



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**PAUL RİCOEUR'DE GELENEĞİN DİNİ
DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ
ROLÜ**

Selin KAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
TEMMUZ – 2018**



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**PAUL RİCOEUR'DE GELENEĞİN DİNİ
DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ
ROLÜ**

**DANIŞMAN : Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ
JÜRİ : Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
JÜRİ : Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU**

Selin KAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
TEMMUZ - 2018**

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**PAUL RİCOEUR'DE GELENEĞİN DİNİ DÜŞÜNCENİN
TEŞEKKÜLÜNDEKİ ROLÜ**

Selin KAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

Bu Tez / Proje/...../..... Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Kabul Edilmiştir.

.....
Doç. Dr. M. İbrahim
ÇETİNTAŞ
BAŞKAN

.....
Prof. Dr. Hüsnü Ezber
BODUR
ÜYE

.....
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe
EROĞLU
ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.....
Prof. Dr. Abdullah SOYSAL
Enstitü Müdürü

Not: Bu tez ve projede kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**PAUL RİCOEUR'DE GELENEĞİN DİNİ
DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜNDEKİ ROLÜ**

Selin KAYA

Danışman : Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Yıl : 2018, Sayfa: 60+V

Jüri : Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ (Başkan)
: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Üye)
: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU (Üye)

Bu araştırma Paul Ricoeur'de gelenek olgusunun hermeneutik ve dil bağlamında dini nasıl etkilediğini incelemektedir. Buna bağlı olarak ilk olarak gelenek ve din kavramlarının tarihsel arka planı ile bunların birbiriyle ilişkileri kısaca ele alınmıştır. Ricoeur'de gelenek kavramını ele almadan önce Ricoeur'ü etkileyen filozoflar olan Heidegger ve Gadamer özelinde gelenek kavramı tarihsel arka plana oranla daha özel olarak dil-hermeneutik ve gelenek çerçevesinde irdelenmiştir. Zira bu iki filozof Ricoeur'ün gelenek kavramının oluşumunda tesiri olan düşünürlerdir. Gelenek dediğimiz olgunun oluşum sürecine etki eden faktörlerden tarih, hafıza ve anlatı bu bağlamda geleneği anlamak, onun nasıl oluştuğunu ve yeniden nasıl oluşturulacağını ayırt etmek açısından ele alınmakla beraber, geleneğin nasıl bu güne ait olacağı, geçmişteki birikimin bu gün nasıl anlaşılacağı da aynı bağlamda Paul Ricoeur özelinde ele alınmıştır. Hafıza ve tarihin ilişkisi, bunun metinlere aktarılma boyutu olan anlatı, aynı şekilde geleneğin bu oluşumunun dini metinlere yansıyan boyutunda da çalışılmış, tarihsel metinlerde olduğu gibi tarihe ait olan kutsal metinlerin de ancak yorumlama yoluyla fakat imanın olduğu, böylesi bir bakış açısıyla anlaşılabilceği üzerinde durulmuştur. Zira geleneğin birikiminin bu güne ait kılınması, bir diğer deyişle geçmişin şimdide yaşatılması olgusu nasıl ki belgesel arşivlere, canlı hafıza tanıklarına başvurularak elde edilen bilgilerin yorumlanmasıyla oluşuyorsa aynı durum dini metinlerin anlaşılması sırasında meydana gelen tefsirlerin, metinlerin yorumlanması sonucu ortaya çıkan eski pratiklerin, olayların da canlı hafıza tanıkları olarak değerlendirilip, böylesi bir bağlamda ve geleneğin bu kaynakları göz önünde tutularak yorumlanıp, bu güne geri getirilebilir ya da bu güne ait kılınabilir.

Anahtar Kelimeler: Paul Ricoeur, Gelenek, Hafıza, Tarih, Din-Düşünce, Hermeneutik.

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

MA THESIS

**THE ROLE OF THE RELIGIOUS THOUGHTER
THANKS IN THE PAUL RICOEUR**

Selin KAYA

Supervisor : Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Year : 2018, Pages: 60+V

Jury : Assoc. Prof. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ (Chairperson)
: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BÖDUR (Member)
: Assist. Prof. Ayşe EROĞLU (Member)

This research examines how Paul Ricoeur's tradition has influenced religion in a hermeneutical and linguistic context. Accordingly, the historical background of the concepts of tradition and religion and their relation to each other are briefly discussed. In Heidegger and Gadamer, philosophers who had influenced Ricoeur before dealing with the concept of tradition in Ricoeur, the concept of tradition was examined more specifically in terms of language-hermeneutics and tradition than in the historical background. Because these two philosophers are thinkers who are influential in the formation of Ricoeur's concept of tradition. From the factors that influence the process of formation we call tradition, how history is related to history, memory and narrative in this context, to understand tradition, how it is formed and how to reconstruct it, how tradition will belong to this day, how to accumulate past accumulation today Paul Ricoeur. It is emphasized that the narrative which is the relation of memory and history, which is the dimension of transferring to texts, has been studied in the same way that this formation is reflected in the religious texts and that the sacred texts belonging to historical as well as historical texts can be understood with such a view only through interpretation. In other words, how the accumulation of the tradition belongs to this day is the fact that the past is now being kept alive in the documentary archives, the interpretation of the information obtained by applying to the witnesses of the living memory, the same situation is the interpretation of the texts, the interpretation of the texts, can be interpreted as memory witnesses and interpreted in such a context and tradition in view of these sources, can be brought back to this day or made to belong to this day.

Keywords: Paul Ricoeur, Tradition, Memory, History, Religion-Thought, Hermeneutics.

ÖNSÖZ

İnsanî varlık, ilk primitif dönemlerden bu yana varlığı anlama, anlamlandırma ve bunun üzerinde, kendi ihtiyaçlarını karşılayacak muhtelif pratikler üretme süreci içerisinde buluna gelmiştir. İnsanın karşısında duran varlığın da, insanın bu ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde açık ve anlaşılabilir bir dili söz konusudur. İnsanoğlu, bir bütün olarak kendi ruhsal kapasitesiyle, varlığın bu dilini kullanmak suretiyle, varlık üzerinde daha önce görülmeyen "kültür" veya "medeniyet" dediğimiz yepyeni ontolojik bir alan üretmektedir. Bu değerler, insanın medenî yönünü oluşturmaktadır. Ancak, varlığın bir parçası olan insan da, bir yandan varlık üzerinde değerler üretirken, öte yandan, kendi dış gerçekliği tarafından biçimlendirilmekte veya inşa edilmektedir. Yani hem varlık insanı, hem de insan, varlığı etkilemekte veya inşa etmektedir.

Varlığın ise bir; aşkın, ilahî veya müteal, bir de; içkin, beşerî veya dünyevî boyutundan söz edilebilir. Bu durumda, insanoğlu varlığın hem aşkın, hem de içkin boyutuyla irtibat halindedir ve sözünü ettiğimiz "etkileme" veya "etkilenme" durumu, bu her iki boyut için de söz konusudur. Yani, beşeri alanda olduğu gibi, ilahî alandan gelen mesajları da insanoğlu, sahip olduğu beşerî birikimle birlikte ele almakta veya değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yani ilahî alandan gelen bilgi veya mesajlar bir yandan insanı değiştirip, dönüştürürken, diğer yandan da insanoğlunun zihin veya ruh kalıpları içerisinde somutlaşmakta veya gerçeklik sahasına çıkmaktadır. Tabiatıyla, bir yandan din, insanı; bir yandan da insan, dinî oluşturmakta veya kurmaktadır. Kuşkusuz burada, din veya vahiy olarak ifade edilen hususun ne kadarının ilahî alandan gelen "din", ne kadarının da insanî varlığa özgü "kültür" olduğu meselesi temel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Binaenaleyh, bu hususun iyi analiz edilip, anlaşılması ve her iki alanın hakikatlerine uygun olarak tefrik edilmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda, biz de bu çalışmamızda, Paul Ricoeur'e göre sözünü ettiğimiz gelenek, tarih veya kültürün, vahyin anlaşılması ya da oluşumu üzerindeki tesirlerini araştırdık. Meseleyi daha geniş bir zemine dayandırmak için çalışmamızın birinci bölümünü, felsefe tarihinde Ricoeur'a kadar gelenek kavramının nasıl anlaşıldığını irdeledik. Bunu yaparken ihtiyaç hâsıl olan yerlerde geleneğin, dinin oluşumu üzerindeki tesirlerine dikkat çektik. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise; önce filozofun gelenek kavramını nasıl temellendirdiğini, ardından da bu temel üzerinden gelenekle, dini nasıl ilişkilendirdiğini saptamaya gayret ettik. Ve son olarak, bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan dini düşüncenin mahiyetini anlamaya çalıştık. Paul Ricoeur üzerinden kültür veya kültürlerin, dinlerin pratik alandaki oluşumları üzerindeki etkilerini anlamak için yaptığımız bu çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Ancak yapılacak olan yeni çalışmalarla birlikte bu konu tartışılmaya devam edecek ve inancımız o dur ki; konu üzerinde düşündükçe, tartışıkça da yeni yeni çözümler ortaya çıkacaktır.

Çalışmam boyunca desteğini hiç esirgemeyen danışman hocam Doç.Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ'a, çalışmamı okuyan ve maddi manevi desteğini esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK'e ve her türlü desteğini esirgemeyen aileme ve tüm dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, başarı Allah'tan!

Selin KAYA

Kahramanmaraş-2018

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR LİSTESİ	V
1. GİRİŞ	1
1.1. Hayatı	1
1.2. Eserleri	2
2. GELENEK KAVRAMININ ANALİZİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ	4
2.1. Eski Yunan'da Gelenek	4
2.2. Yeniçağ Felsefesinde Gelenek	5
2.2.1. Heidegger'de Dil-Gelenek İlişkisi	6
2.2.2. Gadamer Hermeneutiğinde Gelenek Kavramı	18
3. DİN-GELENEK İLİŞKİSİ	24
3.1. İslam Düşüncesinde Din-Gelenek İlişkisi	24
3.2. Yahudi - Hristiyan Düşüncesinde Din-Gelenek İlişkisi	26
4. PAUL RİCOEUR'DE GELENEK KAVRAMI	28
4.1. Tarihi Tecrübenin Tarih ve Anlatı İle İfadesi	28
4.2. Hafıza, Tarih ve Gelenek	38
4.3. Tarihsel Hafıza İle Kolektif Hafızanın Geleneği Oluşturması	43
5. PAUL RİCOEUR'DE DİN-GELENEK İLİŞKİSİ	51
5.1. Din-Gelenek İlişkisinin Temellendirilmesi	51
5.2. Tarihsel Belleğin Dinî Düşüncüyü İnşası	53
6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	56
KAYNAKLAR	58
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR LİSTESİ

BKZ.	: bakınız
VB.	: ve benzeri
VS.	: vesaire
YAY.	: yayınları
YY.	: yüzyıl
VD.	: ve diğerleri
ÇEV.	: çeviren
AKT.	: aktaran
ED.	: editör

1. GİRİŞ

1.1. Hayatı

Jean Paul Gustave Ricoeur 27 Şubat 1913'te yirmi beş bin nüfuslu olan küçük bir şehirde doğmuştur. Ricoeur yedi aylıkken annesi Florentine Favre 1913'ün eylül ayında ölmüştür. Ricoeur ve kız kardeşi Alice Birinci Dünya Savaşı'nda kadar babasıyla yaşamıştır. Babası Birinci Dünya Savaşında ölmüş, babasının bedenine de savaştan çok sonra ulaşılmıştır. Bu nedenle Ricoeur ve ablası Alice büyükbabalarıyla yaşamaya başlamışlardır.¹

Ricoeur'ün ailesi dindar Protestan oldukları için Paul İncil okuma ve kiliseye gitme konusunda sıkı bir atmosferde yetişti. 1928'de Paul'un büyük annesi vefat etti ve teyzesi ile ablası Alice onun bakımını üstlendi. Ricoeur bu durumu *Eleştiri ve İnanç*'ta şöyle ifade etmektedir: Büyük annem vefat edene kadar bakımımı büyük annem evlenmemiş halam yüklenmişti. Böyle bir soy kütüğü yapısının hem son derecede taşıyıcı hem de son derecede travmatik olduğu kuşku götürmez. Taşıyıcıydı, çünkü almış olduğum eğitimin çok güçlü etkisi oldu; travmatikti, çünkü anne tarafım görünmez kılınmıştı, beni yetiştiren genç kız da, atasoylu bir figürün korunması altındaydı; ayrıca kahramanlığı temsil eden baba figürü de ortalıkta yoktu. Anne figürünün ne olduğunu da karımın çocuklarım tarafından algılanış biçimiyle kavradım.²

Ricoeur'ün günlük yaşamına, yazılarına, verdiği konferanslara, evlilik hayatın, çocuklarına, torunlarına baktığımızda onun sıradan bir insan olduğu gibi gelebilir. Fakat bu sıradan yaşam onun olağan dışı yaşamını alışılmamış bir yolla maskeler. Mesela onun pasifizmi ve savaşa dolaylı ya da doğrudan dâhil olması arasında sürekli çelişki vardır. Onun kendisini çatışmalar aracılığıyla barışçıl çözüm bulmaya adanması Paris Nonterre Üniversitesinde yaşadığı deneyimlerle derin bir şekilde ilişkilidir. Yaşadığı deneyimler sadece yaşamındaki önemli bir dönem değil aynı zamanda felsefesinde zorlayıcı bir etkiye sahiptir.³

P. Ricoeur'ün hayatını ve eserleriyle ilişkisini biraz daha özele indirgemek istiyoruz. Bunu da çalışmamızın ilk bölümünde ağırlık verdiğimiz Heidegger ve Gadamer özelinde ele alırsak şunları söyleyebiliriz: Ricoeur François Azouvi ile yaptığı söyleşide Heidegger ile nasıl karşılaştığını şöyle anlatır: “1955'te karşılaştım. Kötü de bir anım var. Heidegger Fransa'da bir ilkokul öğretmeni gibi davranıyordu. Kalkış noktası *Salt Aklın Eleştirisi*'nin metnini ele almıştık: “Varoluş bir durumdur.” Bizleri parmağıyla işaret ederek alt satırı okumamızı ve açıklamamızı isterdi. Ama yaptığı yorumlar, özellikle şairlerle ilgili yorumları harikaydı. Öyle sanıyorum ki, ilk kez o zaman Heidegger'in şiirle bağlantısı dikkatimi çekmişti. Böylece ben de yavaş yavaş Heidegger'ci akıma katıldım; bunun nedeni de kuşkusuz, Jaspers'in savaştan sonra yayımlanan büyük kitaplarının tumturaklı, yinelemeli ve dağınık özelliğinden bir tür bıkkınlık duymamdı. Heidegger'in dehası Jaspers'in yeteneğinden daha çok çarpmıştı beni.”⁴ Ricoeur'ün eserlerinde Heidegger'in zaman kuramından gelenek kuramına kadar birçok etkisini görmemiz mümkün. Zira Ricoeur *Hafıza, Tarih ve Unutuş* isimli

¹ Charles E. Reagan, Paul Ricoeur, His Life and His Work, The University of Chicago Press, London, 1996,s.4. Ayrıca bkz. *The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of His Works*, ed. Charles E. Reagan - David Stewart, Baston: Beacon Press, 1978.

² Paul, Ricoeur, F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi, “Valence'den Nanterre'e”, *Eleştiri ve İnanç*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2010,s.14-15.

³ Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç*, s.1-3.

⁴ *Eleştiri ve İnanç*, s.39.

eserinin bir bölümünde sadece Heidegger'in *Varlık ve Zaman* isimli eserinden hareketle zaman-tarih ilişkisini ele aldığını görmekteyiz.

Ricoeur'ün etkilendiği ve bizim de çalışmamızın ilk bölümünde daha ayrıntılı ele aldığımız Gadamer ise daha çok ön-anlama, ufuk ve gelenek kavramları ve görüşleri bağlamında ele alınmıştır. Ricoeur François Azouvi ile yapmış olduğu söyleşide, *Tanımış olduğunuz öteki büyük felsefeciler arasında, size yakın olanı hangisiydi?* Sorusuna Hans Georg Gadamer elbette yanıtını vermiştir. "Önce yorumbilim akımının önemli kişisi olarak gördüğüm Gadamer'in bir okuru oldum. "İlk" Habermas'la yapmış olduğu o eski tartışmaya ben de katılmış kendimi ikisinin arasına bir yere oturtmuştum. Yapısalcılıkta tartışma içinde olduğum dönemde Gadamer'den uzaklaşmışım çünkü Gadamer'e göre yorumbilimin çabası temelde, ister zamanda olsun ister uzamda, mesafeyi azaltmak, gerektiğinde de yok etmek demektir; benim de karşı çıktığım işte buydu., çünkü kendi kendini tanıyamayacağını, her zaman eleştiri dolambacını değerlendirerek başkalarının dolambacından geçmesi gerektiğini düşünüyordum."⁵ Zira Ricoeur çalışmamızın ikinci bölümünde de değindiğimiz gibi kendimizi daha çok başkalarını bizim hakkımızda anlattığı şeylerden veya tarihsel tanıkların gözünden, onların hikayeleri içinde kendimizi tanıyacağımızdan söz etmektedir.

Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in varoluşçuluğu ve Edmund Husserl'in fenomenolojisiyle de uzun yıllar meşgul olan Ricoeur, "sembol düşünceyi doğurur" derken hermeneutiğin ilk ve temel öncülünü iyi bir biçimde ifade etmiş, efsane, din sanat ve ideolojinin sembollerinin felsefi yorum yoluyla açığa çıkabilecek mesajlar taşıdığını öne sürmüş ve hermeneutiği de dolaylı anlamların arkasında yatan gerçeği açığa çıkarma yöntemi olarak tanımlamıştır. Onun felsefi hermeneutiği kendileri sayesinde aktarılan dil, din, kültür ve toplum gibi çok çeşitli yapıları araştırır. Onun hermeneutiği kutsal metin yorumuyla felsefi metinlerin yorumu problemini bir araya getirir. Her tür anlamın nihai ve en yüksek kaynağının insan varlığı, özne olduğunu savunan Ricoeur, varoluşçuların tam tersine, anlamın her zaman kültürel, toplumsal ve dilsel yapılar aracılığıyla aktarıldığını iddia etmiştir. Ricoeur hermeneutikte Gadamer, fenomenolojide Husserl tarafından geliştirilen geleneksel bakış açısı ile bu bakış açıları ile bu görüşleri eleştiren Derrida ve Lyotard gibi filozoflar tarafından gerçekleştirilen eleştiriler arasında aracılık etmiştir.⁶

1.2. Eserleri

1932-1935 yılları arasında "Yüksek öğrenim diploması" için gereken bitirme çalışmasını yazdı: *Lachelier ve Lagneau'daki Tanrı Sorununa Uygulanan Refleksif Yöntem*. 1935-1939 yılları arasında Hristiyanlığın ve Protestanlığın etki alanı içinde kalarak ilk metinlerini yayımladı. Protestanlığa bağlılığı yaşamının hep değişmez bir özelliği olarak kaldı. 1940-1945 yılları arasında İkinci Dünya Savaşında esir düştüğü müttefik ülke subaylarının esir kampında diğer entelektüeller ve üniversite hocalarıyla birlikte yaşadı: Mikel Dufrenne ile kamptan kurtulduktan sonra 1947'de *Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi*'ni yayımladı. 1947-1950 yılları arasında yayımladığı kitaplar esir kampında geçirdiği beş yıl içindeki okumalarına, tartışmalarına, geliştirdiği düşüncelere dayanıyordu. Bu kitaplardan bir diğeri 1948'de yayımladığı *Gabriel Marcel ve Karl Jaspers: Gizemin Felsefesi ile Paradoksu* isimli eseridir. 1950'de Fransızcaya çevirdiği *İdeen I :Bir Fenomenoloji İçin Temel Düşünceler* yayımlandı. Bu çalışması ikinci doktora tezi olarak kabul edildi. Asıl doktora tezi olan *İrade Felsefesi I: İradeli Olan*

⁵ Eleştiri ve İnanç, s.55-56.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul ,Paradigma Yayınları,2005,s.1419-1420.

Ve İradedışı-Olan aynı yıl içinde basıldı. 1960'ta *Sonluluk ve Suçluluk* isimli eseri iki cilt olarak basıldı. 1969'da *Yorumların Çatışması*⁷ isimli eserini yayımladı. Bu eseri yayımladığı yıllar dekan olarak çalıştığı ve üniversitede artan çatışma dönemine tekabül etmektedir. Yaptığı söyleşilerde de bu durumun bu eseri üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. 1975 yılında *Canlı Eğretileme* isimli eserini yayımladıktan sonra 1979-1985 yılları arasında *Zaman ve Anlatı*⁸ isimli dört ciltlik eserini yayımladıktan beş yıl sonra bu eseriyle de ilişkili olan *Başkası Olarak Kendisi*⁹ eserini yayımladı. 1995'te yaşamını belirleyen olaylar üstüne kişisel düşüncelerini açıkladığı *Eleştiri ve İnanç*¹⁰ isimli eseri François Azouvi ve Marc de Launay ile yapmış olduğu söyleşiden oluşmaktadır. 1995-1998 yılları arasında *Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*¹¹ ve Andre Lacoque'nun tefsirine bir giriş ve yorum yazdığı Kutsal Kitap'ı Düşünmek adlı kitapları yayımlandı. 2000 yılında ise *Hafıza, Tarih ve Unutuş*¹² isimli son eseri yayımlandı.¹³

⁷ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması I*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul,2009.

⁸ Paul, Ricoeur, *Zaman ve Anlatı I*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2007. Dört cildi Yapı Kredi yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁹ Paul, Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yay. İstanbul,2010.

¹⁰ Paul, Ricoeur, F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi, "Valence'den Nanterre'e", *Eleştiri ve İnanç*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2010

¹¹ Paul Ricoeur, Jean-Pierre Changeux, *Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, Metis yay. 2013.

¹² Paul, Ricoeur, *Hafıza, Tarih ve Unutuş*, Çev: M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul,2012

¹³ Lewis Edwin Hahn, *The Philosophy Of Paul Ricoeur*, Open Court Trade and Academic Books,1996.

2. GELENEK KAVRAMININ ANALİZİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Gelenek, gerek Doğu dillerinde ve gerekse Batı dillerinde muhtelif sözcükleri tek başına karşılamak durumunda olan talihsiz bir kelimedir. Birbirlerinden çok farklı kültür ve anlam düzeyleri bu Türkçe sözcük yoluyla tam bir kargaşa doğurabilmektedir. Bu sebeple herhangi bir geleneğe dair bir çözümlenmeye girişmeden önce onun farklı anlam içeriklerini ayırtmak gerekir. Sosyal bilimlerin en temel ve üzerinde en çok tartışılan kavramlarından biri olan gelenek, “geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. Bu sadece sözel ya da yazılı bir miras olmayıp, binaları, abideleri, bahçeleri, heykelleri, resimleri, alet vb. makineleri de içerir. Bu yönüyle o, belirli bir zaman diliminde toplumun sahip olduğu, dış dünyanın fiziksel süreçlerinin ürünü veya ekolojik ve fiziksel zorunluluklarının ürünü olmayan her şeyi içerir.”¹⁴ Bununla birlikte geleneği gelenek yapan asli özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Gelenek kavramı aktarmak, vazgeçmek ya da devretmek anlamına gelen Latince “*tradere*”den gelmektedir. *Traditio* bir şeyin aktarıldığı sürece, *traditum* ise aktarılan şeye gönderme yapar. Emanet, her zaman, bir başkasına geçici olarak devredilen, aktarılan şey olarak anlaşılmıştır. “*Tradere*” fiilinden gelen “*traditio*” adı, erken ilköğretimde, günlük yaşamda olduğu kadar hukuk alanında kullanılan bir kavramdır. Bununla koşturularak, Roma hukukunda kavramın özellikle depozito işleri ve işlemleri için kullanıldığı görülür. Emanet olarak bırakılan mal veya eşya tabii ki kendisine emanet edilen kişi için bir özel mülk değildir. Kendisine emanet bırakılan kişi, o emaneti kendi malı veya eşyası gibi kullanamaz, bunlar üzerinde kendince tasarrufta bulunamaz. Tersine, o mal veya eşyayı özenle muhafaza etmelidir.¹⁵

Çin dilinde ise ‘gelenek’ *chuan tong* şeklinde iki kelimedenden oluşan birleşik bir kavramla ifade edilir. *Chuan*, aktarmak ve *tong* rehber çizgi (düşünce) anlamına gelir. Buna göre Çin düşüncesinde “gelenek” nesiller boyunca rehber düşünce şeklinde öz değerlerin aktarımı anlamına gelir. Ancak bu öz değerler yaratıcı yorum sürecine açık olduğu için, gelenek gelecek nesle aktarılan iyi sarmalanmış bir paket gibi değildir; aksine gökten, insanlardan ve yeryüzünden yeni suları toplayarak *akmakta olan bir nehir* gibidir.¹⁶

2.1. Eski Yunan’da Gelenek

Platon’da *paradosis* kavramı, yaklaşık bir şekilde, ama daha didaktik bir renk almış olarak, eğitimde bilgilerin aktarımı, yani bir eğitim tarz ve usulüanlamında kullanılır. Bunun yanında Platon gelenek kavramını diyalektik eğitiminin sıkı sıkıya gerçekleştirilmesini salık verdiği bağlamda da kullanır. Zira Platon’a göre diyalektik sanatını bir oyun sananlar, onu değerlerin yadsınması, ileri sürülen düşüncelerin yanlışlanması amacı ile kullanmaktadırlar. Bu da geleneklerin sarsılmasına yol açtığı gibi, bağlanacak doğruları da yanlış bir şekilde ortadan kaldırır.¹⁷

¹⁴ Edward, Shils, ‘Tradition’ in *Comparative Studies in Society and History*, 13; 1971.s.

¹⁵ Gordon, Marsall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürçü, Ankara, 2005.s.

¹⁶ Vincent, Shen “Çin Düşüncesinde, Gelenek, Metin, Yorum”, Çev. Burhanettin Tatar, *Bilimname VI*, 2004/3.s.

¹⁷ Platon,1988. *Devlet*, Çev.: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul,115s.

Aristoteles “eskiler”in, özellikle Sokrates öncesi filozofların, kendisinden çok önce felsefi ve teolojik sorunları tartışmış olduklarını bildirir. Ona göre mitoslarda ifadesini bulan gelenekler de, “en eski zamanlar”dan beri “kitlelerin ikna edilmesi”nde etkili araçlar olmuşlardır. Çünkü eskilerin her şeyi daha iyi bildiklerine inanılır ve onların sözlerinin bize aktarılmış, kalmış olması (*paredosan*) bir lütuf sayılırdı. Bu nedenle, felsefe, gelenek kavramının anlamını daha derinliğine ele almalıdır. Aristoteles’te kavram, aynı zamanda temel sebepleri ve nedenleri bilen “aklın geleneği” ifadesinde de geçer. Daha sonra *paradosis* kavramı Helenizm döneminde önemli bir rol oynamış ve gizemci dinlere ait bir kült kavramı olarak, *hieros logos*’a giriş için kullanılmıştır.¹⁸

Gelenek kavramına sosyal bilimlerin farklı alt disiplinlerinin yaklaşımları ile geleneksel toplumların yükledikleri anlamlar arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunur. Sosyal bilimler geleneğe toplumların yaşadıkları coğrafya, iklim vb. gibi dışsal koşullara uyum sağlamak amacıyla türetilmiş, beşeri kaynaklı “inşa”lar, “icat”lar olarak bakarken geleneksel toplumlar kendi geleneklerinin kaynağını mitsel atalar, kahramanlar ve Tanrı gibi kutsallarda görürler. Sosyal bilimlerde daha fenomenolojik bir yaklaşımla gelenekleri salt işlevsel özellikleri yönüyle görüp kökenlerini bu işleve bağlayan açıklamaların yanısıra gelenekleri belirli bir anlam bütünlüğünü yansıtan fenomenler olarak değerlendiren yazarlar da vardır. Her ne kadar bu yazarlar da geleneğin kaynağını kutsalda görmemekteyseler de onun sadece işlevsel boyutuna indirgenemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁹

2.2. Yeniçağ Felsefesinde Gelenek

Gelenek yeniçağ Avrupa felsefesinde özellikle doğa bilimlerine yönelik ilgi doğrultusunda, gitgide eleştirel tartışmaların konusu olmuştur. B. Pascal, bilimi iki gruba ayırır. Bunlardan biri, teoloji başta olmak üzere, otorite ve gelenekle ilgilenen “gelenekbilimleri”; diğeri de fizik başta olmak üzere, deneyime ve akla dayanan, dolayısıyla *gelenek* ile ilgisi bulunmayan doğa bilimleridir. F. Bacon ise, tarihi perspektifi içinde bir gelenek eleştirisi geliştirir. Bacon önyargıların (idollerin) bertaraf edilmesi amacıyla, deneysel bilimlerin teorik yönden temellendirilmesi gerektiğini belirtir ve bu temellendirme işine girişir. Gelenek, kullanımda karşılaşıldığı kadarıyla, bilimlerin “kök”ünde değil, “gövde”sinde bulunur. Bu nedenle, bilimlerin gelişmesini arzu eden kişi, kökü, kaynağı dikkate almalıdır. Bilimin kaynağı akıl ve deneyimdir; başka bir şey değil. Fakat süreç içerisinde, özellikle bilimsel deneyimlerin aktarılması, yani bilimin gövdesinin gelişmesi süreci içinde, bir birikim ve aktarım olarak bir gelenek de kendiliğinden oluşur. Gelenek kavramını hemen hemen hiç kullanmayan Descartes, felsefe ve teoloji geleneğini tümünden şüpheyle karşılar ve felsefenin ihyası için matematiği ve matematiğe duyarlı disiplinleri model alır. Bununla birlikte Descartes, ahlak felsefesinde geçmişten intikal eden anlayışları geçerli kabul eder; çünkü ona göre, ahlaki karar ve tercihleri, bilimin yetkinleşmesine kadar, günlük yaşamı sürdürmek adına, muhafaza etmenin pratik yararı vardır.²⁰

Yeniçağ felsefesinde geleneği onaylayan ve ona sahip çıkanların bir bölümü, akli reddedici bir tutum içinde olmuşlardır. Buna karşılık yeniçağ felsefesinde ağırlıklı eğilim, geleneğin reddi veya önemsizleştirilmesine yöneliktir. Örneğin T. Hobbes

¹⁸ Doğan, Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2008, s.60-61.

¹⁹ Claude Levi, Strauss, Irk, Tarih ve Kültür, çev. Haldun Bayrı ve Reha Erdem, Metis yay., İstanbul, 2016.

²⁰ Rene, Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir, Sel, Sosyal Yay. s.14-17.

gelenekleri masallarla aynı kefeye koyar ve geleneklerin “felsefeyi karartmaları”na karşı çıkar.²¹J. Locke, doğal hukukun geleneklere itibar edilerek inşa edilemeyeceğini söyler.²²Zaten ona göre, bir doğal hukuku, birbirleriyle sürekli savaş halindeki geleneklerin farklılıkları ve çokluğu nedeniyle geleneklere dayandırmak mümkün de olamazdı. Locke, doğal hukuk formlarını oluşturmak için de epistemolojiden hareket edilmesi gerektiğini savunur. Empirist epistemolojiye göre, bilgi, duyular aracılığıyla elde edilmiş olan empirik materyalin insan zihninde rasyonel yoldan bir araya getirilmesiyle elde edilir ki, bu bilgi elde etme yönteminde önyargıların, bu arada önyargılarla en çok karşılaşılan şeyler olarak geleneklerin yol açacağı hiçbir bulanıklığa yer yoktur. İşte, bu nedenle doğal hukuk da empirist epistemoloji model alınarak geliştirilmelidir.

G.W. Leibniz gelenek kavramını kendisinden etkilenmiş olan Kant’a yakın bir şekilde kullansa da, Kant’tan farklı olarak geleneğin zamanın akışı içinde birbirine geçmiş kültürel kazanımların bir karmaşası olarak görür. Yine Leibniz’e göre insanlara Tanrı tarafından akıl yürütmeksizin içgüdüleri halinde verilen ahlak duygusu bir takım gelenekler tarafından değişikliğe uğratılabilir.²³

2.2.1. Heidegger’de Dil-Gelenek İlişkisi

Felsefe tarihini tahrip etme yolunu tutan ve böylece Varlık kavramına Batı felsefesinde ilk dikkat çeken isim olan Heidegger, Varlığı metafizik kavramlara, tözlere dayandırarak açıklamaya çalışmanın, varlığın kendisini yani salt varlık sorusunu sormayı unutturduğunu söyler. Zira Varlığı metafizik kavramlarla açıklamak yani bir yere dayandırarak ele almaya çalışmak salt varlık sorusunu sormayı unutturmaktadır. Bu nedenle Heidegger, 1927 yılında tamamladığı *Varlık ve Zaman* isimli eserinde varlığa ilişkin, varlığın ele alınmasını engelleyen önyargılardan bahsetmektedir. Bu önyargıları aşmak bunların dışına çıkabilmek amacıyla Varlık sorusunu yeniden sormak gerektiği üzerinde durmuş ve belirli bir yöntem ve zemin arayışına girişmiştir. Bu arayışı Kehre/Dönüş öncesi felsefesinde Dasein çerçevesinde ele alırken Kehre/Dönüş sonrasında Sein’ı yani Varlığı soruşturması üzerinden yürütmüştür. Böylece Dasein’in yani insan varlığının varoluşsal yapıları aracılığıyla Varlığı anlamaya çalışmıştır. Bu varoluşsal yapılardan olan dile kulak vermek gerektiğini ise, ikinci dönem felsefesinde vurgulamıştır. Ona göre varlık sorusunu sorabilen tek varlık Dasein bir diğer deyişle insan varlığıdır. Varlığı anlayan tek varlık Dasein olduğu için, varlığın anlaşılmasının koşulu da onu Dasein kılan varoluşsal yapılara bağlıdır. Bu nedenle Varlığın anlaşılması Dasein’in varoluşsal yapılarından olan zamansallık ve dilselliğe bağlı olmaktadır. Bu varoluşsal yapılardan olan dilsellik ve onun bir ürünü olarak ortaya çıkan gelenek, hem varlığın anlaşılmasının imkanını hem de Dasein yani insan varlığının kendi özüne ulaşmasının imkânını içermektedir. Çünkü İnsan öz bilinciyle varlığı açığa çıkarmaya ve buradan da dilinin özüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bu öz bilincini şekillendiren de insanın varoluşsal yapılarından dil ve dilin bir ürünü olan gelenektir. Zira Dasein’in varoluşu ile dilin özü hakikatin farklı perspektiflerini yansıtmaktadır. Bu nedenle çalışmamız insanın özüne ilişkin olan dil ve geleneğin Varlığı nasıl oluşturduğunu ele aldıktan sonra, oluşturulan bu varlığın dil ve gelenek tarafından nasıl açığa çıkarıldığını,

²¹Tomas, Hobbes, Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, çev. S. Lim, İstanbul, 1993, 180s.

²²John, Locke, 2004, İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, Çev.: V.Kadiroğlu, Ankara, 79s.

²³Gottfried Wilhelm, Leibniz, New Essays on Human Understanding, Ed. and Eng. trs. By Peter Remnant and Vonathan Bennet, New York. 1989, s. 92-93.

ele alacak ve bu amaç doğrultusunda daha çok Heidegger'in ikinci dönem dil görüşü üzerinde durulacaktır.

Varlık, felsefe tarihinde filozoflar tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Zira antik felsefenin ilk döneminde presokratik filozoflar, doğaya ilişkin herhangi bir açıklamanın veya akıl yürütmenin yine doğanın içinde sürdürülebileceğini düşünmüş ve varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi bulmak amacıyla arke problemi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu durum bize Sokrates öncesi filozofların felsefelerinin aslında bir varlık felsefesi olduğunu göstermektedir.²⁴ Bununla birlikte sistematik dönemde yer alan Platon'un varlık anlayışı idealara dayandığı için salt varlık sorunsalından ziyade Varlığın tözü olan idealar üzerinden ele alınıp, sorunsallaştırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Aristoteles ise Platon'un ideasına karşılık form ilkesini geliştirerek, tözsel varlık anlayışının yerine nedensellik ilkesini koymuştur. Ortaçağ'a geldiğimizde ise, filozoflar zorunlu varlık olarak tanımladıkları yaratıcı varlığı açıkladıktan sonra, diğer varlıkları Tanrı ile ilişkileri çerçevesinde ele almışlardır. Bu ayrımın modern felsefedeki yansması ise, idealist felsefe ile maddeci felsefe arasında olmuştur. Bu varlık anlayışlarını, varlığa dair şüphelerini gideremediği gerekçesiyle düşünen özneye indirgeyerek açıklayan Descartes ise sadece öznenin varlığının şüphe götürmediğini iddia ederek felsefesini böylesi bir varlık anlayışı üzerine temellendirmiştir.²⁵ Bahsettiğimiz varlık anlayışlarından sonra ilk defa Friedrich Nietzsche Varlığın neliği üzerinde tekrar düşünmeye başlamıştır.²⁶

Nietzsche'nin açtığı yoldan giden ve dili varlığın evi perspektifinden ele alan Martin Heidegger, varlık tarihini kabaca dört evreye ayırarak bu evreleri eleştiriye tabi tutmuştur. Bunlardan birincisi, ilk dönem Yunan düşüncesinin, varlığı ele alış tarzıdır. Heidegger'e göre, varlığın kendisini açmasını doğrudan tecrübe ettikleri için Sokrates öncesi filozofların varlığa ilişkin, gerçek ve doğrudan bir kavrayışları söz konusudur. Örneğin Parmenides'e göre düşünülmesi mümkün olan varolduğu için düşüncenin konusudur.²⁷ Bu demektir ki, Parmenides'in varlık kavramı dış dünyada varolan ve belirli özellikleri bulunan somut bir şeye işaret etmektedir. Varlık tarihinin ikinci evresi, varlık sorununu unutma sürecini başlatan Platon ve Aristoteles'in yer aldığı evredir. Platon fenomenin ancak idea sayesinde, varolabileceğini söylemektedir. Ona göre idealardan söz edilebilir ancak onlar daha yüksek bir takım kavramlarla açıklanamazlar.²⁸ Böylelikle Platon maddi olanın varlığını reddettiği veya onu en fazla gölgemsi bir varlığa indirgediği için duyu organlarımızın bilgi bakımından önemini ve değerini reddeder.²⁹ Aristoteles'te varlık, somut bir şeydir; onda düşüncenin ayırdığı ama birbiriyle ilişkili mevcut olan inşa edici unsurlar vardır. Bu unsurların en önemlisi form'dur. Madde ancak onun zorunlu desteğidir.³⁰ Heidegger'e göre, söz konusu iki filozof, varlığı, dolaylı bir biçimde, yani metafizik kavramlar aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. Bir diğer deyişle, Platon ve Aristoteles, varlığın doğrudan doğruya kendisini ele almak yerine, varlığa özler ya da nesnelere aracılığıyla yaklaşmışlardır. Varlık tarihinin üçüncü evresi ise, Ortaçağ düşünce geleneğidir. Bu gelenekte Varlık, yaratılmış varlık-yaratıcı varlık ayrımı çerçevesinde açıklanmaya çalışılır. Heidegger, varlık tarihinde, Ortaçağ düşüncesini izleyen dördüncü ve son evreyi, Descartes'la

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* Say Yayınları, Bursa, 2002, 14.

²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, 1688-1689.

²⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1692.

²⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, 222.

²⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, 2012, Bursa, 286-290.

²⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi II*, 199.

³⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev., H. Vehbi Eralp Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2015, 83.

başlayan gelenekte bulur. Bu sonuncu gelenek güvenliği, bilgi ya da bilişin kesinliğinde bulmaktadır.³¹

Heidegger, varlık sorusunu yeniden sormakta pek de haksız görünmemektedir. Zira yirminci yüzyıla gelinceye kadar Batılı filozoflar büyük ölçüde var olanları soyut, özlerle ve kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Varlığı metafizik kavramlara, tözlere dayandırarak açıklamaya çalışmak, varlığın kendisini yani salt varlık sorusunu sormayı unutturmuştur.³² Bu nedenle 1927 yılında tamamladığı Varlık ve Zaman³³ isimli eserinde varlığa ilişkin önyargılardan bahsetmektedir. Ona göre bu önyargılar varlığı en tümel olarak sınıflandırdığı için Varlığın tanımlanamayacağını ve kendiliğinden anlaşılır olması nedeniyle Varlık sorusuna hiçbir zaman bir cevap verilmeyeceğini, bilindiği için de yanıt aranmayacağını iddia etmektedir. Bu nedenle o, Varlık sorusunun yeniden sorulması gerektiği üzerinde durur.³⁴ Heidegger bu amaçla belirli bir yöntem ve zemin arayışına girmiştir. Bunu kehre/dönüş öncesi felsefesinde Dasein sorunsalı çerçevesinde ele alırken kehre/dönüş sonrasında Sein'ı yani Varlığı soruşturmaya başlamış, Dasein'in varoluşsal yapıları aracılığıyla Varlığı anlamaya çalışmıştır. Bu varoluşsal yapılardan olan dile kulak vermek gerektiğini ise, ikinci dönem felsefesinde vurgulamıştır.

Varlık ve Zaman'da defalarca belirtildiği gibi Heidegger'in asıl amacı varlığın anlamına ulaşmak için radikal bir araştırma yapmaktır.³⁵ Bu nedenle o, Kehre (Dönüş) dönemi olarak tanımlanan 1930'lu yıllardan itibaren Dasein (insan varoluşu) ile değil Sein (Varlık) ile ilgilenmektedir. Bu yıllardan itibaren, Metafizik, Felsefe, hakikat gibi konularda eserler, konferanslar vermiştir.³⁶ Bahsedilen konular üzerinde felsefi refleksiyon geliştirmeye başlayan Heidegger, 1947 yılında yazdığı *Hümanizm Üzerine Mektup*³⁷ isimli yayınında ise dili Varlığın evi olarak tanımlayarak Varlık ve Varlığın hakikati araştırmalarını, dil üzerinden gerçekleştirmeye başlamıştır.

Heidegger bu amaçla Varlığa ilişkin sorunun formal yapısını şöyle ele alır: *"Her soru belirli bir formal yapıya sahiptir. Buna göre bütün sorular; aranan, sorulan ve sorgulanılan denilen üç unsurdan meydana gelir. Varlığa ilişkin soruda aranan varlık anlayışı, sorulan varlık, sorgulanılan ise Dasein'dir."*³⁸ Buradan hareketle cevabımız da varlığın ne olduğu yönünde olmalıdır. Peki, soruyu kime yöneltiyoruz, insana yani Heidegger'in insan varlığı olarak tanımladığı Dasein'a³⁹. Ona göre, sorunun içeriğine ve bağlamına baktığımızda, Varlığın anlamı nedir? Sorusunun cevabını kendisinde varlığı açan tek varlık olması nedeniyle Dasein'da buluruz.⁴⁰

İnsan Varlık sorusunu kendisine soran tek varlıktır, bu soruyu kendisine sormasının sebebi onun Varlık'ın ön-bilgisine sahip olmasından kaynaklanır. O halde

³¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*,1692.

³² Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara, 2011, 101-102.

³³ Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev., Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008,1-14.

³⁴ Kaan H. Ökten, "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito Felsefe Dergisi*,64, t2017, 89-90.

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1-14.

³⁶ Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı* Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004,254-270.

³⁷ Martin Heidegger, *Pathmarks*, Edited by, William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 274

³⁸ Kaan H.Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu* İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, 7.

³⁹ Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, 163. Dasein teriminin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, terc., Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora kitaplığı, 2008, 1-15, Kaan H. Ökten, "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito Felsefe Dergisi*,64, Mart 2017:93.

⁴⁰ Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", *Cogito Felsefe Dergisi*, Heidegger: Varlığın Çobanı,64,Güz 2010,287.

yapılması gereken, bizi insandaki bu ön-bilgiye ulaştırabilecek bir yöntem geliştirmektir. Bu yöntem de ancak ontoloji temelli bir araştırma çerçevesinde mümkün olmaktadır. Dasein'in temel varoluşsal yapısı Zaman olduğu için Varlığı açığa çıkarmanın yöntemi, fenomenoloji olmaktadır.⁴¹ Çünkü fenomenolojinin amacı kendinde şeyleri-kendi olarak açığa çıkarmaktır. Böylece Heidegger, Varlık sorusunu kendisine sorun yapan Dasein varlığının varoluşsal yapılarından olan dil aracılığıyla Varlığın anlamı soruşturmasına başlamıştır. Bu amaçla, Husserl'in fenomenolojisini varlıkları açığa çıkaran kendinde dil şeklinde Husserl'den farklı olarak dil zeminine çekmiştir. Çünkü Heidegger'e göre insanın diğer nesnelere yönelişi varoluşsal bir yapı içerisinde gerçekleşir.⁴²

"Varolanda bulduğumuz dilden yola çıktık." ifadesiyle dil ile Varlık arasındaki sıkı ilişkiye işaret ettikten sonra "Doğada bulduğumuz insan dilinden yola çıkarak bu varolanın bir şemasını geliştiriyoruz." diyerek dilin varolanın kendisiyle olan özsel ilişkisine işaret etmekle kalmaz, dilde her zaman varolanı düşündüğümüzü de iddia eder.⁴³ Zira Humboldt'un "İnsan sadece dil aracılığıyla insandır; fakat insan dili icat etmek için önceden insan olmak zorundadır." ifadeleri Heidegger'e göre dilin icat edilemez olduğuna ve insanın insan olmasının şartının dile bağlı oluşuna işaret etmektedir.⁴⁴

Böylece dile bağlı oluşumuz, dili değiştirip-geliştirmemiz ve dil tarafından oluşturulmamız Heidegger'in Varlığı bilgi temelli bir felsefeyle anlamaya çalışan Descartes ve ardıllarının oluşturduğu modern felsefe geleneğini eleştirmesine sebep olmuştur. Çünkü Modern Felsefe, süje ile objenin bir aktı olarak tanımlanan bilgiyi, düşünen bilince indirgemekle kalmamış, öznenin kullandığı bir araç haline getirmiştir.⁴⁵ Fakat Ona göre Varlığı da kapsayan dünya, tüm varlıklardan oluşan bir bütün değildir, o insanoğlunun kendisini, ön anlama denilen kavrama öncesi anlayış aracılığıyla anladığı, dilinin ona gösterdiği şekilde çevrelendiği bir bütündür. Böyle bir dünya tanımı herhangi bir varlığı bilmeden önce var sayılan bir şeye işaret ettiği için dünya, öznellikten de önce gelmektedir.⁴⁶ Bir diğer deyişle insan, dünyayı yorumlamamızın bir bütünü olan ön anlamalarımız olmaksızın anlamamanın gerçekleşemeyeceği, eksik veya kopuk olacağı bir kavrama öncesi zorunluluklar âlemine fırlatılmıştır.

Zira Heidegger'e göre "Dil, bir tür yorumlamadan ve bu yorumun ortaya koyduğu anlam veya işaretlemelerden doğar: 'Sözcükler anlamalara eklenirler.' Sözcükler ve onlarla ifade edilen varlıklar birbirleriyle aynı âlemde gelirler: Sözcükler asli olarak varlıklara atıfta bulunurken, varlıklar ise asli olarak anlam yüklü olup sözcüklerin ortaya çıkmasına vesile olurlar."⁴⁷ Varlıkla-sözcük arasındaki kopmaz bağ, bizi dilin yapısına yani varlığı anlamak amacıyla dilin varlığını anlamaya itmektedir. Dilin varlığını anlamak amacıyla çıktığımız yolda dili, varlığı anlamamızın ve onu kendi anlaşılabilirlik çevremiz içine yerleştirmemizin, dolayısıyla dünyayı kavrayışımızın ön-şartı olarak bulmaktayız.⁴⁸ Varlığın dil aracılığıyla, açığa çıktığını söyleyen

⁴¹ A.Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2015, 18.

⁴² Bilin, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 123-124.

⁴³ Martin, Heidegger, *Herder'in 'Dilin Kökeni Hakkında' İncelemesi Üzerine Dersler*, trc. Güvenç Şar, İstanbul, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, 30, 2016, 76.

⁴⁴ Heidegger, *Herder'in 'Dilin Kökeni Hakkında' İncelemesi Üzerine Dersler*, 76.

⁴⁵ Gülenç, *Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik*, 298.

⁴⁶ Richard Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, 178-179.

⁴⁷ Michael Inwood, *Heidegger*, çev. Nursu Örgü Ankara, Dost Kitabevi, 2014, 72.

⁴⁸ Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", *Cogito Felsefe Dergisi, Heidegger: Varlığın Çobanı*, 64, Güz 2010, 287.

Heidegger'e göre *Varlık zamanda açığa çıkar. Varlık, sürekli olarak yeniden görünüşe çıktığı için yolda değildir. Yolda olma hali Varlığın zamanla birlikteliğidir, ondan ayrılamazlığıdır. Bu birlikteliğin en açık deneyimlendiği alan ise 'dil'dir.*⁴⁹ İnsanın varolmasının temel unsuru olan dilin insana bakan tarihsel yönü ise ortaya yeni bir olgu çıkarır: Gelenek.⁵⁰ Heidegger'de gelenek dil aracılığıyla kendisini oluşturduğumuz ve kendisinden anlama ve yorumlama ve diğer birçok insan varoluşunu ilgilendiren durumlarda beslendiğimiz, anlama olaylarıyla çerçevelenmiş dünya-da-olma'nın bir sonucu olarak ön-anlama dediğimiz yapıyı oluşturan ve tarihsel geçmiş olarak da adlandırabileceğimiz bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece Varlığı kendisi aracılığıyla anladığımız dilin yapısını gelenekle-kültürle, tarihsel geçmişle ilişkisi bağlamında ele alan Heidegger, tarihselliğin insan Dasein'inin varoluş biçimlerinden bir diğeri olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yapmaktadır: Bilinebilir olanla bilinenler yani var olanlar sadece ontik bir yapıya sahip değildir aynı zamanda tarihsellik tarafından da belirlenmiş bir yapıya sahip olmaktadır.⁵¹ Daha açık bir ifadeyle söylersek, var olanlar, sadece insanın anlama ve yorumlama yapısıyla ilişkilendirilmeyen fiziksel ve duysal nesne olmayıp, aynı zamanda insanın var olanları anlama ve yorumlaması sonucu ortaya çıkan dilsellik ve tarihsellik tarafından değiştirilip, dönüştürülen bir yapıya sahiptir.

Somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, insan anlamasının özünü oluşturduğu için, Dasein'in geçmişine, içinde yaşadığı topluma böylesine bağlılığı onun varoluşundan önce gelmektedir.⁵² Çünkü bizler varoluşumuz ile diğer varlıklar üzerine düşünmemizi sağlayan, bir gelenek ve tarihsel koşullar tarafından dönüştürülen dile, sonradan doğarız. Zira dilimiz her zaman bizden öncedir. Biz dile verilmiş varlıklar olarak konuşmayı öğrendiğimiz zaman dahi dilin gerisindeyizdir. "Bu nedenle hep bir geleceğe bağlıyız ve bu gelenekten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma şansımız da yoktur." Aynı zamanda ne yaparsak yapalım dilimizi oluşturan ve insan varlığı sayesinde dilimiz tarafından oluşturulan bu tarihsel geçmişe sürekli katkıda bulunuruz. Bir taraftan zaman dediğimiz kavramın olgusal yönü olan tarihsellik tarafından kurulurken diğer yandan tarihsellik ve tarihselliğin sonucu olarak oluşan dil aracılığıyla değiştirdiğimiz ve geliştirdiğimiz Varlık tarafından kurulan insan varlıklarımız. Dil böylece, dünyayı oluşturan, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait varlığı olan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³

Heidegger, dünyayı oluşturan bir öge olarak tanımladığı dilin olmadığı yerde varlığın da olamayacağını ifade etmek amacıyla; "Kelimenin kaybolduğu yerde hiçbir şey var olmayabilir." mısrası üzerinde şöyle bir refleksiyon geliştirir: Bu mısra, dilin sözüne kapı aralıyor, dilin bizatihi kendisini dile getirmesini temsil ediyor ve kelime'yle şey arasındaki ilişki konusunda bir şey söylüyor. Ona göre son mısranın içeriği şöyle bir önermeye dönüştürülebilir: "Sözün bittiği yerde hiçbir şey var olamaz." Bir şeyin tükendiği yerde bir yarık, bir eksilme gerçekleşir. Eksilme uzaklaşmak, bir yokluğa sebep olmak demektir. 'Tükenmek' 'yok olmak' demektir. Sözü, belirli bir şeye adını veren kelimenin bulunmadığı yerde hiçbir şey var olamaz. Dolayısıyla biz şuna vurgu

⁴⁹ Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", 287.

⁵⁰ Mehmet Ulukütük, "Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi?" *Özne Felsefe Dergisi*, 16, Bahar 2012,10.

⁵¹ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, Ankara, Vadi Yayınları, 1995,44-45.

⁵² Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 44-45.

⁵³ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 45.

yapabiliriz: Sözü'nün yani adın bulunmadığı yerde hiçbir şey yoktur. Şey'e yalnızca söz varlık verir.⁵⁴

Ona göre "şey" burada, geniş anlamıyla, bir şekilde varolan herhangi bir şey anlamında anlaşılıyor. Yalnızca şeyi temsil eden kelimenin varolduğu yerde şey, bir şeydir. Heidegger'e göre herhangi bir şey dile getirildiği zaman var olmaktadır. Bu nedenle de herhangi bir şeye varlığını kazandıran şey, dile getirmedir. Dil, o şeyi dillendirmeden önce o şeyin varlığı da yoktur.⁵⁵ Bir diğer deyişle nesnelere dil tarafından belirlenmiştir. Dil bir şeyi açığa çıkarırken, söz bir şeyi gösteren ve işaret eden göstergedir. Bu iki unsur var olduğu için, önerme ve birleştirme mümkün olmaktadır. Önermenin, iki şeyi birlikte gösteren ifade olduğu düşünülürse, bu şeyi açığa çıkaran durum önermeden önce gelir.⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle, dil tarafından oluşturulan en küçük birim olarak düşünebileceğimiz sözcükler olmadan herhangi bir anlam kümesi oluşmamaktadır. Zira anlamlar, önermelere, önermeler de birbiriyle bağlantılı bir bütün oluşturması gereken kelimelerin varlığına bağlıdır.

Dil nesneyi belirlediği için, herhangi bir varolanın anlamı, öncelikle, insanın kendi dili içerisinde kavradığı şekliyle onun Varlığıdır. Varlığın bu şekilde açık kılınmasıyla, o dilde ikamet eden insana, şeylere ilişkin belli bir anlama verilmiş olur.⁵⁷ Bu durum bize dünyanın, varlığın yapısındaki tarihsellikten dolayı anlamamızı şekillendiren bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Fakat tarihsel olan bu âlemin üzerindeki örtünün kaldırılmasını dil tek başına sağlayamaz çünkü dilin varlığı öyle bir varlıktır ki, o kendi kendisine var olamamaktadır. Ancak insan onu dile getirdiğinde var olabilmektedir.⁵⁹ Bu nedenle dil kendisini insan varoluşu içerisinde, düşünmede dile getirmektedir. Düşünme sayesinde varlığa gelen dil, Varlığın da içinde barındığı bir ev konumuna geçmektedir. Kendisini dil aracılığıyla anlaşılır yaparak dile getiren insan, düşünerek hem dili kullanmış hem de kendi özüyle ve Varlıkla olan bağını kurmuş olur. Çünkü insan kendisini düşünerek diğer varolanlardan ayırır.⁶⁰ Kelimeler, söylemler, ifadeler ancak dilde hayat bulma imkânı edinirken, dilin hayata geçmesini sağlayan imkân ise, düşünmedir. Ancak dil olmadan düşüncenin ifade edilmesi, varlığın düşünülmesi yani insanın Varlıkla olan bağının kurulması mümkün değildir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; dilin var olması tüm bunların temel şartı olmaktadır.⁶¹

Bu demektir ki, dil sadece hayatı yansıtan bir yapı olarak değil aynı zamanda hayata şekil veren bir öge olarak karşımızda durmaktadır. Bu yaşamın sahipleri olarak bizler Herder'in belirttiği gibi dil yaratıklarıyız.⁶² Dil tecrübesine maruz kalmak, dilin talebiyle uygun bir ilişki sonucu, dile girmek ve ona teslim olmaktır. Böylelikle, dili konuşan bizler onun üzerinde, bu tür tecrübeler aracılığıyla günden güne veya zamanın akışı içerisinde dönüştürülürüz.⁶³ Bu dönüşümün ortamı ise, dildir. İnsanın bu

⁵⁴ Martin Heidegger, "Dilin Doğası," Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, der ve trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma yayınları, 2002), 31-32.

⁵⁵ Faruk Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013, 137-138.

⁵⁶ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 133.

⁵⁷ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008), 137-138.

⁵⁸ Richard Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener (İstanbul, Anka Yayınları, 2002), 180.

⁵⁹ Manav, *Martin Heidegger'in Varoluşçu Hermeneutiği*, 136.

⁶⁰ Manav, a.g.e., 137-138.

⁶¹ Manav, a.g.e., 138-139.

⁶² Yakup Kahraman, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 2014, 84.

⁶³ Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, trc. Peter D. Hertz, San Francisco: Harper & San Francisco Press, 1982, 57.

dönüşümü gerçekleştirmesini sağlan dil denilen araçtır. Bir başka ifadeyle, insanın tarihî ve kültürel bir varlık olmasının anahtarı dilde saklıdır.⁶⁴

İnsan varlığı dil ile ilişkiye transfer edilmesi sonucu dil ile aynı yerde ikamet eder. Ve biz insanlar varoluşumuzu gerçekleştirmek yani olduğumuz varlık olabilmek, dilin varlığında yerleşik kalmak hatta başka bir yerden dili ele almak için bile dilin bizi sahiplenmesine ihtiyaç duyarız. Böylelikle, insan, dil tarafından sahiplenilirken⁶⁵ kendi varoluşu için uygun bir barınak bulur. Dil tarihsel ve dilbilimsel bir konaklamadır. Bu nedenle bireyi daha o dilini konuşmadan önce sahiplenen ve talep eden bir yapıya sahiptir.⁶⁶ Böylece dil zihnimizi yönlendirirken hem içerisinde bulunduğumuz dünyayı anlamlandırmamızı hem de başka yaşam durumlarının bize aktarılmasını sağlar. Dil, insanların birbirleriyle ve diğer varlıklarla buluştuğu ortak bir payda olmaktadır.⁶⁷

“Dil aynı zamanda toplumu inşa eden ve toplum içinde kuşaktan kuşağa aktarılan özgün kültürün ve geleneğin bir ürünüdür. Dil, insan kültürünün bir türü olmakla birlikte, hem kültürü üreten bir araç, hem de bu kültürün üretimidir.”⁶⁸ Bu demektir ki her toplumu biçimlendiren dilidir. Böyle olmasaydı, pek çok toplumun temsil edilecek olan; kültürünü, geleneğini, düşüncelerini, inanışlarını, davranışlarını bu formda değil de, bir başka formda ifade etmesi ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neş’et ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak o dili kullananlara hükmetmeye başlamaktadır. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır.⁶⁹ Demek ki dil, genel kabulün aksine sadece göstergeler aracılığıyla gerçekliği temsil eden bir sistem olmayıp, aynı zamanda gerçekliğin kurucusudur.⁷⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki; insanın varoluşsal yapılarından olan zamansallığın da bir ürünü olarak ifade edebileceğimiz dil, insan varlığı tarafından oluşturulan gelenek aracılığıyla Varlığı anlamlandırmamızı ve oluşturmamızı sağlar. Bizler *Dünya-da-Varlık* olarak dünyayı ancak dil dolayımı aracılığıyla kurduğumuz anlam kümeleri ile algılayıp, anlayabiliriz. Bu nedenle dilsel oluşumuzun tarihsel yönü olarak da ifade edebileceğimiz gelenek aracılığıyla Varlığı algılar, anlamlandırırız. Zira dilsel olan tek var olan olarak bizler Varlık sorusunu soran ve aynı zamanda bu soruya cevap arayan tek varlık olmaktadır. Bu durum bize dilselliğimizin bizlere özlerimizden önce verildiğini ve varlığın bize bakan yönünü de ancak bu varoluşsal özler aracılığıyla algılayabileceğimizi göstermektedir.

Heidegger’in dili var olmanın ön şartı olarak ortaya koymasının temelinde insanın bütün anlama deneyiminin oturduğu temel kaide olarak dili görmesi bulunmaktadır. Her şey bir anlam ifade etmekle ve bir şeyle düşünülüp söylenerek dile gelmektedir.⁷¹ Çünkü bizler, yaşadığımız dünyayı sözcüklerin birbiriyle kurdukları ilişkiler aracılığıyla anlarız. Dünyayı anlamlandırmamızın dilimize sıkıca bağlı

⁶⁴ Aliye Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1,2007, 206.

⁶⁵ Gülşah Namlı Türkmen, “Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil” *Posseible Düşünme Dergisi* 4 2014, 9.

⁶⁶ Martin Heidegger, “The Nature of Language,” *On the Way to Language*, trans. by Peter D. Hertz, New York: Harper and Row Press, 1971,75.

⁶⁷ Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zeminini”, 85.

⁶⁸ Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”,200.

⁶⁹ Çınar, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”,197.

⁷⁰ Çınar, a.g.e.,200-2001.

⁷¹ Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zeminini”,84.

olduğunu, *Dil varlığın evidir.*⁷² ifadesiyle dile getiren Heidegger'e göre sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu evin muhafızlarıdır.⁷³ Yani insan dil dolayımı sayesinde bir diğer deyişle dilin yaratmış olduğu ayrıkçı bilinç sayesinde Varlığın özü üzerine düşünebilmektedir.⁷⁴ Bu düşünme, Varlığın özünü anlamının yanı sıra insanın Varlığı anlamasının tarihine yöneliktir. Varlığı anlamının tarihinin dilde kayıtlı olduğunu düşünürsek Varlığın anlamına yönelik her sorunun, aslında dilin özüne yönelik soru ile örtüştüğünü görmüş oluruz.⁷⁵

Varlığı açığa çıkarmak amacıyla dile yöneldiğimizde ise, kendimiz ve Dünya hakkındaki bilgimizi çevreleyen dilin, anlamamızın önsel yapısını belirleyen yönüyle karşılaşırız. Dil tarafından kuşatılan varlıklar olarak bizler kendimizi ve diğer varlıkları anlamak için dile muhtacıdır. Çünkü bilincimiz dil tarafından koşullanmıştır. Dil, Heidegger için, insanın dünyaya kulak verebilmesinin ve varlığı anlaşılabilirlik çevresine yerleştirebilmesinin vazgeçilmez “gelenek”sel koşuludur.⁷⁶ Bu nedenle dil, varlığı anlamamızın ön-koşulu olarak karşımızda durmaktadır. Zira dili anlamak amacıyla yaptığımız bir sorgulamada karşımıza dil içerisinde barınan Varlığı anlamının tarihi çıkmaktadır. Biz bir yandan Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırmak amacıyla dilin özüne yönelirken aslında Varlığın anlaşılmasının tarihi olan dile, dil-varlık ilişkisinin tarihine yönelmekteyiz. Çünkü dil, miras aldığımız geleneksel ve kültürel bir anlam dünyasıdır. İçerisinde doğduğumuz böylesi bir dil aracılığıyla anlam dünyasına adım atmakla kalmaz, artık kendimize dair ayrıkçı bir bilince sahip olduğumuz için varoluşumuzun ifşa olmasına da tanık oluruz. Bu durum toplumlar için de geçerlidir. Her toplum kendisine verilen dil aracılığıyla yaşama imkânı edinirken bir yandan da kendi Varlıklarıyla iletişime geçerek, varoluşlarından haberdar olan bir hayat sürmeye başlarlar. Bu nedenle aslında onlar, kendi varoluşlarını ancak dil sayesinde kurabilirler.⁷⁷

Böylelikle şunu söyleyebiliriz; insan, dil ve varlık arasında kopmaz bağ aracılığıyla kendi öz bilincinin farkına varırken, diğer varolanların Varlığı üzerinde düşünmeye başlar. Peki insan, dil ile varlık arasında meydana gelen bu ilişkiler ağı aracılığıyla varlığın açığa çıkarılması için uygun zemini nasıl elde edebilir? Dille sahip olduğu öz bilinç sayesinde Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırma imkânı elde eden insan varlığı bunu hangi sağlam zeminde ve hangi sahih bakış açısıyla yapabilir? Heidegger, insanın içerisinde yaşantının olduğu bağlam veya kültürel bütünselliğe *zemin*, *ufuk* veya *açıklık* gibi isimler verir. Heidegger'in ufuk kavramı, herhangi bir öznenin nesne ya da karşısındaki varlıktan soyutlanmış bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Ufuk burada gelenekleri ve dili ile verili bir kültürün tamamıdır.⁷⁸ Yani insan, varlığı açığa çıkarmak amacıyla kültürel zemin olarak adlandırabileceğimiz bu bağlama muhtaçtır. Bu zemin aynı zamanda insana, özne-nesne diyalektiği ve idealizm tuzaklarına düşmeyen bir ufuk, bir diğer deyişle sahih bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu ufuk bir diğer deyişle, belirli bir kültüre ve döneme ait olan “...dilin açtığı bu açıklık, nihai olarak, tikel ayrımları içerisinde ve tikel çevreni ile sınırlı, insanın tarihsel dünyasıdır. İnsan, dilinin bu dünyası içerisinde ve buradan kalkarak anlamı sorma ve

⁷² Martin Heidegger, *Pathmarks*, Edited by William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s.254.

⁷³ Martin Heidegger, *Pathmarks*,274. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, “*Hümanizm Üzerine Mektup*”, *Hümanizmin Özü*, trc. Ahmet Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul, 2002, 37.

⁷⁴ Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zemini, 84-85.

⁷⁵ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 87.

⁷⁶ Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, 298-299.

⁷⁷ Çınar, a.g.e.,200-2001.

⁷⁸ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, 45.

temellendirme imkânlarını türetir ve o kendisinin ne olduğuna da ancak dili içerisinde tanımlık edebilir. Demek ki, insan, Varlığın hakikatine dilinin ona açtığı açıklıkta ulaşır.”⁷⁹ Heidegger’in bu ifadeleri bize, varlığın yazgısının belirli bir kültürel dönemin diline verilmiş olduğunu gösterir. Varolanın ulaşılmış olan gerçekliğe göre kıyaslanabilmesi, belirli ve özgün bir takım özelliklerin ön plana çıktığı bir ortamda mümkün olmaktadır. Bu nedenle, Klasik Grek düşüncesinin açıklığı, Ortaçağ dünya görüşünden farklıdır, aynı şekilde modern açıklık da her iki dönemin açıklığından farklıdır.⁸⁰

Sessiz söylemenin insan tarafından sesli sözcüğe dönüştürülme süreci olarak tanımladığı *yol yapma*’yı belli bir kültürel döneme bağlı olmayı zorunlu kılarak varlığın yazgısına bağlamakla dilin tarihselliğinin altını çizirken tarihin de dilselliğine işaret eden Heidegger, Varlığın sessiz sesine karşılık vermenin dilin özgünlük kazanmasının olanağı olduğunu şu ifadeleriyle açıklar; “Her insan dili Söylemede olagelir. Böyle olmakla her dil, olagelmeye yakınlığı ölçüsünde çeşitliliğe izin verse de, sözcüğün tam anlamında halis dildir.”⁸¹

O halde dil ile söylem arasındaki ilişkiye ışık tutmak amacıyla Heidegger’in bakış açısıyla şu soruyu sorabiliriz; Sessiz sözcüğün sesli sözcüğe dönüştürülme süreci olan *yol yapma* sonucu Heidegger tarafından açığa çıkarılan *söylemin* dilsel oluşumuzla tam olarak nasıl bir ilişkisi var? Heidegger için, *Dünya-içinde-olmak* kendimizi anlaşılabilirlik ortamında yani insanlar tarafından oluşturulmuş bir anlam dünyasında bulmaktır. Bir diğer deyişle insanın kendisini dil evrenine fırlatılmış olarak bulmasıdır.⁸² İnsanın *dünya-içinde-olmasının* anlaşılmasının imkanı ise, *söylem* denilen anlamlara eklenme sonucu gerçekleşir. Yani, insan varoluşunun kurucu bileşeni ve dilinin konuşulmasını mümkün kılan *söylemdir*. Bu demektir ki dilsel anlam çevremize *dünya-içinde- olduğumuz* anlayışını yerleştirmemizin imkânı söylemde gerçekleşmektedir.⁸³ Dili söylemin ifade kazanmasının bir yolu olarak düşündüğümüzde ise, varolanın anlam kazanması insan varoluşuyla dolayısıyla dil ile mümkün olmaktadır.⁸⁴

Bu nedenle insan, Varlığın yazgısının gerçekleştiği söylemeye kulak vererek, onu gönülden dinleyerek kendi özüne uygun davranmış olur. İnsanın, varlığın hakikatine açık hale gelmesinin yolu dili kendisine mesken edinmesinden geçmektedir. İnsan varlığın hakikatine ait olduğu için dilde iskân etmekle birlikte onu korumak mecburiyetindedir. Çünkü insan varoluşu, dili korurken bir nevi kendisini, kendi özünü de korumuş olmaktadır. İnsan varlığın açıklığı olmakla aslında Varlığın hizmetine girer. Kendisini açık kılma yoluna koyan Varlığın yazgısına katılarak Varlığı korurken kendi özüne de uygun davranmış olur.⁸⁵

“Fakat Heidegger’e göre, özünde Varlığın olageldiği olay olarak kavranabilir olan dil yaşadığımız çağda fakirleşmiştir. Bunun nedeni dilin, sürekli kendi özünün dışında düşünüle gelmesidir. Dil, çağımızda, Heideggerce ifade edersek Varlığın evi olarak değil, varolan üzerindeki hâkimiyetin bir aracı olarak kullanılmaktadır.” Bunu aşabilmek, dile dair bu kavrayışı değiştirerek dilin özüne dönmeyi gerektirmektedir.⁸⁶

⁷⁹ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 137-138.

⁸⁰ Altuğ, a.g.e., 137.

⁸¹ Altuğ, a.g.e., 136-137.

⁸² Altuğ, a.g.e., 92.

⁸³ Altuğ, a.g.e., 90-91.

⁸⁴ Altuğ, a.g.e., s.91.

⁸⁵ Altuğ, a.g.e., 138.

⁸⁶ Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, 299.

Dil hakkındaki bu anlayışı değiştirmek, dilin özüne dönmek için iyi bir başlangıç olmakla beraber dile giden yolu sağlamlaştırmayı da amaçlamaktadır.

Heidegger dilin özüne ulaşmak amacıyla kaleme aldığı *Dile Açılan Yol* adlı çalışmasında, nesneleştirileceği gerekçesiyle dil üzerine konuşmanın gereksizliğinden bahseder. Ona göre dil hakkında konuşmak yerine dilin kökeninden gelen sese kulak vermeliyiz.⁸⁷ “Zira dil, söyler. Söylenen şey, söyleme esnasında kendini ifşa eder. İfşa olan şey ise, içinde bulunduğumuz dünya ve varlıklardır. Dili anlamak varlığı anlamak, varlığa kulak vermektir. Bu sebeple konuşmanın gerisinde ve önünde dinleme yer alır. Burada dinlemek, bir fiziksel sesi veya konuşmayı işitmekle aynı şey değildir. Her işitilen şey, kendini açığa vurmayabilir. Oysa dinlemek, deyim yerindeyse, varlığın, ifşa olmak suretiyle insan bilincinde bir rezonans ve transformasyona yol açmasıdır.”⁸⁸ Bir diğer deyişle insan varlığı tarafından söyleme aracılığıyla oluşturulan anlam dünyası ve Varlığı anlamının tarihinin kayıtlı olduğu dili, bu tarihsel birikimi varlığı açığa çıkarmak amacıyla dinlemek, bu birikimin öz bilincimizi değişim ve dönüşüme uğratması demektir. Zira dilin kökeninden gelen sese kulak vermek ancak dili bu şekilde dinlemekle mümkün hale gelmektedir.

Dille ilişkiye geçmenin yolu ise düşünmeden geçer. Bu nedenle dil düşünmeyi gerektirmektedir. Varlığı anlamak, bir tür dil tecrübesinin düşünme aracılığıyla insanda gerçekleşmesidir.⁸⁹ Dilin özüne, kökenine yönelmek, dilin kökeninden gelen sese kulak vermek, bir nevi düşünmek demektir. Oysa her türlü düşünme dilin özünü kavrayamaz. Onu kavrayacak olan asli düşünmedir. Asli düşünme, nesneli, yansıtıcı ve tasarımıyıcı olan ve böyle olduğu için bunalım yaşayan modern bilimin düşünmesinden farklıdır. Asli düşünme unutulmaları anımsayan ve onları ontolojik bir zeminde anlayan ve yorumlayan bir düşünmedir. Düşünürce düşünme yani sahil düşünme, unutulmuş olan Varlığı bir anlama faaliyeti olarak diriltir. Diriltme, unutulmuş olan Varlığın açığa çıkarılmasıdır. Böylece aşikâr olduğu farz edildiği için üzerinde düşünülmeyen ve nesnelere indirgenen Varlık hatırlanır; parçası olduğumuz ve unuttuğumuz bütün yola gelir.⁹⁰

Ayrıca Heidegger dilin kökeninden gelen sesi dinlemeyi, dilin kökeninin neliğini araştırmadan ayırmak gerektiğini söyler. Ona göre dil, kendisini varlık üzerinden açmaktadır.⁹¹ Bu nedenle Heidegger’e göre fenomenolojik ontoloji şeylerin kendilerini önceleyen dil olduğu ön varsayımından hareketle gerçekleştirilebilir. Bu ön varsayımın gerekliliği de Varlığın unutulmuşluğu sorusunun cevabının ancak varlığın tarihinin anlaşılmasından geçtiğini söyler. Ona göre bu cevabı bulmanın imkânı dilde yatmaktadır. Zira dilin özüne yönelik fenomenolojik bir araştırma, dilin fakirleşmesi sonucu unutulmuş Varlık nedeniyle ortaya çıkan ve dili anlaşılmaz kılan görüşü aşmayı amaçlamaktadır.⁹² Peki dilin özüne yönelik olan bu araştırmada dilin bizzat kendisiyle nasıl iletişime geçebiliriz, Dil hangi durumda bizimle konuşur, Ne zaman kendisini dile getirir? Heidegger *Dilin Doğası* isimli çalışmasında bu sorunun cevabını şöyle verir:

“Dil ile maruz kaldığımız tecrübede dil kendisini dile getirir. İnsan bunun herhangi bir şekilde, konuştuğu herhangi bir zamanda vuku bulduğunu düşünebilir. Ancak, bir dili konuşmamız her ne zaman ve ne tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin, dilin kendisinin asla söz söyleme hakkı yoktur. Yalnızca gündelik kullanımında dil kendisini

⁸⁷ Heidegger, *On The Way to Language*, 50-51.

⁸⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, 21.

⁸⁹ A.Kadir, Çüçen, “Heidegger ve Felsefe”, *FLSF Dergisi*, 1, 2006,19.

⁹⁰ Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”,299.

⁹¹ Kahraman, “Dil Varlığının Ontolojik Zeminini”,84.

⁹² Kurtul Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”,298-299.

dile getirmediği, tersine dizginlediği için biz kolayca bir dili konuşmayı başlatır ve konuşabilir ve bu yüzden bir şeyle ilgilenebilir ve bir şeyi konuşarak müzakere edebiliriz. Heidegger tam da burada kendine bir soru yöneltir ve hemen ardından sorduğu bu soruyu şöyle yanıtlar; Fakat dil vasıtasıyla dilin kendisi ne zaman konuşur? Yeterince tuhaftır ki, biz bizi ilgilendiren, heyecana sürükleyen, sıkıntıya sokan veya yüreklendiren bir şey için doğru kelimeyi bulamadığımızda konuşur. Bu yüzden zihnimizdeki şeyi dile getirmeksizin bırakır ve onu hakkıyla düşünmeksizin dilin kendisinin içinde temel varlığıyla bizi belli belirsiz ve geçici tarzda etkilediği anlara maruz kalırız”.⁹³ Anlamın karara bağlanamaz kaldığı, askıda kaldığı bu anlarda, söylenmeyen alanına yöneltiliriz. Bu durum sözcüğe sözcük olarak dikkat göstermek, bir bakıma, gramer ve mantıktan geri çekilmek demektir. Söylenmeyen alanına girmek, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek için gündelik dilde kolaylıkla kullandığımız ve amacımıza ulaşmak için bir araç haline getirdiğimiz *yıpranmış dil*'in sınırları dışına çıkmak demektir. Bu da sözcüğü işitmekle olur. Sözcüğü işitmek ise dilin kaynağına ulaşmakla mümkündür.⁹⁴

Heidegger için kelimenin etimolojisine inmek, kelimenin eskiden kullanıldığı anlamlara ulaşmaktan da öte, dilin kökeninde saklanmış olan kelimenin asıl anlamının yattığı yeri bulmaktır.⁹⁵ Çünkü dil, gündelik kullanımda *uzlaşım sal göstergeler* diye adlandırabileceğimiz, ortalama, herkes tarafından anlaşılır kılınmış olup, söylenmeyenle bağı kopmuştur. Oysa dilin kökensel anlamının farkına vardığımızda görürüz ki, dil varolanların açık kılınması olarak ortaya çıkar. Günlük kullanımda sözcüklerin arkasında duran gizli anlamı ancak dilin kökeninden gelen sese kulak vererek açığa çıkarabiliriz. Dilin asli görevi varlığı kendisinde barındırmak ve korumaktır. Dilin kökeni işte tam da burada, gündelik kullanımın işe yaramadığı, herhangi bir anlam ifade etmediği, kelimelerin kifayetsiz kaldığı yani söylenmeyen bir diğer deyişle varlığın konuştuğu yerde, sessizliğin çağrısında ortaya çıkar.⁹⁶

Bu demektir ki sessizlik, henüz uygun sözcüklerin bulunmadığı, şeyleri açığa çıkarmak amacıyla sorguladığımız yeredir. Bu sorgulama dilin içinde, dilin tam da ortasında gerçekleşir. Sessizliğe vücut vermek, onları varlığa getirmek amacıyla dile yönelir, dilin içinde ve dilin amacı doğrultusunda eşsiz kelimeler bulmaya doğru yönlendirilir ve sessizliği ancak bu şekilde sonlandırırız. Bulduğumuz bu eşsiz kelimeler dil içerisinde gerçekleştirmiş olduğumuz bir eylem sonucu ortaya çıktığı için yeniden ele geçirilen, güce sahip olan sözcüklerdir. Bu sözcüklerle oluşturduğumuz anlam kümeleri ise otantik düşünmeyi ve şiiri oluştururlar.⁹⁷

“Düşünme ve şiir, dilin kaynağına bir tür geçittir; söylenmeyene, her sözcükte içkin olan hiçliğin arkasında kendisini gizleyen şeye doğru bir sıçrama’dır, kaynak olarak Varlığa bir sıçrama’dır”.⁹⁸ Bu süreci tecrübe eden düşünür ise, kullanımda olan, yani insan tarafından dile getirilmiş olan sesli sözcüklerden yola çıkarak dilin kökenine yönelir. Düşünür bu yönelim sonucu kökensel dilin açıklığındaki sözcüklere ulaşarak kelimelerin otantik anlamını bulur. Böylelikle dille varlık bulan Varlığın üzerindeki örtüyü kaldırır ve böylece otantik anlamıyla varlık ışıdamaya başlar. Şairin esas ilgisi, Varlığı sözcükler içerisinde söylemektir. Yani varlığın hakikatini dilinin kökenlerindeki

⁹³ Martin Heidegger, “Dilin Doğası,” 31.

⁹⁴ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 141.

⁹⁵ Engin Yurt, *Martin Heidegger Felsefesinde ‘Düşünme’ Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014, 66.

⁹⁶ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 140.

⁹⁷ Altuğ, a.g.e., 140.

⁹⁸ Altuğ, a.g.e., 141.

en eşsiz kelimeleri seçerek aydınlatmaya çalışmaktır. Düşünürün ilgisi ise, şiirsel söylemede açılmış olan sözcüğü dinlemektir. Fakat buradaki dinlemek hakikatin sesine dikkat kesilmiş bir biçimde, dilin içindeki hakikati işitmek şeklindedir.⁹⁹ Çünkü Heidegger'e göre "Kelimeler terim değildir, bu yüzden de mevcut olan bir içeriği içinden çıkardığımız kovalar ve variller gibi değildir. Kelimeler, söyleme içinde bulunup kazılmış su kaynaklarıdır, bulunması ve tekrar tekrar kazılması gereken, kolaylıkla çöken su kaynakları, ama aynı zamanda tam da hiç beklenmediğinde tekrar ortaya çıkan. Eğer kaynağa tekrar tekrar gitmezsek variller ve kovalar boş kalır, ya da içerikleri bayatlar."¹⁰⁰

Böylece dilin kaynağı ile kurduğumuz her türlü ilişki insanın söylemesindeki yaratıcılığı ortaya çıkarır. Bu durum ise insanın dilinin kökeniyle ilişki içine girerek kurmuş olduğu halis konuşmayı ortaya çıkarır. İnsan açık kılma yoluna girdiğinde sessiz söylemeyi, yani dilinin kökeninden gelen sessiz sesi dinlemeyi başarabilsin diye kendi özü serbest bırakılır. Fakat bu durum ancak insanın dünyayı deneyimlemesini engelleyen unsurlar aşıldığı takdirde gerçekleşir. Söylemenin özgürleştiren, insanın özünü serbest bırakan bu alanı içerisinde insan karanlığın içerisinde bir şeyi alır ve onu kendi anlaşılabilirlik çevreni içerisine yerleştirerek anlamı otantik bir biçimde aydınlatır. Her insan konuşmasındaki bu yaratıcı yön, onun dil ile olan bu otantik ilişkisinde ortaya çıkar. Bu ilişki ise Varlığı işitme ve söyleme şeklinde iki eylemin bir araya gelmesi sonucu gerçekleşir.¹⁰¹

Böylece varlığın sesine itaat eden halis düşünme, varlığı açığa çıkaracak olan sözü, kelimeyi arar. İnsanın dili varlığı ifşa edecek olan bu söze uygun olduğu zaman varlığın hakikatini açığa çıkarmak için yeterli hale gelir. Dilin yeterli olması durumunda ise, varlık kendini aydınlığa gösterir ve böyle bir düşünme ve dil tecrübesinin sonucunda Varlık dil ile açığa çıkar.¹⁰² İnsanın özü ile varlığın hakikati arasında kopmaz bir bağ vardır. Zira her ikisi de aynı hakikatin varoluşlarıdır. Düşünme de dil de öz olarak varlığın hakikatine ait olduğu için insan, varlığın kendi kendini ifşa etmesi için uygun dili ve halis düşünmeyi bulduğunda varlık da kendini aydınlatmaya olumlu yanıt verdiğinde, hem kendini hakikat olarak hem de insanın özünü öz olarak aydınlatılabilir.¹⁰³ Dilin varlıkla ve gelenekle, insanı Varlığı algılayışıyla olan ilgisi ve önemi fark edildiğinde, sahil bir dil anlayışı ile yola çıktığımızda düşünme aracılığıyla da varlığın üzerindeki örtü kaldırılır ve hakikat kendisini gösterir.

Varlık sorusunun yeniden sorulması gerektiğini kendi çağında ilk defa gündeme getiren Heidegger, bu iddiasını felsefe tarihindeki varlık görüşlerini ele alıp, eleştirerek temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Varlık, aşkın ilkelerle açıklanılmaya çalışılmış ve bu nedenle varlığın kendisi gözden kaçmıştır. Bazı dönemlerde ise, varlık kendisinden anlaşılır ve kavranılır olduğu gerekçe gösterilerek Varlık sorusu hiç sorulmamıştır. Heidegger'e göre bunlar birer önyargıdır ve Varlığı sorunsallaştırmamızı ve açıklamamızı engellemektedir. Zira metafizik kavramlarla açıklanılmaya çalışılan Varlığın gerisine gidilmenin imkânı olmamakla birlikte bilinen bir şeyi düşünmenin gereği görülmemektedir. Böylesi bir girdabı fark eden ve buradan çıkmak amacıyla *Varlık ve Zaman* isimli eserinde Varlık sorusunun tekrar sorulmasının gerekçelerini ve bu sorunun bu güne kadar neden sorulmadığını, bu sorgulamanın önündeki önyargıları varlık tarihini eleştirel bir okumaya tabi tutarak ele alır. Varlık sorusunun önemine

⁹⁹ Altuğ, a.g.e., 142.

¹⁰⁰ Yurt, *Martin Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu*, 66.

¹⁰¹ Altuğ, a.g.e., 139-140.

¹⁰² Ulukütük, "Gelenegin Dili mi Varlığın Evi mi", 9.

¹⁰³ Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", 19.

değindikten sonra, bu soruya hangi zeminlerde doğru yanıt aranabileceğini sorunsallaştırmak amacıyla *Hümanizm Üzerine Mektup* isimli yayınında ilk olarak varlığı sağlam bir zemine çekmek amacıyla dili varlığın evi olarak tanımlamıştır. Ona göre bu soruyu sorabilen tek varlık Dasein olduğu için bu evin bekçileri de insanlar olmaktadır. Bu nedenle Varlığın anlaşılmasının yolu da Dasein'in varoluşsal yapıları olan zamansallık ve dilsellikten geçmektedir. Bu yapılardan olan dilsellik ve onun bir ürünü olarak ortaya çıkan gelenek, hem varlığın anlaşılmasının hem de Dasein yani insan varlığının kendi özüne ulaşmasının imkânını barındırmaktadır. Çünkü Dasein'in varoluşu ile dilin özü hakikatin aynı kaynağından beslenen iki ayrı yönünü oluşturmaktadır. Fakat Heidegger'e göre dil, yaşadığımız çağda fakirleşmiştir. Dil aynı zamanda sadece gündelik kullanımın bir aracı haline getirilerek sığlaştırılmıştır. Ona göre böyle durumlarda dil, çökmüş su kaynaklarıdır. Kaynağa sürekli gitmenin gerekliliğini vurgulayan Heidegger, çökmüş ya da bayatlamış olan kaynağa gitmek amacıyla, dilin kökeni üzerine çalışmalar yapar. Ona göre dilin kökenine gitmek, sadece kelimenin eskiden kullanıldığı anlamlara ulaşmak olmayıp, Varlığın asıl anlamının işaret ettiği yere varmaktır.

İnsan öz bilinciyle varlığı açığa çıkarmaya ve dilinin özüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bu öz bilincini şekillendiren, insanın varoluşsal yapılarından dil ve bunun bir ürünü ve aynı zamanda üreticisi olan gelenektir. Dilinin anlam çevresine bağlanmış durumda olan insan varlığı düşünme ve şiir aracılığıyla gündelik kullanımın aşıldığı yerde yani sessizliğin çağrısında dilin kökenine ulaşır. Tam da burada, kelimelerin bizi ifade edemediği yerde düşünme ortaya çıkar. İnsan düşünmeye doğru itilir. Dilin kökeniyle ilişkiye giren insan, dilinin kökeninden gelen sesi dinleyebilsin diye özü serbest bırakılır. Bu özle dil içerisinde gerçekleştirilen düşünme sonucu oluşturulup, yeniden ele geçirilen sözcükler, güce sahip olan sözcüklerdir. İnsanın dili ile kurduğu bu otantik ilişkide varlığı işitme ve söyleme şeklinde iki eylemin bir araya gelmesi sonucu Varlık açığa çıkarılır. Varlığın sesine itaat eden sahil varlığı açığa çıkaracak sözü arar. İnsanın dili bu varlığı açığa çıkaracak yetkinliğe ulaştığında ise varlık kendisini aydınlığa gösterir ve böyle bir düşünme ve dil tecrübesi sonucunda Varlık açığa çıkar.

2.2.2. Gadamer Hermeneutiğinde Gelenek Kavramı

Hermeneutik genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olarak tanımlanır. 19. Yüzyılda, pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde kullanma anlayışına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yöntem ihtiyacı duyduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisidir.¹⁰⁴ O, kısaca anlama sanatı olarak tanımlanmaktadır. Burada anlamının bir yöntem veya usul değil, sanat olarak ele alınmasının sebebi anlamının genelleştirilecek boyutlarına rağmen temelde her akıllı insanın içinde bulunduğu zaman-mekân dilimi içinde gerçekleştirdiği özel bir durum olarak kalmasıdır.¹⁰⁵ 'Metin' ve 'yorum' gibi insan varlığının iki temel açılımını, "anlama" kavramı bağlamında doğrudan tartışma konusu haline getirmekle, hem yorumlama eyleminin sürekliliğine, hem de yorumlama etkinliği hakkında bir bilincin oluşumuna katkıda bulunmayı

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 828.

¹⁰⁵ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yay., İstanbul, 2014., s.7.

amaçlamaktadır.¹⁰⁶ Bununla birlikte hermeneutik, modernizm ve post-modernizm tartışmalarının ortasında, felsefi bir bağlantıyla, kültür nesnelere hem tarihsel hem de yapısal olarak çift yönlü bir yaklaşımla inceleyerek, yöntemleri, içine düştükleri dar bilimsel çerçeveden özgürleştirme girişimi olarak düşünülebilir. Bunun içindir ki hermeneutiğin günümüzdeki felsefi ve eleştirel yapısı, Aydınlanma döneminde başlayan akılcı anlayışa ve bu anlayış üzerinden yöntemini belirleyen doğa bilimlerine karşı, insan bilimlerinin nasıl bir tavır alması gerektiği üzerinden şekillenir.¹⁰⁷ Hermeneutik aynı zamanda hayatı ve insanı tarihselliğinden koparıp dar ve sığ bakış açılarına mahkûm eden yaklaşımlarla sürekli bir hesaplaşma içinde olmuştur. Bu nedenle hermeneutik geleneğinin felsefi etkinliklerinde, ‘tarihsellik’ ve ‘tarih bilinci’ temel kavramlar arasında yer alır.¹⁰⁸

Hans-Georg Gadamer’e göre biz daima bir şeyi ‘bir şey olarak’ görürüz. Bu bizim dünyaya yönelmişliğimizin özüdür ve anlama, daha basit dolaysız bir şeye indirgenemez. Yorumlama zaten verilmiş olan anlamın açıklanmasıdır. Heidegger’in aksine, Gadamer’in ‘bu verilmişliği’ *gelenek* vasıtasıyla açıklamaya çalışması ile aralarındaki ilk temel farklılık ortaya çıkar.¹⁰⁹ Gadamer, anlamının tarihsel arka planını ve bunun insanın dünyada varoluşu sırasında ortaya çıktığını ve bir verilmişlik anlamına geldiğini ilk defa Heidegger’in Varlık ve Zaman isimli eserinin temel ontolojisini takip ettiğini söyler.¹¹⁰

Gadamer’in başyapıtının adı *Truth and Method (Hakikat ve Yöntem)* olsa da Gadamer, ironik olarak hakikate yöntemle ulaşılacağı düşüncesini ciddi biçimde eleştiriye tabi tutar. İnsan bilimleri için bir yöntem düşüncesine açık ya da zimmî göndermelerde bulunan Dilthey’in ve Schleiermacher’ın hermeneutik yaklaşımıyla kendi hermeneutiği arasında önemli sınırlar çizer. Gadamer’in kendi hermeneutiği temelde anlama ve yorumlama problemleriyle uğraşsa da anlamayı *gelenek vukubulması* olarak gördüğü için yöntem düşüncesini sıkı bir eleştiriye tabii tutar. Zira Gadamer’e göre anlamın kendisi, bir öznenin eylemi olarak değil, geçmiş ve şimdinin içinde sürekli birbirine karıştığı bir *intikalin (gelenek) vukubulmasına* giriş olarak düşünülür. Gadamer, insani anlamının içinde gerçekleştiği fiili durumun bir gelenek dâhilinde dil içinde-dil vasıtasıyla –hermeneutik düşünüşte daima hem gelenek hem de dil birbirleriyle hep ilişkili olmuştur - anlama “olgusu” üzerinde odaklaşır. Gelenek *linguistik vukubuluşu*, böylece hermeneutik ile fenomenolojinin ortak problemine, daha çok nüfuz edici bir giriş sağlar. Gadamer’in hermeneutiğinde insani anlamaya bir bakıma anlamını veren şeyin linguistik gelenek olduğu rahatlıkla anlaşılabilir.¹¹¹

Gadamer, tarihin kucaklanması ve tarihsel mirasın tercüme/yorumlama yoluyla muhafaza edilmesinin, hermeneutikten hep beklenen bir görev olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle hermeneutik muhafazakâr bir görünüme sahiptir. Bununla birlikte her yorumlamanın bir tercüme olduğu hususu, hermeneutiği, en az muhafazakârlığı ölçüsünde gelenekten ve otoriteden özgürleşme aracı, hatta reform ve devrim aracı da

¹⁰⁶ Mehmet Ulukütük, *Anlama ve Gelenek, “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Gelenek Rolü Sorunu*, Bilsam yay., İstanbul, 2013.s.,11.

¹⁰⁷Ulukütük, *Anlama ve Gelenek*, s.,11-12.

¹⁰⁸Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999.s.211.

¹⁰⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 1989, s. 92.

¹¹⁰ “Hermeneutik Problemin Evrenselliği” *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, DerÇev., Hüsamettin Arslan, İstanbul, 2002, s. 65.

¹¹¹ Theodor, Kisiel, “Gelenek Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-çev. Hüsamettin, Arslan, İstanbul, 2002. s.182-185.

kılmıştır. Bu anlamda öncelikle Luther'in reformist hermeneutiği tarihsel bir örnek olarak akla gelmektedir.¹¹²

Aklı, öznelcilikten hareketle evrensel bir kategori olarak değil de, bir tarihsellik ve gelenek bağlamında edinilen, kamusal bir eğitim ve terbiyeden (*Bildung*) geçerek kazanılan deneyim ürünü bir insan yetisi olarak görmemiz gerektiği, Gadamer'in erken dönem yazılarından 1990'larda verdiği derslere ve yaptığı konuşmalara kadar defalarca vurguladığı bir nokta oldu. Gadamer'in modernliğin kazanımlarını reddetmeden gelenekten, tarihsellikten yana bir tavır alması, geleneğin diğer hermeneutik filozoflar tarafından algılanışında ortaya çıkardığı farklılıklarından en göze çarpan sonuçları olmuştur. Bunlarının en önemlisi ise şudur; Gadamer'in felsefi öngörüsünde gelenekdenildiğinde kastedilen, donuklaşmış, sınırları çizilmiş ve geçmişi ve geleceği vesayet altında tutan bir form veya total bir çerçeve değil, içinde anlama etkinliğimizin gerçekleştiği bir süreç, açılım, halkalarla birbirine bağlanmış kendi içinde belirli bir mantığa göre farklılaşan anlama ve yorumlama etkinliği anlaşılmıştır. Bir başka ifadeyle gelenek, Gadamer'in anlama ve yorumlamayı temellendirmek için kullandığı felsefi bağlam/çerçivedir. Gadamer kendi hermeneutik bağlamı içinde geleneğe yüklediği bu anlamın; modernite veya aydınlanma karşıtlığı anlamına gelmediğinin altını ısrarla çizer.¹¹³

Gadamer'in kendi hermeneutiği temelde anlama ve yorumlama problemleriyle uğraşsa da anlamayı geleneğin *vukubulması* olarak gördüğü için yöntemine prim vermez. Zira Gadamer'e göre anlamın kendisi, bir öznenin eylemi olarak değil, geçmiş ve şimdinin içinde sürekli birbirine karıştığı bir intikalin (geleneğin) vukubulmasına giriş olarak düşünülür."¹¹⁴ "Gadamer'e göre, gelenek(ler), Aydınlanmanın öngördüğü şekliyle insanın elbise değiştirdiği gibi değiştirilemezler; bu tarzda değiştirildiklerinde de onlar artık gelenek olmazlar. Zira bir geleneğin eleştirisi de o geleneğin varlığının önceden kabulünü gerektirir. Gelenekler değişikliklere açıktırlar, ancak her değişiklik/tadilat geleneğin devamına katkıda bulunur. Gadamer, gelenekten tam bir kurtuluş postülasında bulunan araştırma anlayışlarına karşıdır."¹¹⁵

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde, hermeneutiğin evrenselliği tezinin altında yatan ontolojik tez, onun gelenek anlayışının oluşumunda önemli bir rol oynar. Bu ontolojik teze göre insan yorumlayan ve hikâye anlatan, bir dile ve dünyaya doğan, bir etik-yaşam dünyasında eyleyen tarihsel bir varlıktır; yalnızca eylemde bulunurken değil düşünürken de. Dolayısıyla insan tarihinin en ayırt edici yanı, insanın sonlu, tarihsel ve yorumlayan varlık oluşudur. Gadamer, insan varoluşunun tarihselliği ve sonluluğuna dair bu ontolojik sapmadan hareketle geçmişten miras olarak alınan gelenekleri ve tarihsel bilinci politik irade kullanarak sosyal hayattan tamamen silebileceği, tarihin yükünden ve etkisinden, kendini bütünüyle özgürleştirebileceği iddialarını abartılı ve tehlikeli bulur. Ona göre, kökten bir aydınlanmanın gerçekleştirilebileceği fikri Aydınlanmanın modern bilim ve teknolojinin mantığını model olarak alıp sosyal ve politik hayata taşımayı arzulamasından kaynaklanır."¹¹⁶

¹¹² Doğan Özlem, *Bilim Tarih Yorum*, İnkılâp Yay, 2000, s. 121.

¹¹³ Sezer, Devrim, "Hermenötik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği", *Toplum ve Bilim*, Sayı 105, 2005.s. 284.

¹¹⁴ Kiesel, Theodore, "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. s.185.

¹¹⁵ Misgeld, Dieter, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002,s. 80-81.

¹¹⁶ Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Trans. Freerick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge-Londra, 1981, s. 104-105'den aktaran Sezer, "Gadamer'in Pratik Felsefesi: Hermeneutik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği" s. 295.

Gadamer'in modernliğin kazanımlarını reddetmeden gelenekten, tarihsellikten yana bir tavır alması, geleneğin diğer hermeneutik filozoflar tarafından algılanışında ortaya çıkardığı farklılıklarından en göze çarpan sonuçları olmuştur. Bunlarının en önemlisi ise şudur; Gadamer'in felsefi öngörüsünde gelenek denildiğinde kastedilen, donuklaşmış, sınırları çizilmiş ve geçmişi ve geleceği vesayet altında tutan bir form veya total bir çerçeve değil, içinde anlama etkinliğimizin gerçekleştiği bir süreç, açılım, halkalarla birbirine bağlanmış kendi içinde belirli bir mantığa göre farklılaşan anlama ve yorumlama etkinliği anlaşılmıştır. Bir başka ifadeyle gelenek, Gadamer'in anlama ve yorumlamayı temellendirmek için kullandığı felsefi çerçevedir.¹¹⁷

Bir başka deyişle Gadamer'e göre tarihe, topluma ve tabii ki bu bunların en tabii hâsılası olan geleneğe mahkûm olmamak başka şeydir tarihe, topluma karşıt olmak çok başka bir şeydir. Bu bağlamda Gadamer geleneğin algılanışıyla ilgili bazı uyarılarda bulunmaktan da çekinmez. Gadamer'e göre hâlihazır insanı belirlediği için tarih her dem yeniden yazılmaktadır. Geleneği anlama sadece mazide yaşanan bir şeyi yeniden inşa etmek ve onu bizimle eş zamanlı hale getirmekten ibaret değildir. Geleneği anlamamanın esas sırrı ve problemini teşkil eden husus eşzamanlı hale getiren şeyin, hakikat iddiası taşıdığı için, bizimle önceden beri eşzamanlı olmasıdır. Geçmişteki bir anlamın sadece yeniden inşası olarak görülen şey, bize hakikat olarak hitap eden şeyle iç içe geçmektedir. Tarih bilincinin önemli katkılarından biri eşzamanlılığı, en yüksek diyalektik problem olarak ortaya koymasındadır. Lakin anlamda bir anlam yapısının aslına uygun olarak inşası ve bilinçsiz şekilde üretilen bir şeyin bilinçli şekilde yorumlanmasından ibaret değildir. İnsanların birbirini anlamaları daha ziyade bir şey üzerinde anlaşmalarıdır. Maziye anlamak onu, bize doğru bildiği şeyleri anlatırken dinlemektir.¹¹⁸

Gelenekler fiziksel nesnelere değildir. İnsanın konuşması nasıl yalnızca seslerin vokalizasyonuna atıfta bulunularak açıklanamıyorsa, aynı şekilde, geleneklerin varlığı da, sanki onlar kişinin kendisinin veya kültürün kendi kendini yorumuna dayalı asimilasyonuyla canlı tutma veya yerleştirme tarzının dışındaki şeylermişcesine açıklanamazlar. Bu düşünce Gadamer'in geleneğin, kültürel modernitenin ürünü bir şey olarak tarihsel bilinçle birlikte ve bu tarihsel bilince rağmen şimdide nasıl devam ettiğini göstermek için keşfettiği çıkış yollarından biridir.¹¹⁹ Hermeneutik tecrübe veya deney her zaman *gelenekle* ilişkilidir. Fakat *gelenek* yalnızca deneyin öğrettiği ve yönelttiği değildir; *gelenek, dildir*; gelenek, kendinidiğeri yani “*sen*” olarak tecrübe eder. Öteki bir obje değildir; o kendini bizebağlayandır. Fakat bu durumu yani gelenekte her ne tecrübe edildiyse, onun diğerbirisinin görüşü olarak almak yanlış olur. Gadamer'e göre geleneğin anlaşılması diğer birinin yaşamının kuru tecrübesi değil, fakat bir benden ve diğerinden gelen anlamdır. Bu anlamda gelenek diyalogun ortaklığıdır ve biz ancak geleneğe aidiz. Benim gerçeğimi ötekinin gerçeği ortaya koyarken, diğerini de benim gerçeğim var eder. İşte gelenekte, bu diyalektiği ortaya koyarak hermeneutik alanda diğerinin tecrübesine Gadamer, tarihsel bilinçlilik adını verir. Tarihsel bilinçlilikle oluşan gelenek içinde olmak ise bilginin veya bilimin özgürlüğünü sınırlamaz; fakat onu mümkün kılacak imkânları oluşturur.¹²⁰ Gadamer, bizzat kendisinin temellendirdiği felsefi hermeneutiğinde, Aydınlanmacı geleneklerle

¹¹⁷ Ulukütük, a.g.e., 54.

¹¹⁸ Hans Georg Gadamer, “Hakikat Nedir?”, *Felsefi Fragmanlar*, Der-çev., Medeni, Beyaztaş, İstanbul, 2004, s.87-111

¹¹⁹ Misgeld, Dieter, “Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine”, s. 92.

¹²⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall, New York, 1989.358'den akt., Ulukütük, a.g.e.s.105.

romantik gelenekçilik arasındaki karşıtlıktan hareketle, geleneğin rehabilitasyonuna girişir. Gadamer'e göre geleneğin anlaşılması diğer birinin yaşamının kuru tecrübesi değil, fakat bir *benden* ve diğerinden gelen anlamdır. Bu anlamda gelenekdiyalogun ortaklığıdır ve biz ancak geleneğe aidiz.¹²¹

Gadamer, insani anlamının içinde gerçekleştiği fiili durumun bir gelenek dâhilinde dil içinde-dil vasıtasıyla –hermeneutik düşünüşte daima hem gelenek hem de dil birbirleriyle hep ilişkili olmuştur - anlama “olgusu” üzerinde odaklaşır.¹²² Gadamer, anlamının varoluşsal analizlerini, yani, varoluşsal hermeneutiği aşarak, dili anlamaya, daha doğrusu, var-oluşun içinden, bize hitap eden dil aracılığıyla, var oluşu yönlendirmeye çalışır. Zira tarihsel nesne, dil aracılığıyla aktarılmakla kendi anlamını kazanır. Dili, tarihin süre giden hareketin bir parçası saymak, dünya tecrübesi imkânlarının sonsuzluğu ile insanın anlamasının sonsuzluğu arasındaki ilişki sorununu da çözer. Anlama ile dil arasındaki gerçek uyum, aslında varlık ile düşünce arasında olduğu kadar, varlık ile dil arasındaki gerçek uyumda da yatar, kelimenin en geniş anlamı ile *insan aklı, dilseldir.*¹²³ ve eğer akılsallığımız dilin dışında değil de, dille birlikte oluşuyorsa, *hakikat, kendisinin ancak zamansallıklar ve tarihsellikler içinde ifşa eder.* Bu aynı zamanda, dil ve varlığı birbirine bağlayan genel bir kuramın da garantisidir.¹²⁴

Gadamer'in gelenek vurgusu onun dile yüklediği anlamda da açıkça görülür. Gadamer için dil, her zaman tarihsel bir gelenek, anlamının ve konuşmanın zemini, potansiyeli olarak anlama ve yorumlama hakkında konuşmayı hem mümkün kılan, hem de mümkün kıldığı için onu belirleyen bir önyargı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda Gadamer, her şeyden önce geleneği bir dil geleneği olarak anlar ve *anlamının dile bağlı* olduğunu ifade eder¹²⁵

Gadamer'in asıl vurgusu dile yöneliktir. Hekman'a, göre, onun, insan bilimlerinin doğası konusunda *Hakikat ve Yöntem*'in başında yönelttiği “anlama nasıl mümkündür” şeklindeki soruya verdiği cevap, tüm anlamının linguistik olduğu ve insan bilimlerinde anlamının bu nedenle dil ortamı içinde incelenmesi gerektiğidir.¹²⁶ Gadamer, dil ile ilgili değerlendirmelerin sonucunda, geleneğin bizim ustalaşmayı öğrendiğimiz bir süreç olmayıp, içersinde yaşadığımız, bize aktarılmış dil olduğu düşüncesine ulaşmaktadır. Gadamer'in '*oyun*' kavramına bakışındaki en önemli farklardan birisi belki de en önemlisi ise dili ve oyunu bir gelenek içinde düşünmesidir.¹²⁷ Gadamer'in penceresinden dil; tarihten ve toplumdan doğmuş, onlarla her an yeniden hayat bulan, bir yanında kendi iç bağımsızlığı, diğer yanda ise insanların, insan olmalarına bağlı olan yaşayan bir gelenektir.¹²⁸

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Gadamer'in hermeneutik deneyimi ve dolayısıyla hermeneutik anlamayı meşrulaştırdığı en önemli unsurlardan biri de,

¹²¹ Hans Georg, Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1989,s.267-358.

¹²² Kisiel, Theodore, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay, İstanbul, 2002. s. 182'den aktaran, Ulukütük, a.g.e.s.53.

¹²³ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall, New York, 1989.381–474'den akt. Ulukütük, a.g.e.s.149.

¹²⁴ Grome Nicholson, “Answer to Critical Theory” *Gadamer and Hermeneutics*, Hugh, J. Silverman Edited by, Routledhge, Cambridge, 1991, s. 154' den akt., a.g.e.s.149.

¹²⁵ Hans Georg, Gadamer, *Truth and Methods*. 438-449.

¹²⁶ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. H. Arslan-B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 129.

¹²⁷ Âlim Yılmaz, “Gelenek Dil ve Ahlak”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı:3, 2005, s. 111.

¹²⁸ Ulukütük, a.g.e.s.159.

zamansal uzaklık ve bu zamansal uzaklığın bilincine varan tarihsel-etkinin bilinci, yani anlamının tarihselliği düşüncesidir. Gadamer'e göre şimdi öncelikle geçmişe atıfla anlaşılmalıdır; çünkü şimdiyi ele almak için kullandığımız kategorilerin bizatihi kendilerini belirleyen şey de geçmiştir. Yani içinde bulunduğumuz gelenek. Habermas ise geçmişin şimdi üzerindeki otoritesinin hem sorgulanmadan hem de gereğinden fazla abartıldığı kanısındadır. Hâlbuki şimdinin potansiyel imkânlarını gerçekleştirmek için geleceği gelenekten bağımsız rasyonel tercihlerimizle planlamamız gerekir. Buna karşılık, şimdi zamanın sonu değildir, yalnızca zamanda bir noktadır. Şimdi sürekli geçmiş, gelecek sürekli şimdiye dönüşür. Bu yeni yorumların her zaman mümkün olduğunu ve geleneklerin hayatta kalması için gerekli olduğu anlamına gelir.¹²⁹

¹²⁹ Ulukütük, a.g.e.,138.

3. DİN-GELENEK İLİŞKİSİ

3.1. İslam Düşüncesinde Din-Gelenek İlişkisi

İslam felsefe-bilim kültüründe başta fıkıh olmak üzere değişik alanlardaki anlamca farklı kullanımları dikkate almaksızın, *gelenek* kavramını karşılayan pek çok karşılığın mevcut olduğu görülür: Örf, adet, sünnet, atalar mirası gibi... Bu bağlamda *adet* ve *örf* terimleri geleneğin tanımlanmasında öne çıkan iki önemli kavramdır. *Örf* bilgiyle ilgilidir. Nitekim *arafe*, tanıyarak bilmek, birbirini takip etmek, peşi sıra gelmek anlamlarına gelir. Bu anlamlar birleştirildiğinde *örf* ardısıra olanın tanınarak bilinmesi demek olur. Bunun için *örf* terimi daha çok yerleşik kavramlar için kullanılır ve bu anlamda bilimsel gelenek anlamına gelir. Daha felsefî bir deyişle örf belirli bir topluluğun, aklın bilme, tanıma eylemiyle üzerinde ittifak ettikleri ve doğalarına uygun gelen sözdür. Adet ise eylemle, hareketle ilgilidir. Başka bir deyişle ortada bir hareket ve olay var ise orada bir *adet* de vardır. Kelime anlamına bakıldığında ise *ade*, geri dönmek, geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek manâlarına gelir. Bu değişik anlamlar bir araya getirildiğinde adet ardı sıra yapılarak alışkanlık haline getirilen ve benzer bir durumla karşılaşıldığında kendisine dönülen ve müracaat edilen eylem demek olur. Bunun için *adet* terimi daha çok yerleşik uygulamalar için kullanılır ve bu anlamda pratik gelenek anlamına gelir. Daha felsefî bir deyişle adet belirli bir insan topluluğunun, aklın yargıda bulunma eylemiyle üzerinde ittifak ettikleri ve ihtiyaç anında tekrar kendisine döndükleri davranıştır. *Örf* ile *adet* geçmişten şimdiye, şimdiden de geleceğe uzanan, akıp giden bilimsel ve pratik alışkanlıklar anlamında bir topluluğun tarih içerisindeki hem kurallılığını hem de düzenliliğini gösterir. Söz olarak beliren *örf*, bir topluluğun rasyonel kurallılığı ile düzenliliğini, davranış olarak beliren *adet* ise bir topluluğun pratik kurallılığı ile düzenliliğini sağlar. Bu çerçevede akıl sağlığı yerinde olan her topluluk tarihî süreçte kendisini bir bütün kılan, birliğini sağlayan makul bulduğu örfleri ve adetleri geçmişte inşa-eder, şimdide tekrar eder ve nesiller üzerinden geleceğe aktarır. Gelenek kavramı altında toplanan muhtevanın da arkasında insan nutkiyetinin (dil yetisi) bulunduğu, insanın hem nutkiyet (*örf*) hem de hayvaniyet tarafının (*adet*) eşyayla kurduğu bilimsel ve pratik ilişkilerin tecessüm etmiş hali olduğu açıktır. Bu bilimsel ve pratik ilişkilerin hem yatay hem de dikey boyutta aktarıma konu olması, onlara tarihî sürekliliğini sağlar. Başka bir deyişle insanın, ilk ilke, evren ve insan hakkında sorduğu sorular ve verdiği cevaplardan bir araya gelen sahip olduğu çerçeve, onun değer dünyasını (dünya görüşü) belirler ve bu anlamda dünyanın suretine ilişkin ürettiği resim (dünya tasavvuru) anlamını değer dünyasından alır. Gelenek yani *örf* ile *adet*, en nihayetinde hem kökünü hem de anlamını değer dünyasında bulan bir yapıdır.¹³⁰

Diğer yandan İslam felsefesinin meşhur simalarından İbn Sina'nın gelenek algısı yukarıda anlatılanların farklı bir yönüne işaret eder. İbn Sina'ya göre gelenek geçmişle iç içedir. Ona göre şimdi(hal) geçmişten, yani gelenekten bağımsız ele alınamaz: İbn Sina'nın ifadesiyle “*Bütün genel hakikatler birbirinin varlığını şart koşuyorsa, yaşanmış bir gerçeklik olarak geçmişin bil-fiil varlığı, şu anda bil-fiil olmasa da hal'in bil-fiil varlığı ile nasıl bir ilişki içinde varolabilir? Bil-fiil olan bir şey, bil-fiil olan başka bir şeyin sebebi olur. Bil-fiil şeyin önceliği zaman ve 'zat' bakımındandır. Zat*

¹³⁰ İhsan, Fazlıoğlu, “İnsan bir gelenektir”, *Dergâh, Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, 195,2006. s.19-20.

bakımından önce olması, o şeyin ikincisinin sebebi olarak mevcut olabilmesi ve bizzat ikincisinin onunla var olabilmesidir”¹³¹

Büyük harfle başlayan ve İslam düşüncesinde ‘Gelenekselci ekol’ ve özellikle de Seyyid Hüseyin Nasr tarafından temsil edilen anlayışa göre ise Gelenek, “en evrensel anlamda, insanı ilahi olana bağlayan ilkeleri, yani dini içerdiği düşünülebilir. Nasr’ın gelenekle kast ettiği ilahi kaynaklı bütün kutsal hakikatler ve onların tarihi açımlarıdır.

Bu durumda gelenek çekip çıkartılamaz bir biçimde dine ve vahye, kutsallığa, ortodoksi kavramına, otoriteye, sürekliliğe ve zahirî ve batinî hakikatın düzenli bir biçimde aktarılmasına bağlıdır. Gelenek, Batı düşüncesindeki *sophia perennis*, Hindulardaki *sanatana darma* ve Müslümanlardaki hikmet-i halide, yani ebedi bilgelik kavramlarıyla çok yakından ilişkilidir.”¹³² Yine Nasr’ın kendi ifadeleriyle gelenek; kelimenin tam anlamıyla dinî ve onun bütün veçhelerini kapsayan, ed-din’dir; yine alışılmış, gelenekselleşmiş ve ilahi modellere dayanan anlamında, es-Sünnet’tir; ve tasavvufta da görüldüğü gibi, geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşamasını ve her asrını Asl’a bağlayan zincir, yani es-silsiledir. Bunun içindir ki geleneği kökleri ilahi Tabiat’taki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz. Gelenek ağacının özünde din; onun özünde de ağacın yaşamanı sürdürmesini sağlayan vahiy kaynaklı bereket bulunmaktadır.¹³³

Adına “Gelenekselciler” denilen akımın önemli temsilcilerinden Guénon, Schuon ve Nasr’ın ifadelerinde gelenek, geleneksel yaşam tarzının, düşünce biçiminin, ahlâkının, hukukunun, siyasal ve sosyal bünyenin, bilimlerin, sanatların, hâsılı geleneksel bir medeniyette var olan her şeyin içine sinmiştir. Modern dönemlerden önce, hemen hemen bütün topluluklar dinî bir atmosferde yaşadıklarından, geleneksel bir çerçeveye, bir hakikat ve kutsallık şuuruna, otoriteye, hiyerarşiye saygıya kendiliklerinden sahiptirler. Geleneğin boş bıraktığı hiçbir alan söz konusu değildir. Böylece gelenek, meşruiyetin kaynağı olarak düşünülmekteydi. Yine geleneğin ön plâna çıkardığı istikrar, süreklilik ve aktarmanın onun ana özellikleri olduğu aşırı derecede vurgulanmaktadır kimi zaman dinin de üzerinde aşkın bir ilke olarak alarak sistematize edilip,¹³⁴ kültürel anlamda geleneğe büyük önem verilmesi gibi özelliklerin muhafazakârlıkla benzer özellikler olması dikkat çekicidir. Kısaca bu ekolün kavramsallaştırdığı “Gelenek”; “tekil” bir *gelenek* tasavvuru ortaya koymakta ve geleneği daha çok “metafizik” bir çerçevede ele almaktadır. Bunun da anlaşılır bir nedeni vardır, zirasosyal bir olgu olarak kabul edilen gelenek ile değerler sistemi olarak kabul edilen gelenek arasında farklılık vardır. Geleneksel bir toplumu karakterize eden genellikle değerler sistemi olarak kabul edilen gelenektir. Burada geleneğe ilişkin tüm tahliller negatiftir. Sığ bir bakış açısıyla geleneği, tarımsallık, kırsallık, pasiflik, çağ dışılık... olarak tanımladığımızda modern toplumun yani XVIII. yüzyıldan beri yaşayan, gelişen toplumun, özelliklerini tersine çevirmekten başka bir şey yapmayız.¹³⁵

İslam’ın Kutsal kitabı Kur’an’da *gelenek* konusuna peygamberlerin tebliğ yapmakla yükümlü oldukları kavimleriyle olan ilişkileri çerçevesinde değinildiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar geleneğe, açık ve belli bir isim konulmamışsa da, doğruluğu eskiler tarafından te’yid edilmiş değerler bütünü ve bu değerler bütününe bağlı alışılmış davranış şekillerini sürdürme isteğine Kur’an metninin semantik

¹³¹ İbn-i Sina, *Kitabu’s-Şifa, Metafizik*, Çev., Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2004,s.177.

¹³² Seyyid Hüseyin, Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara, Büyükduru, İstanbul 2001,s.13.

¹³³ Seyyid Hüseyin, Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York,1981,s.65-71.

¹³⁴ Frithjof, Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Çev. H. Smith, Faber & Faber, London.1984,s.9.

¹³⁵ Abdulah, Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan, Bacanlı, Ankara, 1998,s.64.

çerçevesi içinde “*geleneksel tutum*” gözüyle bakıldığı tespit edilebilir. Bu anlamda Kur’an, geleneği, geçmişten aktarılan, halen toplumda varlığı yaşanan ve bir ilişkiler bütünü halinde nesilden nesile aktarılması düşünülen, düşünüş ve davranış kalıpları şeklinde tanımlar. Bu anlamdaki geleneğin mevcut toplum tarafından kabul görmesini haklı ve geçerli kılan neden, geçmişten teyid edilerek aktarılması, “atalar”dan tevarüs edilmesidir. Geleneğin, nesillerin birbirine devrettiği bir değerler bütünü ve davranış şekilleri olarak ele alınmasına şu ayet iyi bir örnek sayılır: “Bizden önce ancak atalarımız şirk koşmuştu; biz ise onlardan sonra gelme bir kuşaktır, işleri batıl olanların yaptıklarından dolayı bizi helak mi edeceksin?” (A’raf 7/173) Burada atalardan tevarüs edilen değerler bütünü ve meşruiyetleri buna dayandırılan davranışlar ve ilişkiler biçimi, bir kuşağın kendisinden önceki kuşaklardan devraldığı şeylerdir. Kur’an, böyle ileride gerekçe gösterebilecek bir iddiayı, daha başlangıcında geçersiz kılmak istemekte ve indirilme hikmetini sergilemektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın açık tebliğleri karşısında gelenekçi bir gerekçenin geçerliliği kabul edilmemektedir

3.2. Yahudi - Hristiyan Düşüncesinde Din-Gelenek İlişkisi

Yahudi literatüründe gelenek için “*Masoreth*” ve “*Kabbalah*” (alınmış) terimleri kullanılır. Talmud’da sık sık, “*Im Kabbalah nekabbel*” (*Geleneksel*, kabul ederiz) sözü tekrar edilir. Yahudilikte iki şer’i kaynak vardır. Bunlardan biri, Yahudilerce “*yazılı kanun*” (Torah Shabeketab) olarak tanımlanan ve Tanrı’nın Hz. Musa’ya Sina dağında verdiği inanan Tevrat’tır. Dieri ise yine Yahudilerce “*sözlü kanun*” (Torah Shbe’al Peh) olarak isimlendirilen *Mişna* ve *Talmud*’dur. *Mişna* ve *Talmud*’un yanında *Midrash* da olmak üzere bu üç kaynak geleneği oluşturur. Ayrıca meşhur Yahudi filozofu Moşe ben Meymun (Musa b. Meymun) *Gelenek*’in de vahiy mahsulü olarak Hz. Musa’ya verilmiş olduğu inancını, Yahudiler için tebliğ ettiği on üç maddelik iman esaslarının sekizinci maddesine koymuştur. Yine Rabbinik Yahudilik anlayışında *Gelenek* Tevrat’tan daha değerlidir. Çünkü Tanrı İsrailoğullarıyla *Gelenek* aracılığıyla “*ahit*” yapmıştır. Bu, Yahudiliğe göre *Gelenek* olmaksızın Tevrat mükemmel olamaz, Tevrat’ı mükemmel yapan şeyin *Gelenek* olduğu anlamına gelir.¹³⁶

Gelenek kavramı, özellikle Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında dinin kurucu bir yönü olarak ve buna uygun bir şekilde, tüm dinsel, teolojik tartışmaların ve din felsefesi tartışmalarının temel kavramıdır. Kavram öğretim ve öğrenimle ilgili bir anlam boyutuna sahip olduğu gibi, bir hukuk kavramı olarak, ilksel alamı, yani bir emaneti (*depositum*) ve bu emanetin devir ve aktarımı anlamını taşımaya da devam eder. “Sana emanet edilmiş olanı muhafaza et!” günlük dilde sık kullanılan bir sözdür. Dinsel yorumlandığında, *gelenek*, inanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan gelen kutsal akidelerin, tapıma şekil ve ritüellerinin muhafazasını ifade ettiği kadar, dinsel öğretinin (kateşizm) geçmişten gelip gelecek kuşaklara devredilmesi gereken öğelerin tümünü de ifade eder. Öğretinin özü tarihsel değişim ve dönüşümlerden etkilenmeden, tahrif edilmeden ileriye intikal ettirilir ve ettirilmelidir. Ne var ki, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında, kutsal yazıları aktaranların (*traditores*) İsa’nın öğretisine ne ölçüde sadık kaldıkları hep bir tartışma konusu olmuştur. Dördüncü yüzyılda *gelenek* kavramı, Hristiyan geleneğinde İncil’e bağlı inancın tarihsel olarak bir defalık, kutsal vaka ve açıklamalarla ilgili kılınması dolayısıyla büyük önem kazanmıştır ki, bu vaka ve açıklamalar eskatolojik müjdeler olarak anlaşılmalı ve bu nedenle yeniden güncelleştirilmiş ve zamanın ruhuna uyarlanmışlardır. Platon’un kullandığı geleneği anlatmak için kullandığı *Paradidomi*

¹³⁶ Yaşayan Dünya Dinleri, ed Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010. S.205-266

sözcüğü Yeni Ahit'te 119, *paradosis* sözcüğü ise 13 kez geçer. Burada *gelenek* kavramı, aynı zamanda günlük yaşamada geçmiş olan bir büyük anlam genişlemesine uğramıştır. Geleneğin "kökenle bağ kurucu eleman" olarak anlaşılması, zaten *paradoseis* kavramı içinde açıkça ve kendiliğinden anlaşılır şekilde verilidir. Bu bağlamda Pavlus, "geleneğin teoloğu" olarak kabul edilir. O şu uyarıyı yapar: "*Geleneklerinize* öyle sıkı sıkıya sarılıp onları koruyun ki (*paradoseis*), onlar başkalarına aktarılabilin, devredilebilsin (*paredoka*)."¹³⁷ *Gelenek* kavramı, Patristik dönemde ortaya çıkan "*gelenek* krizi" sürecinde anahtar kavram olmuştur. Kilisenin *gelenek* anlayışı kavramsal olarak *paradosis* esas alınarak oluşturulur ve "*traditio*", Latin yazarlardaki yer yer marjinal kullanımından farklı olarak, yeni bir boyut kazanır. Örneğin, Tertullianus "*traditio evangelica*" veya "*traditio apostolorum*" dan söz eder. Hıristiyan mezheplerinin *gelenek* karşısındaki konumlarını kısaca şöyle açıklanabilir: Hareket noktalarına göre Katolik Kilisesi, kilise yetkisi (Magistere) üzerinde; Ortadoks kilisesi, *gelenek*(Tradition) üzerinde; Protestanlık ise daha çok kutsal yazı (Ecriture) üzerinde durmaktadır.¹³⁷

¹³⁷ Yaşayan Dünya Dinleri, s. 77-195.

4. PAUL RİCOEUR'DE GELENEK KAVRAMI

4.1. Tarihi Tecrübenin Tarih ve Anlatı İle İfadesi

Paul Ricoeur, anlatıların birey ve toplulukların deneyimlerini zamansal olarak biçimlendirdiği ilkesi üzerine kaleme aldığı *Zaman ve Anlatı* isimli dört ciltlik hacimli yapıtında, iki anlatı biçimi olan tarih yazımı ve kurmacanın zamanı biçimlendirme süreçlerindeki farkları felsefe ve anlatı bilim çerçevesinde ele almıştır. Ricoeur, tarihsel ve kurmaca metinlerdeki zamansallığı inceleyebilmek için anlatı yapısının kavramları olan olay örgüsü, mimesis (eylemin taklidi) ve özgün bir deneyimin yeniden-biçimlendirilmesini temele alarak bir değerlendirme yapar.¹³⁸

Ricoeur, zaman ve anlatı ilişkisi üzerine olan çalışmasını zaman deneyiminin açmazlarına (*apori*) yer vererek başlatır. Bu açmazları temel olarak ortaçağ filozofu Augustinus'un *İtiraflar*¹³⁹ başlıklı manevi otobiyografisinde zamanın özneteliğinin ele alınışı ile Aristoteles'in *Poetika*¹⁴⁰ adlı eserinde dramatik olayörgüsünün incelenmesi arasındaki karşıtlığa oturtur. Augustinus zaman deneyimini nesnel bir ölçütten hareketle tanımlayıp incelemeyi tercih etmez; aksine o zamanı anlamak için ruhtan yola çıkar. Aristoteles ise olayörgüsü kuramında edebi türlerin yapısına odaklanarak zamanın incelenmesini dışarıda bırakmıştır. Bu iki temel yapıt bağlamında Ricoeur araştırmasına şu izlekleri dâhil eder: Augustinus'un incelemesindeki zaman tasarımı ruhtaki uyum arzusu bastırılır; Aristoteles'in incelemesinde ise olayörgüsünün biçimlendirici gücü uyumluluğu uyumsuzluğa göre üstün kılar. İşte bu iki kutup arasındaki salınımın ve açmazların sunduğu *aporetik* üslup Ricoeur'ün tüm eserinde tarihsel ve kurmaca anlatılarda zamanın biçimlenişine dair incelemenin ana stratejisini sunar.¹⁴¹ Ricoeur'ün bunu nasıl yaptığını anlamak amacıyla ayrı ayrı ele almış olduğu Augustinus'un zaman kuramı ile Aristoteles'in anlatı kuramının yapısına *Zaman ve Anlatı* eseri özelinde değinmemiz gerekmektedir.

Augustinus geçmiş ile geleceği anımsayış (bellek) ile bekleyiş aracılığıyla şimdinin içine oturtarak ölçülenin geçmiş ve gelecek olduğu kesinliğine ulaşır. Uzun bir gelecek ile uzun bir geçmiş kavramını da bekleyiş ve anımsayış kavramlarına aktararak ulaşır.¹⁴² Bekleyiş, anımsayış ve dikkat arasındaki yayılım bağıntısı kavramını (*distentio*) oluşturmadığımız sürece, bir şeyi ikinci kez yineleme yoluna gittiğimizde ne dediğimizi kendimiz de anlayamayız. Şimdiki zamanın yayılımı olmadığı için ölçtüğümüz şeyi bekleyiş anlamında gelecek ve anımsayış anlamında geçmiş olduğu kanısına varabilmek için geçmişin ve geleceğin varlığını savunmak gerekir.¹⁴³

Bu durumda geçmişin anlatısına anımsayış; şimdikiye ilişkin şimdiki zamana görüş, geleceğe ilişkin şimdiki zamana ise bekleyiş diyebiliriz. Ricoeur'ün aktardığına göre Augustinus'a göre anımsayış yani bellek bazı imgelerin geçmişe ilişkin şeylere göndermede bulunma gücüyle donatılmıştır. Ona göre bir taraftan iz, şu anda şimdiki zamanda varlığını sürdürürken diğer yandan bunu yaparak geçmişteki şeylerin geçerliliğini korumaktadır. Bu demektir ki geçmiş şeyler belleğimizde böylelikle varlığını hâlâ sürdürmektedir. Augustinus burada “hâlâ” sözcüğünün anımsayış

¹³⁸ Mehmet Büyüktuncay, “Otobiyografi Ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt.,12 Sayı.,1, 2014,s.1.

¹³⁹ Eserin Türkçesi için bkz. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı yay. İstanbul,2010.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul,2013.

¹⁴¹ A. g. e.,5.

¹⁴² *Zaman ve Anlatı*, 1,s. 32.

¹⁴³ A. g. e., 35.

aracılığıyla bir şeyin hem geçmişte hem de şimdide olduğu çıkmazını çözme girişiminde bulunur. Geçmişin imgesinin yarattığı güçlüğü geleceğin imgesi de aynı şekilde yaratır; Gösterge-imgelerin yani geleceğe dair bekleyiş, öngörmenin daha şimdiden var olmak-lığından bahsedilir. Yani *daha şimdiden* demek, gösterge imgenin şimdiki varoluşunun yanı sıra gelecekteki varoluşunu da işaret etmektir. Bahsedilen şimdiden var oluş gösterge aracılığıyla onların yani geleceğin önceden kestirilmesi, bildirilmesi, söylenmesi demektir. Augustinus bu refleksiyonun sonunda öncelene imgelerin de tıpkı kalıntısals imgeler gibi gizemli ve karmaşık olduğunu söyler.¹⁴⁴

Bu nedenle Augustinus üçlü şimdiki zaman tasarımıyla geçmiş ve geleceği anımsayış ve bekleyiş aracılığıyla şimdinin içine oturtarak bu sorunu aşmayı dener. Zaman asla 'var' olarak değil de ancak geçtiğinde algılanıp ölçülebilir. Dolayısıyla şimdiki zaman terimi Augustinus'a göre zamanın durmaksızın geçiş-ine tekabül etmektedir. Böylece geçiş olarak algılanan şimdiki zamanı kavramak, bekleyiş (gelecek), anımsayış (geçmiş) ve dikkat (şimdi) arasındaki yayılım bağıntısını anlamak ile mümkündür. Augustinus bu sayede zamansal nitelikleri ruhun içine yerleştirme yönünde önemli bir adım atmıştır.¹⁴⁵

Geçmiş ve gelecek hakkında söylediklerimiz ve yaptıklarımız adına onların bir biçimde var olmaya hakkı olduğunu söyleyebiliriz. Zira gerçek olduğunu düşündüğümüz şeyleri anlatıyor ve olayları önceden bildiriyoruz. Tüm bunların meydana gelmesini de bizim incelemelerimiz belirliyor.¹⁴⁶ Bu demek oluyor ki dil ve dilin ifade ettiği deneyimlerimiz ve eylemlerimiz zamanın var olmadığını iddia edenlere karşı iyi bir şekilde direnmektedir. Geçmiş ve geleceği şimdiki zaman içinde var olabilecek zamansal nitelikleri olan varlıklar olarak kabul ettiğimiz için önceden bildirmek, tahmin etmek, anlatmak bir diğer deyişle akıl yoluyla ayırmak, elemek mümkün hale gelir. Tahminimiz, öngörümüz geçmişten beslenmekle birlikte, anlatmamız olmuş olayları geleceği de hesap ederek, bazı olayları da anlatımımızın dışına akıl süzgeciyle bırakarak söylemektir.¹⁴⁷ Bu demektir ki, bir şeyi anlatmak için onun şimdiki zamanda var olduğunu ispatı gerektirir. Bir şeyin şimdiki zamanda var olduğunun delilini de geçmiş ve geleceğin yayılımının dildeki ifadeleri bizlere vermektedir. Dille varlığı ispat edilen geçmiş ve gelecek böylece anlatıda kendisine varlık imkânı bulur.

Demek ki, öyküleme ve önceden kestirme kavramlarını nerede sorusu çerçevesinde yeniden ele alıp bunları daha da derinlemesine incelemek istersek, öykülemenin anımsayış, önceden kestirmenin ise bekleyişi içerdiğini söyleyebiliriz. Peki ama anımsamak ne demektir? Anımsamak geçmişin bir imgesine sahip olmak demektir. Böyle bir şey olanaklı mıdır? Olanaklıdır, çünkü bu imge, olayların bıraktığı bir izdir ve zihnimize sabit olarak kalır. Ricoeur'ün aktardığı şekliyle Augustinus bu durumu şöyle ifade eder: Olup biten olayları anlattığımızda belleğimizden çıkardıklarımız bu olayların bizzat kendisi olmayıp bu şeylerin zihnimize bıraktığı izlerdir. Artık var olmayan çocukluğum var olmayan zaman içindedir; fakat onun zihnimde bıraktığı izi şimdiki zamanda görüyorum, çünkü belleğimde barınmaya devam ediyor. Bu demektir ki ben, geçmiş ve gelecek var olduğu takdirde "içinde" yanıtı olan "nerede" sorusunu sorabilirim.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Zaman ve Anlatı s.47.

¹⁴⁵ Büyüktuncay, a.g.e.s,6.

¹⁴⁶ A.g.e. s.35-36.

¹⁴⁷ A.g.e., s.35-36.

¹⁴⁸ A.g.e.s.37-38.

Zamanı geçtiği sırada ölçüyoruz; var olmayan geleceği değil, var olmamış geçmişini değil, yayılımı(genişlemesi) olmayan şimdiyi değil, ama geçen zamanları ölçüyoruz. Şimdiki zamanın çoğulluğunu ve parçalanmasını zamanın geçişinde aramamız gerekir.¹⁴⁹ Augustinus ancak geçen zamanları ölçtüğümüz iddiasını titreşim sesi örneği ile temellendirmeye girişir. Titreşmeye başlayan, titreşimi süren ve sonunda da titreşimi biten bir sesi alalım. Böyle bir sestem nasıl söz ederiz? Sesin titreşiminden bahsetmek için bile sesin titreyip geçtiği andan itibaren geçmiş zaman kipine ihtiyaç vardır. Sesin titredığı andan geçmiş zaman olarak söz edilir. Ses titredığı anda ölçülebilirdi ama o anda bile ses durmuyordu, geçip gidiyordu. Bu demektir ki şimdiki zamanın geçişinden bile geçmiş olarak söz edebilmekteyiz. Augustinus bu örneğin şimdiki zamanın yayılımının olmadığını ve bu nedenle de zamanı ölçmemizin yolunun yayılımı olan bir kısımda mümkün olduğunu ve şimdiki zaman dışında bir yerde aramak gerektiğini söyler.¹⁵⁰

Gelecekteki şeyler şimdiki zamandaki bir bekleyiş sayesinde, ileride olacak şeyler olarak bizde vardılar. Gelecekteki şeyler, bizde var olan bekleyiş ve bu şeyler hakkındaki ön algılamamız sayesinde önceden haber vermemiz mümkün hale gelir. Böylelikle bekleyiş ve anımsayış birbirine benzer hale gelirler. Zira bu durumda bekleyiş de daha önceden var olan bir imge olur. Çünkü henüz var olmamış olaydan önce gelir. Ama bu imge geçmişteki şeylerin bıraktığı bir iz değil, öncelenmiş, önceden algılanmış, haber verilmiş gelecek şeylerin bir göstergesi ve bir nedenidir.¹⁵¹

Varolmayan bir şeyden bahsetme çıkmazından kurtulmak için heceleri de tıpkı titreşim gibi ele almamız gerekiyor. Bu aporiden çıkmak için hecelerin bellekteki (anımsayıştaki) izlerinden ve bekleyişteki göstergelerinden söz etmemiz gerekir: Yani aslında şimdiki zamanda açığa çıkmış ve şu anda olmayan bir şeyi ölçmüyor onun belleğimde yer etmiş olan şeyi ölçüyorum.¹⁵² Geçen şeylerin geçip gittikten sonra ruhta bıraktıkları izlenim, anlar geçip gittikten sonra da varlığını sürdürür; ölçtüğüm şey işte odur, çünkü oradadır; geçip giderken izlenimi yaratmış olan şeyleri ölçmüyorum ben.¹⁵³

Belleğin söylemiş olduklarımdan dolayı belleğe, söyleyeceklerimden dolayı beklentiye doğru yayılımını Augustinus, ilahi örneği ile açıklığa kavuşturmaya çalışır. Bildiğim bir ilahiyi söylemeye başladıktan sonra beklentimin saptadığı öğeler geçmişe atıldıkça söylemiş olduklarımdan dolayı belleğe, söyleceklerimden dolayı da beklentiye doğru yayılırlar. Bununla birlikte gelecek olanı geçmiş zaman durumuna geçirecek sürmekte olan dikkatimdir.¹⁵⁴ Bu demektir ki, geleceği geçmişe geçiren, insanın aklında şimdide var olan yöneliştir.¹⁵⁵ İnsan ruhunun böylesi bir yönelimi olmadığında ne zamanın yayılımı olmakta ne de varlığından söz edilebilmektedir. Ricoeur, Augustinus'un zaman deneyimi üzerine araştırmasını dayandırdığı *intentio* (toparlama) ve *distentio animi* (ruhun yayılması) terimlerine dikkati çeker. Buna göre zaman, ruhun sıkışıp yayılmaları ile deneyimlediğimiz bir olgudur; Augustinus için ruhun gerilmesinden türetilen zaman nesnel bir ölçüt ile ölçülemez.¹⁵⁶

Ricoeur, Augustinus'un zamanın yayılımını ruhun yayılımına indirgeyerek geleceğin, geçmişin ve şimdi'nin şimdiki zamanı arasındaki bölümlemeye bağlamasını

¹⁴⁹ A.g.e.s.,47.

¹⁵⁰ A.g.e.s., 47-48.

¹⁵¹ A.g.e.s.38.

¹⁵² A.g.e.s.49.

¹⁵³ A.g.e.s.50.

¹⁵⁴ A.g.e.s. 52.

¹⁵⁵ A.g.e.s. 53.

¹⁵⁶ Büyüktuncay, a.g.e.s.5.

değerli bir buluş olarak niteler.¹⁵⁷ İnsan davranışları ve deneyimleri belirli bir zamansallıkta açığa çıkmaktadır. Bu zaman kavramı da Ricoeur'ün eleştirdiği nesnel bir diğer deyişle kamu zamanı değildir. Bu Augustinus'un insan ruhunu baz aldığı bir zaman kuramı olabilir ancak. Böylesi bir buluş Ricoeur'e göre anlatisallığa da imkân vermektedir. Bu nedenle o, buradan zamanın yayılımı ve yönelimi fikrindeki anlatisallığın bu yüce görevini Aristoteles'in poetikası ile devam ettirir.

Ricoeur, çalışmasında Aristoteles'in *Poetika* isimli eserini seçmiş olmasının iki nedenini şöyle açıklar: *Mimetik etkinlik (mimesis)* kavramı canlı zamansal deneyimin, olayörgüsü aracılığıyla yaratıcı biçimde taklit edilmesi sorunsalını açtı bana.¹⁵⁸ Ona göre canlı zaman deneyimi üstünde kesişen kurmaca anlatı ile tarihsel anlatının birbirine gönderme sorunu bütün yoğunluğu içinde ortaya konmadan, anlatının zamanla bağlantısının nasıl olduğunu söylemek olanaksız olacaktır.¹⁵⁹ Bizim eylemin taklidi ya da temsili ile olayların düzenlenişini hem birlikte düşünmemizi hem de birini öbürüne göre tamamlamamızı sağlar. Taklit veya temsil, bir şey üretiyor olması yani özellikle olayörgüleleştirme yoluyla olayları düzenliyor olması nedeniyle bir mimetik etkinliktir.¹⁶⁰ Bir kere biz anlatıyı "temsil etme tarzı"yla, yani yazarın davranışıyla değil, "nesneyle, konuyla" belirliyoruz; çünkü biz Aristoteles'in *mythos*, olayların düzenlenişi diye adlandırdığı şeye tam olarak anlatı diyoruz.¹⁶¹

Ricoeur'e göre anlatı, zamansallığın açmazı olarak tanımlayabileceğimiz, ruhun zamanını ve dünyanın zamanını tutma gücününüaşmanın en kullanışlı aracıdır.¹⁶² İşte Aristoteles *Poetika*'da *mimesis*'i tragedya türüne ilişkin olarak eylemin taklidi ya da temsili biçiminde tanımlar. Bir diğer deyişle mimetik bir edim olan taklit ya da temsil etme edimi, eylemlere olayörgüsü aracılığıyla biçim verir. Eylem ise olayların sistemli bir düzenlenişi olarak *mimesis*'in en temel unsurudur. Dolayısıyla Ricoeur anlatma edimini anlatının zamanla olan ilişkisini ele almak için, Aristotelesçi *mimesis* (eylemin taklidi) ve *mythos* (olayörgüsü) bağlamında paralel olarak ele almaktadır. Bunun yanı sıra olayörgüleleştirici anlatı türleri olan kurmaca ile tarihin gönderme bağlamları canlı zaman deneyiminin temsili bakımından farklı olsa da olayörgüsü pratiğinde ortaklaşmaları bakımından kesişen bir gönderme alanına sahiptirler.¹⁶³ Ricoeur'e göre Aristoteles *mitosu* olayların sistemli biçimde düzenlenişi, "kompose etmek" (kurmak biçimlendirmek işlemek yazmak) anlamına gelen bir fiilin tümleci olarak ortaya koyar. *Poetika* da böylece daha başka bir sorun yaratmadan "olayörgüleri biçimlendirme" sanatıyla özdeşleştirilir.¹⁶⁴ En genel anlamıyla *mimesis* doğa ya da gerçekliğin aslına en yakın biçimde taklit edilmesi ya da başka bir ifadeyle söylenecek olduğunda, gerçekliğin sanat eserinde estetize edilerek temsil edilmesidir. Aristoteles'e göre *mimesis* trajik şiirde eylem taklididir. Mimetik süreç, dağınık eylem parçalarını bir çerçeve içinde tutarlı ve bir odağa bağlı olarak taklit etmek demektir. Bu anlamda *mimesis* trajedide eylemin bir olayörgüsünün birliği içerisinde temsilidir.¹⁶⁵

Mimesis'in ağır basan anlamı doğrudan doğruya *mythos* ile belirginleşir. Eğer *mimesis*'i taklit etme olarak çevirmeyi sürdürürsek, önceden var olan bir gerçeğin kopya edilmesinin tam tersini anlamak ve yaratıcı taklitten söz etmek gerekir. Eğer

¹⁵⁷ Zaman ve Anlatı 1, s. 55-56.

¹⁵⁸ A.g.e. s. 72.

¹⁵⁹ A.g.e.s., 73.

¹⁶⁰ A.g.e.s. 75-76.

¹⁶¹ A.g.e.s., 80.

¹⁶² Büyüktuncay, a.g.e.s.6.

¹⁶³ A.g.e.s.7.

¹⁶⁴ Zaman ve Anlatı1., 74.

¹⁶⁵ A.g.e.s.23.

mimesis'i temsil etme olarak çevirirsek bu sözcükten var olmanın herhangi bir yinelenmesini değil, kurmacanın alanını açan kopmayı anlamamız gerekir. Sözcü zanaatçısı, şeyleri değil, yalnızca neredeyse şeyler gibi olanları üretir, sanki şeyler gibi olanları icat eder. Bu bakımda, Aristoteles'in *mimesis* terimi yani, yazınsal yapının yazınsallığını kuran değişmenin, kopuşun amblesmidir.¹⁶⁶

Şairin düzenlemiş olduğu olayörgülerini aktarılmış öykülerden –ister gerçekten yaşanmış olsun isterse de geleneğin hazinesinde var olmuş olsunlar- ayırt etmesini sağlayan gerçeğebenzerlik ölçütüne gelince, bunun salt şiirsel bir “mantık” içinde yer alıp almadığı konusunda kuşku duyabiliriz, zira *mimesis* bir temsil etme etkinliğidir; olayları sistem halinde düzenleme işlemidir, sistemin kendisi değildir.¹⁶⁷ Ricoeur, Aristotelesçi anlamdaki *mimesis*'i basitçe eylemin taklidi olarak görmeye mesafe olarak terimin kapsamını genişletir. *Mimesis* bundan böyle olayörgüsü ile olan bağıntısı sayesinde sadece eylemde bulunmayı değil, eylemlerin sonucuna katlanmayı ya da acı çekmeyi de içerir hale gelir. Yani, Ricoeur'e göre anlatının konusu, eylemde bulunmak ve bu eyleme katlanmaktır. Deneyimin ya da eylemin zamansal niteliği ile anlatı yapısı bir döngüsellik içinde birbirini yansıtır.¹⁶⁸

Ricoeur'e göre bir öyküyü anlatma etkinliği ile insan deneyiminin zamansal niteliği arasında salt rastlantısal değil de kültürler aşırı bir gereklilik biçimi sunan bir bağlantı vardır. Budurumu *Zaman ve Anlatı* isimli eserinde şöyle dile getirir: *Zaman, bir öyküleme (anlatma) biçimine göre eklenildiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.* Ricoeur Augustinus'un zaman çözümlemesi ile Aristoteles'in Poetika'sındaki olayörgüsü çözümlemesi arasındaki büyük kültür uçurumunun onu bu ikisi arasında bir bağlaşıma zorladığını ifade eder.¹⁶⁹ Anlatıların zamansal yapısı ile insan deneyiminin özüne ilişkin anlatısalılık arasında kurulan bu fenomenolojik koşutluğa göre anlatılar insan deneyimini ifade ederken nasıl zamanı anlatı düzeyinde kurgulamak zorundaysa, dünyadaki insan deneyimi de anlatılabilir için insani bir zamanı varsayar. Ricoeur'e göre anlatısal biçim insan deneyiminin tarihsel ve zamansal yapısını temsil etmeye elverişli en ideal araçtır.¹⁷⁰

Ona göre zaman ile anlatı arasındaki dolayım *mimesis*'in üç evresinden geçmektedir. Ricoeur, zaman ile anlatı arasındaki bağıntı sorununu çözmek için önce gelen pratik deneyim evresi ile sonra gelen evre arasındaki olay örgüleştirmenin aracı rolünü belirginleştirmek gerektiğini ifade eder. Bu nedenle argüman olarak zaman ile anlatı arasındaki dolayımı olay örgüleştirmenin *mimesis* sürecindeki rolünü bulmak gerektiğini şu ifadelerle dile getirir; *Pratik alanda önceden tasarlanmış zamansal özellikler ile zamansal deneyimizin bu oluşturulmuş zamana dayanılarak yeniden-biçimlendirilmesi arasında olayörgüleleştirme zamanının oynadığı aracı rolü açıklayacağım. Demek ki, önceden tasarlanmış (ön-biçimlendirilmiş) bir zamandan yeniden-biçimlendirilmiş bir zamana uzanan yolu, belli bir biçime, bir görünüme bürünmüş (metinsel görünüm kazanmış) zaman aracılığıyla izliyorum.*¹⁷¹ Gerçek yaşamda şimdiki zaman nasıl ki geçmişin anımsanışı dolayısıyla geleceğe dair bir beklenti oluşturmanın bir beklenti oluşturmanın gerçekleştiği an ise, anlatı da metnin ön biçimlenişinin olayörgüleştirmenin biçimlendirici etkisi aracılığıyla yeniden-

¹⁶⁶ A.g.e.s.97.

¹⁶⁷ A.g.e.s. 101-102.

¹⁶⁸ A.g.e.s.23.

¹⁶⁹ Zaman ve Anlatı 1, s. 108.

¹⁷⁰ Büyüktuncay, a.g.e.s.4.

¹⁷¹ Zaman ve Anlatı 1, s.111.

biçimlendirme (metnin alımlanması) aşamasına aktarılması olarak değerlendirilebilir.¹⁷² Ricoeur burada zaman ile anlatı arasında çift yönlü diyalektik bir ilişki kurmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, önceden tasarlanmış bir zamanı, metnin ön-biçimlenişi ile yeniden biçimlendirilmiş bir zamanı, olayörgüsünün yeniden biçimlendirmesi ile özdeşleştirirken, bu süreci yani yeniden biçimlendirme sürecini metinsel görünüm kazanmış zaman aracılığıyla izlediğini ifade eder. Geçmişten edinilmiş deneyimi böylesi zamansal metinler aracılığıyla şimdiki zaman içinde anlatmak için gerekli olan üç basamağı ise *Mimesis I,II ve III* olarak adlandırır ve bu üç basamağı birbiri üzerine işlevsel bir şekilde oturtur.

Ricoeur mimesis terimini üç basamakta ele alarak terimin her bir basamağına anlatının eylem ve zaman deneyimini biçimlendirmesine tekabül edecek birer içerik tanımlar. Buna göre *Mimesis I* eylemlerin anlatı halinde biçimlenip metinleşmesinden önceki aşamada eylemin dünyasının ön-kavrayışına tekabül eder. *Mimesis I* aracılığıyla olayörgüsünün kompozisyonu eylem dünyasının kavranabilir yapıları, simgesel kaynakları ve zamansal niteliği içine yerleşir.¹⁷³ Bu yapılar ise, anlatının metin düzeyinde kavranabilirliğini mümkün kılar.¹⁷⁴ *Mimesis I* eylemi taklit etmek ya da temsil etmek, insan eyleminin kendi anlamsal yapısı, kendi simgeselliği ve kendi zamansallığı içinde ne olduğunu önceden kavramak demektir. Olayörgüleştirme ve buna bağlı olarak da metinsel ve yazınsal *mimesis* düzeni böylesi bir ön-kavrayış üstünde kurulur.¹⁷⁵ Hem şairde hem de okurunda var olan simgeselliğin kendi zamansallığında kavranması olarak tanımlayabileceğimiz bu ön-kavrayış anlatının anlaşılmasının ilk adımını oluşturmaktadır. *Mimesis II* ise olayörgüsü üretmek tekil olayların bir bütünlük içine yerleştirilmesi anlamına gelir. Yani olay ve eylemlerin eklenerek bir öykü oluşturmaya denk düşer. Bu düzeyde olayörgüsü sayesinde eylemlerin basit bir dizilişinden bütünlüklü bir biçimlendirilişe ulaşılır.¹⁷⁶ *Mimesis II* aynı zamanda, gündelik praksisin geleceğin şimdiki zamanı, geçmişin şimdiki zamanı ve şimdinin şimdiki zamanını birbirine göre *düzenleyiş* biçimidir.¹⁷⁷ Anlatı metin biçimini aldıktan sonra bunu, *Mimesis III* ile kastedilen, okurun metni alımlaması evresi takip eder. Zaten Ricoeur'e göre üçlü mimesis kuramında anlatı bütünlüğe ancak alımlandığında erişecektir. *Mimesis III* için,metin dünyası ile okurun dünyasının kesişmesini belirttiği söylenebilir.¹⁷⁸

Özetle söylenecek olursa mimesis I, mimesis II ve mimesis III evreleri sırayla anlatsal metnin ön-biçimleniş, biçimleniş ve yeniden biçimlendirme aşamalarını ifade etmektedir. Kısaca bu üç aşama içerisinde eylemin zamansal niteliğini bir diğer deyişle mimetik insan etkinliğini koşul olarak gerektirir; ardından onu temsil eder ve nihayetinde onu yoruma açar.¹⁷⁹ Böylece geçmişten edinilmiş deneyimi şimdiki zaman içinde harekete geçirme yeteneği arasındaki sıkı bağ belirginleşmeye başlar.

Bu durum bizi olayları olay örgüsü aracılığıyla anlatmaya yani geçmişi anlatı aracılığıyla şimdide canlandırmaya iter. Olay örgüsü ise öncelikle olaylar ile öykü arasında bir dolayım sağlar. Olayörgüsünün işlevini, olaylar arasından anlamlı öyküler çıkarması veya olayları öykü haline dönüştürmesi olarak tanımlayabiliriz. Olay

¹⁷² Karl Simms, Paul Ricoeur, Taylor and Francis, Routledge,2003, London.

¹⁷³ Zaman ve Anlatı I, s.,111,2007.

¹⁷⁴ Büyüktuncay, a.g.e.s.,8.

¹⁷⁵ Zaman ve Anlatı I, s. 127.

¹⁷⁶ A.g.e. s.128-130.

¹⁷⁷ A.g.e.s.122.

¹⁷⁸ Büyüktuncay, a.g.e.s.8.

¹⁷⁹ A.g.e.s.8.

örgüleştirme, basit bir dizilişten bir biçimlendirilme çıkararak işlemidir.¹⁸⁰ Daha açık bir ifadeyle söylesek, olayörgüsü üçlü “mimesis” üzerine yerleşerek zaman deneyiminin anlatı düzleminde biçimlendirilmesini mümkün kılar.¹⁸¹ Olayörgüleştirme de daha önce anlatılan öykünün tepe noktası, düşüncesi diye belirtmiş olduğum şey ile koşulların, karakterlerin ve düğümün çözülmesini sağlayan baht dönüşlerinin sezgisel sunuluşu arasında bir anlaşılabilirlik üretir. İşte böylece anlatısal işlevin şemalaştırıcı özelliğinden söz edilebilir. Bu şemalaştırıcı özellik de, bir gelenek'in bütün özelliklerini taşıyan bir tarih içinde oluşur. Gelenek teriminden, ölü bir birikimin devinimsiz aktarımını değil, ama şiirsel edimin en yaratıcı anlarına dönüşle her zaman harekete geçirilebilecek bir yenilenmenin canlı aktarımını anlaşılmalıdır.¹⁸²

Konumuzla ilişkili olarak söylesek, şemalaştırma ve geleneksellik biçimlendirici olan bu anlatısal edimin nitelikleridir. Her ikisinin de zamanla özel bir bağıntısı vardır. Anlama yetimize dair kategorilerimiz hayal gücü aracılığıyla şemalaştırılmıştır. Olay örgüleştirme öykünün teması ile karakterler, koşullar ya da yan öyküler arasında bir anlaşılabilirlik üretir. Böylece anlatısal işlevin şemalaştırıcı özelliği gözler önüne serilir.¹⁸³

Bu şemalaştırıcı özelliğin de, bir *gelenek*'in bütün özelliklerini taşıyan bir tarih içinde oluştuğunu Ricoeur şu ifadeleriyle dile getirir: “Gelenek teriminden, ölü bir birikimin devinimsiz aktarımını değil, ama şiirsel edimin en yaratıcı anlarına dönüşle her zaman harekete geçilebilecek bir yenilenmenin canlı aktarımını anlaşılmalıdır. Böyle anlaşılınca geleneksellik olay örgüsünün zaman ile olan bağıntısını yeni bir özelliklerle zenginleştirir. Gerçekten de bir geleneğin oluşması yenilenme ile çökmenin karşılıklı etkisine dayanır. Olayörgüleştirme tipolojisini oluşturan paradigmalardan da öncelikle çökmeye bağlanması gerekir. Söz konusu paradigmalardan, doğuşu yok edilmiş çökme (tortu) halindeki bir tarihten kaynaklanmışlardır.”¹⁸⁴ Bu çökme(tortu) çok sayıda düzeyde gerçekleşir. Sözelimi, Aristoteles bugün bize, aynı anda, üç değilse bile iki şeyi yapmış gibi görünür. Bir yandan, olayörgüsü kavramını en *biçimsel* özellikleriyle ortaya koymuştur. Öte yandan da, Yunan tragedya türünü betimlemiştir.¹⁸⁵

“Paradigma yaratandaha sonraki geleneğin değişmez bir yazınsal *tür* olarak tanıdığı model değil, aynı zamanda tek tek yapıtlardır. Kendileri de önceki bir yenilenmeden doğmuş olan bu paradigmalardan anlatı alanında sonradan yaşanacak deneyim için kurallar sunarlar. Bu kurallar da yeni buluşların baskısıyla değişirler ama yavaş değişirler ve hatta çökme sürecinin gereğine uygun olarak, değişikliğe direnirler.”¹⁸⁶

Geleneğin öbür kutbu olan *yenilenmeye* gelince, bunun durumu çökmenin durumuyla bağlantılıdır. Şiirsel metnin *poiesis*'inde üretilmiş olan şeyin, belirli bir yapıt olması ölçüsünde, yenilenmeye hep yer vardır. Bu nedenle paradigmalardan, yeni yapıtların düzenlenişini ayarlayan grameri oluştururlar yalnızca. Tıpkı bir dilin gramerinin düzgün oluşturulmuş tümcelerini üretimini düzenlemesi gibi, bir sanat yapıtı dadil krallığında özgün bir üretimdir, yeni bir varoluştur. Ama tersi de aynı ölçüde olanaklıdır. Yenilik, kuralların yönlendirdiği bir davranış olarak kaldığında hayalgücünün çalışması bir hiçten doğmaz bir şekilde geleneğin paradigmalardan dayanır. Bununla birlikte bu

¹⁸⁰ Zaman ve Anlatı 1, s. 129-130.

¹⁸¹ Büyüktuncay, a.g.e.s.8.

¹⁸² Zaman ve Anlatı 1, s. 132-135.

¹⁸³ A.g.e.s.,134.

¹⁸⁴ A.g.e.s.,135.

¹⁸⁵ A.g.e.s.,135.

¹⁸⁶ A.g.e.s.,136.

paradigmalarla kurulan değişik ilişki biçimleri vardır. Örneęe sıkı sıkıya bağlı uygulama bir kutbu oluştururken örnekten veya gelenekten sapma ise diğer kutbu oluşturmaktadır. Bununla birlikte paradigmalarla kurulan ilişki “kurallı bozulma”nın bütün derecelerinden geçecek kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Masal, mit, genel olarak da geleneksel anlatı birinci kutbun çok yakınında yer alır. Ama geleneksel anlatıdan uzaklaştığı ölçüde, yön değiştirme bir diğer deyişle sapma kural haline gelir.¹⁸⁷

Her yapıt, her yapıta göre sapma durumundadır. Ne var ki, sapmanın olasılığı, çökelmiş paradigmalar ile gerçekte var olan yapıtlar arasındaki ilişkide yatar. Bölünmenin aşırı olduğu durumlarda gelenekten yani paradigmanın oluşturmuş olduğu gelenekten sapma geleneğe körü körüne bağlı uygulamanın tam karşıtıdır. Gelenekten kurala bağlı sapma, uzaklaşma ise orta eksenini oluşturur. Geleneğe yaklaşma ve sapma uygulamasındaki böylesi çeşitlilik üretici hayalgücünün tarihini yaratır ve çökelmeye(tortulaşmaya) eşlik ederek bir anlatı geleneğinin oluşmasını olanaklı kılar. Bu da sonuncu zenginleşmedir: Olayörgüsü üreterek olayların geçmiş, şimdi ve geleceğe göre sistemli bir düzenlenişini üreten *mimesisII* düzeyinde anlatının zaman ile olan bağlantısı artmış olur.¹⁸⁸ Ricoeur bu açıklamalardan sonra ilk kavranabilirlik boyutuna ulaştırılan *mimesisIII* nin nasıl bir üçüncü evre gerektirdiğini açıklar.

Anlatı tam anlamına *mimesisIII* içinde, eylemde bulunma zamanı ile katlanma zamanına göre yeniden kurulduğunda ulaşır. Bu evre, Hans Georg Gadamer’in kendi felsefi yorumbiliminde *uygulama* diye adlandırdığı şeye denk düşer. Aristoteles *mimesis* sürecinin seyircide ya da okurda son bulduğunu belirtirken onun ardından ben, genelleştirerek, *mimesis III* ün metin dünyası ile seyirci ya da okur dünyasının kesişmesini belirttiğini söyleyeceğim. Demek ki şiirin biçimlendirdiğı dünya ile gerçek eylemin kendini gösterdiği dünyanın kesişmesidir burada söz konusu olan.¹⁸⁹

Tarihçinin geçmişe dönük bir anlatı oluştururken zamansal ölçütler oluşturması ve farklı zaman düzeyleri ile meşgul olması esnasında tarih yazımı da üçlü *mimesis* döngüsüne yerleşir. Bu bakımdan Ricoeur tarih ile anlatı arasında bir dolaylı türeme bağı saptar. Yani Ricoeur’e göre tarihsel bilgi anlatının anlaşılması olgusundan tüer.¹⁹⁰ Tarihçi de tıpkı kurmaca yazarı gibi türdeş olmayan eylemler ve olaylar çokluğunu, olayörgüsü sayesinde bireşimsel bir bütünlüğe tamamlama ihtiyacı duyuyor. Anlatının biçimlenmesi tekil tarihsel unsurların somut bir ilişkiler ağına yerleştirilmesidir. Böylece anlatısal biçim, tarihsel açıklamanın oluşumuna imkân verir. Öyleyse kabul edilebilir bir tarihsel açıklama tarihsel anlatının yapılandırılmasındaki uyumdan tüer.¹⁹¹ Ricoeur bu bağıntıyı söyle ifade etmektedir: Demek ki anlatısal biçim, açıklamanın hem kalıbıdır hem de onun yerleştiğı yapıdır.¹⁹² Meseleye bu açıdan bakıldığında anlatısal etkinliğin geçmişe ait bir yaşantıyı metin düzeyinde biçimlendirirken doğrudan gerçek bir olaya değil de tüm yapılanmışlığı içerisinde bir kültür dünyasına atıfta bulunduğu görülür. Anlatının ifade ve açıklama gücünü belirleyen yapısal ve kültürel unsurlar tarihsel zamanın metinde yapılandırılmasında öylesine dinamiktir ki bu unsurlar sayesinde anlatısal etkinlik tarih yazımını önceler. Kısacası Ricoeur için olayörgüsü tarihsel metinlerde anlatmak ile açıklamak arasındaki

¹⁸⁷ A.g.e.s.,137.

¹⁸⁸ A.g.e.s.,138.

¹⁸⁹ A.g.e.s.,138-139.

¹⁹⁰ Zaman ve Anlatı 2, s.10-12.

¹⁹¹ Büyüktuncay, a.g.e.s.8-9.

¹⁹² Zaman ve Anlatı 2, s.104.

bağı sağlar.¹⁹³ Daha açık bir ifadeyle söylersek, tarihsel anlatının oluşumuna etki eden kültürel unsurlar bu anlatının oluşumunda böylesi bir etkide buldukları için, onun açıklanması da oluşumunda etkili olan bu unsurlar bağlamında olmakta, böylece anlatı ile açıklama arasında sıkı bir bağ ortaya çıkmaktadır. Böylece iletilen şey, yapının yansıttığı dünyanın yansıtılan dünyada oluşturacağı ufuktur. Bu açıdan okur söz konusu dünyayı sınırlı ve kendi dünya ufkuna açılan durum tarafından oluşturulan yeteneklerine göre alımlar. “Ufuk terimi ile onun bağlılışık terimi olan dünya, *mimesis III*’ün yukarıda önermiş olduğumuz tanımında tekrar ortaya çıkmış olur böylece: Metnin dünyası ile seyircinin ya da okurun dünyası arasındaki kesişmedir *mimesis III*. Gadamer’in *ufukların kaynaşması* kavramına yakın olan bu tanım, üç ön varsayıma dayanır: Sırasıyla genel söylem edimlerine, söylem edimleri arasında anlatsal yapıtlara destek oluşturan önvarsayımlardır bunlar. Üç önvarsayımı birbirine eklemleyen de, görüldüğü gibi, giderek artan bir *özgüleşmedir*.”¹⁹⁴

“Dil, tümceyle birlikte, kendi kendisinin dışına yönelir: Bir şeyler *üstüne* bir şeyler söyler. Söylemin bir göndergeyi hedeflemesi söylemin oluşum sürecinin öteki yakasıdır. Olayın tam olarak gerçekleşmesi, herhangi birinin sözü alıp karşısındakine seslenmesi değildir yalnız, o kişinin aynı zamanda yeni bir *deneyimi* dile taşıma ve bir başkasıyla paylaşma isteğiyle de dolu olmasıdır. Bu kez de söz konusu deneyimin ufku dünya olur. Gönderge ve ufuk, biçim ve öz gibi birbirinin bağlılışık ögesidir. Her deneyim hem kendisini kuşatan ve ayırt eden bir sınır çizgisi taşır, hem de iç ve dış ufkunu oluşturacak bir gücülükler ufkuna doğru yükselir. Bir iç ufuk söz konusudur, çünkü değişmez bir sınır çizgisi içinde ele alınan şeyin ayrıntısına inmek ve onu her zaman belirlemek olanaklıdır; ama aynı zamanda bir dış sınır da söz konusudur; çünkü amaçlanan şey, bütünsel dünyanın ufkundaki başka şeylerle gücül bağıntılar kurabilir; ve bu dünya da hiçbir zaman söylemin konusu durumunda olmayabilir. İşte ufuk sözcüğünün bu ikili anlamı açısından, durum ve ufuk birbiriyle bağlantılı kavramlar olarak kalırlar. Bu çok genel önvarsayım, dilin kendisi için bir önvarsayım oluşturmadığı görüşünü içerir. Hatta bu bir dünya bile değildir. Çünkü bizler dünyanın içindeyiz ve durumlardan etkilenmiş haldeyiz, anlamak amacıyla onlara yönelmek isteriz, söyleyecek bir şeyimiz, dile taşımak ve paylaşmak istediğimiz bir deneyimimiz vardır. Dil kendisi için bir Aynılık (Aynı-olma) durumu yaratır. Dünya ise onun Ötekisi’dir. Bu başkalığın kabul edilmesi, dilin kendi üstüne dönüşlülüğünden kaynaklanır: Böylece dil, varlık *üstüne* yönelebilmek için, kendini varlık *içinde* tanır.”¹⁹⁵

Zaman üstü bir takım tasnifler oluşturmak yerine geçmiş olayların ufku ile şimdiki zamanın ufkunu söylem anında birleştirerek yani ancak anlatı aracılığıyla tarihsel geçmişi anlam bütünlüğü içerisinde ele alabilmek mümkün olur. Anlatı, eylemlerin zamansallığı konusunda bizi aydınlatırken geçmişi şimdide gösterebilmemizi sağlar. Bundan dolayı Ricoeur zamanın ancak anlatı aracılığıyla insan zamanına dönüştüğünden bahseder. Ricoeur’ün çabası anlatı işlevinin epistemolojisi ile zaman deneyiminin fenomenolojisini birbirine bağlamak suretiyle zaman deneyiminin ifadesine en uygun aracın, anlatı biçimi olduğunu vurgulamaktır. O, zaman deneyiminin açmazlarını çözmek amacıyla tarih ve kurmacayı aynı paralelde ele alarak zamanın yeniden-biçimlendirilmesi kapsamında ele alınmasına dikkatleri çekmeye çalışmıştır.¹⁹⁶

¹⁹³ Büyüktuncay, a.g.e.s.9.

¹⁹⁴ Zaman ve Anlatı, s.149.

¹⁹⁵ A.g.e.s.150.

¹⁹⁶ Büyüktuncay, a.g.e.s.10.

“Bu önvarsayım ne dilbilimden ne de göstergebilimden kaynaklanır; tersine bu bilim dalları yöntem postulatı gereği, dil-dışına doğru uzanan bir yönelmişlik fikrine karşı çıkarlar. Benim ontolojik kanıtıma dediğim şey, yöntem postulatlarını belirlemiş olan bu bilim dallarına doğrulanamaz ve kabul edilemez bir sıçrama olarak görünecektir. Aslında bu ontolojik kanıtıma akıldışı bir sıçrama değildir, çünkü zorunlu kıldığı dışa yönelme önce gelen ve daha temel olan bir anlayışın karşılığıdır: Dünyanın ve zamanın içinde var olma deneyiminden hareket eden ve ontolojik koşuldan kalkarak dil içindeki anlatıma doğru ilerleyen davranışın karşıt ögesidir bu ontolojik kanıtıma. Bir okurun alımladığı şey, yalnızca yapının anlamı değil, ama yapının anlamını kat ederek ulaşacağı göndermesidir; yani dile taşıdığı deneyimdir, son aşamada da bu deneyimin karşısında sergilediği dünya ve onun zamansallığıdır.”¹⁹⁷

Göndergesel yanılısıma, yazın'ın okurun dünyasıyla olan bağıntısına ilişkin sorundur. “Göndergesel yanılısamalar” metnin yarattığı herhangi bir anlam etkisi değildir: Söylemlerin doğruluğu koşullarına ilişkin ayrıntılı bir kuramın varlığını gerektirir. Ama bu koşullar da, metnin dünyasını oluşturan arka plandaki dünya ufkunun üzerinde kendilerini gösterirler. Kuşkusuz ufuk kavramını metin içine yerleştirebilir ve metnin dünyası kavramını göndergesel yanılısamamın aşırı çoğalma sonucu ortaya çıkmış bir uzantısı kabul edebiliriz. Ama okuma süreci yeniden iki ufku, yani metnin ufku ile okurun ufkunun kaynaşması sorununu ortaya atar: Dolayısıyla metnin dünyası ile okurun dünyasının kesişmesini yeniden gündeme getirir.¹⁹⁸

Ufukların bu çatışmalı kaynaşması metnin dinamiğiyle, özellikle de çökme ve yenilenme diyalektiğiyle de bağlantılıdır. Gerçek-olanın şokundan daha az etkisi olmayan olmanın şoku, yapıtlarda, edinilmiş paradigmlar ile sapmaların (bireysel yapıtların gösterdikleri farklılaşmalar aracılığıyla oluşan sapmaların) çoğalması arasındaki iç etkileşimle daha da güçlendirilir. Nitekim anlatı yazını, bütün şiirsel yapıtlar arasında, sapmalarıyla olduğu kadar paradigmlarıyla da kılışsal (pratik) gerçekleştiriminin (etkililiğin) bir modelidir.¹⁹⁹ Demek ki, metnin ufku ile okurun ufkunun kaynaşması sorununu, ya da metnin dünyası ile okurun dünyasının kesişmesi sorununu reddetmiyorsak, o zaman iki dünya arasında gönderme-karşıtı (anti-referansiyel) yazınbilimin içkinliği yöntemi tarafından açılmış olan uçurumu doğrudan doğruya şiir dilinin işleyişi içinde aşmanın yolunu bulmak gerekir.²⁰⁰

Bu yapıtta anlatma (öyküleme) ediminin bir dünyayı zamansal boyutu içinde yeniden-anlamlandırdığını söyleyeceğim: Kuşkusuz anlatmayı da (ezberden) söylemeyi de, şairin çağrısını uyarak eylemi yeniden-yapmak olarak anlıyorum.²⁰¹ Anlatı tarafından yeniden-anlamlandırılan şey, insan davranışı (eylemi) düzeyinde ön-anlamlandırılmış olan şeydir. Eylemin anlamsal yapısının oluşturucu ögesi olan anlamlararası ağa egemen olma; insan davranışının *simgesel dolaylımlarla* ve *ön-anlatısal kaynaklarıyla* yakınlık kurma. Anlatısal açıdan dünyadaki varlık, bu ön-kavrayışta bağlı dilsel pratikle daha önceden belirgin kılınmış olan bir dünyadaki varlıktır. Burada söz konusu olan imgesel (ikonik) çoğalma, eylemin iş başında bulunan yorumlayana borçlu olduğu ön *okunabilirlik çoğalmasından* ibarettir. İnsan eylemi, aşırı derecede anlamlandırılabilir çünkü simgesel eklemlenişinin bütün koşullarıyla zaten ön-

¹⁹⁷ A.g.e.s.,151.

¹⁹⁸ A.g.e.s.,152.

¹⁹⁹ A.g.e.s.,152.

²⁰⁰ A.g.e.s.,152.

²⁰¹ Akt. Paul Ricoeur, A.g.e.s.,155.Bkz. Nelson Goodman, *The Languages of Art*.

anlamlandırılmıştır. Gönderme sorununun şiirin lirik biçimlerine göre anlatısal biçimlerde daha yalın olması da bu anlamda geçerlidir.²⁰²

Geçmiş yeniden biçimlendirmeye tabi tutmadan nötr bir şekilde anımsamanın bir yolu yoktur. Anlatının zamansallığın açmazlarına yanıtı “onları çözmekten fazla, onları çalıştırmaktan, üretken kılmaktan oluşur.”²⁰³ Bu üretken kılma süreci de olay örgüsü aracılığıyla yaratıcılığın zaman deneyimi ile birleştirilmesi ile mümkün olmaktadır. Tarihsel zaman anlatımının yapısı ve tarihsel anlatılar oluşturma potansiyelimiz sayesinde geçmiş zaman dediğimiz şey geçmiş olarak belirginleşir. İnsan eylemlerinin özündeki zamana tabi olma niteliği tek başına bizim geçmişteki eylem ve olayları basitçe kavramamıza olanak vermez. Aksine insan eylemlerinin zamana tabi oluşu ancak insan zihninin anlatı ve anlatı oluşturma yetisi ile birleştiğinde insani bir zaman algısına sahip oluruz. Bu anlamda anlatı oluşturma yapısı yazılı olmaktan önce zihinsel bir yetidir. Bir bakıma geçmişimizi yaratan şey insan türü olarak anlatıya meyilli oluşumuzdur.²⁰⁴

Geleneğin temellük edilmesi yani kendimize ait kılınmasının yolu, geçmiş şimdide yaşayabilmek ve yaşatabilmektir. Ricoeur ise Zaman ve Anlatı isimli dört ciltlik eserinde bunu zaman deneyiminin fenomenolojisi ile anlatı işlevinin epistemolojisini birleştirerek tarihsel metinleri zamanlar üstü bir kategoriden çıkarmak ve insan zamanına dönüştürmek amacıyla anlatının zamansal işlevi ile tarihi bilgi ve kaynakları birleştirme yoluna gitmiştir. Ona göre geçmiş şimdide yaşatmanın yolu geçmiş zaman ile şimdiki zamanın anlatı aracılığıyla ortak bir zeminde buluşturulmalarıyla mümkündür. Ricoeur'ün bu geniş eseri geleneği yeniden edinme, yeniden ait kılma yönündeki bu kapsamdaki çözümlenmeleri açısından ele alınma gereği duyulmuştur. Yazınsal yapıtlar da dile bir deneyim taşırlar ve her söylem gibi, onlar böyle dünyaya gelirler. Zaman ve anlatı eserinin üzerine Ricoeur'ün bu eseri ile deneyimin aslında dile bir söylem ile nasıl taşındığının temellendirmeleri yapılarak zamanın anlatı aracılığıyla geçmişte yaşanmış deneyimlerin anlatı ve dolayısıyla dil aracılığıyla söyleme taşınması ve bunun sonucunda geleneğin ihya edilmesinin metodolojisi aydınlatılabilir.

4.2. Hafıza, Tarih ve Gelenek

Ricoeur'e göre tarihyazımı işleminin üç kesitini “aşama” teriminin birbiri içinde süzülüp gelen yönetsel anları temsil etmektedir. Tarihyazımsal işlemde her biri diğer ikisi için gönderge işlevi gördüğü için temel seviye değeri taşımaktadır. Ona göre, tarihsel bir zamandizinsel terimi karşılamadığı, tarihçinin geçmişin gerçekliğini yeniden-kurma niyetini içerdiği için “aşama” terimi kullanılmalıdır. Ricoeur, tarihçinin, bütün aşamaların toplamı olarak görülen niyetini, yani geçmişe ait olup şuanda mevcut olmayan şeylerin şimdiki zamanda temsilini ifade etmek söz konusu olduğunda, üçüncü aşamaya, “tarihyazım” teriminin kapsamını korumak amacıyla, “edebi” ya da “yazılı” aşama olarak adlandırır. Gerçekten de yazı tarihsel bilgilenmenin hafızadan uzaklaşp arşivleme, açıklama ve temsil gibi üç ayrı maceraya atılmak için aştığı eşığı, dil eşığını oluşturur. Tarih baştan sona yazıdır; bundan sonra da tarihin kendisi yazılılık/kitabilik denen edebi tarzla yazıya dönüşür. Bu nedenle Tarih ile hafıza arasındaki ilişki nedir?

²⁰² A. g. e. s., 155-156.

²⁰³ Zaman ve Anlatı 4, s., 427.

²⁰⁴ Büyüktuncay, a. g. e. s., 18.

Sorusu ancak tarih bilgisinin yazıya geçirilmesinin kökeni sorusuyla birlikte sorulur.²⁰⁵ Burada tarih yazımında karşımıza tarihyazımının aşamaları ve bu aşamaların kökeni karşımıza çıkmaktadır. Bu kısımda da karşımıza geçmişin temsil edilmesi olgusu ile birlikte temsilin yapıldığı zemin olarak tanımlayabileceğimiz dil zemini çıkmaktadır. Heidegger dil zemini ile temsil işleminin Heidegger tarafından dilde ve hafızada gerçekleşme tarzını “iz” fenomeni bağlamında ele alır.

“Olmuş olma” ile “artık olmama” diyalektiği temsil aşamasındaki tarih yazım tarafından oluşturulmadan önce kökleri sıradan dilde ve hafıza deneyimindedir. Ricoeur'e göre Heidegger bu diyalektiği kalıntı, harabe, antik eserler, müze objeleri kavramıyla ilgili eleştirel düşünüş sırasında ele alır. Varoluşsallar ile “el altında” olanlar arasında paylaştırmış olduğu var olanlar kategorisinde Heidegger iz fikri altında topladığımız şeyin kendisini kendi yapan bir çerçeveye bağlamadığımız sürece hiçbir geçmişlik izi taşımayacağını söyler. Zira bazı şeylerin geçmişten geldiğini söyleyebiliyorsak, nedeni Dasein'in kendi kaynağının izlerini borç ve miras biçiminde içinde taşımasıdır. Temsil edilebilme bilmesinin ardında, geçmişin hafıza edimindeki ikonik temsili saklanır.²⁰⁶ Heidegger'in iz fikri bağlamında ele almış olduğu şeyi borç ve miras gibi iki çerçevede ele alması Ricoeur'ün tarihyazımındaki temsil edilen şeyleri bu bağlamda ele almasına sebep olmuştur. Zira Ricoeur daima geçmişin geçmişliğinin bu gün temsil yoluyla var oluşunun kanıtını ve temsil edilenin geçmişe ait bir hakikat iddiasını temellendirme arayışında olması bunun bir kanıtı olarak düşünülebilir. Heidegger hem geçmişin bu günde temsil edilmesini hakikatle yani geçmişle ilişkilendirmiş hem de borç ve miras olarak görüp bir hafızaya sahip olmasıyla bu güne ve geçmişe ait bir ihtiyaç ya da gereklilik olarak tanımlamayı başarmıştır.

Ricoeur Heidegger'in *Varlık ve Zaman*²⁰⁷ isimli eserinden hareketle tekrar temasını tasvir ediş biçimine şöyle yer verir: “Tekrar teması, bütün bir tarihyazım girişimini ontolojik kuruluşu açısından büyük bir verimlilik sunar. Kendine dönen, kendini nakleden kapalılığı açma kararlılığı, miras alınmış bir varoluş olanağının tekrarı haline gelir.” Zira Ricoeur'ün aktardığına göre Heidegger'e göre geçmişte kalmış bir varoluş olanağının sahici tekrarı kapalılığı açma kararlılığı üzerine temellenir. Ricoeur, Heidegger'in bu iddialarına değindikten sonra bu düşüncenin kendine göre bir şeyler vaad eden kısımlarına değinir: “Bizim için tekrarın daha sonra yerine koyma veya yeniden yerine getirme olmadığı fikri çok daha vaatkâr olabilir: Tekrarlamak yeniden gerçekleştirmektir. Mirasın anımsatılması, mirasa verilen yanıt, yapılan misilleme, hatta mirasın iptali söz konusudur. Her tekrarın yaratıcı gücü geçmişi geleceğe açabilme gücünde bulunur tamamıyla.”²⁰⁸ Böyle anlaşıldığında tekrar, tarihyazımının ontolojik olarak yeniden kurulması olarak yorumlanabilir. Tekrar üstüne düşünmek, geçmişin ölümlerinin bir zamanlar yaşamış olduklarını ve tarihin de bir biçimde onların canlı-olmuş-olmalarına yaklaştığı fikri çerçevesinde bir adım daha atmamızı sağlar. Bugünü ölümleri bir zamanların eylemde bulunmuş, acı çekmiş sağlarıdır.²⁰⁹ Tarihyazımının ontolojik olarak yeniden kurulmasıyla geçmişin tekrarı olgusu arasındaki sıkı ilişki bizi geçmişin geleceğe bakan yönlerini ele almamıza ya da geçmişin yaratıcı yönlerini görmemize ve onu şimdide canlandırmamıza sebep olması bakımından önemlidir.

²⁰⁵ Paul, Ricoeur, *Hafıza, Tarih ve Unutuş*, Çev: M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul,2012, s.157-159.

²⁰⁶ Paul, Ricoeur, *a.g.e.s.* 421.

²⁰⁷ Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, terc., Kaan H. Ökten, İstanbul , Agora Kitaplığı, 2008.

²⁰⁸ A.g.e.s.423.

²⁰⁹ A.g.e.s.423.

Ricoeur'e göre Collingwood'un geçmişin şimdide "canlandırılması" gibi bir tema çerçevesinde²¹⁰ tarihyazım işlemini bir mesafe azaltma işlemi olarak ele alması; bir zamanlar olmuş olan şeyle özdeşleşme anlamına gelmekle birlikte geçmişi bu güne ait kılma konusunda sağduyulu bir bakış açısını sunmaktadır. Fakat bunu yapmamız için fiziksel olayın iç yüzünü çıkarmamız gerekmektedir. Tarihsel imgelemi harekete geçiren bir yeniden inşa işleminin sonunda, tarihinin düşüncesi, vaktiyle düşünülmüş olanı yeniden düşünmenin bir yolu olarak görülebilir. Bir anlamda Collingwood Heidegger'i haber verir: "Doğal bir süreçte geçmiş, aşılmış ve ölmüş bir geçmiştir. Doğada anlar ölür, yerlerine yeni anlar geçer. Tarihsel sayılan bir olay şimdide su yüzüne çıkar. Olayın yaşamaya devam etmesiyle kasıt, düşüncede canlandırılmasıdır. Düşüncede vanlandırmak sadece olayın bu gün yeniden ortaya çıkarılmasıdır fakar bu kavrayış, olayın meydana gelişi ile anlamı arasındaki ayrışmadır burada herhangi bir başka ya da başkanın bir yorumu yoktur. Fakat bizim bahsettiğimiz tekrar olgusunda geçmişin ölüleri ile bu günün insanının onu şimdide yaşatma isteği olgusunun miras almak ve bunu geleceğe taşıma sorumluluğu anlamında bir ortaklık bulunmaktadır."²¹¹

Ricoeur, geçmiş insanların beklenti ufkuna yapılan referans bağlamına tekrar kavramının yerleştirilmesinin idealist denebilecek bir canlandırma kavrayışına ulaşmasını sağlayabileceğini söyler. Daha açık bir şekilde söylersek, geçmişe dair kavrayışlarımızın geleceğimizde oluşturmasını istediğimiz şeyler şeklinde çerçevesin çizebileceğimiz beklenti ufkunu geçmişin bu geçmişin miras ve borç bağlamında anlaşılıp geleceğe taşınması bağlamında tekrar edilmesi gibi bir bağlama yani tekrar bağlamına bağlanması idealist bir seviyede geçmişi şimdide canlandırmaya ulaşmamızı sağlayabilmektedir. Fakat burada iz fikri ile borç fikrini ayırt etmemiz gerekmektedir. İz baştan sonra geçmişin geçmişliğine gönderme yapmaktadır, geçmiş karşısında borçta olduğu gibi bir geçmişi yeniden canlandırma ya da şimdide yaşatma gibi bir borcu içermez. Borç ise geçmişten etkilenen varlığı geleceğe dönük olmaya bağlar. Koselleck'in söz dağarcığı bağlamında ifade etmek istersek borç, deneyim uzamını beklenti çevrenine bağlar. Zira eski zaman insanları tıpkı bizler gibi girişimde bulunan, geriye bakan ve ileriye düşünen insanlardı. Bu gözlemin epistemolojik sonuçları önemlidir. Geçmişteki insanların umutlarını, öngörülerini, arzularını, korkularını ve tasarılarını dile getirmiş olduklarını bilmek, tarih içine olumsuzluğu geriye dönük olarak sokarak tarihsel belirlenimciliği kırmak demektir.²¹²

Kişinin ya da toplumların kendisine dair kurduğu yaşam öyküleri sayesinde kendini tanıması bir kültür dünyasına ait olması incelenmiş ve yorumlanmış bir hayatı, geçmişi ve bu günü gerektirir.²¹³ Bu anlamda anlatıların kültür dünyalarını, mitolojileri ve gelenekleri göz önünde bulundurarak oluşturmasının gereği ve öneminin vurgulanması gerekmektedir. Kişinin kendisi hakkındaki anlatısının tarihsel bileşeni diğer tarihsel anlatı ile aynı belgesel doğrulamalara tabi olan bir tarihsel kayıt ile oluşurken kurgusal bileşen, anlatısal özdeşliğini istikrarsızlaştıran imgesel çeşitlemeler etrafında oluşur.²¹⁴ Tarihsel malzeme bakımından geçmişten beslenirken anlatısallık bakımından kurgudan beslenen anlatısal özdeşlik istikrar ve kesintisizlik arz etmez çünkü anlatısal özdeşlik daima yapılıp, yıkılır ve yeniden yapılıp. Bu durum döngüsel ve doğal bir süreçtir.²¹⁵

²¹⁰ Robin George, Collingwood, *The Idea Of History*, Oxford University Press, 1989, s. 15-45.

²¹¹ A. g. e. s. 424.

²¹² A. g. e. s. 425.

²¹³ Mehmet Büyüktuncay, a. g. e. s. 16.

²¹⁴ Zaman ve Anlatı4, 2013, s. 409.

²¹⁵ Büyüktuncay, a. g. e. s. 16.

Ricoeur'e göre zamanı anlatı aracılığıyla yeniden biçimlendirirken, zamanın içsel deneyimiyle ilgili açmazlara cevap vermek amacıyla tarih ve kurmacayı ele almamız mümkündür. O bu durumun tarih ve kurmaca bağlamında nasıl mümkün olacağını şu ifadeleriyle anlatır: "Bunun için de tarih, zamanın fenomenolojik deneyimini ve içsel zaman tecrübesini bastırmak durumundadır. Kurmaca ise tarihin bu açmazlarına yer vermeye daha elverişli olmakla beraber, tarihsel bir zamanı insan zamanı haline getirmekle uğraşmaz bunun tersine yaşanan zamanı bilince ya da hatırlama gibi farklı düzeylerde gösterir." Bu yüzden Ricoeur kurmacayı fenomenolojik zamanın açmazları üzerinde faaliyet gösteren bir hayalgücüyle başka zamanlar arasında bağ kurabilme potansiyeli sahip olan anlatsal unsurlar olarak tanımladığı imgesel çeşitlemeler deposu olarak gördüğünü belirtir.²¹⁶ Tarihsel bir romandaki, gerçek tarihi unsurlar roman adı altında bir kurmaca yapıt içerisinde yer aldığı için artık diğer kurmacalar ile bir tutulur. Bu demektir ki, tarih yazımında yaşanan zaman ile evrenin zamanı arasındaki uyumsuzluk ancak kurmacanın hayalgücü ile farklı zamanlar arasında bağ kurabilmesiyle yani bu bağı kuran anlatsal unsurlar aracılığıyla kapatılabilir.²¹⁷

Ricoeur, tarih ve kurmacanın birbirine çok yaklaştığı bir işlevden de bahseder. Ona göre, tıpkı kurmaca gibi, tarih yazımı da imgelem (hayalgücü) ile hareket eder. Zira tarih yazımının geçmiş bir olayı anlatırken amaçladığı şey şimdiki an ile geçmiş olay arasındaki mesafeyi kapatarak anlatılan ile olmuş olanı özdeş kılmaktır. Tarih bunu belge, arşiv, kalıntı gibi olayların geride bıraktığı "iz"lerden hareketle yapmaya çabalar. Bu anlamda geçmiş bu izler sayesinde şimdiki zamanda süregitmektedir denebilir. Ancak tarihte bir kez olmuş bir şeyi bu izler yardımıyla yeniden düşünmek tarihin geçmişi şimdide canlandırma edimine dayandığını gösterir. Bu nedenle tarih, bu belgeler aracılığıyla yeniden canlandırmayı gerçekleştirmek için en az kurmaca kadar imgeleme (hayalgücü) bağımlıdır. Geçmiş yeniden canlandırabilmek için tarihsel imgelemin(hayalgücü) dolaylı yolunu izlemek zorunda kalırız. Yine de tarihçinin ve kurmaca yazarının hayal gücü kullanımları arasında hala belirgin farklar mevcuttur. Tarihi geçmişin imgesini inşa ederken hala mecburiyetler alanında yer alarak olaylar gerçekte nasıl vuku bulduysa o halde yeniden canlandırmaya çalışır. Tarihinin okurun zihninde geçmişe dair çizdiği resmin, bir diğer deyişle tarihçinin geçmişe ilişkin yargısının, ölçütü onun hayal gücü ile gerçekleştirdiği insanın tutarlılığıdır. Bunu takiben, kurmaca olarak tanımlayabileceğimiz artık var olmayan bir dünyayı zihinde biçimlendirmek aynı biçimde hayal gücünün hizmetine muhtaçtır. Hayalgücünün rolü tarih ve kurmacada farklılaşsa da hayal gücünün her iki durumda da karşımızda olmayan özgün bir deneyimin resmedilmesi işlevini yerine getiren bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.²¹⁸ Tarih ve kurmaca arasındaki ortaklıkları ve farklılıkları anlatı bağlamında ele alan Ricoeur tarihsel bilginin tarihçinin girişimi tarafundan nasıl geçmişle bugünü ilişkilendirdiğinden bahseder.

İnsan geçmişine dair bilimsel olarak elde edilen bilgi olarak tanımlanan tarihsel bilginin edinilmesi nesnellik ile öznellik arasında bağlantı olmasını gerektirir. Zira tarihçinin girişimi sayesinde etkilerin geçmişi ile bugünkülerin şimdisini ilişkilendirilir. Tarihinin müdahalesi tarihsel bilgi denem tarzın kurucu ögesidir. Tarihinin hüneri yorumbilgisi olarak dünyaya gelir, özü itibarıyla göstergelerin yorumlanması olarak niteleyebileceğimiz anlama olarak devam eder. Tarihinin yorumbilgisinden anlamaya doğru tamamlanan bu hüneri ötekiyle karşılaşmaya ve bilinçlerin karşılıklılığına ulaşmaya çalışır. Yorum bilgisi ve anlamının tarihçi tarafından tarihsel bilginin

²¹⁶ Zaman ve Anlatı 4, s.,214,2013.

²¹⁷ Büyüktuncay, a.g.e.s.11.

²¹⁸ A.g.e.s.,12.

oluşturulmasında başlangıç ve bitiş veya tamamlanış ögesi olarak kullanılması sonucu öznenin işe karışması tarihsel bilginin hem koşulu hem de sınırını oluşturur.²¹⁹ Bu anlamda şimdi'nin tarihi de denen çağdaş tarih, tarihte arayışı ve hakikatin yorumlanması arasında görülen zorlukları ölçebilmek için önemli bir gözlemevidir. Bu zorluklar esasen tarihte öznenin kaçınılmaz olarak işe karışmasından değil, daha çok olay ânı ile onu aktaran anlatı ânı arasındaki zamansal konumdan ileri gelir. Bu durum bize öznenin de bir zorunluluk alanı olduğunu göstermektedir. Bu tür bir tarihle birlikte arşiv çalışması ve çoğunlukla ele alınan olaydan sonra hayatta kalmış kişilerin tanıklığı karşı karşıya gelir.²²⁰ Tam da Ricoeur'ün değindiği kadarıyla hafızanın oluşturduğu tarihe ait malzeme ile tarihin bilimsel olarak edildiği bilgilerin barınacağı arasındaki ilk karşılaşmaya şahit oluruz. Bu demektir ki, tarih sadece ölüleri değil, bütün sessiz oyuncularını konuşurmuştur hep. Bu anlamda tarih öteki'nin sözünün temellük edilmesine yönelik "söz fazlalığını" onaylar. Dolayısıyla, sözgelimi Fransız Devrimi okumaları arasındaki anlaşmazlık hiçbir zaman sona ermez, çünkü tarih revizyonizme mahkûmdur. Revizyonizmde sözcükler daha ziyade sınıflandırma, yani adlandırma araçları olarak iş görür.²²¹ Arşiv malzemelerinin yorumlanmasıyla, hafıza tanıklarının dinlenmesiyle anlatı aracılığıyla yeniden yazılan tarih doğal olarak ötekinin sözünü temellük edilmesinde ve bu farklı tarihyazımlarının oluşmasına, biribiyle karşılaştırılmasına ve eleştirel okumalar imkân veren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Paul Ricoeur Heidegger'in *Varlık ve Zaman*²²²'daki çözümlemelere yaklaşımına ve bu yaklaşımlarla çatışmaya girmesine neden olan birkaç gözlemden bahseder. Biz konumuzla ilişkili olan bu gözlemlerden yalnızca bir kaçını ele alacağız. Bu bağlamda Ricoeur'ün ilk gözlemine göre Heidegger gelecek, geçmiş ve şimdi biçiminde üç başlık içeren bir zamansallık çözümlemesi öneriyor. Ricoeur Heidegger'in bu yaklaşımını çok yerinde bulur zira ona göre tarihsel bilginin geriye bakışa indirgenmesi, tarihsel geçmişin değerlendirilmesine geleceğin dâhil edilmesini engellemektedir. Ricoeur'ün kendi ifadeleriyle Heidegger'in zaman kavramından anladıklarını şöyle özetler: "Tarihsel geçmiş soruşturmasının sadece üç zamansal durumu ilgilendirdiğini gözlemledik. Hedef-olay durumu, bununla tarihçinin zamansal durumu arasına giren olayların durumu ve son olarak tarihin yazılma ânı demek ki ikisi biri şimdi'de olan üç vakit." Zaman içindeki insanlar aslında eski zaman insanlarıdır; tarihçinin onlar hakkında yazmasından önce yaşamışlardır. Gelecekte soyutlanarak hafıza ve tarihin göndergesinin ne olduğu sorusunu sormak geçici olarak meşrudur. Ricoeur Heidegger'den aldığı üçlü zamansallaştırmadaki gelecek zamanı geçmişlik bilmecesine çözüm bulması bağlamında ele almayı yeğler ve şu benzer şekilde şu soruyu sorar: "Asıl soru, bu soyutlamayla geçmişlik bilmecesine bir çözüm bulunup bulunmayacağıdır." Ricoeur, işlediği ikili düzlemde –hafıza fenomenolojisi düzlemi ve tarih epistemolojisi düzlemi –temalaştırılan bu soyutlamanın karşısına, tarihsel varlık fenomenolojisi şimdi'nin geleceği ve şimdi'nin şimdiliğiyle ilişki içinde geçmişlik boyutuna geçmeyi koyar.²²³

Ricoeur'e göre, Heidegger'in yaklaşımı ise kışkırtıcıdır, çünkü vurgu Augustinus²²⁴'unkinden farklı olarak şimdi değil gelecek üzerinedir. İtirafın

²¹⁹ A.g.e.s., s.377.

²²⁰ A.g.e.s.378.

²²¹ Hafıza, Tarih ve Unutuş, s.384.

²²² Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*.

²²³ A.g.e.s.389.

²²⁴ Aziz Augustinus, *İtiraflar*.

yazarının çarpıcı beyanlarını anımsıyoruz: Üç şimdi vardır: Geçmişin şimdisi, yani hafıza; geleceğin şimdisi, yani beklenti; şimdinin şimdisi, yani sezgi. Bu üç şimdi, zamansallığın düzenleyici ilkesidir. Bununla birlikte geleceğe yönelim, geçmişe ve şimdiye yönelimden, gelecek boyutuna sıkı sıkıya bağlı olduğunu göreceğimiz ölüme yönelik varlığın ontolojik yoğunluğu nedeniyle, daha saf, daha kökenseldir.²²⁵

Ricoeur'ün ikinci gözlemi Heidegger'in tarih felsefesi ile epistemolojisi arasındaki karşılaştırmada görülmemiş bakış açılarının önünü açacak özgün bir zamansallaştırma hiyerarşisi önermesidir. *Varlık ve Zaman*²²⁶ 'da bu hiyerarşi derecelerine üç başlık ayırmış olan Heidegger bunlardan ilkinin tam olarak zamansallık, yani geleceğe yönelmenin yarattığı temel zamansallık, ikincisinin doğum ile ölüm arasında "yayılan" ve geçmişe belli bir başvuru tarzını öne çıkaran tarihsellik, üçüncüsünü ise bizi, dünyada "yanı başında" yaşadığımız, tamamıyla mevcut ve işlenebilir şeylerin şimdi'sine bağımlı kılan meşguliyetin öne çıktığı zaman-içindelik olarak tanımlar. Ricoeur'e göre bu üç zamansallaştırma düzeyi ile gelecek'in geçmiş'in ve şimdi'nin tek tek önem kazanması arasında belli bir bağlaşım kurulmaktadır.²²⁷ Ricoeur'e göre tarih yapmamızın veya tarihyazmamızın sebebi varoluşsal koşulluğumuzun tarihselliği barındırmasıdır. Epistemolojik yönü güçlenen bir türetme düzenini kurmak böylesi bir koşulluluk kavramıyla mümkün olmaktadır. Bu nedenle uyacağımız düzen *Varlık ve Zaman*²²⁸ 'daki zamansallık kuramının temelinde oturan bu zamansallık, tarihsellik ve zaman-içindelik olarak sıralayabileceğimiz üçlü zamansallık olacaktır. Ancak her bölümün zaman analitiği ve tarihyazımsal karşılık olarak sıralayabileceğimiz iki yönü olmalıdır.²²⁹ Zaman- İçindelik terimi *Varlık ve Zaman*²³⁰ 'da üçüncü zamansallaştırma tarzını ifade ediyor. Olgusal olarak işlenen tarihçilerin tarihi aslında bu düzeyde yer alıyor. Gerçekten de olaylar zaman "içinde" meydana gelir. Zaman-içinde-varlık dünyada olmanın zamansal biçimidir. Böylece uğraş şimdi'ye başvuruyu, ölüme yönelik varlığın geleceğe, tarihselliğin de geçmişe yaptığı başvuru gibi merkeze koymaktadır. Bu noktada zamanı şimdi ögesi etrafında düzenleyen uğraşı bu önceliği perçinler. Uğraş söylemi öncelikle canlı şimdiye odaklanır. Dil aygıtının merkezinde, bütün olayların tarihlendirilmesini sağlayan "şimdi" vardır.²³¹

4.3. Tarihsel Hafıza İle Kolektif Hafızanın Geleneği Oluşturması

Ricoeur'e göre tarihsel bilincin dinamiğini oluşturan üç önemli unsur vardır; Bunlardan ilki, "deneyim uzamı" ile "beklenti çevreni" kavramları arasındaki diyalektik duruma ilişkindir. İkincisi, deneyim alanı ile beklenti çevreni arasındaki değiş-tokuşun kendisini bir kültürün yaşayan şimdiki zamanında ortaya koymasıdır. Sonuncusu ise, Zamanın geçişindeki yönelim duygusudur.²³²

Ricoeur bu unsurlardan ilkinin, Koselleck'in "deneyim uzamı" ve "beklenti çevreni" kavramları arasındaki temel kutupsallık üzerinden temellendirir ve deneyim uzamının ancak bir beklentiler çevreni ile kutupsal karşıtlık içinde var olduğunu söyler. Deneyim uzamı, düşünerek vardığımız sonuçların toplamıdır. Tarihsel geleceğe bir içerik veren tahminler bu çevren üzerinden tasarılır. Fakat gelecek çevreni, sadece

²²⁵ A. g. e. s. 390.

²²⁶ Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*.

²²⁷ A. g. e. s. 390.

²²⁸ Martin, Heidegger, a. g. e.

²²⁹ A. g. e. s. 391.

²³⁰ Martin, Heidegger, a. g. e..

²³¹ A. g. e. s. 427.

²³² Paul Ricoeur, *Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa*, Çev. Ömer Albayrak.

deneyim uzamına indirgenemez çünkü biz, deneyim uzamını bir beklenti çevreni ile ele alır ve tarihsel bilincimizi de bunun üzerinden oluşturmaya devam ederiz. Deneyimlerimiz ancak, gelecekte canlandırmak istediğimiz şey doğrultusunda olursa tarihsel bir bilinç oluşumunun dinamiğini oluşturur.²³³

Tarihsel bilincin dinamiğini oluşturan unsurlardan ikincisi olan deneyim alanı ile beklenti çevreni arasındaki değiş- tokuş, kendisini bir kültürün yaşayan şimdiki zamanında ortaya koyar. Zaman doğrusu üzerindeki bir önce ve bir sonra arasındaki basit bir noktaya indirgenemeyen, Dünya'nın bize kendisini sunduğu şekilde algılayışımızın dışına çıkmamızı sağlayan, şeylerin hareketine müdahale etme gücü ile yeni olayların gelmesini sağlama gücünün insiyatifini veren yaşayan şimdiki zaman, deneyim uzamı ile beklenti çevreni arasındaki karşılıklı ilişkide bir köprü vazifesi görmektedir. Bu nedenle yaşayan şimdiki zamanın zenginliğini geride kalmış olan geçmiş ile ileride olan yakın gelecek mümkün kılacaktır.²³⁴ Bu nedenle gelenek ve onun elde ediliş biçimi olan tecrübe ile bunun bu güne taşınma tasarısı olan yakın gelecek ancak bu gün, yaşadığımız şu anda bize dünyayı doğru algılama, yorumlama ve dünyayı bu algılarla yeniden inşa etme gücünü bizlere verecektir.

Tarihsel bilincin üçüncü yönü ise, zamanın geçişindeki yönelim duygusudur. Bu yönelimi harekete geçiren ilk etkiyi beklenti çevreninden alır daha sonra bununla bağlantılı olarak deneyim uzamını etkiler ve son olarak da şimdiki zamanın deneyimine anlam /yön ya da anlamsızlık/yönsüzlük derecesi verir. İşte bu anlam ya da anlamsızlık tarihsel bilince niteliksel değerini verir.²³⁵ Bir beklenti ile zenginleştirmek ya da yoksullaştırmak amacıyla geçmişe yönelerek şimdiki zamanda deneyimlerimize anlamlandırmaya çalışırız.

Geleneğe soysuzlaşmış bir ilişkinin var olduğu, bellek aşırılığı ve bellek eksikliği şeklinde ifade edebileceğimiz karşıt görüşlü iki fenomen, geleneğin, deneyim uzamı ile beklenti çevreni arasında yüksek düzeyde kurulan diyalektikten kopmasına sebep olduğu için, kimilerinin yüceltmesi kimilerininse saklamaya çalışması sonucu, tortulaşmış ve taşlaşmış bir depo haline gelir.²³⁶ Ricoeur hafızanın normal kullanımlarının arasına sızan ve hafıza suistimallerine sebep olan hafıza fenomenlerine değinir ardından hafızanın kullanım alanları olan kolektif ve bireysel hafıza fenomenlerini ele alır.

Fakat belleğin ve geleneğin krizi asla geleceğe dönük bir tasarım krizi olmaksızın var olmaz; beklenti çevreni de tüm içeriğini, izlenmeye değer tüm amacını yitirir. Bu nedenle elde edilebilir tasarılar olmadığında, insanlar reformlara karşı duyulan akla uygun ve direngen her türlü istenci yok eden hayali ütopyalara sığınır. Geçmiş olduğu kadar geleceği de yaralayan bu çifte patoloji, çevresine şimdinin yoksullaşmasıyla yansır. Şimdi ile anladığımız ifade ettiğimiz gibi, şeylerin hareketine müdahale gücüdür.²³⁷ Geleneği olması gerektiği şekliyle yani geçmiş ve gelecekle kurması gereken diyalektik ilişki halinden çıkarmak bizi şimdiki anlamlandıramama ve düşünsel paradigmasız bir şekilde şimdiki ve olayları dünyanın bize sunduğu ve algılatığı şekilde anlamamıza ve anlamlandırmamıza sebep olmaktadır. Bu nedenle de olaylara müdahale etme insiyatifimiz anlama, içselleştirme ve bunun sonucundan özümleme yapamayıp algılatılanı algılayarak yaşamamıza sebep olmaktadır.

²³³ A.g.e.s.311.

²³⁴ A.g.e.s.311.

²³⁵ A.g.e.s.311.

²³⁶ A.g.e.s.312.

²³⁷ Paul Ricoeur, a.g.e.s. 312.

Bunun sonucunda elde edilebilir tasarılar olmadığı için insanlar akla uygun her türlü istenci yok eden hayali ütopyalara sığınır. Geçmiş olduğu gibi geleceği de yaralayan bu çifte patoloji, çevresine şimdinin yoksullaşmasıyla yansır. Şimdi ile anladığımız şeylerin hareketine müdahale etme gücü yani, yoksullaştırılan insiyatif gücüdür.²³⁸ “....Her türlü tarihsel bilincinin, tarihsel zaman içindeki her türlü yönelimin kaybı. Eğer kimileri postmodern çağdan söz ediyorsa, bu ifade, modernliğin akılsal ilerleme fikriyle özdeşleştirilebilmesiyle haklı gösteriliyor. Aslında Aydınlanma Çağı'ndan kalan ilerleme fikrinin silinmesiyle, tüm Hristiyan Avrupa'yı etkileyen laikleşmeden, yani özel ve kamusal kültürümüzün Yahudi kaynağından olduğu kadar Yunan kaynağından da belirgin bir biçimde uzaklaşmasından çektiğimiz daha azını çekmiyoruz.”²³⁹ Tarihsel yönelimimizin kaybı Avrupa'nın tarihsel bilincini nasıl bu şekilde etkilemiş ve başarılarının bir rastlantı olduğu düşüncesine yöneltmişse aynı şekilde bizleri de etkilemektedir. Tarihi hakikatleri göz ardı etmeme, ilerlemenin nasıl kazanıldığını, hangi kültüre hangi düşünsel paradigmaya ya da paradigmalara dayandığının ortaya konulması, onlarla yüzleşilmesi ve Ricoeur'ün de ifade ettiği gibi Avrupa'daki gerilemenin, ilerleme fikrinin kaynağının ve kökenlerinin modernliğin yalnızca akılsal ilerlemeyle özdeşleştirilemeyeceği bunun tarihsel bağları ve kökleri ile ele alınarak aşılabilmesi göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu iki aşırılıktan kurtulmanın yolu, hem bireysel belleğin hem de toplumsal belleğin oluşum biçimleri üzerinde düşünmemizdir. Kollektif bellek büyük ölçüde halkların büyük zafer ve mağlubiyet anları hakkındaki öyküleştirmelere dayanmaktadır. Tarihin aynı olayların farklı şekilde anlatılması sonucu oluştuğunu göz önünde bulundurarak, önemli bir olayın çağdaşlarının tanıklıkları ve büyük yıkımlardan kurtulanların anıları eleştirel bir bilinçle tarihsel metinlerden ve yazılı belgelerin süzgecinden geçirilmelidir. Bunu yaptığımızda bellek –kollektif bellek–ile tarihi karşı karşıya getirmiş oluruz. Bu belleğimizle tarihin eleştirel olarak sınanmasıdır. Kendimizle yüzleşmek ve kendimizi anlamak amacıyla yaptığımız bu sınama sonucu karşımıza iki bellek türü çıkmaktadır: Bunlar Freud'un yineleme ile yeniden anımsama olarak adlandırdığı bellek biçimleridir. Bu bellekleri tanımlarsak; Yineleme belleği, çocukluk geçmişinin bilinci ele geçirmesiyle yani tedaviye direnmesiyle oluşan ve hakları öfkeye hapseden bu bellektir. Yeniden anımsama belleği ise, etkin, sorgulayıcı ve düşünce üreten bellektir. Yineleme belleği eleştiriye karşı koyarken, yeniden anımsama belleği eleştirel bir bellektir. Yaptığı suçlardan kaçanların işlediği bellek de yaptığı tüm zulmü hastalıklı bir şekilde işleyen bellek de yineleme belleğine sahiptir. Bu iki grup da eleştirel bellekten yoksundur ve belgesel tarihin bellekleriyle karşılaştırmasını, sınanmasını kabul etmezler. Bu durumdan kurtulmak için yapılması gereken ise, yineleme belleğinden anı belleğine yani eleştirel belleğe çıktıktan sonra belleğin öyküleme yapısını da göz önünde bulundurarak başkalarının kendileri hakkında yazmış oldukları öyküler içinde bulunduğumuz gerçeği ile hareket ederek birbirine karışmış öykülerin içinden yani kendimizi başkalarının hikâyelerinden birbirine karışmışlığa katlanarak aramaya koyulmaktır. Yapacağımız –kollektif belleğe dayanan- öykülerin birbirine karışmasından kaynaklanan belleklerin de birbirine karışması²⁴⁰ hakikatini kabullenmektir. Kendi kendimizi anlamak için başkalarının öykülerinden geçmek, tarihimizi bizden başka halkların gözleriyle okumak belleğin tedavisinde girişilmesi gereken önemli bir iştir. “ Kendimizi başkalarının belleklerine taşınmayı ve

²³⁸ A.g.e. s.312.

²³⁹ A.g.e. s.313.

²⁴⁰ A.g.e.s.313-315.

onların ve onların öykülerinde yaşamayı öğreniyoruz; göçmenler olarak kabul ettiğimiz konukların tarihsel bilincini besleyen anıları kendimiz için topluyoruz.”²⁴¹

Tarihyazımın bizim de yeğlediğimiz genel yönelimine göre tarih söyleminin son göndergesi, toplumsal bağ ve kimlikler üretme yeteneğiyle birlikte toplumsal eylemdir. Tarihinin karşısında sadece yazısal mezarlarını hazırladığı ölümler yoktur. Artık olmayan ama bir zamanlar olmuş olan eski zamanın yaşayanlarını diriltmekle uğraşmaz sadece, aynı zamanda eylemleri ve tutkuları da yeniden sunmaya çalışır. Tarihin hedeflediği şey sadece, bugünün ölüsünün ardındaki geçmişin yaşayanı değil, vadesi gelmiş tarihin aktörü olmaktır.²⁴²

Ricoeur'ün aktardığına göre, Richard Terdiman²⁴³ tarihsel buhran ile hafıza buhranı arasındaki bağıntıya uygun metinsel mekânı muhatap almıştır. Bir yandan ondokuzuncu yüzyıl devrimleri diye adlandırılan olayların hepsinin gerçekten meydana gelmiş olaylar olması ve bu olaylar hakkında nakledilen bilgilerin, kısacası aktarılan anlatıların olması, öte yandan da edebiyatın inanılmaz bir aydınlatma, ayrıştırma, hatta kuramlaştırma gücüne sahip bir söz, retorik ve poetika laboratuvarı oluşturması. Bu demektir ki anlatılan “tarihsel” ile hissedilen “hafızasal” dilde çakışmaktadır.²⁴⁴ Tarihinin şimdisiyle geçmişin ilişkisinin yerini, kararlaştırılmış geçmişin yinelenmesi ve şimdi uğraşı alır. Bu şekilde çerçeve içine alınan hafıza tarihi ile hafızanın tarihselleştirilmesi açık bir diyalektik içinde çarpışabilir; bu diyalektik onları sınır duruma geçişten koruyacaktır. Tarihin hafızayı kendi konularından birine indirgemesi hubris'tir ama siyasal iktidarın ya da baskı gruplarının dayattıkları toplu anmalar gibi hafıza suistimallerini kullanan kolektif hafızanın tarihi köleleştirme iddiası da hubris'tir.²⁴⁵ Ricoeur Tarihin hafızayı kendi konularından birine indirgemesi ile kolektif hafızanın tarihi köleleştirilmesi gibi hafıza suiistimali diyalektiğini tarihçi Maurice Halbwachs'in tarihin kesintiye uğrattığı hafıza kuramına²⁴⁶ göre ele alır. Bu kurama göre tarihsel hafıza denecek şeyin keşfi, tam bir dışsallığa uyum sağlamadır. Bu uyum sağlama süreci, aşına olmayanla, tarihsel geçmişin endişe verici yabancılığıyla tedrici bir aşınlaşma sürecidir.²⁴⁷ Bu aşınlaşma da bir erişirme sürecidir. Söz konusu süreçle aile çekirdeğinin, arkadaşlıkların, dostlukların, ailenin toplumsal ilişkilerinin ve en önemlisi, ataların hatırası yoluyla tarihsel geçmişin keşfedilmesinin oluşturduğu iç içe daireler katedilir. Kuşaklarötesi bağ bu nedenle “Kolektif Hafıza ve Tarihsel Hafıza” adını taşıyan bölümün belkemiğidir. Ataların hatırası yoluyla tarihin girdabına benzeyen karmaşık söylentiler aktarılır. Ailenin büyükleri çağdaş olaylarla ilgilenmedikleri için, sonraki kuşaklarda kendi çocuklarını çerçevesini oluşturan şeylere ilgi uyandırırılar.²⁴⁸ Böylece hafızanın kolektif bir biçimde siyasal iktidarın ya da başka bir gücün tahakkümü altına girmesi engellenmiş olmakla beraber tarihin hafızayı kendi konularından birine indirgemesi sonucu canlı hafıza tarihsel hakikati elde etmek amacıyla başvuramama tehlikesi atlatılır.

Ricoeur'e göre öğrenilmiş tarih ile canlı hafıza arasındaki geçişi sağlayan kişi Halbwachs'dır. “Zaman ve Anlatı”da bu olguyu “kuşakların sürekliliği” diye

²⁴¹ A.g.e.s.315.

²⁴² A.g.e.s.428-429.

²⁴³ Richard Terdiman, *Present Past: “Modernity and The Memory Crisis”*, Cornell University Press, United States of America, 1993.

²⁴⁴ A.g.e.s.434.

²⁴⁵ A.g.e.s.436.

²⁴⁶ Kuramın geçtiği eserin Türkçesi için bkz. Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, Heretik Yay., Çev. Büşra Uçar, Ankara, 2016.

²⁴⁷ A.g.e.s.438.

²⁴⁸ A.g.e. s.438.

adlandırmış, yaşanmış zamanın kozmik zamana dâhil edilmesini sağlayan işlemler arasına yerleştirmiştim.”²⁴⁹ Güçlü bir deneyim söz konusudur. Zira yakınlarımızın meydana getirdiği çemberi, hala hayatta olan büyüklerimize ait olduğu için bizi başka bir kuşağın deneyimleriyle iletişime sokan bir geçmişe doğru açarak genişleten bir deneyim. Burada kilit kavram olan kuşak kavramı iki anlama gelmektedir: Farklı yaşlarda varlıkların hep birlikte ait olduğu “aynı” kuşağın çağdaşlığı anlamı ve bir kuşağın yerini diğerinin alması demek olan “kuşakların sürekliliği” anlamı.²⁵⁰ “Kolektif hafıza” terimi bile tarihin bireysel ve geniş bir kolektif hafızaya katılımındaki görece başarıyı tesciller. Bir yandan yıllardan, aylardan, günlerden ve ezberlenmiş olgulardan oluşan kitabî tarih, düşünce akımları ve deneyimle canlanır, yine bu toplumbilincinin bir zamanlar “hafızanın toplumsal çerçeveleri” olarak gördüğü olguya dönüşür. Diğer yandan, kişisel ve kolektif hafıza giderek bizim olan tarihsel geçmişle zenginleşir. “Yaşlıların” sözünden bayrağı devralan okuma, geçmişin izleri kavramına hem aleni hem de mahrem bir boyut verir. Geçmişin anıtlarının keşfi “korunmuş geçmiş adacıklarını” keşfetme fırsatı sunarken, gezilen kentler de “eski görünümelerini” korur. Böylelikle tarihsel hafıza yavaş yavaş canlı hafızaya katılır.²⁵¹ Tarihsel hafızanın canlı hafızaya katılması tarihsel gerçekliği katmerlendirmektedir. Zira hem arşivler, kitabi bilgiler aracılığıyla bazı bilgiler edinilmekte hem de canlı hafıza dediğimiz önceki kuşaklardan alınan anısal hafıza aracılığıyla bu durum karşılıklı bir şekilde teyit edilmekte ya da karşılaştırılmakta bunun sonucunda da geçmişin hakikatine daha fazla yaklaşılmaktadır. Bu durum sadece geçmişin anlaşılmasında değil aynı zamanda geçmişin ileriki kuşaklar aracılığıyla güncellenmesine, çağı yaşayan kuşaklar tarafından bugüne veya çağa yakınlştırılmasını ya da aitleştirilmesini de sağlayabilme imkânını kazandırmaktadır.

Tarihin iki ayırıcı özelliği indirgenemez sayılır. Bir yandan canlı hafıza kuşaklar aracılığıyla devam ederken bir yandan tek olan tarihsel bilginin doğal süreci olan dönemleştirme çabasındaki süreksizlik yani geçmişin geçip gitmiş yok olmuş niteliği nedeniyle canlı hafıza ile tarihsel bilgi arasında sürekli bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Bu durum bizim Tarihte bir dönemden diğerine geçişte her şeyin değiştiği, yenilendiği izlenimine kapılmamıza neden olur. Böylesi bir durumdan dolayı gelenekten alınabilecek şeylerle yeni toplumsal kurumlar oluşturmak, canlı hafıza ile tarihsel bilgiyi kendi içerisinde barındıran, her ikisini de ele alarak bir düşünüş gerçekleştiren kolektif hafızaya düşmektedir.²⁵²

Hafızayı doğrudan grup ya da toplum adını verdiği kolektif bir varlığa bağlamak gibi böylesine cüretkâr bir felsefî kararı daha öncede değindiğimiz gibi Maurice Halbwachs’a borçluyuz. Bireysel hafızanın kendi kendisine vakıf olması bir gruba mensup olmanın verdiği incelikli deneyimin yanı sıra başkalarından alınan eğitim sayesinde. Bu demektir ki bizim anı tipolojimizde yer alan hatırlama ve tanıma olgularına doğru yol alırken başkalarının hafızasıyla karşılaşmak durumundayız. Bu bağlamda tanıklığın başkasından alınan geçmişe ilişkin bilgi olduğunu, derlensin diye birinin bir başkası tarafından söylendiği şey olmadığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan bu yolda ilk rastlanılan anılar paylaşılan anılar, ortak anılardır. Bu tür anılar bizim yalnız olmadığımızı öner sürmemize olanak sağlayarak daha en başından tekbenciliği devre dışı bırakır. İnsanın düşüncede kendini bir gruba ait hissetmesi ya da kendisini bir gruba yerleştirmesi açısından en dikkate değer anıların birlikte gezilen yerlere dair anılar

²⁴⁹ *Zaman ve Anlatı III*. Cilt, a.g.e. s.198-211.

²⁵⁰ A.g.e. s.439.

²⁵¹ Hafıza, Tarih ve Unutuş, 339.

²⁵² Hafıza, Tarih ve Unutuş, 440.

olduğunu söyleyebiliriz. Böylece anının hatırlanmasında, başkalarının tanıklığından bir grubun üyesi olarak sahip olduğumuz anıların rolüne geçilir. Söz konusu anılar bizden bakış açımızı değiştirmemizi ister. Başkaları tarafından bizim için yeniden kurulan olaylara böylece nüfuz ederiz. Başkaları da bütün içindeki yerlerine göre tanımlanır. Bu bakımdan okul sıraları hafıza bakış açısının değişmesi için bulunmaz yerlerdir. Genelde her gruba bir yer tayin edilir. Hafıza böylece bu yerler sayesinde şekillendirilir.²⁵³

Yukarıda gördüğümüz gibi toplumsallığın izi öncelikle kişisel hatırlama eyleminde açığa çıkmıştı. Bu hatırlama işi daima biz'in işidir. Bunu doğrulamak kökten bir yanılğı olarak sunulamaz. Üstelik kolektif hafıza gücünü ve süresini dayanak olarak bir grup insana sahip olmasından alsa da, bunlar bir grubun üyeleri sıfatıyla birlikte anımsayan bireylerdir. Kolektif hafıza gücünü ve süresini dayanak olarak bir grup insana sahip olmasından edinmiş olsa da bunlar aynı zamanda bir grubun üyesi olarak anımsayan bireylerdir. Böylece her bireysel hafızanın doğal olarak kolektif hafızaya dair bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamansa bu kolektif hafızanın vermiş olduğu bakış açısı benim toplum içindeki yerim değiştikçe değişmektedir.²⁵⁴

Geçmişin tedavi şeklinden bahsettikten sonra geleceğin anlamının tedavi yönüne değinmeden önce, bellek fenomeniyle birleştirmiş olduğumuz gelenek fenomeni ise, yineleme belleğiyle, anı belleği ve eleştirel bellekle olduğundan daha yakın bir ilişki içindedir. Bu ise belli bir noktaya kadar doğrudur: “Gelenek, yayılma özelliğini depo olma özelliğinden alır ki bu özellik de bizi iz fenomenine götürür. Fakat nasıl ki bir iz, yalnızca bir canlının geçerken bıraktığı işaret ya da damga değilse ve etkin ve eleştirel olarak kaynağına gidilmeliyse, gelenek de canlı bir gerçeklik gibi ele alınmalıdır. Bu da şu biçimde olacaktır: Öncelikle bir gelenek ancak kesintisiz olarak yeniden yorumlandığında canlı kalır. Bu uyarı, Hristiyan gelenekleri için olduğu kadar, Yunan-Roma ve Ortaçağ kalıtı, aynı zamanda aydınlanma çağından kalan gelenekler için de geçerlidir. Eleştirinin kendisi de öbürleri gibi bir gelenektir, kendisine kalan kanımlarla iç içe ve durmaksızın yenilenen bir kültüre gereksinim duyan başlı başına bir gelenek. Öte yandan, tarihsel eleştirinin ışığında, tutulmamış sözlerin taşıyıcısı, hatta tarihin yeni oyuncularını tarafından engellenmiş ve geriletmiş olduğu görülen bir gelenektir. Geçmiş çağların kişileri, gerçekleşmeyen ütopyaların düşsel taşıyıcılarıdır ve önemli olan, bu ütopyaları serbest bırakmak ve kendi beklentilerimize katmaktır. Böylece onlara bir içerik, bir beden verebiliriz. Daha doğrusu, geçmişi yeniden açmalı ve onun gelecek yükünü serbest bırakmalıyız. Bu bir biçimde *geçmişin tamamlanmamışlığına yapılan bir göç* değil midir?”²⁵⁵

Geçmiş ve yeniliği yani geleceği tedavi etmeye çalışmamızı sağlayan ilke gelenek ve yeniliğin bir fenomenin iki ayrı yüzü olduğunu biliyor olmamızdır. Gelecek tasarımının yeteneğimizin eksik kaldığı kısmını ve geçmişin tutulmamış sözlerini yerine getirmek için gelenekleri geleceğe atılımımız besleyecek çareler olduğunu söylemekle beraber yeterli olduğunu iddia edemeyiz. Yapmamız gereken ayrışma tehlikesine karşı bir tavırla, ekonomik öngörü, insan genetiğine müdahale gibi insana ilişkin olan bütünleşme yeteneğimizi aşan yepyeni ahlaki tavırların bütünleştirilerek çözmektir. Bu nedenle birazdan söz edeceğimiz son öneri geçmişin bu iki tedavisine – ölü geçmişin zincirinden kurtulmuş sözlerin tasarlama yeteneğimizi güçlendirmesine ve öngörünün birbirine geçmiş çeşitli biçimlerinin aynı beklenti çevreninde bütünleşmesi – geleceğin tedavisi üzerine konuşmamıza imkân sağlıyor. İşte bu son bileşen, değerinin anlaşılması en zor olan ütopyik boyuttur. Bireylerin hayal etmesi gibi halklar da ütopyalara sahiptir,

²⁵³ A.g.e.s.140.

²⁵⁴ A.g.e.s.143.

²⁵⁵ A.g.e.s.316.

fakat bizim burada söz ettiğimiz ütopyanın önemli özellikleri vardır: Bunlardan birincisi istenebilir olmasıdır, bir diğer özelliği ise, yapılabılır olanı göz önüne almasıdır. Hem gerçek olanın direnişiyle hem de tarihsel deneyimin uygulanabilir yollarıyla ortak bir kavşakta birleşen sorumlu bir ütopyadır.²⁵⁶

Bu durumda tarihyazımını ile hafıza fenomenolojisine nasıl eklemlendiğini anlamak için ilk olarak her iki tarafın benimsediği söylemlerin iç işleyişleri incelenmeli ve bu yanlış anlamının sebepleri araştırılmalıdır. Daha sonra bireysel hafıza ile kolektif hafızanın birbiri üstüne binmiş doğal oluşumuna inanılabilirlik kazandırmak amacıyla bu iki hafıza arasında köprüler kurulmalıdır.²⁵⁷

Ricoeur hafızanın bireysel yönünün anı dediğimiz hatırlama ile ilişkisini belirtmek amacıyla şu ifadelerle yer verir : “Bireysel hafızanın kökensel ve ilksel niteliğini savunan görüşün gündelik dil kullanımlarıyla ve bu kullanımları destekleyen temel psikolojiyle ilgisi vardır. Fransızcada ve diğer dillerde dönüşlü zamir olan ‘kendi’nin kullanımı boşuna değildir. İnsan bir şeyi anımsadığında, kendi kendini anımsar.”²⁵⁸ Hafızanın üç özelliği kolaylıkla kabul edilebilir: “Öncelikle hafıza bütünüyle bireysel bir şey gibi görünüyor: Benim anılarım sizinkilerle bir değildir. Birinin anıları bir başkasının hafızasına aktarılamaz. Benim hafızam olan hafıza öznenin yaşadığı bütün deneyimler için bir benim-olma modeli, özel mülkiyet modelidir. İkinci olarak, bilincin geçmişle olan kökensel bağının bulunduğu yer, anlaşılabilir, hafızadır. Aristoteles’in, sonra da daha güçlü biçimde Augustinus’un söylediği gibi, hafıza geçmişe aittir ve bu geçmiş izlenimlerin geçmiştir; bu anlamda bu geçmiş benim geçmişimdir. İşte bu özellik sayesinde hafıza kişinin zamansal devamlılığını ve bu yolla da yukarıda zorlukları ve tuzaklarıyla karşılaştığımız bu kimliği/özdeşliği sağlar. Bu devamlılık yaşanan şimdi’den çocukluğunun en uzak olaylarına kesintisiz olarak geri gitmemi sağlar. Bir yanda anlam düzeyleri, büyük olasılıkla uçurumlarla ayrılan adacıklar halinde dağılıp, düzenlenir, diğer yanda hafıza, zamanı katetme, zaman içinde geriye gitme yeteneği olarak kalır. Bu arada bu hareketin kesintisiz biçimde izlenmesini ilke olarak engelleyen hiçbir şey yoktur. Olayların başka bir çağda geçtiği duygusuyla birlikte geriye, çocukluğuma dönerim. Bu ötekillik tarihin, zamandizinsel zaman temelinde, zaman boşluklarını belirlemesini sağlayacaktır. Geçmişe ait bu anımsanan zaman ile şimdiki zaman arasındaki büyük bağların esasına, yani anının zamansal sürekliliğine ve bana-ait-oluşu’na hiç zarar vermez. Üçüncü olarak zamanın geçişi sırasındaki yön duygusu da iki yöne doğru hafızaya bağlanmıştır: zaman değişimini gösteren ok yönüne göre bir anlamda arkadan itilerek ilerleme, yani geçmişten geleceğe doğru yönelme.”²⁵⁹ Hafızanın öznellik ve geçmiş zamanla ilgili yönlerine yer veren Ricoeur içebakış geleneğinin temsilcilerinden Augustinus ile Husserl’i karşılaştırarak ele alır;

Augustinus kendini anımsayan içsel insan olarak tanımladığı öznenin içsel arayışı olmadan hafıza fenomenolojisi olmamaktadır.²⁶⁰ “Demek ki henüz bilinç ve kendilik ya da Augustinus’un tanımlayıp onurlandırdığı özne değil, kendini anımsayan içsel insan söz konusudur. İçsel bir arayış olmadan hafıza fenomenolojisi de olmamaktadır. Bu arayışın birkaç aşamasını anımsatalım.”²⁶¹

²⁵⁶ A.g.e.s.316-317.

²⁵⁷ A.g.e.s.114.

²⁵⁸ A.g.e.s.114-115.

²⁵⁹ A.g.e.s.115-116.

²⁶⁰ A.g.e.s.115-116.

²⁶¹ A.g.e.s.116.

Tanrı arayışı hafıza üzerine düşünüşe bir çırpıda dikey bir boyut kazandırdığı için, *İtiraflar*'ın onuncu kitabında içselliğin ayrıcalığı tam değildir. Ancak Tanrı öncelikle hafızada aranmaktadır. Yükseklik ve derinlik içsellik içinde belirir.²⁶² *Hafızanın geniş sarayları* eğretilmesiyle ünlenen kitapta bu temel eğretilme bir dizi görsel mecazla güçlendirilir: Kilerde ya da depoda çeşitli anılar depolanır ve saklanır, hafıza tüm bunları gerektiği zamanlarda toplar, anar ve ardından geri o kuytulara saklar. Augustinus'un incelemesi hatırlamaya odaklanmıştır: Zira ona göre hafızaya alınan şeylerin istenildiği gibi hatırlanması tüm bunların büyük ve yüce bir tapınak olarak tanımladığı hafıza sarayında gerçekleştirilmesidir. Augustinus'a göre Hafızaya iki nedenle hayranlık duyulur: İçine aldığı hafızada toplanıp bir araya getirdiği imgelerin yanı sıra öğrenilmiş entelektüel kavramları da içine alan genişliği nedeniyle. Hissedilir imgelere ve kavramlara ruhun tutkularıyla ilgili anılar eklenir: Nitekim hafıza sevinmeden sevinci, üzülmeden üzüntüyü anımsayabilir. İkinci mucizevi işlem ise Kavramlarla ilgili olarak zihne sadece şeylerin imgeleri değil akılla kavranabilir şeyler de gelmesidir. Bu durum hafızanın cogito'ya karşılık gelmesidir. Ayrıca şeylerin hafızası ile ben-kendim hafızası çakışması sonucu kendimle karşılaşırım, kendimi anımsarım, yaptığımı nerede ve ne zaman yaptığımı ve onu yaparken neler hissettiğimi anımsarım. Ona göre daha önce anımsadığımız bir şeyi anımsamamız da hafızanın mucizelerinden bir diğeridir.²⁶³ “Augustinus biraz ileride hafızanın “büyük mekânlarını” ve “geniş saraylarını” anlatırken, depolanmış anıdan “unutulmaya gömülmemiş” şey diye söz eder. Elbette hatırlanan bir şeyin tanınması unutmaya karşısında kazanılmış bir zafer gibidir: Demek ki tanımadan söz edebilmek için “unutuşun adını anmak” gerekir. Gerçekten de kaybolmuş bir nesne –İncil’de geçen parasını kaybetmiş kadın meseli –bir şekilde hafızada korunmuş bir şey değilse nedir? Burada bulmak yeniden bulmaktır, yeniden bulmak da tanımak demektir; tanımak ise onaylamak demektir, yani bulunan şeyin aranan şey olduğunu, sonradan unutulmuş olduğunu kabul etmektir. Nitekim aranan şeyden başkası aklınıza geldiğinde “Bu değil” diyebiliriz.²⁶⁴

²⁶² A.g.e.s.117.

²⁶³ A.g.e.s.117-118.

²⁶⁴ A.g.e.s.118.

5. PAUL RİCOEUR'DE DİN-GELENEK İLİŞKİSİ

5.1. Din-Gelenek İlişkisinin Temellendirilmesi

Ricoeur'e göre Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi "hermenötik daire/döngü"ye işaret eder. Hermenötik daire, anlamamanın inanmayı, inanmanın anlamayı gerekli kılmasını ifade eder. Anlam ve iman arasında diyalektik bir süreç vardır ve hermenötik daire imanı düzenleyen obje ve anlamayı düzenleyen metotla oluşturulur. Anlamak metne yeni bir şeyler dayatmak değil, doğrudan metnin söylediğini kavramaktır. Böylesi bir anlama da, her ne kadar okurla metin diyalojik bir ilişki içinde olsalar da metnin kendisinde yayımlanan şey, anlamayı yönlendirir. Yani metnin yazarının niyeti ve metnin gerisinde duran anlamı, anlamayı belirleyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle olsa gerek Bultmann, bir tür arkeolojik kazı yaparak derinlerdeki anlamı açığa çıkarmaya ya da onun kendisini ifşa edecek ortamı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle anlama, objenin ifade ettiği şeye teslim olma²⁶⁵.

Ricoeur'egöre ilk bakışta negatif bir eylem gibi gözüken Bultmann'ın mitolojiden arındırma teşebbüsü, literal anlam üzerine hatmi bir anlamı inşa etmek değil literal anlamın altındaki Bultmann'ın tabiriyle²⁶⁶ derin anlamı çıkarma teşebbüsü yani bir yapı çözümdür²⁶⁷.

Ricoeur, bu noktada Bultmann'ın "anlamamanın imanın objesinin emri altında olduğunu" söyleyen Barth'la aynı paralelde olduğunu ifade eder. Çünkü Barth'a göre kutsal metin bütünüyle öteki olan, aşkın olan ve asla oluş ve bozuluş âlemindeki sebeplerden hareketle bilinemeyen Tanrı'nın sözüdür. Tanrı, ancak ve sadece kendisi vasıtasıyla bilinebilir.²⁶⁸ Bu ise Kutsal Metin'de Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği kadar bilmek demektir. Dolayısıyla iman etmek için anlaşılması gereken metin, imanın objesi olan Tanrı'nın sözüdür ve bu sözün kendisi mitolojik bir yapıdadır ya da diğer bir ifadeyle mitolojik bir kabukla örtülmüştür. Bu metin doğrudan anlam ve bir anlamda iman üzerinde belirleyici ise bu takdirde metnin literal anlamının olduğu gibi kabul edilmesi gerekmez mi? Bultmann, yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çelişkili duruma rağmen, metnin -dolayısıyla yazarın- anlamayı belirlemesini literal anlamın dışına çıkılmaması olarak görmez. Diğer taraftan bu iş aynı zamanda bir gizemden arındırma da değildir. Temel amaç, metni daha iyi kavramak ve metnin niyetini ortaya çıkarmaktır. Bu yönüyle de kerigmatik yorumun ilk uygulamasına, orijinal duruma geri dönmek esastır. Mitleri yorumlamak dolayısıyla metni anlamak modern insanın iman etmesini gerektirmektedir. Bu yüzden de Ricoeur'e göre Bultmann'ın yapmaya çalıştığı şey modern insana mitolojinin saçma olduğu şeklindeki sunumla oluşturulan sahte bir skandalı kırma isteği ve bütün zamanlarda bütün insanlar için bir skandal olan Tanrı'nın İsa Mesih'teki çığnınlığını gerçek bir skandal haline getirme isteğidir.²⁶⁹

Ön yargısız yorum anlamında ön kabulsüz yorum sorusu diğer anlamda ileri sürülen benzer sorudan ayrılmalıdır. Ve bu ikinci anlamda, biz *ön kabulsüz yorum diye bir şey olamaz* demeliyiz. Her yorumcu, kendisinin özel ön yargıları ve alışkanlıkları,

²⁶⁵ Batuk, Cengiz-Kuşçu, Emir, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, Eski Yeni Yay. Ankara 2013, s. 38.

²⁶⁶ Bultmann, *fesus Christ and Mythology*, s. 18.

²⁶⁷ Paul Ricoeur, "Preface to Bultmann", *The Conflict of Interpretation, Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, ss. 388-394.

²⁶⁸ Kari Barth, *Dogmatics in Outline*, Harper Torchbooks, New York, 1959, s. 24.

²⁶⁹ Ricoeur, "Preface to Bultmann", ss. 388-394.

kabiliyetleri ve zaafı olması anlamında kendi ferdiliğiyle belirlendiği için, gerçekte böyle bir yorumun olmamasının prensipte önemi yoktur. Kelimenin bu anlamıyla “ferdiliği”, yorumcu, metnin konuştuğu konudan başka hiçbir şeye kulak vermeme noktasında kendini eğiterek kesinlikle ortadan kaldırmalıdır. Ancak bir kenara atılamayacak yegâne ön kabul, metni sorgulamakta olan tarihi metottur. Gerçekten de, tarihi metinleri yorumlama anlamında tefsir, tarih biliminin bir parçasıdır.²⁷⁰

Tarihi yorum metnin kendine özgü üslubunu araştırmalıdır. Snoptik İncillerde İsa'nın sözleri, mesela Yuhanna'nın kilerden farklı bir üsluba sahiptir. Ancak bununla yorumun çözmesi gereken başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin manalarına, gramer ve üsluba dikkat sarf etmek, çok geçmeden şu gözleme kapı aralar: Her metin kendi zamanının dilinde ve kendi tarihi bağlamında konuşur. Bunu yorumcu bilmelidir; böylece o yorumlayacağı metnin içinden çıktığı zamana ait dilin tarihi şartlarını bilmelidir. Yeni Ahit'te “pneuma” (πνευμα) kelimesi Almanca'da “Geist” olarak çevrilmiştir. Böylece anlaşılmaktadır ki, (mesela, Tübingen okulundaki) bir on dokuzuncu yüzyıl tefsiri Yeni Ahit'i Eski Yunan'a kadar giden idealizm doğrultusunda yorumlamıştır, ta ki Hermann Gunkel 1888'de Yeni Ahit'te pneuma kelimesinin tamamıyla farklı olarak, tanrının mucizevi gücü ve eylem tarzı anlamına geldiğini söyleyene kadar.²⁷¹

Tarihi metot şu ön kabulü ihtiva eder: Tarih, içinde tek tek olayların sebep-sonuç ilişkisi ile birbirine bağlı olduğu bir kapalı etkiler bütünü anlamında birliktir. Tarihinin görevi davranışların motivelerini bilmeye çalışmaktır. Bütün kararların ve bütün eylemlerin sebepleri ve sonuçları vardır ve tarihi metot ilkesel olarak bunları ve bunların bağlantısını teşhir etmenin ve bütünüyle tarihsel süreci kapalı bir birlik olarak anlamının mümkün olduğunu peşinen kabul eder. Kapalılık mucize yok demektir. Mesela, Eski Ahit'in anlatısı Tanrının tarihe müdahalesinden bahsederken, tarih bilimi Tanrının böyle bir fiili olduğunu gösteremez, fakat sadece buna inananların olduğunu kavrar. Fakat o kendisi bilim olarak böyle bir eylemi kavrayamaz ve o bunu temel olarak alamaz. O sadece kendisi onu söz konusu olayın içkin tarihsel sebepleri bağlamında anlarken; her insanı tarihi bir olayda Tanrının eylemini görme isteğini belirleme konusunda serbest bırakır.²⁷²

Böylesi bir metotla tarih bilimi bütün tarihsel dokümanlar üzerinde çalışmaya başlar. Şayet tümüyle tarihsel metinler olarak anlaşılacak isteniyorsa, Kitab-ı Mukaddes metinleri bundan müstağni değildir. Ancak bu ne kadar kesin olursa olsun, oldukları şekliyle anlaşılacak istenmeleri durumunda bile, onlar öncelikle tarihsel olarak yorumlanmalıdır; çünkü onlar bize yabancı olan dünya resminin, uzakta olan zamanın kavramlarıyla yabancı bir dilde konuşmaktadırlar. Daha basit olarak söylersek, onlar *tercüme* edilmelidirler ve tercüme tarih biliminin görevidir.²⁷³

Eğer çeviriden bahsediyorsak, hemen hermeneutik problem ortaya çıkar. Tercüme demek anlaşılabilir kılmak demektir ve bu da bir anlamayı varsayar. Tarihi, etkilerin bütünü (sürekliliği) olarak anlama tikel tarihsel fenomenleri birbirine bağlayan yeterli etkin güçleri anlamayı gerektirir. Böylesi güçler ekonomik ihtiyaçlar, sosyal gereklilikler, siyasi iktidar mücadeleleri, beşeri tutkular, fikirler ve ideallerdir. Bu faktörlerin değerlendirilmesinde tarihçiler farklılaşırlar ve her bütüncül bir bakış açısı ortaya koyma çabasında tarihçi birey, bazı özel sorular sorma yoluyla, bazı özel

²⁷⁰ Bultmann, Rudolf, *Ön Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü?* çev. Hafsa Fidan, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI, sayı, 3,2006.s.308.

²⁷¹ Bultmann, Rudolf, *Ön Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü*, s. 309

²⁷² Bultmann, a.g.e.s.309-310.

²⁷³ Bultmann, a.g.e.s.310.

perspektifle yönlendirilmektedir. Bu, varsayılan perspektifin bir ön yargı değil aksine sorular ortaya atma yolu olması ve tarihinin kendi sorularının tek taraflı olduğunun ve metne ya da bir fenomene özel bir bakış açısından yaklaştığının yeterince bilincinde olması durumunda tarihsel resmin tahrifi anlamına gelmez. Tarihsel resim, sadece özel bir soru sorma yolu yegâne yol olarak benimsendiğinde, mesela tüm tarih ekonomi tarihine indirildiğinde tahrif edilmiş olur.²⁷⁴

Ön anlamının insan hayatında canlı olan Tanrıya ilişkin soruda temellendiğini not etmeliyiz. Bu, yorumcunun Tanrı hakkında mümkün olan her şeyi bilmesi gerek tiği değil fakat tersine onun Tanrıya yönelik *varoluşsal* soru tarafından yönlendirildiği anlamına gelir. Burada, bu sorunun onun bilincinde gerçekte ne tür bir şekil aldığı mesela “kurtuluş”la ilgili soru veya ölümden kaçış, ya da kaderin sürekli değişmesi karşısındaki kesinlik ya da ona bir bilmece olarak gelen dünyanın ortasında oluş gerçeği gibigöz ardı ediyoruz.²⁷⁵ Tanrı’ya ilişkin soruda temellenen ön anlama kişinin Tanrı’ya yönelik varoluşsal soru tarafından yönlendirildiği anlamına gelir.

Yorumun kendisinden kaynaklandığı *varoluşsal* karar daha sonraya aktarılamaz; bu yüzden sürekli yeni baştan verilmelidir. Tabi ki bu kutsal metnin yorumunda süreklilik olmadığı anlamına gelmez. Şurası açıktır ki, metodik tarihsel-eleştirel araştırma sonuçları sonraya aktarılabilir, her ne kadar onlar sürekli eleştirel test etme yoluyla benimsense de. Ancak gelecek nesil için bir rehberlik sunduğu sürece *varoluşsal* temele sahip olan yorum bağlamında bile bir devamlılık vardır; mesela, Luther’in Pavlos’un haklılaştırma doktrinini sadece inançla yorumlamasında söz konusu olduğu üzere. Nasıl ki bu anlama Katolik yorumla tartışma içinde sürekli yeniden elde edilmesi gereken bir şey ise, benzer şekilde kendisini bir rehber olarak ortaya koyan her bir otantik yorum aynı zamanda daima yeni baştan ve bağımsız olarak cevaplandırılması gereken bir sorudur. Yorumcu tarihsel olarak varolduğu ve kutsal metnin sözünü kendi özel tarihsel durumunda söylenmiş söz olarak işitmek durumunda olduğu için, o her zaman eski sözü yeniden anlayacaktır. O metin her zaman yeni baştan insanın kim olduğunu ve Tanrının kim olduğunu söyleyecektir ve yorumcu her zaman bu sözü yeni bir kavramsallık içinde dile getirmek durumundadır. Bu tarihi ve geleceği ile ne ise o olacak kutsal metinler için de doğrudur.²⁷⁶

5.2. Tarihsel Belleğin Dinî Düşünceyi İnşası

Ricoeur’e göre Yerushalmi’nin kitabı²⁷⁷, Yahudi düşünürlerin birçok yapıtının gösterdiği gibi, Yahudi varlığının tekilliğinin oluşturduğu istisna sayesinde evrensel bir soruna erişme olanağı sunuyor. Yahudi hafızası ile tarihin yazımı, tarihyazımı arasındaki yüzyıl boyunca süren gerilimin durumu budur. Bu anlamda bu kitap, Yerushalmi’nin şükranla andığı Maurice Halbwachs’ın sözünü ettiği hafızadan dışarı doğru atılan adıma eşlik etmektedir. Yahudi deneyiminin tekilliği dediğimiz şey tarihle yorulmuş bir kültürün, bu tarihi tarihyazım işlemine tabi tutma karşısında asırlardır sergilediği bu kayıtsızlıktır. Bu tekillik Ricoeur’e göre, her hafızanın böyle bir işleme gösterebileceği direnişi gözler önüne sermektedir. Bu durum bir bakıma genel anlamda, tarihyazım olarak tarihin hafızada yarattığı buhranı olanca çıplaklığıyla teşhir etmektedir; hafızanın tarihyazımsal olarak işlenmesine göstereceği direncin kaynağında,

²⁷⁴ Bultmann, a.g.e. s.310-311.

²⁷⁵ Bultmann, a.g.e. s. 314.

²⁷⁶ A.g.e.s.314.

²⁷⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, The University of Washington Press, 1992.

kişisel ya da kolektif hafızanın, tanım itibarıyla, kuşaktan kuşağa aktarılacak canlı tutulan bir geçmişe bağlı olması vardır. Bu noktada köklerinden kopma gibi bir tehlike söz konusudur; Halwachs “tarih geleneğin bittiği yerde başlar” dememiş miydi? Oysa geleneğin birçok bitiş biçimi vardır; tarihçinin uzaklaştırma yönteminin hafızayı nasıl etkilediğine bağlı olarak, pekiştirir, düzeltir, yerini değiştirir, karşı çıkar, kesintiye uğratar, yıkar. Bu noktada kültürlerin özgüllüğü doğrulanır. Yahudilerin tekilliği de bizim için bunlar arasında en öğretici olanıdır. Kritik nokta şudur: Beyan edici hafıza, kendini dile getiren hafıza, kendini anlatı haline getirirken anlatıya içkin yorumlarla yüklenir. Bu açıdan tarihin anlamından söz edebiliriz; bu anlamı tarihsel olayları açıklama kaygısı gütmeyen başka edebi türler taşıyor olabilir.²⁷⁸

Demek ki tarihçinin uzaklaştırma işlemi dilsel, söylemsel, edebi deneyimin bağrında gerçekleşmektedir. Burada da Yahudi hafızası olgusu hem tekil hem de örnek niteliktedir. Okuma yazma oranının yüksek olduğu ve bu açıdan okumaya hevesli, Yahudiler gibi halkta kesinlikle böyle bir şey hafızanın sözlü geleneğe indirgenmesi söz konusu değildir. Aşağı yukarı Aydınlanma yüzyılına kadar Yahudi kültürünün verdiği örnek, anlam yüklü ama tarihyazımsal anlam taşımayan bir hafızadır. Ancak anlatı ve yasaların aktarılmasını hedefleyen emrin muhatabı İsrailoğulları gibi bir kolektif adlı çağrılan bütün halktır. Yakın ile uzak arasındaki engel kaldırılmıştır, adı anılan herkes yakın sınıfına girer. Şema, “Dinle İsrailoğulları,” der. Bu emir “hafızanın, istenirse bile her şeyin bağlı olduğu şey olmasına” neden olur. İşte öncelikle anlayıp kabul etmemiz gereken şey, bu emrin “gerçek bir olaylar derlemesi” yazma zorunluluğunu kesinlikle ifade etmemesidir. Şaşırtıcı olan şey, Yunanlılarda egemen olan tarih anlayışlarının aksine, “Tarihe ilk kez anlam vermiş olanların Eski İsrailoğulları olmuş olması”dır. “Atalarımızın Tanrısı” ifadesi Kutsal Kitap’taki vahyin “tarihsel” niteliğine tanıklık eden ilk ifadedir.²⁷⁹

Bu itiraf üzerinde biraz durursak, Kutsal Kitap inancındaki tarihsel niteliğin sonradan anlaşılmasının, aslında, kendine öncüller arayan, daha doğrusu kök salacak hem daha eski hem de yabancı bir zemin arayan tarihyazımın ürünü olan bir kurgu olup olmadığı sorulabilir. Tarih sözcüğünü işte böyle bir yabancılık efektiyle kullanıyoruz, çünkü çok haklı olarak tarihyazımı olmayan bir tarihin anlamından söz ediyoruz. Kutsal Kitap’ta hafızayla ilgili olarak kullanılan, Tarih ile insanoğlu arasındaki İttifak’ın da söz dağarcığına katılmış sözcüklerin sıkı bir tefsiri, büyük bayram ayinleri ile anlatılar arasındaki bağlaşım üstüne dikkatli bir çalışmayla tamamlanmış bir tefsir, şüphesiz, tarihe İbranilerin verdiği anlamın yeniden kurulması işlemine, Collingwood’un sevdiği “yeniden yaşatma” kavramına yakın bir doğruluk ve sadakat kazandırır.²⁸⁰

Tevrat’ın kanonik yazımında yasaların yanında ve hatta onlardan önce yer tutan anlatı, tarihin anlamı konusunda duyulan bu kaygının tanığıdır. Ancak şiir ile efsane ve diğer yandan bilginlerin tarihi arasındaki fark bilinmediği için, tarihin anlamı da tarihyazımı bilmez. Şu ya da bu anlatının “tarihsel olayların gerçek bir derlemesi” olup olmadığını ancak eleştirel tarih yöntemiyle donanmış olan bizler sorabiliyoruz. İşte bu nedenle, geriye dönük bakışın denetimi altında Yerushalmi’yle birlikte şunu söyleyebiliyoruz: “Tarihte anlam, geçmişin hafızası ve tarihin yazımı arasında denklik yoktur, sonuçta ne anlam ne de hafıza tarih denen türe bağlıdır.” Buna bir de hâlâ Kutsal Kitap çağının anlatı ve ayinlerine içkin olan tarihin anlamına hiç dikkat etmemiş bilgelerin sonraki kurgularını eklemek gerekiyor.”²⁸¹

²⁷⁸ Hafıza, Tarih ve Unutuş, s.444.

²⁷⁹ A. g. e. s.,444.

²⁸⁰ A. g. e. s.,444.

²⁸¹ A. g. e. s.,444.

Tarihin Kutsal Kitap ve Talmud'daki anlamını kaynağında bulunan, tanrısal niyetin yaşayan ebediyeti ile seçilmiş halkın zamansal iniş çıkışları arasındaki dikey ilişki, yerini nedensellik zinciri ile geleneğin bütün güçlü kanılarının tarih tarafından doğrulanması arasındaki yatay ilişkiye bırakır. Dindar Yahudiler “ tarihin yükünü” diğerlerinden daha fazla hissederler.²⁸²

Burada örnek niteliğinde olan şey tarihyazım ile dünyevileşme, yani Yahudiler için, “dışarıda asimilasyon, içeride ise yıkılma”dır. Böylece Yahudi halkının yazgısı örnek gösterilerek, kolektif hafızadan ayrı bir tarihyazım ile tarihselleştirilmemiş geleneklerin kolektif hafızasında varlığını sürdüren şeyler arasındaki ilişkiler sorunu herkes için gündeme getirilir. Yahudi kültüründe “topluluğun hafızası asla tarihçilere bağımlı olmadığı” için, tarihin hafızaya vuracağı darbenin etkisinin ne olacağı sorulur. Yerushalmi'nin belirttiğine göre, bu noktada herkes adına düşünen tarihyazım “hafızayı restore etme girişimi değildir, gerçekten yeni olan bir hafıza türünü temsil eder.” Ricoeur'e göre savı daha da ileri götüren Yerushalmi, her durumda geçmişle ilgili her şeyi kurtarma tasarısının akıllıca olup olmadığını sorar. Hiçbir şeyi unutmama fikri bile mükemmel hafızalı adam türünden bir delilik olmayacak mıdır? Mükemmeliyet çılgınlığı paradoksal biçimde tarih yazma tasarısına ters düşer. İlginçtir, Yerushalmi, Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar* 2²⁸³'deki haykırışına katılır: “Uykusuzluğun, takıntının, tarihin anlamının bir derecesi vardır; canlı, bunun ötesine geçtiğinde sarsılır ve nihayetinde mahvolur” Yazarın şaşkınlığı büyüktür. Yerushalmi –bugün Yahudi dünyası bir yol ayrımına gelmiştir. Meslektan tarihçi bir Yahudi olmaktan duyduğu rahatsızlığı kabul eder. Bu rahatsızlık belki de hepimizin rahatsızlığıdır. Yahudi hafızası ile ondokuzuncu yüzyılın dünyevileşmiş tarihyazımının gayrimeşru olan çocukları olan bizlerin.²⁸⁴

Yerushalmi'nin Yahudi tarihi ile Yahudi hafızasını bir arada ele alan *Zakhor* isimli eserinden hareketle hafıza ile tarih ilişkisi üzerine felsefi refleksiyon geliştiren Ricoeur bunun üzerine Kutsal kitapların anlatı ve tarihyazımı ilişkisini ele alır. Tarih ve insan arasındaki birlikteliği ele alan, insanların anlatıları ile canlı hafızanın bildirdiklerini dikkate alan bir Tefsir Ricoeur'e göre Collingwood'un belirttiği “yeniden yaşatma” kavramına yakın bir doğruluk kazandırırken, kutsal kitapların da anlaşılmasına ve Tanrı'nın mesajının bu güne taşınmasına katkı sağlayacaktır. Fakat Ricoeur Yerushalmi'nin de belirttiği gibi bunun önünde duran engeli sekülerlik olarak tanımlar. Zira Yerushalmi'nin tarihçi olmakla beraber bir Yahudi tarihçisi olması dünyevileşen dünyanın bakış açısına ters durmaktadır. Burada yapılması gereken bizi zora sokan bu önyargıdan kurtulup dini metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında gelenek dediğimiz anlatıların, canlı hafızaların, daha önce yapılan tefsirlerin, tarihsel olayları ve bilgilerin dini metinleri nasıl etkilediği ve onların hem anlaşılmasında hem yorumlanmasında hem de oluşturulmasında nasıl bir etkide bulunduğunu göz ardı etmemektir.

²⁸² A.g.e. s.,444.

²⁸³ Eserin Türkçesi için bkz. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Zamana Aykırı Bakışlar 2*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.

²⁸⁴ A.g.e.s. 444-445.

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Toplumsal ve sosyolojik bağlamda ele alınan gelenek kavramının daha çok felsefe, tarih ve yorum bilgisi bağlamında din ile ilişkisi çerçevesinde ele almayı amaçlayan çalışmamız gelenek kavramının böylesi bir zeminde tartışmıştır. Gelenek kavramının tarihsel arka planını incelediğimizde karşımıza çıkan felsefi akımların öncülerinden sayabileceğimiz, Heidegger ve onun öğrencisi Gadamer'dir. Bu iki felsefeci geleneği hermeneutik ve dil bağlamında ele almış ve kavrama felsefi bir boyut kazandırmıştır. Bununla birlikte hem Heidegger'den hem de Gadamer'den etkilenmiş olan Ricoeur geleneği bu çalışmamız çerçevesinde söylersek hermeneutik-retorik bağlamda ele almıştır. Ricoeur Gadamer'in ufuk kavramı aracılığıyla geleneği temellendirmek için tarihsel arkaplanın önemine vurgu yaparken, Heidegger'in geçmiş-gelecek ve şimdi diyalektiği aracılığıyla geçmişin anlaşılması için geleceğe dair bir beklentinin olması gerektiğini, bunun da ancak Heidegger'in bu üçlü zamansallaştırması ile mümkün olacağını söylemiştir.

Paul Ricoeur, geleneği temellendirmek ve geleneğin gerekliliği ve önemini göstermek amacıyla öncelikle uzun felsefi tartışmalara, refleksiyonlara girmiştir. Geleneği öncelikle Koselleck'in deneyim uzamı ile beklenti çevreni arasında bir yere yerleştiren Ricoeur, geçmişten gelen birikimin, tarihsel geçmişin ancak beklenti çevreni yani geleceğe dair bir bekleyiş ya da umma sonucu anlamlı hale geldiğini söyler. Zira ona göre gelenek bir tortu değildir, sürekli yeniden ele alınıp, yeniden ifade edildiğinde bir anlam ifade eden bir unsurdur. Deneyim uzamı ile beklenti çevreni arasında oluşan bu kavram geniş bir kullanım yelpazesine sahiptir. Bu kullanım alanlarında bazen geleneği oluşturan geçmişe ait yapılar, metinler çok fazla yüceltilerek, direkt alınıp bu gün olduğu gibi kullanılmaya çalışılırken, bazen geleneğe ait bu miras tamamen silinmekte yok sayılmaktadır. Böylesi iki ucun ortasında yer almak gerektiğini söyleyen Ricoeur, Aristoteles'in Poetika eserinin bize kazandırdıklarından alabileceklerimizin belirli olduğunu, bazen yorumlama yoluyla çağlar geçtikçe kazandırdıklarının artabileceğini söylemiştir. Bu demektir ki klasik bir eserin bizim için ifade ettiği anlam ya da çağımıza kazandırdığı yenilikler dönemden döneme farklılık arz ettiği için, geleneği daima yeniden okunmalı ve onun getirdiklerini göz ardı etmemek gerekmektedir. Ricoeur bu iki ucun hafızanın suistimal edilmesinden kaynaklandığını söyler. Bu nedenle hafızanın kullanımlarına, hafızanın güvenilirliğine ve hafızanın tarihle birlikte geçmiş mirasın tekrardan mülk edilmesine yer verir.

Hafızanın doğru kullanımları ve canlı hafızanın önemine geleneğin yeniden okunması bağlamında yer veren Ricoeur, hafızanın oluşumunda rol oynayan anlatı ile tarih ilişkisine yer verir. Anlatı'nın bir kurmaca olduğunu ve tarihin de bu nedenle bir yönünün kurmaca olduğunu söyledikten sonra bu amaçla tarihin hakikat iddiasını güçlendirmek amacıyla hafızanın da geçmiş mirasın hakikat iddiasındaki rolünü savunur. Bunun için tarihyazımında başvurulması gereken kaynaklardan biri olan canlı hafızayı aynı zamanda kuşaklararası iletişimi sağlayan ve belgesel tarihin yanıltıcı unsurlarının karşısında duracağını düşündüğü canlı hafıza aktarımının önemine yer verir. Ona göre bu canlı hafıza aktarımı sadece geleneği değil geleceği de korumakta, kuşaklar arası iletişim sayesinde yeni kuşaklar geçmişini anlamlı bir şekilde bu güne taşıırken bu günün nasıl oluştuğu hakkında da anlamlı bir bilgiye ve anlam alanına sahip olmalarını sağlamaktadır.

Geleneği hafıza, tarih ve anlatı bağlamında Ricoeur özelinde temellendirmeye çalışan çalışmamız aynı bağlamda dini metinlerin gelenek tarafından geleneğin

bugünleştirilmesi aracılığıyla nasıl oluştuğu ve etkilendiğine Rudolf Bultmann ve Yerushalmi özelinde yer vermiştir. Tarihsel metinlerin oluşumunda yer alan anlatı ve hafıza dediğimiz unsurlar dini metinlerin yorumlanması ve anlaşılması söz konusu olduğunda tefsirleri ve geçmiş insanların gündelik ayin ve pratiklerini aklımıza getirmektedir. Geçmiş metinlerin anlaşılması için başvurduğumuz metinler dini metinler söz konusu olduğunda akla tefsirleri getirmektedir. Kutsal metinlerin anlaşılması geçmiş insanların bu metinleri nasıl anladığı ve yorumladığı metinler yani tefsirler bağlamında olurken, bu yorumlar bizler için bir önkabul niteliğine dönüştüğü için bu metinlerin aynı zamanda oluşturulmasına da dolaylı ve daha gizli bir katkıda bulunmaktadır. Burada Rudolf Bultmann'ın ön kabul olmadan yorumun olmayacağı görüşünü böylesi bir bağlamda veren Ricoeur'ün görüşünü kanıtlamaktadır. Fakat Ricoeur'e göre asıl yapılması gereken ve bunu başaran nadir insanlardan olan Yerushalmi gibi dindar hafıza veya Yahudi hafızası ile tarihsel hafızanın birlikte okunmasıdır. Bu da ancak seküler kimliği bıraktığımızda mümkün olacaktır. Zira İslamiyet hafızası okumasını tarihsel hafızayla karşılaştırmamız dünyeviliğimizi bir kenara bırakmamızı gerektirmektedir.

KAYNAKLAR

- ALTUĞ, T. , 2008.Dile Gelen Felsefe, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları,250s.
- ARİSTOTELES, 2013.Poetika, Çev. :İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul,104s.
- ARSLAN, A.2014.İlkçağ Felsefesi Tarihi I,İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları),375s.
- AUGUSTİNUS, 2014. İtiraflar, Çev.: Ç. Dürüşken, Kabcacı yay.İstanbul,660s.
- BARTH K.,1959. Dogmatics in Outline, Harper Torchbooks, New York, 1959,155s.
- BATUK, C., KUŞÇU E.2013, Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu, Eski Yeni Yay. Ankara, 211s.
- BÜYÜKTUNCAI,M.2014. “Otobiyografi Ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanı Biçimlendirilmesi”, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,Cilt.,12Sayı.(1),ss.55-87.
- CEVİZCİ, A. 2012. İlkçağ Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Yayınları,600s.
- CEVİZCİ, A.2002.Felsefe Tarihi, Bursa, Say Yayınları, 1344s.
- CEVİZCİ, A.2005.Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yayınları,536s.
- CEVİZCİ, A.2011.Felsefeye Giriş, Ankara, Nobel Yayınları,246s.
- COLLINGWOOD, R.G.1989, The İdea Of History, Oxford University Press,576s.
- ÇINAR, A.2007, “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”,Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1,18s.
- ÇÜÇEN, A.K.2006. “Heidegger ve Felsefe”, FLSF Dergisi,(1),38-55.
- ÇÜÇEN, A.K.2015.Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Sente Yayıncılık, Ankara,280s.
- DESCARTES, R.1994, Metod Üzerine Konuşma, Çev.: K. Sahir, Sel, Soysal Yay.126s.
- DEVİRİM, S.2005. “Hermenötik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği”, Toplum ve Bilim, Sayı (105), ss.60-92.
- DIETER, M.2002,“Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”,İnsan Bilimlerine Prolegomena, Der-Çev.,Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul,ss. 80-112.
- EİBNİZ, G.W.,1989.New Essays on Human Understanding, Ed. and Eng. trs. By Peter Remnant and Vonathan Bennet, New York, 312s.
- FAZLIOĞLU, İ.2006. “İnsan bir gelenektir”, Dergâh, Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, 195. ss.19-40.
- GADAMER, H.G.1981.Reason in the Age of Science, Trans. Freerick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge- Londra, ss.150.
- GADAMER, H.G.1989, Truth and Method, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marsall, New York,s.245
- GADAMER, H.G.2002.“Hermeneutik Problemin Evrenselliği” Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler, DerÇev., Hüsamettin Arslan, İstanbul, ss. 65-90.
- GADAMER, H.G.2004, “Hakikat Nedir?”, Felsefi Fragmanlar, Der-Çev.;M.Beyaztaş, İstanbul,,ss.87-111.
- GÜLENC, K.2010.“Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, Cogito Felsefe Dergisi, Heidegger: Varlığın Çobanı,64,ss.57-69.
- GÜNDÜZ, Ş.2010,Yaşayan Dünya Dinleri, ed Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara. s.450.
- HAHN, L.1996.Edwin The Philosophy Of Paul Ricoeur, Open Court Trade and Academic Books, s.590.
- HALBWACHS,M.2016.Hafızanın Toplumsal Çerçevesi, Heretik Yay., Çev. Büşra Uçar, Ankara,366 s.

- HEİDEGGER, M.1971.“The Nature of Language,” On the Way to Language, trans. by Peter D. Hertz, New York: Harper and Row Press, s.65.
- HEİDEGGER, M.1982.On the Way to Language, trc. Peter D. Hertz, San Francisco: Harper& SanFrancisco Press,57,208s.
- HEİDEGGER, M.1998.Pathmarks, Edited by, William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, s.254.
- HEİDEGGER, M.2002.“Hümanizm Üzerine Mektup”,Hümanizmin Özü, trc.:A. Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul, s.96.
- HEİDEGGER, M.2016.Herder’in ‘Dilin Kökeni Hakkında’ İncelemesi ÜzerineDersler, trc.:G. Şar, İstanbul,Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi,30, ss.56-93
- HEİDEGGER,M.2002.“Dilin Doğası,”Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, der ve trc.:H. Arslan,İstanbul: Paradigma yayınları,390s.
- HEİDEGGER,M.2008.Varlık ve Zaman, terc.: Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı,200s.
- HEKMAN, S.1999.Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev.:H.,Arslan-B. Balkız, ParadigmaYayınları, İstanbul, 272s.
- HOBBS, T. Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, çev. S. Lim, İstanbul, 1993, 180s.
- INWOOD, M.2014, Heidegger, trc.:N. Öрге ,Ankara,Dost Kitabevi ,s.130.
- İBN-İ SİNA,2004. Kitabu’ş-Şifa, Metafizik, Çev.: E. Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 893s.
- KAHRAMAN, Y.,2014.“Dil Varlığının Ontolojik Zemini” Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, ss.18-60.
- KİSİEL, T.,2002. “Gelenğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Der-çev.: H. Arslan, İstanbul,ss.96-112.
- KOSELLECK,R.,2005.Futures Past, “On The Semantics Of Historical Time”, Translated by.:K. Tribe, Columbi University Press,240.
- LAROUİ, A.,1998.Tarihselcilik ve Gelenek, çev.: H. Bacanlı, Ankara,200s.
- LOCKE, J.,2004,İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, Çev.: V.Kadiroğlu, Ankara,79s.
- MANAV,F.,2013.Martin Heidegger’in Varoluşçu Hermeneutiği,Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü,191s.
- MARSALL, G.,2005, Sosyoloji Sözlüğü, Çev.: O. Akınhay, D. Kömürçü, Ankara,917s.
- NASR, S.H.,1981. Knowledge and The Sacred, New York,354s.
- NASR, S.H.,2001. Modern Dünyada Geleneksel İslâm, çev. Sara, Büyükduru, İstanbul,310s.
- NİCHOLSON G.,1991.“Answer to Critical Theory” Gadamer and Hermeneutics, Hugh, J. Silverman Edited by, Routledhge, Cambridge,150s.
- NİETZSCHE F. W., Zamana Aykırı Bakışlar 2, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- ÖKTEN, K.H., 2008.Varlık ve Zaman Kılavuzu ,İstanbul, Agora Kitaplığı,240s.
- ÖKTEN, K.H.,2004.Heidegger Kitabı,İstanbul, Agora Kitaplığı,343s.
- ÖKTEN, K.H.,2017.“Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”, Cogito Felsefe Dergisi,ss.64-92.
- ÖKTEN, K.H.,2017.Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”, Cogito Felsefe Dergisi,(64), ss.1-25.
- ÖZLEM, D.,1999. Siyaset,Bilim ve Tarih Bilinci, İnkılap Yay., İstanbul,339s.
- ÖZLEM, D.,2008. Felsefe ve Doğa Bilimleri, Doğu Batı Yayınları, İstanbul,264s.
- PALMER, R.,2002.Hermenötik, trc. İbrahim Görener(İstanbul, Anka Yayınları,360s.
- PLATON,1988. Devlet, Çev.: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul,115s.

- REAGAN, C.,E – STEWART, D.,1978.The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of His Works, ed., Baston: Beacon Press,250s.
- REAGAN, C.,E. Paul Ricoeur,1996. His Life and His Work, The University of Chicago Press, London,270s.
- RİCOEUR, P., 1974."Preface to Bultmann", The Conflict of Interpretation, Essays in Hermeneutics, Evanston: Nortwestem University Press,290s.
- RİCOEUR, P., 2009. Yorumların Çatışması I , Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 301s.
- RİCOEUR, P., 2012. Hafıza, Tarih ve Unutuş, Çev: M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul , 568s.
- RİCOEUR, P., Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa, Çev. Ömer Albayrak,450s.
- RİCOEUR, P.,2010. Başkası Olarak Kendisi,Çev.: H. Hünler, Doğu Batı Yay. İstanbul,570s.
- RİCOEUR, P.,2012. Hafıza, Tarih ve Unutuş, Çev.: M. E. Özcan, Metis Yayınları, İstanbul,568s.
- RİCOEUR, P.,F.2010. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi, "Valence'den Nanterre'e", Eleştiri ve İnanç, Çev.: Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 380s.
- RİCOEUR, Paul Jean-Pierre Changeux,2013. Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma, Çev.: İ. Birkan, Metis yay.296s.
- RİCOEUR,P., 2007.Zaman ve Anlatı 1, Çev.:M Rifat ve S. Rifat, Yapı Kredi Yay. İstanbul,168s.
- SCHUON, F.,1984. The Transcendent Unity of Religions, Çev.: H. Smith, Faber & Faber, London,207s.
- SHEN, V.,2004. Çin Düşüncesinde, Gelenek, Metin, Yorum", Çev.: B. Tatar, Bilimname VI, ss. 20-45.
- SHİLS, E.,1971. 'Tradition' in Comparative Studies in Society and History, 13,250s.
- SİMMS, K.,2003, Paul Ricoeur, Taylor and Francis, Routledge, London,176s,
- STRAUSS, C. L.,2016. Irk, Tarih ve Kültür, Çev.: H. Bayrı ve R. Erdem, Metis yay.,İstanbul,176s.
- TATAR, B.,2014. Din, İlim ve Sanatta Hermenötik, İsam Yayınları, İstanbul,205s.
- TERDİMAN, R.,1993. Present Past: "Modernity and The Memory Crisis", Cornell University Press, United States of America,389s.
- TÜRKMEN, G. N., 2014"Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil" Possible Düşünme Dergisi 4,ss.46-95.
- ULUKÜTÜK, M.,2012."Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi?" Özne Felsefe Dergisi, (16), s.115-135.
- ULUKÜTÜK, M.,2013. Anlama ve Gelenek, "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu, Bilsam yay., İstanbul,218s.
- WEBER, A.,2015.Felsefe Tarihi,terc.:H. V. Eralp ,İstanbul,Kabalcı Yayınları,454s.
- YERUSHALMİ,Y.H., Zakhor: Jewish History and Jewish Memory, The University of Washington Press,1992.
- YURT, E.,2014. Martin Heidegger Felsefesinde 'Düşünme' Sorunu,Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi,150s.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Selin KAYA
Doğum Yeri ve Tarihi : Malatya/ MERKEZ-07.10.1993

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Ksü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi
Doktora Öğrenimi :
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce (82)
Bilimsel Faaliyetleri : Kitap Tanıtımı: Anlama ve Gelenek, Mehmet Ulukütük, Ksü İlahiyat Fakültesi Dergisi

İş Deneyimi

Stajlar : Öğretmen,2015.
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar : Milli Eğitim Bakanlığı ve Ksü İlahiyat Fakültesi (Arş. Grv.)

İletişim

E-Posta Adresi : selinkaya@ksu.edu.tr
Tel. :05538154444
Tarih :