

TÜRKİYE ARAŞTIRMALARI  
LİTERATÜR  
DERGİSİ

Cilt 9 | Sayı 17 | 2011

**Türk Felsefe Tarihi**

-[AYRI BASIM]-

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 9, Sayı 17, 2011, 313-332

**Modern Türk Düşüncesinde  
Hermenötüğün Kendini Konumlama  
ve Anlamlandırma Süreci**

**Yakup KAHRAMAN**

TÜRKİYE ARAŞTIRMALARI  
LİTERATÜR  
DERGİSİ

Cilt: 9 • Sayı: 17 • 2011 • Yılda iki defa yayınlanır

Sahibi Bilim ve Sanat Vakfı Yazı İşleri Müdürü Salih Pulcu ISSN 1303-9369

**Yayın Kurulu**

Şevket K. Akar, Yusuf Ziya Altıntaş, Nurullah Ardiç, Serhat Aslaner, Yücel Bulut, Ebubekir Ceylan, Coşkun Çakır, İhsan Fazlıoğlu, F. Samime İnceoğlu, Abdulhamit Kırmızı, Mustafa Özel, Yunus Uğur, Ali Adem Yörük

**Danışma Kurulu**

Engin Deniz Akarlı, *Brown Üniversitesi, ABD*  
Gökhan Çetinsaya, *İstanbul Şehir Üniversitesi*  
Mehmet Genç, *İstanbul Şehir Üniversitesi*  
Tevfik Güran, *İstanbul Üniversitesi*  
Mehmet İpşirli, *Fatih Üniversitesi*

Cemal Kafadar, *Harvard Üniversitesi, ABD*  
Mustafa Kara, *Uludağ Üniversitesi*  
Kemal Karpat, *Wisconsin Üniversitesi, ABD*  
Sabri Orman, *İstanbul Ticaret Üniversitesi*  
Ali Birinci, *Türk Tarih Kurumu*

**Türkçe Redaksiyon** Nermin Tenekeci

**İngilizce Redaksiyon** Ayşe Başaran

Adres Vefa Cad. No. 48 34134 Vefa İstanbul Tel 0212. 528 22 22 pbx Faks 0212. 513 32 20

e-mail talid@bisav.org internet http://www.talid.org

**Baskı-Cilt** Elma Basım

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, MLA International Bibliography, Index Islamicus ve ASOS Index gibi indekslerle taranmaktadır.

Dergiye gönderilen yazılar hakemler tarafından değerlendirilir. Dergide yer alan yazılardan yazarları sorumludur. Dergiye gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

© Yayımlanan çalışmaların bütün hakları *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

## Modern Türk Düşüncesinde Hermenötiğin Kendini Konumlama ve Anlamlandırma Süreci

Yakup KAHRAMAN\*

CUMHURİYET'İN ilk yıllarından özellikle 1980'li yıllara kadar yapılan düşünsel faaliyetlerde son dönem Osmanlı düşüncesiyle başlayan aydınlanmacı ve bilimci paradigmanın önemli etkisi bulunmaktadır. Düşünce geleneğimiz içerisinde hermenötiğin kendini konumlandırmasının da bu bağlamda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Aydınlanma düşüncesinin, her türlü kutsiyetten arındırılmış bakış açısını merkeze alan, deney ve gözlemlerle beslenen pozitif akla kurucu bir rol yükleyen yapısına karşı Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren getirilen felsefi nitelikli eleştiriler hermenötik niteliğe sahiptir ve hermenötik bilincin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

Aydınlanma felsefesinin uzantısı olan modern yaşam dünyevi ve pozitif bilgi tarafından kurgulanmış bir tarzın ifadesidir. Bu kurgu da özne başrolde-dir; kendisi ve dünya hakkında tasarrufta bulunacak yegâne güç de kendisidir. Bunu yaparken özne akılsallık dışında başka hiçbir ilkenin güdümüne girmeden bilgiyi bu dünyanın içinde aramakta ve dolayısıyla yaşamsal bağlamda din dışı bir niteliğin alt yapısını kurmakta,<sup>1</sup> yanı sıra yaşamı soyutlamalarla ve kurgularla anlamaya çalışmaktadır. Kendimizi ve çevremizi anlamlandırmada akli ve bilimi temel başvuru kaynağı olarak gören ve aydınlanma felsefesinin teorik temelleri sayesinde modern yaşamın gerçekleştiğini gören son dönem Osmanlı düşünürlerinin pozitivist bilinçle donatılmış felsefi bir yapılanmayı kurtuluş reçetesi olarak gördüklerini söyleyebiliriz.<sup>2</sup>

Her ne kadar inşacı niteliğe sahip aydınlanmacı ve bilimci felsefeyi referans kabul etse de son dönem Osmanlı düşünürleri kendi pratik zeminini de hesaba katarak Batı'daki felsefi yaklaşımları özgün bir şekilde yorumlamaya

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

1 René Guénon, *Maddî İktidar Ruhânî Otorite*, çev. Birsal Uzma, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992, s. 31-32.

2 Erol Özbilgen, *Pozitivizm Kıskaçında Türkiye*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1994, s. 37.

çalışmışlar ve Batı'nın bir kopyası olmanın ötesine geçmeyi başarabilmişlerdir.<sup>3</sup> Şüphesiz onların bu tavrı ontolojik anlamayı gerçekleştirdiklerinin bir göstergesidir. Cumhuriyet'in başlangıcından itibaren ise aydınlanmacı felsefi yaklaşımın bir ideoloji olarak benimsendiği, pozitivist bilincin "ilerleme" fikrinin etkisiyle toplumsal zemininin yok sayıldığı ve farklı bir yaşamsal gerçekliğin dikte edilmeye çalışıldığı bir ortam vardır. Bu bilinci taşıyan Cumhuriyet dönemi düşünürleri toplumu kendi bağlamından koparmaya, dışsal bir etkiyle yeniden biçimlendirmeye çalışmışlar, yani toplumu bir tasarım nesnesi olarak görmüşlerdir.

Cumhuriyet döneminde pozitivist bilincin merkeziyetçi yapısının etkisiyle olayları ele alan asker, bürokrat ve aydın kesim yepyeni bir sosyal yaşam yaratmaya çalışırken yönlerini tamamen Batı'ya dönmüşler, buradaki değerleri ve toplumsal yapıyı sanki iman edercesine benimsemişlerdir. Modernleşme ve batılılaşmayı birbirine paralel varsayarak, Batı'ya göre kendini konumlandırmaya çalışan bu bilince karşı, Nilüfer Göle'nin "yaralı bilinç" değerlendirmesi bize göre hem yerinde hem de eksik kalmış bir nitelemedir.<sup>4</sup> Kendi yaşam biçimlerini başka merkezlere endekleme ve geçmişten gelen bütün zemini silerek sadece ontolojik olarak değil epistemolojik düzlemde de yok sayma, "öteki" yapma çabası yaralı bilincin ötesinde bir anlamı açığa çıkarmaktadır.<sup>5</sup> Bize göre modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin kendini konumlandırma çabası tam bu noktadan itibaren kendini göstermeye başlamış, pozitivist bilincin farklı yaşam gerçekliklerini yok sayarak tek bir model üzerinden yaşamları anlamlandırma çabasına tavır alarak teorik bir çerçeve ortaya çıkarabilmiştir.

Pozitivist bilince sahip bir kısım düşünür "muasır medeniyeti yakalama" çabasında ontolojik anlama boyutunu terk etmişlerdir. Onların dogmatik yönelimle hiyerarşik bir varlık ve değerler silsilesi içerisinde toplumu anlama ve dönüştürme çabası diyalogik karakterden uzak ideolojik bir tutumu yansıtmaktadır. Bunun karşısında, toplumsal değerleri ve yapısını kendi otantik durumu içerisinde kavramaya, buna göre bir dönüştürmenin olabirliğini sorgulamaya çalışmanın ise ontolojik boyut taşıdığını ve hermenötik anlama dairesi içerisinde yer aldığını söylememiz gerekmektedir. Bu bakımdan her-

3 Ahmet Arslan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, M. Cüneyt Kaya (haz.), İstanbul: Küre Yayınları, 2009, s. 157.

4 Nilüfer Göle, *Melez desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 165.

5 Cumhuriyet döneminde yeni bir toplumsal yapı meydana getirilirken, pozitivist ideolojiyi benimsemiş olan kanun koyucuların ve düşünürlerin, tarihselliği tamamen değil onun bir bölümünü kestiğini görüyoruz. Onların İslam diniyle bütünleşmiş olan Türk medeniyetlerini yok sayarak yeni bilinç inşasında eski Türk medeniyetlerini köken göstermesi, hatta Etibank, Sümerbank gibi bankaları kurarken bu kökenlere atf yapması dikkat çekicidir. Bu konu hakkında bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması)*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 25-26.

menötik çalışmaları pozitivistik bilinçle, sadece disiplinler boyuta, yönetime indirgemenin oldukça hatalı bir yaklaşım olduğunu söyleyelim. Okuyucunun hermenötiği sadece felsefi bir disiplin veya yöntem bilinci olarak algılamaması, bunun yanı sıra ontolojik anlama denemelerinin de onun özünü teşkil ettiğini bilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan felsefe geleneğimizde hermenötiğin Cumhuriyet'ten sonra özellikle pozitivist paradigmanın yöntem, içerik ve alan sınırlamacılığına karşı geliştirilmiş düşünceler olduğunu belirtmeliyiz. Bu getirilen eleştiriler hermenötik bilinci ne kadar yansıtmaktadır? Düşünürler içerisinde buldukları paradigmaya mesafe alarak ontolojik anlamayı gerçekleştirebilmişler midir? Bu düşünürleri özgün yapan ve hermenötik literatür içerisinde değerlendirmemizi sağlayan özgün fikirleri nelerdir?

Toplumdaki reel gerçekliklerin ilerlemeye engel teşkil ettiğini düşünen pozitivist bilincin indirgemeci yaklaşımına karşı bu gerçeklikleri birbirine karıştırmadan nasıl bir metodoloji ile anlayabileceğimizi ve geçmişle olan bağımızı yeniden nasıl kurabileceğimizi sorgulayan Kamıran Birand'ın Dilthey, Rickert ve Spranger'den etkilenerek kendine özgü bir metodoloji kurmaya çalıştığını, felsefe geleneğimizde hermenötiği disiplinler anlamda da ilk ele alan düşünür olduğunu söyleyebiliriz.<sup>6</sup> O, ayrı ayrı devir ve kültür çevreleri içerisinde yaşayan insanlar arasında derin farklılıkların olduğunu, dolayısıyla yaşamlarla yüzleşmeden ortaya konulan ilkelerin, tarih, kültür, ulus gibi bağlardan bağımsız olabileceği düşüncesinin ortadan kalktığını belirtir.<sup>7</sup> Onun bu yaklaşımı bize göstermektedir ki insanın ortaya koymuş olduğu hiçbir değeri evrensel form adı altında değerlendirme imkanı yoktur. Bireysel ve toplumsal her gerçekliği kendi anlam ufku içerisinde değerlendirmeliyiz. Birand, pozitivist yöntemin tarih ve değerleri yaşamadan, anlaşılardan belirli kurallara indirgemesine itiraz ederek bunların nasıl anlaşılabilirliği üzerinde durmuştur.<sup>8</sup> Peki, böyle bir imkan var mıdır? Her bir yaşam gerçekliğini tek merkezden oluşturulmuş soyut kuralların ötesine taşıyarak anlamayı sağlayacak bir metodolojiden söz edebilir miyiz? Kanaatimizce Birand'ın düşünce geleneğimizdeki özgünlüğü burada ortaya çıkmaktadır. O, Dilthey'in evrenselci reflekslerle herhangi bir öznenin yönelimlerini keşfederek tarihsel farklılıklara rağmen başka öznelere ait anlamları yakalama girişimini eleştirmiş empati yönteminin yerine, "objektif mesafe" ve "eleştirel anlama" yaklaşımını benimseyerek düşünce geleneğimizde özgün yerini almıştır.

6 Burhanettin Tatar, "The Hermeneutical Turn In Recent Turkish Intellectual Thought", *Change And Essence: Dialectical Relations Between Change And Continuity in The Turkish Intellectual Tradition*, Şinasi Gündüz, Cafer S. Yaran (ed.), The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2005, s. 145.

7 Kâmıran Birand, "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kâmıran Birand Külliyyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 25-26.

8 Hilmi Ziya Ülken, "Prof. Dr. Kâmıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, 1964, c. XII, s. 141.

Birand, anlamının olabilmesi için anlayan ile anlaşılana arasında ölçülü bir uzaklığın olması gerektiğine inanır. O, ancak bu şekilde objektif bir görüş noktası yakalayabileceğimizi söylemektedir. Böylece biz bir kişinin yaşadığı durumu daha iyi bileceğimiz bir noktada oluruz.<sup>9</sup> Anlaşıyor ki Birand, objektif görüş noktası ile herhangi bir olay ya da tarihsel bir kişiliği anlamak için genel ve bütün yönlerin gözetilmesini kastetmektedir. Birand, bunun olabilmesi için olayın içinde olmanın veya bir kişiyle özdeşleşmenin zararlı sonuçlar doğurabileceğini ve anlamının gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> O, Dilthey'in pozitivizme yakın bir tavırla iç deneyimin bütün insanlardaki aynılığından yola çıkarak ortaya koyduğu yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlayabileceğimiz fikrini de bu bağlamda ele alarak eleştirmiş fakat bununla yetinmemiştir. Birand'ın yazarı ve onun eserini anlama imkanı üzerinde durması ve bu anlama imkanını metodolojik olarak karar kıldığı "eleştirel anlama"ya dayandırması bize göre hermenötik bilincin konumlanması sürecindeki en özgün teorik çalışmalardan biridir. Birand'ın eleştirel anlamada yazarı değil metni öne çıkarması ve Dilthey hermenötiğinden farklı bir tavır sergilemesi bu özgünlüğün belirtisidir.<sup>11</sup>

Birand'ın anlama ile ilgili bu metodolojilerini geliştirmesinin sebebi kurunun yaşam gerçekliklerindeki canlılığı yok etmesinin önüne geçmektir. Aynı endişelerle yola çıkan Cemil Meriç de pozitivist bilincin teori üzerinden pratiği anlama girişimine eleştiriler getirerek hermenötik düşünce geleneğimize katkı yapmıştır. Meriç'e göre kavram, kurgu ve düşünce formlarından önce insan yaşamsal gerçekliklerle karşı karşıyadır ve bu anlamda realite ideolojiden önce vardır. İnsanlar önce birbirleriyle ilişki içerisine girer ve daha sonra bu münasebetlerle ilgili yorum ve anlama çabası sarf ederler.<sup>12</sup> Onun buradaki tespitinin temelinde hegemonik yaşam doktrinlerine başkaldırı bulunmaktadır. Böylece o, kendi değerlerimizi öne çıkarmaya çalışmakta ve Batı kurgusuyla yaşamı düzenlemenin saçmalığına sıkça değinmekte, kuru, soyut anlamdan ibaret olan ideolojilere, kendi tarihsel tecrübesinden beslenmeyen, ortak bir anlam ufkunun eseri olmayan teorik çerçevelere karşı çıkmaktadır.<sup>13</sup> Meriç'in sistematik karakterde yazılar yazmayarak denemelere başvurmasının nedeni de, bize göre, kendini yöntemle sınırlanmış bir alana hapsedilmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre düşünmek, insan üzerine düşünmek, mutlaka yasak bölgelerden bir kaçına dalıp çıkmakla mümkündür.<sup>14</sup> Meriç'in

9 Kâmiran Birand, "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 50.

10 A.g.m., s. 53-54.

11 A.g.m., s. 71-72.

12 Cemil Meriç, *Umrandan Uyarılığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 286.

13 Düccane Cündioğlu, *Bir Mabel İşçisi: Cemil Meriç*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 152, 156-157.

14 Cemil Meriç, *Jurnal*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 355.

yöntem bilincini aşarak insana ait gerçeklikleri bulma çabası dönemin pozitivist yöntem bilincine ait paradigmatik yapısı karşısında hermenötik bir tutum geliştirdiğini göstermektedir. Meriç'in doktriner bir yapısının olmaması ve hazır reçeteler, belirli disiplinler aracılığı ile, yani teoriyi yine teori ile aşması<sup>15</sup> onun hermenötik anlamayı gerçekleştirdiğinin göstergesidir.

Cemil Meriç, herhangi bir kavramı ele alırken bunu bir sistem bilincine göre yorumlamak yerine, tarihsel gelişim sürecini ve uğradığı anlam değişmelerini ortaya koyarak özellikle bu kavramı ihdas edenlerdeki izlenimi ve bizdeki izlenimi arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmakta, fenomenolojik tasvirle giriştiği bu işi, yaşam, kültür, dil, medeniyet, sanat, din ve ahlakla bağlantılayarak pratik bir zemine çekmektedir. Kavramların, pozitivistlerin düşündüğü gibi araçsal, iletişimsel işlevinin dışında, varlığı, yaşamı algılama çabasının bir ürünü olduğunun bilincinde olan Meriç, Batı'nın kavramlar yoluyla bize kendi dünya görüşlerini kavratıklarına ve bundan dolayı öncelikle kavram analizinden başlanmasının zorunluluğuna değinir. Ona göre kavga öncelikle kelimeler dünyasında kazanılmak zorundadır.<sup>16</sup> Meriç'in kavramların tarihselliğine işaret etmesi ve fenomenolojik tasvirle anlamları yakalama çabası bize gösteriyor ki pozitivist yöntem ve içeriğe göre sosyal bilimlerin oluşturulmasına karşı hermenötik açıdan teorik zemini güçlü bir yaklaşımı da kendi düşüncesinde barındırmaktadır.

Cumhuriyet döneminde pozitivist teoriyi sistemleştirerek toplum yapısını buna göre yeniden kurgulayan Ziya Gökalp'in, determinist mantığın yol göstericiliğinde bireyi toplumun menfaatleri doğrultusunda yok sayan toplumsal determinist sosyolojisini<sup>17</sup> ve buna bağlı olarak toplumun teorik zeminini kurma çabasına, bireyin bütün özgürlüğünü yok saydığı için karşı çıkan<sup>18</sup> Nurettin Topçu da bireyi toplum içinde yok sayan, ahlaki bireylerin toplumdaki ilişkilerine indirgeyen pozitivist yapıya önemli eleştiriler getirmiş,<sup>19</sup> hermenötik bir tutum sergileyerek pratik, varoluşsal yapının ve buna bağlı oluşumların kuru bilginin üzerinde bir öneme sahip olduğunu düşünerek buna göre felsefe yapmıştır. O, teorik zemini sezgisel düşünme üzerine kurgulamış olsa da bu zeminin, yaşamsal öğeleri bütünüyle kapsayamayacağına inanmaktadır.<sup>20</sup> Şunu belirtmeliyiz ki, Topçu'nun yaşam-teori arasında kurduğu bu ilişki, yani teorinin pratiği tümüyle kapsayamayacağı ön kabulü ve bu

15 Muammer C. Muştâ, "Düşünür olarak Cemil Meriç", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1993, sy. 8, s. 56-57.

16 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 304.

17 Bu konu hakkında bkz. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. bs., 1998, s. 191-192.

18 Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 34-35.

19 Nurettin Topçu, *Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 35.

20 *A.g.e.*, s. 15.

ikisi arasında hiyerarşi gözetmemesi, anlamayı hermenötik daireye oturtmayı başardığının ve düşünce geleneğimizde hermenötik bilinci diyalojik bağlamda konumlandırmada önemli bir katkısı olduğunun göstergesidir.

Topçu, hareket felsefesi anlayışında pratik ile teoriğin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğuna değinmiştir. Bu yaklaşımıyla o, pozitivist yöntem bilincinin dikte ettiği tabiat determinizmine ve bunun sosyal alandaki refleksiyonu olan sosyal uysallığa karşı isyan ahlakını ortaya koymuş, bu ahlakın görevini de kişinin kendi ahlak kuralını kendisinin keşfetmesi olarak nitelemiştir.<sup>21</sup> Topçunun bu ahlak anlayışının en önemli özelliği ise pratiğin teoriyi şekillendirebilen bir gücü olduğunu da göz önüne alması, yani ahlakın bilgi alanının üzerinde ve kendi bilgisini kendisi tayin edebilen bir yapıya sahip olmasıdır.<sup>22</sup> Burada görmekteyiz ki Topçu, pozitivist bilinçte olduğu gibi, yaşamsal gerçeklikleri bir tarafa bırakarak felsefi spekülasyon yapmanın yerine, yaşamı öne alarak, dikte etmeden bir anlama ve yorumlama çabasının sergilenmesi gerektiğini düşünmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in de bir taraftan realiteden kopmamanın, diğer taraftan ise farklı bir yaşam zemini ile buluşmanın teorik zeminini oluşturmaya çalışan bir metodolojik arayış içerisine girerek hermenötik konumlandırmaya katkıda bulunduğunu görmekteyiz. Ülken, teori ile pratiğin birleştirilmesi gerektiğini, bu ikisinin birbirinden ayırlamayacak bir bütünü ifade ettiğini düşünür.<sup>23</sup> Ülken, bu anlayıştan yola çıkarak tarihi, toplumsal ve bireysel gerçeklikleri, pozitivist yöntem bilincine göre düzenleyemeyeceğimize inanır. Ona göre toplumsal yapıdaki ilişkiler tek bir nedene indirgenemeyecek kadar komplekstir. Bir teknik buluş bile toplumların yapısına göre farklılıklar göstermektedir.<sup>24</sup> Buradan anlaşılıyor ki o, indirgemeci bir yaklaşımla, teorik şablonlarla toplumu ve tarihi anlama imkanımızın olmadığını, her toplumun farklı tarihsel hafızası ve anlam ufkunun olduğunu düşünmektedir. Teoriden hareketle pratiğe hükmetme iddiasında olan ahlak nazariyelerini eleştiren Ülken, bunların çoğunun realiteyi hafife alması ve her türlü gerçekten kaçınması yüzünden başarılı olamayacağını ortaya koyarak, bize göre hem pozitivist yöntemin içeriğine eleştiri getirmiş hem de bu tavra karşı farklı bir metodolojik zemin arayışına girmiştir.<sup>25</sup> Bu arayışta onun, ideolojik saplantıların ötesinde yaşamı yorumlayabileceği pek çok metodolojiden yararlanmaya çalıştığını ve hermenötik tutum sergilediğini görmekteyiz.<sup>26</sup> Onun bu bağlamda en çok

21 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 211-212.

22 A.g.e., s. 35.

23 Hilmi Ziya Ülken, *İnsani Vatansızlık*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s. 7-8.

24 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, I, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 154.

25 Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 77.

26 S. Hayri Bolay; "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken", *Diyanet Gazetesi*, Ankara, 1974, c. 5, sy. 104, s. 78.



fenomenolojiye başvurduğunu söyleyebiliriz. O, fenomenolojiyi yaşamın ve bilincin ayrıntılarını aydınlığa çıkarma metodu olarak görmekte ve bu metodolojinin, Kant'ın bilincin transandantal şekilleriyle tabiatın muhtevasını birleştiren metodundan da üstün olduğunu düşünmektedir.<sup>27</sup>

Ülken, her felsefi doktrinin bu tavırla âleme, varlığa karşı bir bakış açısı yakalayacağını, sübjektif bir nitelik taşıyacağını belirtir. Bu doktrinlerin devirlere, kişilerin özelliklerine ve görüş açlarına göre değişebileceğini belirten Ülken, bu doktrinlerin aynen benimsenmesi sonucunda felsefenin asla bir sonuca varamayan bir bilgi disiplini olmaktan çıkamayacağını belirtir ve bunun sonlanması içinse felsefi düşünüşün doktriner olmaktan çıkarılması gerektiğine inanır.<sup>28</sup> Bize göre de felsefecinin kendini doktriner kalıplara sıkıştırmaması, yaşamla arasına perde girmesini önleyeceği için, anlama ve yorumlama çabasında kuru, sıkıcı, teorik bilginin ötesinde işlevselliği olan ve insanlara ufuk açan bir yön katacaktır. Bu da hermenötiğin en önemli görevi ve var olmanın temel tavrı olan, insana özgü yaşam deneyimlerini anlamının nasıl mümkün olduğuna dair soruna önemli bir katkı sunacaktır. Ülken'in bu yaklaşımıyla paralel düşünen Nermi Uygur da tecrübe ettiklerini fenomenolojiye ait teorik zeminin katkılarıyla anlatmaya çalışmış, yani felsefeyi sistematik bir kalıpla sınırlamadan yaşamla ilişkilendirmiştir.<sup>29</sup>

Bize öyle geliyor ki Uygur, fenomenolojiyi yaşamı anlama denemelerinde metodoloji olarak kullanmış olsa bile, yaşamın bu teorik zeminden daha fazla bir şey olduğunun bilinciyle hareket etmiş, ele alınan herhangi bir teorik zeminin pratiği yorumlamada yetersiz kaldığını düşünerek hermenötik bir refleksiyon sergilemiş ve düşünce geleneğimizde de hermenötik bilincin konumlanmasına en önemli katkılardan birini yapmıştır. Bunun için Uygur, felsefe yaptığı her yerde yaşamın bütününe ifade eden kültür değerlendirmelerine geniş yer vermiş ve buradan yola çıkarak felsefi düşüncelerini temellendirmiştir.<sup>30</sup> Uygur, kendi felsefesini kavram kargaşalarının ötesine taşımaya gayret ederek yaşam gerçekliklerini anlamayı ve kendi yaşamı ile bunları birleştirerek bir felsefe çizgisi tutturmayı denemiş, pozitivist bilinçteki gibi ortak yönleri bulma adına bireye ait özgün yönleri yok etmenin yanlış olacağına inanarak, yaşantıdan hareketle bir felsefe çizgisi oluşturmaya çalışmıştır.<sup>31</sup>

27 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 259-260.

28 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 9-12.

29 Bedia Akarsu, "Türkiye'de Felsefe Nermi Uygur'un Yapıtlarıyla Ses Getirdi", *Yaza Yaşaya Nermi Uygur'un Anısına*, B. Çotuksöken, Y. Çotuksöken, K. Özkan (der.), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 49.

30 Betül Çotuksöken, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995, s. 74.

31 Sevgi İyi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006, s. 62-63.

Fizik bilimine göre önceliği olan bu içinde var olduğumuz dünyayı Heidegger'in "dünya içinde varolma" (*in-der-welt-sein*) kavramı çerçevesinde benimsediğini belirten Uygur, bu dünya kesinliğinin hiçbir bilgi verisiyle ilgisi olmadığını söylemektedir. Bu kesinlik ne mantıkla ne de duyumla elde edilmiştir. Yaşantının kendisinden ortaya çıkan bu kesinlik doğrudan doğruya bizden, bizim olan, yaşanan, somut yaşanan bir kesinliktir.<sup>32</sup> Uygur'un felsefi bakış açısı dikkate alındığında yaşantı kavramının içeriğinin soyut kabul lenmelerin ötesinde pratik çaba ile şekillendiği görülmektedir. Onun pratik çabalar sonucu felsefi yorumlamalar yapmaya çalışması metot bilincinden sıyrılmasını da sağlamıştır. Metot bilinci filozof için nasıl bir sorun ortaya çıkarmaktadır? Felsefi yaklaşımın biçimsel bir süreci takip etmesi ne gibi anlama imkanının hangi boyutlarını örtmektedir? Sistematik yaklaşımın teori-pratik dengesini tersyüz ettiğini varsayarsak Uygur'un bu yaklaşımı hermenötik anlamının önünü açacak bir niteliğe sahiptir, diyebilir miyiz?

Uygur'un, felsefecinin belirli kalıplara sıkıştırıldığında hem o kalıba göre yorum yaparak objektif olamayacağı hem de yorumlarının çok sınırlı olacağı kaygısından dolayı, bu kalıplara ve yöntemlere karşı çıktığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı o, herhangi bir felsefi yaklaşımda doktriner bir yapıyla hareket etmenin yerine yaşamsal deneyimin, sürecin belirlemesine kendisini bırakmaktadır. Felsefi temellendirmelerde biçimsel aklar değil sürecin önemine değinmesi Uygur'un felsefi anlayışının önemli bir noktası olarak görünmektedir. Bu biçimsel aklar şüphesiz felsefenin hakikate ulaşmasında sınırlayıcı bir rol oynamakta, filozofun -deyim yerindeyse- elini kolunu bağlayıp, bakış açısını daraltmasına sebep olmaktadır. Uygur'un tanımlamalara da bu bağlamda sıcak bakmadığını, tanımlama tutkusunun darlık, katılık, tek yanlılık ve giderek bağınazlığa neden olduğuna inandığını belirtmeliyiz.<sup>33</sup> Uygur'a göre bir felsefe temellendirmesinde biçimsel ağların iyi oluşturulması başarı ölçüsü sayılamaz. Biçimsel ağlara ayak uydurduğu için, bir felsefe temellendirmesine amaca ulaşmış ve sonuç elde etmiş gözüyle de bakamayız. Felsefi temellendirmede bir başarı ölçüsü olamaz, çünkü ona tek bir ölçü ile yaklaşamayız.<sup>34</sup> Kanaatimizce Uygur'un burada ortaya koymak istediği şey tam olarak ontolojik anlama imkanını yakalayabilecek bir öneriyi içerisinde barındırmakta, teori ile yaşamsal çerçeveyi yorumlayan ve yaşamla yüz yüze gelmeden yaşamın herhangi bir boyutu hakkında hüküm veren anlayışlara karşı, felsefe geleneğimize getirilmiş hermenötik boyutu oldukça öne çıkan, teorik temeli güçlü ve en özgün yaklaşımdır.

32 Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 138.

33 Şenay Kalkan, "Nermi Uygur Yaşama Felsefesini Anlatıyor", *Varlık Dergisi*, 1982, sy. 893, 1982, s. 41.

34 Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 66.

Cumhuriyet’le birlikte pozitivist paradigmanın etkin olduğu 1980’li yıllara kadarki dönemde bu paradigmanın alan ve içerik sınırlamacılığını insan, kültür ve dil çalışmalarıyla aşmaya çalışan Takiyettin Mengüşoğlu, Macit Gökberk ve Bedia Akarsu’nun çalışmalarında ise, her ne kadar hermenötik bilince yakın bir duruş sergileyeceği varsayılsa da, üç düşünürün de pozitivist bilincin etkisinden kendilerini kurtaramadıklarını görmekteyiz. Nicolai Hartmann’ın izinden giderek felsefi antropoloji çalışmaları yapan Mengüşoğlu’nun, son kertede insana ait özellikleri tarihsellik ve zamansallıktan sıyrarak evrensel niteliklere bürümek istemesi bunun göstergesidir. İnsana ait fenomenlerin bütün insanlarda var olduğuna inanan Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin görevinin de bu özellikleri bulup ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer.<sup>35</sup> Ona göre bu özellikler insanın varlık koşuludur ve eksik veya fazla her insanda bulunmaktadır.<sup>36</sup> Buradan anlamaktayız ki o, felsefi antropoloji sayesinde insana ait evrensel ilkeler ortaya koyarak tarih üstü bir insan tanımını yapabileceğini varsaymakta ve pozitivist eleştirdiği halde kendisi bu bilinci taşımaktadır.

Mengüşoğlu ile aynı paralelde düşünen Macit Gökberk’in de Kartezyen yaklaşımla, insanın zekası ile çevresini değiştirebileceğini, doğanın bir parçası olmaktan kurtulabileceğini ve yeryüzünün her yerini kendi yaşayabileceği bir ortam haline getirebileceğini iddia etmektedir.<sup>37</sup> Görüldüğü gibi her iki düşünür de aydınlanmacı teorik zeminin Avrupa değerlerini öne çıkaran ve evrenselcilikle bunları dikte etmeye çalışan teşebbüsünün etkisi altında yorum getirmeye çalışmışlardır. Kültürün ilerleyememesindeki temel nedeni, aydınlanma değerlerinin bütün dünyada yaşanmaması ile ilintileyen Bedia Akarsu’ya göre de, aydınlanmanın getirdiği değerlerin, bütün insanlarca yaygınlaşması, paylaşılması, insanın insan olma yolunda açılması ve çağdaş kültürün tüm insanlığı kaplamasıyla kültürel evrim gerçekleşecektir.<sup>38</sup>

Her üç düşünürün, “masa başı felsefeleri” yerine yaşam gerçeklikleri ile felsefelerini bağınılayarak ortaya koyma çabalarında hermenötik bilince ait izler bulunsa da belirli bir sistematüğün içerisine kendilerini hapsedmelerinden dolayı sıkıcı, kuru ve anlam ufku dar yorumlamalar getirerek pozitivist paradigmanın ekseninden ayrılamadıklarını söylemeliyiz. Bunun yanı sıra yukarıda bahsettiğimiz diğer düşünürlerin, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren pozitivist metodoloji ekseninde kurulmaya çalışılan anlam ve değerler dünyasına karşı çıkarak hem geçmişten gelen değerler ile yeniden bağ kurmanın yolunu aradıklarını hem de olagelen yaşamsal realiteyi dizayn etmeye

35 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 31-32.

36 Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları, 1983, s. 105.

37 Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul: YKY, 2008, s. 13.

38 Bedia Akarsu, *Değişen Dünya Değişen Değerler*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006, s. 20-21.

değil anlamaya çalışmanın gerekliliğine vurgu yaparak hermenötiğin düşünce geleneğimizde konumlandırılmasını sağladığını söyleyebiliriz.

1980 sonrası dönemde ise Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren etkin olan pozitivist paradigmanın etkisini yitirdiğini ve hermenötik düşünce için daha verimli bir zemin meydana getirdiğini görmekteyiz.<sup>39</sup> 1980 öncesi dönemdeki felsefe dünyamızda hermenötiğin kendini pozitivist yöntem bilincine göre ve Cumhuriyet'in ideolojik zeminini de içeren tarihsel mecrayı görmezden gelme, yaşam gerçekliklerini hiçe sayma yaklaşımına göre bir felsefi anlayışla kendini konumladığını varsayarsak, 1980 sonrasında artık bu ideolojik zeminin yok olmasının etkisiyle hermenötiğin mecrasının değiştiği de görülmektedir. Artık Ziya Gökalp'in teorisini çizdiği "devlete kendini adama"nın yerine ben duygusunun önde olduğu bir toplum tarzı ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Bu dönemden sonra Türk toplumunun bilincindeki ve yaşam tarzındaki dönüşüm, kurumların, kültürün, kimliğin, hatta din anlayışının yeniden tartışılmaya başlamasına neden olmuş görünmektedir.<sup>41</sup> Bundan sonra artık düşünürlerin pratik sorunlarla daha iç içe olduğunu ve teorik zemini buna göre oluşturmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Sorunların iyice çoğaldığını, teorik zeminin de bu sorunları açıklamada yetersiz kaldığını düşünürsek, hermenötiğin teorik zemininin dinamikliği ve işlevselliği düşünürler tarafından tercih edilir olmasını sağlamıştır. Hermenötiğin sonu gelmeyen yaşamsal sorunları anlamada teorik zemini bize sağlayacağına inanan Doğan Özlem, Dilthey hermenötiğini bu konuda biricik olarak nitelemekte ve hemen hemen bütün yönleriyle kendi felsefi yorumlamalarında referans almaktadır.<sup>42</sup> O, Dilthey'in oluşturmaya çalıştığı tin bilimlerinin, insanın kendisini, tarihini, kültürünü bilmek konusundaki girişimlerinin en fazla ve gerçeğe en uygun meyvelerinin toplanacağı yer olarak görmektedir.<sup>43</sup> Özlem, bu hermenötik anlayışın tüm tarihselliği ve tarih içindeki çeşitliliği ile felsefeyi de konu alanına katan araştırma tarzının ilke ve kurallarının öğretisi düzeyine yükseleceğini düşünür.<sup>44</sup> Görülmektedir ki Özlem, yaşamın her boyutunu ilkeler ışığında değerlendirmenin yolunu aramakta, teori-pratik arasındaki diyalojik sürece pek dikkat etmemektedir. Bunun sebebi ise şüphel-

39 Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset-3*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 213-214.

40 Orhan Türkdoğan, *Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2004, s. 213-219.

41 Reşat Kasaba, "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 13.

42 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998, s. 86.

43 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 113.

44 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 115.

siz epistemolojik anlam çabasının ötesine geçemeyen bir yapıyı benimsemesidir. Bu ise hermenötiği bir yöntem olarak değerlendirip epistemolojik alana sıkıştırmasına, felsefi çalışmalarında yaşam-felsefe ilişkisini yöntemsel ve kurumsal düzlemde anlamasına neden olmuştur. Bu anlam çabası onun felsefeyi yaşam zeminine çekmesini de engellemiş görünmektedir.

Özlem, tarihsel bilincin etkileşimini ve bu etkileşimden kurtulabilecek yapıda tasarladığı bilincin anlama edimini, kurtulmaya çalıştığı pozitivist bilince dayalı doğa bilimleri yöntemine göre tasarlamıştır. Bu anlama metodolojisinin en önemli ögesi olan öznelerarasılığı hermenötik ve tarihselcilik için referans kabul etmekte, hermenötiği konumlandırmayı da buna göre yapmaktadır.<sup>45</sup> Bu anlayışa göre anlam sadece bir özneye ait bir özellik taşımamakta, öznelerarası niteliğe de sahip olmaktadır.<sup>46</sup> Bize göre bu yaklaşım anlamayı sabit bir yapıda görmenin bir sonucudur ve hiyerarşik bir anlam yapılanmasını da beraberinde getirmektedir. Bu yapıya göre konumlandırılmış felsefenin ise matematiksel kesinlik döngüsüne hapsolması ve sürekli ilkeler yoluyla yaşam hakkında anlamalar ortaya koyması kaçınılmazdır. Bireyselliğin öne çıktığı toplum yapısında uzlaşımı sağlayacak tutum sergilemenin yerine, bu yapının realiteden uzak daha hiyerarşik ilkeler bütünü ortaya koyması ise günümüz açısından işlevsel görünmemektedir.

Özlem'in buradaki çabasından anlıyoruz ki, toplumsal sorunların farklılaşması ve çoğalmasıyla birlikte Türkiye'de hermenötik kendini bu sorunsallar içerisinde anlamlandırma sürecine girmiştir. Var olan problemleri anlamak ve bunlara çözüm yolları göstermek için felsefe düşünürlerinin teorik zemin arayış çabası bu bakımdan hermenötik anlama tavrıdır. Fakat bunu yaparken yine bazı düşünürlerin teoriyi önceleyerek hermenötik anlamayı eksik bıraktıkları görülmektedir. Önay Sözer'in Husserl fenomenolojisine dayalı anlama ve yorumlama faaliyetlerini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Sözer'e göre Husserl, bütünlüğü içerisinde var olanı ilkece ve kalansız olarak, fenomenolojik bir bilincin kullanımındaki öz içeriğine yerleştirerek tarihte olmamış bir şeyi gerçekleştirmiş ve kendisini varlıkta ikilemesi gerekmeyen özü düşünmek olanaklı hale gelmiştir. Sözer, Husserl fenomenolojisinin, buna uygun olarak, özü artık var olandan kalkarak düşünmemek yönünde bir seferlik bir denemeyle, özün sürmesini, özün kendisinden salt olarak süzmek ve billurlaştırmak gücünde olduğunu savunur.<sup>47</sup> Örneğin, Avrupa'da var olan sosyo-ekonomik krizin temellerini anlamak için geriye doğru bir okuma yapma çabası

45 Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *A.Ü.İ.F.D.*, 1999, c. XL, s. 144.

46 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008, s. 155-156.

47 Önay Sözer, "Avrupa'nın Sorunu Olarak Felsefi Başlangıcın Değişimleri", *Avrupa'nın Krizi*, Ö. Sezer, Ali Turhan (der.), Ankara: Dost Yayınları, 2007, s. 135.

içerisine giren Sözer'e göre bu fenomenolojik indirgeme yoluyla yapılmalıdır. O, sorun çözen, kendine olan bağına temalaştıran ve biz olması gereken bir kişisel kimlik tarafından taşınan transendantal bir öznenin yerine koymakla, kendisinin bu sorunun kaynağını bulabileceğine inanır.<sup>48</sup> Günümüzdeki sosyolojik, felsefi problemlerin çok yönlülüğü dikkate alındığı takdirde Sözer'in bu savı birçok ve farklı tarihselliği tek bir anlam kalıbına sokma girişimi olarak değerlendirilmez mi? Bize göre Sözer'in savunduğu böyle bir felsefe yapma imkanı epistemolojik sınırların içine hapsolmaktan kurtulamayacağı için yaşamsal düzlemde yol göstericilik görevini yapamaz.

Fenomenolojik betimlemede birey, bilen özne olarak tekil varlıklara yönelmekte ve betimleme sürecinde bu nesnelerin objektif anlamını kavramaya çalışmaktadır. Hermenötikte de betimleyici bir yön mutlaka bulunmaktadır, fakat fenomenolojik refleksiyon anlamının evrensel doğasını yakalamaktan uzaktır. Bunun sebebi fenomenolojinin bireysel deneyimin içeriğiyle uğraşması ve bu sınırı aşamamasıdır. Fuat Keyman'ın ise Habermas hermenötüğünden aldığı kavramsal çerçeve ve teorik zemin örgüsüyle bunu aşmaya ve toplumsal sorunları hem anlamlandırmada hem de çözüm getirme sürecinde daha verimli bir yaklaşım getirdiğini söyleyebiliriz.

1980 sonrasındaki temel problematiği özgürlük-özgürleşim olarak niteleyen Habermas'ı referans alan Keyman, onun modernitenin yapısı üzerine yaptığı yorumdan yola çıkmakta, Habermas'ın modernite'nin ilerlemeyi gerçekleştirmesine rağmen özgürleştirme sorunsalını tamamlayamadığı yorumu üzerinden sosyolojik değerlendirmelerini yapmaktadır.<sup>49</sup> Yine Keyman, sivil toplumun anlamı üzerine yaptığı tartışmada, fenomenolojik ve tarihsel betimlemeler yaparak, günümüz açısından ortak bir anlam tespitine kapı aralamaya, çok değişik etkenleri bir arada değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu anlam belirlemede son olarak kurama başvurma ihtiyacı hissedilen Keyman'ın, Habermas'ın üçlü toplum anlayışını dayanak olarak aldığını görmekteyiz.<sup>50</sup> Anlaşıyor ki Keyman, tıpkı Habermas gibi toplumsal olguları en sonunda bir kurama dayandırma zorunluluğunu hissetmekte ve hermenötik dairedeki anlama denemesini siyasal, toplumsal pratikleri kuramın açıklama olasılığını göz önünde bulundurarak eksik bırakmaktadır. Bu yapıdaki en önemli sorun teori-pratik arasındaki diyalojik ilişkiyi teori lehine döndürmesi ve hiyerarşik bir anlamının önünü açmasıdır. Anlamayı yöntemsel temele hapsedmeden güncel sorunların yorumlanması nasıl gerçekleşecektir? Türkiye'de 1990'lardan sonra bu endişeleri taşıyan düşünürlerin özellikle Foucault ve Derrida'nın

48 A.g.m., s. 134-135.

49 Fuat Keyman, *Uluslararası Kuramı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 22.

50 Fuat Keyman, "Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye", *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferansı Yazıları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 3.

anti-sistemik, gelişen güncel olaylara karşı aşırı duyarlı, nereye gideceği, yarın neyi problem alanı olarak belirleyeceği belli olmayan, hemen her konuda spesifik görüşleri olan yapıya sahip teorik zeminlerinden faydalandıklarını ve yaşamsal sorunlarla felsefeyi buluşturarak hermenötik anlama dairesi içerisinde çalışma yaptıklarını görmekteyiz.

Veli Urhan'a göre çözümleyici felsefenin katılığından ve sıkıcılığından ziyade Bergson'un ve Nietzsche'nin felsefi üslubundan gelen canlılığı işleyen ve bu geleneğin içinde yer alan Foucault, kendine özgü bir terminoloji meydana getirebilmeyi başarmıştır.<sup>51</sup> Foucault'nun en özgün yönlerinden biri olan tarih anlayışını benimseyen sosyolog Ali Akay'a göre tarih ile olan bağlarımız bugünün anlaşılması için vardır. O, tarihimizle yersizyurtsuzlaşma sürecine girerek yeni oluşlara geçmenin en geçerli yol olduğunu düşünmekte ve metodolojilere ve kalıplara göre yaklaşılan bir tarihin bu dinamikliği sağlayamayacağına inanmaktadır. Akay'a göre bu tarihi dışlamak olarak algılanmamalıdır ki, asıl olan tarih okumaları sayesinde bugünün epistemisinin ne olduğunu bulma çabasına katkı sağlamaktır.<sup>52</sup> Siyaset sosyolojisi ve felsefesi bağlamında güncel problemleri Foucault'un siyaset anlayışına göre yorumlayan Akay'a göre Foucault iktidar ve bilginin iç içeliğini bize göstermiş, iyi veya kötü olarak nitelenemeyecek bir yönetim modelini eski Yunan toplumlarında bulmuştur.<sup>53</sup>

Siyasi konuların farklılaştığı bir ortamda Tülin Akşin'in ise Derrida'yı kendine referans aldığını görmekteyiz. Akşin, Derrida felsefesinde yöntem çokluğuyla ilgilenerek bu çoklu yaklaşımla yorumlama çabası içine girmiş, Derrida'nın çok yönlü yapısına ve geleneksel yapılarıdaki kurguya bağlı sosyolojik tahlillerin ötesine geçen yorum tekniğini yaratıcılığının kaynağı olarak görerek sosyolojik sorunlarda bu kuramsal temele yaslanmıştır. Derrida'nın, felsefesinde akıl dışılığı savunmadığını tam tersine aklın akıl dışılığa dönüştüğü bir dönemden yeni bir akıl dönemine en akılcıca nasıl geçilebileceğini, onun "olanaksız olanaklılığını" göstermeye çalıştığını düşünen Akşin, Derrida'nın yazılarında belli bir felsefi görüşü kanıtlamaya çalışarak onu bize zorlamadığını, düşünmek isteyen her kişiyi deneyimlerinin kendi öz tanıklığı içinde, kendisini onunla birlikte düşünmeye davet ettiğini belirtir.<sup>54</sup>

Derrida hermenötiğinin en önemli yönlerinden biri şüphesiz edebiyat kuramının dinamik bir yönünün ve kuram açmaya müsait bir yapısının olmasıdır. Düşünce geleneğimizde Derrida'nın bu yönüne vurgu yapan Ali Utku'ya göre, hermenötik gelenekten beslenen Derrida'nın asıl ilgisi her durumda tekil

51 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (sunuş yazısı), İstanbul: Birey Yayınları, 1999, s. 7-8.

52 Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Ankara: Bağlam Yayınları, 2002, s. 119.

53 A.g.e., s. 120.

54 Tülin Akşin, "Avrupa Kültürü'nün Krizi ve Jacques Derrida", *Avrupa'nın Krizi*, Ankara: Dost Yayınları, 2007, s. 224.

ve evrensel arasındaki buluşmadır.<sup>55</sup> Derridacı söylemde ifadesini bulan bu yapışökümcü okuma tarzının düşünce geleneğimizde referans olarak kabul edilmesinin en önemli nedenlerinden bir diğeri ise, modernist paradigmanın çeşitli söylem ve felsefeler arasında bütünlük ve evrensellik gerekçesiyle susturmaya çalıştığı bireysel seslere ve düşünme tarzlarına destek vererek, onlar üzerindeki baskıyı ortadan kaldırmaya yönelik bir metin okuma stratejisi ile tümel ve tikel arasındaki buluşmanın doğasını sorgulayan ve ontolojik metin anlama stratejisine sahip yapıdır.

Metni veya bir olguyu anlamada ontolojik yapının asli unsur olduğuna inanan Yasin Aktay da metnin kendisinin her zaman herkese bir ve aynı şey söylemediğini, bunun temelini de ontolojik farklılıktan kaynaklandığını belirterek, hermenötiğin ontolojiyi dikkate alan, Heidegger-Gadamer çizgisinde gelişen temayülünün bu farkı vurguladığını ve bu vurgunun asla rölativizme götürücü bir etkisinin olmayacağını belirtir.<sup>56</sup> Aktay, Heidegger-Gadamer çizgisinde gelişmiş olan felsefi hermenötiğin herhangi bir metin hakkında nihai bir karar vermeye karşı okuru sürekli daha mütevazı olmaya yöneltirken, okuyucuya odaklanan dikkatleriyle, metne veya varlığa kalp kulağı ve kalp gözü açık bir kaygı durumunu öne çıkarttıklarını belirtir.<sup>57</sup> O, burada ortaya koyduğu yönelimle Kur'an'ın varoluşsal zemine nasıl taşınabileceğini sorgulamakta, Kur'an'ı yöntemsel prosedürlere hapsederek -deyim yerindeyse- nesneleştirip, "orada" olan bir varlık olmasına engel olarak, hayatın içinde bizimle nasıl birlikte olacağını sorgulamış ve felsefi hermenötiği bu bağlamda en doğru yaklaşım olarak nitelemiştir. Hermenötiğin düşünce geleneğimizde etkinliğinin artması ve kendini anlamlandırması sürecinde, Aktay'ın temel sorun olarak gördüğü Kur'an'ın pratik yaşamla nasıl buluşturulabileceği sorunsalına Batı hermenötik tarihinden referans arayan ve Türk-İslam düşüncesinde otantik köken arayan ilahiyatçı akademisyenlerin önemli katkısı bulunmaktadır.

Heidegger'in öğrencisi Rudolf Bultmann'ın demitolojizasyon çabasını referans alarak Kur'an'ı bir tarih kitabı olarak okumanın ötesinde, onun yaşamı yönlendirici yönünü ortaya çıkarabilecek anlama çabaları içerisine giren Mustafa Öztürk'ün çalışmalarının hermenötik değeri bulunmaktadır. Kur'an metinlerini ve dolayısıyla bir kısım kıssaları sırf varoluşsal-pratik gereksinimlerin yol göstericisi olarak tasavvur eden Öztürk, Kur'an'ın malumat aktarıcı bir hedef gözetmediğini, malumat aktarıcı bir rolün ötesinde,

55 Ali Utku, "Her şeyi Söyleme Hakkı: Jacques Derrida'da Edebiyat Demokrasi Bağıntısı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa: Asa Yayınları, 2010, s. 472.

56 Yasin Aktay, "Anlamın Termodinamiğine Doğru", *İslami Araştırmalar*, 1996, c. IX, sy. 1-4, s. 229.

57 Yasin Aktay, "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslam ve Hayat", *Milel ve Nihal*, 2008, sy. 2, s. 67.



hidayet, dini-ahlaki rehberlik olduğunu ve bundan dolayı Kur'an'da kıssaların zaman ve mekan gibi tarihsel unsurlarının çoğunlukla çıkarıldığını belirtir.<sup>58</sup> Anlaşılmaktadır ki Öztürk, Kur'an'ın bir tarih kitabı olarak nitelendirilmesinin önüne geçerek özellikle kıssalar bağlamında güncel yaşam sorunlarına nasıl önayak olunabileceğinin yolunu araştırmakta ve ontolojik anlama denemesi yaparak düşünce geleneğimizde hermenötik bilince bir katkı yapmaktadır. Dini metinleri varoluşsal boyuta taşımanın yolunu arayan Alparslan Açıkgenç de E. Betti'nin nesnelci yaklaşımı benimseyen Fazlurrahman'ın izinden gitmekte, her dünya görüşünün belli bir zaman ve mekan kesitinde olmasından dolayı tarihsel olduğunu, tarihsel bilginin bağlamına bağımlı kalacağını ve göreceliliğe neden olacağını, buradan kurtulmanın yolu olarak da hakikatin tarihsel olmadığını söylemektedir. Fakat yine de ona göre bu hakikatin anlaşılma ve yorumlanma çabası da bir bakış açısı gerektirdiğinden, anlama ve yorumlama çabası tarihsel olma özelliğini koruyacaktır.<sup>59</sup>

Batı hermenötik tarihinden referansla benimsenmiş olan tarihselci yaklaşım İslam'ın epistemolojik olarak sabiteleri ve evrenselliği olduğunu fakat ontolojik değişkenliği de içerisinde barındırdığını varsaymaktadır. Temel sorunsalın evrensel ve zaman üstü bir metnin değişen, dinamik yaşama nasıl uygulanabileceği olduğunu düşünürsek, bu endişe hermenötik durumu içerisinde barındırmaktadır ki Batı hermenötik tarihinden referans alsın veya almasın ilahiyatçı akademisyenlerin hemen hepsinde bunu görebilmekteyiz. Türk-İslam düşüncesinde otantik referans arayanlar, kabul etsinler veya etmesinler, hermenötik bilinçle hareket etmekte ve felsefe geleneğimiz açısından da ontolojik anlama zemini için verimli katkılar yapmaktadırlar.

Hermenötiği Batı'ya özgü şartların bir ürünü olarak gören, Batı'daki anlama ve yorumlama çabalarından bağımsız bir etkinliğin İslam kültüründe zaten mevcut olduğuna inanan ve bu çabalar üzerine bir anlama faaliyeti kurgulamanın önemine değinen Tahsin Görgün de Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasının Müslüman için varoluşsal bir öneme sahip olduğuna inanır.<sup>60</sup> Görgün, özellikle dil ile yapılan çalışmaları, hem Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında hem de dini ilimlerin hüviyet kazanmasında önemli rol oynadığını düşünür. Ona göre Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ilmi ve felsefi derinleşme tarihsel süreç içerisinde artmıştır. Buradan hareketle Görgün, Kur'an'ın dini bir metin olarak felsefi bir konu haline gelmesinin zemininin, İbn-i Sina başta olmak üzere kelamcılar ve felsefeciler tarafın-

58 Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 7.

59 Alparslan Açıkgenç, "Kur'an'da 'İlim' Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000, s. 185.

60 Tahsin Görgün, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İstanbul: Işık Yayınları, 2003, s. 122-123.

dan oldukça köklü ve otantik bir geçmişe sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>61</sup> Tarihsel zeminde bakıldığında, Müslümanların hermenötiğinin temel konuları olan anlama ve yorumlama problemlerinin, Kur'an'ın ilk ortaya çıkışından itibaren bugüne kadar entelektüel bir etkinlik olarak süregeldiğini belirten Şevket Kotan da Batı tefekkürünün ancak 19. yüzyıldan başlayarak kavramaya belki de yeni yeni tartışmaya başladığı bilgi, anlama ve yorumlamaya dair çalışmaların, tarihsel-ontolojik bağlamda Müslümanlarca çok önceden fark edildiğini savunur.<sup>62</sup>

Şevket Kotan hermenötikte olduğu gibi bizde de Kur'an çalışmalarında lafızdan hareketle anlam çıkarmaların yapıldığına değinir. Ona göre cümlelerin ya da ayetlerin tek tek anlamları üzerinde durulmadığında ve tümel ile tikel arasında diyalektik bir süreç işletilmediğinde anlama gerçekleşmez.<sup>63</sup> Anlama çabasında Gadamer'in yaklaşımlarını önemli bulan Kotan, Kur'an'ın anlaşılmasında tek bir yöntemin veya yaklaşımın olamayacağını belirterek İslam geleneğinde bu anlama işinin kıstaslarına vurgu yapar. Anlama işi sadece akıl ve yöntemle olacak bir şey değildir; bunların üzerindeki bir çabanın sonucudur. Bunu Kur'an bağlamında değerlendiren Kotan, metne hükmeden bir insan olarak değil, onunla hemhal olmuş, kendini ona vererek kulağını ve kalbini ona bırakmış bir bireyin süreci olarak anlamayı tasvir eder.<sup>64</sup>

Kur'an'ın yorumlanmasının nihai bir noktasının olmadığı düşüncesiyle, anlama ve yorumlamaya bir sınır çizilemeyeceğinin İslam düşünürleri tarafından içselleştirilmesinin İslami gelenekle başladığına dikkat çeken Kotan'a göre, bu yaklaşım tarzının farkına Batı ancak 20. yüzyıl hermenötiği ile ulaşabilmiştir. Heidegger ve Gadamer tarafından oluşturulan bu yaklaşım, tarih alanının herhangi bir yöneme sığmayacağı fikrini ortaya koymuştur. Yöntemle ilgili daha sonraki dönemlerde yapılan sistemli çalışmaların, İslam tefekkür hayatındaki canlılığın ortadan kalkmasına neden olduğunu belirten Kotan, buna sebep olan ilim adamlarını Kur'an'ın kendinden kaynaklı olarak sunduğu bilinç yerine, onu sınırlı olanaklı bir yöneme dönüştürdükleri için eleştirir. Yine de İslam düşünce geleneği içerisinde Kur'an'ın anlamlarına ulaşma ve bu anlamları yaşantıya dönüştürmede potansiyele sahip olduğunu belirterek, ontolojik hermenötiğinin de bu potansiyelin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynayacağına inanır.<sup>65</sup>

Kotan'ın belirttiği gibi, anlamayı yöntemsel perspektife sığdıran analitik düşünme ile metin veya olayları anlama teşebbüsünde hiyerarşik bir yaklaşım

61 Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 141.

62 Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 366.

63 *A.g.e.*, s. 358-359.

64 *A.g.e.*, s. 361.

65 *A.g.e.*, s. 367.

bulunmaktadır. Düşünce geleneğimizde hermenötik denildiğinde zihinlerde bir yöntem disiplini veya felsefi bir akım olarak algılanması bu bakımdan oldukça yanlış bir tespittir. Hermenötik, hakikatin tezahürü için gereken imkan ve açıklığın ne olduğunu keşfetmeye çalışır; zira hakikat ontolojik bir tezahür olarak paylaşılan yani kontrol altında tutulamayan bir süreçtir. Dolayısıyla Gadamer'in ortaya koyduğu şekliyle hermenötik, yöntemsellik yaklaşımlarının iddia ettiği doğrulanabilirlik karakterinin çözümlenmesini ya da tartışmasını yapmaz. Onun peşinde olduğu şey, anlama işleminde sürdürülen bir tutumun ya da vaziyet alışın betimlenmesidir.<sup>66</sup> Yani insan bilimlerinin yöntemsel öz bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarının ve onları dünyaya ilişkin deneyimimizin bütünü ile neyin bağladığının anlaşılması için bir arayıştır.<sup>67</sup> Düşünce geleneğimizde çeşitli güncel sorunları anlamaya ve yorumlamaya çalışarak hermenötik tutum sergileyen ve felsefi hermenötik geleneği kendi otantik yapımızla kaynaştıran Burhanettin Tatar, anlamayı yöntemsel perspektifin ötesine taşıyarak diyalojik bilincin gelişimine katkı sağlamaya çalışmaktadır.

Modern hermenötiğin nihai amacının, bireysel insan bilincinin bölünmüşlüğüne ve toplumların parçalanma eğilimlerinin önüne geçmek için insanları ve toplumları sürekli diyaloga sevk etmek olduğunu belirten Tatar, bunu yapabilmek için günümüzdeki tüm disiplinlerin aşırı uzmanlaşmanın ötesine geçerek birbirlerinden faydalanmaları gerektiğine inanır.<sup>68</sup> Tatar, hermenötiğin analitik düşünme tarzı olarak değerlendirilmesine karşı çıkarak, onu insan hayatının ancak karşılıklı diyalog içinde kendini başkalarına açabileceğine işaret eden boyutuyla ele almaktadır.<sup>69</sup> Ona göre hermenötiğin sorusu, insana özgü tüm dünya deneyimi ve yaşam deneyimi söz konusu olduğunda "anlamanın nasıl mümkün olduğu" hakkındadır.<sup>70</sup> Bize göre de bu soru, anlamı inşa etmeye çalışan öznel faaliyeti aşmaya çabalayan bir sorudur. Tatar bu yaklaşım sayesinde ortak bir zemin bulunabileceğini düşünmektedir.

Günümüz ontik ve ontolojik yapısı dikkate alındığında yapılması gereken en önemli şey, var olan yapıyı hiçbir şablona endekslemeden katılım yoluyla anlamaya çalışarak farklı farklı yapılardaki birey ve toplumların ortak özelliklerini ortaya koyabilecek perspektifler yakalamaya çalışmaktır. Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze kadar gelen süreçte hermenötiğin teorik zemininde birtakım değişimler olmuşsa da, bu refleksiyonu sergileyen düşünürlerin,

66 Dieter Misgeld, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 85.

67 Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, s. 57.

68 Burhanettin Tatar, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Samsun: Etüt Yayınları, 2003, s. 2.

69 Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 42.

70 Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 43.

içinde buldukları pratik gerçeklikten kendilerini soyutlamadan felsefi çalışmalar yapmış olmaları, düşünce geleneğimizde hermenötik düşünce için verimli bir zemin ortaya konulduğunu göstermektedir.

### Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, "Kur'an'da 'İlim' Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.
- Akay, Ali, *Postmodern Görüntü*, Ankara: Bağlam Yayınları, 2002.
- Akşin, Tülin, "Avrupa Kültürü'nün Krizi ve Jacques Derrida", *Avrupa'nın Krizi*, Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Aktay, Yasin, "Anlamın Termodinamiğine Doğru", *İslami Araştırmalar*, 1996, c. IX, sy. 1-4.
- Birand, Kâmiran, *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Bubner, Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Cündioğlu, Dücane, *Bir Mabel İçisi: Cemil Meriç*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Çotuksöken, Betül, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul: Kabalca Yayınları, 1995.
- Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul: YKY, 2008.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- İyi, Sevgi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve insan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006.
- Kasaba, Reşat, "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Kaya, M. Cüneyt (haz.), *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Kaynarcağ, Arslan, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları, 1983.
- Keyman, Fuat, "Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye", *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Mardin, Şerif, "2000'e Doğru Kültür ve Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset-3*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Meriç, Cemil, *Jurnal*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Misgeld, Dieter, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", çev. Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

- Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008.
- Sözer, Önay, "Avrupa'nın Sorunu Olarak Felsefi Başlangıcın Değişimleri", *Avrupa'nın Krizi*, Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Tatar, Burhanettin, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Samsun: Etüt Yayınları, 2003.
- Topçu, Nurettin, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, 2005.
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Türkdoğan, Orhan, *Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2004.
- Uygur, Nermi, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, I, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İnsani Vatandaşlık*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

## Modern Türk Düşüncesinde Hermenötiğin Kendini Konumlama ve Anlamlandırma Süreci

Yakup KAHRAMAN

### Özet

Modern Türk düşüncesinde hermenötiğin gelişim sürecini iki bölüme ayırabiliriz. Birincisi evrensel değerler adı altında farklı yaşam gerçekliklerini yok sayarak Batı yaşam tarzını dayatan pozitivist paradigmaya karşı olan eleştiriler ve farklı yaşam gerçekliklerini kendi mecrasında anlama teşebbüslerinin yer aldığı konumlandırma çabasıdır. Hermenötiğin gelişimindeki ikinci evre ise anlamlandırma çabası diyebileceğimiz, pozitivist paradigmanın etkisini yitirmesi, liberal, çok yönlü eğilimleri içerisinde barındıran toplum yapısına doğru gidiş sürecinde ortaya çıkan sorunları anlamak ve çözüm yolları geliştirmek için çeşitli hermenötik yaklaşımların teorik zemininin alındığı günümüzdeki yaklaşımlardır. Hermenötiğin düşünce geleneği-

mizdeki mecrası bize göstermektedir ki aydınlanmacı ve bilimci yaklaşım sonucu ortaya çıkan pozitivist bilincin etkisi azaldıkça ontolojik anlama için verimli bir zemin meydana gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Türk düşüncesi, Hermenötik, Ontolojik anlama, Pozitivist paradigma, Metot

## The Process of the Positioning of Hermeneutics within Modern Turkish Thought

Yakup KAHRAMAN

### Abstract

The process of the development of hermeneutics in modern Turkish thought can be divided into two periods. The first period consists of efforts to understand its own position against the positivist paradigm, which enforces a Western style of life. The second period covers the recent attempts that take hermeneutic approaches as the theoretical basis for developing new solutions against the problems related to the collapse of the positivist paradigm and the process towards a liberal structure of society containing multiple perspectives. The place of hermeneutic thought in our tradition demonstrates that as the impact of a positivist discourse gradually diminishes, a more productive setting will be available for ontological understanding.

**Keywords:** Modern Turkish thought, Hermeneutics, Ontological meaning, Positivist paradigm, Methodology

## Türk Felsefe Tarihi

Sumuş 5-10

*Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı:  
Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi* 11-48  
Ali UTKU-M. Cüneyt KAYA

*Türk'ün Felsefe ile Yüzyıllık İmtihanı:  
Felsefeye Giriş Kitapları Üzerine Bir İnceleme* 49-103  
İshak ARSLAN

*Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslam Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair  
Literatür Denemesi* 105-154  
Atilla ARKAN

*Türkiye'de Bilgi Felsefesi Çalışmaları* 155-168  
Nebi MEHDİYEV

*Etik ile Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair  
Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme* 169-202  
Hümeyra ÖZTURAN

*Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti* 203-230  
Rahim ACAR-Fatma YÜCE

*Tarih Felsefesinin Türkiye'deki Seyri* 231-271  
Ayhan BIÇAK

*Fenomenolojinin Türkiye Serüveni* 273-312  
Kasım KÜÇÜKALP

*Modern Türk Düşüncesinde Hermenötüğün Kendini Konumlama  
ve Anlamlandırma Süreci* 313-332  
Yakup KAHRAMAN

*Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi* 333-356  
Yakup YILDIZ

Doğan Özlem ile Türkiye'de Felsefe Üzerine 357-381

Mahmut Kaya ile Türkiye'deki İslam Felsefesi Çalışmaları  
Üzerine 383-397

### TANITIMLAR

*Felsefe Sözlüklerimiz: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e  
Bir Literatür Değerlendirmesi* 399-420  
Ali UTKU

*Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri* 421-432  
Recep ALPYAĞIL

*Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri:  
Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi* 433-488  
Cahid ŞENEL

*Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri* 489-520  
Emel KOÇ

*Hilmi Ziya Ülken ve Türkiye'de Felsefe Çalışmalarına Katkıları* 521-537  
Mehmet VURAL

*Türkiye'de Felsefi Antropoloji Çalışmaları:  
Takiyettin Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji Gelece-(ne)-ği* 539-552  
Yaylagül CERAN

*Türkiye'de Estetik Çalışmaları ve İsmail Tunalı* 553-573  
Ayşe TAŞKENT

*EK: Ulusal ve Uluslararası Dergilerde Türkiye Araştırmaları  
Ocak 2011-Haziran 2011* 575-607

## History of Turkish Philosophy

### Foreword 5-10

*Writing the History of Modern Philosophy in Turkey: A Literature Survey from the Late Ottoman Period Until the Republic* 11-48  
ALİ UTKU M. CÜNEYT KAYA s.

*The Turk's Century-Old Challenge with Philosophy: an Analysis on Introduction to Philosophy Books* 49-103  
İŞHAK ARSLAN

*A Literature Survey of Studies on the History of Islamic Philosophy in Turkish during the Republican Era* 105-154  
ATILLA ARKAN

*Epistemology in Turkey* 155-168  
NEBİ MEHDİYEV

*Between Ethics and Morals: An Evaluation of Turkish Moral Philosophy Over the Usage of Ethics as a Concept* 169-202  
HÜMEYRA ÖZTURAN

*A Descriptive Survey of Philosophy of Religious Literature in Turkish* 203-230  
RAHİM ACAR FATMA YÜCE

*The Course of Philosophy of History in Turkey* 231-271  
AYHAN BIÇAK

*The Adventure of Phenomenology in Turkey* 273-312  
KASIM KÜÇÜKALP

*The Process of the Positioning of Hermeneutics within Modern Turkish Thought* 313-332

YAKUP KAHRAMAN  
*Introduction to Turkey of Bergsonism and Its Affects on Turkish Philosophy* 333-356

YAKUP YILDIZ  
*Interview with Doğan Özlem on philosophy in Turkey* 357-381

*Interview with Mahmut Kaya ile on Islamic Philosophy Studies in Turkey* 383-397

### REVIEWS

*Our Philosophical Dictionaries: A Literature Survey from the Late Ottoman Period Until the Republic* 399-420  
ALİ UTKU

*First Philosophical Dictionaries Written in Latin Letters* 421-432  
RECEP ALPYAĞIL

*Philosophy Journals From Tanzimat to Modern-Day: An Annotative and Selective Bibliographical Study* 433-488  
CAHİD ŞENEL

*Philosophical Societies from the Ottoman Era to the Present in Turkey* 489-507  
EMEL KOÇ

*Hilmi Ziya Ülken and His Contribution to Philosophical Studies in Turkey* 521-537  
MEHMET VURAL

*Philosophical Anthropology Studies in Turkey: Takiyettin Mengüşoğlu and the Future/Tradition of Philosophical* 539-552  
YAYLAGÜL CERAN

*Aesthetics Studies in Turkey and İsmail Tunalı* 553-573  
AYŞE TAŞKENT

APPENDIX: *Turkish Studies in the National and International Journe*  
*January 2011 - June 2011* 575-607