada aktardığımız diğer kavramların da hepsinin aynı anda devrede olması gerektiği. Başka bir deyişle, tıpkı dil gibi deneyimi de insan zihnindeki bir girdi-çıkı meselesi olarak anlamak, tüm bu kavramların verdiği zengin dokuyu yok saymak demek olur. Ayrıca tezimiz bağlamına dönecek olursak, felsefi veya bilimsel metin, sanıyorum ki buradaki kavram bagajını taşıyamaz. Bunu ancak deneyimin aktarabildiği metin yapabilir. Bu da olsa olsa mistik metindir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Ricoeur, **Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman**, s. 49.

olarak da tanımlanabilir.¹⁹⁴ Akış, olayı yaşayanın bilinç hayatını oluşturur. Sözlüğe göre, bu resimden zihin ve dünya arasında tam bir ayrılık olduğu çıkar ve dahası büyük felsefi gayretlere rağmen, idealizm ve şüphecilik arasında kapatılması imkânsız bir boşluğun oluşmasına sebebiyet verir. Bu yüzden günümüz dünyasında felsefenin amacı, deneyimi nesnel bir şekilde kolaylıkla ulaşılabilir bir kavram haline getirip problematik bir kavram olmaktan çıkararak ifade etmektir. Deneyim kavramını ulaşılabilir bir hale getirerek felsefe, bir öznenin dünyayı nasıl deneyimlediğine ilişkin hakikatler ya da temelde öznenin bir yemeği yerkenki deneyimi kadar fark edilebilir hakikatler şeklinde anlama eğilimindedir.

Deneyimin üzerindeki felsefi tortuyu atarak anlamaya başlamak için deneyimin farklı içeriklerinin olduğu göz önüne alınır: Dünya kendini bize var olan şeklinde temsil eder ve dünyayı nasıl anladığımız da kelimeler ve davranışlarımızda açığa çıkar. Kendi deneyimim, hafıza, tasdik, tasvir unsurlarını içerir, ki bu unsurlar kişilerarası alışverişte (İng. *transaction*) pratik ettiğim kavrayışlardan neşet eder. *Oxford Felsefe Sözlüğü*, son zamanlarda deneyimin daha çok “yapı/kurgu” ya da birçok bilişsel alt-sistemlerin çalışmasından çıkan sonuç şeklinde anlama eğiliminin revaçta olduğu iddiasındadır (Bu fikir, deneyimi zihnin birçok farklı işleminin sentezi şeklinde olduğunu düşünen Kant’ı çağırıştırır). Sözlük ayrıca, deneyimi bu şekilde anlama girişimlerinin “içte olanın neye benzediği” ve nesnelerin tam olarak ne olduklarına dair ayrımı şiddetle baltaladığını belirtir. Ayrıca sözlüğe göre, bu tür girişimler deneyim ile empirizm gibi geleneksel teoriler arasındaki sınırı donuklaştırmanın da yolunu açmaktadır.¹⁹⁵

Felsefe Sözlüğü ise “deneyimi, genel olarak özneye dış dünyadaki varlıklar arasındaki bağıntı ya da karşılıklı etkiye, ne salt öznel, ne de salt nesnel olan bir şey olarak, canlı organizma ile çevresindeki ilişki şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre deneyim, bu iki unsur yani canlı organizma ve çevresinin karşılıklı bir etkileşme işlemidir. Sözlüğe göre, bu çerçevede içinde deneyimleyen zihin herhangi ya da sıradan

¹⁹⁴ Simon Blackburn, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, third edition, Oxford University Press, 2016, (erişim:21.03.2019), ss. 760-761.

¹⁹⁵ a.g.e., s.761.

bir şey olmayıp etkin, seçici ve araştırmacı bir varlıktır. Öte yandan deneyimde, dış dünya, üzerinde soruşturma yapılan, etkin bir biçimde işlenen bir dünyadır.”¹⁹⁶

Yukarıdaki tanımlamalardan yola çıkarak, deneyimin zihin ile dünya arasındaki etkileşme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle *Oxford Felsefe Sözlüğü* deneyimin, başlangıçta duyu verilerinin deneyimlenmesinin saf deneyim olduğu şeklinde bir görüş belirtirken, tarihsel süreç içerisinde tartışmalara neden olsa da giderek deneyimin hafıza, onaylama, betimleme, kişilerarası alışveriş gibi unsurlarla birlikte ele alındığını ileri sürmektedir.¹⁹⁷ Buradan hareketle deneyim, başlangıçta zihin ve çevresi arasındaki bir etkileşme iken, giderek zihin ile çevresindeki bir alışveriş, başka bir ifadeyle *değiş tokuş* şeklinde anlaşılmıştır. Zaten bu ve bunlar gibi unsurla birlikte deneyimin ele alınması felsefi literatürde saf deneyimin ardısıra deneyime ilişkin birçok sınıflamanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yani özcü bir noktadan deneyime ilişkin bir tanımlama yapmaya çalışırsanız, yukarıda da belirttiğimiz üzere kavramın adeta ilk anlamı olan *değiş tokuş* ıskalamış olursunuz. Deneyim ancak sabit bir içsellik ile değil, dinamik bir ilişkisellik ile anlaşılabilir. Zihnin çevresi ile *değiş tokuş*, ilişkiselliği ile anlaşılabilir deneyim, tanımı gereği bagajındaki diğer kavramlarla birlikte ele alınmalıdır.

Şimdi bu deneyim türlerini filozoflar eşliğinde ele almaya çalışalım, ki böylelikle bir deneyim türünü anlamak veya mahiyetini ortaya koymak için diğer deneyim türlerine de ihtiyaç olduğu meydana çıksın.

3.1.1.1. Sıradan Deneyim

John Dewey’in enstrümantalizmi sıradan deneyim, başka bir ifadeyle alışkanlık üzerine kuruludur. Dewey alışkanlığın doğasında kesinlik, ısrar ve mitsel derecede kendisini sürekli hale getirme olduğunu belirtir.¹⁹⁸ O alışkanlık ve düşünce arasında da hayati bir ilişki kurar. Kendisinden önceki düşünme biçimleri ise Dewey’e göre alışkanlık ve düşünce arasında net bir ayrıma gitmiştir. Dewey bunun, yani alışkanlık ve düşünce arasındaki keskin ayrımın düşünceyi kavranması zor ve rabatasız

¹⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 213.

¹⁹⁷ Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, s. 760.

¹⁹⁸ John Dewey, *The Essential Dewey*, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Indiana University Press, 1998, s. 39.

bir hale getirdiğini düşünür. İşte bu sebeple zihin-beden, eylem-teori ve gerçeklik-idealler arasındaki ayrımların temelinde büsbütün alışkanlık ile düşünce arasında yapılagelen bu ayrımın olduğu iddiasındadır. Alışkanlık içinde var olamayan düşünce, yorum biçiminin (İng. *execution*) anlam kaybetmesine neden olacaktır.¹⁹⁹

Dewey alışkanlığın adeta yukarıda sayılagelen kesinlik, süreklilik, düşünce, yorum biçimi (başka bir deyişle, icra etmek), zihin, beden, eylem ve ideal kavramlarıyla ilişkiye sokularak tartışılması gerektiğini önerir. Ki bize göre, enstrümantalizminin alışkanlık temelinde olması bu önerisini makul bir hale getirir. Bunu açmak için Dewey'in alışkanlık için getirdiği başka bir tanımlamayı aktarmamız gerek: "Alışkanlık, kabul edilmiş anlamdır."²⁰⁰ İşte bu yüzden alışkanlığı; zihin, beden, yorum biçimi, ideal, eylem, düşünce gibi kavramlardan koparmak veya bu gibi ikiliklere gitmek yerine, kendisinden önceki ve sonraki tüm anlamlarla ve bu anlamları birbirleriyle ilişkiye sokarak tartışmak gerekir. İlişki demişken, özellikle Dewey'in düşüncesindeki alışkanlığın, anlam ve yorum biçimi ile ilişkisinin, diğer deneyim türleri ve tezimiz için önem arz ettiğini söylemek istiyoruz. Alışkanlık, diğer bütün kavramların ve deneyim kavramının temelindedir. Aydın'ın da belirttiği gibi Dewey için alışkanlık, kurucu yapıdır ve organizmanın içinde bulunduğu bütün bir sistemde olan her şeyle bir tarzda ilişkili olmasını sağlar.²⁰¹

Sıradan deneyimin yani alışkanlığın Dewey tarafından bir deneyim derecesi şeklinde anlaşılması diğer deneyim biçimlerini de alışkanlık ile ilişkiye sokarak tartışmamızı kolaylaştırır. Kısacası alışkanlık, diğer deneyim biçimlerinin de temeli hükmündedir. Ayrıca vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, yukarıda deneyimin etkileşim mi ya da kişilerarası alışveriş mi olduğu noktasında yürüttüğümüz tartışma, alışkanlığın diğer deneyim türlerine temel olması ile pekişir. Çünkü bir alışkanlık varsa şayet alışveriş veya değiş tokuş mümkün olabilir. Birey önce bir alışkanlık geliştirir. Sonra bu alışkanlık diğer bir bireye etki eder. Bu birey de, o alışkanlığı değiş tokuş yoluyla kazanmış olur.

¹⁹⁹ a.g.e., s. 41. Dewey'in organizmanın, her şeyle ilişki halinde bulunması düşüncesine benzer bir biçimde İbn Arabi, *Füsusu'l Hikem* adlı eserinin Adem fassında "Her şey her şeye bağlı, ayrılmaz birbirinden" şeklinde bir mısra söyler. bkz. Muhyiddin İbn Arabi, **Fusûsu'l Hikem**, çev. ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcı Yayıncılık, 2013, s. 31.

²⁰⁰ Aysun Aydın, "Yaşayan Deneyim ve Maurice Merleau-Ponty", **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sy. 88, 2017, s. 257.

²⁰¹ a.g.e., s. 258.

3.1.1.2. Duyu Deneyimi

Görme, dokunma, işitme vb. gibi duyu organlarımızla yaşadığımız deneyimler duyu deneyimleridir. Bu deneyimde, diğer deneyim türlerinin aksine birey akli bir çıkarımda bulunmaz. Zaten deneyimi kaba bir tasnifle, ya burada ele aldığımız şekliyle duyu deneyimi başka bir deyişle, ham deneyim ya da akli çıkarımda bulunduğumuz deneyim şeklinde ikiye ayırabiliriz. Akli çıkarımda bulunduğumuz deneyimleri tezin ilerleyen kısımlarında ayrıntılarıyla ele alacağız.

Duyu deneyimine yeniden döndüğümüzde, Wittgenstein'in *Defterler*'indeki

“Tüm deneyim dünyadır”²⁰² (9.11.16)

maddesine rastlarız. Burada Wittgenstein, dünyayı deneyimlenebilir nesneler sistemi olarak belirler. Fakat bu maddeyle ilgili sorulması gereken soru, bu nesneleri deneyimleyecek bireyin nerede olduğudur. Bu bireyin kendisi dünyada olamaz. Çünkü birey, kendi görüş alanı içerisinde bir nesne olamaz. Bu yüzden de bireyi, bu madde eşliğinde düşündüğümüzde artık dünyanın dışındadır. Deneyim ve birey, deneyim ve dünya birer karşılıklılık ilişkisi içerisindedir. Bu defter maddesinden sonra, Gadamer'in “Hayatın (*Leben*) kendisini tecrübede (*Erlebnis*) ifşa etmesi, yalın şekilde ifade etmek gerekirse, hayatın nihai temel olması anlamına gelir.”²⁰³ cümlesini hatırlatmamız gerekir.

Wittgenstein ve Gadamer, deneyim nesnesini dünya ve hayat olarak belirlemiştir. Her iki filozof da dünya ve hayat şeklinde belirledikleri bu deneyim nesneleri ile epistemolojik birer başlangıç anı tespit etmişlerdir. Yani Wittgenstein'a göre deneyim, bize dünyayı ve Gadamer'e göre ise hayatı verir. Böyle bir dünyanın içinde, bu hayatı yaşayan birey veya bir dünya olarak hayatını yaşayan birey dinlemeye hazırdır. Neyi dinlemeye hazırdır? Jaspers'le birlikte söyleyecek olursak, “yaşamın zaman içindeki akışında olayı, kaderi ve kendi yapıp-etmelerini kesintisiz

²⁰² Wittgenstein, **Defterler: 1914-1916**, s. 120.

²⁰³ Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, 2008, c. 1, s. 91.

dinlemeye”²⁰⁴ hazırdır. Jaspers’te duyu deneyimlerinden işitme, insanı *hazır kılan* çok önemli bir unsurdur. *Olayı, kaderi ve kendi yapıp-etmelerini dinlemeye hazır* olan birey, başka iki temel deneyimle karşı karşıya gelebilecektir:

“1)Tanrı’nın dünyaya mutlak aşkınlığının deneyimi.

2) Tanrı’nın dilinin dünyadaki deneyimi.”²⁰⁵

Anlayabildiğimiz kadarıyla Wittgenstein ve Gadamer’den farklı olarak Jaspers, deneyimin nesnesi olarak dünyayı ve hayatı belirlemez. Bunun yerine zaten aynı anda ve aynı mekânda başka bir deneyim yaşayan, yani konuşan Tanrı ile olayı, kaderi ve kendi yapıp-etmelerini dinleyen bireyin deneyimlerini kesiştirir. Konuşan Tanrı ve dinleyen birey. Bunlar bir karşılıklılık ilişkisi içerisinde değil, bilakis aynı deneyimi yaşayan bir kesişim kümesindedir. Ayrıca Wittgenstein ve Gadamer’de deneyimlenen dünya ve hayat iken, Jaspers’te deneyimlenen *Tanrı’nın dili olan dünyadır*.²⁰⁶

Benzeri bir düşünce biçimi ile Schleiermacher’de de karşılaşırız. Nitekim o da, akıl ve deneyim ile elde edilmiş bilgiye kendi dindarlık anlayışı içerisinde büyük önem atfetmektedir. Alabilirlik (*Rezeptivitat*) ve kendiliğindenlik (*Spontanität*), Schleiermacher’in din algısının önemli kavramlarıdır.²⁰⁷ Alabilirlik ve kendiliğindenliği Schleiermacher, birer deneyim kategorisi olarak değerlendirmektedir. Alabilirlik ve kendiliğindenlik burada adeta Jaspers’in dinleme şeklinde belirlediği duyu tecrübesinin tamamlayıcı unsurlarını oluşturur. Duyabilen birey, alabilir ve kendiliğinden eylem geliştirebilir. Hatta Schleiermacher, Jaspers’in Tanrı’nın dili olarak belirlediği dünya görüşüne paralel bir şekilde, vahiyle ilgili bir görüş geliştirir. Ona göre “Vahiy, doğanın akışını kesintiye uğratan doğa-üstü veya akıl-üstü bir olgu değildir. Vahiy, bir canlı türü olan insanın doğasındaki gelişme

²⁰⁴ Karl Jaspers, **Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş**, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 71.

²⁰⁵ a.y.

²⁰⁶ a.y.

²⁰⁷ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 200.

gücünün etkisidir.”²⁰⁸ Tanrı’nın dili olarak dünyayı dinleyen birey, aldıklarını kendiliğindenlik içerisinde ortaya koyacak, bu da işte vahiy olacaktır.

Tam da burada vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, Wittgenstein’in *Defterler*’indeki bir diğer maddedir:

“**Benim dünyam** bireyleşmeye uygun mudur?”²⁰⁹ (19.11.16)

Sıradan deneyim veya alışkanlık dünyayı verirken, duyu deneyimi ve diğer deneyim biçimleri *benim dünyam*’ı verirler. *Benim dünyam*’ın deneyimi ise ancak yukarıda sıraladığımız tutma, yönelme, akış, alabilirlik, kendiliğindenlik gibi kavramlarla birlikte mütalaa edilebilir. Netice ise yeniden vahiy olacaktır. Buradaki vahiy kavramını, dini bir kavram olarak değil, fenomenolojik bir kavram olarak kullandığımızı belirtmekte fayda görüyoruz. Din tanımlarındaki bireysellik ve davranış temalı farklılaşmaları göz önünde bulundurduğumuzda vahyin, bireyselliğin kuvvetli bir tezahürü olduğunu rahatlıkla düşünebiliriz. Bu hususa özellikle dini deneyim bahsinde yeniden döneceğimizi belirtmek isteriz.

3.1.1.3. Estetik Deneyim

Estetik, Antik Yunan’dan Hegel’in ölümüne kadarki süreçte *güzelin bilimi* olarak ele alınmış ve fakat daha sonra sanatın ne olduğuna yönelen bir sanat kuramı olarak gelişmeye başlamıştır.²¹⁰ Ayrıca estetik Alexander Gottlieb Baumgarten’in *Aesthetica* isimli eserinde “duyum bilgisi bilimi” olarak da anlaşılmıştır.²¹¹ Kavram ve beden bir araya getirilmesi estetiğin geleneksel ilgi alanıdır.²¹² Estetiğin temel kategorileri ise güzellik, uyum, bütünlük ve görünümdür.²¹³ Estetiğe ilişkin bu temel bilgiler, estetik deneyimin ne olduğuna yönelik tartışmalarda da karşımıza çıkar.

²⁰⁸ a.g.e., s. 201.

²⁰⁹ Wittgenstein, **Defterler: 1914-1916**, s. 120.

²¹⁰ Ivo Frenzel, “Estetik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri** içinde, der.- çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2007, ss. 420-421.

²¹¹ a.g.e., s. 420.

²¹² Terry Eagleton, “Marksist Haham: Walter Benjamin”, **Estetiğin İdeolojisi** içinde, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2010, s. 418.

²¹³ a.g.e., s. 423.

Estetik deneyim, sıradan deneyim veya alışkanlık çevresinde oluşan ama onu aşan ‘bir şey’dir. Aşma şeklinde betimlenen estetik deneyim sanatçı, sanat eseri ve sanatın muhatabını kapsayan bir düzlemde seyrederek. Sanatçı için iç deneyim söz konusudur ve o bu iç deneyim sayesinde sadece şimdi olanı değil, geçmişte kalanı da, geleceğe ait olanı da şimdi oluyormuş gibi yaşayabilir. Bölümün başına dönecek olursak, sanatçı için deneyim, aşma, tutma ve yönelme pekâlâ mümkündür. Heidegger’in kavramlarını ekleyecek olursak zamansallık, tarihsellik ve iç-zamansallık²¹⁴ sanatçı için bir aradadır. Sanatın muhatabı için ise estetik deneyim, bir yeniden-yaşama, bir yeniden-kurma, bir yeniden-duymadır ve onun için yeni bir içsel yaşantı, yeni bir duyma ve yeni bir görmedir.²¹⁵

Estetik deneyim, yukarıdaki tanımlardan hareketle güzeli deneyimlemek şeklinde yorumlanabilecek iken, sanatın muhatabı için güzeli duyumsamanın deneyimi şeklinde yorumlanır. Buradan hareketle estetiğin tanımındaki farklı yorum biçimleri, estetik deneyimi tanımlarken elimizi güçlendiren bir şey olur. Fark, estetik deneyimi anlamak için bir avantajdır artık. Ayrıca sanatçı ve muhatap, estetiğin geleneksel ilgi alanı olan kavramı ve bedeni değiş tokuş ederek deneyimlerler. Güzellik, uyum, bütünlük ve görünüm şeklinde sıraladığımız estetiğin temel kategorileri ise sanat eserinde kavram ve beden şeklinde somutlaşır. Estetik deneyim sahipleri de güzellik, uyum, bütünlük ve görünümü, kavram ve bedenin sanat eserinde bir araya gelmesiyle algılarlar.

Sanatçının önce seçerek, indirgeyerek, ayıklayarak ve soyutlayarak, sonrasında ise bunları rafine bir şekilde birleştirerek yarattığı, sanat eserine geldiğimizde ayrıca *ifade* kavramı ile karşılaşırız. Karatani, ünlü eseri *Derinliğin Keşfi*’nde *ifadenin* tanımını, Japon natüralizminin en önemli yaratıcılarından romancı ve şair Doppo Kunikida ile birlikte verir: “İçsel olan söz’dür (ses), ifade ise bu sesin dışsallaştırılmasıdır.”²¹⁶ Estetik tarihinde sanat eserinin ta Platon’dan bu yana, *taklit* (Yun. *mimesis*) olduğuna yönelik teorilerin, artık modern dönemde sanat eserinin *ifade* olduğuna yönelik teorilerle yer değiştirdiğini söylemeliyiz. İfadeye yönelik teoriler,

²¹⁴ Ricoeur, **Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman**, s. 108.

²¹⁵ Fritz Heinemann, “Estetik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri** içinde, der.-çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2007, ss. 440-441.

²¹⁶ Kojin Karatani, **Derinliğin Keşfi: Modern Japon Edebiyatının Kökenleri**, çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 52.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlamıştır. Bu teoriler güzelliğin renk gibi ikincil bir nitelik olduğu inancından hareket ettiler, öyle ki güzellik duygu veya his olarak deneyimlenen ve de duygu geliştirmeye uygun olan nesnelerin özelliklerine rastgele iliştilirilmiş bir şeydir. Söz konusu bu duyguları yaratan sebepler direkt olarak bilinemez. İşte bu noktada nesnelerin özellikleri değil, zihinsel işlem, estetik deneyimi yaratır. Kendinde zihinsel işlem, ilginin nesnesi haline geldiğinde, artık estetik ifadeye ulaşılmıştır. İfade bundan sonra artık bireyin eyleminin zihinsel farkındalığı ve öznelararası bağlamlardaki yansıması olarak tanımlanabilir. Bu yüzden sanat eseri, bir sanatçının zihninin ifadesi olarak anlaşılır. Estetik deneyim de bir zihnin başkası tarafından kavranması, idrak edilmesidir.²¹⁷

Estetik deneyim için sanatçının zihni, sanat eseri ve ifade birer arayüzdür. Kıta Avrupası filozoflarından Benedetto Croce da, sanatı mutluluk veren bir ifade ve sanat eserini de içten gelenin ifadeye dökülmesi şeklinde anlamıştır. Bu yüzden Croce'ya göre de sanat eseri hiçbir şekilde bir şeyin taklidi değildir; tam tersine o, bizzat bir ifade, dışa vurulmuş bir şey (bu anlamda; artık tinsel bir nesnellik kazanmış şey) olarak tamamen bireysel bir gerçeklik taşır.²¹⁸

Sanatçı, sanat eseri ve sanatın muhatabı etrafında estetik deneyimi merkeze alarak oluşan bu okuma biçiminin Dewey için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o estetik deneyimi “tamamlanmış deneyim”²¹⁹ olarak tanımlar. Dewey için estetik deneyim bütün deneyim olanaklarının tamamlanmışlığıdır ve *ifadede* kendini bulur. Estetik deneyim sadedinde buraya kadar söylediklerimizin adeta teorileşmiş haline Dewey’de ulaşırız. Çünkü o, alışkanlığı da içerecek şekilde deneyimin nihai amacının estetik ve felsefenin konusunun da estetik deneyim olması gerektiğini söyler.²²⁰ Alışkanlığın anlam veren kurucu yapı olduğu bir düşünce biçiminde, ifade de bu anlamın yoğunlaştırılmış ve saflaştırılmış aracı olur.

Platon’un taklit olarak anladığı sanat, Croce ve özellikle Dewey gibi modern filozofların sistemlerinde ifade olarak sanat şeklinde anlaşılır. İfade olarak sanat ile ne

²¹⁷ Danbey Townsend, **The A to Z of Aesthetics**, United Kingdom, The Scarecrow Press, 2010, s. 383, (erişim 25.03.2019).

²¹⁸ Frenzel, “Estetik”, s. 427; Townsend, **The A to Z of Aesthetics**, s. 385.

²¹⁹ Aydın, “Yaşayan Deneyim ve Maurice Merleau-Ponty”, s. 259.

²²⁰ a.y.

kastediyoruz? Bu soru dil ve söylem arasındaki farkta gizlidir. Burada Eagleton'ın verdiği tanımlara başvuralım:

“‘Dil’, ‘nesnel olarak’, öznesiz bir göstergeler zinciri olarak ele alınan konuşma ve yazıdır. ‘Söylem’ ise, ifade olarak kavranan, konuşan ve yazan özneler (İng. *subject*), dolayısıyla da, en azından potansiyel olarak okur ve dinleyiciler gerektiren dil anlamına gelir.”²²¹

İfade olarak sanat veya şimdi ulaştığımız yeni bir adlandırmayla söylem olarak sanata yaklaşabilmek için söylem kavramı ile ilgili bir tartışma yürütmek istiyoruz. Söylem kavramı ayrıca tezimizin ana omurgasını oluşturan dil, deneyim ve bireysellik kavramlarının önemli bir bileşeni olması itibarıyla ayrıca önemlidir.

3.1.1.3.1. Ara Nağme: Söylem

Söylem kavramını anlamak oldukça zordur. Bunun en önemli sebepleri kavramın aşırı yüklü olması ve farklı geleneklerdeki farklı disiplinlerde aynı anda kullanılıyor olmasıdır. İslâm dinindeki sufi ve oryantalist söylem gibi. Şimdi birkaç yazar eşliğinde bu kavramın üzerindeki tortuyu kaldırmaya çalışacağız. Ardından da kendi tezimiz bağlamında önemine değineceğiz. Söylem kavramının daha serbest ve sağduyuya dayalı anlamı Latinler’in kullandığı şu şekliyledir: *karşılıklı konuşma*.²²² Fakat yine de kavramın bazı yazarların anlam dünyasındaki karşılıklarını burada Ekegren ile birlikte verecek olmamız, tezin bundan sonra kalan kısmındaki kullanımlarında akılda tutmamız ve özellikle varacağımız yer açısından önemlidir. Ayrıca yine başlarken, kavramın filoloji ve edebiyat kuramındaki kullanımı ile antropoloji, sosyoloji ve bunlarla ilişkili disiplinlerdeki kullanımının büyük farklılık gösterdiğini belirtmek istiyoruz.

Örneğin Roland Barthes *Historical Discourse*’ta, söylemin tanımını; cümleden daha uzun birim şeklinde verir.²²³ Kristeva ise Emile Benveniste’ten ödünç aldığı

²²¹ Terry Eagleton, **Literary Theory An Introduction**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, s. 100.

²²² Peter Ekegren, **The Reading of Theoretical Texts: A Critique Of Criticism In The Social Sciences**, London, Routledge, 2002, s. 10.

²²³ a.y.

söylem kavramını çok farklı bir şekilde tanımlar. Söylem ona göre, öznenin bir birey olarak kendi diline konuşarak katılmasıdır. Söylem kavramı ona göre ayrıca, yapısındaki konuşan ve dinleyiciyi -ki konuşan, dinleyeni etkilemeye çalışır- gösteren herhangi bir ifadedir.²²⁴

Kristeva söylem kavramını tartışırken aklında Benveniste'in kastettiği şey vardır; söylem yalnızca zamansallık ifadesini devralmaz, aynı zamanda şahıs kategorisini de yaratır.²²⁵ Kristeva'nın söylem kavramını anlayış biçimi, Colin MacCabe'nin anlayış biçimi ile paraleldir. MacCabe'ye göre söylem, konuşandan farklı olan herhangi bir öznenin varlığına işaret eden herhangi bir sözcük düzenidir. *Söylem boşluğu* da, eşzamanlı olarak farklı metinlerden seçilen, birbirleriyle ahenkli bütünlere dönüştürülebilecek ifadelerin anlamının tasarlanmış alanıdır.²²⁶

Ayrıca Ekegren, yukarıda verdiği söylem tanımlarından daha başka teorik tanımlar da verir. Ekegren'in Hindess ve Hirst'ten aktardığına göre kuramsal söylem, problemleri kavramlar yardımıyla analiz etmeye yarayan yapılar olarak tanımlanabilir. Bunun için kavramlar bir tespihe dizilircesine düzenli bir şekilde kullanılır. Teoriler sadece bu dizilimin meydana getirdiği -art arda dizilen kavramların ürettiği belirli etkiler (koyutlama (va'z etme), eleştirme, problem çözme) şeklindeki- *söylemler* olarak var olurlar.²²⁷

Bütün bu verilen tanımlardan hareketle Ekegren, söylemin dil bilimlerinden edebiyat teorisine kadar sosyal bilimlerin çok farklı disiplinlerinde kullanıyor oluşunun da bir problem yarattığını iddia eder.²²⁸ Ekegren, yürüttüğü bu tartışmadan sonra söylem kavramını, Foucault'dan ödünç aldığı *herkesçe bilinen* kavramlar olan *dağılma* ve *yoğunlaştırmanın* etkileriyle karşılıklı konuşma, yargılama ve etkilenme şeklinde anladığını söyler. Buna ek olarak söylem kavramını düşünce okulu, paradigma, problematik, bilim, araştırma programı veya disiplin gibi kavramlarla ne ilişkiye soktuğunu ne de bu kavramların hem birbirleriyle hem birinin diğerinden üstün olması gibi nitelikleriyle anlamadığını da vurgular.²²⁹ Başka bir deyişle, söylem

²²⁴ a.g.e., s. 11.

²²⁵ Said, **Başlangıçlar**, s. 259.

²²⁶ Ekegren, **The Reading of Theoretical Texts**, s. 11.

²²⁷ a.y.

²²⁸ a.g.e., s. 12.

²²⁹ a.y.

kavramı yukarıda saydığımız tüm bu kavramlardan farklıdır ve bunlarla ilişkiye sokularak anlaşılamaz. Söylem bir düşünce okulu değildir, söylem bir paradigma değildir, bir problematik değildir, bir bilim de değildir. Biz de bundan sonra tezimizde söylem kavramını yukarıda söylemeye çalıştığımız fikirler ışığında kullanmaya çalışacağız.

Zaten Foucault da sorduğu net bir soruyla söylemi değil -*söylemleri* anlamaya çalışır. “Tek kelimeyle söylemler nedir: tarih mi? Yoksa felsefe mi?”²³⁰ Anladığımız kadarıyla, ikisi de değildir. *Söylemler*, tek bir referans sistemine asla geri götürülemeyen bir dağılımı, mutlak referans eksenlerine ait olmayan bir saçılımı sergilemektir. Söylemlerin kendisinin bir başlangıç noktası yoktur, tespit edilemez.

Ekegren ve Foucault ile beraber söylemlerin karşılıklı konuşma, yargılama, etkilenme, dağılma ve saçılma olduğu sonucuna varabiliriz. Buradan hareketle, mistik metnin diğer metin türleriyle karşılıklı konuşmasının, onları yargılamasının, onlardan etkilenmesinin, onları dağıtmasının veya muhatap kabul ettiği bir diğeri tarafından saçılmasının peşinde olduğumuz anlaşılabilecektir. Bir mistik metnin diğer başka bir mistik metinden önceliği, farklılığı, aynılığı ve sonralığı Foucault’nun verdiği adla söylemselliğine -yani sonraki metinlerin olanaklılığına ve oluşum kurallarına-²³¹ bakılarak tespit edilebilecektir.

3.1.1.3.1.1. Edebi ve Dini Söylem

Başlangıç unsurlarını dil ve ifade olarak aldığımız *söylem* kavramının tanımına yukarıda ulaştık. Şimdi ise tezimiz bağlamında özellikle mistik metni anlamak için iki söylem türüne kısaca değinmek istiyoruz. Bunlardan birincisi edebi söylem, diğeri ise dini söylemdir. Önce edebiyat. Edebiyattan ne anladığımız Gadamer’in ne anladığı ile büyük oranda örtüşür:

“... Yazıyla intikal eden şey, süreklilik tutkusunun edebiyat diye adlandırdığımız eşsiz süreklilik formunu yaratır. O bize yalnızca bir hatıralar ve işaretler/izler stoku sağlamaz. Edebiyat daha ziyade her şimdi ile çağdaştır. Onu

²³⁰ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999, s. 262.

²³¹ Said, **Başlangıçlar**, s. 49.

anlamak öncelikle kişinin geçmişe dönme yolunu bulması demek değil, söylenen şeyin içerdiği bir şimdiye ortak olması demektir.”²³²

Ricoeur’ün, Husserl üzerinden yaptığı şimdi vurgusu ile Gadamer’in bu fragmanındaki şimdi vurgusunun örtüşüyor olması dikkat çekicidir. Gadamer’in söylediklerinden edebiyatın bizzat kendisinin bir zamana, bir şimdiye, hatıralar ve işaretler yoluyla bireylere sahip olduğunu ve dolayısıyla her edebiyat metninin bir söylem olduğunu çıkarabiliriz. Çünkü zamansallık ve birey kategorilerinin söylem kavramında tanım itibarıyla içkin olduğunu yukarıda söylemiştik. Said de “kariyerinin kritik bir noktasında yazarın metninin *söylem haline geldiğini*”²³³ söylerken her yazarın kendine ait, ona has biricik bir söylemi olduğunu, yine yukarıda Foucault’dan hareketle söylediğimiz gibi, söylemden değil ancak *söylemlerden* bahsedebileceğimizi zımnen söyler.

Buradan hareketle, her yazarın farklı bir edebi söylemi olduğu sonucuna ulaşırız. Bizce Said ve Foucault, söylem kavramını Türkçedeki *üslup* kavramı şeklinde anlamış görünmekteler. Söylemin en azından terimsel anlamının karşılıklı konuşma olduğunun altını yeniden çizecek olursak, akla gelecek soru, yazarın burada kiminle konuştuğudur. Yazar, kendi söylemi, yani kendi edebiyat metni ve üslubu ile birlikte okurla konuşur. Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, yazarın kariyerinin belli bir anında metninin söylem haline gelmesi ve okuruyla bu söylem üzerinden geliştirdiği ifadeler aracılığıyla buluşmasının edebi söylem olduğu sonucuna varabiliriz. Edebi söylem, yazarın kariyerinin belli bir anında, belli bir *şimdisinde* okurla karşılıklı konuşmasıdır. Şklovski ile beraber, edebi söylem içinde şiir söylemi ve düzyazı söylemi arasında bir ayrıma giderek bu bahsi kapatmak istiyoruz. Şklovski şiiri *güç, dolambaçlı* bir söylem olarak tanımlar. Ona göre, “Şiir dili *işlenmiş bir söylemdir*. Düzyazı (nesir) ise sıradan, tutumlu, kolay ve düzgün bir söylem olarak kalır.”²³⁴

²³² Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009, c. 2, s. 181.

²³³ Said, **Başlangıçlar**, ss. 258-259.

²³⁴ Viktor Şklovski, “Teknik Olarak Sanat”, **Yazın Kuramı Rus Bıçimcilerinin Metinleri** içinde, çev. Metmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 89.

3.1.1.3.1.2. Dini Söylem: Matruşka

Dini söyleme geldiğimizde ise din olgusundan hareket etmemiz gerekir. Bu kavramın ayrıntılı açıklamasını aşağıda dini deneyim bahsine girmeden önce yapacağımızı belirtmek istiyoruz. Yalnız burada çok hızlı bir tanım vermeye çalışırsak, dinin bireysellik veya davranış temalı açıklama biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Dinin, bütünüyle duygu olduğunu söyleyen düşünürler de felsefe tarihinde mevcuttur. Dini söylem ise yine edebi söylemde olduğu gibi dil ve ifade olgusundan hareketle tanımlanabilir. Ayrıca söylem kavramının bagajındaki karşılıklı konuşma, argümantasyon, yargılama, dağılma ve saçılma gibi diğer kavramları ilişkiye sokmak gerekecektir. Fakat dini söylemde diğer söylem türlerinden farklı olarak insan-dışı, aşkın bir unsur vardır. İnsan-dışı aşkın unsurla, birey, karşılıklı konuşma veya etkileşim yoluyla bir vecd hali yaşar. Sonrasında ise bu vecd halini, davranış veya bireyselliği yoluyla ifade eder. Ayrıca dini söylem, mutlak, aşkın ve ezeli olanın tarihsel ve toplumsal olana dönüştürme yoluyla ortaya çıkar.

İslâm dininin içindeki bazı söylem biçimleri ile ilgili somut görüşler, daha doğru bir ifade ile örnekler üzerinden giderek yukarıda söylediklerimizin izlerini sürmek istiyoruz. İslâm dini içindeki söylem biçimlerine örnek olarak, oryantalist söylem, vahiy söylemi, sufi söylem ve İslâmcı söylemi verebiliriz. Oryantalist söylem, genelde Batı düşüncesiyle yetişmiş analistler, felsefeciler veya yazarların geliştirdiği bir söylem biçimidir. Oryantalist söylem kendisini tarafsızlıkla niteler. Bütün dinlere eşit uzaklıkta olduğunu iddia eder. İslâmcı söylem ise klasik anlama ve analiz etme yöntemlerine bağlıdır. Oryantalist söylemin kullandığı filolojik yöntem ve tarihsel analiz yöntemi karşısında İslâmcı söylem, eleştirmen konumundadır. Tarihsel süreçte, birbirlerini denetler durumda olduklarını görmek mümkündür. Vahiy söylemi ise bu iki söylem biçimine eşit uzaklıkta bulunur. Vahiy söyleminde Kur'an eşzamanlı olarak okunur. Sufi söylem ise adeta bütün bu söylem biçimlerini bünyesinde barındırır. Bütün söylem biçimlerinden farklı olarak sufi söylemde, sufilerin biyografilerini (İng. *hagiography*), şiir ve şatahat gibi üslup biçimlerini görmek mümkündür. Sufi söylem ayrıca, mistik söylem ve edebi söylemin bileşkesi olarak değerlendirilebilir. Verdiğimiz örnekte de görüleceği üzere, dini söylemin aşırı yüklü bir söylem biçimi olduğu sonucuna varabiliriz. Bütün bu söylem biçimleri filozoflar, bilim adamları, âlimler, epistemik cemaat ve edebi kanon tarafından aynı anda kullanılmakta ve

gelenek içinde konumlarını sürekli belirlemek gibi bir sorumluluğu eşzamanlı olarak paylaşmaktadırlar.

3.1.1.3.1.3. Söylem: Dil ve Sudur

Söylem kavramının tezimiz için önemine binaen yukarıda ayrıntılı bir analiz vermeye çalıştık. Dil kavramına yeniden döndüğümüz bu düzlemde, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin III. kısmı²³⁵ ile ilgili yeni bir analizde bulunarak bu bahsi kapatmak istiyoruz. Bu bölümde Gadamer dil kavramını sudur ilişkisi ile açıklar. Bu hızlı yargıya nasıl vardığımızı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Gadamer'in hermeneutik anlayışı tercüme, klasikler ve gelenek olgularını kendisine merkez alır. Bu bölüm de Gadamer'in dil-düşünce ilişkisinden hareketle tercüme, klasikler ve gelenek kavramlarının bir serimlemesini içerir. Gadamer, söylem kavramını ise nihai belirlemede şeyler ile ilgili bir üniter anlam tasarımı şeklinde tanımlar. Ona göre "şeylerin doğruluğu tekil kelimelerde değil, hatta dilin kelimeler stokunun tümünde de değil, söylemde ikamet eder."²³⁶ Söylem kavramının ifade ile ilişkisini ve ifadeler aracılığıyla karşılıklı konuşma olduğunu yukarıda tartışmıştık.

Gadamer, yine *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinin III. kısmında, ifadeden önceki aşama olarak düşüncüyü belirler. Her düşünce ona göre, kendi kendiyile konuşmadır.²³⁷ Kendi kendiyile konuşma şeklindeki düşünce süreci Neoplatonculuktaki doğuş/fıskırma (İng. *emanation*, Ar. *sudûr*) kavramı ile açıklanır. Gadamer'e göre "Bu üretim türü kendisi içinde kalan bir toplamdır. Eğer söz ile zihin arasındaki ilahi ilişkinin kısmen değil, bütünüyle (totaliter) zihinden doğduğu söylenebilirse, o zaman tek bir sözün bütünüyle diğerinden doğuşu -yani kaynağı zihindedir (Geist)- için de geçerlidir; tıpkı öncüllerden sonucun çıkarılması gibi."²³⁸ Gadamer'in burada söylediklerinden ulaştığımız sonuç, kendisi içinde kalan toplam'ın söylem olduğu yönündedir. Dil ve sudur süreci karşılıklı olarak etkileşimde bulunarak bir toplama ulaşırlar, bu toplam da bizce söylemdir.

²³⁵ Türkçe çeviride bu bölüm II. ciltte, 167-297. sayfalar arasına karşılık geliyor.

²³⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, c. 2, s. 209.

²³⁷ a.g.e., c. 2, s. 225.

²³⁸ a.g.e., c. 2, s. 226.

Mistik metinde dil etkin değildir, fakat aksine söylem etkindir. Söylemin etkin olmasından kastımız, yukarıda söylediklerimizle birlikte mistik metinde dilde katmanlaşmanın oluşmasıdır. Mistik metinde etkin olan mistik söylem ile ilgili bir tartışmayı bundan sonraki bölüme bırakıyoruz. Mistik deneyim ve mistik söylemin, mistik metni nasıl oluşturduğunu, mistik metnin çoğul bir metinler toplamı içerisinde, onlarla etkileşime girerek nasıl var olabildiğini ayrıntıları ile ortaya koymak niyetindeyiz.

3.1.1.3.2. Estetik Deneyime Zeyl

Immanuel Kant estetik deneyimi, deneyimin diğer tüm kavramsal ve pratik formlarından ayırarak tanımlar. Estetik deneyim, ona göre hiçbir kavramın altına düşmez ve tahayyülün özgür bir oyunudur.²³⁹ Estetik kavramının özellikle Alman kökenli modern Avrupa düşüncesinde teorikleşmesini incelediği değerli eseri *Estetiğin İdeolojisi*'nde ise Eagleton, Kant'ta estetik-olanın hiçbir şekilde bilgi verici olmadığını, fakat estetik-olan'da akılsal-olan'ın biçiminden ve yapısından bir şeyler olduğunu söyler. Bu yüzden Eagleton'a göre "Kant, estetik-olan'ın bizi bir yasanın tüm otoritesiyle birleştirdiğini düşünür. Fakat bu birleştirme daha duygulanımsal, daha sezgisel bir düzeydedir. Bizi özneler olarak bir araya getiren bilgi değil, fakat tarifsiz bir duygu karşılıklıdır."²⁴⁰ Duygu karşılıklığı Kant'ta estetik-olan'ı deneyimlemekle mümkündür. Söz konusu bu deneyim ise icra ile değil ancak kurguyla idrak edilebilir.

Estetiğin temel kategorilerinden güzelin, Kant felsefesinde *amaçsız-amaçlı* olarak tanımlanması tezimiz açısından ayrıca önem arz etmektedir. Amaçsız-amaçlı kavramını Kant III. kritiğinde güzeli tanımladığı bağıntı kategorisinde kullanır. Kant'a göre "Güzellik, bir amaç tasarımı olmaksızın, nesnede algılanması bakımından bir nesnenin amaca uygun olmasının formudur."²⁴¹ Bozkurt'a göre, "*amaçsız bir amaçlılık* olarak güzellik, beğeni yargısının işlemesi sonucunda belirlenir. Beğeni yargısına ne hoş ile ne de iyi ile ilgili yargılar karıştırılabilir. Beğeni yargısının ilkesi

²³⁹ Danbey Townsend, *The A to Z of Aesthetics*, ss. 133-134 (erişim: 16.05.2019).

²⁴⁰ Terry Eagleton, "Kant'ta İmgesel-Olan", *Estetiğin İdeolojisi* içinde, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2010, s. 110.

²⁴¹ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İngilizce'ye çev. James C. Meredith, New York, Oxford University Press, 2007, s. 66.

öznel bir amaçlılıktır.”²⁴² Kant’ta güzel bir nesne, müdrike (İng. *understanding*) ve muhayyile (İng. *imagination*) gibi melekeleri birbirleri ile uyumlu hale getirdiği için bize haz veren nesnedir. İnsan hep düzen arayarak çevresine bakar. Kavramaya çalışmadan bir nesneye yöneldiğimizde, eğer o nesne aradığımız düzenliliğe haiz ise ve aradığımız bunu sanki amacı kendinde haizmiş gibi sunabiliyorsa güzel sıfatını alır. Güzel olarak deneyimlenen nesne, nesnel olarak güzelden pay alır; bu itibarla bir amacı vardır ve amacına haizdir denilemez. Bu yüzden Kant’a göre güzelin deneyiminde amaçsız bir amaçlılık söz konusudur.

Ve/Ve’ye Reddiye

Kierkegaard estetik deneyimi, dini deneyimin karşısında paradoksal bir karşı koyuş (İng. *paradoxical challenge*) olarak görür. Dini deneyim, onun için estetik deneyimin diyalektik karşıtıdır.²⁴³ Bu da estetik deneyimin, dini deneyimin bir uğrağı olmasına karşın, dini deneyimle estetik deneyimin ayrışık olması demektir. Yani dini deneyim içinde estetik deneyim yeniden üretilir ve de estetik deneyim kavranarak aşılır. Buradan hareketle, Kierkegaard’un estetiğe yaklaşımının büyük ölçüde olumsuz olduğunu söyleyebiliriz.

Söylediğimiz şeyi açacak olursak, Kierkegaard estetik deneyimi değil, etik deneyimi önceler. Josipovici’nin de belirttiği gibi, estetik deneyimi yaşayabileceğimiz dünya üzerinde yığınla nesne vardır. “Bu yüzden bir galeriye girdiğimizde önce bir resme bakarız, sonra diğerine geçeriz, sonra bir başkasına, sonra ötekine... Elimize bir kitap alırız, şöyle bir karıştırırız, sonra bırakırız, başka birini alırız, sonra yine başkasını...”²⁴⁴ Fakat yaşam böyle değildir. Bir şeyleri ya seçeriz ya da onlardan vazgeçeriz. Bir zorunluluklar bütünüdür yaşamak. Estetik deneyimde ise böylesi zorunluluklar yoktur. Josipovici buradaki karşıtlığı Kierkegaard’un “ya/ya da” ile “ve/ve” ile kurduğunu söyler.²⁴⁵ Estetik ile etik arasındaki varoluşsal ilişkiyi diyalog tarzında ortaya koyduğu **Ya/ Ya Da** isimli eserinde Kierkegaard, estetik alanı “ve/ve”nin, etik alanı ise “ya/ya da”nın alanı olarak belirler. Yukarıdaki

²⁴² Nejat Bozkurt, **Sanat ve Estetik Kuramları**, Bursa, Asa Kitabevi, 2000, s. 131.

²⁴³ Townsend, **The A to Z of Aesthetics**, s. 561.

²⁴⁴ Gabriel Josipovici, “Modernizmin Dersleri”, **NotosÖykü**, çev. Oğuz Tecimen, sy. 75, 2019, s. 103.

²⁴⁵ a.y.

Josipovici'nin verdiği örneğe tekrar dönecek olursak, bir resim ve sonra bir başka resim ve bir başkasını, bir kitap ve sonra bir başka kitap ve bir başkasını deneyimlemek mümkündür. Sonsuza kadar estetik nesneleri veya deneyimleri yan yana dizebiliriz. Hâlbuki Hannay'ın da belirttiği gibi Kierkegaard için ya/ya da Mesih'le yaşamak ve Mesih'siz yaşamak arasında değil, Mesih'le yaşamak ve ölmek arasındadır.²⁴⁶

Kierkegaard etik alanı radikal irade ile belirler. İradenin radikal olması, insan yaşamındaki değerlerin yeniden tanımlanması demektir. Hannay, Kierkegaard'un irade anlayışının yaşam değerlerine bir yenisini eklemekte değil, bu değerleri yeni baştan yaratmakta saklı olduğunu belirtir. Etik deneyimi yaşayan bireyin üstüne düşen bundan sonra, estetik deneyimi yaşayan bireye, iradenin aciliyetini ikna etmektir.²⁴⁷ Etik deneyim Kierkegaard için estetik deneyimden adeta hiyerarşik olarak sonra gelir, asli olandır ve bütün deneyimlerin varması gereken sonudur.

3.1.1.4. Dini Deneyim ve Mistik Deneyim: Bireysellik

Dini deneyim bahsine geldiğimizde, ele almamız gereken başka bir deneyim türü daha vardır ki o da mistik deneyimdir. Bu iki deneyim türünün birbirinin yerine geçecek derecede aynı anlamda kullanılması literatürü okurken işimizi hem kolaylaştıran hem de zorlaştıran bir mesele olarak belirir. Bu deneyim türleri aynı anlamda kullanılan birer deneyim midir? Yoksa biri diğerinin altına yerleşecek şekilde sınıflandırılabilirler mi? Bu soruları aydınlatabilmek için din ve mistisizm kavramlarına kısaca tezimiz bağlamında geri dönmek yerinde olur:

Din, Tanrı korkusu veya ilahi olan karşısında zorunlu bir saygı ve özenli bir davranış biçimi şeklinde tanımlanmıştır.²⁴⁸ Aliy'in verdiği din tanımlarından biri Kant'a aittir. Şöyle ki, Kant'ın kritiklerinde din, bütün ödevlerin Tanrısal emirler olarak bilinmesi şeklinde anlaşılmıştır.²⁴⁹ Burada aktarmak istediğimiz diğer bir din tanımı ise Schleiermacher'e aittir:

²⁴⁶ Alastair Hannay, **Kierkegaard**, çev. Nur Nirven, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 493.

²⁴⁷ a.g.e., ss. 196-197.

²⁴⁸ Abdurrahman Aliy, **Felsefenin Tanrısı**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 16-17; akt. İbrahim Ethem Karataş, **Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri**, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 110 vd.

²⁴⁹ Aliy, **Felsefenin Tanrısı**, s. 21.

“Ona göre din, insanın yaratıcı ve yapıcı yetisinin yani duygu ve Anschauung (temâşâ demektir, burada manevî bir tefekkür anlamında kullanılıyor), özünü oluşturur. Sonsuz olanın, yani evrenin hayrete düşüren tefekkürü, dinin en genel ve en yerinde tarifidir. ‘Praksis sanattır, spekülasyon bilimidir, din ise sonsuz-olanın hissedilmesi ve zevkidir’.”²⁵⁰

Başka bir din tanımı da James’in Prof. J. R. Seeley’den aktardığı “âdet haline gelmiş ve düzenlenmiş bir hayranlık”tır.²⁵¹ Bu verilen din tanımlarından hareketle; Tanrı korkusu, ödev, Tanrısal emir, duygu, âdet, sonsuz olanın hissedilmesi, hayranlık gibi başka kavramlarla, daha doğrusu yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyulacak başka kavramlarla karşılaşmamız bizi kısır bir döngüye sürükler. Aliy ile birlikte burada söylemek istediğimizi daha açık bir şekilde söyleyebiliriz:

- “1) Değişik zamanlarda, değişik mekânlarda ortaya çıkmış ve hâlen yaşayan ya da yaşamayan dinlerin hepsi için kullanılabilecek tek bir üst kavram yoktur.
- 2) Günümüzde din olarak isimlendirilen olgu için bu kavramın bütün içeriklerini, yorumlarını ve yaşantı biçimlerini karşılayacak tek bir kavram yoktur.
- 3) Dinin modern dönemdeki bireysellik vurgulu tanımlarına karşın dinin eski yorumları dinin yaşantı boyutuna, kült formlarının ifade biçimlerine ve dinî emirlerin yerine getirilmesine daha çok vurgu yapmaktadır.”²⁵²

Bu noktada yukarıda farklı filozoflardan aktardığımız din tanımları ve Aliy’in söylediklerini beraber değerlendirmemiz önemlidir. Açıkça fark edileceği üzere, dinin uzlaşmış bir tanımı yoktur. Öyle ki, bazen Tanrı korkusu veya duygu gibi bireysellik ve bazen de davranış biçimi gibi yaşantı boyutuna yapılan vurgularda, din tanımından ziyade dinin hep farklı bir yorumu ile karşılaşırız. Bu çabaların amacına ulaşmamış olması aslında, bize bütün dinleri içerecek bir tanıma ulaşmanın imkânsız olduğunu gösterir.²⁵³ Bu da “din” sözcüğünün tek bir ilke ya da öze karşılık gelmekten çok

²⁵⁰ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, s. 92.

²⁵¹ William James, **Dinsel Deneyimin Çeşitleri**, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 87.

²⁵² Aliy, **Felsefenin Tanrısı**, s. 14.

²⁵³ a.g.e., s. 13.

kolektif bir ad olduğunun kanıtıdır.²⁵⁴ Yani aslında din, bir kavram veya olgu değil; çiçek, Tanrı, masa gibi bir addır.

Yukarıda din'in tanımını verirken kullandığımız yöntemi şimdi mistisizmin tanımını verirken uygulayacağımızı söylemek istiyoruz. Başka bir deyişle, şimdiye kadar yaptığımız üzere İslâm, Hıristiyanlık, Budizm gibi herhangi bir dini inancın veya dini kurumun dine ilişkin görüşüne değil, genel bir din tanımına ulaşmaya çalışmıştık. Şimdi de bu bakış açısıyla genel bir tanıma (veya tanımsızlığa) ulaşmaya çalışacağız. *Oxford Sözlüğü*'nde mistisizm "Sıradan düşüncelerle ulaşılamayacak Nihai Gerçeklik'e, maneviyatın gücüyle ve vecd halindeki müşahede sayesinde ulaşarak kutsalla bir/birlik olmaya dair inanç." olarak tanımlanır.²⁵⁵

Mistisizm tanımları ile ilgili derli toplu bir birikime ise Şahin Filiz'in "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Bir Yaklaşım-"²⁵⁶ isimli makalesinde rastlıyoruz. Yabancı ve yerli kaynakları karşılaştırmalı bir şekilde kullandığı makalesine mistisizmin *The New American Desk Encyclopedia*'daki "Kişinin kendi hayatında meditasyon ve benzeri disiplinlerle ilahi varlıkla aşkın bir birlik kurması, bunu tecrübe etmesi ve böyle bir birliğin olabilirliğine inanmasıdır." tanımını vererek başlar. Peyami Safa'dan verdiği tanım ise bizce, mistisizmi bütün içerimleri ile kuşatır: "İnsan ruhu ile varlığın esası arasında birleşme imkânına inanmak, mahrem ve dosdoğru biçimde birleşme tesis etmek, normal bilgi ve varlıktan ayrı ve üstün bir bilgi tarzı kurmak."²⁵⁷

Fransız filozofu E. Boutroux da "Mistisizmin esaslı hadisesi, vecd (*extase*) adı verilen haldir. O halin içinde dışarıdaki dünya ile bütün bağlantılar kesildiği için, insanın ruhu, kendi içinde bir obje ile, sonsuz varlıkla, Allah ile temasta olduğu hissini duyar."²⁵⁸ demiştir.

²⁵⁴ James, **Dinsel Deneyimin Çeşitleri**, s. 37.

²⁵⁵ **The Oxford Dictionary of Philosophy**, s. 1206, (erişim: 07.04.2019).

²⁵⁶ Şahin Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar-Felsefi Bir Yaklaşım-", **Diyanet İlmî Dergi**, c. 30, sy. 1, 1994, ss. 103-123.

²⁵⁷ a.g.e., s. 103.

²⁵⁸ a.g.e., s. 107.

3.1.1.4.1. Vecd ile Ben

Yukarıdaki mistisizm tanımlamalarına baktığımızda, kutsalla bir olma, vecd ile Nihai Gerçeklik'e ulaşma, insan ruhu ve varlığın esası arasında birleşme imkânına ve Allah ile temasta olduğuna inanmak şeklinde adeta birbirinin içinden çıkan ve yeniden tanımlamaya ihtiyaç gerektiren başka kavramlar ve ifade biçimleriyle karşılaşırız. Hatta mistisizm için sıraladığımız bu tanımlamaları din için de rahatlıkla söyleyebiliriz. Din ve mistisizm aslında bir ve aynı şeyler midir? Bölüme başlarken dini deneyim ve mistik deneyimin literatürde birbirinin yerine geçtiğini söylemiş ve bu kabulden hareketle din ve mistisizm kavramlarına dönmek gerektiğini söylemiştik. Ki din ve mistisizmin bir ve aynı olması demek, dini deneyimin ve mistik deneyimin de bir ve aynı olması demektir.

Tüzer bu konuda iki yaklaşım tarzı olduğunu belirtir.²⁵⁹ İlk yaklaşım dini deneyimi daha genel ve geniş bir kategori olarak almakta, mistik deneyimi dini deneyimin sınıfları arasına yerleştirmektedir. Çünkü ilk yaklaşımı benimseyenler, dini deneyimin geniş anlamda tanımını sunmakta ve ardından dini deneyim türlerinden biri olarak mistik deneyimden bahsetmektedir. İkinci yaklaşım tarzı ise mistik deneyimi genel bir kategori olarak değerlendirip dini deneyimi mistik deneyimin alt bir dalı olarak görür. Ama Tüzer'in altını çizdiği ve bizim de desteklediğimiz bir hususa değinmek gerekir ki, o da dini ve mistik deneyime hem içkin hem aşkın *bireysellik* unsurudur. Aslında daha açık ifade etmek gerekirse, belli bir dini gelenek altındaki kalıplaşmış, alışkanlığa dönüşmüş tüm dini deneyim biçimleri ikincilleşir, sıradanlaşır ve bu durum da mistik deneyimi dini deneyimin şemsiye kavramı haline getirir. Tüzer bu görüşü James, Schleiermacher ve Otto gibi düşünürlerin bireysellik vurgulu din teorilerinden hareketle söylemektedir.²⁶⁰

Özellikle Schleiermacher'ın sisteminde *bireysellik* kavramının detaylı bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. O bireysellik kavramını, *kendi-bilinci* ve *bireyin ben diyebildiği aşama* gibi farklı görünümleriyle ele alır. Yine yukarıda, duyu deneyimi başlığı altında ele aldığımız *alabilirlik* ve *kendiliğindenlik* kavramları da hep bireysellik kavramının bagajındaki kavramlardır. Schleiermacher'e göre, insan

²⁵⁹ Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm –Felsefi Bir Yaklaşım-**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2006, ss. 97-99.

²⁶⁰ a.g.e., ss. 100-101.

doğrudan bir “kendi-bilinci”ne sahiptir. Bu bilinç, bütün bilgisinin ve eylemlerinin temelini oluşturur. Schleiermacher, kendi-bilinci’nin en üst seviyesinin dindarlık olarak ortaya çıktığı görüşündedir. Çünkü insan bu en yüksek seviye bilinci yoluyla, hem dünya hem de Tanrı ile olan ilişkisini şekillendirir. Ayrıca Schleiermacher, insanın gelişiminde, bireyin “ben” diyebildiği aşamanın da önemli bir dönüm noktası olduğu kanaatinde. Bu aşama ile insanın ben bilinci uyanır. Bu durum insanın kendisi ve başkalarıyla ilişkilerini mümkün kılar. “Ben” diyebilmek, dil edinmenin ve kendini ifade edebilmenin önemli bir ânıdır ve aynı zamanda karşılıklı bir konuşmaya katılmanın en hayati şartıdır.²⁶¹

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle, dini deneyime bireysellik ve bagajındaki kavramların dâhil olması ile mistik deneyimin yaşandığı sonucuna ulaşırız. Alabilirlik, kendiliğindenlik, kendi-bilinci, bireyin ben diyebildiği aşama gibi kavramlar Schleiermacher’de hep birer dini tecrübe başlığı altında tartışılmalı dahi, ulaştığı sonuçlar bakımından bunların mistik tecrübe olduğunu söyleyebiliriz. Bireysellik burada ezberbozan unsurdur.

Yukarıda din ve mistisizmin neredeyse eşanlamlı kavramlar olarak kullanıldıklarına işaret ettik. Aynı durumun dini deneyim ve mistik deneyim için de geçerli olup olmadığı üzerine bir tartışma yürüttük. Bireysellik temasının dini deneyim ile mistik deneyim arasında ayrıcı bir unsur olduğu sonucuna vardık. Mistisizmin dine nispetle daha genel bir kavram olduğuna dair benzeri bir görüşe İbn Arabî’de de rastlarız. O, Tanrı inancının insan fıtratında *apriori* olarak bulunduğunu düşünür. Tanrı inancı, İbn Arabî ve sufilerin sistemlerinde her şeyin üzerindedir. Yukarıda zikrettiğimiz Nihai Gerçeklik, Tanrı’yla bir olma, Tanrı’ya kavuşma, kendiliğindenlik, bireysellik, alabilirlik gibi ifadeler, İbn Arabî ve sufilerin elinde Tanrı hakkında bilgiye dönüşür. Demirli’nin de ifade ettiği gibi, çünkü insan ancak Tanrı hakkındaki bilgisi ile gerçek hakkındaki arayışını tatmin edebilir ve eşya hakkındaki bilgisi de böyle bir süreçte kesinlik kazanır. Dolayısıyla bütün insanların doğuştan bir Tanrı inancına sahip olabilmesi, İbn Arabî’nin sisteminde mistisizmi evrensel bir olgu yapan temel özelliktir.²⁶² Gördüğümüz üzere, bir Tanrı inancı ve bunun bütün inanma

²⁶¹ Aliy, **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher**, ss. 126-127,156.

²⁶² Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, s. 157.

biçimlerinde bir üst-ilke olarak hep bulunması İbn Arabi'nin sisteminde mistisizmi hiyerarşik olarak din'in üzerine yerleştirir.

Tüzer, her ne kadar *birlik* deneyimi -bir üst veya aşkın ilkeyi deneyimlemek- her iki deneyim türü için ortak nokta olsa da vahiy, mucize ve Tanrı ile karşılaşma gibi fenomenlerin ancak dini deneyim içinde anlam kazandığını belirtir.²⁶³ Bu nedenle Tüzer'e göre her iki deneyim türü birbirlerinden kesinlikle farklıdır. Ayrıca vahiy de, mistik deneyimin içerdiği bir kavram değildir. Fakat bizce, en azından burada yürüteceğimiz tartışma çerçevesinde ortaya koymak istediğimiz, başlangıçta dini deneyimin ve mistik deneyimin sıradan bir deneyim türü olarak yaşandığı, fakat diğer deneyim türlerinden farklı olarak Tanrı inancı, vahiy, bireysellik gibi unsurların devreye girmesiyle ayrıldıkları yönündedir.

Özellikle Schleiermacher'le birlikte mistik deneyimin daha genel bir kavram olduğunu sonucuna ulaşmış olsak da her iki deneyim biçiminin sınırları o kadar kesin değilmiş gibi görünmektedir. En azından şimdiye kadar bakma imkânı bulduğumuz literatür ya mistik deneyimi kabul edip dini deneyimi kabul etmemekte ya da tam tersini düşünmektedir. Bu iki deneyim biçimini bir ve aynı kılan filozoflar da tarihsel süreç içerisinde fikir üretmiştir. En azından farklılaştıkları veya öne çıkardıkları kavramları tezimiz bağlamında tartışmaya çalıştığımızı burada bir kez daha söylemek istiyoruz.

3.1.1.4.2. Yaşayan Deneyim

Tüzer, büyük oranda Batılı felsefe, psikoloji ve fenomenoloji literatürüne dayanarak hazırladığı değerli çalışmasında dini ve mistik deneyimin tam ve kesin, reel tanımlarını yapmanın imkânsızlığını defaatle belirtir. Ona göre, tanımını yapmanın çok güç olduğu dini ve mistik deneyimi anlatabilmenin tek yolu ise adsal (nominal) yani çoğulcu bir tanımlama yapmaktır. Bu da ancak böyle bir deneyim yaşadığını iddia eden, belli bir dini geleneğe mensup insanların bu deneyim türünü nasıl anladıkları ve anlattıklarına kulak kesilmekle mümkündür.

²⁶³ Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm –Felsefi Bir Yaklaşım-**, s. 96.

Tüzer, belli bir dini geleneğin içinde yaşayan insanların dini veya mistik deneyimi bize göre -Wittgeinsteinci bir ifadeyle- dil içinde nasıl kullandıklarının²⁶⁴ özellikle önemli olduğunu belirtir. Tüzer'in bu görüşüne bütünüyle katılıyoruz. Mistik deneyimin sahibine kulak vermek, bu deneyimi tanımlayabilmenin koşuludur. Yalnız Tüzer, aynı çalışmasında dini ve mistik deneyimin mahiyeti ve imkânına dair büyük bir anlatı geliştirdikten sonra, dini deneyimin içsel bir yaşantı, kendine özgü kavram ve tasarım dünyası, özellikleri ve boyutları olan psikolojik bir hal olduğunu da belirtir. Tüzer'in bu görüşüne ise büyük oranda katılmıyoruz. Çünkü şimdiye kadar mistik deneyime ve onun bir alt dalı olarak kabul ettiğimiz dini deneyime dair sıraladığımız kendiliğindenlik, alabilirlik, bireysellik, vahiy, bir Tanrı inancı, kullanım gibi kavramlar sabit bir içselliği değil, dinamik bir ilişkiselliği gerektirir. Dahası, deneyime ilişkin girişte yaptığımız tanımlamada vurguladığımız üzere, değiş tokuş (*transaction*) unsuru tanım gereği, deneyimin kalbinde yer alır. Bu da ancak ilişkisellik ile mümkündür.

3.1.1.4.3. Başlangıca Dönmek

Yukarıdaki tartışmalara bizim getireceğimiz çözüm şu yönde olacak. Başlangıçta dini deneyim, yukarıda sayılan iki deneyim türünü -sıradan ve estetik deneyim- de kapsar. Başka bir deyişle, birey yola sıradan veya estetik deneyimle başlar ve fakat bireysellik, kendiliğindenlik, alabilirlik, vahiy gibi deneyim unsurlarının bireyin yaşamına dâhil olmasıyla birlikte, yepyeni bambaşka bir deneyim ortaya çıkar. Bu deneyim, artık dini deneyimdir. Dini deneyim yoluyla elde edilen bilginin adı İslâm dininde marifettir. Birey bu deneyim türünde, başladığı yere geri döner. Başlangıç ve sonuç dini deneyim için aynı noktadır.

²⁶⁴ “Wittgenstein’a göre, ‘Bir sözcüğün anlamı nedir?’ diye sormak yerine, ‘Bir sözcüğün anlamını açıklamak nedir? Bir sözcüğün kullanımı nasıl öğrenilir?’ diye sormalıyız. ‘Eğer herhangi bir şeye, sembolüne hayat veren şeyin adını verecek olsak, bunun onun ‘kullanımı’ olduğunu söylememiz gerekirdi’ (Mavi Kitap, s.4).” Ayrıntılı bilgi için bkz. A.C. Grayling, **Wittgenstein**, çev. Elif Derviş, Ankara, Dost Kitabevi, 2016, ss. 110-111.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİSTİK METİN, DON KİŞOT OKUR VE MESAFE

Felsefi metin, bilimsel metin, dinsel metin, tarihsel metin, edebi metin ve mistik metin... Metin kavramının başına hangi sıfatı eklersek ekleyelim, oluşan bu yeni tamlamanın *dinsel* metin şemsiye kavramının altına düşeceği noktasında neredeyse hiç şüphe yoktur. Başka bir deyişle tüm metin türlerinde egemen öge dildir ve de tüm metinler hangi sıfatla tavsif edilirlerse edilsinler nihayetinde dinsel metinlerdir. Fakat mistik metni merkeze aldığımız bu tez için diğer metin türlerinde olmayan ikinci bir egemen öge bulmayı amaçladığımızı bu bölüme başlarken söylemeliyiz. Tez için yaptığımız hazırlık okumaları neticesinde, mistik metnin, diğer tüm metin türlerindeki bazı özellikleri paylaştığını sezgisel olarak fark etmiştik. Başka bir deyişle, mistik metin diğer metin türlerini hem bünyesinde barındırıyor hem de onları aynı ölçüde aşıyordu. Yine sezgisel olarak mistik metnin diğer metin türlerinin bir toplamı olduğunu fark ettiğimizi söyleyebiliriz. Şöyle ki, mistik metin aynı zamanda felsefi, tarihsel ve edebi bir metindir. Fakat diğer metin türlerinde bulunmayan başka bir kurucu öge mistik metin için söz konusu olmalıdır. İşte bu bölüm, o ögenin ne olduğunu araştırma maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu ögeyi araştırırken diğer metin türlerine de kısmen atıf yapacağız, fakat karşılaştırma düzeyinde kalacak bu atıflarda amacımız fark unsurundan güç alarak hep mistik metni tanımlamak olacaktır.

4.1. Başlarken: Dini Metin

Dini metin emir odaklı bir metin türüdür. Okurunun varlığı ve yokluğu onun için önemli değildir. Buradan hareketle başat unsurunun monolog karakter taşıması olduğunu söyleyebiliriz. Meydan okuma, korkutma, geçmişten ve gelecekte haber verme gibi unsurları da bünyesinde barındırır. Dini metnin bir başlangıç ve son iddiası yoktur. Şöyle ki; diğer metin türlerinde olduğu gibi giriş, gelişme ve sonuç kısımlarını bünyesinde barındırmaz. Çünkü fragmanlar halinde yazılır. Metnin kaynağı ise aşkın bir unsurdur; başka bir ifadeyle insan-dışı bir yazardır. Bu fikir büyük ölçüde Watt'a aittir. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi* isimli eserinde Jung'un çok bilinen, bütün

varlıkların münezzeh (müteal) kaynağı olan Allah'ın kolektif alt-şuur aracılığıyla faaliyet gösterdiği şeklindeki görüşünü aktarır.²⁶⁵ Watt'a göre Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslâm'ın dayandıkları vahiy tecrübeleri kolektif alt-şuurdan kaynaklanan muhtevalardır.²⁶⁶ Watt, ayrıca "kaynak", "aracılığı ile faaliyet gösterme" gibi ifadelerin şematik (veya diyagramatik) olduğunu da belirtir.²⁶⁷ Deneyim, kolektif alt-şuur ve bu ikisinin vahiy deneyimini oluşturması, fenomenal çağrışımları kuvvetli bir durumdur. Watt'ın vahye ilişkin bu görüşleri, dini metnin ontolojik, etik ve metafizik bir bakış açısıyla değerlendirilemeyeceğini, aksine yönelimselliğin etkin olması gerektiğini gösterir. Bu kısacık tartışmadan çıkan kavram örgüsü hiç şüphesiz fenomenolojik bir resim verir.

Dini metin başlığı altında vahyi ele almak istemeyişimizin birinci sebebi, vahyin kaynağının insan-dışı bir unsur olmasıdır. Buna karşın vahiy dışındaki diğer metin türlerinde ise yazar bizimle -okurla- aynı mekânda ve aynı zamansallık içerisinde. Ele almak istemeyişimizin diğer bir sebebi de dini metnin ve özellikle Kur'an-ı Kerim'in okunması ve de yazılması ile ilgilidir. Watt, Müslüman kelâmcıların okunan, yazılan ve seslendirilen şeyin, ezeli Kur'ân olmadığı; onların Kur'ân'ın bir hikâyesi olduğu şeklindeki görüşlerini bu amaçla örnek olarak sunar.²⁶⁸ Daha net bir ifadeyle, vahiy olgusu bu tezin sınırları dışındadır. Yalnız, duydu deneyimini tartıştığımız kısımda Jaspers ve özellikle Schleiermacher'in görüşlerinden hareketle vahyin insan doğasındaki gelişme gücünün bir etkisi olduğunu belirtmiştik. Bundan sonra söyleyeceklerimiz de bu görüşün devamı niteliğinde değerlendirilmelidir. Üstelik dini metin veya diğer metin türleriyle ilgili aktaracağımız görüşler, mistik metnin farkını ortaya koymak üzere bazı işaret noktalarını vurgulamak amaçlıdır.

Ebû Zeyd'e göre ise dini metinlere hâkim olan karakter, eğiticilik ve yönlendiriciliktir. Bu açıdan dini metinler, okura yöneltilmiş mesajlar hükmündedir.²⁶⁹ Dini metinlerin muhatap olarak okuru alıp almadıkları ile ilgili olarak

²⁶⁵ W.M. Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yayınları, 1982, s. 151.

²⁶⁶ a.g.e., s. 150.

²⁶⁷ a.g.e., s. 151.

²⁶⁸ a.g.e., s. 144.

²⁶⁹ Zeyd, **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat**, s. 153.

Ebû Zeyd kadar net fikirlere sahip değiliz. Zaten dini metnin monolog bir karakter taşıdığını ve okur faktörünün aslında bu metin türü için devre dışı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Burada Watt ve pek tabii ki Müslüman kelâmcıların üzerinde durdukları bir noktayı hatırlatmamız gerekir: “İnsan, Kur’ân’ı okur veya yazarken, bir takım sesler çıkarmakta ve kağıt üzerinde bazı şekiller yapmaktadır. Bunlara ‘yaratılmış’ (mahlûk) demek zorundayız.”²⁷⁰ Watt’ın söylemeye çalıştığı husus, Kur’ân-ı Kerim’in hiçbir zaman önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız türden bir okuru olamayacağıdır. Hatırlanacağı üzere, okuru metnin bir işlevi olarak kabul eden *ideal okur* veya okuru metinde yer alan bütün harfler, kelimeler, cümleler arası anlam boşluklarını doldurup ona bir dünya kazandıran *örtük okur* türlerinde hep okurdan hareketle yorum yapmak esas kabul ediliyordu. Hâlbuki dinsel metnin, özellikle Kur’ân’ın yaşayan metin olarak²⁷¹ kabul edilmesi, bu okur türlerinin dinsel metinde geçerli olup olmadığının tartışılmasını en başından geçersiz hale getirir. Çünkü metnin bu durumda sabitleşme veya muhafaza etme gibi anlamları askıya alınmış demektir. Dinsel metin yaşadığına göre, hiçbir zaman diğer metin türlerinin sabitlik gibi iddialarını tanım itibarıyla taşımayacaktır.

Dinsel metin ile ilgili Ebû Zeyd’in ele aldığı iki hususu daha burada gündeme getirmek istiyoruz:

“Gerçek şu ki dini metinler öncelikli olarak ‘edebi metinler’dir, yani onlar okuyucusu (alıcısı) üzerindeki etkilerini büyük oranda ‘şiişsel’ veya ‘kıssa tarzı’ bir dil yapısı içerisinde ve üsluba ilişkin unsurlar üzerinden icra ederler. (...) (Dini metinlerin) ikinci hususiyetleri ise, bu metinler, önce arınmaya yönelik dini bir faaliyet yapıldıktan sonra [abdest alındıktan sonra] ‘icra edilirler’ ya da doğrudan Kur’ân’ın ifadesi ile söyleyecek olursak, ‘tertil üzere okunurlar.’”²⁷²

Schleiermacher’in tüm metin türleri için genel hermeneutik bir yöntem kurma çabasında olduğunu Giriş Bölümünde özellikle vurgulamıştık. Ebû Zeyd de dini metinlerin, öncelikli olarak dilsel ve edebi metinler olduğunu söylerken bizce,

²⁷⁰ W.M. Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, s. 144.

²⁷¹ Burhanettin Tatar, **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik**, İstanbul, İsam Yayınları, 2014, s. 104.

²⁷² Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Söylem ve Yorum**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 324.

Schleiermacher'in bu düşüncesine yaklaşıp. Ayrıca Ebu Zeyd, dini metinlerin yorum ve anlam dışında ibadet kastıyla okunuyor olduğunu ve okuma etkinliği sahnesinin abdest alma gibi ek faaliyetlerle uzatıldığını belirtir.

4.2. Felsefi Metin: Kavram Aktarımı mı, Müdahale mi?

Felsefi metinde ise, aktarım (İng. *transference*) vardır. Filozof kurduğu sistemi aktarırken kavram kullanır veya yeni kavramlar icat eder. Deleuze'ün felsefi yaratımında örneğin, akıl yürütmelere veya gerekçelendirmelere, başka felsefelere yönelttiği itirazlara vb. değil, icat ettiği kavramlara, bu kavramların birbirine bağlanma ve eklenme biçimine odaklanmasını ön planda tutarız. “Platon deyince akıl yürütmelerden önce *idea* kavramını, Descartes deyince *cogito* kavramını, Kant deyince *sentetik a priori*'yi, Hegel deyince *Geist*'i, Nietzsche deyince *öncesiz-sonrasız dönüşü* ya da *üstinsanı* düşünürüz.”²⁷³ Felsefi metni okurken de bu kavram örüntülerini takip ederiz. Ayrıca felsefi metinde refleksiyon, yansıtma ve tartışma üsluplarının kullanıldığını görürüz.

Başka bir mesele de filozofun, felsefi metinde varlık konusunu ele alırken örneğin, bütün varlık karşısındaymış gibi hareket etmesidir. Gerçi Gadamer'le pozisyon olarak aynı yerdeyiz: “Varlığın bütünü, ‘varlık’ ve onun sınıflandırılmış kavramsallığı içindeki eklemlenmeleri, bunların hepsi hiçbir yerde ‘verilmemiştir’ (vurgular yazara ait)”²⁷⁴ Bu şerhimize rağmen yine de en azından filozofun başlangıç niyeti olarak; varlık, bilgi ve değer gibi alanlara bütüncül yaklaşmayı planladığını söyleyebiliriz. Bütüncül derken filozof, dilin “gönderici-vasıta-alıcı-toplum-yorum”²⁷⁵ gibi tüm katmanlarını aynı anda kullanarak bu alanları kateder. Tüm bunları yaparken dilde ilk anlamı kullanmanın peşindedir. Kelime tanımı vermek veya etimolojik kökene inmek hermeneutiğin filolojik yöntemi kullanımından sonra bazı filozoflarda başat unsur olarak ortaya çıkmıştır. Verdikleri tanımlarda ayrıca fenomenolojik yöntemi de kullanmışlardır. Bu konu ile ilgili bir tartışmayı bir önceki bölümde söylem meselesini tartışırken vermiştik. Hatırlanacağı üzere, söylem

²⁷³ Hakan Yücefer, “Yorumlamadan Okumak: Gilles Deleuze’ün Anti-Hermeneutiği”, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, sy. 89, 2017, s. 208.

²⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, “Felsefe ve Edebiyat”, *Edebiyat Nedir?* içinde, çev. Şahbender Çoraklı, Ahmet Sarı, İstanbul, Babil Yayınları, 2002, s. 36.

²⁷⁵ Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 168.

tanımını vermeye çalışmış, sonrasında ise Foucault'nun söylemin değil, söylemlerin mevcut olabileceğine ilişkin önermesini örnek olarak sunmuştuk. Filozof burada, söylem kavramının anlamının, ilk anlam düzeyinde zımnen bilindiğini varsayar ve bunun üzerine farklı bir yöntemle sözlük anlamının veya ilk anlamın dışında kendi tanımını vermeye çalışır.

Benzeri bir örneği Ricoeur'den vermek istiyoruz. Gelenek kavramının tanımını filozofumuz şu şekilde verir: “Gelenek cansız bir depo olmaktan önce, ancak yorumlanan geçmişle yorumlayan şimdi arasındaki değiş-tokuşta diyalektik biçimde kavranan bir işlemdir.”²⁷⁶ Metnin ilerleyen kısmında o da Foucault'nun söylem kavramını değil, söylemleri kabul etmesi gibi, gelenek değil geleneklerin varlığını kabul ettiğini belirtir: “Gelenekler anlamında alınan gelenek kavramı, (...)”²⁷⁷ Toparlayacak olursak, filozof kullandığı kelimelerin sözlük tanımlarını vermez veya zaten vermek zorunda değildir. Bunun yerine kendi fikirlerini aktarabilmek üzere, hermeneutik veya fenomenolojik yöntemi kullanarak kendi tanımlarını veya sözlük tanımları içinden öne çıkarmak istediğini aktarabilmenin peşindedir. Felsefi metin, böylece filozofun bireyselliğini yansıtabildiği bir platform şeklinde anlaşılabilir.

Yukarıda söylediklerimize ters düşme pahasına Gadamer'in felsefi metin ile ilgili düşüncelerini aktarmadan geçemeyeceğiz. Gadamer'in en yüksek metin türü olarak edebiyat metnini gördüğünü ifade etmiştik. Bu düşüncesini *Felsefe ve Edebiyat* isimli makalesinde daha ileri boyuta götürür. O, Platon'dan hareketle dolaylı olarak aslında felsefe metninin hiç var olmadığını söyler ve yine Platonik bir bakış açısıyla felsefi metinleri diyalog şeklinde müdahaleler olarak değerlendirir.²⁷⁸ Ama şiir için bu görüşüne mim koyar. Çünkü felsefe ve şiir arasında canlı bir ilişki bulunduğu düşüncesindedir: “Felsefe dili devamlı kendi kendini geçmektedir, şiir dili, her gerçek şiir dili, geçilmez ve tektir.”²⁷⁹ İlk bölümdeki, Gadamer'in felsefi hermeneutik tavrından çıkardığımız *klasik* kavramı ile bu düşüncelerini yan yana koyduğumuzda, filozofun nasıl *kendinde* bir felsefe yaptığı bir kez daha kanıtlanacaktır.

²⁷⁶ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, s. 368.

²⁷⁷ a.g.e., s. 369.

²⁷⁸ Gadamer, “Felsefe ve Edebiyat”, s. 36.

²⁷⁹ a.g.e., s. 37.

4.3. Mistik Metin: Kelime, İhtimal ve İcra

Mistik metinde dil ve sudur ilişkisi olarak anladığımız ve tez içerisinde de öyle açıkladığımız söylem devrededir. Karşılıklı konuşma olarak ilk anlamını verdiğimiz söylem, muhatap unsurunu da bünyesinde barındırıyordu. Mistik metnin dil ve içinden çıktığı ortamın, dönemin, zamanın söylemi ile inşa edilir oluşu, hep bir muhatap, bir okur hayalini de beraberinde yedeklediğini gösterir. Gunjevic ise Pavlus'un Hıristiyan söylemini, Yunan ve Yahudi söylemlerini eleştirerek kurduğunu söyler.²⁸⁰ Pavlus'un teklif ettiği dördüncü söylem ise mistik söylemdir. Mistik söylemin tanımını ise ifadelerle sığmaz/tasvir edilemez (İng. *unspeakable*) kelimelerin mistik mahremiyetinin/teklifsizliğinin (İng. *intimacy*) nüfuz ettiği bireysel vecd (İng. *exaltation*) söylemi olarak verir.²⁸¹ Gunjevic'in aktardığı Pavlus'un mistik söylem tanımından, bireysel vecd'in ayırt edici bir unsur olarak öne çıktığını söyleyebiliriz. Gerçi felsefi metin için de bireyselliğin ayırt edici olduğunu ifade etmiştik, fakat mistik metindeki bireysellik, bir tür taşkınlık, coşku şeklinde kendini gösterir. Ayrıca mistik söylemin bireysellik dışındaki diğer unsurlarını da felsefi metinde görmemekteyiz.

Mistik söylemin çok bileşenli yapısı, mistik metnin *katmanlaşma* taşıdığını gösterir. Felsefe metninde, tarihsel süreçte veya eşzamanlı olarak üretilmiş kavramların hiyerarşik bir şekilde kullanımını ve hiyerarşi kavramına zıt bir şekilde kullandığım katmanlaşmayı beraber düşünürsek, burada anlatmaya çalıştığım şey açıklık kazanır. Kavramın olduğu bir metinde, *bütüne* ulaşma ya da *bütünden* geriye gitme vardır. Burada metnin bütününe kastetmiyoruz; her metin bütünlük iddiası taşır. Kastettiğimiz, zihinsel bir kurgu olarak bütünlüktür. Hâlbuki kavramın yer aldığı metindeki bütünlük birbiri içine dönen, birbirini tamamlayan kavramların oluşturduğu bütünlüktür. Kavramlar bir zincire dizilircesine metin içine dizilir. Fakat mistik metin bu unsurları içinde barındırmaz. Kahraman, olay, mecaz veya imge gibi unsurlar mistik metne katmanlı bir yapı verir. Çünkü bu unsurlar bir mekân ve zaman örgüsü içinde dağılırlar. Ayrıca Platonik ardışıklık, sıralama, parçalama ve bölme bağıntıları

²⁸⁰ Boris Gunjevic, "Her Kitap Kale Gibidir: İnsan Söz Oldu", **Acı Çeken Tanrı** içinde, çev. Arda Çiltepe, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, s. 123.

²⁸¹ a.g.e., s. 134 Çeviriye bazı düzeltmeleri ve parantez içindeki İngilizce karşılıkları ekledim. bkz. Boris Gunjevic, "Every Book is Like a Fortress-Flesh Became Word", **God in Pain** içinde, Hırvatça'dan İngilizce'ye çev. Ellen Elias-Bursac, New York, Seven Stories Press, 2012, s. 199.

mistik metne katmanlı dokuyu kazandırır. Hâlbuki tüm bu söylediklerimizin aksine felsefi metin zamansallığı ve mekânı ortadan kaldırmayı amaçlar. Mistik metnin kahraman, olay ve mecazla kazandığı katmanlar; aykırılık, bitişiklik ve dağılma özelliği gösterir. Bir kahraman, kendisine aykırı bir kahraman ile belirginleşir. Mecaz, ya kendisinden önceki bir mecaza bitişir ya da metin içindeki bir yapıyı tamamlar. Olay, mekân ve zaman üçlüsü de ardışıklık, sıralama, parçalama ve bölme bağıntıları içinde mistik metne dağılır.

Tam burada hatırlamamız gereken kavram, özellikle sufi hermeneutik tavrı başlığında öne çıkardığımız ihtimal kavramıdır. İhtimalin, bir şeyin olabilmesi durumunun yanı sıra bir şeyleri yüklenme anlamına geldiğini ifade etmiştik. Özellikle İbn Arabi hermeneutiğinde metin kavramının *ihimalli* bir yapıda olduğunu belirtmiştik. Çünkü İbn Arabi dili, cümle-kelime ve harf boyutlarında ayrı ayrı tartışarak ele alıyordu. Bu da aslında dilin bir girdi-çıkı olgusu olmasından ziyade, çok boyutlu bir yapıda olduğunu gösterir. Çok boyutlu (İng. *multifaceted*) bir dil yapısının oluşturduğu metin ihtimalleri taşıyabilir ve bu ihtimaller metne katmanlı bir boyut verebilir. Üstelik linguistiğin veya felsefenin dikkate aldığı ilk ünite türünün cümle olduğu bir düzlemde, en küçük birimlere inebilmeyi mümkün kılan bir düşünce biçimiyle mistik metne yaklaşılabilir. Kelime-harf-cümlelerin her birinin görünenin dışındaki boyutlarıyla meydana getirecekleri de sonsuz ihtimale, anlama ve yoruma kapı açmış olur. Bu durum mistik bir metin için çok daha kolaydır. Bireyselliğin ve vecdin olduğu bir metin türünde, bir şeyleri yüklenme olarak ihtimali takip edebilmek, diğer metin türlerinden çok daha mümkündür. Ayrıca metnin, İbn Arabi ve Aristoteles'teki fiil yorumlarına benzer bir biçimde kesinlik ve sabitlik (İng. *invariance*) anlamını taşıması da iddiamızı güçlendirir. Olasılıktan ziyade ihtimali yüklenebilmiş bir metinde bireysellik ve vecdin izleri kolaylıkla bulunabilir.

4.3.1. İhtimaller Mantiğı Versus Doğrulama Mantiğı

İhtimal kavramını vurgulamamızın esas sebebi, ihtimaller mantığına geçiş yapabilmektir. Hirsch'ten hareketle Ricoeur'ün ele aldığı ihtimaller mantığı, doğrulama mantığının zıddı şeklinde tanımlanabilir. İhtimaller mantığı tahminde

bulunma esaslıdır.²⁸² Schleiermacher'ın romantik hermeneutik kuramındaki sezgisel yöntemle, tahminde bulunmayı beraber düşünmek yerinde olacaktır. Zaten yeni romantik hermeneutiğin temsilcilerinden Hirsch'in büyük oranda Schleiermacher'ın hermeneutik kuramından etkilendiği şeklindeki görüşümüze birinci bölümde yer vermiştik.

Sezgisel yöntem veya kehanette bulunma, ihtimaller mantığının kurucu bileşenidir. Hatırlanacağı üzere gramatikal yöntemin yetmediği yerde sezgisel yöntem devreye giriyordu. Metin art arda sıralanan cümlelerin oluşturduğu bir cümleler bütünü değildir. Romantik hermeneutik ve yeni hermeneutik tavırda metin içinde kullanılan çok anlamlılık, ifadeler arası boşluklar ve özel isimler, sezgisel yöntemle birleşerek yorumu verir. Özellikle mistik metin için yorum, kendisinden sonraki diğer yorumlar için Gadamerci anlamda bir ön-kavram²⁸³ hükmündedir. Salinger'in *Franny ve Zooey* isimli novellasını, birkaç Hristiyan ve Zen Budist metin karıştırmış bir okur çok daha iyi anlar. Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ını öncesinde Cervantes, Dostoyevski, Joyce okumuş bir okur, daha farklı okuyacaktır. Behçet Necatigil'in *Abdal* şiirini, Yunus Emre şiirlerine aşına bir okur daha farklı yorumlayacaktır. Tüm bunları söyleyerek aslında, bir mistik metni anlamak için en az *iki* metnin gerekliliğini öne sürüyoruz. Mistik metnin bir söylem varlığı oluşu da tanım itibarıyla bunu gerektirir. Mistik metnin, diğer bir mistik metinden önceliği, farklılığı, aynılığı söylemselliğine bakılarak tespit edileceğinden, böylesi çoğul bir durum neredeyse zorunludur.

İhtimaller mantığına sahip mistik metne ilişkin düşüncelerimizi ortaya koyduktan sonra doğrulama mantığına sahip metne değinebiliriz. Doğrulama mantığını haiz olan metin, dünyasız bir varlıktır. Dünyasız derken kişi, kültür ve özellikle söylem gibi bileşenlerden yoksun olmasını kastediyoruz. İhtimaller mantığı ile yazıldığını iddia ettiğimiz mistik metinde ise bu saydığımız bileşenler hem

²⁸² Paul Ricoeur, "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anamlı Eylem", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 114-119.

²⁸³ Tatar'dan etkilenecek böyle bir yorumda bulunuyoruz. O, Gadamer hermeneutiğindeki metin, anlam ve yorum ilişkisi için ön-kavram kavramını kullanır. Böyle yaparak her yorumun, daha sonraki yorumlar için bir tür ön-kavram olduğunu vurgular. "Metnin anlamına yorumlar tarafından aracılık yapıldığı için, her yorum ileriye uzanan zincirin bir halkası gibidir. (...) Diğer bir deyişle, her yorum daha sonraki yorumlar için ön-kavram görevini görür." Ayrıntı bilgi için bkz. Tatar, **Felsefi Hermenötik**, s. 143.

mevcuttur hem de bu bileşenlerle artık metin icra edilebilir. İki mantık türü arasında yapılan bu ayırım, Hermeneutik Tavrılar Bölümünde ele aldığımız Dilthey'in manevi bilimlerle doğa bilimleri arasındaki ayırımını hatırlatabilir. Zira o da bilmek isteyen ve bilmek istenenin aynı olduğu manevi bilimlerin sonuçlarının tahmini olduğunu söylüyordu. İcra problemine geri döndüğümüzde, bu iki metin türü ile karşılaşan okurların yaşadıklarını anlatmak için Ricoeur şunları kaydeder: “Biz okuyucular olarak ya dünyaya herhangi bir atıfta bulunma türü konusunda bir tereddütte/askıda kalma durumu türünde kalırız ya da metnin gözle görünür olmayan potansiyel referanslarını yeni bir durumda, yani okuyucunun durumunda gerçekleştiririz.”²⁸⁴ Ricoeur'ün tereddütte kalma olarak nitelediği duruma örnek olarak felsefi veya bilimsel metin verilebilir. Metnin potansiyel referanslarını okur durumunda gerçekleştirebilmek için en mümkün metin de mistik metin olacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mistik metnin icra edilip edilemeyeceği, başka bir deyişle metne katılım sağlanıp sağlanamayacağı önemli bir problemidir. Bunu şu şekilde problem haline getirebiliriz: Mistik metne okur iştirak (katılım) mı eder, yoksa onu sadece temaşa mı eder? Bu da mistik metnin mahiyetiyle ilgili tartışılması gereken önemli bir problemidir. Metne okurun katılımı ne demektir? Bir metni temaşa etmek nasıl mümkün olur? Bu gibi sorular da başlangıçtaki sorumuza eklenebilir. Bu soruları tartışabilmek için özellikle Mistik Deneyim Bölümündeki görüşlerimizi hatırlamamız gerekir. Çünkü mistik metnin en önemli ayırıcı özelliği, içinde mistik deneyim barındırmasıdır. Mistik deneyimin ne tür özellikler barındırdığını bir önceki bölümde belirlemeye çalıştık. Bireysellik ve vecd unsurları bu deneyim türünde öne çıkmıştı. Buradan hareketle, mistik söylemin ve mistik deneyimin mistik metni vermesi gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Fakat takındığımız tavır bir tür yüceltme şeklinde anlaşılabilir. Üstelik İkinci Bölümde okur tiplerini de sıralamışken, ardısıra deneyim türlerini tartışmış olmamız tüm bunların birer veri şeklinde anlaşılmasına sebep olabilir. Geliştirdiğimiz söylem, rahatlıkla tam da kaçınmak istediğimiz husus şeklinde anlaşılabilir. En nihayetinde, dil, sudur, söylem, mistik deneyim, Don Kişot okur, ihtimaller mantığı, bireysellik gibi fenomenal kavramlar bu konuda birer veri şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Fakat burada yapmaya çalıştığımız şey diyalektik bir

²⁸⁴ Ricoeur, “Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamli Eylem”, s. 119.

çaba ile bir bütün ortaya çıkarmak ve bu bütünün kurucu öğelerinin kaynaklandığı alanı sergilemektir. Bu bağlamda bir yetkinlik, ancak yaklaşık nitelikte olabilir. Ama bu ikisinin dışında yeni bir bakış açısına daha ihtiyacımız olduğunu düşünüyoruz. Bu bakış açısının görmezlikten gelinemeyecek derecede, Don Kişot okur, mistik söylem ve mistik deneyimle ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bahsettiğimiz bakış açısı psikanalitik söylemdir.

4.3.2. Tekrar, Hata ve Rüyanın Retoriği

Niçin görmezlikten gelinemez? Çünkü mistik söylem, mistik deneyim ve psikanalitik söylemin ortak paydaları konuşmadır. Lacan, *Ecrits* isimli eserinde psikanalizin tek aracının konuşma olduğunu söyler. Ona göre psikanaliz muhataplı veya muhatapsız konuşmanın merkezde olduğu bir analiz biçimidir.²⁸⁵ Lacan'a göre psikanalizin kullandığı bilinen en eski yöntem budur. Freud'un en önemli yorumcusu Lacan, ayrıca bilinçdışının dil gibi yapılandığını düşünür ki ona göre bilinçdışı dilin bir sonucudur. Buradan dilin ve bilinçdışının birbirini rahatlıkla denetleyebildiği gibi bir sonuç da çıkabilir. Biri diğerini kolayca manipüle edebilir. Ama Lacan böyle düşünmez; ona göre dilin bazı unsurlarının farklı yönlerde işlevi vardır. Bu unsurların mistik metni anlamamıza ayrıca yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Lacan, Freud'tan hareketle *Ecrits*'de, rüyayı anlatırken ve rüyayı yaşarken kullanılan dilin bireyi anlamada ve analiz etmede önemli olduğunu vurgular. Birey, bu anlatım biçimlerinde dili farklı bir şekilde kullanır ve kendisine özel bir söylem yaratır. Bu söylem biçiminde, sözdizimsel değişme olarak eksilti (İng. *elips*) ve haşiv, mübalağa ve çiftleme, regresyon, tekrarlama, koşuntu; anlambilimsel vurgulama olarak ise metafor, galat, cins adlaştırma/lakap (İng. *antonomasia*), alegori, ad aktarması ve kapsamlayış (İng. *synecdoche*) gibi üslup biçimlerini takip etmek Lacan için önemlidir.²⁸⁶ Böylelikle bireyin kendi düşsel söylemini yöneten niyetin argo veya açıksözlülük, rol kesmek veya ağız yapıp yapmamak, intikam veya ayartma olup olmadığı anlaşılabilir. Lacan bu duygu geçişlerinin izlerinin yukarıda saydığımız

²⁸⁵ Jacques Lacan, *Ecrits*, Fransızca'dan İngilizce'ye çev. Bruce Fink, New York, W.W. Norton & Company, 2006, s. 206.

²⁸⁶ Lacan, anlayabildiğim kadarıyla burada sözdizimi ve anlambilimi arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmuyor. Başka bir deyişle burada yaptığı sıralama keyfidir. Fakat bizce, sözdizimi ve anlambilimi arasında ne tür bir ilişkinin olduğu tartışılması gereken bir problemdir.

retorik araçlarla belirlenebileceğini düşünür. Bireyin görünürdeki niyetini okumak için bu araçları da okumak gerekir.²⁸⁷ Edilgen bir çabayla kendisine bir metnin yazdırıldığını söyleyen bir yazar, Lacan'ın vurguladığı bu üslup biçimlerini kullanamaz mı? Deneyimin aksine zevkin peşinde olan Don Kişot okur, bu unsurlarla karşılaştığında ne yaşar? Amaçsız bir amaçlılık ile sergilenen bu eylem, domino etkisi yapmaz mı? Lacan'dan aldığımız ilhamla tezde tartıştığımız tüm problemlerin üzerinden yeniden geçmek ve onlara yeni soruları eklemek mümkün gibi görünüyor.

Lacan dil, bilinçdışı, rüya, konuşma ve kelime kullanımı gibi dizilerin bireyi anlamada önemli olduğunu söylerken, mistik metne aynı modeli uygulamamıza da imkân verir. Şöyle ki, mistik metinde de söylem, bireysellik, vecd ve konuşma gibi unsurları berrak bir hale getirebilmek için bazı retorik araçlara ihtiyaç duyarız. Bu araçlar aslında Lacan'ın söylediklerinden farklı değildir. Birey, dil süreçleri, tekrarlar, hatalar ve rüyalarında kendisini yakalayabilir. Çünkü bu duygu durumları aslında bireyin kendi kendisiyle olduğu ama aynı zamanda hareket ettiği durumlardır. Mistik metindeki bu retorik biçimlerini yazar, Don Kişot okura sunar. Ama bizi burada ilgilendiren metnin retoriği değil, okur ile yazar arasındaki bir sahne olarak kurulan etkinliğin retoriğidir. Yazarın kendisi tarafından Don Kişot okurun karşısına konan diziler şeklinde ifade ettiğimiz bu araçlar, Ricoeur'ün ifadesiyle, “kitabı ertelemek ya da içine girmek, okumada kaybolmak ya da kaybolmamak, metin tarafından tek lokmada yutulmak ya da metnin tadını çıkarmak”²⁸⁸ gibi sahneleri kurarlar.

4.4. Mesafe ve Anlamlandırma Eylemi

Yazar yaşadıklarını, mistik deneyimin hangi evresinde kayıt altına alır? Bu soru diğer başka problemlerle bağlantılı ve muhakkak sorulması gereken bir sorudur. Mistik metinde, yazarın genelde “Bana yazdırıldı.”, “Bu kitap bana verildi.” şeklinde edilgen bir tavır takındığı görülür. Bu problemi tartışırken akla ilk gelecek örnek İbn Arabî'dir. “İbn Arabî, Hz. Peygamber'in kendisine bir kitap verdiğini ve onu insanlara ulaştırması gerektiğini belirtir. İbn Arabî de hiçbir yorum katmadan bu kitabı

²⁸⁷ Jacques Lacan, *Ecrits*, ss. 221-222.

²⁸⁸ Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, s. 277.

aktardığını söyler.”²⁸⁹ Bu örnekte de görüldüğü üzere, “yazarın kendisine metnin yazdırıldığı” iddiası bir sonralığı ve edilgenliği ima eder. Mistik deneyimin edilgen bir yapı arz ettiğini, bireysel ve aktarılamaz olduğunu tezimizin önceki bölümlerinde belirtmiştik. Fakat ortada bir metin, üstelik de mistik olduğunu iddia eden bir metin varsa, bu onun ulaşılabilir olduğunu gösterir. Dolayısıyla mistik metnin yazarının yaşadığı deneyimin bireyselliği aşılmış ve metin tarafından Ricoeurecü anlamda tutulmuştur. Kayıt altına alınan mistik deneyim, artık ulaşılabilir ve mistik metin olarak anlaşılma ve yorumlanmaya açılmış durumdadır.

Burada I. Bölümde tartıştığımız hermeneutik tavırlara, oradan çıkardığımız hermeneutik araçlara ve mistik metnin okuru olarak öne sürdüğümüz Don Kişot okura dönmemiz gerekir. Anlam ve deneyim dizilerini tartışarak, Don Kişot okurun anlamlandırma eyleminin nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bunları yaparken, mistik metnin güzel olduğu ve Don Kişot okurun da güzeli deneyimlediği düşüncesiyle hareket edeceğiz.

Romantik hermeneutik tavrın temsilcilerinden Dilthey’in geliştirdiği anlama biçimlerine değinmiştik. Elemanter anlama ve yüksek anlama şeklinde kavramsallaştırılan bu anlama biçimlerinde birey, süreç içerisinde geçerek anlama ulaşır. Önce birey ortaklaşalıklar ortamında, buranın içine batmış bir halde yaşar. Buradan birey elemanter anlamayı edinir, başka bir deyişle iletişim kurar, söylemi kazanır. Fakat daha sonra bireyselleşerek yüksek anlamaya ulaşır. Birey, ortaklaşalıklar ortamından kendini estetik ve mistik deneyimle çekip yüksek anlamaya taşır ve bu sürecin sonunda anlamlandırma eylemi gerçekleşir. Bu tavırda ayrıca her türlü ifadenin gerisinde bir mana, bu mananın gerisinde onu yaratan bir zihnin mevcut olduğu fikri öne çıkar. Dolayısıyla bu zihne ulaşıldığı takdirde gerçek anlam gerçekleşir. Aslında özetle, dehayı ancak deha anlayabilir düşüncesini burada tekrar hatırlayabiliriz. Hele bu düşünce, Schleiermacher’in ifade, sezgi, kehanette bulunma, yazarın zihni ve gramatikal anlam arasında ördüğü doku ile birlikte değerlendirilince, bireyin hazır bulduğu bir anlama ulaşamayacağı daha da netleşir. Birey ancak anlamı eyler. Birey ancak eylemi koyar. Don Kişot da aynı, benzer ve başka arasında,

²⁸⁹ Ekrem Demirli, “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsu’l-Hikem”, **Fusûsu’l-Hikem** içinde, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, s. 11.

okuduğu şövalye kitaplarını kanıtlamak için dünyayı dolaşarak bunu yapmıyordu? Don Kişot okur da Don Kişot’tan kaçırabildiği boşluklarda hermeneutik çaba ile Don Kişot’u tekrarlar.

Fenomenolojik ve varoluşsal hermeneutik tavırda da metinden çıkan bilginin değil, insanın kendi deneyimlerinin yaşanması söz konusuydu. Bu tavır özellikle anlamlandırma eylemi için önemlidir. Çünkü fenomenolojik hermeneutik tavır, anlam için icra unsurunu devreye sokmuştur. Mistik metinle güzeli deneyimleyen Don Kişot okur da söylem, dil, kültür dizilerinin içinden geçer. Marion’un ifadesiyle fenomenal bir yaklaşım getirmeye çalışırsak, Don Kişot okur *bakışını artırır*. Bakış artırma fenomenini Marion, resim sanatı üzerinden açıklar: “Bir tablodan nesne-olmayanı görmeyi öğrenmek, ne ‘estetik’e (vurgu yazara ait) aittir ne de bununla sınırlıdır, bunu öğrenmek olduğu haliyle bakışın artırılmasıyla ilgilidir.”²⁹⁰ Don Kişot okur da aynı, benzer ve başka arasındaki diyalektik koşusuyla bakışını artırır ve görünmeyeni görür. Niçin? Yalnızca zevk için.

“Görünmez, bizzat görünürün çoğalmasıyla teyit edilir.”²⁹¹

Mistik metnin yalnızca sahnesini değil, aynı zamanda okurunu, Don Kişot okurunu da yarattığını ifade ettik. Okuru ile mistik metin arasında hiç kesilmeyen bir diyalog vardır. Bu yüzden mistik metin bir partnerdir; hem okuruyla, hem de kendisinden önce veya kendisiyle eşzamanlı olarak yazılmış diğer metinlerle partnerdir. Başka bir deyişle, mistik metin okuruna ve diğer metinlere bağlı olarak, onlarla sürekli bir ilişki halinde var olur.

Mistik metin, partnerlik hüviyeti nedeniyle daima ikincildir. O, ya okurundan sonra gelir ya da bir diğer mistik metinden sonra. Bu sıralama, önceden kestirilemez; daha doğrusu sürekli bir değişkenlik arz eder. Diğer bir deyişle, bir mistik metin, *başka* bir mistik metin ve okur arasındaki bu ilişki, içlerindeki farklı ve benzer direnç noktaları sayesinde tarihsel/zamansal olarak kendilerini göstermelerine olanak sağlar. Mistik metnin ve Don Kişot okurun diğer bir yeni metinle kurduğu ilişki aralarındaki

²⁹⁰ Jean- Luc Marion, **Görünürün Kesişimi**, çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2014, s. 86.

²⁹¹ Marion, **Görünürün Kesişimi**, s. 110.

mesafeyi açacak, tersi durumda ise kapatacaktır. Mesafe ölçülebilir mi? Bu soruya cevabımız, evettir. Pekiyi ama nasıl sorusuna cevabımız ise iki kelimeliktir: *Bakışı arttırarak.*



SONUÇ

1- Mistik metin ve okur arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymak üzere tezimize başladığımızda hermeneutik kuramın teorik bir arka plan oluşturabileceğini düşünmüştük. Çünkü klasik hermeneutik, yazar-okur ve metin kavramlarını çıkış noktası olarak alıyor, yazarın zihnine ulaşmayı metnin anlamı için yeter kabul ediyordu. Literatürü tararken başlangıç bilgilerimizin, Gadamerci anlamda önyargılarımızın yetersiz olduğunu fark ettik. Bu amaçla öncelikle hermeneutik ile ilgili yakın bir okuma yaparak hemen hemen tüm hermeneutik tavırların yazar-okur-metin üçlüsünden ziyade yazar ve metin arasındaki ilişkiye odaklandığını gördük. Okur kavramı tarihsel süreçte, edebiyat teorisindeki, özellikle yapısalcılık ve postyapısalcılıktaki gelişmelerden sonra hermeneutiğin ilgi alanına girmeye başlayacaktı.

2- Başlangıç problemlerimiz arasında, hermeneutiğin bir tanımı ve tarihinin varlığı problemi yer alıyordu. Her filozofun kendine has tanımını vermesi itibarıyla, hermeneutiğin genel bir tanımının olmadığına hükmettik. Fakat hermeneutik tarihi ile ilgili bu kadar net bir sonuca ulaşamadık. Bununla ilgili bir tartışmayı özellikle Gadamer'le birlikte yürüttük.

3- Hermeneutik; felsefe, dilbilim, tarih, edebiyat ve teoloji gibi Diltheyci anlamdaki manevi bilimlerle ilişkisini dinamik bir şekilde yürüten bir felsefedir. Bu durum da saydığımız bilimlerden sürekli etkileniyor olduğunu gösterir. Özetle, artık tek bir hermeneutik felsefeden söz etmek yerine birtakım hermeneutik tavırlardan söz etmenin daha uygun olacağına kanaat getirdik. Tavır kavramını kuram veya teori anlamında değil, bir duruş, bir üslubu kastederek filozofun öznelliğini vurgulamak için kullandık.

4- Hermeneutik, konusu anlam, yöntemi yorum olan bir disiplin. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, her filozof kendi hermeneutik araçlarını çok değişik alanlardan seçmekte. Örneğin, Schleiermacher için sezgisel ve tarihsel yöntem bir arada önemlidir. Bireysellik, kendiliğindenlik, alabilirlik ve ben kavramlarını hermeneutik birer araç olarak geliştirir. Gadamer ise gelenek, tarihsellik ve dili merkez seçen bir filozof. Hakeza Heidegger'de de anlama-yorumlama ve uygulama süreçleri

hermeneutiğinin önemli bileşenlerini oluşturmaktadır. Bu araçları belirlerken amacımız, diğer bölümlerde bunları tartışmaya sokarak mistik metin ve okuru arasındaki ilişkide gerçekten birer araç olarak çalıştırmaktı. Fakat bunu tam anlamıyla gerçekleştiremediğimiz kanısındayız. Çünkü hem yelpazemiz genişledikçe genişledi hem de merkezimizden, mesela okur kavramından uzaklaşmak mecburiyetini duyduk. Fenomenoloji tartışmaları ve edebiyat teorisinin üretkenlikleri yolumuzu ayrıca çatallandırdı.

5- Mistik metin ve okur arasındaki mesafeyi vermek için fenomenoloji ve edebiyat teorisinden özellikle beslenmek gerektiği düşüncesiyle hareket ettik. Fakat tezimizde de görüleceği üzere, kavramsal anlamdaki karışıklıklar ve meselenin derinliği buna istenildiği gibi müsaade etmedi. Bu da bizi hermeneutik, fenomenoloji ve edebiyat teorileri arasında eşsüremlili bir tartışmayla çözülebileceği sonucuna götürdü.

6- Yazar ve metin lehine hermeneutik tavırlarda yaptığımız okuma, okur kavramını dışarıda bıraktı. Bu da aslında tarihsel süreçle paralellik arz ediyor. Okur merkezli alımlama kuramlarının okur kavramını nasıl ele aldığını yalın bir şekilde ortaya koyduk. Hem bunları kapsayan hem de aşan bir okur tipi olarak, mistik metnin okurunu Don Kişot okur olarak tespit ettik. Bu okur tipinin hem romanın kendisi, hem de kendisinden sonraki edebiyat ve felsefe kanonunda açtığı canlı tartışmalar itibarıyla geliştirilebileceğini düşünmekteyiz. Ayrıca mistik metnin okurunun Don Kişot okur oluşu, diğer okur tiplerinin de okuma etkinliğine daha çok dâhil edilmesine kaynaklık edebilir.

7- Gadamer, metni hermeneutik bir kavram olarak ele alır. Tekst ile metin aynı şeyi mi ifade eder? Bu problemle ilgili bir tartışmayı, tezin genelinde ısrarla sürdürdük. Çünkü metin ve tekst kavramlarını eşitlemek, edebiyat dışındaki ürünleri hermeneutik anlamda tartışma dışı bırakmak demektir. Her ne kadar edebiyat dışındaki alanlardan çok fazla örnek getiremesek de bu düşüncüyü tezden sonraki zaman zarfında geliştirmek niyetindeyiz.

8- Metin ve tekst arasındaki ayrımla ilgili tartışmadan sonra, metin türleri arasında bir sınıflama yaptık. Böylelikle mistik metni diğer metin türleri arasından çıkarmayı amaçladık. Tezin içerisine işaret noktaları şeklinde dağıttığımız mistik metin tanımlarını şu şekilde sıralayabiliriz: i) Mistik metin, vecdin olduğu metindir,

ii) Kantçı anlamda güzel bir metindir, iii) Amaçsız bir amaçlılık ile yazılmış metindir, iv) İçerisinde mistik deneyim barındıran metindir, v) Edebi ve mistik söylemle yazılır, vi) Tekrar, rüya ve hata retorikleri ile yazılan metindir, vii) Söylemsel bir çoğulluk içinde anlaşılabilen metindir, viii) Yalnızca kendisi ile değil, diğer başka bir mistik metinle ilişkisel olarak değerlendirildiği takdirde anlaşılabilir, iv) Bu sebeplerden dolayı mistik metnin okuru Don Kişot okurdur.

9- Deneyim de tezin ana problemlerinden birini oluşturdu. Çünkü mistik metnin ilke, kavram ve önerme dışında başka bir unsurla yazıldığını iddia etmemiz, deneyim unsurunu gün yüzüne çıkarmış oldu. Edilgen bir tavırla, yazdırıldığı iddia edilen bir metinde deneyimin mevcudiyeti kaçınılmazdı. Bu amaçla deneyimle ilgili bir tartışma yürütüp mistik deneyimin tanımına ulaşmaya çalıştık. Sıradan, duyu, estetik, dini ve mistik deneyim kavramları arasında yaptığımız katetmeden, bütün deneyim türlerinin birbirlerinden etkilendiklerini gördük. Özellikle duyu deneyimlerinden işitmenin, Jaspers'te değerlendiriliş biçimi bizi oldukça şaşırttı. Jaspers'in iddiası dinleyen bireyin, Tanrı'nın dilini deneyimliyor olduğu idi. Bu iddianın vahiyle ilgili tartışmalarda önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü dinleyerek Tanrı'nın dilini deneyimleyen birey, vahiy olgusunu insanın yetkinleşmesi olarak anlayabilir. Tanrı'nın dilini deneyimlemek şeklinde dinlemenin ve insanın yetkinleşmesi olarak vahyin birlikte değerlendirilmesi, sadece dinlemenin değil, diğer bütün duyu deneyimlerinin daha geniş ölçekte ele alınmasına imkân verebilir. Ayrıca vahiy olgusunu duyu deneyimi ile birlikte genişletmek, İslâm sufi söylemine yeni kavramlar ve tartışma alanları kazandırabilir.

10- Kant, güzeli estetik bir kavram olarak ele alır. Ayrıca Kant'a göre güzelin deneyiminde amaçsız bir amaçlılık söz konusudur. Mistik metnin güzel oluşu, bir amaç dâhilinde okunmasını gerektirmez. Okur deneyimle değil, zevkle de anlama ulaşabilir. Bu dizilim bize i) Mistik metin güzeldir, ii) Bu metnin okuru Don Kişot okurdur, iii) Zevk, anlamayı sağlar, sonuçlarını verdi.

11- III. Bölümde, Kierkegaard'un dini deneyim ve estetik deneyim arasında kurduğu diyalektiği, mistik metin ile Don Kişot okur arasındaki mesafeyi tartışırken problem haline getirebilirdik. Hatırlanacağı üzere Kierkegaard, estetik deneyimi aşmak ve dini deneyime ulaşmak gerektiğini söylüyordu. Başka bir deyişle, Kierkegaard için aslolan dini deneyimdir. Don Kişot okur, mistik metninle

karşılaştığında Lacan'dan hareketle aslında tekrar, hata ve rüya gibi unsurlarla karşılaşır. Bunlarla karşılaşınca Don Kişot okur ne yaşar? Bunları icra edince, artık estetik deneyim mi yaşıyordu? Yoksa bilse de bilmese de dini deneyim mi yaşıyordu? Kierkegaard'un ürettiği verimli tartışma, anlamlandırma eylemi problemine veri sağlayabilir.

12- İfadeyi içsel sesin dışavurumu olarak tanımladık.

13- Başlangıçta hareket alanımızı hermeneutik olarak sınırlamıştık. Fakat bunun yanlış bir yol olduğunun farkına vardık. Birey olarak Don Kişot okur, nesne olarak mistik metin ve bunların arasındaki ilişkiyi anlamlandırma eylemi üzerinden ele almak demek, ister istemez hermeneutikten başka alanlara sıçramak demektir. Nitekim, fenomenoloji, edebiyat teorisi, okur merkezli alımlama kuramı gibi alanlardan yararlanmaya gayret ettik.

14- Mistik söylem, mistik deneyim ve Don Kişot okurun ilişkiselliği yeni bir söyleme sıçrama ihtiyacını doğurdu: Psikanalitik söylem. Batı düşüncesi bağlamında, Lacan'ın psikanalitik bir söylem geliştirirken, edebi söylemi mahirce kullanmasına şahit olduk. Foucault'nun kehaneti gerçekleşti: *Söylem yoktur, söylemler vardır*.

15- I. Bölümün çözümü olarak sunduğumuz Çinli Eoyang'ın teorikleştirdiği *coeval çeviri teorisini*, *coeval* bir hermeneutiğe dönüştürme teklifimizin geliştirilebileceğini düşünmekteyiz.

16- Hermeneutik daire kuralı gereği deneyim, okur ve metin kavramları arasında mekik dokuyarak bir anlatı geliştirmeye çalıştık. Elde ettiğimiz sonuç mistik deneyim, Don Kişot okur ve mistik metin arasındaki ilişkinin Marion'un *bakış arttırma* fenomeni ile anlaşılabilirliği oldu.

17- Manevi bilimler, nesnesi ve öznesi aynı olan bilimler olduğu için ihtimaller mantığı ile anlaşılabilir. Doğrulama mantığının karşı kutbunda yer alan ihtimaller mantığı, mistik metnin anlamı için önemli bir imkândır.

18- Olasılık anlamını dışarda bırakarak *ihimali*, bir şeyleri yüklenme anlamında tartıştık. Bu da özellikle sufi hermeneutik tavrından aldığımız destekle, kelime-harf unsurlarının birer anlam objesi olarak değerlendirilmesi imkânını doğurdu. Cümleden farklı olarak, kelime ve harf gibi birimlerin Don Kişot okura yeni estetik nesneler kazandıyor olması tezimiz için bizce bir avantajdır.

19- Her ne kadar dini tartışmalardan uzak durmaya çalışsak da, dini metinlerin haddi zatında dilsel ve edebi metinler olduklarını tekrarladık. Kıssa dili ve şiirsel bir üsluba sahip olmaları da söylemsellik içerisinde ele alınabileceklerini gösterir.

20- Kelimeler ve kavramlar arasında dolaşırken çok-anlamlılık sebebiyle yabancı dillerdeki karşılıklarını vererek karakteristik bir yapı kurmak istedik. Zira her yeni kelime, yeni bir anlam demektir.

21- *Klasik*, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde öne çıkan bir kavramdır. Klasîği, adeta 'eskimez eski' olarak tanımlar. Getirdiği bir diğer önemli tanım da klasiğin 'arketip' oluşudur. Buradaki tanımlardan hareketle, mistik klasiklerin okurlarının da Don Kişot okur olup olmadıklarının sorgulanabilecekleri bir zemin ortaya çıktı.

22- Yaptığımız araştırma, her ne kadar teorik bir düzlemde kalma çabamız sebebiyle ele alamadığımız resim, müzik vb. alanlarda da benzer bir tecrübenin araştırılması için örnek teşkil edebilir.

23- Okuma etkinliğini bir sahne olarak düşündük. Bu sahnenin görünen aktörleri olan okur ve metin arasındaki etkileşimi yalnızca okurdan metne doğru bir hareket olarak değil, aynı zamanda metnin okura doğru hareketi olarak ele aldık. Okurun metni yutması, metni süründürmesi gibi sahneleri çoğaltmak ve bu sahne fikirlerini tezden sonraki süreçte geliştirmek niyetindeyiz.

KAYNAKÇA

- Aliy, Abdurrahman: **Felsefenin Tanrısı**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- : **Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınları, 2011.
- Apaydın, H. Yunus: “Nas, TDV İslâm Ansiklopedisi”, (erişim:11.08.2019), <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas>.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2010.
- Arheim, Rudolf: **Görsel Düşünme**, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Aydın, Aysun: “Yaşayan Deneyim ve Maurice Merleau-Ponty”, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sy. 88, 2017, s. 257.
- Bachmann, Ingeborg: **Frankfurt Dersleri**, çev. Zeynep Sayın, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1989.
- Baldick, Chris: **The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms**, New York, Oxford University Press, 2001, s. 257.
- Barthes, Roland: **Image, Music, Text**, çev. Stephen Heath, London, Fontana Press, 1977.
- : **S/Z**, Blackwell, Oxford, 1973.
- : **Yazı Üzerine Çeşitlemeler-Metnin Hazzı**, çev. Şule Demirkol, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Bilen, Osman: **Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Blackburn, Simon: **The Oxford Dictionary of Philosophy**, third edition, Oxford University Press, 2016.
- Bollnow, Otto F.: “İfade ve Anlama”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar** içinde, der.- çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, ss. 83-123.
- Bozkurt, Nejat: **Sanat ve Estetik Kuramları**, Bursa, Asa Kitabevi, 2000.

- Certeau, Michel de: **Gündelik Hayatın Keşfi**, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Chittick, William C.: **Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabi'nin Metafiziğinde Hayal**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınevi, 2016.
- Çitil, Ahmet Ayhan: “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi”, **Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar** içinde, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, ss. 19-47.
- Deleuze, Gilles: **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2010.
- Demirli, Ekrem: “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsu'l-Hikem”, **Fusûsu'l-Hikem** içinde, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, ss. 11-17.
- : **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996.
- Dewey, John: **The Essential Dewey**, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Indiana University Press, 1998.
- Eagleton, Terry: **Edebiyat Kuramı: Giriş**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- : “Kant'ta İmgesel-Olan”, **Estetiğin İdeolojisi** içinde, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2010, ss. 103-144.
- : **Literary Theory An Introduction**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- : “Marksist Haham: Walter Benjamin”, **Estetiğin İdeolojisi** içinde, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2010, ss. 395-424.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce**, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- : **Söylem ve Yorum**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- : **Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi**, çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018.
- Ekegren, Peter: **The Reading of Theoretical Texts: A Critique Of Criticism In The Social Sciences**, London, Routledge, 2002.
- Eoyang, Eugene Chen: **The Transparent Eye**, USA, University of Hawaii Press, 1993.
- Erspamer, Francesco: "Foreword", **How to Write a Thesis** içinde, çev. Caterina M. Farina, Geoff Farina, Cambridge, MIT Press, 2015, ss. 8-17.
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999.
- : **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.
- Fowles, John: **Zaman Tüneli: Denemeler ve Notlar**, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Frenzel, Ivo: "Estetik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri** içinde, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2007, ss. 419-430.
- Gadamer, Hans-Georg: "Felsefe ve Edebiyat", **Edebiyat Nedir?** içinde, çev. Şahbender Çoraklı, Ahmet Sarı, İstanbul, Babil Yayınları, 2002.
- : **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, c. 1.
- : **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009. c. 2.

- : “Hermeneutik”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar** içinde, çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, ss. 9-28.
- : “Hermeneutik ve Logosentrizm”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 329-342.
- : “Metin ve Yorum”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 284-320.
- : “Text and Interpretation”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** içinde, ed. Brice R. Wachterhauser, çev. Dennis J. Schmidt, Albany, State University of New York Press, 1986, ss.377-396.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges: **İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Grayling, A.C.: **Wittgenstein**, çev. Elif Derviş, Ankara, Dost Kitabevi, 2016.
- Gunjevic, Boris: “Every Book is Like a Fortress-Flesh Became Word”, **God in Pain** içinde, çev. Ellen Elias-Bursac, New York, Seven Stories Press, 2012, ss. 171-205.
- : “Her Kitap Kale Gibidir: İnsan Söz Oldu”, **Acı Çeken Tanrı** içinde, çev. Arda Çiltepe, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, ss. 107-129.
- Gülenç, Kurtul: “Wilhelm Dilthey’da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları”, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sy. 89, 2017, s. 130.
- Hannay, Alastair: **Kierkegaard**, çev. Nur Nirven, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Heinemann, Fritz: “Estetik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri** içinde, der.-çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2007, ss. 431-456.

- Iser, Wolfgang: **The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- İbn Arabi, Muhyiddin: **Fusûsu'l Hikem**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Jacobs, Alan: **A Theology of Reading**, USA, Westview Press, 2001.
- James, William: **Dinsel Deneyimin Çeşitleri**, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Jaspers, Karl: **Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş**, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.
- : **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2013.
- Jeanrond, Werner G.: **Theological Hermeneutics Development and Significance**, London, Macmillan Academic and Professional LTD, 1991.
- Josipovici, Gabriel: “Modernizmin Dersleri”, **NotosÖykü**, çev. Oğuz Tecimen, sy. 75, 2019, s. 103.
- Kant, Immanuel: **Critique of Judgement**, çev. James C. Meredith, New York, Oxford University Press, 2007.
- Karatani, Kojin: **Derinliğin Keşfi Modern Japon Edebiyatının Kökenleri**, çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Karataş, İbrahim E.: **Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Kundera, Milan: **Roman Sanatı**, çev. Aysel Bora, İstanbul, Can Yayınları, 2012.
- Lacan, Jacques: **Ecrits**, çev. Bruce Fink, New York, W.W. Norton & Company, 2006.
- Marion, Jean-Luc: **Görünürün Kesişimi**, çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2014.
- Nancy, Jean-Luc: “Sharing Voices”, **Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy** içinde, ed. Gayle L.

- Ormiston, Alan D. Schrift, Albany, State University of New York Press, 1990, ss. 211- 260.
- Ormitson, Gayle L.- Schrift, Alan D.: “Hermeneutiğe Giriş”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 1-60.
- Özgül, M. Kayahan: **Kemâl’le İhtimal: Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.
- Palmer, Richard: **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2003.
- Parla, Jale: “Sunuş”, **La Mancha’lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote** içinde, 4. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, c. 1.
- Platon: **Şölen**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000.
- Poe, Edgar Allan: Annabel Lee, çev. Melih Cevdet Anday, t.y.
- : “Yazmanın Felsefesi”, **Bütün Hikayeleri** içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.
- Regis, Edward: “Literature by the Reader: The ‘Affective’ Theory of Stanley Fish”, **College English**, c. 38, sy. 3, 1976, ss. 263-280, doi:10.2307/375884.
- Ricoeur, Paul: “Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamalı Eylem”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, der.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, ss. 100-126.
- : **Zaman ve Anlatı 4-Anlatılan (Öykülenen) Zaman**, çev. Atakan Altınörs, Umut Öksüzan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Said, Edward: **Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Sommer, Christian: “Fenomenolojinin Dönüşümleri”, **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi** içinde, der.-çev. Emre Şan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 55-70.

- Şahin, Filiz: “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar- Felsefi Bir Yaklaşım-”, **Diyanet İlmi Dergi**, c. 30, sy. 1, 1994, ss. 103-123.
- Şan, Emre: “Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi”, **Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi** içinde, der.- çev. Emre Şan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 7-31.
- Şklovski, Viktor: “Teknik Olarak Sanat”, **Yazın Kuramı Rus Biçimcilerinin Metinleri** içinde, çev. Metmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss.71-90.
- Tatar, Burhanettin: **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik**, İstanbul, İsam Yayınları, 2014.
- : **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer versus Hirsch-**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- : “Hans-Georg Gadamer ve ‘Hakikat ve Yöntem’ (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 12, sy. 12-13, 2001, ss. 277-306.
- Townsend, Danbey: **The A to Z of Aesthetics**, United Kingdom, The Scarecrow Press, 2010, (erişim:16.05.2019).
- “Türk Dil Kurumu. Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü, faz maddesi”, (erişim:16.09.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.
- “Türk Dil Kurumu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, etkinlik maddesi”, (erişim:27.07.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.
- “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü-1948 metin maddesi”, (erişim:08.08.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.
- “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, ihtimal maddesi”, (erişim:15.05.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.
- “Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, yazmak (II) maddesi”, (erişim:09.07.2019), <https://sozluk.gov.tr/>.

- Tüzer, Abdüllatif: **Dini Tecrübe ve Mistisizm -Felsefi Bir Yaklaşım-**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2006.
- Wilson, W. Daniel: “Readers in Texts”, **PMLA**, c. 96, sy. 5,1981, ss. 848-863, doi:10.2307/462128.
- Wittgenstein, Ludwig: **Defterler: 1914-1916**, çev. Ali Utku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017
- Watt, W. M.: **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yayınları, 1982.
- Yücefer, Hakan: “Yorumlamadan Okumak: Gilles Deleuze’ün Anti-Hermeneutiği”, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sy. 89, 2017, s. 208.