



# GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



## Araştırma Makalesi • Research Article

# Sosyal Bilimler Mantığı Üzerine: Anlamın Neliği ve Anlamanın Niteliği<sup>1</sup>

*On The Logic of Social Sciences: The Nature of Meaning and The Qualification of Understanding*

Fatih İBİŞ<sup>a\*</sup>

<sup>a</sup> Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri-Kelam Anabilim Dalı, Denizli / TÜRKİYE  
ORCID: 0000 0003 4269 3012

### MAKALE BİLGİSİ

*Makale Geçmişi:*

Başvuru tarihi: 19 Ocak 2022  
Kabul tarihi: 22 Nisan 2022

*Anahtar Kelimeler:*

Anlamak,  
Anlam,  
Dil,  
Metin,  
Kavramak

### ARTICLE INFO

*Article History:*

Received January 19, 2022  
Accepted April 22, 2022

*Keywords:*

Understanding,  
Meaning,  
Language,  
Text,  
Comprehending

### ÖZ

Bir şeyi anlamadan önce sorulması gereken ilk sorulardan biri “Anlam nedir?” sorusudur ve buna bağlı olarak sorulması gereken ikinci soru da “Anlamak nedir?” olmalıdır. Anlamanın niteliğini önceleyen ve belirleyen husus anlamın neliğidir. Anlamın ne olduğu ve ne şekilde ortaya çıktığı tespit edilmeden anlama edimini yorumlamak pek mümkün görünmüyor. Anlamı anlamlı kılan evvela anlamayı gerçekleştiren öznenin aktif bilinç durumudur. Öznenin bilinci anlam faaliyetinde belli aşamalardan geçerek anlama ulaşır. Bu noktada bilincin yöneldiği ilgiler, bilinci yönlendiren etkiler ve etkilenimler, aynı çerçevede bilincin şeylere yüklediği önem ve değer kategorileri, şeylerden güdümlendiği amaçlar doğrudan anlamın oluşumunda belirleyici rol üstlenirler. Bunun yanında bir de dilin doğası, bir gösterge sistemi olarak işleyişi ve hermeneütik alanın da anlamın belirleyici âmilleri olarak öne çıkan konuların başında gelir. Sonuçta bunlar bizi öznenin anlama faaliyetinde tekrar aktif hale gelip gelmemesine göre kavranan ve kavranmayan anlam şeklinde bir ayırma iletir. Dolayısıyla anlamın neliği öznenin anlama faaliyetindeki bilgi ve bilinç durumuna göre şekillenen bir sürecin sonunda kendini açığa vurmaktadır.

### ABSTRACT

One of the first questions to ask before understanding something is “What is the meaning?” and the second question to be asked accordingly is “What is understanding?” should be. What precedes and determines the quality of understanding is what the meaning is. It does not seem possible to interpret the act of understanding without determining what the meaning is and how it emerges. What makes the meaning meaningful is the active state of consciousness of the subject who realizes the understanding. The consciousness of the subject reaches meaning by passing through certain stages in the activity of meaning. At this point, the interests towards which the consciousness is directed, the effects and influences that direct the consciousness, the importance and value categories that the consciousness attributes to things, the purposes that it directs from the things directly play a decisive role in the formation of meaning. In addition to this, the nature of language, its functioning as a sign system (Semiotics) and Hermeneutics are among the issues that stand out as the determining factors of meaning. Ultimately, these lead us to a distinction between the comprehended and the uncomprehended meaning, depending on whether the subject is reactivated in the activity of understanding. Therefore, the nature of meaning reveals itself at the end of a process that is shaped according to the subject's knowledge and consciousness in the activity of understanding.

<sup>1</sup> Bu makale 2012 yılında tamamladığım “Özne-Metin İlişkinin Metodik ve Teolojik Boyutu” (Sosyal Bilimler Enstitüsü-Ankara) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## EXTENDED ABSTRACT

The accuracy of the meaning, the authenticity of the understanding can become meaningful, first of all, with the existence of an authentic thought about the nature of these two concepts. The inner world of man is a world woven with meaning. This indicates a consciousness that accompanies human actions and that this consciousness acts in line with a specific purpose. Objects and facts do not have meaning in themselves. Outwardly meaningfulness is actually an attribution made by humans, an activity of attribution. In other words, the phenomenon we call meaning is the result of human effort to make sense of it. People generally adopt to see things as 'something in themselves' rather than 'something in themselves'. For example, tree, table, word, sentence, falling, getting up, walking, stopping, running, in short, life as a whole, and many things about life have a meaning attributed by humans. Man's existence is essentially surrounded and determined by the web of meanings he possesses.

When it comes to meaning, two acts of human come to the fore: to understand and to make sense of. When texts and speeches come to the fore, comprehension activity usually comes to the fore, while it is seen that comprehension activity comes to the fore in non-textual areas such as objects, events and facts. As for which is more effective, it can be said that the activity of making sense loses priority and superiority to understanding, considering that the world that people make sense of is active while understanding a text and speech. The outside world is essentially an isolated world devoid of meaning, and people make this meaningless world a meaningful world in their own way with the role of meaning. What makes the meaning meaningful is the active state of consciousness of the subject who realizes the understanding.

There are effective tools that play a role in understanding and determine meaning. Language comes first as a means of communication, as well as an indicator tool. Understanding the nature of language is extremely important in understanding the essence of meaning. Because of this importance, language has become the subject of a special discipline called philology. Within philology, special fields such as syntax, etymology, semantics and semiotics, which examine language in certain aspects, have been formed. On the other hand, language has been the subject of hermeneutics in terms of interpretation, which looks at understanding the meaning, as well as being a subject of understanding due to its self-directed nature. Parallel to this, because of its undeniable role in determining the meaning, the field of denotation of language is a subject that is discussed in detail both in logic, rhetoric and *usûl-i fiqh*. All of these are areas that reveal the meaning of meaning to us and that must be given the right before we can understand an expression. Otherwise, the lack that will arise will make the understanding and meaning incomplete.

In addition to the epistemological references to the text, which should be taken into account in the quality of the meaning, we see that the consciousness of the subject is effective. If the subject has not grasped what is known, but has only kept it in his memory as memorized information, the knowledge of an uncomprehended meaning will emerge, which is a sign that understanding has not been fully realized. Comprehension can only become competent in a mental process accompanied by comprehension. At this stage, while every comprehension activity is understanding, we cannot say that every understanding is comprehension. Because it is seen that sometimes incomplete, sometimes inaccurate, sometimes inappropriate and sometimes wrong meanings emerge from the comprehension activity, it is possible to define comprehension as an advanced comprehension activity that removes these defects.

From this point of view, it is possible to say that the meaning takes place on two planes depending on the comprehension: 1. Meaning before comprehension 2. Meaning after comprehension. It is the immediate and direct comprehension of the first meaning of the word or sentence that is intended to be understood at the pre-comprehension level. At the post-comprehension level, meaning is the conceptual abstraction of the content of the meaning obtained before the comprehension and obtaining a higher meaning. For example, the first meaning that comes to mind when people are mentioned is people who are found in the outside world with their members. We usually meet our daily life needs in this way. When the second level is passed, the first way of understanding is no longer sufficient. Here, by asking questions, we try to identify the differences that distinguish human beings from other living things and try to get down to their nature, and we try to understand human beings in their abstract and universal form isolated from their individuals. At this stage, the word human turns into the concept of human and appears as a '*animal-ı nâtik*' in isolation from its members in the outside world. The word of the thing at the first level; At the second level, the concept that constitutes the nature of the thing comes to the fore. In order to better understand these two different levels of meaning, we would like to touch on the theoretical dimension of knowing in the context of envision-certification.

## Giriş

İnsanın iç dünyası anlamla örülü bir dünyadır. Bu durum insan eylemlerine eşlik eden bir bilincin varlığına ve bu bilincin belirli bir amaç doğrultusunda hareket ettiğine işaret eder. Nesnel ve olgular bizâtihi anlam taşımazlar. Dışa dönük anlamlılık durumu insan tarafından yapılan bir anlam yükleme faaliyetidir ve anlam bu faaliyetin sonucunda ortaya çıkar. Eş deyişle anlam dediğimiz olgu insanın anlamlandırma çabasının sonucudur. İnsan şeyleri genellikle ‘kendinde bir şey olarak’ değil, ‘kendince bir şey olarak’ görmeyi benimser. Örneğin ağacın, masanın, sözcüğün, cümlelerin, düşmenin, kalkmanın, yürümenin, durmanın, koşmanın kısaca bütüncül olarak yaşamın, yaşama dair pek çok şeyin temelinde insan tarafından yüklenen bir anlam vardır. İnsanın varlığı esas itibariyle sahip olduğu anlamlar ağı tarafından çevrelenir ve belirlenir.

Sosyal bilimler alanı, esas itibariyle kendisine doğrudan insanı, insan edimleri alanını konu edindiği için diğer bilimlerden oldukça farklı bir tabiata ve karaktere sahiptir. İnsan faktörünün yoğun etkisi, belirlenimi ve dahi belirsizliği itibariyle sosyal bilimler ne deneyi, deneyimi ve gözlemi yöntem olarak belirleyen fen bilimlerine ve doğa bilimlerine ne de aynı izlekte insan bedeni gibi somut birimlerden hareketle bilim yapan sağlık ve spor bilimlerine benzemektedir. Mezkur bilimlerde geçerli olan, doğru kabul edilen kesinlik değeri ve nesnellik kriterleri sosyal bilimler söz konusu olduğunda görecelikle malül hale gelirler. Bu açıdan sosyal bilim çalışması için ölçüt alınabilecek anlama ve açıklama modeli diğer bilimlerin anlama ve açıklama modelleri kadar kesin, açık ve genel geçer değildir. Sosyal bilimlerde çalışmanın öncelikli koşulu evvela faaliyet yürütülen alanın doğasını kavramayı, bu alandaki verilerin hangi matrislerle belirlendiğini öğrenmeyi, diğer alanlardan onu ayıran temel hususların farkında olmayı gerektirir. Bu çalışma sosyal bilimlerin omurga kavramlarından biri olan anlama kavramının neliğine ve niteliğine yönelik nesnel ve öznel temel belirleyici etmenleri tespit edip serimleyerek sosyal bilimlerin işleyiş mantığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda anlam ve anlamakla doğrudan ilişkili “semiyotik, semantik ve hermenötik” gibi alanlar öncelikle insanın iç dünyasını çevreleyen ve belirleyen anlamın ve bu dolayında sosyal bilim alanında faaliyet yürüten insanın döngüsel bir diyalektik içinde sürece etki eden nesnel ve öznel bağlamlarını dikkate alarak anlamın ve anlamının doğası çözümlenmeye çalışılacaktır.

## Anlamanın Nesnel ve Kuramsal Temeli

### Dil ve Anlam

Anlamın nesnel boyutunu ilgilendiren ve belirleyen unsurların en başında dil faktörünün öne çıktığını görüyoruz. Anlamın üretilmesinde öncelik dile ve dile ilişkin enstrümanlara aittir. Bu bağlamda ilk araç dil ve dile bağlı olarak da sözcüklerdir. Sözcük, kavrama ve nesneye bakan yönleri itibariyle iki yönlü bir tabiata sahiptir. Sözcükler kendilerinin ötesinde bir şeye işaret etmekte ve bu referans özelliğiyle anlam kazanmaktadırlar. Sözcüklerin anlamları algılanabilir değil, anlaşılabilir karaktere sahiptir. Anlam sözcüğü bilinç sahibi bireyde veya bireyler arası kurulan ilişkide gerçekleşmesi itibariyle aynı anda varolan tek ve çift boyutlu bir nitelik taşır. Anlamlar iletim amacı güdümediği takdirde, tek boyutlu kalarak insanda bulunan zihinsel formları ifade ederler. Bu nokta dilin temelini oluşturması yanında dilin oluşumunu belirleyen süreci de hazırlar. Dil esas itibariyle düşünce olarak zihinde oluşan ‘içe-vurum’un (im-pression) söz olarak ‘dışa-vurum’undan (ex-pression) ibarettir. Zihin, içinde oluşan formlar dışa vurulmak istendiğinde sözcüklere ihtiyaç duyar. Çünkü “sözcükler manaların kalıpları” (Cürcânî, 1988, s. 52) olmaları hasebiyle aktarım sürecinde önemli bir işlev üstlenirler. Dil ve yazı aracılığıyla tezahür, tecessüm eden manalar, ruh-beden ikilisinde bedenün üstlendiği fonksiyona benzer bir işlevle manaların taşıyıcı araçları olan sözlerle bedenlenirler. Bu bağlamda sözcükler aslında nesnelere değil, zihindeki kavramların göstergeleridir. Seyyid Şerif Cürcânî bu itibarla

sözcüklerle kastedilen “mânâ” (medlûl-konuşanın zihnindeki içerik) ile sözcüklerden anlaşılan “anlam”ı (mefhûm-dinleyenin zihnindeki içerik) özenle birbirinden ayırır: “Mânâlar (meânî) lafızların hizasına konulan zihnî sûretlerdir. Bu zihnî sûret lafızla kastedilen amaç bakımından akılda hâsıl olan sûret ise mânâ, lafızdan akılda hâsıl olan sûret ise mefhum (anlam) olarak isimlendirilir (Cürçânî, 1985, s. 230, 231).” İngilizcede de örneğin “meaning” (mana, kasıt) ile “understanding” (anlamak, fehm) kelimeleri arasında böyle bir nüanstı bahsedilebilir (bk. Ed. Hoad, 2003, s. 514.).

Sözcüğün anlamla ilişkisi, anlamı oluşturması değil, anlama delalet etmesi yönüyledir. Anlamı olmayan şey söz değil sadece sestir, fonetikten ibarettir; sesle söze dönüşmeyen anlam da dışı vurmadığı takdirde sadece zihinsel bir formdur. Anlam tekil zihnin anlaması bakımından tek yönlü iken anlatan ve anlayan arasındaki iletişimin sonucunda ortaya çıkması bakımından da çift yönlü bir doğaya sahiptir. Dil aracılığıyla, sözcükler yardımıyla aktarılmaya başlanan anlam artık interaktif bir kimlik kazanmış olur. Anlam bu aşamadan sonra dilsel yeterlilik gücünü aktif olarak paylaşan iki kişi yani konuşan (yazar) ve dinleyenin (okur) ortak ürünüdür. Konuşan ve dinleyen zihinlerindeki ortak ilkelere ve paylaşılan dilin gramerinde bulunan ilkelere göre anlamı birlikte üretirler. Bu çift yönlü olma hali, anlatan tarafından bakıldığında, anlatma yöntemiyle ortaya çıkan ‘anlatılan bir anlam’ olurken, anlayan muhatap açısından anlama yöntemiyle ‘anlaşılan bir anlam’a dönüşmektedir (Cündioğlu, 2005, s. 20, 21).

Anlam bu durumda bir yönüyle anlatanın zihnindeki içeriğe göndermede bulunurken diğer yönüyle anlayanın zihninde meydana gelen içeriğe göndermede bulunur. Anlama faaliyeti bu süreçte anlatanda devre dışı kalırken aktif konumdaki dinleyiciye özgü hale gelir. Esas itibarıyla anlamak denilen zihinsel edim müttekellimden daha çok muhatabın merkezinde olduğu zihinsel sürecin adıdır. Anlatandaki anlam göz önünde bulundurulduğunda anlam, karşıdakine iletilmesi gereken maksat ve muradı ifade etmektedir. Bu açıdan mana ile anlamı birbirinden ayıran Cürçânî mana’yı doğrudan “bir şeyle kastedilen şey” (Cürçânî, 1985, s. 236; bk. Tehânevî, 1996, 2/1600) şeklinde tanımlar. Yani daha net ifadesiyle mana anlam demek değil, “maksat/amaç” demektir. Bu maksat iletişim halinde bulunan en az iki kişiden birinin diğerine aktarım yoluyla doğal olarak sözü duyan ve dinleyen açısından anlama faaliyetinin başlangıç ve sonunu teşkil eder. Anlama denilen işlem bundan sonraki aşamada sözün muhatabı olan kişinin zihnindeki durumu bildirmekte ve bu fiilin öznesi olarak muhatabı incelemektedir.

Anlatan konumunda bulunan kişi, zihnindeki anlamın göstergesi olarak sözcükleri ne kadar doğru ve yerinde kullanırsa karşısındaki muhatabın zihninde oluşacak anlamın da o kadar açık ve net olmasını sağlayacaktır. İfadelerde oluşabilecek her türlü dilsel karışıklık, kapalılık beraberinde doğal olarak anlama sürecindeki etkinliğiyle öznedeki anlam karışıklığına sebebiyet verecektir. Buna sebebiyet verilmesi halinde ortaya iki tür anlamın çıkması kaçınılmaz olacaktır: ‘doğru anlam’ ve ‘yanlış anlam’. Şayet muhatabın zihninde, konuşanın zihnindeki anlam tam olarak hâsıl olmuş ve iki anlam arasında tam bir mutâbakat oluşmuşsa doğru anlamdan aksi takdirde yanlış anlamdan söz edilecektir.

Doğru ve yanlış anlamın koşulları ve keyfiyeti bir yana burada anlamanın özünde bulunan zihinsel aktivasyon durumu ile sözcükler arasındaki ilişkinin sıradışı olma gerekliliği hatırdan çıkarılmamalıdır. Anlama doğası itibarıyla zihinsel alışkanlıkların dışında bir kavrama halinin ifadesidir. Bu kavrama hali dışı vurulurken gündelik hayatın sıradanlaştırdığı, alışlagelen tarzda konuşma biçimi yeterli gelmez; o şey hakkında klişelerin, hazır kalıpların, sloganların ötesinde net bir resme ve tasavvura sahip biçimde sözcükleri kullanmak, cümleleri kurmak gerekir. Şayet dış dünya bizim için kendisine verilen önem ve değerle anlamlı bir dış dünya ise o dünyanın zihne ve dolayısıyla sözcüklere yansıma biçimi de aynı önem ve değeri yansıtmalıdır.

### ***Bir Gösterge Olarak Anlam***

Anlam nedir sorusuna verilebilecek en kestirme cevap şu olabilir: Anlam “delalet”tir. Anlamak dolayısıyla bu delaleti anlamak demektir. Delalet Türkçe karşılığı itibariyle gösterge anlamına gelmektedir ki anlam dizgesi bir gösterge dizgesini, anlama faaliyeti bu gösterge dizgesinin çözümlenmesini ifade etmektedir.

Dinî tedris geleneği içinde mantık ilmine girmeden işlenen *delalet* ve ilk bölümü oluşturan *tasavvurât* kısmı, belagat ilminin alt dallarından biri olan *beyan* ilmi ve usûl-i fıkıh disiplininin *delalet* bahisleri lafızları, dolayısıyla anlamı konu edinmeleri, delalet meselesini öne çıkarmaları bakımından önemli bölümlerdir. Delalet mantık, belagat ve usûl disiplinleri arasında ortak bir terimdir. Bu terim ilk defa mantık ilmiyle öne çıkmaya başlamıştır. Mantıkla birlikte diğer ilmî disiplinler de delalet konusunu metodik bağlamda ele almışlardır. Klasik mantık kitaplarında mantık ilminin ilk bölümü olan tasavvurât (kavramlar) konusuna geçmeden önce mantıkçılar tarafından kavramlara ön hazırlık olması bakımından öncelikle delalet konusu işlenir. Modern dönemdeki karşılığı gösterge bilime (ilmu'd-delâlet) denk düşen delalet ilmine göre delalet “bir şeyin bilinmesi durumunda diğer bir şeyin bilinmesinin gerekliliği”ni ifade eder. Başka şeyin bilinmesini sağlayan unsura ‘dâl’, dâl ile bilinen şeye ‘medlûl’ adı verilirken, bu iki şey arasında meydana gelen ilişkiye de ‘delalet’ adı verilir. Sözelimi ‘Zeyd’ lafzı dâl’dir ve dâl olarak bu isim sahibine göndermede bulunur. İsmi sahibi şahıs bu bağlamda medlûl olmaktadır. Mantıkta delalet temel olarak “sözlü (lafziyye) delalet” ve “sözsüz (gayr-i lafziyye) delalet” olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların da her biri kendi içinde üç bölüme ayrılır:

1. *Sözlü Vaz’î Delalet*: Vaz’ bir lafzın belli bir mananın, anlamın karşısına konulmasını ifade eder. Bu minvalde sözlü vaz’î delalet, delaletin hem söz hem de vaz’ yoluyla gerçekleştiğini anlatır. Manaya olan delalet hem söz hem de vaz’ yoluyla ortaya çıktığı için bu türden delalet vaz’î delalet olarak isimlendirilir. Sözcüklerin delaleti daima bu türden delalet kapsamına girmektedir. Örneğin ‘insan’ sözcüğü ‘düşünen canlı’ya delalet eder; çünkü insan sözcüğünü vaz’ edenler bu anlamı insan kelimesine tahsis etmişlerdir. Mantıkçıları ilgilendiren asıl delalet konusu da budur.

2. *Sözlü Aklî Delalet*: Mânâya olan delalet hem söz hem de akıl vasıtasıyla olursa bu tür delaletlere sözlü aklî delalet denir. Mesela duvarın arkasından gelen ‘deyz’ sesi ne vaz’ ne de tabiatın gereği olan bir sestir. Deyz ünlemesi herhangi bir manaya has kılınmamış bir sestir ibarettir ancak duvarın arkasında birinin bulunduğunu anlatması bakımından anlam taşımaktadır.

3. *Sözlü Tabîî Delalet*: Mânâya delaleti hem söz hem de tabiat aracılığıyla gerçekleşen delalettir. Hastanın hastalık tabiatı gereği, doğal olarak çıkardığı ‘âh âh’ lafızları, sahibinde bulunan bir ağrı ve sızıyı bildirmesi bakımından sözlü tabîî delalettir.

İçinde herhangi bir sözcük olmaksızın bir manaya delalet eden ‘sözsüz delalet’ aynı şekilde vaz’î, aklî ve tabîî olmak üzere üç kısma ayrılır:

1. *Sözsüz Vaz’î Delalet*: Herhangi bir söz olmaksızın bir şeyin vaz’ yoluyla manaya olan delalet etmesidir. Trafik işaretlerinin belli kurallara delalet etmesi gibi.

2. *Sözsüz Aklî Delalet*: Sözlü bir ifade olmaksızın bir şeyin akıl aracılığıyla bir manaya delalet etmesidir. Eserin müessire delaleti gibi.

3. *Sözsüz Tabîî Delalet*: Sözcük olmaksızın herhangi bir şeyin tabiatı gereği bir manaya olan delaletidir. Maşukunu gören aşığın tabîî olarak yüzünün kızarması gibi (Ebherî, 2007, 4, 5).

Mantık ilminin asıl konusu sözlü delaletin (delalet-i lafziyye) vaz’î (delalet-i lafziyye vaz’iyye) kısmına giren kavramlardır. Lafzın vaz’ına konu olan bu delalet şekli içerdiği ve işaret ettiği mana açısından kendi içinde üç bölüm halinde değerlendirilir:

1. İnsan denildiğinde bununla insanın hem düşünen hem canlı olması kastedilip anlaşılırsa, insan kavramı bu iki temel özelliğiyle vaz' olduğu mânânın tamamını ifade etmiş olur ki buna *delalet-i mutâbikiyye* denir.

2. İnsan kavramı ya düşünmesi ya da canlı olması yönlerinden sadece bir yönü kastedilerek, vaz' olduğu mananın bir kısmı için kullanılırsa buna *delalet-i tazammuniyye* denir.

3. Bazen insan kavramı vaz' olduğu mânânın tamamı ya da parçası için kullanılmayıp sadece insana mahsus gereklerden birini ifade etmek için kullanılır ki bu durumda ortaya çıkan delaletle de *delalet-i iltizâmiyye* adı verilir (Ebherî, 2007, s. 5, 6; Mağnîsî, 2007, s. 23, 24). İnsanın kâtip, yazar olarak tarif edilmesi buna örnek teşkil eder. Zira düşünen ve canlı olan biri, bu özellikleriyle aynı zamanda yazmaya da istidat sahibi olmakta ve yazma özelliği diğer zâtî özelliklerin gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Mantıkçılar sözlü vaz'î delaleti gösterenin (dâl) gösterilenle (medlûl) ilişkisinin durumuna göre farklı isimlerle anmışlardır. Lafzın gerçek delaleti, lafzın konulduğu mânâya bağlı olarak tespit edilmektedir.

Usûlcüler ise özellikle hüküm istinbâtında kullanılması açısından hayati önem taşıyan lafız-mana arasındaki delalet ilişkisini mantıkçılardan daha farklı ve daha geniş bir şekilde ele almışlardır:

1. Lafzın *konusan-dinleyen* açısından delaleti:

1. 1. Hakikî Delalet: Mütakellimin dile getirdiği, lafzın zahirinden anlaşılan manaya olan delalet.

1. 2. İzafî Delalet: Dinleyenin söylenen sözden anladığı manayı içeren delalet.

2. Lafzın *kullanım* açısından delaleti: (Lafzın kullanım delaleti aynı zamanda belagatın üç alt dalından birini teşkil eden beyan ilminin temel konusudur. Antakî, beyan ilmi hakkında kaleme aldığı *Metnü'l-'alâka* isimli risalesinin hemen başında beyan ilminin konusunu da özetleyen şöyle bir giriş yapar: “Bil ki, muradı eda etmenin yolları üçtür: Hakikat, Mecaz ve Kinaye.”)

2. 1. Hakikat 2. 2. Mecaz 2. 3. Kinaye

3. Lafzın *kapsadığı fertler* açısından delaleti:

3. 1. Âmm

3. 2. Hâs (Mutlak-Mukayyed, Emir-Nehiy)

3. 3. Müşterek

3. 4. Müevvel

4. Lafzın *açıklık-kapalılık* açısından delaleti:

4. 1. Açıklık bakımından lafızlar: Zahir, Nass, Müfesser ve Muhkem.

4. 2. Kapalılık bakımından lafızlar: Hafî, Mücmel, Müşkil ve Müteşâbih.

5. Lafzın *delalet keyfiyeti* açısından delaleti:

5.1. Nass yoluyla delalet

5. 2. İşaret yoluyla delalet

5. 3. Delalet yoluyla delalet

5. 4. İktiza yoluyla delalet (Özdemir, 2006, s. 30, 31)

Usûl-i fıkıhta ayrıca önceki sayılanlardan farklı olarak delalet konusunu *mantûk-mefhûm* açısından ele alan şöyle bir taksim şekli de bulunmaktadır:

1. Mantûkun delaleti
  1. 1. Mübeyyen (zâhir, nass, müfesser, muhkem)
  1. 2. Mücmel (hafî, müşkil, müteşâbih)
2. Mefhûmun delaleti
  2. 1. İktizânın delaleti
  2. 2. İşâretin delaleti
  2. 3. Tenbih ve îmânın delaleti
  2. 4. Fehva'l-hitâb (mefhûmu'l-muvâfakat)
  2. 5. Delilü'l-hitâb (mefhûmu'l-muhâlefet) (bk. İltaş, 2006, s. V, VI)

Mantık ve usûl-i fıkıhta oluşan delalet şekilleri, özü itibariyle sözdeki anlamın doğru tespit edilip doğru bir şekilde anlaşılması için geliştirilen, birbirlerini tamamlayan anlama yöntemleridir. Delalet ilişkileri bilinmeden asıl ve temel olan anlamın tayin edilmesi mümkün değildir. Delalet ilmi bu bakımdan lafızdaki anlamın doğru tespit edilme yöntemi olarak değerlendirilebilir. Lafızların anlam delaleti sadece İslâmî disiplinler değil, aynı zamanda Batı düşünce sistemi içinde de özellikle yirminci yüzyıl dil çalışmalarında genişçe yer bulmuştur. Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan yapısalcılık akımının şekillendirdiği, yirminci yüzyıl dilbilim çalışmalarında çokça etkisi hissedilen göstergebilimle İslâm düşüncesindeki delalet teorisi arasında dikkat çekici benzerlikler görülmektedir. Son dönemde dil ve anlam üzerine yapılan çalışmalarda dilin bir gösterge olarak incelenmesi, dilbilimin yapısal özelliklerinin sorgulanması, Batı'da göstergebilim olarak isimlendirilen yeni bir alanın doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Gösterge sistemini anlamak öncelikle yapısalcı yaklaşımın anlaşılmasına bağlıdır. Adından da anlaşılacağı üzere *yapısalcılık* yapının malzemeleriyle ilgilenmek yerine her şeyden önce bizzat yapıya yönelmeyi içeren bir kuramı ifade eder. Yapısalcılık yüzeyde görünen fenomenlerin altında saklı, örtük bir sistem ve yapının olduğunu varsayarak yola çıkar. Sistemdeki birimler tek başlarına bir anlam ifade etmezler; onlara anlam kazandıran şey, bir sistemin, yapının parçası olmaları ve diğer birimlerle olan bağlarıdır. Sistem merkezli bu yaklaşım dilbilimi etkilemiş ve yirminci yüzyılın başlarında Ferdinand de Saussure (1857-1913) ile “yapısal dilbilim” ortaya çıkmıştır. O zamana dek dil, zaman içerisinde bir dilin geçirdiği değişiklikleri, evreleri inceliyor ve bir takım dil olgularının bütünü oluşturuyordu. Dilin zaman içinde geçirdiği bu değişim ve dönüşümün incelenmesi *artzamanlı (artsüremlî-diachronic) yaklaşım* olarak isimlendiriliyordu. Daha ziyade semantik merkezli olan bu dil anlayışı Saussure'a kadar devam etmiş ve anlama faaliyetinde etkin olmuştu.

Saussure ilk defa dilin semantik yönünden ziyade kendi iç dinamiklerinden yola çıkarak dilin özsel linguistik tarafına dikkat çekti. Saussure dili, belli bir zaman noktasını eksen olarak *eşzamanlı (eşsüremlî-synchronic)*, bağımsız bir sistem olarak incelemeyi önerdi (Saussure, 2001, s. 151). Zira yazılı metinler, özel bir kültürün linguistik sistemi içinde ait oldukları semiyotik ve semantik sistemi tesis ederler. Mesela XVI. yüzyıl Türkçesi ile XX. yüzyıl Türkçesini aralarındaki tarihsel mesafeyi atlayarak ayrı ayrı incelemek eşzamanlı bir yaklaşımı örneklemektedir. Ancak bu iki zaman noktası arasındaki aralığı da hesaba katarak Türk dilinin gelişimini, geçirdiği evreleri incelersek bu da dilin artzamanlı bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelir. Burada önemli olan misyon artzamanlı yaklaşımla bir metinde geçen sözcüğün

sadece o güne kadar taşıdığı anlamlarını bilmek değil, eşzamanlı yaklaşımla sözcüğün metnin yazıldığı ilgili zaman diliminde hangi anlamı taşıdığını tespit etmektir. Zira bir dönem sonra sözcük metnin ait olduğu dilimde sahip olduğu anlamdan uzaklaşarak onu vücuda getiren dönemdeki anlamıyla alakasız, önceki dönemdeki otantik anlamından çok farklı anlamlara bürünmüş olabilir. Bu bağlamda Saussure dilin, kendi içinde, kendi kendine yeten bağımsız bir sistem olduğunu, dil çalışmalarında artzamanlı yaklaşımın zorunlu olmadığını ifade eder. Satranç oyununu bilmek demek, satranç oyununu doğrudan ilgilendirmeyen ve etkilemeyen, satrancın tarihsel evrimini, gelişimini bilmeye bağlı değildir. Oyun kendi içinde bir sisteme sahiptir; dolayısıyla bu sistemi anlamak için oyunu oluşturan öğeleri oyundan bağımsız olarak tek tek tanımaya gereksinim duyulmaz; önemli olan öğelerin sistem içindeki işlevleri ve aralarındaki interaktif diyalektiktir (Moran, 2010, s. 186, 187).

Satrancın İran'dan Avrupa'ya geçmiş olması veya oyun içinde kullanılan tahta taşların yerine fildişi taşlar kullanılması hâricî olgulardır ve bu tür değişiklikler oyunun dış dizgesiyle ilgili olup iç dizgesine her hangi bir etkide bulunmazlar. Ancak taşların sayısını çoğaltmak, azaltmak veya oyundaki taşların pozisyonlarında, hareket düzeninde değişiklik yapmak bir iç olgudur ve oyunun iç dizgesine doğrudan müdahaledir. Saussure satranç temsiliyle dil için de iç ve dış olguların birbirinden ayırt edilerek tespit edilmesi, dilin dış değil iç dizge merkez alınarak incelenmesini önermektedir (Saussure, 2001, s. 53, 54). Buna bağlı olarak Saussure dili bir ırmağa benzetir. Dil ırmağı kesintiye uğramaksızın akmaya devam eder. Bu ırmak bazen ağır bazen hızlı biçimde akabilir. Sonuçta ırmağın akması birincil niteliğini, akışın hızı ise onun ikincil niteliğini teşkil eder (Saussure, 2001, s. 201).

Türkçe, İngilizce, Fransızca dediğimizde aslında bunlardan anlaşılması gereken şey dilin bir sistemin adı olduğudur. Dilin somut kullanımı *söz* ile gerçekleşir. O halde somut ve bireysel olan sözün arkasında, onu belirleyen soyut ve toplumsal bir sistem, yapısalcılığa atıfla içinde yer edindiği ve anlam kazandığı bir yapının olduğu inkâr edilemez (Saussure, 2001, s. 43).

Saussure dil teorisinde *dil (langue)* ve *söz (parole)* arasında yaptığı ayırmadan hareketle sözün epistemolojik açıdan zayıf olduğunu ifade etmektedir. Sözün epistemolojisini güçlendirmek için sistematik bir temel bulunmalıdır. Saussure'e göre sistemler yaşar, olaylar ölür; olayların varlıklarını devam ettirebilmeleri bir sistem içinde yeniden hayat bulmalarıyla mümkündür. Buna bağlı olarak söylemin semantik ilk hamlesi, olayların geçici karakterini giderecek bir dil sistemi içinde varolmalarını gerektirmektedir. Bu açıdan dil sözün kaybolmasını önleyen en önemli epistemolojik temeldir (Ricoeur, 2007, s. 13). Toparlayacak olursak söylemin epistemolojik güvencesi dil dışı ve dil içi olmak üzere iki koldan beslenir. Dil dışı olguyu semantik oluştururken, dil içi sistemi semiyotik belirlemektedir. Saussure'e göre dil kendi içine refere ettiği semiyotik alandan destek alarak sistematik bütünlüğünü korur.

Saussure geliştirdiği gösterge sistemiyle, dilin kendi içerisinde taşıdığı sistemi daha belirgin hale getirmeye çalışır. Sözcükler birer göstergedirler ve her göstergenin iki yönü vardır: gösteren ve gösterilen. Sözcükleri anlamlı kılan hususiyet gösteren olmaları değil gösterilen olmalarıdır. Mesela ağaç dediğimizde ağzımızdan çıkan ses gösteren olurken, bu kelimenin işaret ettiği ağaç kavramı gösterilen olmaktadır (Saussure, 2001, s. 107). Gösterenden gösterilene veya gösterilenden gösterene gitme işlemi "anlamlama" olarak isimlendirilir.

Gösterge (Sözcük) = Gösteren (Ses) + Gösterilen (Kavram)

"Gösterge, bir gösterenin (işitim imgesi) bir gösterilenle birleşmesinden (kavram) doğan bütün" olarak tanımlanmaktadır (Benveniste, 1994, s. 74). Saussure bir göstergenin duyusal, işitsel fonetik veya akustik yönü ile o göstergenin zihinsel semantik veya semiyotik yönünü birbirinden ayırır. O, ilk yönü "signifier-gösteren", ikinci yönü "signified-gösterilen" olarak isimlendirir. Ancak burada Saussure'ün gösterenin karşısına koyduğu şeyi karıştırmamak gerekir.



Saussure gösterenin karşına nesneyi değil kavramı koymaktadır, dolayısıyla kelime bir nesneyi değil bir kavramı göstermektedir (Benveniste, 1994, s. 75).

Saussure'e göre gösteren ile gösterilen arasındaki bağı nedensiz olduğu kabul edilir. Zira ağacı göstermek için niçin a, ğ, a, ç seslerinden oluşan kombinasyonun seçilmiş olduğunu ispatlayacak genel geçer hiçbir neden yoktur. Buradaki nedensizlik gösterenin gösterilen açısından gerçeklik düzleminde hiçbir doğal ilişki içinde olmadığıdır (Saussure, 2001, s. 110, 111). Örneğin ağaç kavramının a+ğ+a+ç ses dizilimiyle zorunlu hiçbir iç bağıntısı yoktur. Aynı kavramı başka ses dizilişleri de aynı oranda gösterme şansına sahiptir. Bu da Saussure açısından göstereni gösterilenle birleştiren bağı nedensiz olduğunu, dil göstergesi ile zihin göstergesi arasındaki bağı evrensel bir nedeninin olmadığını ortaya koyar (Benveniste, 1994, 74). Başka dillerde örneğin ağaç kavramı Arapça'da şecer, İngilizce'de tree gibi farklı sözcüklerle ifade edilir. Sistemin kendi içindeki bağıntıları dış gerçeklikten bağımsızdır. Ağaç bir isim olup bununla ağacın dıştaki kökü, gövdesi, yaprakları olan bir türe tahsisıyla ilgili evrensel, genel-geçer herhangi bir neden gösterilemez. Taş sözcüğündeki ses öbeğine sert cisim anlamını kazandıran baş, kaş gibi diğer göstergelerle olan ayrılığıdır. Sözcükler arasındaki ses başkalığı göstergelerin karışmasını engellediğine göre bir bakıma anlamı üreten dilin kendisi olmaktadır. Bu yüzden eşzamanlı incelendiği takdirde dil, gerçeklikten bağımsız kapalı göstergeler sistemidir. Buna bağlı olarak sözcükler dil göstergeleri olup dış gerçeklikten bağımsız, kendi iç kurallarına göre işleyen bir sistemin öğeleridir (Moran, 2010, s. 188).

Medrese ilimlerinde bu mesele vaz' ilminin konuları arasında işlenmektedir. Vaz olgusu zihni varlık kategorisinde değerlendirilen kavramlar ile lisani varlık kategorisinde görülen sözcükler arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Aradaki ilişkide ilk vaz edicinin, sözcükleri manaların karşısına koyma işleminin ne şekilde olduğu tartışılmış ve muhtemel birkaç görüş ortaya atılmıştır. Dilcilerin bir kısmı gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntıyı gökten gelen ilahi bir vaz' olarak tevkifi görürken, bir başka kesim bunun insana verilen beyan gücüyle ve ilahi isimlerin talimiyle alakalı Allah'ın bahşettiği beşeri vaz' yeteneği olduğunu ve insanların arasında uyuşma (ıstılahi) bağı olarak geliştiğini söylemektedir. Bir başka gruba göre de tamamen tabii veya keyfi bir seçim olduğu düşünülmüştür. Bunların dışında bu meseleyi tartışmanın faydasız, en doğru yolun fikir beyan etmemek olduğunu söyleyen tevakkufi yaklaşıma sahip azınlık bir grup daha bulunmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Özdemir, 2006, s. 37).

Gösterge, gösteren ve gösterilen için kullanılan müşterek bir kavramdır. Gösteren gösterge sözcük olurken gösterilen gösterge kavram (daha geniş düzlemde anlam) olmaktadır. Şu var ki, bizler gösterenle gösterileni anlamaya ve kavramaya çalışırız. Fakat sonuçta elde edilen anlamsal gösterge son ve tek gösterge olmayacaktır. Söz bir gösterge, anlam bir gösterge olduğu sürece anlam arayışı ve yeni anlamların ortaya çıkışı da zaman içinde devam edecektir. Anlam, söylemlerimizin söylediklerine yöneldiği kadar, söylemlerimizin söylemediklerine de yönelir. Anlama edimi her ne kadar zorunlu olarak sözcüklerden başlasa da anlam alanı salt sözcüklere veya söyleyenlerin öznel ve tarihsel motivasyonlarına indirgenemez. Anlam söylenen kadar aynı zamanda söylenmeyen de çağrısıdır. Söylenmeyene erişimi tek bir yöntemle bağlama olanağı yoktur; çünkü söylenmeyen her zaman söyleneni aşar. Bu nedenle anlama yönteminden daha çok anlama olayının varlığına, kendisine odaklanmak gerekir. Söylenmeyen her daim bize anlayışımızın zamansallığı ve sınırlılığını hatırlatır (Tatar, 2004, s. 46, 47).

### **Yorum ve Anlam: Hermenötik'te Anlama Kuramları**

Hermenötik, metin ve yorum gibi insan varlığının iki temel açılımını *anlama* kavramı ekseninde doğrudan tartışma ve inceleme konusu yapan bir disiplindir (Tatar, 2004, s. 7). İlginçtir ki bu fiilin Almanca ve İngilizce karşılıklarında hermenötik'in anlam ve yorum birlikteliğini anlatan şu ayrıntı göze çarpar: Almandada *hermeneuein* kelimesi *verstehen* (anlamak) ile

karşılarken İngilizcede *interpret* (yorumlamak) fiiliyle ifade edilmektedir. Almancada hermenötik faaliyet anlam merkezli, İngilizcede yorum merkezli bir karakterle öne çıkmaktadır. Sistemli bir yöntem olarak hermenötiğin tarihi, hermenötik teriminin tarihiyle eşzamanlı değildir. Hermenötik kelimesinin türediği köken ile ilgili temelde iki görüş bulunmaktadır. Bu kelime ilk söyleme göre ‘ifade etmek, izah etmek, tercüme etmek ve yorumlamak’ anlamlarının tümünü içinde barındıran Grekçe *hermeneuein* kelimesinin bir türevi olarak görülürken (Taşdelen, 2008, s. 20), ikincisinde mitolojik bir karakter olan Hermes’e dayandırılmaktadır. Efsaneye göre Hermes tanrılarının ve özellikle de Zeus’un ulaklığını yapmaktadır. Hermes, Zeus’tan aldığı mesajları ölümlülere iletme görevini üstlenmiştir. Yalnız bu mesajın iletilmesinde şöyle bir sorunla karşı karşıya kalınır: Ölümsüz olduğuna inanılan tanrılarının mesajını ilk çıktığı haliyle insanlara taşımak onların anlama kapasitelerinin üstündedir. Bu yüzden mesajın ölümlü olan insanların anlayabileceği bir forma sokularak iletilmesi gerekmektedir. İşte Hermes olduğu gibi değil de muhatapların anlayabileceği bir form içinde aldığı mesajı insanlara aktarır. Bir anlamda Hermes tanrısal alanla beşeri alan arasında bir köprü vazifesi görür (Jeanrond, 2007, s. 25). Bu işlem esnasında Hermes mesajı birebir aktaramayacağı için onu ölümlülerin diline çevirir, bu dille açıklar, yorumlar ve böylece mesajın muhatap kitle tarafından rahatça anlaşılabilir hale gelmesini sağlar.

Hermes bunları bir ‘hermeneuein’ etkinliği olarak icra eder. Dolayısıyla burada hermenötik sözcüğünün dayandığı etimolojik temeli içeren bir anlam yatar. Yani Hermes iletim öncesinde mesajı anlamış olmalıdır; aksi takdirde onu doğru çevirmesi ve aktarması mümkün olmaz. Bunun yanında aktarma sürecinde Hermes işe kendi yorumlarını da kattığı düşünüldüğü için hermenötiğin karışan bu yorumlar nedeniyle de türemiş olabileceği öne sürülür. Hermes’in hermenötik faaliyetinde iç içe geçen anlama ve yorumlamanın birlikteliğinden ötürü olsa gerek bu kavram Türkçeye aktarılırken kimileri tarafından *anlam-bilim* kimileri tarafından *yorum-bilim* olarak tercüme edilir. Kavram daha sonra XVII. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki Tanrı mesajının örtüsünün kaldırılmasını ve yetkin bir kutsal kitap yorumunun yapılmasını amaçlayan teolojik yorumsama disiplinini tanımlamak için kullanılır. Bu bağlamda hermenötiği ilk kez epistemolojik değerlendirmelere bir ölçüt olarak yöntemsel tartışma konusu yapan ilk kişinin Schleiermacher olduğu kabul edilmektedir (Göka- vd., 1999, s. 29).

Filoloji, hukuk ve felsefe alanlarında kaydedilen gelişmeler hermenötiğin tarihsel gelişimine katkıda bulunmuştur. Metinlerin ve metin türlerinin sınırlı hacmi hermenötiği ‘evrensel hermenötik’ten (yorum tarzlarından-universal hermeneutics) ayırt etmek için sınırlı yorum tarzlarını içeren ‘alansal hermenötik’ (regional hermeneutics) adı verilen müstakil bir alanı doğurmuştur (Tatar, 2004, s. 16). Hermenötik tarihsel süreçte anlamaya yöneldiği nesnelere karakterine, disiplinlerle kurduğu ilişkiye göre farklı kısımlara ayrılmıştır. Teolojik hermenötik kutsal metinlerdeki anlama yönelirken filolojik hermenötik yazarın metne yüklediği anlama odaklanır. Hukuksal hermenötik tekil olayların yasalarda yansıyan şekliyle oluşan anlamı üzerinde dururken felsefi hermenötik yaşam dünyası ve bu dünyada ortaya çıkan anlam üzerine yoğunlaşır (Taşdelen, 2008, s. 192). Anlam bağlamında hermenötiğin bizi burada asıl ilgilendiren kısmı XVIII. yüzyılda başlayarak sonrasında kazandığı disiplinler formudur. Bu tarihsel dilimde bir metnin doğru anlamının neliği ve nasıllığı sorunsalı öne çıkar. Bir metindeki anlam yazar tarafından mı, metinde yazarın kullandığı kavramlar yoluyla mı, yoksa okur aracılığıyla, okurun anlamlama yetisiyle yüklenen anlamlar yoluyla mı belirlenir? Hermenötik faaliyet esas itibarıyla bu ve benzeri soruları buldukları bağlam özelinde ele alıp geniş bir şekilde tartışma konusu yaparak anlamının önünü açmayı amaçlamaktadır.

### ***Schleiermacher: Gramatik ve Psikolojik Anlama***

Schleiermacher (1768-1834) çağdaş hermenötiğin kurucusu olarak kabul edilir. Kendisiyle oluşan anlama ve yorumlama kuramı “*genel hermenötik*” olarak isimlendirilir.

Schleiermacher'ın dönemine kadar hermenötik teoloji, filoloji ve hukuk gibi alanlarda anlama ve yorumlama aracı olarak varlığını sürdürmekteydi. Ancak geçmiş dönemlerde, anlama edimi kendiliğinden ortaya çıkan normal bir süreç olarak görüldüğünden, hermenötik faaliyet yalnız metnin ve konuşmanın kapalılık arz ettiği durumlarda gereksinim duyulan bir aygıt işlevi görmektedir. Kendinden önce anlamamanın sıradan ve olağan bir durum olarak görülmesine karşın hermenötik gelenek içinde ilk defa Schleiermacher'le birlikte anlama faaliyeti normal bir durum olmanın ötesinde bir sorun olarak ele alınmaya başlandı. Schleiermacher anlamayı değil anlamama halini kendiliğinden gerçekleşen olağan bir durum olarak değerlendirmekle "anlamamak" kavramını hermenötik faaliyetin merkezine yerleştirmiş oldu (Schleiermacher, 1998, s. 228).

Kendinden önceki süreçte hermenötik anlamada değil sadece anlamama gerçekleştiğinde başvuru bir yöntemdi. Schleiermacher bunun doğru olmadığını hermenötik anlama halinde bile uygulanması gereken bir yöntem olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle hermenötik Schleiermacher'de sadece kapalı noktalarda değil açık gibi görülen durumlarda bile kendisine sürekli gereksinim duyulan *anlama sanatı ve bilimi* olarak yeniden tanımlandı. Kendi özel vurgusuyla hermenötik onun dünyasında *yanlış anlamadan sakınma sanatı* olarak yer edinmişti (Tatar, 2004, s. 38).

Schleiermacher anlamamanın kolayca ve kendiliğinden ortaya çıkan bir durum olmadığını belirtir: "*Kapsamlı bir araştırma sürecinin dışında oluşan gerçek bir anlama yoktur.*" (Schleiermacher, 1998, s. 231) Dolayısıyla anlamamanın geniş ve yoğun bir araştırma, inceleme sürecini gerekli kıldığını ifade etmektedir. Kapsamlı araştırmanın içeriğini metni de kuşatan daha büyük metnin okunması yani yazarın tüm eserleri, yaşam öyküsü, içinde yaşadığı çağın sosyal, kültürel, bilimsel, ekonomik, dini vd. koşullarının öğrenilmesi teşkil eder. Bütün bu birikimin elde edilmesi sonrasında felsefi açıdan hermenötik özel bir görevi üstlenerek anlamayı en üst seviyede ihraz eden bir vaatte bulunur. Hermenötik vaat ettiği hedef "*bir metni kendi yazarı kadar hatta ondan daha iyi anlama garantisi*"dir (Schleiermacher, 1998, s. 228).

Dikkat edilmelidir ki Schleiermacher iki ayrı anlama türünden değil tek bir anlamamanın birbirini tamamlayan iki farklı boyutundan söz etmektedir. Ona göre anlama tektir ve yaptığı ayırım bu tekil anlamamanın iki ayrı yüzüdür. Schleiermacher'ın iki boyutlu anlam teorisinin birincisi nicel anlama olarak da isimlendirilen "*gramatik anlama*" olup anlamamanın dile taalluk eden boyutudur. Gramatik anlama genelde gramerle ilgili olan, kelimelerin yapısı, dilbilgisi kuralları, retorik ve fonetik unsurlar, edebi sanatlar vb. dille ilgili temaları barındıran alandır. İkinci anlama boyutu ise "*psikolojik anlama*" olup nitel ya da teknik anlama olarak da adlandırılan anlama boyutudur (Schleiermacher, 1998, s. 229, 230). Söz konusu anlama boyutları aynı zamanda yorum tarzı olarak da uygulanarak iki yorum şekline de dönüşmektedir. Bir ifadenin genel boyutu olan dil ile ilişkisi açısından yorumlanmasına gramatik, özel boyutu olan yazarın kişisel ve zihinsel durumuyla ilgisi açısından yorumlanmasına psikolojik veya teknik yorum adı verilir. Dil esas itibarıyla insanın içinde oluşan bir takım duygu ve düşüncelerin tecessümünden, ete kemiğe bürünmesinden ibaret bir olgudur. Söz ve yazı olup dışsallaşan şey düşünme faaliyeti sonucunda oluşan düşüncelerin ifadesidir. Dolayısıyla her ifadede ifade eden kişinin psikolojik durumu, ruh hali ve kişisel niyeti saklıdır. Psikolojik anlama öznenin metni ortaya çıkardığında içinde bulunduğu durumu anlamaktan geçer. Zira yazar yazdığı metnin ve konuşmacı da yaptığı konuşmanın anlamını etkileyen ve belirleyen öncelikli bağlamlar olarak bu noktada öne çıkarlar (Schleiermacher, 1998, s. 231).

Anlama kategorilerini bir başka açıdan Schleiermacher iki zamansal dilimden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Anlama faaliyetinde iki moment/an vardır: *gramatik an* ve *psikolojik an*. Birincisi dilsel ifadenin yani metnin anlaşıldığı an, diğeri ifade sahibinin yani öznenin içinde bulunduğu durumun anlaşıldığı andır. Anlama bu iki anın başka bir an içinde birleşmesiyle ortaya

çıkan durumun adıdır (Schleiermacher, 1998, s. 9). Bu anlardan ilki olan gramatik anlamada metin ön plana çıkarak öznenin geri planda kalması söz konusu iken ikincisini teşkil eden psikolojik anlamada öznenin öncelik kazandığı görülür. Schleiermacher anlamının gerçek zemini olarak ifadeyi değil daha çok ifade eden özneyi merkezileştirmektedir. Gramatik anlama dilbilgisini öne çıkarmakla bir yönüyle mekanik ve matematiksel bir işleme benzer; çünkü dil olmaksızın anlama ve anlaşma gerçekleşemez: “*Dil, nesneye ilişkin anlama ve anlaşmanın iki şahıs arasında gerçekleştiği ara zemindir.*” (Jeanrond, 2007, s. 114) Psikolojik anlama ise insan bilgisini öne çıkararak hermenötiğin ilerleyen evrelerinde başat kavramlar arasına giren “*yazarın niyeti*” olgusunu barındıran yazara ilişkin tarihsel ve düşünsel boyutu ihtiva eder. Anlama sürecinde bir yandan yorumun teknik-psikolojik yönüyle öznel boyutuna dikkat çeken Schleiermacher diğer yandan metnin linguistik açıdan gramatik-nesnel boyutuna işaret etmeyi de ihmal etmez (Jeanrond, 2007, s. 87).

Schleiermacher’ın ortaya koyduğu bu anlama modeli anlamının gerçekleşmesini mümkün kılan en önemli bağın dil ve düşünce arasındaki kopmaz ve zorunlu bağ olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Schleiermacher “*Kendi başına anlaşılabilir hiçbir ifade yoktur*” derken gramatik ve psikolojik anlama süreçlerinin ayrılmaz bütünlüğünü savunmaktadır. Bu anlama türleri ayrı ayrı anlama biçimleri değil, yetkin bir anlama için gerekli olan iki ayrı ögenin oluşturduğu bir bütündür. Bunlardan biri eksik olduğunda anlam da eksik ve kusurlu olacaktır (Schleiermacher, 1998, s. 229). Tam anlama yalnızca bütüncül bir yaklaşımla gerçekleşebilir, bütünlük fikrinin kaybedilmesi durumunda bütüncül bir anlamadan söz edilemez. Ayrıca konuyu tamamlayıcı bir husus olarak Schleiermacher’de anlamının bir ‘yeniden üretim’ konusu olduğunu ve aynı zamanda anlamının başkasını anlamak anlamına geldiğini hatırlatalım. Başkasını anlamak kendimizi de anlayarak başkasında oluşmuş duygu ve düşünceleri insanın kendisinde yeniden üretmesidir (Schleiermacher, 1998, s. 135). Anlama süreci bu yönüyle empatik ve bütüncül bir yaklaşım içinde gerçekleşebilir.

Schleiermacher’ın anlama teorisinde yer eden önemli kavramlardan bir diğeri “*anlamının döngüselligi*” olarak karşılanan “*hermenötik daire, hermenötik döngü*” (*hermeneutic circle*) ifadesidir. Hermenötik döngü kuramına göre parça ancak bütünle, bütün de ancak parçalarıyla anlaşılabilir (Jeanrond, 2007, s. 90). Anlamada parça-bütün ilişkisi şeklinde değerlendirilen bu yaklaşıma göre anlama kendi içinde adım adım gelişen, basamak basamak birbirini takip eden gelgitlerle yaşanan döngüsel bir süreçtir. Bir önceki öge bir sonraki ögenin anlaşılmasına katkıda bulunurken bir sonraki anlama bir önceki anlamının içinde gerçekleşir. Bu da bize bir sonraki ögeye ancak bir öncekinin yardımıyla ulaşılabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda gramatik anlamayla başlayan anlama süreci psikolojik anlamaya zemin hazırlar. Psikolojik anlama yenilenerek gramatik anlamının daha ileri bir düzeyde ortaya çıkmasına vesile olur (Schleiermacher, 1998, s. 232). Bütünle parça arasında dairesel bir ilişki bulunmaktadır. Bütünün anlamı parçalar yardımıyla ortaya çıkarken parçalar da bütünle asıl anlamına kavuşur. Dolayısıyla anlamak için bütün parçaya, parça da bütüne muhtaçtır. Böylece parça ve bütün diyalektik bir döngüsellik içinde anlamın oluşumuna zemin hazırlarlar. Sözcüğü anlamadan cümleyi, cümleyi anlamadan paragrafı anlamak nasıl mümkün değilse, parçadan bütüne giden süreçten sonra aynı mesafeyi yeniden kat ederek bütünden parçaya şeklinde paragraftan cümleye, cümleden de sözcüğe dönerek döngüyü tamamlamak gerekmektedir.

### ***Dilthey: Açıklamaya Karşı Anlama***

Hermenötiği tin bilimlerinin yöntemi kılmayı amaçlamakla Dilthey (1833-1911) çağdaş hermenötikte diğer hermenötik kuramcılarından ayrılır. Bu yönüyle öncülüğünü yaptığı anlama ve yorumlama faaliyeti “*yöntembilimsel hermenötik*” olarak adlandırılır (Taşdelen, 2008, s. 107). İngiliz filozof Bacon’ın bilginin güç olduğu, gücün ise doğaya egemen olmaktan geçtiği tezine dayalı yeniçağ bilim anlayışının ve bu doğrultuda oluşan doğa-bilimsel metodun XIX. yüzyılda

pozitif disiplinlerin asli karakteri olarak yaygınlaşması, insani-tarihsel bilimlerin de bu şekilde ele alınıp alınmayacağı konusunda metodik bir sorunsalın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum Dilthey için aynı zamanda o döneme kadar oluşan bilimsel metodun meşruiyet tartışmasını da beraberinde getirmiştir. “*Bilmek egemen olmaktır*” sözüyle Bacon aydınlanmayı hazırlayan temel sloganlardan birini üretmiştir. Bu sözle temeli atılan bilimsel metod takip eden süreçte sadece epistemolojik alanda sınırlı kalmayarak ontolojik alana da sıçradı ve bilgiye egemen olma duygusu, doğaya egemen olma güdüsünü doğurdu. Peki bu iki egemenlik güdüsüyle şekillenen modern bilimlerin ve bu bilimlere temel teşkil eden metodun bilimsel anlamda geçerli ve yegane ölçüt olması bağlamında insani bilimler için de böyle bir metoddan söz edilebilir miydi? Dilthey’in hermenötik denemesi böyle bir ihtimalin mümkün olamayacağı temeli üzerine kurulmuştu. Tin (beşer) bilimlerinde farklı bir yöntemin takip edilmesi gerektiğini düşünen Dilthey’e göre insanın dünyası ve bu dünyaya ait olgular doğa bilimsel metotla anlaşılamazdı. Dilthey çalışmalarında baştan sona hep bu egemen doğa-bilimsel yöneme karşı olmuş, insan bilimlerinde bu yöntemin kullanılmayacağı dolayısıyla alternatif hermenötik bir yöneme ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştı.

Dilthey’in yaptığı doğal (tabiî) ve tinsel (beşerî) alan ayrımı, yöntemsel olarak ayrılması gereken iki ayrı olgu dünyasının varlığına işaret eder. Doğal alan bizden bağımsız işleyen yapısıyla kendimizi içinde bulduğumuz alandır. Örneğin dünyanın neresinde olursak olalım yerçekimi kanununa bağlı oluşumuzu gösteren doğal varlık alanı, varlığımıza bağlı olmayan tabiî alandır. Doğal dünyada determinizm gibi sebep-sonuç ilişkilerinin temel belirleyici rolünden söz etmek mümkündür. Beşerî alana gelince doğal alanda olduğu gibi bu alanın birliğinden, sosyal ya da bireysel değişmez yasalarından bahsetmek neredeyse imkânsızdır. İnsan eylemleri amaçlılık, niyetlilik, öznellik, özgürlük gibi değişken niteliklerle bezenmiş bir sistem içinde ortaya çıkar. İnsan dünyasındaki olgular tümel ve nesnel değil tikel ve öznel karakterli doğaya sahiptir. Dilthey’in şu sözleri modern epistemolojinin güdülediği hedeflerle beşerî bilimlerin örtüşemeyeceğini çok net şekilde ortaya koymaktadır: “*Tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçekliktir.*” (Dilthey, 1999, s. 26)

Dilthey anlama kuramını tam olarak böyle bir zeminden hareketle temellendirmeye çalışır. İnsan doğayı anlamaz sadece açıklar, onun tabiatı anladığını söylemesi mecazî bir ifade değeri taşır (Dilthey, 1996, s. 235). Öyle ki beşerî düzlem tabiî düzlemden farklılık gösterir. Anlama esasında sadece beşerle çevrelenen daireye ilişkindir. Beşerî bilimler beşerî hayatı ve ifadenin karmaşık şekillerini *anlamayı* amaçlarken doğa bilimleri, doğal fenomeni *açıklamayı* amaçlar. İnsanın dünyası anlamla çevrelenen bir dünyadır. Nesne insanla iletişime geçtiği anda anlam kazanmaya başlar. Mermere işlenen desenler, kâğıt parçasına yazılan yazılar, ezgiye dönüşen seslerde beliren tarihsel, sosyal ve bireysel öğeler bütünüyle insanın müdahalesiyle oluşturulan insana özgü anlam alanlarıdır. Dolayısıyla bütün bunlar açıklama yönelimli bakış açısıyla değil anlayıcı bir perspektiften hareketle çözümlenebilir. Dilthey doğa-bilimsel yöntem ışığında beşerî bilimlere “açıklayıcı psikoloji”yi öneren J. S. Mill’e karşı çıkar ve alternatif metot olarak buna karşı “anlayıcı psikoloji”yi teklif eder. Dilthey birbiriyle örtüşmeyen değişik iki bilme tarzından ve buna bağlı olarak iki farklı epistemolojiden söz eder. Bunlardan ilki doğa bilimlerinin epistemolojisini teşkil eden, doğal fenomenlerin nedensel düzenini sağlayan yasaları açıklamaya çalışan açıklayıcı psikolojidir. Diğer bilme tarzı ise tin bilimlerinin bilme tarzı olarak kabul edilebilecek, dünya görüşümüzü oluşturan değerleri ve anlamları, dünya içerisindeki varlığımızı, içinde var olduğumuz tinsel yaşam alanını serimlemeye çalışan anlayıcı psikolojidir (Göka-vd., 1999, s. 34).

Anlayıcı psikolojinin temel dört kavramı vardır: a. İlgi b. Sempatı (sevgi) c. Empati d. Sezgi. Bu içsel donanımların sınırları aynı zamanda anlamının sınırlarını da belirler. Bizler ilgi

duymadığımız konuları anlamaya çabalamayız (ilgi). Sevmediğimiz, sevgi uyandırmayan konu ve kişilere karşı anlama kapılarımız kapalıdır (sempati). Kendisini kendimizde hissedemediğimiz, kendimizi içine koyamadığımız mevzular da anlama alanımızın dışında kalır (empati) (Taşdelen, 2008, s. 125).

Dilthey bir başka açıdan anlamayı “*elemanter anlama*” ve “*yüksek anlama*” şeklinde taksim eder. Bu ayrım anlamının yalınlığı ve karışıklığı bağlamında ortaya çıkan bir ayrımdır. Elemanter anlama düşük düzeyde gerçekleşen basit, sıradan anlamayı ifade ederken yüksek anlama genellikle felsefi, bilimsel ve sanatsal nitelik taşıyan konularda belli mantıksal süreç ve fikri temrinlerden sonra gerçekleşen anlamadır (Bollnow, 1995, s. 85-93).

Anlamayı tin bilimlerinin yöntemi olarak temellendirmeye çalışan Dilthey anlamının güçlüklerine de değinir. Bu güçlüklerin başında anlamının nesnellığı ve evrenselliği sorunu gelmektedir. Anlamının genel geçer karaktere sahip olduğunu düşünen Dilthey bunu iki ilkeye dayandırır: “*genel insan doğası*” ve “*sabitleşen yaşam ifadeleri*”. Bütün insanlar aynı doğayı paylaşır. Buna bağlı olarak biz genel insan doğasından yola çıkarak başka kültürleri rahatlıkla anlayabileceğimiz gibi onların da bizi anlayacaklarından kuşku duymadan kendimizi onlara anlatabiliriz. Dolayısıyla yazar ve metnin tekilliği anlama sürecinde bu bağlamda bizi sınırlandıran bir faktör olarak görülmemelidir (Dilthey, 1999, s. 105).

Doğa bilimlerinde görülen yenilenebilirlik durumu empirik tekrarlanma imkânının tinsel alan için de düşünülüp düşünülemediği sorusu Dilthey’in anlama kuramında “*sabitleşen yaşam ifadeleri*” ilkesinde kendisine yer bulur. Doğal alanda meydana gelen yinelemelerin tinsel alanda yansımaları metinlerdir; bu metinler sabit yaşam ifadesi olarak yenilenebilir, tekrar müracaat edilebilir kaynaklardır. Metinlere tekrar tekrar başvurulabilir olması anlamının ve yorumlamanın denetlenebilirlik imkânını sağlar. Bu nedenle yazılı metin formuna dönüşmek suretiyle her ifade insanî olguların tekil tabiatıyla bir daha kendilerine asla dönemeyeceğimiz ihtimalini ortadan kaldırarak öznel görünen niteliğini nesnel ve bilimsel bir karaktere büründürür (Dilthey, 1999, s. 88). İnsanların ve insan topluluklarının aralarında kurduğu ortak anlama etkinlikleri genel insan doğası ve sabit yaşam formları şeklinde anlamının doğal unsurlarına dönüşür ve anlamının evrensel ve nesnel boyutlarını teşkil ederler.

### ***Heidegger: Varoluşsal Anlama***

Martin Heidegger (1889-1976) yapıtlarında ortaya koyduğu varlık ve varoluş felsefesiyle yirminci yüzyılın en önemli filozofudur. Heidegger büyük oranda felsefesini esin kaynağı, aynı zamanda başyapıtı *Varlık ve Zaman*’ı kendisine ithaf ettiği hocası Edmund Husserl’in fenomenolojik yönteminden hareketle geliştirmiş ve sonrasında ortaya koyduğu ontolojisiyle kendine özgü düşüncelerini sistemleştirmiştir. Heidegger kuşkusuz bir filozoftur ve kimilerine göre her şeyden önce o bir varlık ve varoluş filozofudur. Heidegger’e göre felsefe tarihinde antik çağdan beri varlık sorusu ciddiye alınmamış ve onca metafizik birikime ve çabaya rağmen *Varlık*’ın mahiyeti, varolmanın, olmanın hakikati unutulmuş, unutmanın da ötesinde unutturulmuştur (Heidegger, 1995, s. 43). İnsanlığı yaklaşık iki bin yıl etkisi altına alan Aristotelesçi ontoloji geleneği hep *varolan*’ı (das seiende/beings/things) görmüş ama ‘var-olan’daki ‘olan’ı, olmak’ı (being) hayati önemine rağmen görmemiş, görememiştir. Halbuki Heidegger’e göre ontolojinin asıl konusu ve meselesi var-olan değil, var-olandaki önemsiz addedilen ‘olmak’ (das sein) gerçeği olmalıydı (Izutsu, 1995, s. 51).

Varlığı görmemeleri ve ihmalleri nedeniyle Heidegger, Sokrates sonrası antik Yunan’ı ve modern Kartezyen felsefeyi kıyasıya eleştirmiştir. Heidegger’e göre varlık meselesi felsefenin esaslı sorunlarından biri olarak yeniden düşünülmeli ve metafizikçilerin varlığı maruz bıraktıkları durağanlıktan, donukluktan onu kurtarıp varoluşun salınımında felsefe tasavvuru köktenci bir şekilde yeniden sorgulanmalıdır.

Heidegger 1927’de, 38 yaşındayken yayımladığı başyapıtı *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*) adlı eserinin merkezine oturan kavram “*dasein*”dır ve karşılığı tam tamına “*orada varlık*”tır (Jeanrond, 2007, s. 106). Bu kavramla Heidegger varlığa ve mekâna, bununla birlikte kavramın yanı başına yerleştirdiği zaman kavramıyla varlığın nüfuz alanına gönderme yaparak bir anlamda felsefi kaygısının temelini zaman ve mekân içinde yüzleşilmesi gereken bir varlık ve varoluş sorunsalı yerleştirir. Öyle ki zaman dikkate alınmaksızın Varlık da varoluş da anlaşılabilir. Dasein zaman içinde varolmakla ontolojik bir imkânı imler (Heidegger, 1995, s. 41).

Heidegger hermenötiği taşıdığı varlık vurgusu nedeniyle *varoluşçu hermenötik* olarak adlandırılır. Hermenötik bu anlamda epistemolojik değil ontolojik karakterlidir. Heidegger varolanları ayrıştırmada iki soru kipine yer verir: ‘kim’ ve ‘ne’. ‘Kim’ sorusu sürekli surette bir varoluş, ‘ne’ sorusu nesne olarak el altında-varlık karşılığında kullanılır (Heidegger, 1995, s. 71). Bu anlamda varoluş içinde yol alan ve özünü de ancak kendi varoluşunda tamamlayabilen yegane varlık türü insandır.

Heidegger geliştirdiği ontolojik kuramda Varlığı, varolanı, varoluşu, dünya içinde-Varlık, el altında-varlık, orada-Varlık, birlikte-Varlık, içinde-Varlık olmak üzere “vardır” ifadesiyle yüklenen pek çok şeyi Dasein’in varlık durumuna göre ele alır ve kendince bir bağlam içinde okumaya çalışır (Heidegger, 1995, s. 80). Burada amaç bir yönüyle tarihsel süreçte özne-nesne arasında oluşan mesafeyi olabildiğince en aza indirme, bu ikisi arasında oluşan aralığı kapatma çabasıdır. Heidegger’e göre hocası Husserl fenomenolojisinde somutun felsefesini yapmak adına aşırı soyutluğa yönelmiş ve Kartezyen düşüncedeki özne-nesne arasında görülen ontolojik çatışmadan kendisini yine de kurtaramamıştır. Varoluşuyla insanî öznenin dış dünyadan ayrı durduğunu ancak varlığıyla dış dünya ile aynı kategori içinde yer aldığı ileri süren Heidegger, Dasein analiziyle yaşamın her karesine yaydığı varlıksal bakışla bütün varlığı bir ve bütün görebek aradaki uçurumun mevhum olduğunu göstermeye çalışır (Göka-vd., 1999, s. 41).

Burada belki Husserl’in somutun felsefesi adına yaptığı aşırı soyutluğa değinmek, Heidegger’in özne-nesne ayrışmasında neden fenomenolojik değil de ontolojik bir yaklaşımı benimsediği hakkında bize fikir verecektir. Husserl fenomenolojiyi şeylerin kendisine gitmek olarak özetlemektedir. Husserl şeylerin kendilerine yönelmeyi fenomenoloji için esas kabul eder. Ancak bu yöneliş ilk bakışta duyuşsal algıyı çağırıştırıyor görünse de aslında bununla şeylerin bilinçteki arı karşılıkları kastedilir. Bu nedenle kendisini gerçek ardılı olarak gördüğü Kant’ın birikiminden istifade ederek Husserl şeylerin doğa bilimlerine konu olan duyuşlarla algılanan yanları dışında, öz bilimlerine konu olan bilinçle kavranabilen özsel yanları olduğunu düşünerek şeyleri iki farklı yönden değerlendirmektedir. Her doğal olgunun sürekli bir öze birlikte var olduğuna inanan Husserl ‘bütün doğa bilimleri, öz bilimlerinin üzerine bina edilmiştir; çünkü hepsi de öz bilimleri olan mantığı ve matematiği kullanır’ diyerek bu birliktelikteki öze dikkat çeker. Bu özler zaman ve mekândan bağımsız, rastlantısallıktan uzak mutlak halleriyle fenomenolojik yöntem zemin hazırlayarak nesnel gerçekliğe ulaşabilme olanağı yaratmaktadır. Özü yakalayabilmek için duyuşsal yaşantıların paranteze alınması ve şeylerin salt bilinçteki karşılıklarına gidilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şeylerin dil boyutu da paranteze alınmalıdır. Husserl için anlamla mukayese edildiğinde dilin önceliğinin bir önemi yoktur. Çünkü anlam dilden önce vardır; bu bağlamda dil insanın önceden aşkın egosunda sahip olduğu anlamları isimlendirmesine yarayan tâli bir araçtır. Şeylerin özleri bilinçte mutlak olarak bulunduğundan ego, aşkın niteliğe sahiptir ve egonun bu aşkın niteliği özne-nesne ayrımını, doğa-tin arasındaki karşıtlığı giderecek bir olanak sunmaktadır (Göka-vd., 1999, s. 40-45). Dolayısıyla Husserl için şeylerin gerçekliğindeki yegane başvuru adresi insan bilincidir.

Husserl’in özne-nesne arasındaki mesafeyi özne lehine sonuçlandırması Heidegger için mesafenin kapanması yerine açılması anlamına geldiği için arzu edilmeyen bir sonuçtur. Ona göre mesafeyi kapatmanın tek yolu varoluşsal bir temellendirmeyle mümkün olabilir. Bunun

gerçekleştirilmesi de epistemolojik ve fenomenolojik düzlemde değil, ontik ve ontolojik boyutlarıyla varlığın bir bütün olarak kavranmasıyla mümkün olabilir. Bu yönüyle Heidegger'e göre anlama bir bilgi değil bir varlık biçimidir. Bu Dasein'in özünü oluşturan kaygıdır, anksiyete halidir (Heidegger, 1995, s. 157). Belki bunun ardında dünyada varolmaklık yatmaktadır. Anlama Dasein'in temel varoluşsal yapısına yönelerek, Dasein'in açıklığını vurgulamaktır. Dasein analiz, özünde hermenötik bir etkinliktir ve esas olarak insanın yeryüzündeki varoluş biçimini anlamaya yönelir. 'Varolabilme potansiyeli'yle insan, Dasein'in yeni olanaklarını anlayıp gerçekleştirerek her an varolan ve daima 'kendisinden ileriye doğru atılan' bir varlık olduğunu keşfeder. Sadece kendisine özgü kılınan bu 'varolma vergisi'yle insan kozmosta tek kılınmış ve 'varolabilme' şansına sahip ikinci bir varlık türü bu anlamda kendisine ortak edilmemiştir.

Anlamak başlangıçta kendilikte saklı olan varoluşsal potansiyelin keşfedilmesini ve bu varoluşun gerçekleşeceği zeminin tanınmasını ifade eder. Varlık bu keşifle varoluşa doğru adım atarak taşıdığı varlık potansiyelini etkin hale getirir. Kişinin beninden doğan anlama gerçek ve otantik (sahih) anlamadır (Heidegger, 1995, s. 187). Burada ayrıca 'anlama' (*verstehen*) fiilinin Almanca'da hem 'bir şeyin ne anlama geldiğini anlamak' hem de 'bir şeyi yapabilecek yetkinlikte olmak' şeklindeki teorik ve pratik iki yönlü etimolojik içeriği de korunmuş olur. Heidegger varlığın potansiyel halden aktif hale geçişini savunmakla klasik yorumsama geleneği içinde diğer yorumsamacılardan farklılık gösterir. Heidegger'e göre kişinin kendi beninden doğan anlama otantik, sahih anlamadır. Anlama her durumda dünya içinde-Varlık olarak Dasein'in tam ifşası ile ilgili bir durumdur. Bunu yöntem şeklinde epistemolojik düzeyde meşrulaştırmak için Dilthey'in yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Dasein'in varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından beri vardır ve doğa bilimlerindeki bilgi türünü bu bağlamda anlamının bir alt-türü olarak değerlendirmek yeterlidir (Chessick, 1986, 83-95).

Anlama Dasein'in bu dünyada kendini anlayarak, kendi bilgisine ulaşarak sahih bir varoluş biçimiyle var olmasını içermektedir. Dünya içinde-varolanlar, varlıklarını dünya içinde-Varlık olarak tezahür eden Dasein ile birlikte keşfettiklerinde onların bir anlam (sinn) sahibi oldukları söylenebilir (Heidegger, 1995, s. 92; 193). Dasein hermenötüğü bu anlamın anlaşılmasına yönelerek bilme öncelikli değil var olma öncelikli bir çözümlerdir. Aslında burada anlayan da anlaşılana da hep Dasein ve Dasein'in varolanlara taalluk eden yönüdür. Heidegger "Varlık nedir, Varlığın anlamı nedir?" sorusunun aslında cevapsız bir soru olduğunun farkındadır ve kendisi de buna bir cevap verdiğini iddia etmemektedir; fakat ortaya koyduğu teoriyle amaçladığı şey sadece Varlığın anlamına giden patikayı ayırık otlarından temizlemektedir. Bu temizleme işlemi özne-nesne arasında tarihsel süreçte oluşan tamamıyla birbirinden kopuk görülen ayrışmayı her ikisinin de sahip olduğu aynı varlık özünden hareketle giderme çabasıdır. Bir diğer ifadeyle Heidegger varolanın Varlık'ın kaçınılmaz varlığıyla yüzleşmesini sağlayarak varoluşa giden yolu açmaya çalışmaktadır.

### ***Gadamer: Ufukların Kaynaşması Olarak Anlama***

Heidegger'in doktora öğrencisi olma ayrıcalığına erişen ve hermenötüğün derinleştiren felsefi yaklaşımıyla öne çıkan filozoflardan biri de bir asrı deviren uzun yaşamıyla Gadamer'dir (1900-2002). Gadamer felsefi yönelimine ve hermenötik kuramına ayrıntılı olarak 1960'da yayımladığı *Hakikat ve Yöntem (Truth and Method)* adlı çalışmasında yer verir. *Hakikat ve Yöntem* başlığı ilk bakışta hakikat ve yöntem arasında bir birlikteliği çağırıyor görünse de aslında eserde söylenmek istenen 've' değil 'veya'dır, yani *Hakikat veya Yöntem*'dir (Jeanrond, 2007, s. 117). Gadamer, hakikatle yöntemin birbirlerine koşut değil aksine birbirlerine karşıt iki kavram olduğu kanaatindedir. Alman düşünür anlama konusunda zorunlu gibi algılanan yöntem dayatmasından son derece rahatsızdır (Jeanrond, 2007, s. 36). Hermenötüğün öncelikli konusu ona göre yöntemden ziyade bilgi ve hakikatle kurduğu ilişkidir.



Bilimsel yöntemle hakikate ulaşamayacağına inanan Gadamer her fırsatta metodoloji ile ilgilenmediğini, böyle bir arayış içine girmediğini ve insanî bilimlerde böyle bir şeye gereksinim duymadığını hatırlatır. Bu doğrultuda Dilthey'in hermenötiği metodolojiye dönüştürme gayretini de yersiz bir çaba olarak değerlendirir: “*Hermenötik bir insanî bilimler metodolojisi değildir.*” (Gadamer, 1981, s. XIII) Gadamer Dilthey'in tin bilimleri için hermenötiği nesnel yöntem kılma girişimine karşı olduğunu açıkça ifade eder. Zira metodoloji tabiatı itibarıyla özne-nesne ayırımına dayalı bir sistemdir. Dolayısıyla böyle bir sistemi kabul etmeye mesafe koymayı kabul etmek demektir. Halbuki hermenötik söz konusu olduğunda araya mesafe koymayı değil, aradaki mesafeleri kaldırıp anlama yaklaşımını, Dilthey'in vurguladığı şekliyle ilgi, sevgi gibi tutumlarla hatta önyargılarla, peşin hükümlerle sürece ortak olmayı öngörür. Bu yaklaşımıyla Gadamer sanki bilim muhalifi bir görüntü veriyor gibiyse de aslında amacı bir bilim eleştirisi yaparak metodolojiye aksi yönden dolaylı katkı da bulunmak ve bilimlerin, bilimsel yöntemin modern bilinç üzerindeki yoğun baskısını kırmaya çalışmaktır (Bubner, 1993, s. 58).

Gadamer ilk olarak anlam ile anlamaman arasındaki farka dikkat çekerek anlamın anlamadan önce geldiğini ifade eder. İnsan anladığında veya anladığını söylediğinde, yöneldiği nesnede bir anlamın olduğunu varsayar. Anlamın kendisine ilişkin ortaya çıkardığı şey anlamın kendisidir. Bu anlamın ortaya çıkması anlama nesnesinin tarihsel, toplumsal ve ahlâkî yanlarıyla insanî alana aidiyeti ile olanaklıdır. Anlamolu olgu insanla ortaya çıkan olguyu, anlamolu dünya da insanî-tarihsel dünyayı ifade eder. Bunun yanı sıra anlaşılabilir anlam kendisini sözle ifşa ettiğinde dil anlaşılabilir bir varlık olma hüviyeti kazanır. Tüm anlamların dayandığı istinat noktası olarak dil bu yönüyle anlamın içinde bulunduğu merkezî noktayı teşkil eder. Buradan hareketle Gadamer hermenötiği “*insanî olan dünyanın dille meydana getirdiği anlamın anlaşılması*” şeklinde tanımlar (Gadamer, 1977, s. 31).

Gadamer'in anlama ve yorumlama faaliyetini iki temel kavram etrafında örgülemeye çalıştığı göze çarpar. Bunlardan ilki “önyargı” (*prejudgement*), diğeri ise “ufukların kaynaşması” (*fusion of horizons*) kavramsallaştırmalarıdır. Çağdaş hermenötik Gadamer'in getirdiği bu açılımla sonraki süreçte Derrida ve Ricouer gibi düşünürlerle farklı bir yöne evrilecektir. Öncelikle önyargıların anlamadaki rolüne işaret eden Gadamer sonrasında dikkatleri ufukların kaynaşmasıyla oluşan varoluş biçimine çeker.

Gadamer'e göre anlama anlayanın anlama nesnesi karşısındaki pozisyonuna ve misyonuna bağlı olarak gerçekleşmekte ve bunlara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Örneğin metnin karşısında yer alan bireyin metnin karşısında aldığı pozisyon ve kendisine biçtiği misyona bağlı olarak anlamamanın da anlamın da keyfiyeti doğal olarak değişecektir. Eğer metnin karşısında özne edilgin ise önünde bulduğu şeyi yalnızca verili bir takım bilgi öbeği olarak algılayacak ve bu aşamada doğru anlama gerçekleşmeyecektir. Bu noktada birey aktif okuma ve anlama tarzına başvurmakla metni anlamaya çalışmalıdır. Okuyucu yalnızca metni okuyan ve onda mevcut verili anlamı algılayan bir alımlayıcı değil, aynı zamanda sürece bütün zihinsel ve tarihsel birikimini ortak kılarak metindeki anlamın oluşumuna katkıda bulunan bir özne olmalıdır. Sahici bir hermenötik tutumla oluşan bilinç ‘*objektivist bir yansızlık*’la veya ‘*kendisini ayraçlar içine almak*’la bu kazanımı elde edemez. Yapılması gereken ‘*önyargı*’larımızla metne yeniden yönelebilmek cesaretini göstermektir (Gadamer, 1990, 102). Son tahlilde “*bütün anlamalar kaçınılmaz biçimde önyargı içermektedir.*” (Gadamer, 1981, s. 239) Bu yaklaşım biçimi Gadamer'in hermenötik gelenekte özgünlüğünü sağlayan, önyargı temelinde oluşturduğu öz-anlama modelinin esasını teşkil eder.

Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de ilginç biçimde önyargı olmaksızın anlamamanın tam olarak gerçekleşmeyeceğini öne sürer. Onun zaviyesinden ‘ön-yargılama’ bir yönüyle ‘ön-anlama’dır. Metni anlama süreci okurun ön-yargısı yani ön-anlaması (Jeanrond, 2007, s. 113) ve metnin manasına katılımdaki ilgisi ile tamamlanır. Gadamer en ağır eleştirilerini bu ilgiyi kesen

aydınlanma filozoflarının önyargı karşıtı tutumlarına yöneltilir: “*Aydınlanmanın bir önyargısı vardır ki esası şudur: Aydınlanmanın temel önyargısı önyargının kendisine karşı bir önyargıdır.*” (Gadamer, 1981, s. 239) XVIII. ve XIX. yüzyıllarda hakikatin, bilimsel pozitivist yöneme havale edilmesi Gadamer’e göre eleştiriyi hak eden bir tutumdur (Vattimo, 1993, s. 179). Aydınlanma felsefesine göre önyargı hakikatin, evrensel, genel-geçer, nesnel bilginin önündeki en tehlikeli ve büyük engeldir. Hâlbuki onlar bu tavırlarıyla Gadamer’e göre önyargıların dünyamızı anlamadaki olumlu, daha da önemlisi kurucu etkilerini görmezden gelmişlerdir.

Gadamer’e göre önyargı varolmanın kurucu ilkesidir. O kadar ki yargılarımız bile önyargılarımız kadar varoluşumuzda belirleyici değildir. Bizler çoğu zaman önyargılarla dolu bir bilinç haliyle insanlara ve olgulara yaklaşır ve ona göre yaşamımıza şekil veririz. Bir metni okurken veya başkalarının görüşlerini dinlerken okunanı ve söyleneni anlamaya çalışmak daha en başından onları kendi görüş sistemimize göre yerleştirdiğimiz, sahip olduğumuz beklentilerin bir kısmını feda ettiğimiz anlamına gelir. Önyargıların hakikati kaçınılmaz olarak tahrif ettikleri gerekçesiyle reddedilmeleri gerekmez. Önyargılar dünya ile kurduğumuz farklı bir ilişki türüdür. Önyargılar kendileriyle kimi zaman bazı şeyleri tecrübe ettiğimiz, kimi zaman karşılaştığımız şeylerin bize bir şey söylediklerini hissettiğimiz yaşamsal araçlardır. Önyargılara yaşamı olumsuzlayan engeller olarak bakılmamalı, tersine kendileriyle yeni şeylerin kapılarının açılacağı anahtarlar gözüyle bakılmalıdır (Gadamer, 1977, s. 9). Önyargılar ön-anlamı ve öz-anlamı belirleyen kurucu ilkelerdir; yaşam ve anlam onlarla yeni bir biçim kazanır (Gadamer, 1990, s. 81).

Gadamer’e göre önünde sonunda “*bütünü anlamaların kaçınılmaz bir şekilde önyargı içerdiği ve önyargıya çıktığı*” gerçeği inkâr edilemez. Önyargı aracılığıyla kişi ile metin arasında diyalojik bir süreç başlar ve metinle özne arasında otantik ve aktif ilişki kurma olanağı doğar. Bunun da tek koşulu yinelenmek gerekirse önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve varsa onlardaki aşırılıkları törpülemektir. Törpülemek bir diğer anlamda onları meşrulaştırmak demektir. Şöyle ki önyargıları meşrulaştırmak hermenötik anlamda bunların kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamak demektir (Göka-vd., 1999, s. 53). Önemli olan tabii ki mutlak anlamda önyargı sahibi olmak, önyargılarla hareket etmek değil, meşru ve meşru olmayan, körü körüne sahip olunan önyargılarla, yardımcı ve aydınlatıcı önyargılar arasında yapılan özenli bir ayırmadan sonra yaklaşım biçimini düzenlemektir.

*Hakikat ve Yöntem*’de Gadamer’in anlamada öne çıkardığı konulardan bir diğeri ünlü “*ufukların kaynaşması*” fikridir. Gadamer’in anlama teorisini şekillendiren bu söylemin şekillenmesinde Heidegger’in varoluşsal anlama kuramının hissedilir derecede etkisi göze çarpar. Gadamer açıkça Dilthey’in hermenötik anlayışını reddetmekte ve usûl olarak daha çok Heidegger’in Dasein’in varoluşsal yorumlama metodunu takip etmektedir (Jeanrond, 2007, s. 115).

Gadamer için varoluş geçmişte veya gelecekte bir durum değil, şu anda olup bitmekte olan, yaşanmakta olan bir haldir. Şu var ki varoluş geçmiş ve gelecek arasında konumlanmıştır. Geçmiş insan bağlamında ‘şimdi’nin *tarihsel ve geleneksel boyutu*’nu temsil ederken, gelecek ‘şimdi’nin *tasarı ve proje* halindeki yansımasıdır. İnsan kendisini içinde bulduğu şimdi ile tarihsel, toplumsal, geleneksel bir bağlamın ufuk düzleminde yer alırken, tasarı, plan ve projeleriyle de geleceğe dönük başka bir ufuk düzleminde yer alır. Anlamanın tam olarak amacı da işte bu iki ufuk çizgisini birleştirmektir. Metnin yani yazarın ufku ile okurun ufkundan oluşan bu iki ufuk düzlemi bir araya geldiğinde Gadamer’in ufukların kaynaşması olarak isimlendirdiği şey ortaya çıkar (Jeanrond, 2007, s. 113): “Tarihsel ufuklardan izole edilmiş hiçbir şimdi/yaşanan zaman ufku yoktur. Anlama daha çok var olmayı kendileri sayesinde tasarladığımız bu ufukların sürekli kaynaşmasıdır. Bu kaynaşma süreci bir gelenek içinde sürekli devam eder. Çünkü eski ve yeni burada, biri diğerinden açıkça ayrılmaksızın yaşamın değerine ilişkin bir şey

oluşturmak için sürekli bir araya gelir.” (Gadamer, 1986, s. 73)

Gadamer’e göre anlama bir diyalog olması itibariyle tek başına gerçekleştirilen bir hâdise değildir. Olaylara ve metinlere tarihten izole edilmiş zaman-dışı bir noktadan bakmak imkan dışıdır. Gelenek adı verilen birikimle diyalog kurulduğu, anlama pratiği gerçekleştirildiği sürece hermenötikten söz edilebilir. Bu nedenle Gadamer nesnelciliği (objektivizm) bir kuruntudan ibaret görür. Pratikten kopuk bir anlama düşünülemez. Bizler daima bir anlama süreci içerisinde yaşamaktayız ve anlama bu yaşam geleneğiyle yani geçmiş ile şimdinin sürekli kaynaşması neticesinde oluşan özneliliğin yansımasıdır. Öznelikten uzak olduğu sanılan nesnel bilgi Gadamer’e göre oyun ve oyuncu arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Bir oyun esnasında oyun ve oyuncu iç içe geçer. Oyuncu oyunu belirlerken oyun da oyuncuyu etkilemekte ve belirlemektedir. Oyuncuya oyunu oynayan salt bir oyuncu gözüyle bakılamaz; aynı anda oyun da oyuncu üzerinde oyun oynayan bir oyuncudur. Dolayısıyla anlama sürecinde parça-bütün arasında döngüsel bir ilişki vardır. Bütün, parçalarda gizli olduğu gibi parçalar da bütünde gizlenir ve biz bunları başlangıçta ayrı telakki etsek de sonda birbiriyle eklentili kılmak zorundayızdır (Gadamer, 1981, s. 258). Bu nedenle anlama asla mevcut nesne ile olup biten bir hâdise değil, bunun yanında onun etki tarihi olan ufuklara katılmakla doğan öznel ilişkinin bir sonucudur. Bir metin ancak ortak bir dil, tarih ve kültür zemininden hareketle anlaşılabilir. Anlayan kişi kendini metne teslim ettiği ve metnin temsil ettiği geleneğe girdiği ölçüde anlamada başarılı olabilir. Şimdi ve burada varolan birey her şeyi kendi ufukundan seyrederek anlayacak ve yorumlayacaktır. Gadamer hermenötiği ne salt teorik bir yorum kuramı ne de salt pratik bir süreçtir; o anlamın ortaya çıkmasını engelleyen mesafenin, ufuklar arasındaki mesafenin ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir modelledir.

### ***Ricoeur: Uzlaşım Anlama***

Paul Ricoeur (1913-2005) varoluşçuluk ile yapısalcılık, fenomenoloji ile hümaniter disiplinler, hermenötik ile eleştirel teoriler bir bakıma Kıta Avrupası düşünce geleneği ile Anglo-Sakson düşünce geleneği arasında köprü kuran iyi bir arabulucu olarak kabul edilir. Onun bu arabuluculuğunu aynı şekilde benimsediği anlama metodunda da gözlemlemek mümkündür. Farklı hermenötik kuramlar arasındaki uzlaşımçı tavrıyla dikkat çeken Ricoeur beşerî bilimler için temel yöntem olarak anlama, bunun yanı sıra tabiat bilimleri için de açıklama modelini teklif eden Dilthey’in yöntem-bilimsel hermenötiği yanında Gadamer’in yöntem karşıtı ontolojik hermenötiğini de tek başına anlama ediminin gerçekleşmesi için yeterli bulmaz. Bunların yerine hem anlamının hem de açıklamanın her yorum ediminde zorunlu adımlar olduğunu, diyalektik olarak birbirleriyle ilişkili olmaları gerektiğini vurgular. Açıklama bir anlamın başka birine aktarılırken muhatabın anlamı daha rahat anlayabilmesi için yapılır. Açıklanan kişi bu işlemi kendi dışındaki üçüncü bir şahıs için tekrarlayabilir. Dolayısıyla anlama ve açıklama iç içe geçen, birbirini tamamlayan, aralarında yakınlık bulunan iki benzer etkinliktir. Aralarındaki fark anlama faaliyeti zihinselliğiyle öne çıkarken açıklama faaliyeti anlaşılabilir anlamların daha açık seçik hale gelmesi için yapılan dilsel serimlemedir (Ricoeur, 2007, s. 94).

Ricoeur’e göre anlama ve açıklama arasında görülen karşıtlık sadece epistemolojik değil aynı zamanda ontolojiktir. Bu karşıtlık ‘iki gerçeklik alanı’ nı yani ‘doğa ile zihni’ karşı karşıya getirmektedir (Ricoeur, 2007, s. 96). Peki bir metnin açıklanması ile anlaşılması arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak soracak olursak anlama nedir ve nasıl oluşmaktadır? Bu konuda Ricoeur metnin anlam ve referansından yola çıkarak şunları söyler: “Bir metnin manası onun arkasında değil, fakat önündedir. O, gizlenen bir şey değil, fakat ifşa edilen bir şeydir. Fakat anlaşılması gereken, söylemin başlangıçtaki durumu değil, metnin zahirinde olmayan referansı sayesinde, mümkün bir dünyaya doğru işaret eden şeydir. Anlama, yazarın ve onun durumunu anlamaktan daha az şeye sahiptir. O, metnin referansı sayesinde açılan dünya-önerilerini kavramaya çalışır. Bir metni anlamak, manadan referansa doğru onun hareketlerini takip

etmektedir: Onun söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye. Bu süreçte, yapısal bir tahlille oynanan aracılık rolü, hem nesnel yaklaşımın haklılaştırmasını hem de metne yönelik öznel yaklaşımın düzeltilmesini sağlayacaktır.” (Jeanrond, 2007, s. 123)

Ricouer “*Bir metni anlamak, manadan referansa doğru onun hareketlerini takip etmektir: Onun söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye.*” derken metnin anlamı ile onun referansı arasında fark gözetmektedir. Mana da referans da metnin içindedir ve bunlar ancak metinden hareketle anlaşılabilir; burada yazarın niyetine yönelmek hermenötik değil psikolojik bir davranıştır. Ricouer’ün bu yaklaşımında diğer hermenötik yorumcularında görülen özne eğiliminin tersine metne doğru ağan bir eğilim gözlemlenmektedir. Anlam kavramı Ricoeur’e göre olay ve olgu arasındaki diyalektiğe bağlı olarak iki tür yorumla sonuçlanır. Bunlar yazarın demek istediği, kastettiği anlam ile bizzat cümlenin söylediği, içerdiği anlamdır. Ricouer bunları *ifade edenin anlamı (utterer’s meaning)* ile *ifadenin anlamı (utterance meaning)* şeklinde ayrımlar (Ricoeur, 2007, s. 17). Örneğin bu bağlamda Schleiermacher metnin arkasındaki zihni, yazarın niyetini anlamayı öncelerken Ricouer her zaman yeni iletişimsel bağlamlarda bizzat metnin anlam ve referansını anlamayı önceler. Anlam yazarın psikolojik durumuyla alakalı niyet merkezli bir yaklaşımla keşfedilecek bir durum değildir. Anlam doğrudan metnin içerdiği niyetin doğasından kotarılabilir (Ricoeur, 2007, s. 99). Metnin niyetini anlamak için dilsel çözümlenmelere başvurulmalıdır. Dilsel çözümlenme metindeki sembolik birimlerin eksiksiz kataloğunu çıkarmak demektir. Sonraki görev bu sembolik formlarla bağlantılı mecaz (metaphor), kinaye (allegory) ve teşbih (simile) gibi semantik yapıların hakikatte nelere tekabül ettiğini belirleyecek ölçütleri sıralamaktır. Anlamak özü itibarıyla bu sembollerden çıkarılan çoğul anlamların içinden saklı olan maksut gizli anlamı bulup ortaya çıkarmaktır.

### **Anlamanın Öznel Temeli: Anlamlandırma ve Kavrama Düzeyi**

#### ***Etki, İlgi ve Sevgi***

Dilthey’in anlayıcı psikoloji kuramında anlamak için kişideki “ilgi, sempati/sevgi ve empati/duygudaşlık” duygularının harekete geçmesi son derece önemlidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde anlama ve anlamlandırma dediğimiz edimler evvela insanın ‘ilgi’ sine matuf belirlenimler olarak kendilerini gösterir. Benim için anlamlı gelen şeyler aynı zamanda benim ilgili olduğum da şeylerdir. Genellikle ilgimi çekmeyen şeyler benim için herhangi bir anlam da ifade etmezler. İnsan ilgilenmediği bir şeyi anlama gereği ve gereksinimi duymadığı gibi anlamlandırma gereği ve gereksinimi de hissetmez. İlgi arttıkça bir sonraki aşamada ilgi sevgiye evrilecektir ki insanın ilgi konuları artık sevgi konuları haline gelecektir ve insan ancak sevdiği takdirde anlamı yakalayacaktır.

İnsana anlamlı gelen şeyler genelde onun ilgilendiği ve sevdiği şeylerdir. Bunlar çoğu zaman onu ‘dolaylı’ olarak ilgilendiren şeyler değil, ‘doğrudan’ ilgilendiren şeylerdir ki bu noktada belirleyici âminin çoğu zaman etki olduğu gözlemlenmektedir. Anlamı belirleyen bir unsur olarak ‘etki’ye bakıldığında bir şeyi bende yarattığı etkiden dolayı anlamlı görmemle bende etki yaratmasa dahi anlamlı görmem birbirinden farklı durumlardır. Etki bir şeyi anlamlı kılarken diğer yandan onun ilgili şeyi değerli kıldığını da bu noktada unutmamak gerekir. Değer vermek de sonuçta anlam vermek gibi bazı olgular hakkında gerçekleşen bir yargılama biçimidir. Bazı durumlarda bizlerde oluşan hoşnutluk ve hoşnutsuzluk, haz ve elem duyguları söz konusu durumların anlamlı hale gelmesine yol açar. Güller benim için anlamlı ve değerliyse bu bazen kokuları hoşuma gittiği için bazen de bana hatırlattığı iyi anılardan dolayı olabilir. Yüksek sesli müziği gürültüsünden ötürü sevmem tersinden bir anlam durumunu, yani benim için negatif bir anlamı ifade eder. Etki kategorisi benim bilfiil içinde bulunduğum, benimle doğrudan ilgili, ilişkili olan boyuttur. Şu var ki insanın sahip olduğu mutlak değer kategorisi tecrübeye dayalı öznel etki kategorisini aşan bir boyuttur; burada olayın, olgunun doğrudan benimle ilgisi yoktur

ancak benim değer katmanlarım içinde yeri olduğundan bana anlamlı gelebilir. Örneğin Çin’de meydana gelen açlık, kıtlık felaketi normal şartlar altında etki kuralına göre beni ilgilendirmezken ben insanların aç kalması, zor yaşam koşulları altında hayatlarını devam ettirmesi bağlamında insani hassasiyet ve değer yargısı taşıyan biriysem mutlak değer kategorisi devreye girerek bu olayı benim için sadece Çin’de değil, dünyanın neresinde olursa olsun anlamlı hale getirir.

### **Önem ve Değer**

Anlama, anlam verme, anlamlandırma faaliyeti aslında insan açısından bir ‘önem’ verme ve ‘değer’ verme faaliyetidir. Verdiği önem ve değerle insan doğayı ve yaşamı anlamlı bir yapıya dönüştürür. Zira bir şeye önem atfetmek, değer yüklemek, o şeyi salt görmenin ötesine taşıyarak o şeyi artık bir şey olarak görmeyi ifade eder. Wittgenstein bunu “görmek” (seeing) ile “olarak görmek” (*seeing-as*) şeklinde iki farklı görme deneyimi olarak kategorilendirir. Örneğin tahtada çizilmiş bir küpe bakıp küp şekli görenle o küpü şekil değil de bir kutu olarak görenin tecrübeleri aynı değildir. Şu var ki bazen insan şeyi görebilir, ancak her zaman bir şey olarak göremeyebilir. Bir şey olarak görememenin adı Wittgenstein’da “yön-körlüğü” (aspect-blindness) olarak adlandırılır. Yönler değiştikçe (change of aspects) buna göre anlam da yorum da değişecektir (Wittgenstein, 2005, s. 213, 222, 233). İnsanın anlam arayışını yön-körlüğünden kurtulma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla dünya ve dünyadakiler bizâtihi anlam taşımazlar. Anlam insanın yorum çabasıyla dünyaya verdiği önem, yüklediği değerdir.

Anlamın belirleyicilerinden biri olarak önem ve değer kapsama alanı oldukça geniştir. İnsan sadece bir şeyi anlamaya çalışmaz, anlamlandırmaya da çalışır. Anlamlandırma faaliyeti bu noktada önem ve değer verme faaliyetine evrilir. Örneğin anlam daha ziyade sözcüklerde, cümlelerde, yazılı veya sözlü metinlerde cârî iken bunun dışında duran nesnelere, olaylar ve olgular söz konusu olduğunda anlamdan daha çok önemin, değerini öne geçtiğini görüyoruz. Bir cümle bir olayı resmeder ve bu durumda anlam bir resme dönüşür ve dil içi bir olguyu teşkil eder. Bunun yanısıra bir de dil dışı olgularda görülen anlam vardır ki esasında biz burada anlama paralel bir önem ve değerden söz etmiş oluruz (Soykan, 2006, s. 34). Böylelikle yaşamın anlamı, yaşamı önemli kılan, yaşanmaya değer kılan bir şeye dönüşürken, insanın anlamı da insanı insan kılan önem ve değere dönüşür. Bu sayede insan eşyaya ve hadiselerle anlam yükleyerek, hem alışkanlıkların monotonlaştırdığı yaşamını hem de insanlığın özündeki düşünce yetisini kullanmakla kendisini anlamlandırmış olur.

### **Amaç**

Anlamın belirleyici unsurlarından bir diğeri güdümlenen ‘amaç’tır. Aristoteles’in *Metafizik*’te yaptığı neden (illet) taksonomisinde bulunan amaçsallık (illet-i gâî) şeylerin varlığını önceleyen en önemli nedendir. Aristoteles’e göre şeyi ortaya çıkaran dört illet, dört neden bulunur. Bunlar “maddî (özdeksel), sûrî (formel), fâil (yapıcı) ve gâî (teleolojik/ereksel) neden”lerdir (Aristoteles, 1996, s. 86-89). Aristoteles’e göre “bir şeyi bilmek” demek, “bu nedenlerin tamamını bilmek” demektir. Nedenlerin bilgisine sahip olanlar Stagiralı’ya göre nedenleri bilmeyenlerden daima üstündürlükler (Aristoteles, 1996, s. 78, 79). Söz konusu nedenler arasında gâî neden fiillerin çıkışına zemin hazırlayan, onların meydana gelmesinde asıl neden olması bakımından diğerlerinden daha önemli ve öncelikli bir konumdadır. Bu bağlamda amaç kategorisi etik veya estetik değer taşıyan veya taşımamasın, bizim için en değerli anlam kategorisidir. Yüksek bir dağa tırmanmak isteyen bir kimse için tırmanmanın bir anlamı varken bir başkası için bu eylem son derece anlamsız gelebilir. Fakat bize iyi ve hoş geliyor diye tırmanmayı etik ve estetik açıdan değerli bir etkinlik olarak nitelendirmek gerekmez. Zira kendimize bir hedef tayin etmiş olmak değer terimleriyle kolaylıkla ifade edilemeyebilir. Diğer yandan söz konusu amaca ileten her türlü araç bu süreçte anlam kazanır. Dağcılık malzemelerinin sergilendiği vitrinler bu doğrultuda zihni tırmanma amacına odaklananlar için anlamlıyken odaklanmayanlar,

İlgilenmeyenler için anlamsız göstergeler olabilir. Bunların dışında anlam ve değer konusu olarak ortak inançlar, kuramsal çerçeveler, kurumsal aidiyetler gibi daha özel ve zihinsel kategorilerle amacı, dolayısıyla anlamı belirleyen listeyi genişletmek mümkündür.

“Fiziksel âlem vardır ve bilinebilir; insan âlemi ise anlamlıdır ve anlaşılabilir (Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, s. 166).” Rickman’ın bu sözü bilgi ile anlam arasında bir sınır çiziyor. Bu söz aynı zamanda gâî nedenle diğer nedenler arasındaki farka da gönderme yapıyor olabilir. Aristoteles’in sıraladığı nedenler bağlamında sözü bilimler ekseninde şöyle değerlendirebiliriz. Fizik, kimya, biyoloji gibi tabii bilimler nasıl sorusuyla, şeyin maddî nedeniyle ilgili boyutlarını açıklamaya çalışırken psikoloji, sosyoloji, tarih gibi insan bilimleri niçin sorusunu sorarak bir şeyin gâî illetiyle alakalı olguları anlamaya, kavramaya çalışır. Cisimlerin niçin çekim yasına uygun olarak düştüklerini sormak anlamsız bir soru iken insanların niçin intihar ettiklerini, niçin çocuk sahibi olduklarını, niçin kumarda para harcadıklarını sormak niçin sorusuna uygun düşen anlamlı sorulardır (Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, s. 165). Bilmek ve anlamak istediğimiz metinler olduğunda anlamak için metne bu türden sorular sormak ve yanıtlarının peşine düşmek gerekir (Eco, Yorum ve Aşırı Yorum, s. 135). Bir metinde asıl odaklanılması gereken nokta da son tahlilde metinle amaçlananın ne olduğunu sormak ve buna bir yanıt bulmaktan geçer (Eco, Yorum ve Aşırı Yorum, s. 136).

Gâî nedene odaklanmanın gerekliliğinden hareketle metnin veya sözün amacını ifade eden niçin sorusunun dışında kalan, maddî ve sûrî unsurlarına karşılık gelen ne ve nasıl sorularının anlamsız olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Belli oranlarda bu sorular da anlamı belirleyen ve doğru anlamın önünü açan araçlardır. Gâî nedenle ön plana çıkan öznel boyutla, diğer nedenlerle öne çıkan nesnel boyutu birbirinden ayırmak, anlamı tek bir boyuta indirgemek demektir ki sonuçta bu bütüncül değil eksik bir anlamın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Anlam, içerdiği tüm boyutlarla ne tek bir özneye aittir (öznel), çünkü özneler-arası bir nitelik taşır; ne de insandan bağımsız, somut olarak belirlenebilir (nesnel) bir niteliktir. Nesnel ve öznel yargıların temelinde anlam birlikteliği rol oynamalıdır. Bu birliktelik anlama faaliyeti olmaksızın anlamın ortaya çıkmaması ve anlaşılmaması demek olup anlamın öznel ve nesnel boyutunu beraber değerlendirme zorunluluğunu getirir.

### ***Kavranmamış Anlamdan Kavranan Anlama***

Anlamak kaplamı itibariyle kavramaktan daha geniştir. Her kavrama edimi aynı zamanda bir anlama iken her anlama edimi kavramayı içermez.

Anlama edimi bir ifadenin kendisine, zihinsel içeriğine, özüne, mahiyetine yöneldiğinde kavrama sürecine geçildiği söylenebilir. Burada zihinsel içerikten kastın konuyu psikolojik boyuta indirgemek olmadığı bilinmelidir. Anlamanın zihinsel içerikli olması beşeri bilimlerin temelini psikolojik boyutlu olduğunu veyahut ilgili bireylerin zihinsel faaliyetleri üzerinde durmanın zorunluluğunu gerektirmemektedir. İfadelerin bireye taalluk eden zihinsel tarafına başvurmaksızın kavranması, zihinsel içeriği psikolojik yola başvurmadan ortaya koyabileceğimizi göstermektedir. İngiliz anayasası kendi içinde somutlaşan fikir, değer ve amaçlar açısından tek tek bireylerin psikolojisine başvurmadan anlaşılabilir. Bir anayasanın bağlı olduğu ulusun yaşamı olarak varoluşsal bağlamını bilmenin metafizik değil epistemolojik bir değer taşıdığı açıktır (Rickman, 2000, s. 122).

Bir ifadenin varlığına bağlı anlam ortaya çıktığında anlamak bu ifadenin anlaşılmasına evrilir. Anlamanın en alt düzeyi sözcükleri yani ‘ibare’nin ne dediğini anlama düzeyidir. Literal anlama olarak da isimlendirilebilecek bu aşamadan sonra bir üst düzeyde anlama süreci başlamakta, niyet, duygu ve düşünce gibi ‘ifade’yi, ibarenin ifade ettiğini, ibarenin içeriğini veya ibareyle ne denilmek istendiğini kavramaya dönük aşamalar devreye girmektedir. İbarenin ne dediğini anlamakla ne demek istediğini anlamak arasındaki fark bir iletişim durumunda başarısız

kalındığı zaman daha net ortaya çıkar. Örneğin şu ibareyi ele alalım: ‘Ben onun mektubundaki her sözcüğü anlıyorum, fakat hala onun neyi sorun yaptığını anlamıyorum.’ Burada ibareyi anlama ile ibarenin işaret ettiği ifadeyi anlama arasında bir sorun olduğu açıktır. ‘Arkadaşımın mektubunu anlıyorum ve aynı zamanda onun ne düşündüğünü ve hissettiğini de anlıyorum’ cümlesi ise hem ibarenin hem de ifadenin anlaşıldığını göstermekle anlamanın iki yönlü doğasını açığa vurmaktadır. Dolayısıyla asıl anlam, ifadenin içeriği anlaşılmadan yani kavranmadan ortaya çıkmış sayılmaz (Rickman, 2000, s. 49, 50).

Buradan hareketle kavramaya bağlı olarak anlamın temelde iki düzlemde gerçekleştiğini söylemek mümkündür: 1. Kavrama öncesi anlam 2. Kavrama sonrası anlam. Kavrama öncesi düzlemde anlam anlaşılması istenen kelimenin, cümlenin ilk akla gelen anlamının bir anda ve doğrudan idrak edilmesidir. Kavrama sonrası düzeyde anlam, kavrama öncesi elde edilen anlamın muhtevasının kavramsal yolla soyutlanarak daha üst bir anlamın elde edilmesidir. Örneğin insan denildiğinde akla ilk gelen anlam dış dünyada fertleriyle bulunan insandır. Bizler genellikle gündelik yaşamsal gereksinimlerimizi bu yolla karşılarız. İkinci düzeye geçildiğinde artık ilk anlama şekli yetersiz kalır. Burada sorular sorarak insanı diğer canlılardan ayıran farkları tespit edip onun mahiyetine inmeye çalışırız ve fertlerinden tecrit edilmiş soyut ve tümel biçimiyle insanı anlamaya çalışırız. İnsan kelimesi bu aşamada insan kavramına dönüşerek, dış dünyadaki fertlerinden tecritle ‘hayvan-ı nâtik’ olarak karşımıza çıkar. İlk düzeyde şeyin kelimesi; ikinci düzeyde şeyin mahiyetini teşkil eden kavramı öne çıkarmaktadır. Bu iki farklı anlam düzeyinin daha iyi anlaşılabilmesi için tasavvur-tasdik bağlamında bilmenin teorik boyutuna değinmek istiyoruz.

İnsanın bir şeyin ismini söylemesi veya bir şeye isim vermesi o şeyi gerçekten bildiğini veya o şeyi açıklayabileceğini gösterir mi? “Birine satrançtaki şahı gösterip ‘Bu şahı’ dediğimizde, bu taşın kullanımını açıklamış olmayız (Wittgenstein, 2007, s. 35).” Açıklamak şeyin ismini değil, işlevini bilmekten ve daha ileri düzeyde mahiyetini bilmekten geçer. Doğal olarak bir şeyi kavranmaksızın açıklamak mümkün değildir. Konuyu şu şekilde daha açık hale getirmeye çalışalım. Klasik mantık temel olarak iki kısımdan oluşur: *tasavvurât* (kavram mantığı) ve *tasdikât* (önerme mantığı). Tasavvurâtın mebdâii cins, tür, fasl, hâssa, araz-ı âmm olmak üzere beş tümel, makâsıdı ise tanım ve betim olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Tasdikâtın mebdâii ise önermeler, makâsıdı kıyastır. Mantıkta tasavvur bahsinin tasdike öncelenmesinden anlaşılıyor ki bir şey hakkında tasavvur sahibi olmadan o şey hakkında tasdik oluşturulamaz, oluşturulsa da sağlıklı olmaz. Bu hususu mantıkçıların yaptığı lafzî ve hakikî tarif ayrımıyla daha açık hale getirebiliriz.

Klasik mantıkta tarif ikiye ayrılır: *adsal (lafzî) tarif* ve *gerçek (hakikî) tarif*. Gerçek tarif ‘İnsan düşünen canlıdır’ ifadesi gibi tarif edilen şeyin, efrâdını câmi, ağyârını mâni bir şekilde, ittîrad ve in’ikas ile vazedildiği mânânın tamamını içeren tanım şeklindedir. Adsal tanım ise “Gazanfer eseddir” şeklinde bir lafzî sadece eşanlamlısı ile anlatılmaktadır. Adsal tarifler hakikatte bir tanım olarak kabul görmezler (Ebherî, 2007, s. 27). Çünkü bir tanım, bir türün tüm fertlerini içine aldığı gibi alakalı olmayan tüm fertleri de dışta bırakmalıdır. Adsal tanım türün mahiyetini ortaya koymadığı için gerçek bir tanım olarak değerlendirilmez. Dolayısıyla bir şeyin önce mahiyet olarak kavranması gerekir ki sonra tanımlanabilsin, açıklanabilsin. Aksi halde anlama ve açıklama olarak ortaya konulan şeyler kelimededen, lafızdan öteye geçmeyen nominal, literal kısır döngüler haline gelir.

Anlamak ile kavramak arasında görülen ilişkiyi tanım üzerinden değerlendirdiğimizde, nasıl ki tanım bir şeyin özünü, mahiyetini yansıttığında gerçek tanım oluyorsa anlama da bize ifadenin işaret ettiği özü ve mahiyeti aktardığı takdirde gerçek bir anlama edimine dönüşmektedir. Bu da ‘kavranmamış anlam’ ve ‘kavranan anlam’ şeklinde iki farklı anlama biçimini ortaya çıkarmaktadır. Kavranmamış anlam adsal tarifte olduğu gibi lafızların lingüistik anlamları

ışığında oluşan yüzeysel anlamdır. Kavranan anlam ise gerçek tanımda olduğu gibi lafzın hakiki ve kavramsal boyutlarıyla ortaya çıkan anlamdır.

Anlamayı kavrama eksenli açıkladıktan sonra bir de anlamı genel hatlarıyla şu şekilde kategorize edebiliriz: 1. Kelimenin lügavî anlamı 2. Kelimenin mecâzî anlamı.

Lügavî anlam kelimenin göstergesel olgu çerçevesinde sahip olduğu birincil ve asıl anlamdır. Ağaç, masa, kalem, gelmek, gitmek, okumak, yazmak gibi kelimeler lügat açısından ilk anda hangi anlamı içeriyor ve çağrıştırıyorsa bu anlam lügavî anlamı teşkil eder. Mecazî anlam ise kelimenin linguistik anlamı dışında, farklı anlam yüklemesi yapılarak kelimenin sonradan kazandığı ikincil, yan anlamlardır. Bu açıdan kelimeler her zaman ilk anlamdan sonra mecâzî anlam kazanma imkanına sahiptirler.

Meseleyi kelime-cümle diyalektiği üzerinden ele aldığımızda karşımıza farklı bir tablo çıkar. Her ne kadar cümle kelimelerden oluşuyorsa da anlama noktasında kelime ile eşdeğer kıstaslarla değerlendirilemez. Cümle kendine has bir düzeyde anlaşılabilir farklı bir anlam kategorisine sahiptir. Kelime söz konusu olduğunda onun müstakil anlamını biraz zor da olsa bir şekilde tespit ve tayin etmeye güç yetirebiliriz. Ancak cümle söz konusu olduğunda anlamı tespit ve tayin etmek kelimeye oranla daha zordur. Zira cümlenin anlamı bir bütün olarak onu oluşturan sözcüklerin anlamından başkadır. Yine cümle cümleyi kuran bilinçle de doğrudan alakalı bir dizgedir. Sözcük genellikle kendi başına sadece gösterdiği somut ve nesnel anlam alanına işaret ederken cümle yanı başında bir düşüncüyü de barındırır (Benveniste, 1994, s. 205).

Bu noktada cümleyi de kelimeye benzer biçimde iki kısımda değerlendirmek mümkündür: 1. Cümlenin linguistik/gramatik anlamı 2. Cümlenin metaforik anlamı. Cümlenin linguistik/gramatik anlamı kelimelerin ilk ve asıl anlamlarıyla ortaya çıkan dil eksenli bir anlamdır. Metafizik/metaforik anlam ise kelimeleri ilk ve asıl anlamlarının konuşlandığı bağlamlardan çıkararak farklı bağlamlara yerleştirmek suretiyle başka anlamların elde edilmesiyle oluşan dilin sınırlarını aşan düzlemdir. Cümlenin anlamı konusunda yaşanan sorunlar daha çok ikinci kısımın alakalı durumlardan kaynaklanmaktadır. Bazen bir cümlede her bir kelimeye ya da bir kaçına farklı metaforik anlam yüklemesi yapılarak cümlenin linguistik göstergelerinden tamamen yalıtılması söz konusu olmakta ve bu da cümlede hangi anlamın kastedildiğini tespit etmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Cümleyi sözcükte olduğu gibi göstergebilimsel olgu olarak görmek, elementer seviyede işe yarasa da cümlenin göstergesini ve göndergesini tayin için yeterli olmamaktadır (Benveniste, 1994, s. 204).

### Sonuç

Anlam söz konusu olduğunda insanın iki edimi öne çıkar: anlamak ve anlamlandırmak. Metinler, konuşmalar gündeme geldiğinde genellikle anlama faaliyeti öne çıkarken nesne, olay, olgu gibi metin dışı alanlarda daha ziyade anlamlandırma faaliyetinin öne çıktığı görülür. Hangisinin daha etkin olduğuna gelince bir metni ve konuşmayı anlarken insanın anlamlandığı dünyanın etkin olduğu düşünüldüğünde anlamlandırma faaliyetinin anlamaya öncelik kesbettiği söylenebilir. Dış dünya esas itibarıyla anlamdan yoksun, izole bir dünyadır ve insan kendince bu anlamsız dünyayı anlamlandırma rolüyle anlamlı bir dünya haline getirir.

Anlamada rol oynayan, anlamı belirleyen etkin araçlar bulunmaktadır. Bunların başında bir iletişim aracı, aynı zamanda bir gösterge aracı olarak dil gelmektedir. Dilin doğasını anlamak anlamın özünü kavrama noktasında son derece önemlidir. Bu önemi nedeniyledir ki dil filoloji adıyla özel bir disiplinin konusu haline gelmiştir. Filoloji içinde de sentaks, etimoloji, semantik, semiyotik gibi dili belli yönleriyle inceleyen özel alanlar teşekkül etmiştir. Diğer yandan dil kendine dönük doğası itibarıyla anlama konu olduğu gibi anlamın anlaşılmasına bakan yorum yönüyle hermenötüğün de konusu olmuştur. Buna paralel olarak anlamı belirlemede inkâr



edilemez rolü nedeniyle dilin delalet alanı hem hermenötikte hem mantıkta hem belagatta hem de usûl-i fıkıhta ayrıntılı şekilde üzerinde durulan bir konudur. Tüm bunlar anlamın neliğini bize açan, bir ifadeyi anlamadan önce hakkı verilmesi gereken alanlardır. Aksi takdirde ortaya çıkacak olan eksiklik anlamayı ve anlamı malûl hale getirecektir.

Anlamın neliğinde dikkate alınması gereken metne dair epistemolojik referanslar yanında ayrıca öznenin bilinç durumunun etkin olduğunu görüyoruz. Şayet özne bilinenleri kavramamış, sadece ezber bilgiler olarak belleğinde tutmuşsa ortaya kavranmamış bir anlamın bilgisi çıkacaktır ki bu anlamın tam olarak gerçekleşmediğinin işaretidir. Anlama ancak kavramanın eşlik ettiği bir zihinsel süreçte yetkinleşebilir. Bu aşamada her kavrama faaliyeti anlama iken her anlamın kavrama olduğunu söyleyemeyiz. Zira anlama faaliyetinden bazen eksik, bazen isabetsiz, bazen yersiz, bazen yanlış anlamların da çıktığı vâkî olduğundan kavramayı bu kusurları izâle eden ileri anlama faaliyeti olarak tanımlamak mümkündür.

### Kaynakça

- Antakî, Mahmud. (Ty.). *Metnü'l-alâka*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Benveniste, Emile. (1994). *Genel dilbilim sorunları*. (E. Öztokat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1995. "İfade ve Anlama". *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Der.). Ankara: Ark Yayınları.
- Bor, İbrahim. (2006). *İlahi kelâmın imkân ve tabiatı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.
- Bubner, Rudiger. 1993. *Modern Alman felsefesi*. (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Chessick, Richard D. 1986. "Heidegger for psychotherapist". *American Journal of Psychotherapy*, Jan. V.40 (1).
- Cüendioğlu, Dücan. (2005). *Kur'an'ı anlamının anlamı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Cürcânî, Abdulkâhir. (1988). *Delâilü'l-i'câz*. Beyrut.
- Cürcânî, Es-Seyyid eş-Şerif. (1985). *Kitabü't-ta'rifât*. Beyrut.
- De Saussure, Ferdinand. (2001). *Genel dilbilim dersleri*. (Berke Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Dilthey, Wilhelm. 1999. *Hermeneutik ve tin bilimleri*. (Doğan Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dilthey, Wilhelm. 1996. *Hermeneutics and the study of history*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ebherî, Esîrüddîn. (2007). *İsagoci tercümesi*. (T. Alp, Çev.). İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Eco, Umberto. (2008). *Yorum ve aşırı yorum*. (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Erdem, Mehmet-Tahsin Deliçay. (2002). Mantık, belagat ve usûl-i fıkıh ilimleri arasında ortak bir kavram olarak delalet. *Marife Dergisi*, 2, 171-180.
- Gadamer, Hans-Georg. 1981. *Truth and method*. (William Gelen-Doepel, Trans.). London: Great Britain for Sheed and Ward. Ltd..
- Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Philosophical hermeneutics*. (David E. Linge, Ed.), Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Tarih bilinci sorunu*. (Taha Parla, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. "The Historicity of understanding". *Hermeneutic reader*. (Kurt Muller, Ed.). Oxford-Basil: Blackwell Publishing.
- Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin. (1999). *Önce söz vardı*. Ankara: Vadi Yayınları.

- Heidegger, Martin. 1995. *Being and time*. (J. Macquarrie-E. Robinson, Trans.). Oxford-Cambridge: Blackwell Publishing.
- Izutsu, Toshihiko. 1995. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. (İbrahim Kalın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İltaş, Davut. (2006). *Fıkıh usûlünde mütekellimin yönteminin delalet anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kayseri.
- Jeanrond, Werner G. (2007). *Teolojik hermenötik*. (E. Kuşçu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Magnisî, Mahmud Hasan. (2007). *Muğni't-tullâb-Şerhu metni İsâgûcî*. (Mahmut Ramazan el-Bûtî, Thk.) Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Moran, Berna. (2010). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hoad, T. F. (2003). *Oxford English Etymology*. Oxford: Oxford University Press.
- Özdemir, İbrahim. (2006). *İslâm düşüncesinde dil ve varlık-Vaz' ilminin temel meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve insan bilimleri*. (M. Dağ, Çev.). Samsun: Etüt Yayınları.
- Ricoeur, Paul. (2007). *Yorum teorisi-Söylem ve artı anlam*. (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Schleiermacher, Freidrich. 1998. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soykan, Ömer Naci. (2006). *Felsefe ve dil-Wittgenstein üstüne bir araştırma*. İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Taşdelen, Vefa. (2008). *Hermeneutiğin evrimi*. İstanbul: Hece Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2004). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tehânevî. (1996). *Mevsûatu keşşâfi istulâhâti'l-fünûn ve'l 'ulûm*. Beyrut.
- Vattimo, Gianni. 1993. *The end of modernity: nihilism and hermeneutics in postmodern culture*. (Jon R. Snyder, Trans.). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (2005). *Felsefî Soruşturmalar*. (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.