MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE HERMENÖTİK

YAKUP KAHRAMAN

tezkire

MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE HERMENÖTİK

tezkire

tezkire

Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik
Yakup Kahraman

© tezkire, 2015

Bu kitabın Türkçe yayın hakları, tezkire'ye aittir. Yayıncının özel izni olmadan alıntı yapılamaz ve çoğaltılamaz.

Düşünce Dizisi: 004
Sertifika No: 12395
ISBN: 978-605-9835-07-7
1. Baskı: Kasım 2015

Yayın Yönetmeni: Mustafa Karagüllüoğlu
Editör: Öner Buçukcu
Kapak Tasarım: Yunus Karaaslan
İç Tasarım: Adem Şenel

Baskı: Şenyıldız Yay. Matbaacılık Ltd.Şti.
Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi C Blok No: 102
Topkapı / İstanbul (Sertifika No: 11964)

tezkire yayıncılık
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok. No: 52/1
Cağaloğlu-Fatih/İstanbul
Tel: 0 212 528 47 53 Faks: 0212 512 33 78
www.tezkireyayincilik.com
bilgi@tezkireyayincilik.com

MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE HERMENÖTİK

YAKUP KAHRAMAN

tezkire

Yakup KAHRAMAN

1976 yılında Bayburt'ta doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Bayburt'ta bitirdikten sonra Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı. Mezun olduktan sonra aynı üniversitede 2002 yılında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2008 yılında Ondokuz Mayıs üniversitesinde doktora eğitimine başladı. 2012 yılında "Modern Türk Düşüncesinde Felsefî Hermenötik Bilincin Gelişimi" adlı tez ile doktorasını bitirdi. Halen Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ **1**
Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde
Hermenötik Dairenin Teşekkülü 1
Pratikten Teoriğe Hermenötik Dairenin Teşekkülü *2*
Teoriden Pratiğe Hermenötik Dairenin Teşekkülü *16*

İKİNCİ BÖLÜM
TÜRKİYE'DE FELSEFÎ HERMENÖTİK BİLİNCİN KENDİNİ KONUMLANDIRMA SORUNU **29**
METODOLOJİK AÇIDAN KONUMLANDIRMA SORUNU **31**
Pozitivist Yöntemlerin Eleştirisi Olarak
Felsefî Hermenötik 31
Metodolojik Bilinç Olarak Felsefî Hermenötik 56
ALAN VE İÇERİK AÇISINDAN KONUMLANDIRMA SORUNU **81**
Pozitivistik Yaklaşımın Alan ve
İçerik Sınırlamacılığına Eleştiriler 81
Fenomenolojik Çalışmaların Felsefî Hermeneötiğe Katkısı 113

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE FELSEFİ HERMENÖTİK BİLİNCİN KENDİNİ ANLAMA SORUNU 137

REFERANS ARAYIŞI SORUNU 139

Batı Hermenötik Tarihinde Referans Bulma Çabaları 139

Türk-İslâm Medeniyetinde Otantik Köken Arama Çabaları 165

REFLEKTİF BİLİNÇ SORUNU 187

Postmodern Felsefelerinin Merkez(siz)leştirme Çabalarının Ödünç Alınması 187

Akademik Felsefî Hermenötik Çalışmalarda Reflektif Bilinç Sorunu 207

SONUÇ 223

KAYNAKÇA 229

Kitaplar 229

Makaleler 239

İNDEKS 245

ÖNSÖZ

Felsefî hermenötiğin düşünce geleneğimizdeki tarihsel seyri hakkında yapılmış çalışmaların oldukça sınırlı oluşu, bu çalışmaların da hermenötiği daha çok yöntem bilinci veya felsefî bir disiplin olarak tasarlamaları ve büyük oranda sadece tespitle yetinen anlatımlara başvurmaları, yaptığımız çalışmaya ve bundan sonra yapılacak çalışmalara önem ve sorumluluk yüklemektedir. Tezimizin yöneldiği iki amaç söz konusudur. Birincisi hermenötiğin analitik düşünme, varlık ve olaylarda hiyerarşik sınıflandırma becerisi kazandırmanın ötesinde hakikatin meydana gelmesi için gerekli imkân ve açıklığın ne olduğunu keşfetmeye çalışan, anlama işleminde sürdürülen tavrın adı olduğunu göstermeye çalışmaktır. İkincisi ise birincisiyle paralel olarak yapılan çalışmada bu tavrı içselleştirerek modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimini ortaya koyabilmektir.

Bu iki amaç açısından bakıldığında modern Türk düşüncesinde felsefî hermenötik bilincin gelişimini sadece hermenötik adı altında yapılmış çalışmalarla kısıtlanamayacağı ortaya çıkmakta, tüm düşünce geleneği içerisinde faaliyet gösteren düşünürlerin ontolojik anlama faaliyetlerini hermenötiğin içine almamız gerektiği görülmektedir. Böylece bu tür çalışmaların içeriği ve kapsamı oldukça çeşitlenmekte sadece hermenötik bilincin gelişim seyrini anlamak bakımından değil, modern Türk düşüncesinin

hangi evrelerden geçtiğini, kökenlerini, sorunlarını -tüm yönleriyle olmasa bile- ortaya koyan bir yapıya bürünmektedir.

Entelektüel faaliyetin, ortaya konulduğu ortamla birebir ilişkisi olduğu düşünüldüğünde felsefî hermenötik bilincin gelişimini gözlemeye çalışırken sorulan soruların sosyolojik, tarihi, siyasî, dini vs. boyutları da hesaba katılarak tezin kurgusuna dâhil edilmiştir. Hermenötik bilincin gelişim seyrinin başlangıcı nedir? Hermenötik bilinç kendini neye göre ve nereye konumlandırmıştır? Pozitivist paradigmanın hâkimiyeti altındaki düşünce yapımızda konumlandırma başarılı olabilmiş midir? Modern Türk düşüncesinde felsefî hermenötik bilincin anlamlandırma sorunu hangi pratik şartlar arasında meydana gelmiştir? Hermenötik bilincin kendini anlamlandırma seyrinde hangi felsefî yönelimler etkili olmuştur? Bu felsefî yönelimlerin seçilmesinde pratik zemin ne kadar öne çıkmıştır? gibi temel sorular bu kurgunun ne kadar güç ve kapsamlı olduğunu göstermektedir. Bu sorularla şekillenen ve modern Türk düşüncesinde felsefî hermenötik bilincin, bu düşünce geleneğinde ilk baştan itibaren varolduğunu gösterme çabamızda bize yardımcı olan, öneri ve katkılarıyla eksiklikleri gidermemi sağlayan hocam Prof. Dr. Burhanettin TATAR'a teşekkürlerimi sunarım.

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Çev.	: Çeviren
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
S.D.Ü.İ.F.D	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Hermenötik Daire[1]nin Teşekkülü

Modern Türk düşünce tarihi, son dönem Osmanlı düşüncesiyle birlikte başlayan ve günümüzde de devam eden bir geleneğin adıdır. Bu düşünce geleneğinin içerisinde edebiyattan sanata, dinden tarihe kadar pek çok alanda çalışmalar bulunmakla birlikte burada daha çok felsefî çalışmalar ve felsefî yapılanmalar düşünülerek bu gelenekten bahsedilmektedir. Bu geleneğin başlangıcı olarak kabul edilen son dönem Osmanlı düşüncesinde özellikle I. Meşrutiyetten itibaren Batı ile etkileşim sonucu bir takım

1 Hermenötik daire, ontolojik anlamanın gerçekleştiği süreci anlatmaktadır. Bu süreç gerçekleşirken kişinin kendi önanlamaları, önyargıları üzerine kurduğu ön temellendirmeler sayesinde başka şeyleri kavramaya çalışması ontolojik bir anlamadır. Anlamanın gerçekleşebilmesi için kişinin kendi ön anlamalarına saplanıp kalmaması ve metodolojik bir kaygı gütmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu anlama dairesinde gerçekleşen ontolojik anlama, nötr bir anlama değil, kişinin kendi ön anlamaları üzerine kurduğu, yeni anlamaları gerçekleştirebileceği bir etkinliktir ve döngüsel bir karaktere sahiptir. Fakat bu kısır bir döngü değildir. Bunun sebebi ise otorite ve geleneğin etkisiyle sahip olunan anlama karşı eleştirel bir tavır takınabilme ve bu tavırla daha yaratıcı bir anlama imkânı bulabilme olasılığıdır. Tez yazımı boyunca ontolojik anlama ifadesini biz hep bu bağlamda kullanacağız. Detaylı bilgi için bakınız: Martin Heiddegger, **Varlık ve Zaman**, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, ss. 157-162. Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, 2.Cilt, İstanbul: Paradigma Yay., 2009, ss. 3-12.

felsefî ekoller ve bu ekollerin görüşleri düşünce geleneğimize girmiş, bundan sonraki dönemleri kapsayacak şekilde etkisini devam ettirmiştir. Cumhuriyet'le başlayan dönemin düşünce zemininin son dönem Osmanlı düşüncesi olması, özellikle bu dönemde yapılan çalışmaların önemini arttırmaktadır.

Son dönem Osmanlı düşüncesi Batı ile etkileşime girdikten sonra birçok felsefî görüşle tanışmış ve bu düşünceler oldukça hararetli bir zeminde tartışılmaya başlamıştır. I. Meşrutiyet'le birlikte artan, konu ve içerik zenginliğinin olduğu bu felsefî çalışmaların genellikle spritüalist, materyalist, evrimci, pozitivist felsefî yaklaşımlar etrafında ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.[2] Bu akımların bakış açısına göre varlık, bilgi, ahlâk, sanat, din, siyaset hakkında bazı aydınlar çalışmalar yapmışlardır. Kanaatimizce dönemin aydın profili, yapılan felsefî çalışmalardaki temel kaygılar, Batı'dan alınan görüşlerin nasıl yorumladığı ve düşünürlerin birbirleri ile bu düşünce zemininde kurdukları etkileşim, son dönem Osmanlı düşüncesinde hermenötik bir dairenin teşekkül ettiğine dair güçlü izlenim doğurmaktadır. Bu bölümde Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin kendi kültürel değerlerinin, bilinçlerini şekillendiren öğelerin farkında olarak, toplumu dönüştürme çabası içine girmeleri, bu çaba içerisinde sergiledikleri felsefî tutumların niteliğine bakılarak felsefî hermenötik için yeterli bir zemin oluşup-oluşmadığı tartışılacaktır. Hermenötik daire ne düzeyde oluşmuştur? Hermenötik dairenin oluşumunda hangi yönler öne çıkmıştır? Bu dönemde teori-pratik arasındaki diyalojik süreç nasıl işlemiştir?

Pratikten Teoriğe Hermenötik Dairenin Teşekkülü

Toplumu Dönüştürme Çabası: Osmanlı devlet ve toplum yapısındaki modernleşmenin yani dönüşüm sürecinin III. Selim ve II.

2 Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefî Kökenleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IV, Sayı:2, 2002, s. 70.

Mahmut'la birlikte başladığını söyleyebiliriz. Bu modernleşme tarzı, eskiden yeniye geçme sorunu olarak düşünülüyordu ve Tanzimat dönemine kadar geleneksel yapı içinde bu sorunun halledilebileceğine inanılıyordu.[3] Tanzimat dönemi ile birlikte ise bu dönüşümün kendi dinamikleriyle gerçekleştirilemeyeceği iyice anlaşılmış, devlet eliyle ve kanun yoluyla Avrupa'ya ait yenilikler Osmanlı'da yer bulmaya başlamış ve siyaset, askeriye, eğitim, adliye gibi kurumsal alanlardaki biçimsel değişimlerin hızlandığı görülmüştür.[4] Bu yeniliklerle toplumu buluşturarak dönüştürmeye çalışan aydın tipinin en önemli özelliği ise İslâmî kuralların yol gösterici rolüne olan inançları ve Osmanlılık ilkesine olan bağlılıklarıdır.[5] Anlaşılıyor ki Tanzimat dönemi düşünürleri değişimi manevî kültür alanındaki yapılanma eksikliğinde değil daha çok maddî kültür alanı diyebileceğimiz konularda olduğu varsayımından hareket ederek gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Meşrutiyet Dönemi'nde ise aydının yapısı ve dolayısıyla toplumsal dönüşümdeki dinamiklerinde bir değişimin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu dönemdeki aydın tipinin üstlendiği rol ve bu rolün gereği olarak ortaya koyduğu toplumu dönüştürme çabası önceki dönemlere göre farklılık göstermektedir. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı düşünürü geleneksel ulema tipinden ve Tanzimat Dönemi aydınından farklı bir statüye sahip bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel Osmanlı uleması, devlet ve halk tarafından tanınan ve rolleri belirgin bir konumda, gücünü klasik kültürden alıyorken, Tanzimat Dönemi aydını devletin gölgesinde rol üstlenen bir yapıya sahipti. Bize göre yeni aydın sınıfının böyle bir statüsü ve referansı bulunmamaktadır. Klasik ulema ve Tanzimat Dönemi aydını, fıkıhtan ve gelenekten beslenirken; modern aydın Batı'daki toplumla,

3 Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004, s. 42.

4 Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yay.,2005, s. 90.

5 Kânıran Birand, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri", **Kâmuran Birand Külliyatı**, Ankara: Akçağ Yay., s. 27.

sosyal bilimlerle, özellikle de felsefî ekollerle tanışmış olan bir kişidir.[6] Kanaatimizce bu düşünür tipi bir taraftan kendi konumunu belirlemeye çalışırken, diğer taraftan da toplumu dönüştürme çabası içine girerek kendine özgü gerilimi yaşayan bir yapıya sahiptir. Toplumu dönüştürme çabasında geleneksel aydının kendi değerlerini de işin içine katarak dönüşümü sağlama çabası bu aydın tipinde hiç mi yoktur? Toplumsal dönüşümden bu düşünürler ne anlamaktadırlar? Toplumun bütün unsurlarının dönüşümü mü istenmektedir? Bu toplumsal dönüşümde, tam bir zemin kayması söz konusu mudur? Düşünürlerin toplumsal dönüşüm çabası hermenötik dairenin oluşumunu sağlayabilmiş midir? Toplumsal dönüşümle ilgili ne tür felsefî kaygılar ve çabalar söz konusudur?

Öncelikle belirtelim ki, son dönem Osmanlı düşünürleri toplumsal dönüşümde kendi kültürel değerlerini dönüştürmek dahi istese tarihsel birikimi asla göz ardı etmemiştir. Meşrutiyet Dönemi aydını için yapılan en önemli eleştirilerden biri, bu dönem aydınının kendi kültürel kimliğini tamamen yadsıyarak başka bir değerler sistemiyle toplumsal dönüşümün sağlanabileceğine inanmasıdır.[7] Hâlbuki bu aydınların çoğu, toplumsal dönüşümü zeminin tamamen değişimi olarak düşünmemişlerdir. Onlar bazı kurum ve değerlerin tamamen değişimine inanmış olsalar da toplumdaki dönüşümü genel bir kurgu etrafında değerlendirmemiş, bulundukları zemini terk etmek istememişlerdir. İçinde bulundukları zemini tümden terk etmeden bazı kurumları tasfiye veya reform etmek şeklindeki teşebbüslerinin yanı sıra bütün unsurların değişimini dahi isteyen çok uçta olan düşünürlerde bile kendi kültürel zemininin yorumlama formasyonunu kullandıklarını söyleyebiliriz. Örneğin, Fransızcadan

6 Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", **İSAM**, Sayı:4, 2000, s. 135.

7 Necip Fazıl Kısakürek, "İslâm İnkılabı", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler**, İsmail Kara(drl.), Cilt.III, İstanbul: Kitabevi Yay., 1998, s. 258.

aldıkları herhangi bir kelimeyi dahi Osmanlıcaya çevirirken ön anlamaları dâhilinde anlam vererek zeminlerini terk etmediklerini görmekteyiz.[8]

Pozitivizmin Türkiye'ye girişini sağladığı söylenen Ahmet Rıza, Türklerin düşünsel ve toplumsal düzeylerini çağıyla uygun bir duruma getirebilmek için Türkçülüğün ve İslâm'ın bütünleştirici bir görev ifâ ettiğini, bundan dolayı da Osmanlıyı kurtarabilecek işlevi olduğuna inanarak, inanç değerlerini toplumsal dönüşüme dâhil ettiğini göstermektedir.[9]

Beşir Fuad, gençleri zamanın modern bilimlerinden haberdar ederek toplumsal dönüşümü sağlayacağına inanmaktadır. O, Osmanlı toplumunun sürekli olarak romantik hayallerle uyutulduğunu belirtir.[10] Beşir Fuad'ın bunun önüne geçilip toplumsal dönüşümün sağlanabilmesi için dilde Türkçeleşmeye, İslâm'ın toplumu pekiştirici ve harekete geçirici rolüne dikkat çektiğini görmekteyiz.[11] O, toplumsal dönüşümde eğitimin rolüne de değinerek, vatanını ve milletini seven herkesin bilime yani eğitimin son aşamasına hizmet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu sayede ülke kalkınmış olur.[12] Rıza Tevfik, İslâm'ın parçalanmaya karşı bütünleştirici tek yol olduğunu düşünmekte hatta güncel felsefî konularda bile İslâm Fıkhına müracaat edilebileceğini göstermektedir.[13]

---

8 Bu konuda Rıza Tevfik ve Baha Tevfik'i burada örnek verebiliriz. Bu düşünürler Batıdan terimleri evrilterek, yani kendi ön anlamaları ile aktardıklarının farkındadırlar ve bunu normal bir süreç olarak değerlendirmişlerdir. Bakınız: İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, İstanbul: Dergah Yay., 2005 ss. 40-41.

9 **Meclis-i Mebusan ve Ayan Reisi Ahmet Rıza Bey'in Anıları**, İstanbul: Arba Yay., İst., 1988, s. 79.

10 Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, Ankara: Hece yay., 2002, s. 185.

11 C.Parkan Özturan, **İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları**, İstanbul: Arba Yay., 1988, ss. 66-67.

12 C.Parkan Özturan, **İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları**, s. 28.

13 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yay., 2010, s. 264.

Abdullah Cevdet'e göre geri kalmışlığın nedeni toplumsal değerlerimizdir; bu geri kalmışlığı ortadan kaldırmak için ise değerlerin tamamen değişimi gereklidir. Onun önderliğinde kurulan *İctihad Mecmuası*'nda toplumsal çöküşün, devletin yıkılışa gidişinin önüne geçebilmek için toplumsal, kültürel, dini ve siyasal projeler üretilmeye çalışılmıştır. Burada ortaya konulan tezlerin temeli ise farklı bir etiğe sahip Osmanlı bireyi meydana getirmektir.[14] Abdullah Cevdet, ahlâk anlayışında gösterdiği radikal değişim fikrini eğitim anlayışında göstermemekte; geleneksel yapıyla modernitenin birleştirilebileceğine, böylelikle de çağdaş bir seviyeye ulaşılabileceğine inanarak buna Japonya örneğini vermektedir.[15] O, toplumsal dönüşümün temeli olarak gördüğü eğitimin bir yönüyle geleneğe bağlı olması gerektiğine inanmakta yani yaşamsal gerçeklikleri de işin içerisine katmaktadır.

Celal Nuri de içinde bulunduğu toplumun özelliklerini dikkate alan bir yapılanmanın peşinde olduğunu, Prens Sabahattin'in bireyselci yaklaşımını eleştirerek dile getirmektedir. Celal Nuri, Osmanlı toplumunun cemaatçi bir yapısı olduğuna dikkat çekerek Batı'dan ithal edilmiş bireyselciliğe dayalı siyasal yapıları reddederek üzerinde durduğu zemini yadsımadığını göstermektedir.[16] Celal Nuri dini de reddetmemiş, toplumun dönüşümü gerçekleşirken bu unsurun manevî alanda kalması gerektiğini söylemiştir.[17] Celal Nuri, İslâm dinini değil İslâm din adamlarını eleştirmekte ve toplumsal dönüşümün önünü tıkadıklarını

14 Mustafa Gündüz, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Yeni Birey ve Toplum Oluşturma Düşünceleri", **Erdem Dergisi**, Sayı:51, 2008, s. 143.

15 M.Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, ss. 186-191.

16 Celal Nuri, "İstirhamnâme-i Mekşûf," **İctihad**, Kanun-ı Sâni, 1329, No: 88, s. 1946.

17 Nuray Mert, "Osmanlıya Laikliğin Girişi", **Osmanlı ansiklopedisi Cilt:7**, İstanbul: İletişim Yay., 1996, s. 54.

düşünmektedir.[18] Onun bu görüşünü alıp dinî değerleri istemediğini söylemek ise hatalı bir yorumdur. O, İslâm dininin ilerlemeci bir yapıya sahip olduğuna ikna olmuş ve Müslümanları medeniyet olarak ilerletmenin yolunu da kendi değerlerlerini tanıma ile ilintilendirmiştir.[19]

Toplumsal dönüşümde içinde bulunduğu değerlerin yorumlanarak yeniden inşa edilme sürecine girmesi gerektiğini söyleyen İslâmcı-manevîyatçı düşünürlerin ise kendi kökenlerine bağlı olmakla birlikte; dışa açılmış, başka toplumların değişim süreçleriyle ilgilendikleri görülmektedir. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, din âlimlerinin Orta Çağ mantık ve kültürüyle olaylara yaklaşımını eleştirerek bu tavırdan dolayı gençlerin materyalist akımlara kapılabileceğini söylemekte, bunlara karşı bugünkü medeniyeti ve hayret verici gelişmeleri yorumlayabilecek bir tavırla yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır.[20] Bu gelişmelerin yakalanmasıyla ve dinin doğru anlaşılmasıyla birlikte toplumsal dönüşümün gerçekleşebileceğini savunan Şehbenderzade'nin yanında birçok İslâmcı düşünür aynı yaklaşımı sergilemektedir.[21] Bu düşünürler, kültürel değerlerimize sahip çıkarak yeniden yorumlamamız gerektiğini, bunun yanında başka kültürlerin ilim ve teknolojisini de alarak toplumu yeni bir düzeye getirmek için çabalamışlardır.

Dönemin aydınının toplumsal dönüşümle ilgili yaptıkları çalışmaların kendi bulundukları zemini terk etmeden, başka arayışlara girdikleri, farklı bir yorumla devletin ve toplumun nasıl dönüşebileceğini sorguladıkları görülmektedir. Sosyal yaşamdaki

18 Celal Nuri İleri, **Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri**, İstanbul: Ahmet Kemal Matbaası, 1926, s. 50.

19 Celal Nuri İleri, **İttihad-ı İslâm**, İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1331, ss. 378-379.

20 Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Ankara: Akçağ Yay, 1995,s. 200.

21 Mustafa Gündüz, **a.g.m**, **ss.** 156-157.

sıkıntılar, siyasî çekişmeler, belirsizlik ortamı, yeni bir medeniyet kurma hayali gibi faktörlerin bu çalışmaları motive eden unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Meşrutiyet aydınının, Osmanlı tarihinde eşine rastlanmayan bir çaba ve genişlikle, ilhamını, hayatın iniş çıkışlarından aldığı ve olup bitenleri halk efkârına belirli bir açıdan yorumlama telaşı ile bu çalışmaları yaptığı görüşü haklıdır.[22] O halde diyebiliriz ki, son dönem Osmanlı düşünürleri, yaptıkları felsefî çalışmaları toplumsal dönüşüm temeline dayandırmaya ve bu dönüşümü de farklı unsurların tasfiyesi ve yorumuyla yapılması gerektiğini göstermeye çalışmışlar, çalışmalarını bu kaygıyla şekillendirmişlerdir. Bu düşünürlerin toplumsal dönüşümü bütün unsurların değişmesi şeklinde anlamadığı dolayısıyla kendi ön anlamalarını terk etmek istemeyerek dogmatik reflekslerle bir kurgunun peşinde olmadıkları ortadadır. Dönüşümün gerçekleşebilmesinin imkânını bu düşünürler hangi zeminde görmektedirler? Toplumsal dönüşüm hangi faktörlerin devreye girmesiyle gerçekleşebilir? Toplumsal yaşamla ilgili düzenleme yapabilmenin yolunu farklı zeminde arayanlar bu zeminini son dönem Osmanlı düşüncesinde özgün bir hale getirebilmeyi başarabilmiş midir? Bu zeminin düşünce geleneğimizi belirlemede yeri nedir?

Zemin Arama Çabaları: Son dönem Osmanlı düşüncesinde Tanzimat Dönemi toplumsal dönüşüm için farklı zemin arayışlarının hızlandığı bir dönemdir. Bu dönem, Batı'dan sınırlı sayıda İslâm kültür coğrafyasına ait eserlerin Osmanlıcaya en yoğun şekilde çevrildiği bir dönem olarak gösterilmektedir.[23] Bize göre Tanzimat Dönemi'nde İslâm kültür ve coğrafyasına ait çevirilerin yapılması, toplumsal dönüşümde zemin arayışının öncelikle benzer kültürlerde arandığının bir göstergesidir. Meşrutiyet

22 Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2004, s. 14.

23 Orhan Okay, "Batılılaşma devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II**, İstanbul: IRCICA, 1998, s. 205.

Dönemi ise artık tamamen Batı'ya dönüşün yapıldığı, özellikle Fransızca kaynakların çevrilip tanıtıldığı bir dönemdir.[24] Bu tespit toplumsal dönüşümde zemin arayışının nereye kaydığını göstermek bakımından oldukça önemlidir.

Meşrutiyet aydını, toplumsal dönüşümü farklı unsurların değişiminde aramış ve bu dönüşümün sağlanmasında en önemli rolü Batı düşüncesine vermiştir. Bunun sonucunda Batı ile mekânsal anlamda iletişime geçerek düşünsel etkileşime uğramış, kendi uygarlığı ile dönemin Batı uygarlığı arasındaki farklılıkları görmüş ve kıyaslamalar yapmıştır. Görmekteyiz ki bu aydın tipi, farklılıkların temelini ve Batı'daki ilerlemenin kökenini onların düşünce sistemlerinin mükemmelliğinden kaynaklandığına inanarak hareket etmiştir. Buradan hareketle birçok Osmanlı düşünürünün klasik Osmanlı ulemasından farklı olarak maddî yaşamı dinsel yaşamdan daha önemli bir yere oturttuğu ve bu yaşamın temelini de Avrupa'daki düşünsel yaşamda aradığını söyleyebiliriz.[25] Bu dönemde Batı'daki felsefî ekolleri ve diğer bilimleri tanımaya çalışan düşünürlerin gözünde Avrupa'nın üstünlük kaynağı Avrupa'da gelişen pozitif ilimlerdi.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'daki felsefî ekollerin görüşlerinin Osmanlı düşünürleri tarafından tanındığını ve hızlı biçimde çevirilerinin, tanıtımlarının hatta eleştirilerinin yapıldığını görmekteyiz. Toplumsal dönüşümü sağlamanın zeminini Avrupa ile ilgilendiren düşünürler, Avrupa'daki düşünsel yaklaşımları, felsefî ekolleri tam da Avrupa'daki gibi aktarmamışlar; yani dönüştürerek, yorumlayarak kendi zeminlerinden hareket ederek almışlardır. Bazı düşünce tarihçileri Meşrutiyet Dönemi'ndeki bu yapıyı Avrupa'daki düşünce seyriyle karşılaştırdıkları ve Avrupa'yı esas aldıkları için olsa gerek, pratik kaygılara dayalı, ön

24 Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yay., 1997, ss. 35-45.

25 Ekrem Işın, "Osmanlı Materyalizmi", **Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, cilt:2, İstanbul: İletişim Yay., 1985, ss. 363-365.

anlamalarının farkında olan ve özgün yorumlar peşinde koşan bu düşünür tipini ve ürettiği çalışmaları, sitemsiz olarak değerlendirerek yüzeysel bir aktarımdan ibaret görmüşlerdir. Bunun sebebi ise; bu düşünürlere göre Meşrutiyet'teki bu çalışmaların gündelik olması, ilmi, teknik olmamasıdır.

Şerif Mardin, bu çevirilerin ve çalışmaların yapıldığı esnada teorik ve metodolojik yöne pek dikkat edilmediğini; Osmanlı düşünürlerinin toplumsal dönüşüm için ortaya koydukları Batı tarzı modernleşmenin olasılığı, meşruiyeti ve gerekliliği ile ilgili prensiplere dikkat edilmeden zemin arama çabalarında ekollerin aktarıldığını söylemektedir.[26] Yani yüzeysel bir aktarımın olduğu işin teorik ve metodolojik boyutunun sınırlı olarak kaldığını söyleyen Mardin'in fikirlerini destekleyen başka düşünürler de vardır. Hilmi Ziya Ülken, Batı'nın ilim ve tekniğini hazırlayan ilmî zihniyete nüfuz etmeden bu zeminin alındığını savunur.[27] Ülken, alınan bu toplumsal zeminin kendi şartlarımıza uyarlanmadığı için sorunlu ve başarısız olduğunu düşünür. Hilmi Ziya Ülken'e göre, bu dönemlerde asıl felsefî konulara yani işin teorik kısmına girilememiş ve bu kısım oluşturulmamış; 1868 ile 1914 arasındaki inkılâplar, başarısızlıklar, hayal kırıklıkları, sosyal reform ihtiyaçları Batı medeniyetinin derin köklerine nüfuz etmeye imkân bırakmadığı için felsefî nitelikteki çalışmalar sınırlı kalmıştır.[28]

Kanaatimizce Ülken'in felsefî çalışmalardan kastı, tam olarak Avrupa'daki gibi teorik zemini güçlü soyut entelektüel çalışmalardır. Mübahat Türkel Küyel de Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan dönem içerisinde Batı'da ortaya çıkan felsefi "izm" lerin anlayışı doğrultusunda bilgi, varlık ve değer konularında görüşler

26 Şerif Mardin, **The Genesis Young Otoman Tought**, Princeton University Pres, Princeton, 1962, s. 7.

27 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 70.

28 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, s. 227.

ortaya konulduğunu; fakat bu görüşlerin sorunu görme, sorun koyma, sorun çözme, ilişkileri kavrama, çözümleri değerlendirme, eleştirici bir tavır sergilemeden uzak bir şekilde sadece taklit düzeyinde kaldığını ve bu dönemin düşünürlerinin gündelik olayların selinde yüzeysel sorunlarla veya siyasal ortam içerisindeki sorunlarla ilgilenildiğini iddia etmektedir.[29] Bu dönemdeki çalışmaların hayattan, gelenekten, birbirleriyle düşünsel anlamda etkileşimden kopuk olduğunu ileri sürenler[30] felsefî çalışmalardan beslenen toplumsal zemin arayışlarının başarısız kaldığını ima etmektedirler.

Bu dönemle ilgili genel eleştirinin metot bilincinden hareket etmeyen pratik çözümler için Batı'ya yönelmiş, gündelik kaygılar taşıyan bir düşünür tipiyle ilgili olduğu söylenebilir. Anlaşılıyor ki eleştiri getiren düşünürlerin temel savı sistemsiz bir yapıdan kaynaklanan bir sürecin sonunda toplumsal dönüşümün başarısız olduğudur. Bize göre bu düşünürlerin gözünden kaçan asıl olgu, Meşrutiyet dönemi düşünürlerinin herhangi bir felsefî ekolü teorik zemin olarak alırken kendi tarihselliklerine göre yorumladıkları gerçeğidir. O dönemin temel kaygılarının bu ekollerin yorumlanmasını önemli derecede etkilemesi bir olumsuzluk değil hermenötik durumun ifadesidir. Pratik kaygıların öncelikli olması teorik bir zemin meydana getiremediklerini gösterir mi? Metodoloji ve sistem kaygısı gütmemesi, pratik kaygıları öne çıkarması bu düşünür tipinin seçmeci davranarak dogmatik refleksiyonla hareket etmediğini, Osmanlı kültür ve düşünce zemini tamamen bırakmak istemediğini gösteren bir tavır değil midir? Eğer bu düşünür tipi eleştirildiği gibi metodoloji ve sistem kaygısı gütmeden ve dogmatik belirlenimlerin ötesinde,

29 Mübahat Türkel Küyel, "Ülkemizde Felsefenin ve Filozofun Doğuş Koşulları", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, Recep Alpyağıl(d-rl.) , ss. 711-712.

30 Ömer Naci Soykan, **Türkiye'de/Türkçede FELSEFE Üzerine Konuşmalar**, İstanbul: Küre Yay., 2009, s. 61.

ontolojik kaygılarla bir zemin arayışı içinde ise bu hermenötik bir refleksiyon değil midir? Hermenötik daire bu tavırla teşekkül etmiş olmaz mı?

Teorik ve metodik kaygı taşımaması olumsuzluk gibi gösterilmiş olsa da bu eleştiriyi yapan düşünürlerin kafalarındaki şablona uymayan son dönem Osmanlı düşünürü pratik yönelimlerle beraber işin teorisini de kurgulamaya başlamıştır. Fakat bilinmesi gereken şey bu teoriyi kurgularken de o, Batı'daki teorik ve metodik düzenin ötesinde kendi yaşamsal zeminini terk etmeden bu teori ve metodolojiyi özgünleştirmiştir. Batı'daki düşünür tipinin kendi tarihsel ve mekânsal zemininin üzerine oturttuğu metodik ve teorik kurguyu öne aldığı böyle bir ortamı entelektüalizm için uygun olarak düşünürsek, son dönem Osmanlı düşüncesinde böyle bir ortamın oluşmadığı muhakkaktır. Bunun yanında Meşrutiyet Dönemi düşünürü Avrupa'daki düşünsel zemini de aynen aktaran bir kişi olmamıştır.

Meşrutiyet Dönemi düşünürü Batı'daki aydın tipiyle eşdeğer olamaz. Bunun en önemli sebebi Batılı bir düşünürün refleksiyonlarından farklı hareket etmesi ve kendi kültürel zeminini gözetme çabası içinde olmasıdır. Bize göre bu çaba son dönem Osmanlı düşüncesinde hermenötik dairenin teşekkülünü sağlamıştır. Bunun en önemli göstergesi; dönemin pozitivist, materyalist ve manevîyatçı düşünürlerinin Avrupa'daki düşünsel ekollere yaklaşırken kendi kültürel değerlerini de işin içine katması ve toplumsal dönüşümde pay vermesi olarak gösterilebilir.

Son dönem Osmanlı düşünürünü Batıcı, İslâmcı, Türkçü olarak ayıran çalışmaların birçoğunda Batıcı düşünürlerin içinde bulunduğu kültürel değerlerden, ön anlamalarından sıyrılarak Batı'nın tüm paradigmasını olduğu gibi alma düşüncesinde oldukları diğer akımlara mensup olanların ise eklektik bir yapı için

çalıştığı belirtilmektedir.[31] Bu değerlendirmeye göre, özellikle manevîyatçı yaklaşımı öne çıkaran düşünürler sadece kendi zemininden kopmamayı başarabilmiş; Doğu-Batı arasında bir sentez yapmışlardır.[32] Bize göre bu görüş oldukça yanlı bir tespittir. Toplumsal dönüşüm çabalarında kendi değerlerinin, ön anlamalarının farkında olan ve bunlarında dönüşüm ve yapılandırmanın içine katan pozitivist ve materyalist düşünürlerin zemin arayışında da aynı paralelde davrandıklarını görmekteyiz. Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Celal Nuri, Beşir Fuad gibi düşünürlerin özellikle İslâm'ın toplumsal açıdan önemli yönlerini göstermeleri[33], Batı'dan aldıkları düşünceleri kendi dilleri üzerinden yorumlama çabaları ve yorumlamalarını içinde bulundukları geleneği gözeterek yapmaları bunun göstergesidir.

Abdullah Cevdet Osmanlının Batı'nın bir talebesi olduğunu ve bir tek medeniyet olarak sadece Batı'nın bulunduğunu, bunun gülü ve dikeninin alınması gerektiğini söyleyerek Batı'yı bir zemin olarak görmektedir.[34] Bununla birlikte o kendi zeminini de göz önünde bulundurarak geleneksel yapının korunması gerektiğini belirtmiştir.[35] Abdullah Cevdet, gelenek üzerine kurulacak Batı yorumlamalarının bize sağlam bir zemin sağlayacağına inanmaktadır. Celal Nuri de Batı'nın kültürel değerlerini alırken kendi geleneğimizi de göz ardı etmememiz gerektiğine inanır. Kendi geleneğimizde barındırılacak öğeleri ise o, yararlılık ölçütüne

31 M.Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafettin'in "İçtima-i Kelamı", **İSAM**, Sayı:3, 1999, s. 159.

32 Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Ankara: Akçağ Yay, 1995, s. 18.

33 M.Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 14,

34 **İslâm Ansiklopedisi**, cilt:5, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yay., 1992, ss..451-452.

35 M.Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, ss. 187-188.

göre değerlendirmektedir.[36] Ona göre uygar olan toplumlar Batı toplumlarıdır. Bizim de yapmamız gereken Batı'daki reformların örnek alınmasıdır. Bu konuda o, önceliği dine vermekle birlikte İslâm'ın özünün sürekli kendini yenilemek olduğunu; ama bizim bunu beceremediğimizi belirtmektedir.[37]

Son dönem Osmanlı düşünürlerinin pek çoğu Avrupa'ya seyahat etmiş ve oradaki felsefî fikirlerin oluşum zeminini de yakından görebilmiştir. Bu düşünürlerden Ahmet Rıza, Comte'un pozitivist anlayışını yansıtmakla beraber kendi değerlerini dışlamamış aksine toplumsal açıdan önemine vurgu yapmıştır. O, dine ve gerçek dindara asla eleştiri getirmediğini, toplumsal fonksiyonlarından dolayı da dine müdahale edilmemesi, rahat bırakılması gerektiğini belirtmiştir.[38] Beşir Fuad da Batı kökenli bir zeminin peşindedir ve Emile Zola'nın fikirlerini benimseyerek bunların toplumun kurtuluşuna yardım edeceğini belirtir. E. Zola'nın, "tahayyül etmemeli, bakmalı, incelemeli ve gördüğünü gerçek için vasıflandırmalı ve tarif etmelidir" sözünü prensip edinen Beşir Fuad, bu zeminin yanı sıra kendi değerlerini de hesaba katmıştır. Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında yaptığı karşılaştırma ile Hıristiyanlığın taassuba yer vermesine karşın İslâm'ın bilimi teşvik ettiğini ve hoşgörüyü ön plana çıkardığını belirtir.[39] Batı'daki pozitivistik anlayışı İslâm dininin bilime verdiği önemle örtüştürme çabası, Meşrutiyet Dönemi'ndeki aydının kaygılarını göstermek bakımından kayda değerdir. Burada şunu belirtmeliyiz ki, özellikle Avrupa'nın tekniğine ve kültürüne hayran olan bu düşünürlerde bir gerilim kendini göstermektedir. Düşünürlerin

36 Celal Nuri İleri, **Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri**, s. 56.

37 Celal Nuri İleri, **a.g.e**, s. 345.

38 Ahmet Rıza, **Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1982, s. 226.

39 Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi**, Ankara: Elis Yay., 2005, s. 174.

yorumlarına dikkat edilecek olursa, merkeze Batı'yı almakla birlikte geçmişten getirilen değerlere de vurgu yaptıkları gözlenmektedir. Bu hermenötik anlama dairesi içerisinde yorumlama faaliyetlerinde bulunduklarını göstermektedir.

İslâm dini ve Osmanlı kültürel birikimini referans alan ve toplumsal dönüşümü bu zeminin korunması ile başarabileceğine inanan manevîyatçı düşünürler de Batı'daki bilimsel zemini kullanmışlar, toplumsal dönüşümde bu zeminin yardımcı olacağına inanmışlardır. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin dönemin fizik ve kimya alanlarında yapılmış olan çalışmaları kullanarak materyalizmin delillerini çürütmeye çalışması bunun en güzel örneklerindendir. Ona göre bilimsel bulgular, hakikatin bize verilmesini sağlar ve asla akıl ilkeleriyle çelişmezler.[40] Materyalistlerin maddenin ezelî ve ebedî olduğu inancını kimyada yapılan bir deneyle bağlantılayarak, maddenin yok olabileceğini savunan düşünür, maddenin temel özelliği olan kütle ve eylemsizliğinde yeni yapılan araştırmalarla çürütülebileceğine inanır.[41] İçinde bulunduğu değerlere sımsıkı bağlı olan Şehbenderzade, toplumun dönüşümünde Batı'daki kültürel değerlerin yerine bilim ve teknolojinin alınarak toplumsal dönüşümün gerçekleşeceğine inanmıştır.[42]

Görülmektedir ki son dönem Osmanlı düşünürleri Batı'da var olduğunu düşündükleri ilerlemelerin büyüsüyle teorik zemini burada aramışlar, tarihsel birikimlerini ve kaygılarını da işin içerisine katarak ideolojik, dogmatik değil ontolojik bir anlama meydana getirmişlerdir. Ontolojik anlamanın gerçekleşebilmesi için düşünürün kendi anlam ufkuyla, karşılaştığı düşünsel zemine yaklaşarak özgün anlamlar ve yorumlamalar yakalayabileceği bir

40 Filibeli Ahmet Hilmi, **İslâm'ın Esasları**, Bülent Baloglu-Halife Keskin(çev.), Ankara: TDV Yay., 1997, s. 9.

41 Mehmet Akgün, **a.g.e**, ss. 376-377.

42 Filibeli Ahmet Hilmi, **Allah'ı İnkâr Mümkün mü?**(4.Baskı). Haz. Necip Taylan, İstanbul: Çağrı Yay., 2001, s. 21.

gerçektir. Bu dönemde de referans merkezi ister İslâm geleneği isterse Batı düşüncesi olsun, düşünürlerin içinde bulundukları pratikten yola çıkarak teorik bir zemin meydana getirdiklerini söyleyebiliriz. Bu teorik zeminden kalkarak anlama denemelerinde nasıl bir yöntem takip edilmiştir? Yöntem tercihindeki tutumun hermenötik anlama ile bir ilgisi kurulabilir mi?

Teoriden Pratiğe Hermenötik Dairenin Teşekkülü

Yöntem Tartışmaları: 19. yüzyılda, Batı düşüncesinde pozitivist yöntem bilincinin ve buna dayalı alan ve içerik algısının yaygın olarak benimsendiğini görmekteyiz. Bu dönemde, Batı'da doğa bilimlerindeki yöntemler ve bu bilimlerin elde ettiği verileri sosyal bilimlerde kullanma eğiliminin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Son dönem Osmanlı düşünürlerinin de Batı'daki ekolleri kendi ön anlamaları bağlamında ele alarak yorumlama çabası içine girerken öncelikle nasıl bir yöntem takip edecekleri konusunda fikir geliştirdiğini ve dönemin bu paradigmal yapısından etkilendiği görülmektedir. Bu yapıdan etkilenen Beşir Fuad, herhangi bir ayırıma gitmeksizin bütün disiplinleri bilim kavramı altında toplamaya çalışmakta ve metodoloji bilincinin hepsinde olması gerektiğini düşünmektedir. O, matematiği ve matematiksel düşünme tarzının insanlığın gelişimi açısından oldukça önemli olduğunu zihinlerden bunları kaldırmanın insanlığın sonu olacağını belirtmekte, bilimler sınıflandırması yapmaktadır. Buna göre matematik diğer bilimlerin anahtarı iken bunun peşinden sırasıyla fizik, kimya, anatomi, fizyoloji ve sosyoloji gelmektedir.[43]

Baha Tevfik'te filozofluğun günümüzde var olabileceği düşünülse bile bunun ancak düzgün bir yöntemsel tarz elde ederek bunu gerçekleştirebileceğini ve bu yöntem bilinci sayesinde bilginlikten

43 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 175.

filozofluğa geçilebileceğini savunmuştur.[44] O, her şeyin bir sebebi olduğunu ve aynı sebeplerin daima aynı olayları meydana getirdiğini söyleyerek determinizmi savunmakta bunun yanı sıra tümevarım yöntemi ile pek çok olayı birleştirip anlayabileceğimizi iddia etmektedir. Baha Tevfik'e göre bir olay arkasından başka bir olayı meydana getirirse, birinci olay ikinci olayın sebebi olarak kabul edilmelidir: Böylece sebepsiz hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği, her olayın bir sebebi ve her sebebin bir olayı bulunabileceğini düşünebileceğimizi belirtmektedir.[45] Baha Tevfik'in metodolojik yaklaşımının pozitivist metodolojik bilinci yansıttığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşım tarzına bundan sonraki düşünürlerin çoğu iştirak etmektedir. Celal Nuri'nin de dönemin yaygın yöntemsel yaklaşımlarını olduğu gibi benimsediğini görmekteyiz. O, varlığı metodolojik bir bilinçle anlamamız gerektiğine inanır. Bu bilinç, dünyada hiçbir şeyin sebepsiz olamayacağı ve her sebebin bir sonucu olduğu gerçeğidir.[46]

Rıza Tevfik, bilginin kaynağını duyularda, tecrübede aramanın ve oradan zihne ve akla yükselmenin filozofların çoğunun metodolojisi haline geldiğini belirtir. O, Kant'ın yönteminin bu açıdan en iyi yol olduğunu düşünmekle birlikte Kant'ın metafizikten büsbütün kurtulamadığını söyleyerek onu eleştirir.[47] Yine bu dönemin diğer bir düşünürü olan Mehmet İzzet de felsefede ciddi ve samimi bir metodolojinin kurulması gerektiğine inanır. Bunu yapmanın zorluğunu belirten Mehmet İzzet, yine de kişinin kabul ettiği fikirleri bir sistem halinde zincirlemeye çalışmasının felsefe dostunun samimi vazifesi olduğunu düşünmektedir.[48] Görüyoruz ki metodolojik bütünlüğü felsefî çalışmalarda

44 Baha Tevfik, "Bizde Felsefe", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, s. 628.

45 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 203.

46 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 282-283.

47 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 261.

48 Mehmet İzzet, "Türkiye'de Felsefe" **Türkiye'de Bir Felsefe Geleneği Kurmaya Çalışmak**, s. 244.

gerekli gören Mehmet İzzet bu metodolojiyi pozitivist yöntemdeki gibi determinizme dayandırmaktadır.

Felsefeyi bütün bilimlerin üzerinde bir bilim olarak gören Abdullah Cevdet, felsefenin insanların varlığa gelişi ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini incelemesi gerektiğini söyler. Felsefe bunu yaparken, olaylar arasında mantıki bir irtibat kurarak, onları kesin müspet hükümlere nispet etmek suretiyle sonuçlandırabilecek genel bir kanunu kendisine rehber etmesi gerektiğini savunur. Bu şekilde felsefenin olayları tümevarım metoduyla elde etmiş olduğu esas bilimsel hükümlere uygulamakla olaylar arasında bir ilişki bulacağını, bundan da genel bir ilişki, kanun ve hüküm çıkarabileceğini söyler. İşte ortaya çıkan bu kanunun ise ilmin rehberi olduğunu belirtir.[49] Abdullah Cevdet'le varlık, bilgi, ahlâk görüşleri farklı olan Şehbenderzade ise metodoloji konusunda Abdullah Cevdet ile paralel düşünmektedir. O, materyalizmin fikirlerini bilimsel metodoloji ile rahatlıkla çürütebileceği inancındadır. Bilimin metodu asla yanılmamakta ve bize hakikatleri verebilmektedir. Ona göre dünyada materyalizme inanan büyük bir topluluk olamaz. Bunun sebebi, bilim ve sağduyunun, bu bilim dışı düşünceyi kabul etmemekteki üstünlüğüdür.[50]

Görüldüğü üzere Meşrutiyet döneminde Avrupa'da etkisini arttırmış olan pozitivist yöntem bilinci düşünce geleneğimizde de hemen her düşünür tarafından benimsenmiş, bu yöntemsel disiplinin dışına çıkan yorumlar ise değersiz kabul edilmiştir. Kanaatimizce düşünce geleneğimizde bu yöntem bilincinin benimsenmesinin en önemli nedeni olgucu, akılcı refleksiyonla, bir an önce pratiğe dönüşebilecek sonuç alıcı yorumlamalar yapabilme kaygısı bulunmaktadır. Bu yöntem bilincinden hareket ederek onlar, içinde bulundukları toplumun değerleri ile ilgili yorumlar

49 Abdullah Cevdet, **Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları**, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1912, ss. 10-11.

50 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 379.

ortaya koymuşlardır. Diyebiliriz ki çok sesliliğin olduğu bir toplum yapısından ulusalcı yapıya geçişte de bu yöntem bilinci etkili olmuştur. Çünkü bu bilincin pratik yansımasında kökenini farklı gelenek ve göreneklerin yerini genellemelerden, akıl ilkelerinden alan yasalar vardır.[51] Düşünürler bu yöntem bilincini felsefî konularda nasıl uygulamışlardır? Ele aldıkları felsefî konularda kendi ön anlamalarını ve bu yöntem bilincini nasıl kaynaştırmışlardır? Bu bilincin sonucunda ortaya çıkan yorumlamalar ne kadar özgündür?

Materyalist, Manevîyatçı, Pozitivist Yöntem Modelleri: Metodoloji ile ilgili görüşler ortaya koyan düşünürlerin varlık, bilgi, ahlâk, sanat, eğitim, din ve siyaset ile ilgili yaklaşımlarını bu metodolojiler ışığında temellendirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Beşir Fuad, aklî spekülasyonlara dayalı bilgilerle insanların uyuşturulduğunu belirtmektedir. Ona göre gerçek bilgi soyuttan elde edilemez ve soyut olamaz. Beşir Fuad metafizik söylemleri reddederek hakiki bilginin gözlem ve deneye dayalı olması gerektiğini, varlığında sadece bu alanla sınırlandırılması gerektiğini belirtir:[52] Doğada var olanları doğa dışındaki bir alanda aramanın bize hakiki bilgiyi veremeyeceğini belirten Beşir Fuad, ahlâk ve manevî bilimlerde de metafizik öğelerin yerine pozitif bilimlerden hareket etmeyi önermektedir.[53] O, İslâm dininin kaynaklarında pozitif bilimi teşvik eden sözlerin olmasından dolayı İslâm'a asla cephe almamış, Hıristiyanlığın ise boş metafizik söylemleri olduğunu belirterek bu dine karşı İslâm'ı savunmuştur.[54]

Pozitivizmin, doğa bilimlerinin uygulamalarından yararlanarak sadece olgusal alanı varlık olarak kabul etme ve buradan

51 Alain Touraine, **Modernliğin eleştirisi**, Hülya Tufan(çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004, s. 155.

52 Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye girişi**, Ankara: Hece Yay., 2002, s. 187.

53 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 173.

54 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 172.

yola çıkma fikrini benimseyen diğer bir düşünür ise Baha Tevfik'tir. Baha Tevfik felsefenin fen ile uyum içerisinde yoluna devam ettiğini belirtir ve buluş ve tekniklerden haberi olmayan kişilerin yeni bir düşünce ortaya koyamayacaklarını savunur. O, önceki felsefelere "laf felsefesi" diyerek bunların artık geçmişte kaldığını ve bu anlamda felsefe ve filozofun olmadığını belirterek bunun yerini matematik ve doğa bilginlerinin aldığını söyler.[55] Baha Tevfik, varlık anlayışında Lamarck ve Darwin kaynaklı evrimci materyalizmi savunmaktadır.[56] Ahlâk anlayışında ise dinsel ve felsefî bütün ahlâkî oluşumlara karşı çıktığını belirterek ahlâkın bilimsel olmasını istemektedir.[57] İçinde bulunduğu değerleri tamamen dışlayarak Allah, ahlâk ve milliyetçilik düşmanı[58] olarak gösterilen düşünür, kendi değerleri ve bilimin verileri üzerinden ahlâk felsefesini kurgulamaya çalışmıştır.[59] O, dönemindeki istibdat rejiminden etkilenerek buna muhalefet için anarşist bir ahlâkî yapının savunuculuğunu yapıp[60], insanların bu durumdan ve içinde bulunduğu sıkıntılı dönemden nasıl kurtarılabileceğine çareler aramaktadır. Baha Tevfik bu çareyi felsefede bulmakta, içinde bulunduğu toplumun az çok felsefî fikirlere sahip olduğunu yapılması gerekenin ise bu fikirlerin düzeltilmesi ve tamamlanması olduğunu belirtmektedir.[61]

Anlaşılıyor ki Meşrutiyet Dönemi'nde felsefenin içeriğinin bilimle doldurulması gerektiği fikri kuvvetli bir şekilde dile getiriliyordu. Bu görüşü savunanlardan biri de Abdullah Cevdet'tir. Ona göre felsefe diğer bilimlerin üzerinde; daha kapsayıcı bir

55 Baha Tevfik, "Bizde Felsefe", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, s. 627.

56 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, ss. 240-241.

57 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 229.

58 Hikmet Tanyu, **İslâm Dininin Düşmanları ve Allaha İnananlar**, İstanbul: Burak Yay., 1989, s. 77.

59 Mehmet Akgün, **a.g.e**, ss. 221-229.

60 Cemil Meriç, **Bu Ülke**, İstanbul: İletişim Yay., 1993, ss. 134-174.

61 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 235.

bilimdir ve felsefe kendi araştırma konularını kendisi belirlemektedir. Abdullah Cevdet, felsefenin bütün bilimlerden elde edeceği bilgileri kendisinde toplayacağını ve geleceğin bilimi olacağını savunur.[62] Felsefenin bilimlerin üzerinde olması aynı zamanda toplum için önemlidir. O, bilim olarak felsefenin toplumlar için gerekli olduğunu ve felsefe sayesinde siyasî ve toplumsal düzenin sağlandığını belirtir. Ona göre felsefe kumandandır, bilimler ise onun ordusudur.[63] Abdullah Cevdet, felsefe için yaptığı bu değerlendirmeleri, İslâm'la da ilişkilendirmekte ve Allah'ın şeriatta gösterdiği maksatlarla felsefe arasında paralellikler bulunduğunu savunmaktadır.[64] Hatta ona göre biyolojik evrim düşüncesi daha önceden İslâm düşünürleri tarafından savunulmuştur.[65] Varlık görüşünü, Darwinizm'e dayalı materyalizme dayandıran düşünür bu görüşünü desteklemek için kendi kültüründeki öğelere de müracaat etmiştir. O, Darwinizm nazariyesinin Kur'an'da rumuzlu olarak var olduğunu savunmuştur.[66]

Celal Nuri ise akaidcilerin ve spritüalistlerin varlık ve bilgi hakkındaki görüşlerini eleştirmek için materyalist ve evrimci görüşlerden yararlanmaktadır. Dünyada, her olayın bir sebebi bulunduğunu, sebepsiz hiçbir şeyin meydana gelmediğini söyleyen Celal Nuri, bugünkü bir olayın oluş gününde meydana gelmiş bir eyleme dayandığını ve sonuçlarının ebedî olarak devam edeceğini savunur. Buradan yola çıkarak o, madde ve kuvvetin ezeli olduğunu savunarak dünyada hiçbir şeyin sebepsiz olmayacağını iddia eder. Sebepler, ezelden gelir; ebedî olaya doğru sürüklenir.[67]

62 Abdullah Cevdet, **Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları**, ss. 8-9.
63 Abdullah Cevdet, **a.g.e**, s. 47.
64 Abdullah Cevdet, **a.g.e**, s. 21.
65 Abdullah Cevdet, **Hadd-ı Te'dip, Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup**, İstanbul, 1912, s. 65.
66 Abdullah Cevdet, "Darwinizm", **İctihad Dergisi**, Numara:155, 1923, s. 3202.
67 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 283.

Celal Nuri, akaidcilerin dediği gibi duyumla gözlenebilecek şekilde hiçbir kuvvetin yoktan var edilmesinin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Sebepsiz, meydana getiricisiz, yani bir varlığı meydana getiren bir kuvvet olmaksızın herhangi bir hareketin söz konusu olamayacağını savunur.[68] Spritüalistlerin varlık ve bilgi konusundaki görüşlerini de eleştiren Celal Nuri'ye göre onlar hala hiç kimsenin görmediği, duymadığı tutmadığı bir şeyi kendilerine hareket noktası olarak kabul etmektedirler. Celal Nuri, ruh kelimesinin gerçek bir nicelik ifade etmediğini, bu kelimenin beynin bütün hareket ve işlerini, sinir sisteminin faaliyetini ifade etmek için konulmuş bir söz olduğunu belirtir.[69] Görüyoruz ki o, düşünce birikimimiz içerisindeki metafizik öğeleri olgusal alana çekmeye çalışmakta bu unsurları deyim yerindeyse aklileştirmek istemektedir. Dolayısıyla Celal Nuri'nin varlık ve bilgi görüşlerine bakarak tarihsel bilincimizden kopuk olduğunu söylemek hatalı olur. Onun bulunduğu değerlerin etkisi altında olaylara baktığını ve yorumlamalar yaptığını söyleyebiliriz. *İslâm'da Vücub-ı Teceddüd* isimli makalesinde İslâm'ın ilerlemeci ve reformist karakterine karşın Müslümanların tutuculuğa yenik düştüğünü belirtmiş ve M. Akif Ersoy gibi kısmî Batıcılığı benimseyerek Osmanlı kültürünü koruyarak bilim ve teknolojinin alınması gerektiğini dile getirmiştir.[70]

Şehbenderzade Ahmet Hilmi'nin de Celal Nuri'ye cevap vermeye çalışırken bilimsel yöntemleri kullanması dikkat çekicidir. Ahmet Hilmi tümevarım, deney, gözlem ile materyalist fikirlerin rahatlıkla çürütülebileceğini savunur.[71] Bunun sebebi materyalistlerin her ne kadar bilim adına ortaya çıksalar da metafizik

68 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 286.

69 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 288.

70 Ş.Tufan Buzpınar, Celal Nuri's Concept Of Westernization And Religion, **Middle Eastern Studies**, Volume, 43, issue, 2, 2007, ss. 247-258.

71 Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, Sadık Albayrak(haz.), İstanbul: Tercüman Yay., 1974, s. 9

bir temele dayanan teorilere sahip olmalarıdır.[72] O, evrenin yasalarının keşfinin bilimin gayesi olduğunu belirtir. Bu yasaları, bu soyut şeyleri beyne ait bir vehim ve anlamsız soyut şeyler şeklinde çıkarmak ve onların kudret ve eylemine bir anlam verebilmek için onları nihai bir gerçekliğe zati bir varlığa bağlamak gerekir ki bu bilimsel açıdan mümkün değildir. Ona göre hem metafiziği reddedip hem de deney ve akılsal ilkelerle bu kadar çelişik bir fikri öne sürmek bilimsel değildir.[73]

Materyalistler madde ve kuvvetin ebedî ve ezelîliğinin, kendiliğinden varlığı ve yaratılmamış olması, gücün korunması ve madde yasalarından çıktığını iddia ederler. Ahmet Hilmi deneyi aşacak bu tip iddialar için başvurulacak yerin akıl ilkeleri, mantıksal prensipler ve beşerin ortak duyguları olduğunu belirtir. Bu sayede materyalist fikirlerin rahatlıkla ortadan kaldırılacağını düşünen Ahmet Hilmi insan aklının gerek kendi prensiplerine gerekse bilime dayanan birçok ispat ve delillerle maddenin kendiliğinden varlığını ret ve Allah'ı kabul edebilecek yeterlilikte olduğunu söylemektedir.[74] Anlaşılıyor ki o, materyalizme ait her iddianın bilim ve akıl ekseninde çözülebileceğine inanmaktadır. Ahmet Hilmi kendi fikirlerini desteklemek için dönemindeki bilimsel bulguları kullanmaktan çekinmemiştir. Dönemin fizik bilgini olan Clausius'un görüşlerini referans alarak materyalizmi eleştiren Ahmet Hilmi, evrendeki kuvvetlerin içeriğinin toplamı olan hareketin bir süre sonra yok olabileceği düşüncesinin bilim tarafından ortaya konulduğunu söyler.[75] Görülmektedir ki, son dönem Osmanlı düşüncesinde bilinç olarak bilimin bulguları ve yöntemine karşı tam bir itaat gelişmiştir. Şüphesiz bu bilinç kendinden sonraki tarihsel seyri de etkileyecektir.

72 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 285.
73 Mehmet Akgün, **a.g.e**, ss. 376–377.
74 Mehmet Akgün, **a.g.e**, s. 383.
75 Mehmet Akgün, **a.g.e**, ss. 384-385.

Ahmet Hilmi döneminin diğer bir düşünür olan İsmail Fenni de spiritüalist ekolün yaklaşımlarını benimser. Ahmet Hilmi'ye benzer şekilde İsmail Fenni'nin de kaygıları sosyal yaşama dönük ve din eksenlidir. O, maddeci akımlara inanlara ve gençlere zararlı etki yapmasını önlemek için bu akımları tenkit ettiğini ve materyalist yaklaşıma karşı tavır koyduğunu belirtir. Bu tavır İslâmcı ve spritialist bir karaktere sahiptir.[76] İsmail Fenni, Şehbenderzade gibi kendi görüşlerini temellendirebilmek ve materyalistlerin görüşlerini çürütebilmek için Batı felsefesindeki çalışmalardan ve özellikle bilimsel bulgulardan alıntılar yapmıştır. O, bunun için Gustave Le Bon, H. Poincare ve Taussa'nı görüşlerine müracaat etmiştir.[77] Dönemin pozitif bilimlerinin bulgularına sağlam bir inancı olan İsmail Fenni, evrim teorisinin de etkisi altında kalmış ve İslâm'la evrim teorisini uzlaştırmaya gayret ederek evrimin daha olgun, daha yetkin şekillere doğru yükseliş olduğunu savunmuştur.[78] İsmail Fenni, müspet felsefe olarak adlandırdığı bilimlere dayalı görüşlerin tecrübecilik ve sensualizmden geldiğini fakat bu iki yaklaşımın ilim görüşünü daralttığını söylemektedir. O, bunun yerine pozitivist yaklaşımı tercih etmekte fakat bu yaklaşımında metafiziği reddetmesini eleştirmektedir.[79]

Ziya Gökalp'e göre felsefe, maddi ihtiyaçların zorlanmadığı ve mecbur edilmediği menfaatsiz bir düşüncedir. Bir toplumun felsefe yapabilmesinin şartı ise iktisadî refaha kavuşmaktır. Türkiye'de de müspet ilimler sayesinde ekonomik seviyenin yükselmesiyle felsefe de olacak, filozof da yetişecektir.[80] Gökalp'in bu

76 S. Hayri Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı:7, 1993, s. 12.

77 Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, s. 252.

78 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 296.

79 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, s. 299.

80 Ziya Gökalp, "Felsefî Türkçülük", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, ss. 718–719.

tespiti dönemin aydınının pozitivist bilime ve yöntemine inancının kökenini göstermesi bakımından kayda değerdir. Gökalp, toplumsal dönüşümü, kendi ifadesiyle içtimaî inkılâbı gerçekleştirmek için çareler aradığını ve bu çarenin nasıl bulunabileceğini sorguladığını belirtmekte ve bunu gerçekleştirebilmek amacıyla Türk milletinin sosyoloji ve psikoloji anlayışını öğrenmenin gerekli olduğunu, bunun için ise öncelikle kökeni Batı kaynaklı olan bu ilimleri tetkikle işe başladığını belirtir.[81] Gökalp, milletlerin buhranlı anlarda keşfettikleri idealler vasıtasıyla kurtulduğunu belirterek bir "ümit felsefesinin" gerekliliğinden bahseder ve bunun için "Türkçülüğün Esasları" adlı eseri meydana getirir. Mehmet Kaplan, onun yazdığı bu eserle Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sine şekil ve istikamet verdiğini belirtir.[82] Durkheim'den aldığı sosyolojik yöntemlerini kendi zeminiyle uyuşturma çabası içine giren düşünür, yeni bir toplum çıkarma peşine girmiş; Durkheim'in analitik, toplumsal-siyasal kuramını almış ve sistematik bir kuramsal yapıya ulaşmaya çalışmıştır. Ziya Gökalp bu kuramda en önemli yeri din, eğitim, dil ve aile yapısına vermiş ve toplumsal dönüşümün bunlara dayalı olarak yapılabileceğini savunmuştur. O, dinin hem bireyin hem de toplumun şekillenmesinde önemli bir görevi olduğunu ve toplumu bir arada tutan bir takım değerleri de bünyesinde barındırdığını belirtir.[83]

Ziya Gökalp, dilin bir toplumun ulusal bilinç kazanmasında araçsal rolü olduğuna değinmekte, milliyeti yaratıcı bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir.[84] Gökalp böyle bir yaratıcı etkinin milletleri motive edici rolüne inandığı için halkın anlayabileceği bir dilin nasıl olması gerektiğini sorgulamakta ve halkın farklı diller kullanmasının millet olmanın önünde önemli bir engel olduğuna inanmaktadır.

81 Ziya Gökalp, "Felsefî Vasiyetler II Hocamın Vasiyeti", **a.g.e**, ss. 236–237.

82 Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: MEB Yay., 2004, s. IV.

83 Ali Nüzhet Göksel, **Ziya Gökalp Diyor ki**, İstanbul: İkbal Kitabevi, 1950, ss. 18-19.

84 Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, ss. 75-76.

Bunun yanı sıra aydın ve halk arasında ortaya çıkan uçurumu da farklı diller kullanılmasına bağlayan Gökalp bunu ortadan kaldırmak için Türk dilinin tek dil olması gerektiğini savunmuştur. Eğitimi de toplumun dönüşümünde önemli bir araç olarak görmekte, millî olması gerektiğini belirterek, bir yanının kültürümüze diğer yanının ise pozitif bilimlere dayalı olması gerektiğini belirtir.[85] Anlaşılıyor ki Gökalp'in benimsediği ve toplumsal yapının bütününe nüfuz ettirmeye çalıştığı pozitivist yöntem bilinci toplumdaki farklılıkları ortadan kaldıracaktır. Zaten Gökalp'in amacı da hızlı bir ilerleme için bunu gerçekleştirebilmektir.

Yukarıda görüşlerine değindiğimiz düşünürler de tıpkı Gökalp gibi toplumun dönüşümünün gerçekleşebilmesi için en uygun yapı olarak gördükleri pozitivist yöntem bilincini hayatın içinde var olan ve hayatı şekillendirmek, hayatın zorluklarını aşmak, yeni bir toplumsal yaşam zemini meydana getirmek için benimsemişlerdir. Bu düşünürlerin yaptıkları felsefî çalışmalarda ele aldıkları konularda içinde bulundukları toplumdan, dönemin Batı düşünürlerinden etkilendiklerini görmekteyiz. Bu dönem ilk başta söylenilenlerin aksine felsefî refleksiyonların olduğu bundan dolayı da kendine ait özgün bir felsefe dilinin ve düşüncesinin gelişmesine neden olan bir düşünce ortamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyebiliriz ki, bu dönem meydana gelen felsefe dili akademik ve fikrî düzeyde Cumhuriyet Dönemi'ni kesin bir şekilde etkilemiş ve 1940'lara kadar etkisini sürdürebilmiştir.[86] O halde Şerif Mardin'in dediği ve bazı düşünürlerin destek verdiği gibi bu dönemde Türk düşünce tarihinden bahsedilemeyip ancak bir düşünce sosyolojisinden bahsedilebileceği görüşü bizce doğru değildir:[87] Kanaatimizce bu düşünce o döneme ait bütün

85 Orhan Türkdoğan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987, s. 39-40.

86 İsmail Kara, **Türkiye'de/Türkçede FELSEFE Üzerine Konuşmalar**, s. 12.

87 Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri(1895-1908)**, İstanbul: İletişim Yay., 1992, s. 16.

tarihsel perspektifi gölgelemekte düşünürlerin içinde bulundukları çevreye, döneme özgü takındıkları tavırları, ortaya koydukları çalışmaların niteliksel yönünü yok saymaktadır.

Düşünürler Meşrutiyet Dönemi'nde içinde bulundukları duruma göre tutum geliştirmiş, bu duruma felsefî perspektiften bakma ve bu şekilde yorumlama çabası göstererek bir felsefe dili oluşturabilmişlerdir. Öyle ki bu dönemde düşünürlerin büyük çoğunluğu Osmanlıcayı İslâm kültüründen gelen bir dille Fransızcadan hareketle felsefî meseleleri kendisi vasıtasıyla kurabileceği bir dil haline getirebilmişlerdir.[88] Başlı başına bu tavır bile son dönem Osmanlı düşüncesinde hermenötik dairenin varlığını göstermek için yeterlidir.

Son dönem Osmanlı düşüncesindeki felsefe dilinin gelişim süreci de dikkate alındığında düşünürlerin yorumlamalarında içinde bulundukları toplumun dönemsel özelliklerini, geleneğini üzerinde barındırdıkları ön anlamanın etkisi görülecektir. Fakat bu dönemde pozitivist yöntem bilincine göre toplumu dönüştürme çabası ontolojik anlamanın sınırlı gerçekleşmesine sebep olmuştur. Diyebiliriz ki düşünürler bu yöntem bilinci sayesinde yavaş yavaş tarihsel hafızalarını da yitirmeye başlamışlardır. Çünkü bu bilinç, bireyi yaşam gerçeklikleriyle karşılaştırmadan, soyutlamalar yaparak, farklı yaşam gerçekliklerini ortadan kaldırarak hüküm vermeye zorlamaktadır. Kanaatimizce son dönem Osmanlı düşüncesinden Cumhuriyet dönemine aktarılan en önemli düşünce mirası da bu yöntem bilincidir ve artık bu dönemde bir ideoloji şeklini almıştır.[89] Bu dönüşüm Cumhuriyet sonrası düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlandırılmasını da önemli ölçüde etkilemiş görünmektedir.

88 Ahmet Arslan, **Türkiye'de/Türkçede FELSEFE Üzerine Konuşmalar**, s. 157.
89 Doğan Özlem, **Türkiye'de/Türkçede FELSEFE Üzerine Konuşmalar**, s. 93.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE FELSEFÎ HERMENÖTİK BİLİNCİN KENDİNİ KONUMLANDIRMA SORUNU

METODOLOJİK AÇIDAN KONUMLANDIRMA SORUNU

Pozitivist Yöntemlerin Eleştirisi Olarak Felsefî Hermenötik

Son dönem Osmanlı düşüncesinde zemin arayışları sürdürülürken, düşünürlerin pek çoğu içinde bulundukları toplumsal zeminden yola çıkmakta, arayışlarını bu ön kabullerin ışığında yapmakta iken Cumhuriyet döneminde bu dönemi şekillendiren düşünürler modernleşmenin, çağdaş seviyeye yükselmenin, toplumsal dönüşümün formülünü tamamen zemin değiştirmede görmekte idi.[1] Bu bakımdan iki dönemi birbirinden ayıran en önemli özellik modernleşmeci ve pozitivist anlayışın cumhuriyet döneminde ideoloji şekline dönüşmesi, dogmatik hale gelerek teorik zeminden hareketle bir toplum kurgulama çabası olduğu kanaatindeyiz. Bunun dışında Osmanlı modernleşmesi ile cumhuriyet modernleşmesi arasında bir devamlılığın olduğunu söylemek mümkündür.

Cumhuriyetle birlikte toplumun tarihsel vizyonunu oluşturan bütün değerler yok sayılarak ideolojik bir zemin yaratılmaya çalışılmıştır.[2] Bu dönemdeki baskın paradigmanın toplumsal

1 Bu konu hakkında bakınız: M.Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydını ve Bilim", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 27, 1984, ss. 183-193.

2 İsmail Kara, "Türkiye'de Din Politikaları ve Eğitime Etkiler", **Dem Dergi**, Z. Seyma Arslan, Ömer F.Ocakoğlu(haz.), sayı:2, 2009, ss. 42-43.

pratikle ilişkili sosyal bilimlerdeki yapılanmayı etkisi altına alarak bu yapılanmanın içeriğini de doğa bilimleriyle paralel olarak düşündükleri bilim disiplinleri içine sokmaya çalıştığı görülmektedir. Modernleşme ile pozitivist yönteme göre şekillenmiş sosyal bilimler arasında mutlak bir ilişkinin olduğunu düşünen cumhuriyet dönemi düşünürleri, doğa bilimlerinin başarı göstermesinin nedeni olarak gördükleri bu yöntemsel yaklaşımların yaşam ilkesi olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyorlardı.

Bu döneme katkıda bulunan, düşünce zeminini şekillendiren kişilerin ortak özelliğinin bilim ve teknolojiye, pozitivizme olan hayranlıkları[3] olduğu düşünüldüğünde bu hayranlığın; Türk toplumuna ait yaşamsal zeminin teorik çerçevesini belirlemiş, evrenselci ve bireyi yok sayan bir anlayışa, teoriyi pratiğe önceleyen bir yapının oluşmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki bu çabaların pratiğe yansıması, yaşamsal alana etkisi ne şekilde olmuştur? Düşünürler pozitivist ideolojik yaklaşımı hangi sebeplerden dolayı tercih etmişlerdir? Pozitivist yöntem bilinci toplumun hangi alanlarına nasıl yansımıştır? Bu bilinç felsefe-pratik ilişkisinde nasıl bir rol oynamıştır?

Avrupa'da, sosyal bilimleri doğa bilimleriyle paralel işlevsellikte gören pozitivist yaklaşım cumhuriyetin ilk yıllarında toplumun dönüşümünü sağlamada teorik zemin olduğu, hem yöneticilerin toplum tasavvurlarını belirlemede hem de bu tasavvurların harekete geçirilmesinde etkili bir ideolojik araç görevi gördüğü için diyebiliriz ki Cumhuriyetin yönetim ideolojisi dahi pozitivist yöntemin otoriter tavrıyla şekillenmiştir.[4] Örneğin, pozitivist yöntem bilincinin metafizik bilgiye dolayısıyla dine bakışı cumhuriyet modernleşmesini yapan irade üzerinde etkili

3 İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm**, İstanbul: Dergah Yay., 2008, ss. 13-14.

4 Nilgün Toker, Serdar Tekin, "Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kanunsuz Cumhuriyetten Kanunsuz Demokrasiye", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce**, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s. 84.

olmuş, siyasal bir laisizmin teorik zemini buna göre oluşturulmuştur.[5] Bu yaklaşım tarzını benimseyen düşünürlerin de reel gerçeklikleri yok sayarak tepeden inmeci yaşamsal dizayn çabası içerisinde olduklarını, toplumu tanıma, anlama ve yönlendirme işini buna göre yaptıklarını görmekteyiz.[6]

Bu yöntem bilincini taşıyan Mehmet Saffet, toplumun yapısında fizik yasalarının mevcut olduğunu düşünmüş, toplumu tanıma işinin, doğaya uygulanan yöntemlerin topluma uygulanmasıyla yapılabileceğini savunmuştur.[7] Comte'un teorik yapılanması ışığında toplumsal süreci anlayan Mehmet Saffet, son dönem Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçişi bu teori ışığında değerlendirmekte ve Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâplarla birlikte pozitif evreye girdiğimizi savunmaktadır.[8] İsmail Hakkı Baltacıoğlu da bu süreci pozitivist şablona göre anlamakta ve bilginin sürekli bir ilerleme olduğuna inanarak modern toplum olmanın ölçütlerini bilimsel ilerleme ile paralel değerlendirmektedir.[9] H. Nimetullah Öztürk, Cumhuriyet dönemindeki devrimlerin teorik temellerini, Comte'un yöntemsel birlik bağlamında ele alarak millî vahdet kavramına dayandırmakta idi.[10]

Biri merkeziyetçi diğeri merkeziyetçiliğe karşı iki düşünür olarak Ziya Gökalp ve Prens Sebahattin de pozitivist yöntem bilincine göre teorik bir zemin kurma çabası içerisine girmişlerdir. Ziya Gökalp, Osmanlı'yı unutarak yeni esas ve usûller ışığında

5 Mümtazer Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, Ankara: Lotus Yay., 2003, ss. 240-241.

6 Bu konu hakkında bakınız: Süleyman Seyfi Öğün, "Türkiye'de Birey Kültü", **Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, ss. 218-220.

7 M.Saffet Engin, **Muasır Avrupa İçtimaiyatı**, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1933, ss. 135-136.

8 M. Saffet Engin, **Kemalizm İnkılâplarının Prensipleri**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938, s. 18.

9 İ.Hakkı Baltacıoğlu, **Sosyoloji**, İstanbul, 1945, ss. 257-258.

10 H. Nimetullah Öztürk, **Dilde Osmanlıcadan Türkçeye**, İstanbul: Marifet Basımevi, 1944, ss. 9-14.

toplumu dizayn etmemiz gerektiğini belirtmektedir.[11] O, bu esas ve usûlleri belirlemede en önemli rolü pozitivist yöntem bilinciyle harekete eden sosyolojiye vermekte, toplumsal dünyanın doğasında bulunan sosyolojik yasaların ancak bu yöntemlerle ortaya konulabileceğine inanmaktadır.[12] Prens Sebahattin ise pozitivist yöntemler sayesinde doğa bilimlerinin 19. yüzyılda olağanüstü gelişmeler gösterdiğini aynı yöntemin toplumsal bilimlere uygulanmasıyla verimli sonuçlar elde edilebileceğine inanıyordu.[13] Görmekteyiz ki, felsefî bir zemin üzerine kurulu görüşlerden yola çıkarak düşünürler toplumun dönüşümünü teorik çerçeveden hareketle tasarlamaya çalışmışlar bu çabada hem içerik olarak hem de yöntem olarak pozitivizmin genellemeci, özel unsurları yok sayan yapısını benimsemişlerdir. Bu düşünürlerin pozitivist yöntem bilincine göre çizdikleri teorik çerçeveyi pratik alana yansıtmanın çabası içerisinde olmalarının en önemli sebebi nedir? Neden teori-pratik arasındaki diyalektiği tek taraflı olarak teorinin yönüne göre belirlemeye çalışmışlardır?

Cumhuriyet döneminde yaşamsal zeminin teorik çerçevesini çizen bu düşünürlerin pozitivist yöntem bilincine sıkı bağlılıklarının temel sebebinin O dönemdeki Batı medeniyetine giden en kestirme yolun bu bilince bağlılık olduğuna inanmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu inançla yeni bir toplum, yeni bir birey ve yeni bir devlet yaratma kaygısı ile pozitivist kökenlere dayalı aydınlanmacı ve bilimci karaktere sahip yapı oluşturulmaya çalışılmış[14] dolayısıyla teorinin güdümünde pratiğe

11 Ziya Gökalp, "Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti", **Makaleler IV**, Ankara: Kültür Yay., 1977, s. 50.

12 Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl", **Makaleler III**, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1977, ss. 3-16.

13 Prens Sebahattin, **Türkiye Nasıl Kurtulabilir? ve İzahlar**, Ankara: Ayraç Yay., 1999, s. 10.

14 Betül Çotuksöken, "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**., sayı:83, s. 22.

hükmeden bir tavır sergilenmiştir.[15] Bu temel kaygılarla hareket eden cumhuriyet dönemini idare eden irade pozitivizme ait yaklaşımları ve dolayısıyla metodolojisini de tek hakikat olarak görmüş, yeni anlam dünyaları, yeni bir tarih, dil, eğitim, ahlâk, hukuk, sanat anlayışını buna dayalı inşa edilmeye çalışmıştır.[16]

Cumhuriyet dönemi ideolojisi, pozitivist yöntem bilincinden kaynaklanan evrensel değerler ve normlara dayalı toplumsal yaşam tarzlarını bürokratik, toplumsal ve entelektüel yaşamın bütün boyutlarına dikte etmeye çalışarak çağdaş dünyayı yakalayabileceğine inanmıştır. "Çağdaş dünyayı yakalama" deyiminin arkasında da zaten bu evrenselci yöntem anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntem anlayışı ile Türk toplumuna yaklaşan düşünürler Türk toplumuna özgü değerleri bu refleksle reddetmekte ve bu değerleri kamusal ve sosyal alanın dışına çıkararak, bunun yerine çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin egemen olduğu, evrensel bir yaklaşımı getirmek istemişlerdir.[17] Anlaşılıyor ki bu dönemde toplumun reel gerçeklikleri ilerlemeyi engelleyen ayak bağı olarak algılanmış, yerine kendi gerçekliklerimizle örtüşmeyen bir teorik zemin, modernist ve pozitivist

15 Yapılan bu çalışmaların sonucunda ortaya öyle bir tarihsel kopukluk çıkmıştır ki, Cumhuriyet döneminde şekillenen bilinç tüm yönleriyle bu etkiyi üzerinde taşımıştır ve halen taşımaktadır. Örneğin kendi felsefe geleneğimiz üzerine çalışma yapan Sevgi İyi için Cumhuriyet döneminden önceki düşünce tarihimizin anlamı kayıptır. Onun, insanın var olma koşulları olarak gördüğü bilgi, bilim ve felsefe gibi şeylerin Cumhuriyet döneminde önce olmadığını, bunların ancak Cumhuriyetin kazanımları olduğunu savunması bunun en tipik örneğidir. Bakınız: Sevgi İyi, **Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006, s. VII.

16 Baykan Sezer, "Türk Sosyologları Ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:1, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yay.,1988-1989, ss. 1-97. Ayrıca bakınız: Korkut Tuna, **Batılı Bilginin Eleştirisi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1993, s. 108.

17 Nilüfer Göle, **İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul: Metis Yay., 2000, s. 23. Ayrıca bakınız; Zerrin Kurtoğlu, "Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Güz, 2003, s. 58.

temalarla inşa edilmeye çalışılmıştır.[18] İşte biz bu başlık altında pozitivist yöntem bilincine karşı düşünce geleneğimizde ne gibi eleştirilerin getirildiğine ve bunların hermenötik bir anlama içerisinde olup olmadığını değerlendireceğiz. Modern Türk düşüncesinde bu yaklaşıma felsefî anlamda ne gibi eleştiriler getirilmiştir? Yapılan eleştirilerin pratik ve teorik kökenleri nelerdir? Bu eleştirilerde pozitivist yöntem bilinci aşılabilmiş midir? Pozitivist yöntem bilincine karşı nasıl bir konumlanma çabası sergilenmiştir? Bu çabalar felsefî hermenötik bilincin konumlandırılmasına ve gelişimine ne derece katkı yapmıştır?

Cumhuriyet döneminde pozitivist yöntem bilincine getirilen eleştirilerdeki önemli vurgulardan biri, bu yöntem bilincinin topluma ait yaşamsal gerçeklikleri ortadan kaldırdığı, evrensel normlar getirme adı altında bireye ait özellikleri ve çeşitli toplumların kendine ait özelliklerini yok sayan bir anlayış olduğudur. Dolayısıyla ilk gelen eleştirilerin pratik kökenli, teoriye göre çizilmemesi gereken bir yaşam alanının varlığına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bize göre bu yaklaşım hermenötik anlama tavrıdır ve düşünce geleneğimizde felsefî çalışma yapan birçok düşünür bu tavırla hermenötik bilincin gelişimine katkı yapmıştır. Bu bakımdan olağan süreci yok sayarak, teorik çerçeveden hareketle Türk toplumuna ait yaşam zemininin, tarih, edebiyat ve sanat gibi alanların düzenlenmesi girişimine getirilen eleştiriler oldukça dikkate değerdir. Pozitivist yöntem bilincine karşı hermenötik bilincin konumlanmasının da bu doğrultuda geliştiğini görmekteyiz.

Teorik ve soyut kavramları genelleştirerek bütün olay ve olgular için uygulayan bu yöntem bilincinin hayatın mahiyetine yabancı kaldığı, bireysel heyecan ve ümitlerin çok uzağında, bilgeliğe uzak olduğunu belirten Abdullah Necati Akder, yaşamı ve olayları anlamanın yolunun bu metodolojik tek taraflıktan

18 Süleyman Seyfi Öğün, **a.g.e**, s. 279.

kurtularak mümkün olabileceğini söylemektedir.[19] Bize göre Akder, yaşamı tek bir teoriye sığdırma girişimine, yöntemsel birlikteliğin ortak bir bakış açısı getireceğine inanan dönemin paradigmasına karşı farklı yaşam çevrelerini göstermenin esas olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yaşamı anlamanın yolu olarak felsefeyi gören M.Şekip Tunç da metodolojilere sıkışmış, teoriden hareket eden bir bakış açısıyla anlamlar vermenin ve hayatı yorumlamanın pozitivist yöntem bilincini yansıttığına inanır ve bu mekanistik süreci eleştirir. Şekip Tunç, klasik fizik kanunlarına göre şekil alan zihinlerin insanî alanı da mekanistik bir süreç şeklinde algılayacağı için yeni hiçbir şey meydana getiremeyeceğini dile getirerek pozitivist yöntem bilincinin hem teorik zeminine hem de uygulamadaki monolojik yapısına eleştiri getirmektedir.[20] Şekip Tunç, Gökalp'in sosyolojist yaklaşımındaki "birey yok toplum var" sloganıyla bireyleri toplumsal determinizmin bir ürünü kabul ederek yaratıcı bireylerin önemini onların yetişmesini engelleyen yapısını bu bağlamda eleştirmekte, bireylerin ruh ve zihin dünyasındaki zenginliğe aykırı olduğunu düşünerek zorbalık olarak değerlendirmektedir.[21] Görülmektedir ki pozitivist yöntem bilinci, teorik kökenlerine değinilmekle beraber, pratiğe yansımaları da dikkate alınarak eleştirilmekte, farklı yaşam alanlarının kaos meydana getireceği endişesiyle tek metot etrafında şekillendirme girişiminin aksine, bunların birer zenginlik olduğu, yaşamın bu şekliyle varlığını devam ettirmesi, buradan hareketle bir uzlaşının çıkması gerektiği vurgusu bulunmaktadır. Hermenötik bilincin konumlanmasında önemli bir rol oynayan bu refleksiyonun temelinde bize göre Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren

19 Abdullah Necati Akder, "Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak,** s. 502.

20 M. Şekip Tunç, "Önsöz", **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, ss. 789-790.

21 Ali Osman Gündoğan, **Bergson**, İstanbul: Say Yay., 2007, s. 129.

jakoben bir tavırla yaşamı kurallara bağlayarak dönüştürüleceğine inanan pozitivist eğilimli düşünür ve siyaset adamlarına tepki bulunmaktadır. Bu tepkilerden en önemlisi şüphesiz Cemil Meriç'e aittir.

Cemil Meriç, tarihin, yaşamın ve fikirlerin genel yaklaşımlarla değerlendirilme girişimine karşı çıkmaktadır. Bize göre; Meriç'in bu karşı çıkışının temel sebeplerinden biri, teori üzerinden pratiği anlama ve yorumlamanın bizi gerçekliklerden uzaklaştıracağını düşünmesidir. İdeoloji taraftarı olup genel cümleler, kavramlar üzerinden hayatı anlamayı Cemil Meriç asla kabul etmemektedir. Ahmet İnam, felsefenin kaynağını, yaşamda karşılaştığımız sorunlarda bulduğunu, bundan dolayı yaşamdan gelen felsefenin yaşama uygulanabileceğini belirtir.[22] Bize göre, Meriç'in tavrı tam olarak budur ve felsefî bir niteliğe sahip olmakla birlikte hermenötik düşünce geleneğimize bu tavır önemli bir katkıdır. 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 kurar ve daha sonra bu münasebetlerle ilgili yorum ve anlama çabası sarf ederler. Meriç, kişinin içerisinde bulunduğu yaşamsal koşulların onun düşünmesinden önce geldiğini, beraberinde de düşüncesinin bir yaşam doğrultusunda şekillendiğini belirtir.[23] Kanaatimizce Meriç'in Avrupa modernitesinin alınmasına karşı çıkışının temelinde de bu yatmaktadır. O, kendi değerlerimizi öne çıkarmaya çalışmakta ve Batı kurgusuyla yaşamı düzenlemenin saçmalığına sıkça değinmekte, kuru, teorik çerçeveden ibaret olan ideolojilere, kendi tarihsel tecrübesinden beslenmeyen, ortak bir anlam ufkunun eseri olmayan teorik çerçevelere karşı çıkmaktadır.[24]

22 Ahmet İnam," Gencin Kendini Aramasında Felsefenin Rolü", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:1, s. 13.

23 Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yay.,1996, s. 286.

24 Dücane Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç**, İstanbul: Etkileşim Yay., 2006, ss. 152, 156-157.

Meriç'in şuur ve hayat arasında önceliği hayata vererek, kurguyu bir tarafa bırakma çabası, yaşamsal gerçekliklerin teoriye sığmayan bir yapısı olduğuna, eğer teorik bir çerçeve olacaksa da bunun kendi ortak geçmişimizin bir ürünü olması gerektiğine inanç beslemesinden kaynaklanmaktadır. Burada Meriç'e şunu sorabiliriz: yaşamı teorilerden yola çıkarak anlamayacaksak kendi değerlerimizi, yaşam gerçekliklerimizi nasıl bir zemin içerisinde değerlendireceğiz?

Realite büyük bir bütündür ve çeşitli parçalardan oluşmaktadır. Bu parçalar yaşama ait perspektiflerdir. Her birey, her anlayış kendi yaşam perspektifi ile olayları, hayatı anlama çabası içine girecektir. Meriç'e göre de üretenlerle tüketenler, elleriyle çalışanlarla kafalarıyla çalışanlar, fabrikadakilerle tarladakiler, bu yaşamsal realiteye kendi yaşamsal şartlarından bakacaklardır. Dolayısıyla ideoloji bütünü kucaklayamaz, sosyal ilişkileri bozarak, sakatlayarak aksettirir.[25] Görülmektedir ki Meriç, her insanı kendi yaşam evreni içinde anlamaya çalışan bir düşünce ufkuna sahiptir.[26] İnsanlar arasında işbölümünün gelişmesiyle, bu farklı bakış açılarını toplayarak bir bütün haline getirmeyi denemek ideoloji yapmaktır ki Meriç'e göre böyle yapılan düşünce eğilimleri gittikçe pratikten uzaklaşır, yani realiteden kopar.[27]

Topluluklar ve insanların kendi tecrübelerinin etkisi altında olduğunu, her toplumun kendine ait bir geçmişi, geleneği ve yaşam kültürünün varlığına olan inancından anlıyoruz ki Meriç, evrensel ilkelerin belirlenimleri doğrultusundaki çabayı realiteden kopmak olarak değerlendirmektedir. Çünkü realite, insanın karşısına her zaman farklı şekillerde çıkar. Cemil Meriç, ideoloji eleştirisini bu anlama çabası içerisinde yapmaya çalışmış, zihinlerin kalıplar içerisine sıkışarak hayatı anlamasını delice bir

25 Cemil Meriç, **a.g.e**, s.286

26 Ümit Meriç Yazan, **Babam Cemil Meriç**, İstanbul: İletişim Yay., 1993, s. 9.

27 Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 287.

eylem olarak tasvir etmiştir.[28] Meriç, bu kalıplardan ve genelleştirmelerden kurtulmak için nasıl bir yol izlemektedir?

Meriç, yöntemsel yaklaşımların, peşin hükümler içermesi ve hakikati örten bir yapısı olması dolayısıyla bir sistem ve metodoloji stresine girmeden denemeler yaparak fikirlerini ortaya koymuştur. Denemeler, Meriç'e geniş bir hareket alanı sağlamış ve düşünmenin gerçek doğasını bulmasında yardımcı olmuştur. Düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlanmasında bu çaba oldukça özgündür. Ona göre düşünmek, insan üzerine düşünmek, mutlaka yasak bölgelerden bir kaçına dalıp çıkmakla mümkündür.[29] Bize göre, onun yasak bölge olarak nitelediği şeyler yöntemsel perspektifle sınırlandırılamayacak alanlardır. Meriç'in yöntem bilincini aşarak insana ait gerçeklikleri bulma çabası dönemin pozitivist yöntem bilincine ait paradigmatik yapı karşısında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Meriç'in doktriner bir yapısının olmadığını ve hazır reçeteler, belirli disiplinler aracılığı ile yani teoriyi yine teori ile aşmadığı söylenebilir.[30]

Cemil Meriç, pozitivist yöntemin kavram genelleştirmeleri ile yaptığı açıklama çabalarının aksine her kavramın bir tarihsel seyri olduğu, kavramların içeriğinin toplumun geçirdiği evrelere göre şekil aldığı bundan dolayı da bir kavramı ele alırken pozitivist yöntem bilincinde olduğu gibi genelleyici değil tarihselci ve fenomenolojik bir yöntemle anlamaya çalışmaktadır. Örneğin entelektüel kavramını ele alan Meriç, her ideolojinin ve her toplumun entelektüel tarifinin kendi tarihsel süreçleri doğrultusunda şekillendiğini, bundan dolayı genel bir tanım şekline dönüştürülemeyeceğini söyler.[31] Burada Meriç'in entelektüel tanımı da oldukça önemlidir. Bu tanımla, onun felsefe yapma tarzının

28 Cemil Meriç, **Bu Ülke**, s. 90.

29 Cemil Meriç, **Jurnal**, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 355.

30 Muammer C. Muşta, "Düşünür olarak Cemil Meriç", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:8, 1993, ss. 56-57.

31 Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İstanbul: İletişim Yay., 2008, s. 22.

ipuçları da ortaya çıkmaktadır. Ona göre entelektüel; zamanın irfanına sahip olan, kendi kültürel değerlerini ve dünyadaki düşünce akımlarını bilen, peşin hükümlere iltifat etmeyerek olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendiren kişidir.[32] Cemil Meriç, tanımladığı bu kavrama sadık kalmış ve dönemin pozitivist yöntem örgüsünün ona sunduğu peşin hükümleri tek tek irdeleyerek içinde bulunduğu değerlerin, kendi yaşamsal tecrübelerinin ışığında yorumlamaya çalışmıştır.

Meriç'in pozitivist yöntem bilincine mesafe aldığı ve ön anlamalarında bu bilinci barındırmadığının en iyi örneği belki de onun, olayları kendi bakış açısıyla sunduğunu ve bu bakış açılarının eleştirilmesi gerektiğini, çünkü hakikatin kendisi olamayacağına dair mütevazı tavrıdır.[33] Kanaatimizce bir hakikat arayıcısı olarak, hakikati kendi evinde yani üzerinde durduğu pratik kökenlerde bulan[34] Meriç'in realiteyle iç içe bir anlam yakalama arayışı, cumhuriyetin ilk yıllarındaki pozitivist yöntem bilincine ait ideolojik, realiteyi görmezden gelerek çizilmiş kalıpları aşma çabasıdır. Onun bu tavrı hermenötik bilincin düşünce geleneğimizde sağlam temeller üzerine konumlandırılmasına yapılmış en önemli katkılardan birisidir. Hilmi Ziya Ülken'in de bir taraftan realiteden kopmamanın, diğer taraftan ise farklı bir yaşam zemini ile buluşmanın teorik zeminini buluşturmaya çalışacak metodolojik bir arayışın içerisine girerek bu konumlandırmaya katkıda bulunduğunu görmekteyiz.

Hilmi Ziya Ülken, teori ile pratiğin birleştirilmesi gerektiğini, bu ikisinin birbirinden ayrılamayacak bütünü ifade ettiğini düşünür.[35] Hilmi Ziya Ülken, bu anlayıştan yola çıkarak tarihî, toplumsal ve bireysel gerçeklikleri, pozitivist yöntem bilincine göre

32 Cemil Meriç, **a.g.e**, s. 24.

33 Ergün Meriç, Ayşe Çavdar, **Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları**, İstanbul: İz yay., 1998, s. 96.

34 Dücane Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç**, s. 252.

35 Hilmi Ziya Ülken, **İnsani Vatanseverlik**, İstanbul: Ülken Yay., 1998, ss. 7-8.

düzenleyemeyeceğimize inanır. Ona göre toplumsal yapıdaki ilişkiler tek bir nedene indirgenemeyecek kadar komplekstir. Bir teknik buluş bile toplumların yapısına göre farklılıklar göstermektedir.[36] Buradan anlaşılıyor ki o, indirgemeci bir yaklaşımla, teorik şablonlarla toplumu ve tarihi anlama imkânımızın olmadığının, her toplumun farklı tarihsel hafızası, anlam ufkunun olduğunu düşünmektedir. Teoriden hareketle pratiğe hükmetme iddiasında olan ahlâk 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.[37] Bu arayışta onun, ideolojik saplantıların ötesinde yaşamı yorumlayabileceği pek çok metodolojiden yararlanmaya çalıştığını görmekteyiz.[38] Görülmektedir ki Ülken, Meriç gibi denemelerle metodolojik kalıpları aşma yerine, metodolojileri eklektize ederek yaşamsal gerçeklikleri yorumlama yoluna gitmek istemektedir. Dönemin popüler metodolojilerinin pozitivistik yöntem bilinciyle donatıldığını düşünürsek Ülken bu çabasında ne kadar başarılı olabilmiştir?

Hilmi Ziya Ülken'in metodolojileri eklektize etmedeki temel kaygısı bize göre onun anlama ve yorumlamayı nihayetinde yönteme indirgediğinin de bir göstergesidir. O, eklektik bir tarz benimseyerek kendi kültürel öğelerini araştırıp bunları Batı düşüncesiyle kaynaştırarak modernleşmeyi yakalayabileceğimizi düşünmüştür.[39] Onun Türk düşüncesi üzerine yaptığı

36 Hilmi Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş**, Cilt I, Ankara: Ank.Ün. İl. Fak. Yay., 1957, s. 154.

37 Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, İstanbul: Ülken Yay., 2001, s. 77.

38 S. Hayri Bolay; "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken", **Diyanet Gazetesi**, Cilt:5, Sayı: 104, Ankara:1974, s. 78.

39 Necati Demir, "Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:12, 1994, s.55 Ayrıca Bakınız: H. Bayram Kaçmazoğlu, **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Birey Yay., 1999, s. 181.

araştırmaların amacı işte bu çağdaş dönüşümün fikri temellerini kurmaktır.[40] Türk düşüncesindeki kuramsal temelin eksikliğini gidermek için Ülken, Batı düşüncesindeki birçok yaklaşımı pratikle uyuşturmayı denemiştir.[41] Bu uyuşturma denemesinde geçmişten gelen düşünce yapımızı inceleyerek yeniden kendi dönemindeki anlam ufkuyla yorumlamıştır.[42] Bu fikri temelleri kurarken o, mesafe koymaya çalıştığı pozitivist yöntem bilincinin kaziyelerinden hareket etmekten de çekinmemiş, çağdaşlaşma yolunda önemli bir rol biçtiği felsefenin bilimsel zeminde hareket ederek topluma yön gösterebileceğini, ortaya koyduğu bulguların uygulanabilir ve evrensel olması ile toplumun modern seviyeye gelebileceğini düşünmüştür.[43] O, çağdaşlaşma ile bilimsel temellerden hareket eden felsefeyi paralel değerlendirmiş ve bu sayede toplumun ilerleyeceğini ve çağdaş uygarlık seviyesine ulaşacağını düşünerek konformist bir yaklaşım sergilemiştir.[44] Görmekteyiz ki Ülken, dönemindeki ideolojik zemini benimseyerek bilim, modernite ve çağdaş uygarlık arasında sıkı ilişkinin olduğuna inanmış, fakat realitenin önceliğinin farkında olarak, modernitenin pratik zemini dışlayarak değil onunla uzlaşacak bir yapıyla ele almaya çalışmıştır. Bize göre; Ülken'in hermenötik açıdan en önemli yanı, konumlandırmaya katkısı da burada ortaya çıkmaktadır.

Pozitivist yöntem bilincine dayalı yaklaşımla toplumu dönüştürme çabası sonucu özellikle manevî değerlerin dışlanmaya başlamasından rahatsız olarak yaşamsal gerçeklikleri teori

40 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 16.

41 Emre Kongar, **Türk Toplumbilimcileri**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 159.

42 Arslan Kaynardağ, **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002, s. 384.

43 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 44.

44 Ayhan Vergili, **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, İstanbul: Kitabevi Yay., 2006, ss. XXIV-XXV.

merkezli, tek yönlü bir ilişki çerçevesinde anlamaya eleştiri getiren Nurettin Topçu da, tıpkı Meriç ve Ülken'de olduğu gibi hiçbir teorik çerçevenin içinde bulunduğu toplumsal realiteyi tam olarak kavrayamayacağının bilinciyle felsefe yapma çabası içerisine girmiştir. Ahmet İnam'a göre felsefî düşünmenin temeli teorik değil yaşamsal kaygılardır. Bundan dolayı nasıl yaşamalıyım sorusu ile nasıl bir etkinlik içinde olmalıyım sorusunu o, eşdeğer görmektedir.[45] Topçu'nun kalkış noktasının da içinde bulunduğu yaşamsal realiteler olduğu söylenebilir. Topçu, kendi felsefî yapılanmasında yaşamsal kaygıları öne çekerek teorik çerçeveyi de buna göre oluşturmayı denemiştir. Kanaatimizce o; teori-pratik diyalektiğinde özgürlüğe olan düşkünlüğünden dolayı sınırlarını kestiremese de, pratiği biraz daha öne çekmiştir.

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[46] ve buna bağlı olarak toplumun teorik zeminini kurma çabasını o, bireyin bütün özgürlüğünü yok saydığı için karşı çıkmış,[47] bireyi toplum içinde yok sayan, ahlâkı bireylerin toplumdaki ilişkilerine indirgeyen pozitivist yapıya önemli eleştiriler getirmiştir.[48] Topçu, genellemelere dayalı ahlâkî yaklaşımlar içerisinde bireyin kaybolduğunu, hareketlerinin, varoluşunun özgünlüğü görülemediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan dolayı o, cumhuriyet döneminde, "milletin vicdanı" genellemesiyle bireyi ortadan kaldıran pozitivist yöntem bilincine dayalı

45 Ahmet İnam, "Felsefe Ahlâkı Üzerine Bazı İlk Düşünceler", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:2, s. 17.

46 Bu konu hakkında bakınız: Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yay., 3. Baskı, 1998, ss. 191-192.

47 Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, İstanbul: Dergah Yay., 1999, ss. 34-35.

48 Nurettin Topçu, **Felsefe**, Dergah Yay., 2005, s. 35.

genellemeci yaklaşıma karşı çıkmış ve bireyin yeteneklerini ortaya koyabileceği teorik zemin arayışına girmiştir.

Topçu, modernleşmenin ve bu modernleşmeyi sağlayacak olan teknik ve teknolojik unsurları eleştirerek döneminde teknolojiyi en büyük hedef olarak gören paradigmatik bilince ters bir refleksiyonla, manevî değerleri öne çıkaran bir teorik zemin oluşturmaya çalışmıştır. Bize göre onun oluşturmaya çalıştığı teorik zeminin önemi modernitenin dayatmasına alternatif, realiteyle uyumu gözetme çabasıdır. Ziya Gökalp, teknolojik gelişmeyle birlikte toplumun eşitleneceğini iddia ederken Topçu tam aksine bunun eşitsizliklere neden olacağını belirterek kültürel değerlerin gelişimine dikkat çekmiş, Cumhuriyet dönemindeki çoğu düşünürün aksine aydınlanmacı ve modernist teoriden beslenen dünya görüşlerini eleştirmiş ve keskin bir reddiyeyi temsil etmiştir.[49] O, teknolojiyi bu bağlamda değerlendirerek insanı boyun eğdirerek hapseden, tek tipleştiren yapısına değinerek eleştirmiş ve Heidegger'in oluş metafiziğini anımsatan bir yorumlama tarzı getirmiştir.[50]

Pozitivist yöntem bilincine eleştiri getiren diğer düşünürler gibi Topçu da sadece eleştiri ile yetinmeyerek pratik ve teoriğin iç içe olduğu bir yaklaşım ortaya çıkarma çabası göstermiştir. Topçu, bu zemin arama çabasında pozitivist yöntem bilincine karşı nasıl bir metodolojik yaklaşım ortaya koymuştur? Bu yaklaşımla Topçu tıpkı pozitivist yöntem bilincinde olduğu gibi manevî de olsa, teoriye göre düzenlenecek yaşamsal bir zemin kurgusu için mi çabalamıştır?

Nurettin Topçu, dönemindeki pozitivist, pragmatist ve sosyolojist yaklaşımlara karşı geliştirdiği düşüncesinde ruhçu ve

49 Feridun Yılmaz, "Türk Sağı ve Ekonomi Fikri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce**, Cilt:9, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 487.

50 Fırat Mollaer, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergâh Yay., 2008, ss. 162-163.

mistik yönü öne çıkararak, manevî yönü ağır basan bir insan tasavvurundan hareketle felsefî bir sistem kurmayı denemiştir.[51] Bundan dolayı Onun romantik temelli bir felsefî yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz.[52] Kanaatimizce Nurettin Topçu, pratik, varoluşsal yapının ve buna bağlı oluşumların kuru bilginin üzerinde bir öneme sahip olduğunun farkındadır. Bundan dolayı teorik zemini sezgisel düşünme üzerine kurgulamış olsa da bu zeminin yaşamsal öğeleri bütünüyle kapsayamayacağına inanmaktadır.[53] Şunu belirtmeliyiz ki Topçu'nun yaşam-teori arasında kurduğu bu ilişki, yani teorinin pratiği tümüyle kapsayamayacağı ön kabulü ve bu 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 ahlâkını ortaya koymuş, bu ahlâkın görevini de kişinin kendi ahlâk kuralını kendisinin keşfetmesi olarak nitelemiştir.[54] Topçunun bu ahlâk anlayışının en önemli özelliği ise pratiğin teoriyi şekillendirebilen bir gücü olduğunu da göz önüne alması, yani ahlâkın bilgi alanının üzerinde ve kendi bilgisini, kendisi tayin edebilen bir yapıya sahip olmasıdır.[55] Görülmektedir ki Topçu, kurgunun değil yaşamın kurguyu yönlendirme gücüne inanmıştır.

51 Mehmet Doğan, "Nurettin Topçu'nun Hareketi", **Hece Dergisi**, Sayı:109, 2006, ss. 364-365.

52 Süleyman Seyfi Öğün, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergah Yay., 1992, ss. 64-65.

53 Nurettin Topçu, **Felsefe**, s. 15.

54 Nurettin Topçu, **İsyan Ahlâkı**, İstanbul: Dergah Yay., 2006, ss. 211-212.

55 Nurettin Topçu, **a.g.e**, s. 35.

Modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimi açısından Topçu'nun yöntem bilincini eleştirerek yaşamın kurguya sığmayan özelliğine değinmesi, teoriden realiteye doğru değil realitenin inşa edeceği teorilere doğru işleyen düşünce yapısı oldukça önemlidir. Burada dikkatimizi çeken nokta, Cumhuriyet'in ilk yıllarında pozitivist yöntem bilincine getirilen eleştirilerin yanında yavaş yavaş teorik bir zemin arayışının da ortaya çıkmış olmasıdır. Düşünürlerin yaşamsal gerçeklikleri indirgemeci yaklaşımla yorumlamanın yerine nasıl bir perspektif kullanılacağını araştırdıklarını görmekteyiz.

Bize göre bu yönde, hermenötik konumlandırmanın teorik zeminini de oluşturan en önemli çabayı sergileyen kişi Kamıran Birand'dır. Birand her ne kadar yaşam gerçekliklerini kendi otantikliği içerisinde anlamanın gerekliliğine inanmışsa da bunun için metodolojik çerçeveyi biraz daha önceleyerek Ülken, Meriç ve Topçu'dan farklı bir tavır sergilemiştir. Kamıran Birand'ın pozitivist yöntemlerin, bireysel gerçeklikleri, topluma ait özgün yapıları, tarihsel farklılıkları yok sayan, indirgeyen yapısı karşısında, bunları birbirine karıştırmadan nasıl bir metodoloji ile ortaya konulabileceği sorunundan hareket ettiğini söyleyebiliriz. 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.[56] Birand'ın bu tespitinden anlamaktayız ki o, insanın icra ettiği ve insana ait hiçbir değerin çerçevesi çizilmiş evrensel bir forma oturtulamayacağına inanmakta ve yaşama ait bütün gerçeklikleri kendi otantik yapısı içerisinde anlamak istemekte, insanî pratikleri anlamaya çalıştığı gibi bunların kaynaklarını da deşifre etmenin yolunu aramaktadır. Birand, pozitivizmin hangi

56 Kâmıran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", **Kâmıran Birand Külliyatı**, Ankara: Akçağ Yay., 1998, ss. 25-26.

ilkelerine eleştiri getirmekte ve bunun yerine nasıl bir teorik zemin inşa etmektedir? Birand'ın yaşamsal farklılıkları ortaya koymak için meydana getirdiği ilkeler, pozitivist yöntem bilincindeki gibi indirgeyici olmaktan kurtulabilmiş midir?

Tarihe konu olan bütün ferdî olguların olmuş, bitmiş ve donmuş varlıklar değil, tersine oluş halinde olan ve hareket içinde bulunan varlıklar olduğunu söyleyen Birand, nedensellik ilkesini kabul etmez ve tarihsel alanda bu ilkenin yerine gelişmeyi koyar. Birand, pozitivist yöntemin tarih ve değerleri yaşamadan, anlaşılmadan belirli kurallara indirgemesine itiraz ederek bunların nasıl anlaşılabileceği üzerinde durmuştur.[57] Birand, tarih'e ait bütün olguları, kendi oluşları ve kendi akışları içinde takip etmek ister

ve bu süreci gelişme olarak adlandırır.[58] Pozitivizm'in ilerleme ile açıklamaya çalıştığı insanî alanla ilgili tavrın yanlışlığına dikkat çeken Birand, ilerlemede bir hedefin var olduğunu ve diğer her şeyin bu hedef için bir vasıta olduğu anlayışı yattığını belirtir. Hâlbuki insanî olan her şey kendi başına bir değer ifade etmektedir.[59] Anlaşılıyor ki Birand, pozitivist yöntem bilincindeki gibi yaşama ait gerçekliklerin anlamlarını ortaya çıkarılabileceğini varsaymaktadır. Onu bu yöntem bilincinden ayıran fark ise genelleyici bir yöntemin yerine her bir yaşam unsuru için, ona ait, o gerçekliği anlayabileceğimiz bir yasanın bulunabileceği inancıdır.

Pozitivist yöntemleri eleştirip, sosyal bilimler alanına girmemesi gerektiğini söylerken yaptığı çalışmalarda, sosyal bilimleri doğa bilimlerinin antitezi olarak algılayan, manevî ilimlerde de

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

58 Kâmıran Birand, "Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi", **Kâmıran Birand Külliyatı,** ss. 94-95.

59 Kâmıran Birand, **a.g.e**, s. 96.

bir hakikat kavramının olabilirliğine değinen Birand, bu kavramın doğa bilimlerindeki içerikten farklı şekillenmesi gerektiğini, genel-geçer olamayacağını belirtmiştir.[60] Görüyoruz ki Birand farklı bir metodoloji kurgularken, doğa bilimleriyle diyalektiğini devam ettirerek metodolojisini buna göre tasarlamaktan kendini alamamıştır. Doğa bilimlerinin hakikati ile Birand'ın hakikat yaklaşımı arasında içerik olarak bir fark var mıdır? Ona göre hakikati elde etmek için gerçek hayat denemeleri ile doğru yorumlanmış bilgi gereklidir. Bu bilgi genel-geçer olmayacağı gibi keyfi ve boş spekülasyonlara da dayanmamalıdır.[61] Bunların gerçek bilgi elde etmede hiçbir yeri bulunmamaktadır. Buradan itibaren Birand, genel-geçerlilik ve objektiflik kavramlarının yerine "dayanma" kavramını sosyal bilimlerde kullanmanın gerekliliğinden bahseder. Bu yaklaşımın pozitivist yöntem bilincinden farkı nedir? Ona göre, biz diğer insanların realitesine ilişkin bilgiyi, tesiri altında kaldığımız geçmişteki tarihî şahsiyetlerin, geçmişte olan ve gelecekte olacak olan olayların baskısını göz önünde bulundurarak veririz. Buradaki unsurlara ait var olan genel yapının oluşturduğu izlenimlerin toplamı olarak dayanmayı ele alabiliriz.[62]

Görünüşe göre Birand, insana ait bilinç yapılanmasının farklılığını göz önünde tutmakta, her insan ve toplumun geçirdiği evreler sonucu edindiği tecrübeleri aktararak bir ön anlama formu, ortak bir zemin meydana getirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Birand manevî ilimlerde objektifliği yakalamak için Dilthey gibi insanı kendi özünde mevcut bir takım yetilere güvenmiş ve gerçek bilginin bunlar üzerine kurulabileceği böylece objektiviteye ulaşılabileceğine inanmıştır. Fakat Birand'ı Dilthey'dan ayıran nokta, onun bu objektivite ve genel-geçerliliği ortak geçmiş sonucu ortak ön anlamalara

60 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", ss. 30-31.

61 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 34.

62 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 35.

sahip insan ve topluluklarla sınırlandırmasıdır. Yani Dilthey için anlama imkânı, bütün insanlık alanını kapsamakta ve bu alana ait bütün apriori formları keşfedebileceğimiz bir yapı varken; Birand bunu sadece kendi kültür ufkumuzu, ortak tarihselliğimizin olduğu yapılar için söz konusu etmiş ve modern Türk düşünce geleneğinde hermenötik bilincin teorik zeminine hermenötik anlamaya dair önemli bir katkı yapmıştır.

Vefa Taşdelen, bizi harekete geçiren, bir tutum alamaya sevk eden, soru sormak ve cevap vermek için hazırlayan şeyin anlama olduğundan bahseder.[63] Bize göre herhangi bir fıkraya gülme, bir şarkıda hüzünlenebilme veya tarihi bir destanda coşabilme, yani anlamak, tepki verebilmek için ortak bir kültür yapısını, anlam ufkunu paylaşmak gerekmektedir ki Birand'ın da bu görüşü benimsediğini anlamaktayız. Cemil Meriç, Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu'nun da ideolojik olarak dayatılan Avrupa modernitesini ve bunun sosyal bilimlerle ilgili teorik zeminini bu bağlamda tasarlayarak eleştirdiklerini söyleyebiliriz. Bu düşünürler arasındaki en önemli ortak yön, anlama, değer verme gibi bireyin kendisi olabildiği alanların asla otantik yapısından koparılarak teorik, merkezi bir zeminden hareketle tasarlanamayacağını savunmalarıdır. Bu düşünürler için önemli olan gerçek yaşam deneyimleridir ve düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlandırılmasının bu açıdan verimli olduğunu görmekteyiz. Alain Touraine'in dediği gibi başka her düşüncenin olduğu gibi özne düşüncesinin kaynağı da bu yaşam deneyimleridir.[64] Bu deneyimlerin dışında tasarlanan her şey sonuçta ilhamını da buradan almaktadır. Düşünürlerin farklı teori arama çabalarının temelinde de bu refleksiyonun yattığını söyleyebiliriz.

63 Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi**, Ankara: Hece Yay., 2008, s. 121.

64 Alan Touraine, **Esitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, Olcay Kunal(çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s. 91.

1980 öncesinde pozitivist ideolojinin etkin olması görüldüğü üzere düşünürlerin bu yöntem bilincini eleştirirken pratik gerekçeleri önemli bir şekilde irdeleme gereksinimlerini ortaya koymuş ve bu düşünürlerimiz neden bu yöntem bilinciyle hareket edilemeyeceğini teori-pratik arasındaki kompleks ve birbirini zorunlu olarak gerektiren yapısına vurgu yaparak göstermeye çalışmışlardır. 1980 sonrasında ise kitle iletişiminin yoğunlaşmasının önemli etkisiyle ekonomik ve siyasal eğilimlerin değiştiği bir toplumsal yapıda[65], özellikle T. Kuhn'un yeni bilim anlayışının etkinliğini arttırmasıyla, ideolojik tabanın kayması ile birlikte pozitivist yöntem bilincine olan eleştirilerin yönünün de değiştiğini söyleyebiliriz.[66]

1980'li yıllardan sonra modern ideolojik söylemin pratik alandaki etkinliğinin zayıflaması ile birlikte pozitivist yöntem bilincine getirilen eleştirilerin ve öne sürülen perspektifin teorik endişelerin ışığında şekillendiğini söylemek mümkündür. 1980 öncesinde pratik gerekçelerle güçlendirilmiş ve hermenötik açıdan oldukça verimli olan yaklaşımlardan sonra 1980 sonrasında pozitivist yöntemin niteliklerini teorik çerçevede eleştiren, yaşamla ilişkilendirmenin daha az olduğu bir yapı ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin evrenselci, genellemeci ve objektivist yaklaşımını Doğan Özlem ve Hüsamettin Arslan farklı bir metodoloji ile aşmaya, sosyal bilimler için yeni bir zemin oluşturmaya çalışmışlardır. Bu düşünürler pozitivist yöntem bilincine karşı hangi metodolojik refleksiyonlardan beslenen eleştiriler getirmişlerdir? Bu eleştirilerin felsefî hermenötik bilinç geleneğimizin konumlanmasına hangi düzeyde katkısı olmuştur?

65 Adnan Gülerman, **Türkiye'nin Ekonomik ve Toplumsal Yapısı**, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1987, ss. 361-362.

66 Cemil Akdoğan, "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm", **Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe**, Betül Çotuksöken(drl.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2001, s. 134.

Pozitivizm, dönemlere göre değişen bir algılamanın kabul edilmesi halinde hakiki, evrensel bilgiye ulaşılamayacağını iddia etmekte bunun yerine zamansal ve mekânsal faktörleri devre dışı bırakarak evrensel ve nesnel bir anlamanın mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu ise değer yargılarının dışarıda bırakılması ile gerçekleşebilecektir. Hannah Arendt, bilimin yansız ve nesnel bir sistem oluşturmanın yerine, bizzat kendisinin zamanla paradigmaya dönüşerek, asli görevi olan doğayı bir kenara bırakarak kendi paradigmasını doğaya dayattığını belirtmiştir.[67] Buradan anlamaktayız ki dış dünyadaki bütün olgusal verileri betimleme ve anlamlandırma işi bilinç tarafından dikte edilmektedir. Her iki düşünür de pozitivist yöntem bilincinin yaklaşımını eleştirerek Arendt'in yaklaşımına benzer görüşler ortaya koymuşlar, zamana, mekâna ve içinde bulunduğumuz toplumsal, yaşamsal faktörlere bağlılığı üzerinde durdukları anlama ve yorumlama çabasının sonluluğu ve sınırlılığına değinerek 1980 sonrası etkisini yitirmeye başlayan pozitivist yöntem bilincine karşı yapılan eleştirilerin yönünün belirlenmesinde önemli etki meydana getirmişlerdir.

Doğan Özlem, zamana ve mekâna bağlı anlamaların varlığının farkında olarak, böyle bir bilginin yanlış olamayacağını, rölatif, parçalı ve hipotetik olduğunu belirtir.[68] Özlem'in pozitivist bilinçle ayrıştığı nokta evrensellik ve nesnelliğin imkânı değildir. Özlem bu ilkelerin tarihsel etkiler gözetildiği müddetçe mümkün olabileceğini düşünmektedir. O, bireyin bilincinin tarihsel etkilere göre şekillendiğini düşünür. O halde gözlemler bir yorumdur ve çıplak bir gözlemden söz edilemez.[69] Özlem, olgularla ilgili

67 Hannah Arendt, **The Human Condition**, The Universty of Chicago Press, 1958, s. 287.

68 Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008, s. 46.

69 Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008, s. 96.

gözlem yapan bilim insanlarının konusu karşısında nötr olamayacağına inanır. Gerçekten de Özlem'in belirttiği gibi özne, nesnenin karşısına pozitivist ön kabullerdeki gibi doğrudan çıkmamaktadır. Özne, içinde bulunduğu tarihsel, kültürel gelişimin bir ürünü olarak vardır ve önündeki nesneyi bu tarihsel/kültürel kimliğinin altında tanımaktadır.[70] Kanaatimizce öznenin bilinci içinde bulunduğu tecrübe alanı ile sınırlı ise o halde bu sınırlı bilinçle evrensel bir hakikati bulma iddiası boş bir hayalin ötesine geçemez. Özlem'in bunu gösterme çabası hermenötik konumlandırma açısından oldukça önemlidir.

Özlem'e göre bilimsel kuralları evrensel kılan bir ölçüt yoktur. Çünkü bu kurallar tarihseldir. O halde yapılması gereken şey Özlem'in bakış açısıyla düşünürsek, belli bir tarihsel dönem için geçerliliği olan kurallar ortaya koyabilmektir. Geçmişe ait herhangi bir yaşam örgüsünü, bugünden bakarak nasıl anlayabiliriz? İnsan bilincini bulunduğu zamanın dışına atarak başka bir zaman dilimini anlayabilir mi? Böyle bir anlama imkânı o dönemin genel yapısını bize nasıl verecektir? Anlama çabası belli bir dönemle sınırlı olunca genelleme yapmak pozitivistik yöntem bilincinden çıkmamıza yeterlimidir? Geçmişe ait yaşamları dönemsel olarak anlama çabası geneli vermek yerine göreceli bir yaşam felsefesi anlayışı ortaya çıkarmaz mı? Özlem, geçmişe ait herhangi bir dönemin bugünden bakılarak anlaşılmasını, geçmiş yaşantılara ait bilinci kavrama gücüne sahip olduğumuzu ve bugünün bilincinden sıyrılabileceğimiz varsayımına dayandırmaktadır. Geçmiş yaşantıları tarihsel bilincin yardımıyla kavrayabileceğimizi düşünen Özlem, bireylerin iç deneyimlerinin ve dönemsel de olsa aynı apriori formlara sahip olduğu varsayımıyla geneli yakalayabileceğini inanır.[71] Böyle bir yaklaşımın ise

70 Doğan Özlem, "Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik", **Felsefe Yazıları**, Doğan Özlem(drl.), İstanbul: İnkılap Yay., 2002, s. 100-101.

71 Doğan Özlem, **Bilim Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yay., 2010, s. 124.

pozitivizme ait objektif ve genellemeci yöntemle büyük benzerlikler gösterdiği kanaatindeyiz.

Hüsamettin Arslan da, Özlem gibi bilim, bilgi ve bu değerleri üreten insanların inançtan, çevresel etkilerden bağımsız olamayacağını belirtir. Arslan, Özlem'in, bireyin tarihsellikle kazandığı ön anlamalarının yerine epistemik cemaatin oluşturduğu yapay ön kabulleri koymaktadır. Her epistemik cemaat, belli bir inancı, dogmayı bünyesinde taşımaktadır. Böylece bu dogmalar her durumda pozitivist yaklaşımın öne sürdüğü gibi evrensel bir bireyin değil, bireyin içinde bulunduğu epistemik cemaatin dogmalarıdır.[72] Arslan da anlama ve yorumlama çalışmalarında pozitivist yöntem bilincinin ısrar ettiği gibi bir nötralizasyonun sağlanamayacağını, cemaatlere ait paradigmatik yapıların yorumlama süreçlerini yönlendirdiğini düşünür.

Weber'in, nötr olma hali ve nesnelci yaklaşımı eleştirerek hiçbir bilimin değer yargılarından mutlak biçimde arınmış olamayacağını ve temel değerlerini onu reddeden kişiye ispatlayamayacağı görüşünü her iki düşünürün de benimsediğini söyleyebiliriz.[73]

Kanaatimizce hakikat, ortak anlamalara sahip toplulukların çoğunluğunun benimsediği bir buluşma zeminidir. Özlem ve Arslan da bu konuda uzlaşım içerisindedirler. Fakat hakikatin nesnel yanının olup olmadığı ve sınırları konusunda farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmekteyiz. Özlem, bilincin tarihselliğinden sıyrılarak dönemsel hakikati bulabileceğini iddia ediyordu. Bağımsız yaklaşımların olmadığı bir toplumda bireyi hakikate götürecek bir metot var mıdır? Herhangi bir epistemik cemaatin bize dayattığı ön anlamaları nasıl aşabiliriz?

72 Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat**, İstanbul: Paradigma Yay., 2007, ss. 109-110.

73 Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, İstanbul: İletişim Yay., 2005, s. 233.

Arslan, rölativist stratejiyi kabul ederek epistemik ortadoksiden kurtulunabileceğini savunur.[74] Bu stratejiyi kabul ettiğimizi düşünsek bile seçeceğimiz farklı stratejileri önümüze sunan yine birer ortadoksi değil midir? Bir paradigmanın diğerinden daha değerli ve tercih edilebilir olduğunun ölçüsünü rölativizmle nasıl belirleyeceğiz? Ernst Cassirer, bilimi ve onun oluşturduğu bilinci insanın anlıksal gelişiminde son adım olarak görmekte insan kültürünün en yüksek ve en özyapısal ustalığı olarak değerlendirmektedir.[75] Buradan anlıyoruz ki, bilimin bize bağlı gelişen bir ürün olarak bilincimizle sıkı bir ilişkisi vardır ve ortak bir etki bırakabilme özelliği de mevcuttur. Bu etki ise davranışımızın olumlu olumsuz her türünü mutlaka belirler. Birey böyle bir bilinç halinden sıyrılabilir mi? Rölativizm ile birey zihnini bu ön kabullerden koruyabilir mi? Arslan'a göre rölativizm entellektüel statükoya karşı başvurulabilecek bir silahtır.[76] Kanaatimizce o, rölativizmle modernite merkezli paradigmayı kırabileceğini, farklı bir paradigmatik yapının inşa edilebileceğini düşünmüştür.

Arslan, bilimsel bilgi dâhil, bütün bilgi türlerinin varoluş temelini epistemik cemaate indirgemekte, bilgi anlayışındaki algıların değişimini de epistemik cemaat değişiminden ibaret görmektedir.[77] Arslan, herhangi bir bilginin ve bunun sağladığı etkileşimin tespit edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu yapı, bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğudur.[78] Arslan'ın bu yaklaşımını değerlendirecek olursak insanın yaşamına ait bütün alanları içinde bulunduğu cemaat yönlendirdiği için sırf bu epistemik yapıyı

74 Hüsamettin Arslan, **a.g.e**, s.178

75 Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997, s. 241.

76 Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat**, ss. 30-31.

77 Hüsamettin Arslan, **a.g.e**, s. 6.

78 Hüsamettin Arslan, **a.g.e**, s. 6.

laboratuar çözümlemesiyle anlama imkânına sahibiz. Bize göre bilinç anlama ve yorumlamayı, içinde bulunduğu şartların, geçmişten farklı yollarla gelen deneysel olarak çözülemeyecek olan ön anlamaların etkisiyle anlamaktadır. Arslan, pozitivizm'in ideolojisini ve yöntemini eleştirirken bu ideolojinin zihnin istediğinde dış varlıkların, ön anlamaların etkisinden kurtulabileceği fikriyle, epistemik cemaatlerin paradigmal yapısını aşmada rölativizmi metodoloji olarak benimseyerek uzlaşmış görünmektedir.

Kanaatimizce rölativist tavır tıpkı pozitivist yöntem bilincine sahip olanların evrenselci yapıyı insanî bilimlere uygulama çabasının bir benzeridir. Her iki düşünürün hermenötik konumlandırma açısından katkısı bilincin içinde yetiştiği çevrenin etkilerini üzerinde barındığına dikkat çekmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu düşünürler bir taraftan doğa bilimlerine öykünmemeye çalışırken diğer taraftan da yöntem bilincinin refleksiyonu gereği yöntemsiz bir anlama ve yorumlamanın mümkün olmadığını düşünmektedirler. Modern Türk düşünce geleneğinde hermenötik faaliyeti bilimsel, yöntemsel disiplin olarak tasarlayan düşünürlerin sosyal teorilerini kurmak için tasarladıkları bu refleksiyonlarındaki temel ilkeleri nelerdir? Bu ilkeler hermenötik refleksiyonu ne kadar yansıtmaktadır? Ortaya koydukları düşünme biçimleri düşünce geleneğimizde hermenötik anlamanın gelişmesine nasıl bir katkı sağlamıştır?

Metodolojik Bilinç Olarak Felsefî Hermenötik

Modern Türk Düşüncesinde pozitivist yöntem bilincinin meydana getirdiği entelektüel ortama pratik ve teorik açıdan yapılan eleştiriler içerisinde, sistematik karakteri ve teorik zemini olan felsefî çalışmaların başında hermenötiği metodolojik bir bilim olarak düşünerek bu bilime ait görüşler etrafında pozitivist yöntem bilincine karşı farklı bir yöntem bilinci ortaya koyma

çabası yatmaktadır. Bu çabayı sergileyen Kamıran Birand, Dilthey'in anlamayı bir metot olarak benimsemesinin kendisi için bir dönüm noktası olduğunu belirtmiş, bu metodolojik bilinci geliştirerek kendine özgü bir formda Türk düşünce geleneğine sokmuş ve hermenötiğin yöntem disiplini olarak konumlanmasında da önemli etkisi olmuştur.[79] Birand'ın hermenötiği kavrayış tarzına, benzer bir şekilde günümüz düşünürlerinden Doğan Özlem'de de rastlamaktayız. Doğan Özlem de Dilthey'dan etkilenmiş ve hermenötiği tam da Dilthey gibi bir metodoloji bilimi olarak tasarlamıştır.[80] Özlem, Dilthey'ın Kültür bilimlerinde uygulamaya çalıştığı anlamaya dayalı metodolojik yaklaşımı ve epistemolojik temellerden hareketle kurguladığı tarihselliği bir devrim olarak nitelemiş ve bu yaklaşımları Türk düşünce geleneğine yansıtmıştır.[81]

Düşünce geleneğimizde 1980 öncesi ve sonrası değişimler doğrultusunda hermenötiği kullanma nedenleri farklılık gösterse de her iki düşünür Dilthey'in sosyal bilimlerde de doğa bilimlerinde olduğu gibi bir yönteme ihtiyacı olduğu görüşünde birleşmişler, yöntem bilinciyle hareket ederek sosyal bilimlerdeki anlama ve yorumlama çabalarını bu bilincin etkisiyle oluşturmaya çalışmışlardır. Hermenötiği metodolojik bir bilim olarak gören düşünürlerin buna dayalı olarak yaptıkları yorumlamalarda temel amaçları nedir? Metodolojik refleksiyonlarla konulara yaklaşan bu düşünürlerin çabalarındaki özgün yönler nelerdir? Modern Türk düşünce geleneğinde bu metodolojik çalışmalar felsefî hermenötiğin konumlandırılmasına ne derece katkı sağlayabilmiştir?

79 Kâmıran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 20.

80 Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XL, s. 145.

81 Necdet Subaşı, "Doğan Özlem'in Din anlayışı", **Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı**, A.Kadir Çüçen, H.Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu(d-rl.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004, s. 299.

Birand'ın sosyal bilimlerin açıklama değil anlamaya dayalı bir bilim olduğu savına dayanması ve yaşantıdan hareket ederek bu bilimleri ele alması düşünce geleneğimiz açısından sosyal bilimlere teorik temel sağlama bakımından bir ilk olma özelliğine sahiptir. Kanaatimizce onun bu çabasının temelinde yatan motivasyonlardan biri Cumhuriyetle birlikte silikleşen kendi yaşamsal değerlerimize ait ilkeleri, yeniden saptamaktır.[82] O, bunu gerçekleştirmek için sosyal bilimlerin teorik zeminini anlama metodolojisine göre oluşturmaya çalışmıştır. Birand için bu anlama metodunun önemi yaşam gerçeklerine önem vermesinden ve insanı içinde bulunduğu çevresel ve tarihsel faktörlerin etkisini de göz önünde tutarak anlamasından kaynaklanmaktadır.[83] Sadece bu yaşamsal olandan hareket etmesi anlama metodunu önemli kılmamaktadır. Anlama metodunun yaşamın kendisinden hareket etmesi Birand'ın geçmişten gelen modernitenin yok saydığı değerlerle köprü kurmasını, onları güncelleştirerek toplumda ortak bir zemin bulma inancını kuvvetlendirmektedir.[84]

Özlem de Birand gibi, sosyal bilimlerde bir yöntemin var olmasını, uygulanacak yöntemin de farklı olması gerektiğini düşünür. Bu yöntemin ne olması gerektiği konusunda Özlem de Dilthey'in deneyim(yaşantı) yaklaşımını benimseyerek bu alanda farklı bir yöntem ortaya koymaya çalışmaktadır:[85] Özlem'e göre deneyim kavramının bu kadar genişletilmiş olması

82 Bu konu hakkında bakınız: Kâmuran Birand, "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: VIII, 1960, Kâmuran Birand, Tanrı Şuuru Hakkında, **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: II, Sayı: 4, 1953.

83 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 22-23.

84 Türk toplumunda modernleşmeyle birlikte ortaya çıktığı düşünülen kültürel kopuşu giderebilmek için bir kısım düşünürlerin geçmişle yeniden nasıl bağ kurabiliriz? endişesi taşıdıklarını görmekteyiz. Bu konu hakkında bakınız: İsmail Kara, **Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul: Dergâh Yay., 2002. Bize göre bu konuda teorik zemini güçlü, hermenötik açılımla bunu başarmaya çalışan düşünürlerden biri de Kâmuran Birand'dır.

85 Mustafa Günay, "Türkiye'de Hermeneutik(Yorumbilgisi)", **Kaygı Dergisi**, Sayı: 2, 2003, s. 78

ve bu genişletme içerisinde yepyeni bir anlama bürünmesi, Dilthey'in epistemolojide getirmiş olduğu bir devrimdir. Burada deneyimin anlamı emprizm ve deneysel bilimlerdeki gibi dar bir anlamda kullanılmaz. Deneyim, düşünme, hissetme ve arzulama edimlerinin birlikte etkin oldukları bir kavramdır.[86] Şunu söyleyebiliriz ki Özlem, sosyal bilimlerin yönteme ihtiyacı olduğu ön kabulünün arkasından bu yöntemin yaşantı ile iç içe olması gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Kanaatimizce Özlem'in bu yaklaşımı seçmesindeki temel neden, hermenötiğin bir yöntem disiplini olarak günümüzdeki çok yönlü sorunlar karşısında uçsuz bucaksız bir anlama olanağı sağladığını düşünmesidir.[87] Bize göre hem Birand hem de Özlem'in Dilthey tarihselciliğini ve buna bağlı metodolojik işleyişi seçmesindeki ortak neden ise bu yöntemin anlam ile yaşantı arasında belirlenebilecek ilkeleri tespit edebileceğine inanç beslemeleridir. Bu anlayış modern Türk Düşüncesinde hermenötiği, yaşamı anlamanın ve sosyal bilimlerin ilkelerini sunan bir disiplin olarak algılanmasına da sebep olmuştur. Yaşantı ve anlama arasındaki derin ilişkilerin manevî(tinsel) dünyanın anlaşılmasında en önemli nokta olduğu konusunda Birand ve Özlem hem fikirdir. Her iki düşünürün anlamayı gerçekleştiren ile anlaşılan arasında bir ortaklığa, anlamanın gerçekleştiği bir ortak zeminin var olduğunu düşünmeleri, hermenötik bilincin ortak bir anlama zeminini bulma kaygısını yansıtması bakımından konumlandırmaya önemli bir katkı sağlamıştır. Fakat her iki düşünür de bu ortaklaşalık hallerinin bir metodoloji ile ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedirler. Bu düşüncenin temeli Gadamer'in dediği gibi, doğa bilimleri modelinin derin etkisinin bir sonucudur.[88]

86 Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik(yorumbilgisi) Dersleri**, İstanbul: İletişim Yay., 1996, s. 64.

87 Necdet Subaşı, "Doğan Özlem'in Din anlayışı", s. 308.

88 Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve yöntem**, Cilt:1, s. 8.

Birand'a göre bu dünyadaki şeylerin insanlar tarafından anlaşılması ortaklaşa olan bir anlaşmadır. Bu ortaklaşalık durumu sayesinde insanlar birbirleriyle anlaşır.[89] Ortak anlama nasıl gerçekleşmektedir? Ortak anlama imkânı hangi metodoloji ile ortaya çıkarılabilir? Düşünürler bu ortaklaşa anlamayı hangi zemin üzerinde ele almaktadırlar? Bu metodolojik bilinç pozitivist yöntem bilincinden sıyrılabilmiş midir? Ortak anlama imkânının var olduğu Birand ve Özlem tarafından kabul edilse bile bunun hangi metodoloji ile ortaya çıkarılabileceği konusunda farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz. Her iki düşünür anlamanın yöntemsel yönünü Dilthey hermenötiğinden referansla şekillendirmiş olsa da özellikle Birand, bu yöntemin içeriğine eleştiriler yaparak değiştirmiş ve öznelerarasılığa dayalı anlamanın yerine eleştirel anlamayı getirerek hermenötik bilincin konumlandırılmasında özgün bir yön ortaya koyabilmiştir. Düşünürler hermenötik yöntemden ne anlamaktadırlar?

Özlem, Dilthey'in rölativizmindeki şüpheci tavrın, tarihselciliğin, her şeyin tarihsel olduğu önermesine bile şüphe ile bakan ve bunun tarih sona ermeden kanıtlanamayacağını düşünen bir anlayış olduğunu iddia ederek pozitivist yöntem bilincine benzer bir metodolojik yaklaşımdan kurtulmayı denemiştir.[90] Bunun yanı sıra insanî olan her değerin bireyselliğinden hareket eden bir rölativist anlayışla bunu pekiştiren Özlem'e göre her iki yaklaşım tarzı tarihselci felsefede yıkıcı değil kurucu bir role sahiptirler.[91] Rölativist bir metodolojik yaklaşım tarzı pozitivist yöntem bilincinden kurtulabilmek için yeterli midir? Rölativizmi, yöntem olarak benimseyen tarihselci bir yaklaşım ortak bir yaşam tecrübesinden nasıl bahsedebilir? Bu şartlarda ortak bir anlama zemini bulabilme imkânını birey nerede sağlayacaktır?

89 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 44.

90 Doğan Özlem, "Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik",s. 108.

91 Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XL, 1999, s. 143.

Pozitivist yöntem bilincindeki evrensellik ve genel-geçerlilik prensibini hatırlatan tarihsel bilinçle Dilthey, insanlığın tüm geçmişinin bilgisine sahip olabileceğini savunur.[92] Onun temel varsayımı, tüm bireylerde aynı işlevler ve aynı öğelerin bulunduğunu düşünmesi, öznelerarasılık olarak tasarladığı bu ilkeden hareketle bir başkasına ait anlamın yakalanabileceğine inanmasıdır.[93] Özlem, Dilthey'in tarihsel bilinç olarak tanımladığı, herhangi bir kişiye ait bütün yaşamaları, başka bir bireyin, o yaşamaları anlayabileceği savından hareket eder. Bu bilinç, hangi tarihsel ortamda olursa olsun herhangi bir bireyi, kendi tarihsel koşullanmışlığını bir tarafa bırakarak anlayabileceğini iddia eder. Bu ise geçmişe egemen olmaya çalışmaktır.[94]

Özlem, Dilthey'in öznelerarasılığının güvencesinden kaynaklanan anlama yöntemine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu anlayışa göre anlam sadece bir özneye ait bir özellik taşımamaktadır ve öznelerarası niteliğe sahiptir.[95] Bu bakımdan dünyanın anlam ve değerlerden meydana gelen bir gerçeklik olmasının temelinde insanın kendi anlam verme yeteneği ve özgür yaratıcı gücü bulunmaktadır.[96] Öznelerarası yaklaşım özgür ve yaratıcı bir anlama ile mi yoksa sınırlı ve kontrol altında olan anlama ilkeleri çıkarma prensibine göre mi hareket eder?

Bize göre öznelerarasılık, hakiki anlamayı sabit bir yapıda görmenin sonucudur ve bundan dolayı ontolojik temellerden hareket etmekten çekinerek epistemolojiye sığınmıştır. Bu yaklaşım anlamayı epistemolojik düzlemde anlamakla zihin ve varlıklar

92 Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s.107

93 Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, İstanbul: Şule Yay., 2007, s. 105.

94 Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Cilt: 2, s.138

95 Richard E. Palmer, **Hermenötik**, İbrahim Görener(Çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2008, s. 155-156.

96 Mustafa Günay, "Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi Değer ilişkisi", **Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: Vadi Yay., 2002, s. 265.

arasında açık uçlu bir oyun yerine mantıksal ve matematiksel ilkelerle belirlenebilecek evrensel ilişkilerin olduğu düşüncesinden hareket eder.[97] Kanaatimizce Özlem de, bu temel savla başladığı anlama metodolojisini pozitivist bilinçle yapılandırmaktan kaçamaz hale gelmiştir. Özlem bunun farkında olacak ki bu durumdan kurtulabilmenin yolu olarak anlama metodolojisinin içerisine rölativizmi de katmış hatta Dilthey'in en büyük devrimi olarak tanıtmıştır. Diyebiliriz ki Özlem'in bunu yapmasındaki asıl sebep anlamayı, matematiksel kesinlik döngüsüne hapsetmemek ve dinamik bir akışın içerisinde açık uçlu bir edim olduğuna inandığını gösterme çabasıdır. Bize göre bu çaba hermenötik bilincin konumlanması açısından Özlem'in en özgün tarafıdır. Fakat O, metotlu anlamayı kabul ederek kesin, mutlak ve sonucu sabit bir anlamanın olabileceğini zaten kabul etmiştir. Bu durumu en iyi Nietzsche yorumlamaktadır. O, sisteme götüren bütün girişimleri dürüstlük eksikliği olarak nitelemektedir.[98]

Görmekteyiz ki Özlem, Dilthey'ın kesinlik sağlayan metodolojisi ile kendi tarihsel durumu arasında kalan bir yorumlama sergilemiştir. Yani bir taraftan Dilthey'ın kendi evrenselci metodolojisini benimsemiş diğer taraftan günümüzde kartezyen özneci tutumun yöntemci yaklaşımının zayıflaması onu bu yorumlamaya sevk etmiştir. Özlem'in bu tavrı insanî alanda birtakım evrensel ilkelerin var olduğu, tecrübenin sabitlenebileceği, deneysel ortama alınabileceği inancından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki böyle bir metodolojik kesinlik bulunmamaktadır ve bilincin kendisi, her zaman yeni bir tecrübenin olduğu düşüncesi ile varlık kazanır. Çünkü tecrübe olmuş bitmiş ve geriye doğru yaşanabilen bir karakter içermez. Bilinç, sürekli ileriye doğru ve yeni yaşamalara açık bir karaktere sahiptir. Gadamer de bilinci

97 Burhanettin Tatar, **Hermenötik**, İstanbul: İnsan Yay., 2004, s. 106.

98 Friederich Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, Hüseyin Kaytan(Çev.), İstanbul: Akyüz Kitabevi, 1991, s. 26.

ve bilinci etkileyen etki tarihini bu şekilde anlamış ve tarihselliği insan bilgisinin sınırlılığı, tecrübe nesnelerinin değişebilirliği ve dolayısıyla bilincin de ontolojik düzeyde değişimiyle birlikte ele almıştır:[99] Özlem ise tıpkı Dilthey'da olduğu gibi tarihselliği dolayısıyla bir yöntem olarak kurguladığı anlamayı da epistemolojik temele indirgemektedir.

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 öğesi olan öznelerarasılığı Özlem'in hermenötik ve tarihselcilik için referans kabul ettiğini, hermenötiği konumlandırmayı da buna göre yaptığı görülmektedir.[100]

Birand ise Özlem'in öznelerarasılığının aksine anlamanın olabilmesi için anlayan ile anlaşılan 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.[101] Objektif görüş noktasını yakalayabilmek için ön şart olan ölçülü mesafe ne anlama gelmektedir? Bu görüş noktasını yakalamak için nasıl bir metodoloji takip etmek gerekir? Objektif görüş noktası yakalama kaygısı Birand'ın pozitivist refleksleri olduğunu göstermez mi? Anlaşılıyor 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 anlamanın gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir.[102] O halde nasıl bir anlama yöntemi

99 Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, s. 120.

100 Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", s. 144.

101 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 50.

102 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 53-54.

izlersek objektif bir mesafe yakalayabiliriz? Burada hemen belirtelim ki, objektif anlamanın yöntemi Birand ve Özlem için farklılıklar gösterse de her ikisi de Dilthey'in etkisiyle objektif bir anlamanın peşine düşmüştür. Anlama etkinliği nasıl olmaktadır? Bizi hakiki, öz bilgiye götürecek anlamanın nitelikleri nelerdir?

Dilthey için anlamak, birinin neyi deneyimlediğini bilmektir. Bu bilme deneyiminin bir kişide olduğu şekli ile bende algılanmasıdır.[103] Dolayısı ile Dilthey burada sempatiyi anlama için yeterli görmez fakat anlama için gereklidir. Dilthey'ın anlama metodolojisinde merkezi konuma sahip olan empati, Özlem açısından da aynı değeri taşımaktadır. Buna göre sempati ve antipati günlük yaşamımızın her anında bize eşlik eder ve bizim ilişkilerimizi etkilerler. Empati ise olumlayıcı ve olumsuzlayıcı duyguların en alt seviyede yaşandığı hatta nötr bir hale geldiği durumdur. Özlem, bu yönüyle Empati yönteminin anlamanın psişik dayanağını oluşturduğunu ve kavrama, anlama, bilme amaçlı bir edim olduğunu belirtir.[104] İşte Özlem için objektif anlamanın ölçütü bu yöntemdir ki o, duygusal edime dayalı bu yöntemin güvenilirliğinden endişe etmemektedir. Özlem'in tespitlerinden anlamaktayız ki o, Dilthey'a dayanarak anlamada önceliğin zihinsel süreçlerde değil, duygusal süreçlerde olduğuna inanmaktadır. Özlem gibi düşünecek olursak, bir başka kişinin yaşadığı deneyimin ifade yoluyla aktarılması sonucunda ben aynı deneyimi kendi bilincimde yaşarım. Yani anlamanın özü duygusal bir süreç sonucunda bir başkasının ifadelerinden hareketle onun yaşantı deneyimini bilincimde yeniden yaşayabilirim.[105] Bu duygusal süreci yöneten duygu ise empatidir.

103 Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi**, ss. 121-122.

104 Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**., ss. 83-84(Doğan Özlem'e ait 3 nolu dipnot).

105 Doğan Özlem, **Bilim, Tarih ve Yorum**, s.77

Birand ise duygusal süreci anlama için önemli görmekle birlikte bu duygusal süreci nötrleştirerek düşünsel süreci ortaya koymaya ve anlama ediminde daha önemli bir hale getirmeye çalışmaktadır. Birand'ı Özlem'den ayıran en önemli fark burada ortaya çıkmaktadır. Birand'ın kafasında şekillenen anlama ediminde duyguların, yönlendiriciliği bulunmakta dolayısıyla onun peşinde olduğu objektif anlama için yeterli bir metodoloji sunmaktan uzak kalmaktadır.[106] Görülmektedir ki Birand, bu yaklaşımdan farklı bir şekilde duyguları nötrleştirip düşünsel refleksiyonu ortaya çıkarmak için olsa gerek objektif bir mesafeden eleştirel anlamayı gerçek anlama olarak kabul etmektedir. Burada Birand'a sormamız gereken en önemli soru duyguların nötrleşmesinin nasıl sağlanacağıdır. O, zıt duyguların birbirini nötrleyeceğini düşünmekte, dostça ve düşmanca anlamanın arasındaki eleştirel anlamanın bize tam anlamayı sağlayacağına inanmaktadır. Eleştirel anlama kişiye herhangi bir olaya ya da konuya Birand'ın objektif mesafe olarak tanımladığı bir açı sunacaktır.[107] Birand'ın objektif anlamayı sağlamanın yollarını araması ve bunun için duyguların nötrleştirilebileceğini düşünmesi araştırıcının bağımsız, değerlerinin etkisinde kalmadan anlamayı gerçekleştirebileceğine inanç beslediğinin bir göstergesidir.

Dostça ve düşmanca anlama yaklaşımlarını eklektize ederek çıkardığı eleştirici anlamanın düşmanca anlama ile ilgili olduğu halde dostça anlamaya yakınlığı ile ilgilenen Birand, bu anlama yönteminin her anlama başarısı için gerekli olduğunu savunur.[108] Eleştirici anlama tam anlamayı sağlayacak zemini nereden almaktadır? Yöntemsel olarak bize bu zemin neler sağlayabilir? Birand, empati ile yani dostça anlama ediminin kullanılmasının, konunun içine girilmesi ve özdeş olunmasına yol

106 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", ss. 63-64.

107 Hilmi Ziya Ülken, "Prof.Dr. Kâmuran Birand", **A.Ü.İ.F.Y.**, Cilt:XII, 1964, s. 140.

108 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", s. 68.

açacağını böylece anlamaya çalışılan eserle ilgili eksiklikleri görmemize engel olabileceği ihtimaline karşı konunun dışında ama o konuyu tamamen gözlemleyen bir bakış açısını tam anlama için zemin olarak görür.

Özlem, tam anlamanın sağlanabilmesi için konunun içerisinde onu tecrübe etmemizin şart olduğunu düşünmektedir.[109] Birand ise bu şekilde yorumcunun eserle özdeşleşeceğini ve onu değiştirmek ve mükemmelleştirmek ihtiyacı hissetmeyeceğini iddia etmektedir. Bu çerçevede Birand'ın eleştirici anlama yöntemi eserle arasına mesafe koyduğu için ele aldığı konunun eksik ve yersiz yönlerini ortaya çıkarabilecektir.[110] Eleştirel anlama yönteminin yorumlanabilecek olan her alanı kapsayabilecek yeterlilikte olduğunu ortaya koymak isteyen Birand için şüphesiz en önemli konu herhangi bir yazara ait olan eserin nasıl anlaşılabileceğidir. Birand, Dilthey'ın bu konudaki görüşlerinden yola çıkarak bir metni nasıl anlayabiliriz? Yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlayabilmenin imkânı var mıdır? gibi hermenötiğe ait soruları eleştirici anlamaya ait görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. Birand'ın metni anlama ve yorumlama faaliyetinin nasıl olabileceğine ilişkin bu çabası düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlandırılması açısından da oldukça önemlidir.

Dilthey'a göre hermenötik yöntemin son amacı, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Ona göre bu ilke bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir.[111] Birand'a göre bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak mümkün değildir. Bunun sebebi ise Dilthey'in yaşam gerçekliğini bırakıp kurguya yönelmesi olduğunu düşünen Birand'a göre sözlerin ve yazılı kelimelerin, canlı hayatı ifade etmedeki

109 Mustafa Günay, "Türkiye'de Hermeneutik(Yorumbilgisi)", s. 9.

110 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 69.

111 Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 107.

sönüklüğüne bakılırsa böyle bir anlama imkânı oldukça zordur.[112] Birand'ın bu tespitinin, onun Dilthey hermenötiğini aşarak epistemik boyutun dışına nasıl çıkılabileceğini arama çabasının bir göstergesi olduğu düşüncesindeyiz. Bize göre Birand'ın yaşamı anlama denemelerinde Dilthey'e getirdiği bu eleştirinin sonucunda tek tek yaşamları genel başlığa feda etmeme çabası bir bakıma dönemin pozitivist paradigmasına entelektüel düzlemde de bir eleştiridir. O, Dilthey'in pozitivizm'e yakın bir tavırla iç deneyimin bütün insanlardaki aynılığından yola çıkarak ortaya koyduğu yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlayabileceğimiz fikrini, her insanın kendi tekil yaşamına olan saygısını ve iç deneyimin imkânsızlığına dayanarak eleştirmiş fakat bununla yetinmemiştir. Birand'ın yazarı ve onun eserini anlama imkânı üzerinde durması ve bu anlama imkânını metodolojik olarak karar kıldığı eleştirel anlamaya dayandırması bize göre hermenötik bilincin konumlanması sürecindeki en özgün teorik çalışmalardan biridir. Eleştirel anlama metodolojisi ile anlaşılacak olan yazar mı yoksa metin midir?

Yazarın bir eser meydana getirirken ayrıntıların, eserin bütünlüğü içerisindeki bağlantıların şuuruna sahip olmayabileceğini savunan Birand'ın bunu yapmasının sebebi bize göre, eserin anlaşılmasında yazardan çok yorumlayan kişinin tavrını önemsemesi, yazarın göremediği bağlantıları yorumlayıcının görebileceğini düşünmesidir. Dolayısıyla Birand'ın hermenötiğinde yazarın konumunun daha geri çekildiğini görmekteyiz. Yazarın eserde kavrayamadığı eksiklikleri, yorumlayan nasıl kavrayacaktır? Eseri kavramak için yazarın kendisinden hareket etme zorunluluğu var mıdır?

Birand, bir eseri anlamanın bu eseri meydana getirirken yazarı ve bu yazarın, deneyimlediği ruh durumlarını anlamak olmadığını, bütün ayrıntıları ve bağlantıları içindeki eserin

112 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 53.

bütünlüğünü ve bu bütüne hâkim olan idee'yi kavramak olduğunu belirterek[113] yorumlayıcının konumunu netleştirmekte ve Dilthey'in bir adım önüne geçmektedir. Çünkü Dilthey, yazar-metin ilişkisinde önceliği yazara verip, onun anlaşılmasının gerekliliği üzerinde durmakta, yorumlayıcı faktörünü ise empati ile yok saymaktadır. Böyle bir hermenötik yaklaşımda yorumlayıcının, dolayısıyla yorumladığı metnin önemi iyice zayıflamakta iken Birand, bu ikili içerisinde yorumlayıcının yaratıcılığı ile metinde gizli kalmış noktaları ortaya koyabileceğine değinmekte bundan daha önemlisi metni öne çıkarmakta ve onun nasıl anlaşılabileceğini sorun etmektedir. O, içinde bulunduğumuz tarihsel koşulların dışına çıkılabileceğini ve bir metni nesnel bir zeminde doğru olarak anlama imkânının var olduğuna inanır.[114] Bu yaklaşım tarzına karşı Birand'a şunu sormamız gerekir: Bu anlayış yorumlamayı yöneten kurallar ve ilkelerin evrensel olduğu varsayımına dayanmaz mı? Birand Dilthey hermenötiğinin etkisi altında kalmış olmasından kaynaklanan bir refleksiyonla bilimsel bilgi idealine kapılmıştır ki, bu görüşün temelinde bir nesnenin yalın haliyle kavranabileceği varsayımı yatmaktadır.[115] Birand'ın anlamayı metodik bir süreçte sağlam temellere oturtma çabasının temelinde de aynı refleksiyon vardır.

Anlamın nesnesi olarak yazarı gören Dilthey, aynı paralelde metni değil yazarı ön plana çıkarmakta ve pozitivist kesinlik inancından kaynaklanan bir söylemle doğru anlamı ortaya koymaya çalıştığını düşünüyoruz. Metin-yorumcu ilişkisini nesnel ve objektif bir zemin içerisinde değerlendiren Birand'ın ve Özlem'in de aynı noktada buluştuğunu söylemek mümkündür.

Özlem, Dilthey'in bir metne, ait olduğu dönemin tininden, tarihsel koşullarından hareketle yönelinebileceğine ve doğru

113 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 56.

114 Kâmuran Birand, **a.g.e**, s. 71-72.

115 Osman Bilen, **Çağdaş YorumBilim Kuramları**, s. 141.

anlamın yakalanabileceğine inanır.[116] Kanaatimizce metin-yorumcu ilişkisinde ne metne ait belirlenmiş ve sabit bir hakikat ne de bu hakikati kavrayabilmek için kendi hermenötik durumunu terk edebilecek bir yorumcu vardır. Gerek Birand'ın gerekse Özlem'in ortaya koymaya çalıştığı yöntem bilincine dayalı anlama sürecinin yazar-metin-yorumlayıcı ve tarihsel bağlam açısından diyalojik bir karaktere sahip olduğunu söylemekle birlikte, metodolojik açıdan nesnel zemin arama çabalarının aydınlanmacı ve bilimci kategoride sayabileceğimiz monolojik bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Şüphesiz bu yapı anlamın dinamikliğini yok etmektedir. Bize göre bunun en önemli sebebi her iki düşünüründe doğru metodolojinin yakalanmasıyla doğru anlamın da bulunabileceğini, aklın bu metodoloji ile işletilmesiyle birçok faktörün arasında sabit, orada duran şeyin anlamını yakalayabilecek ve onu kendi bağlamına çekecek yetisi olduğuna inanç beslenmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu yapının aktörü akıl olarak ortaya çıkmakta, tarihsel ve toplumsal bağlarından koparılarak evrensel bir kategori haline getirilmektedir.[117]

Bu iki düşünürün hermenötik anlama girişimlerinde en önemli engel onların metodolojiye ve metodolojik akılla evrensel hakikatlerin ortaya çıkarılabileceğine besledikleri inançtır. Bize göre bu inanç onların yaşamsal gerçeklikleri, gündelik anlamaları hakiki birer anlama olarak görememelerine de neden olmuştur.[118] Fakat her iki düşünürün evrensellikten ve metodolojiden anladıkları yapı pozitivist bilinçle benzerlik gösterse ve aklın evrensel işleyişine inansalar da aklın tarihsellikle olan bağı ve bu bağın anlamadaki etkisine vurgu yapmaları modern Türk düşüncesinde pozitivist bilincin karşısında hermenötik bir geleneğin konumlanmasında önemli katkılar sağlamıştır. Düşünürler

116 Doğan Özlem, "Hermeneutik Ve Şiir Sanatı", **Cogito**, Sayı:37, 2004, s. 131.

117 Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", **Toplum ve Bilim**, Sayı:82, 1999, s. 114.

118 Kâmuran Birand, **a.g.e**, ss. 64-65.

geçmişe ait olgulara meydana geldikleri zamansal ve mekânsal koşulları gözeterek yaklaşmışlar, genel-geçer ve tümelci bakış açısıyla değil bu refleksiyonla anlamaya çalışmışlardır. Onların tarihsel olgulara ve olaylara bakışı bu anlamda dikkate değerdir.

Özlem, Rickert ve Weber'in yaklaşımlarının etkisi altında kalarak doğa, tarih, toplum ve kültürde tekilliğin olduğu homojen değil, heterojen bir yapının olduğunu düşünmektedir. Özlem bu heterojenliğin içerisinden sınırlı bir kapsamlılığın çıkma imkânı bulunabileceğine inanır. Fakat bunun olabilmesi için o, tarihsel bağlamların ve yapıların birbirine katılmamasına kendi yapılarını koruyarak anlama çabasına özen gösterilmesine dikkat çeker.[119] Buradan anlamaktayız ki o, geçmişe ait olguları birbirinden ayırabilecek bir yapıda düşünmektedir ve bir tarihsel objeye uygulanan bir değeri başka bir tarihsel objeye uygulama imkânı bulunmayacağına inanmaktadır. Dolayısıyla Özlem'e göre evrensel bir tarihten söz etmek mümkün değildir.

Her kültüre özgü tekil tarihler vardır ve bu tarih kronolojik anlamıyla insanın başlangıcından günümüze kadar gelen fiziksel zamana işaret edebilir.[120] Özlem, buradan yola çıkarak tümellik ve evrenselliğin zihnimizde ürettiğimiz bir fikir olduğunu reel dünyada bir karşılığı olmadığını belirtir.[121] Dilthey'in etkisiyle ortaya koyduğu bu teorik zeminle ilgili Özlem'e şunu sorabiliriz: kültürlere ve tarihsel olgulara ait tekil tarihlerin olduğu yani sınırları belirlenmiş, laboratuar ortamında tespit edilebilecek insanî yapı varsayımı, bu olguları pozitivist yöntemde olduğu şekliyle bir objeleştirme girişimi olmaz mı?

Özlem'in olgu ve olayların, orijinalitesine zarar vermemek adına savunduğu tekil yapısının, yöntem bilincinin etkisiyle

119 Doğan Özlem, **Siyaset, Bilim ve Tarih bilinci**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss. 106-107.

120 Doğan Özlem, **Siyaset, Bilim ve Tarih bilinci**, s. 109.

121 Doğan Özlem, **a.g.e**, s. 114.

sınırlar ve formlar belirlenince bize kendini olduğu gibi açan işleyişin varlığına inanması ile bağlantılı olduğunu görmekteyiz.[122] Birand, bu duruma düşmemek için her olay ve olgunun özgülüğüne ve sınırsızlığına değindikten sonra formlar, doktrinler üzerinden anlamanın imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır.[123] Tarihî olayları ve bireyleri anlamamız için nasıl bir metodoloji takip etmemiz gerekmektedir? Şunu belirtmeliyiz ki, bir tarihçi hiçbir olay veya olguyu tarihsel bir potada, bir resim gibi seyredemeyeceğinin farkında olmalıdır. Bize göre tarihçi, geçmişe dönük her şeyi içinde geleceğin ilgilerini de taşıyan bir şimdinin konumundan değerlendirmekten kendini alıkoyamaz. Birand'ın, tarihçinin tavır alışını teorik zemine oturturken metot kaygısı yüzünden bunu gözden kaçırdığını görebiliriz.

Tarihçinin psişik olguları kendine özgü haller içerisinde kavrayarak tabiat ilmine göre oluşmuş genel içerikli psikolojinin yapısından farklı bir yapıya bürüneceğini düşünen Birand, tabiat ilmi kavramının geçerliliği ile tarihsel bir kavramın geçerliliğinin büsbütün ayrı anlamda olduklarını ortaya koymaya çalışır.[124] Onun bu çabasının temelinde tarih bilimini pozitivist yaklaşımdan arındırabilecek bir metodoloji bulma amacı olduğunu söylemek yerinde olur. Bunun için Birand'ın, modern Türk düşünce geleneğinde pozitivizme göre şekillenmiş tarih bilimi yaklaşımına teorik zemini olan farklı bir yaklaşım getirme girişiminde bulunan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Peki, bu tarih biliminin teorik zemini nasıl şekillenecektir? Birand, hangi yaklaşımların etkisiyle bu zemini oluşturmaya çalışmıştır? Onun tabiriyle birey ve olguları kendine özgü hallerini göz önünde bulundurarak

122 Doğan Özlem, "Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik", **Felsefe Yazıları**, Doğan Özlem(drl.), İstanbul: İnkılap Yay., 2002, s. 108.

123 Kâmuran Birand, "Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi", s. 8.

124 Kâmuran Birand, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", ss. 17-18.

kavramak nasıl mümkündür? Bunu tarih biliminde nasıl sistemli bir hale getiririz?

Rickert'in tarihe rehberlik eden prensiplerin kıymetler; yani gerçek kültürün ifadesi olan manevî oluşumlar olduğuna işaret etmekle, manevî dünyanın en esaslı güdüsüne dokunmuş olduğunu düşünen Birand'a göre manevî dünya, her vakit belli kıymetler oluşturan ve belli kıymetlere dayanan bir kültür hayatının ifadesidir.[125] Bize öyle görünüyor ki, bu yaklaşımıyla, Özlem'in tam tersine hayatın içerisinde sürekli bir oluşun hüküm sürdüğünü, bunların tam olarak tespit edilemeyeceğini fark etmiştir. Sürekli anlamların ve yapıların değiştiği bir oluşumda bunları anlamak için genel ilkeler ortaya koymanın imkânsızlığını gören Birand, tek tek formların çıkarılmasının bu bilimler açısından mümkün olamayacağını belirtir. Bunun sebebi ise olayların ve bireylerin sınırsızlığıdır.[126] Bu sınırsızlığın ortasında tarihçi olay ve olguları hangi bilinçle ele almalıdır? Kanaatimizce Birand'ın hermenötiği kullanım amacı da kendini burada göstermektedir.

Birand'a göre; bu süreçte yapılacak olan şey her ulusun kendine özgü olan karakterini, iç hayatında, kökünden doğan yaratıcı kuvvetleri, inançları, gelenekleri ortaya çıkarmaktır. Tarihçinin yapması gereken de bir ulusun hayatına tesir eden saklı kuvvetleri ortaya çıkarmak ve ulusun manevî hayatını buna göre düzenlenmesine yardım etmektir.[127] O, tarih içerisinde ortaya çıkmış genel yönelimlerin bile, her ulusun kendi tabiatına göre farklı bir anlama büründüğünü ortaya koyarak, bu kavramlarını soyut bir takım ilkelere göre değil, kavramın o toplumdaki oluşum sürecini ve etkilerini ele almanın gerekli olduğunu belirterek bize göre tarihi teorik belirlenimlere bırakmama çabasını

125 Kâmuran Birand, "Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi", ss. 86-87.

126 Kâmuran Birand, **a.g.e**, ss. 90-91.

127 Kâmuran Birand,"18. yy. Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Tutumu", **A.Ü.İ.F.D.**,1956 Cilt:5, Sayı:1-4, s. 96.

göstermektedir.[128] Birand, bu alandaki oluşumların, işlenmiş oldukları ayrı ayrı tavra göre, ayrı ayrı karakterler kazandığını ve ayrı ayrı sonuçlara ulaşılacağını göstermeye çalışarak teori-pratik dengesini gözeten bir perspektifin olabilirliğini sorgulamıştır. İşte bu sorgulama biçimi modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimine önemli bir katkı olarak görülebilir.

Birand, bir disiplin olarak tasarladığı hermenötiği bulunduğu dönemde kendi değerlerini anlamlandırma, güncelleştirme, var olan tarihsel kopukluğu giderme gibi bir endişe ile ele almış görünmektedir. Bunun sonucunda onun, hermenötiği yaşam gerçekliklerini indirgemeci yaklaşımdan uzak, teorik zemin kurmanın yolu olarak gördüğünü ve bunun üzerinden tasarlayarak düşünce geleneğimizde konumlanmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Bu endişenin bir benzerini 1990 sonrasında İlahiyatçı akademisyenlerde de görmek mümkündür. Bu düşünürlerin çoğu hermenötiği bir metot bilimi olarak değerlendirmiş, Kuran'ın anlaşılmasında yorumlama faaliyetinde ne gibi faydalar sağlayacağını, ortak bir anlama zemini meydana getirebilecek yönünün olup-olmadığını, teori-pratik ilişkisinde nasıl bir rol oynayabileceğini araştırmışlardır. Bu çabanın kendisinin, pratiği anlamak için teorik zemin arama ve teorinin güncel yaşamın içerisine nasıl katılabileceği kaygısından kaynaklanmasından ötürü hermenötik yapıya sahip olduğunu söylemek doğru olacaktır. Fakat hermenötiğin teorik zeminini yöntem bilinciyle anlama çabası ve kutsal metinleri yöntem bilinciyle ilişkilendirme çabasındaki bu düşünürler, bir hermenötik anlama sergileyebilmişler midir?

Hermenötiğin kutsal metinlere uygulanmasıyla varoluşsal yönlerinin ortaya çıkarılabileceğini, bundan dolayı bu disiplinin bize iyi bir yöntem önerdiğini düşünen Zeki Özcan, hermenötiği

128 Kâmuran Birand, **a.g.e**, ss. 97-99.

bir metodoloji bilimi olarak düşünmektedir.[129] Özcan, teoloji metinleri ile ilgili bir takım yorumlamaları doktrinal olarak kabul etmekte bu teolojik metinlerdeki doktrinal yorumların, inanan kişilerin varoluşsal durumlarını ve şartlarını yeterince kuşatamadığını düşünerek, hermenötiğe ait öğeler yardımıyla teolojik metinlerin varoluşsal biçimde kavranabileceğine inanmaktadır. Ona göre hermenötik, insan bilimleri içerisinde teolojinin geleceğine en çok katkıda bulunabilecek disiplindir.[130] Burada Özcan'a şunu sorabiliriz: varoluşsal yönlerin ortaya çıkarılması metodolojik bilinçle nasıl mümkün olabilir? Metodolojik bilincin hiyerarşik yapısı olduğu dikkate alınırsa, karşılaşılan metinle aramızdaki diyalojik ilişkiyi kurup kendimizi ve dünyamızı anlamamızı sağlamada yeterli olacak mıdır? Metodolojik kaygılarla yola çıkarsak ontolojik anlamı daraltmış olmaz mıyız?

Bize göre, Kur'an'a yöntemsel olarak yaklaşım varoluşsal boyutun oldukça sınırlı bir yönünü verebilir. Yöntemsel yaklaşımın şöyle bir tehlikesi vardır ki o da teorinin pratiği yönlendirmeye başlaması, buna göre anlamlar yakalayarak hakikatin kendisi olduğunu iddia etmesidir. Bu ise artık anlamın varoluşsal düzlemden çıkması demektir. Çünkü varoluşsal anlama diyalojik düzlemde gerçekleşen bir durumdur, metodolojik bilinçle anlama çabası ise karşıda anlaşılmayı bekleyen varlığı zihnin kendi koyduğu kurallar bağlamında anlama denemesi olarak monolojik yapılıdır ve epistemik bir karaktere sahiptir.[131] Mehmet Paçacı ise yöntem bilimi olarak algıladığı hermenötiğe bundan dolayı biraz mesafeli yaklaşır.

Anlamayı yöntemsel olarak düşünse de yorumlayıcı ve metin arasında keskin çizgiler çizmeden açık uçlu bir anlamın olduğunu

129 Zeki Özcan, "Genel ve Teolojik Hermenötikte Söylem", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:7, Cilt:7, 1998, s. 232.

130 Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik,** İstanbul: Alfa Yay., 2000, s. .5

131 Burhanettin Tatar, **Hermenötik**, s. 107.

düşünen Mehmet Paçacı, İslâm düşünce geleneğindeki Fıkıh gibi disiplinlerin geleneksel halleriyle anlama ve yorumlama çabasında yeterli olmadığını düşünmekte, günümüzdeki beşerî bilimlerin yani tarihselci ve hermenötik metodolojinin katkılarıyla geliştirilmesi gerektiğine inanmaktadır.[132]

Pratikteki sorunu Kur'an'ın kendinde değil onu varoluşsal zemine taşıyamayan Müslüman toplumlarda gören Paçacı, bu sorunun ortadan kaldırılması için Kur'an ve bireyin diyalojik sürecini öne çıkarmaktadır. Birey ve Kur'an arasında meydana gelecek olan bu süreci işletebilecek disiplin olarak, fıkhı görmektedir. Anlıyoruz ki, Paçacı Kur'an'ın indiği toplumlarda pratiğin etkisiyle şekillenen disiplinin anlamada daha iyi bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Paçacı, özne ile nesnenin nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ele alınarak anlama işinin tabiatına uygun bir yöntemin meydana getirilebileceğine inanmaktadır.[133] Onun bu tespiti anlamanın teorik yapısının şekillenmesinde pratiğin yönlendirmesinin olmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Hermenötiğe bir yöntem olarak burada ne tür görevler düşmektedir? Hermenötik metodolojinin kutsal metinleri anlamamıza yardımcı olacak nitelikleri nelerdir?

Bilimsel yaklaşımlardaki kesinlik anlayışını benimsemeyen Paçacı'ya göre anlama işinde öznenin dışarıda tutularak nesneyi olduğu gibi kavrayabilme imkânı yoktur. Onun da anlama işinin diyalojik bir süreci içerdiğini düşünmekle pozitivist yöntem bilincinin monolojik anlama deneyimini aştığını görmekteyiz. Anlama işinde özne ve nesnenin birlikte yer aldığını, insanın tecrübe ettiği, anlamak istediği nesne ile kendisi arasında kesin bir çizgi çizilemeyeceğini belirtmesi onun anlamın hermenötik

132 Mehmet Paçacı, "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine", **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri**, İstanbul: İSAM, 2007, ss. 283-284.

133 Mehmet Paçacı, **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s. 39.

yapısına uygun bir anlayış benimsediğini göstermektedir. Buna göre o, özne ve nesnenin karşılıklı mutlaka etkileşimde bulunduğunu, öznenin, nesneyi bağımsız gözleyemeyeceğine, kendi ön anlamalarını işin içine katmaktan kendini alamayacağının farkındadır. Paçacı'ya göre nesne de kendini olduğu gibi sunan bir varlık değildir.[134] Buradan yola çıkarak o, Kur'an'ın anlaşılmasında öznenin süreç dışında tutularak objektif bir bilginin elde edilebileceğine inanmanın söz konusu olmadığını belirtir.[135]

Birey, içinde bulunduğu zamana ve koşullara göre değişen bir anlama imkânıyla Kur'an'a yaklaşmakta dolayısıyla sürekli anlamalarında değişiklik olmaktadır. Anlaşılıyor ki Paçacı, anlamanın sonlu, sınırlı, zorunluluk içermeyen bir yapısı olduğunu düşünmektedir. Bireyin değişen bu anlamalarının karşısında ise Paçacı değişmeyen Kur'an ilkelerini görmektedir. Bu değişmeyen ilkeler değişen zaman ve mekân bağlamında nasıl anlaşılabilir? Bu anlamayı sağlayacak metodolojinin prensipleri neler olmalıdır?

Paçacı'nın, her durumun benzersiz olduğunu dolayısıyla duruma göre anlamların değiştiğini söyleyip bireyin, kendi tarihselliğinin farkında olarak Kur'an'ın ilkelerine yaklaşmasını ve evrensel ilkelerini anlayarak yine kendi tarihsel durumuna tatbik etmesini anlama sürecinin en önemli parçası olarak görmesi onun yöntemi başlangıç prensibi olarak anladığını gösterir. Paçacı, olmuş bitmiş durağan yorumlamanın ve bu sabiteleri sağlayan yöntemin varlığına inanmamaktadır.[136] O, tarihsel durum göz önünde bulundurulmazsa varoluşsal zeminin ortadan kalkacağını, diyalojik sürecin diğer tarafında da bu tarihsel hükümlerin arkasındaki evrensel öze ulaşmanın yattığını belirtmektedir. Paçacı'nın süreci işletmesindeki pratik gerekçeler nelerdir?

134 Mehmet Paçacı, **a.g.e**, s. 45.
135 Mehmet Paçacı, **a.g.e**, s. 52.
136 Mehmet Paçacı, **a.g.e**, s. 67.

Amaç Kur'an'ı kendi varoluşsal durumumuza müdahil kılmak ve her türlü yöntemin boyunduruğundan kurtularak Kur'an'la karşılaşmaksa anlamadaki süreç öne çıkmaktadır ki, Paçacı'nın da bu süreci yöntemin önünde gördüğünü anlamaktayız. Onun bu çabasının temelinde bize göre yöntemin statik yapısının güncel dinî konuları yorumlamadaki eksikliğini görmesi yatmaktadır. Paçacı bu bağlamda güncel bir yorumlama sürecinin ortaya çıkarılabilmesi için, içtihat kurumunun işlevsel hale getirilmesi gerektiğini savunur.[137] Metni güncelleştirmek için nasıl bir yol takip etmeliyiz?

Zeki Özcan, teolojik metinde bütün insanî eserler gibi kaçınılmaz olarak tarihî biçim içerisinde verildiğine değinerek, onda özsel olanı ve zamana bağlı olanı birbirinden ayırabileceğimizi, bu yolla metnin aktüelliğini sağlayabileceğimizi, aktüelliği sağlayacak araç olarak ta hermenötiği görmektedir.[138] Ona göre, özsel ve aktüel ayrımı yaptığı kutsal metinlerdeki aktüaliteyi sağlayacak olan hermenötiktir. Hermenötiğin görevinin kutsal kitaplarda bulunan kıssa ve anlatımları bulmak, temel bir hikâye oluşturmak olduğunu söyleyen Özcan'a göre bu hikâyeler; kıssa ve olaylardan hareket eden, teolojik muhtevası ve hakikat boyutu olan çekirdek bir olay üzerine bina edilmelidir. Hermenötiğin başka bir görevi de, kıssaları ve olayları anlamlı sonuçlar halinde yeniden düzenleme ve bunlar vasıtasıyla tanrı ve insan hakkında, onların ilişkileri ile ilgili bir şeyler anlatmaktır.[139] Hermenötik bu görevi nasıl yerine getirecektir? Bunu metodolojik bilinçle mi sağlayacaktır?

Hermenötik etkinliği, varoluşsallığın kendini değil sadece bağlamını ortaya koymada yöntem olarak düşünen Özcan, genel metin ve kutsal metin arasındaki farklılıktan yola çıkarak

137 Mehmet Paçacı, **a.g.e**, s.78.

138 Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 60.

139 Zeki Özcan, **a.g.e**, s. 77.

hermenötiğin yöntemsel olarak uygulanabileceği alanı da daraltmakta ve sadece yazılı metinlerle sınırlamaktadır. Ona göre bu iki metin tipi arasındaki benzerlik ve farklılıklara bakılarak hermenötik uygulamanın nasıl olacağı konusunda karar verilebilir. Bunu yapabilmek için Özcan, öncelikle metin kavramından ne anlamamız gerektiğine bakmamız gerektiğini belirtir. O; bir anlamı olan, yazılı ve sözlü ifadeleri, dünya ve onun oluşturduğu nesneleri, kutsal metinleri, bu metinlerin pratik yorumunu, hukukî metinleri, rüyaları, sosyal olayları, tarihî ve arkeolojik belgeleri, her türlü kültürel eserleri, insana ait olan davranış, jest ve mimikleri metin kavramı içine dâhil etmektedir.[140] Metinlerdeki anlamı hangi metodoloji ile yakalayabiliriz?

Özcan, Dilthey hermenötiğinin bütün mesafeleri aşarak orijinal anlamı yakalama metodolojisini kutsal metinler için uygulanamaz bulmakta bunun yerine Gadamer'in diyalektik hermenötiğinde metni ve özneyi karşılıklı etkileşime sokan ufukların kaynaşması ile bu mesafenin aşılacağını, metni kendi durumumuza uygulama imkânının ortaya çıkacağını düşünmektedir.[141] Görmekteyiz ki Özcan için önemli olan şey dinî metinlerin ortak bir zeminde anlaşılma imkânını elde edebilecek yöntemi bulabilmektir. Bize göre o, varoluşsal anlamları bulmak istemekle çok doğru bir adım atmasına karşı, ortak anlama zeminini belirli ilke ve yöntemlere sığdırarak hermenötik anlamayı daraltmıştır.

Ali Galip Gezgin de anlamayı yöntemsel bir temelde anlarken bu yöntemin pratikle olan uyumuna özen göstermeye çalışmakta fakat hakiki anlamın yakalanabilmesi için mutlaka metodoloji takibini gerekli görmektedir.[142] Bu tavır yöntem bilincinin sosyal bilimler temelli olarak etkisinin günümüzde devam ettiğinin

140 Zeki Özcan, **a.g.e**, s. 90.

141 Zeki Özcan, **a.g.e**, s. 110.

142 Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", **S.D.Ü.İ.F.D.**, Sayı:7, 2000, s. 137.

en önemli göstergesidir. Düşünürlerin bir taraftan aktüel anlamı yakalamaya, varoluşsal zeminden kopmamaya çalışırken, diğer taraftan da anlamı belirli ilkeler etrafında toplayarak soyutlaştırdıklarını, ontolojik zeminden kaydırdıklarını gözlemliyoruz.

Gezgin de Özcan gibi, kutsal metinle karşılaşan bireyin anlama ediminde hermenötik yöntemin geçerli olabileceğini, bu bakımdan Gadamer'in hermenötik metodolojisinde tümel-tekil arasındaki diyalojik ilişkinin Kur'an'ı anlamada uygun bir hermenötik metot olabileceğini belirtmekle birlikte, bu hermenötiğin temelindeki "anlamaya çalışan bir kişinin bir ön hazırlık geçirmesini daha ilk baştan varsaymak, ön şartlanmanın varlığını kabul etmesi" fikirlerini benimsemeyen Fazlurrahman'ın geliştirdiği hermenötik metottan da faydalanılabileceğini belirtmektedir. Gezgin, bu metoda göre ayetin indiği tarihsel ortam ve hangi soruna çözüm getirdiğinden yola çıkılarak ayeti genelleştirip ahlâk ve toplumu ilgilendiren ilkelerin ortaya çıkarılabileceğini düşünür.[143] Gezgin, Betti'nin metodundaki müfessirin tefsirini, anlamlı formları aktaran metni esas alarak çıkarması gerektiği görüşünü, Kuran'ın doğru anlaşılmasında pratik olarak faydalanmamız gereken semantik ölçütlerden birisi olarak görmektedir.[144]

Kanaatimizce Gezgin, Özcan ve Paçacı'nın yaşam gerçekliklerini her türlü sistem kaygısının üzerinde anlamaya çalışmaları hermenötik bilinci ontolojik açıdan konumlandırmaya çalıştıklarının bir göstergesidir. Fakat bu düşünürlerin de son kertede anlamayı bir metot işi olarak gördüğünü söyleyebiliriz.[145] Bu yöntemci

143 Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", ss. 138-139.

144 Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", s. 140.

145 Metodik anlama; sıkça değindiğimiz gibi ontolojik anlamanın önünü kapatmakta, teorik, soyut, realiteden uzak bir yapı ortaya koymaktadır. Anlama işini ontolojik boyuttan çıkarıp teoriye dönüştürmek anlaşılacak olanı kendi

yaklaşımın bilim camiası ve bilim dünyasında apayrı bir itikadî ve amelî mezhep olduğunu düşünen Yasin Aktay, bize göre buradaki temel sorunu görebilmiştir. Ontolojik yaklaşımların uzağında bir anlama çabası içerisindeki yöntemci anlayış, bilen insanla bilinen nesne arasında mesafe bırakmakta ve bilen öznenin bildiği şey üzerinde mutlak tasarrufu olduğu hissini meydana getirmektedir.[146] Bize göre bu çaba, hem insanın kendi etrafında var olan varlıklarla olan ilişkisini sağlıklı bir zeminde götürmesini engelleyecek hem de Kur'an ve sünneti anlamada yetersiz kalacaktır. Çünkü İslâm'ın bu iki kaynağını yöntem bilincine göre anlamak bunlardaki hakikatin ifşasına engel olacaktır. Dolayısıyla yapılması gereken şey her iki metin tipine de her türlü yöntemi aşan, zaman ve mekânın getirdiği sezgisel bakışı da işin içine katarak feraset ve basiret eşliğinde anlamayı denemektir.[147]

Görmekteyiz ki metodoloji bilinciyle hareket ederek soyutlama ve genellemeye dayalı ilkeler yoluyla hermenötiği konumlandıran düşünürler hakikatin alanını daraltmışlar, her ne kadar yaşamsal alan vurgusu yapmışlarsa da bu yaşam alanını soyut ilkelere indirgemekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Bunun sonucunda reel gerçeklikten uzaklaşılmış ve ontolojik anlama imkânı sınırlanmıştır. Düşünce geleneğimizde yöntem bilincinden kaynaklanan alan ve içerik sınırlamacılığını aşarak ontolojik anlama zemini oluşturulabilmiş midir? Nasıl bir konumlandırma çabası ile alan ve içerik sınırlandırmacılığı aşılmaya çalışılmıştır?

---

anlam ufkumuza yaklaştırmamak, hakikati tecrübe edememek demektir. Peyami Safa'nın değindiği gibi hakikat suya benzemektedir. Hakikati metoda indirgemek suyu avucumuzun içine almak gibidir. Suyu avucumuzun içinde bütün yönleriyle hapsedebilir miyiz? Sonunda avucumuzda kalacak olan sadece bir ıslaklıktır. Bakınız: Peyami Safa, Felsefî Buhran, **Çığır Mecmuası**, Cilt: 4 Sayı: 73, 1938, s. 196.

146 Yasin Aktay, "Reform, İctihat ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat", **Milel Ve Nihal**, Sayı:2, 2008, s. 62.

147 Burhanettin Tatar, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004, s. 438.

ALAN VE İÇERİK AÇISINDAN KONUMLANDIRMA SORUNU

Pozitivistik Yaklaşımın Alan ve İçerik Sınırlamacılığına Eleştiriler

Pozitivist yaklaşımı toplumun dönüşümünde teorik zemin olarak kabul eden ve doğa bilimci içerikle donatılmış sosyal yaşamı hakikatin kendisi olarak tasarlayan aydınların, Cumhuriyet döneminde kendi kökenlerinden sıyrılarak Avrupa medeniyetinin aktarımının öznesi olmayı tercih ettiklerine önceki bölümlerde değinmiştik. Aktardıkları medeniyetin özü de pozitivist bilim sonucu elde edilen moderniteye dayalı evrensel değerlerdi ve düşünürlere göre bunları bütün insanlığın kabullenmesi gerekirdi. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren pozitif bilim anlayışının mevcut kurumların ve toplumsal dönüşümün sağlanması için teorik bakımdan önemli bir işlev gördüğü söylenebilir.[1]

Devleti oluşturan elitist yapının geleneksel ve tarihsel olanla bağlantısını kesme yönündeki siyasî modernleşme politikasının bir sonucu olarak pozitivist bilim içeriğine sahip bir toplum hayali kurgulanmış, gerçekte var olan reel, meşru toplumu

1 Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Sabahattin Şen(drl.), İstanbul: Bağlam Yay., 1995, s. 568-569.

görmezden gelerek bu yapının otantikliğini meşru kabul etmemiştir.[2] Bu bakımdan kendi pratik zeminlerinden toplumsal dönüşüm için bir yapı ortaya çıkaramayan Cumhuriyet dönemi aydınının imdadına devlet yetişmiştir. Devletin himaye altına aldığı, bilimi toplumsal değişimin, toplumsal kurtuluşun tek çaresi olarak gören düşünürler tarafından, Batı'daki modernizmin alt yapısı olan bilimci içerikle donatılmış sanata, edebiyata, hukuka ve diğer alanlara ait görüşler olduğu gibi düşünce geleneğimize aktarılmıştır.[3] Böylece Meşrutiyet döneminde de belirli bir aydın grubunun hayali olan bilimci içerikle donatılmış kurumlara ve yapıya sahip toplumsal zemin oluşturmak, Cumhuriyet döneminin siyasî ve sosyal en etkin düşüncesi olmuştur.[4] Bu düşüncenin bir yansıması olarak Ziya Gökalp'ın pozitivist bilim içeriği ile donatılmış sosyoloji anlayışı, dönemin siyasîleri tarafından benimsenmiş ve "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" şeklinde seslendirilmiştir.[5] Cumhuriyet döneminin teorik zeminini bilime göre sınırlayan ve bunun kökenini de Batıda bulan aydını en iyi şekilde Cemil Meriç tavsif etmiştir. O, zavallı olarak nitelediği bu aydın tipinin Batılı dostları karşısında hazinelerini gizlediğini ve bir süre sonra bu hazineleri kendilerinin de unutarak, Avrupa'nın pozitif bilimlerle donatılmış sosyal ve entelektüel yapısını teorik zemin olarak aldığını yani papağanlaştığını belirtir.[6]

2 Ömer Çaha, "Türkiyenin Siyasî Modernleşmesi", Modernleşme, **İslâm Dünyası ve Türkiye**, İstanbul: Ensar Neşriyat., 2001, s. 288.

3 Ahmet Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihin Parametreleri", **Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye**, İstanbul: Ensar Neşriyat., 2001, s. 371.

4 Şerif Mardin, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I**, İstanbul: İletişim Yay., 2007, s. 141.

5 Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyet ve İdeolojiler", **Türk Düşüncesi Üzerine Gezintiler**, Ankara: Nobel Yay., 238

6 Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 9.

Pozitivist ideolojiden beslenen Cumhuriyet dönemi aydını, toplum için yapılması gereken doğrunun ne olduğunu bildiğine, bunu başkalarına da aktarmanın ve toplumu bu bakımdan istenilen hizaya getirmenin bir ödev olduğuna inanmaktadır. Bilimci yapıyı savunan bu düşünür tipi kendi doğrusunun dışında başka doğruların olabileceğine inanmamakta, evrensel olduğunu düşündüğü bu doğruları topluma dayatmakta ve yol göstermekte de ısrarlıdır. Dogmatik bir yaklaşımla ve pozitivist bilime göre düzenlenmiş olan toplum tasarımına inanmasının bir sonucu olarak o, içinde bulunduğu toplumun pratik zeminini görmekten uzak, zihninde biçmiş olduğu elbiseyi topluma giydirmeye çalışmaktadır.[7]

Hüseyin Batuhan, yukarıda anlatılan aydın biçimine oldukça uygun bir yaklaşımı sergileyerek içinde bulunduğu toplumun geçmişten getirdiği bütün değerlerine savaş açmış ve pratik zemini görmezlikten gelerek zihnini dogmatik bir şekilde bilimci yapıyla sınırlandırmış, bu yapıya uymayan her düşünce tipini şarlatanlık olarak nitelemiştir. İnsanların bu şarlatanlığa düşmelerinin sebebi de ona göre bilimsel düşünüş alışkanlıklarını edinemeyişleridir. Batuhan, bir felsefeci olarak amacının hayatta en hakiki yol göstericinin bilim olduğuna inanan okuyuculara rasyonel düşünme yöntemleri konusunda fikir vermek için çalışmalar yapmak olduğunu belirtir.[8] Felsefeyi rasyonel düşünme yöntemlerini bulma ile sınırlandıran Batuhan için bu yöntemleri bulmanın yolu nedir? Rasyonel düşünme alışkanlığı kazandırmanın en etkili yolunun bilim kültürünü insanlara kazandırmak olduğunu belirten Batuhan, bilim kültüründen, bilimlerin dayandığı ontolojik varsayımların, araştırma yöntemlerinin, elde edilen ürünleri değerlendirme ölçütlerinin bütününün anlaşılması

7 Doğan Özlem, **Bilim, Tarih ve Yorum**, s. 18-19.

8 Hüseyin Batuhan, **Bilim ve Şarlatanlık**, İstanbul: Bulut Yay., 1999, s. 17.

gerektiğini söyler.[9] Onun, bu tespitiyle dönemin ideolojik zeminine uygun olarak yaşama ait bütün alanların bilimsel içerikle donatılmasının gerekliliğine inandığını, felsefeyi de bunun bir aracı olarak gördüğünü anlamaktayız.

Nusret Hızır da felsefenin bilimin bir parçası olması gerektiğini, görevinin de bilimin analizini yapmakla sınırlandırılmasını ister.[10] Nusret Hızır, metafiziğin ortaya attığı önermelerin ampirik olarak tahkik edilememesinden dolayı sözde, görünüşte ve uydurma problemler olduğunu öne sürmektedir.[11] Nusret Hızır'ın bu çıkışının temel sebebinin herkesin üzerinde uzlaşabileceği somut verileri bularak yaşam standartlarını yükseltici evrensel bilgiyi ortaya koyma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu çabanın bir benzeri Hüseyin Batuhan'da da vardır.

Hüseyin Batuhan, evrensel bir yönteme dayanmayan bilgiyi kabul etmemekte ve insanların günlük yaşamının unsuru olan pek çok şeyi rölativitesinden dolayı bilimsellikten uzak olmakla nitelemektedir. Felsefenin yaşamın bu sorunlarına değinmesine karşı çıkarak, pratik felsefenin açmazlarına değinen Batuhan, bu tip konuları metafiziksel sorun içerisinde görmüş, bunların üzerinde herkesin uzlaşacağı bir doğru olmamasından dolayı kısır sorunlar olarak nitelemiştir.[12] Düşünürler, geçmişten gelen bütün değerleri metafizik sepetinin içine doldurup gereksizliğini, bizi sosyal, düşünsel anlamda geri bıraktığını varsaymışlar, yaşama ait her ne varsa onların alan ve içeriğini bilimsellikle sınırlandırarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.

Felsefeyi mantıkçı pozitivizmin yaklaşımlarına göre anlayan Teo Grünberg de bilimin yapısı ve düzeni açısından felsefeye

9 Hüseyin Batuhan, **a.g.e**, s. 17-18.

10 Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Kırmızı Yay., 2007,s. 43.

11 Nusret Hızır, **a.g.e**, s. 134.

12 Hüseyin Batuhan, **Uğur Felsefe Öğreniyor**, İstanbul: Bulut Yay., 1999, s. 341-342.

görevler vermiş ve sınırlandırmalar yapmıştır. Nusret Hızır'ın ve Hüseyin Batuhan'ın bilime tahsis ettiği ve konularını bu alanla sınırladığı felsefe anlayışına Grünberg'in katıldığını görmekteyiz. Ona göre felsefenin kapsamı dil analizi ile sınırlıdır. Yapılması gerekende incelenecek olan her dil dışı nesnenin dilsel ifadesini alıp onun dil analizini yapmaktır.[13] Felsefeyi bu kapsamla birlikte içerik olarak da sınırlayan Grünberg, metafizik görüşlerin felsefede barınmaması gerektiğine inanır: Ona göre eğer bilgi dolaysız bir şekilde doğrudan elde edilmiş ise bu belgelenebilir ve güvenilirdir. Bunun dışındaki bilgilerin güvenirliliği yoktur. Hüseyin Batuhan da, bilimsel bilginin en önemli özelliğini, bilim toplumu denilen cemaat tarafından yeterince belgelenip kabul etmesi olarak değerlendirmektedir. Bunun dışında kalan, sezgi, ilham ve vahiy adı altında özel bilme yeteneklerinin ise bilimce mümkün olamayacağına inanır.[14]

Felsefenin içeriğinin pozitivizmin bilim anlayışına göre doldurulması gerektiğini söyleyen Selahattin Hilav, toplumun yapısını da bu yaklaşıma uygun bir şekilde tasarlayarak Marksist ekonomi-politiği soyuttan somutun inşası yani somutun soyutta yeniden üretilmesi üzerine kurgulamıştır. O, evrimdeki gibi ilerleme aşamalarını insan zihninde de görmekte ve buradan hareketle doğu toplumlarının felsefe yapamayacağına hükmetmektedir. Batı toplumlarında ise ferdin bağımsızlık kazanması ve derinleşmesi sonucu felsefe zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.[15] Hilav, felsefeyi kendi ideolojik yaklaşımının bir parçası olarak ele almakta ve felsefenin gerçekleşebilmesi içinde soyutluktan kurtulması, bilime dayanması gerektiğine inanmaktadır.[16]

13 Teo Grünberg, **Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006, s. 26.

14 Hüseyin Batuhan, **a.g.e**, ss. 33-35.

15 Selahattin Hilav, **a.g.e**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2008, s. 156.

16 Selahattin Hilav, **a.g.e**, s. 12-13.

Pozitivist alan ve içeriğe göre toplum ve bilimleri tasarlama girişimlerinde öne çıkan en önemli görüşler, somut, ispatlanabilir verilerden hareket edebilmek, bu sayede de evrensel prensiplerin yakalama imkânına sahip olabilmektir. Burada tek yönlü bir hiyerarşinin olması yani bilimsel içerikle donatılmış teoriden hareket edilmesi ve pratiği buna göre şekillendirme girişimi, şüphesiz hermenötik bir tavır değil pozitivist bir tavırdır. Kanaatimizce düşünürlerin buradaki ısrarının en önemli sebebi Batı ile aramızda zamansal bir mesafe olduğunu düşünmeleri ve bunu bir an önce kapatmanın yolunu bilim içeriğiyle donatılmış yapılarda görmeleridir.[17] Pozitivist alan ve içerik sınırlamacılığına düşünce geleneğimizde hangi zeminden hareketle eleştiri getirilmiştir? Eleştiri getiren düşünürler felsefî yaklaşımlarında pozitivizmin yöntem bilincini ve buna dayalı olan alan ve içerik sınırlamacılığını aşabilmişler midir? Ele aldıkları konularda alan ve içerik sınırlamacılığından kurtulabilmek için nasıl bir metodoloji izlemişlerdir? Konuları ele alış biçimleri, izledikleri yöntem ve ortaya koydukları yorumların modern Türk düşüncesinde felsefî hermenötik bilincin kendini konumlandırmasına nasıl bir katkısı olmuştur?

Modern Türk düşünce geleneğinde pozitivist alan ve içerik sınırlamacılığına en önemli eleştirilerden biri bu yaklaşımın soyut indirgemecilikle insan, dil, kültür çalışmalarını ele almasıdır. Bu konuda en önemli eleştirileri yaşam gerçeklikleri ile felsefe arasında sıkı ilişki olduğuna inanan ve yaşamsal pratikleri hep felsefî açıdan değerlendirmeye çalışan Takiyettin Mengüşoğlu'nun getirdiğini söyleyebiliriz.[18] İnsan varlığının yapısı, insanın anlamı, insanın diğer varlıklarla ilişkisi, insanın meydana getirdiği ürünlerin niteliği, insanın tarihselliği gibi konulara değinen

17 Zerrin Kurtoğlu, "Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru", **Toplum ve Bilim**, Sayı:98, 2003, s. 58.

18 Arslan Kaynardağ, "Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Felsefe", s. 404.

Takiyettin Mengüşoğlu, insan anlayışını N. Hartmann'ın oluşturduğu teorik zemin üzerinden kurgulamış,[19] onun felsefî antropoloji yaklaşımını düşünce geleneğimize taşıyarak pozitivist yöntem bilincine ait alan ve içerik sınırlamacılığını aşmaya çalışmıştır. Kanaatimizce onun bu yaklaşımı benimsemesindeki itici güç yaşamla ilişkilendirdiği felsefeyi antropolojik temele oturtarak Türk düşüncesinde Avrupa'da var olduğuna inandığı zihnî gelişimi yakalama çabasıdır.[20] Onun bu çalışmasında hermenötik bilincin konumlanmasına katkısı olan yön nedir?

İnsanın kendisinin ne olduğunu, onun başka varlık alanlarıyla olan bağlarını, insanla birlikte ortaya çıkan anlam boyutlarını ve varlık oluşumlarını, insanın dünya içerisindeki anlamı gibi meselelerde hiçbir bilimin uğraşı göstermediğini iddia eden Mengüşoğlu'na göre bunları inceleyecek olan felsefî antropoloji veya diğer adıyla insan felsefesi, insan ontolojisidir.[21] Felsefî antropoloji insanı anlamak için hangi yöntemi takip edecek, alanı ve konusu neye göre belirlenecektir? Bu fenomenlerin bütün insanlarda var olduğuna inanan Mengüşoğlu, felsefî antropolojinin görevinin de bu özellikleri bulup ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer.[22] Ona göre bu özellikler insanın varlık koşuludur ve eksik veya fazla her insanda bulunmaktadır.[23] Buradan anlamaktayız ki o, felsefî antropoloji sayesinde insana ait evrensel ilkeler ortaya koyarak tarih üstü bir insan tanımını yapabileceğini

19 YusufÖrnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengusoğlu", **Yüzyılımızda İnsanFelsefesi-Takiyettin Mengüşoğlu Anısına**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1997, s. 71.

20 Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefî Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, s. 184.

21 Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992, s. 253.

22 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, ss. 31-32.

23 Arslan Kaynardağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul: Elif yay., 1983, s. 105.

varsaymaktadır. Doğan Özlem, Mengüşoğlu'nun bu yaklaşımını sıkıntılı bir durum olarak nitelemektedir. Bunun sebebi ise Mengüşoğlunun antropoloji anlayışının insanda kalıcı değerler ve nitelikler arama çabasıdır.[24] İnsana ait evrensel ilkelerin bulunabileceği varsayımı mümkün müdür? Evrensel ilkeleri bulmak için ortaya koyulan metodoloji pozitivistik karakter içermez mi?

Mengüşoğlu, insanı somut varlık bütünüyle kavrayınca ortak ilkelerin bulunabileceğine emindir. Kişinin kendi kültüründen, önyargılarından, değer yargılarından tamamen soyutlanarak insanın ortak özelliklerini bulma çabası ile Mengüşoğlu, nötr bir anlama imkânına inandığını da gösterir: O, zaman ve mekân koşullarından soyutlanarak tüm insanları kapsayacak bir insan tanımı yapmayı hedeflemiş görünmektedir.

Öğrencisi Uluğ Nutku da tüm farklılıkları ile birlikte genel bir insan yaklaşımı bulma çabası içerisindedir. O halde genel insan kavramını parçalamadan onu farklılıklarla içeriklendirmenin sağlam bir yöntemi var mıdır? Varsa bu yöntem nedir?[25] Nutku böyle bir yöntemin varlığına inanmaktadır. O, değişmez yasalılıkların, ilkelerin algılanan nesnel dünya sayesinde düşünüldüğünü ve yalnızca akılla içlerine girilebileceğini düşünür.[26]

Gerek Mengüşoğlu gerekse Nutku insana ait evrensel ilkeler bulma işini onun somut varlık bütünü ile ilişkilendirmektedirler. Betül Çotuksöken, bizim bu tespitimizi doğrulamakta ve Mengüşoğlu'nun insanı tarih üstü/zaman üstü varlık koşullarını bularak bunlar üzerinden anlamaya çalışma girişimini, onun antropolojik çalışmalarının özgün yanı olarak takdim etmektedir.[27]

24 Doğan Özlem, "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı", **Bilim, Tarih ve Yorum,** s. 57.

25 Uluğ Nutku, **Daha Güncel Felsefe**, Ankara: Anı yay., 2006, s. 124.

26 Uluğ Nutku, **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul: Bulut Yay., 1998, s. 58.

27 Betül Çotuksöken, Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye, http: // www. betulcotuksöken.com.

Doğan Özlem, Mengüşoğlu'nun insanî nitelikleri zaman üstü bir noktadan belirleyerek, bu niteliklerin tarih içerisindeki serüvenini bu sabit noktadan seyredebileceği zannını eleştirmekte ve insana ait niteliklerin ve bu nitelikleri kavrayış biçiminin değişkenliği üzerinde durmaktadır.[28] Bize göre Mengüşoğlunun antropolojik yaklaşımındaki en büyük çelişkisi bir taraftan insanın tarihsel bir varlık olduğunu kabul ederken diğer yandan bu tarihsel varlığı Özlem'in deyimiyle tarih üstü bir noktadan temaşa edeceği zannına kapılmasıdır.

İnsanı anlamayı deneyen bu yaklaşımın diğer önemli bir savı ontolojik temellerden hareket ettiğini, insanı özel bir varlık alanı olarak gördüğünü ve insanı başka hiçbir varlık alanına katmadan anlayabileceğini iddia etmesidir.[29] İnsanın varlık alanından ne kastedilmektedir? Ontoloji, Mengüşoğlu için ne anlama gelmektedir? İnsan için bir varlık alanının sınırı nerede başlar, nerede biter? Onun buradaki ontolojik bakışının evrenselci bir yapısı olduğunu bu yaklaşımla nesne edinilen varlık yapısının neliğini, bağlantılarını, diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını görmeye çalışan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.[30] Görmekteyiz ki Mengüşoğlu için bu varlık alanı, insan fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu şeyler, insan başarılarıdır. Bu başarılar insanın somut varlık bütününe dayalı olarak ortaya çıkmış olan sanat, teknik, eğitim, devlet kurma gibi ürünlerdir. Bu ürünler sayesinde bütün insanlara ait olan özellikleri elde edebileceği inancındaki Mengüşoğlu, diğer antropolojik yaklaşımların ise içi boş, soyut, dayanaksız, havada duran, insan varlığına ait özelliklerden

28 Doğan Özlem, "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı", ss. 55-56.

29 İonna Kuçuradi, **İnsan ve Değerleri**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2003, ss. 20-22.

30 İonna Kuçuradi, **Çağın Olayları Arasında**, Ankara: Şiir-Tiyatro Yay., 1980, s. 173.

uzaklaşarak oluşturulmuş kavramların meydana getirdiği sistemler olduğunu savunur.[31]

Bize göre insanın teorik çerçevesini çizerken, etkinliklerini dikkate alması, değerlendirmelerini bunların üzerinden yapması hermenötik bilincin konumlanmasına katkı yapmıştır. Fakat Mengüşoğlu'nun ortaya koymaya çalıştığı ontolojik temellerden kalkan ve insan fenomenlerini bu yöntemle anlayan metodolojide bir sınırlandırma yaptığını ve fenomenleri sadece algılanabilen etkinliklere indirgediğine dikkat çekmek gerekir. Dolayısıyla hermenötik açıdan varoluşsal bir anlama temelinde insana bakmadığını söylemeliyiz. Bu yaklaşımı savunan Sevgi İyi, Heidegger ve Mengüşoğlu'nun yaklaşımlarını karşılaştırarak Mengüşoğlu'nun, metafizik nitelikli kavramları ayıkladığını ve insanî tür olarak, insanın etkinliklerinden yakalamaya çalışan özgün ve açık görmeyi sağlayan bir antropoloji kurduğunu Heidegger'in ise kavram çözümlemesini asla aşamayarak gerçeklikten kopuk, kapalı ve belirsiz bir insan anlayışı ortaya koyduğunu savunur.[32] Sağlam temellere dayalı antropolojik yaklaşımın kavramsal çözümleme yapmaması mı gerekir? İnsana ait somut problemleri sadece somut olandan kalkarak çözme zorunluluğunun kaynağı nedir? İnsan fenomenleri sadece algılanabilen alanla mı sınırlıdır?

Jean Paul Sartre, modern düşüncenin var olanı, onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine indirgemekle son derece önemli bir ilerleme gösterdiğini söyleyerek, Kant'ın fenomenlerin arkasında kendinde bir şey arayıp spekülasyona düşmesini eleştirmiştir.[33] Bize göre Mengüşoğlu'nun yaptığı da tam olarak budur. Yani her ne kadar somuttan hareket ettiğini söylese de; bu somuttan yola çıkarak evrensel prensipler bulma iddiası, olguların

31 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 54.

32 Sevgi İyi, "Yüzyılımızda İki Antropoloji anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:17, Sayı:2, s. 66.

33 Jean Paul Sartre, **Being and Nothingnes**, Washington Square Press, 1984, s. 3.

zamansallığı ve mekânsallığı düşünüldüğünde tamamen spekülasyon değil midir?

Sevgi İyi'nin savunduğu somut temellere dayalı kurguyu Mengüşoğlu'nun ısrarla savunmasının önemli bir sebebi bize göre onun rölativizme düşme korkusudur. Anlamaktayız ki bu korkunun onda varoluşunun sebebi somut verilerin her zaman genel-geçer bilgiler sağlayacağı ön kabulüdür. Bu ön kabul onun insanî alanı sadece somut alana indirgemesine neden olmuştur. Onun bu refleksiyonu, antropolojik yaklaşımının pozitivist yöntemin alan ve içerik sınırlamacılığını eleştirme ve aşmanın yerine bir onama olduğunu göstermektedir. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Mengüşoğlu'nun somut verileri dikkate alması, bu somut bütünlükte bir hiyerarşi gözetmemesi ve bunlar üzerinden insanı anlama denemesi hermenötik bilincin konumlanması açısından önemli bir katkıdır. Fakat somut verilere dikkat edecek olursak Mengüşoğlu'nun iddia ettiği gibi evrensel nitelikler mi ön plana çıkacaktır yoksa her biri kendi yaşam koşullarına göre şekillenmiş gerçeklikler mi?

Hilmi Ziya Ülken, Mengüşoğlu'nun çabaladığı gibi tam bir insan tanımının yapılmasını ve ortak ilkelerin bulunmasını, insan denen varlığın bilimin sınırları dışına taşan, akıl dışı unsurları bünyesinde barındıran bir yapısı olmasından dolayı mümkün görmemektedir. Ülken, insanın tarihselliğine vurgu yapmakta ve Mengüşoğlu'ndan ayrılarak insanı anlamak için doğuştan itibaren bütün gelişmelerini diğer varlıklarla olan etkileşimleri de hesaba katarak ele almak gerektiğini belirtmektedir.[34] Görülmektedir ki Ülken, bu etkileşimlerin sürekli değişebilirliğini göz önünde tutarak zamansal ve mekânsal koşullar göz önünde bulundurulduğunda insana ait ortak evrensel ilkelerin olamayacağını düşünmüş, Mengüşoğlunun antropolojik yaklaşımını

34 Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlâkı**, s. 294.

benimsememiştir. Şüphesiz bu tavır ontolojik anlama imkânını da beraberinde getirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, ortaya koyduğu ontolojik yaklaşımında fenomenleri sadece olgusal alana indirgememektedir. Sadece elle tutulan, gözle görülen şeylere var denilemeyeceğini belirten Ülken, bu hatanın temelinin felsefe tarihinde Aristo'ya kadar gittiğini belirtir. Aristo'nun somut varlık araştırmasında gösterdiği başarıya rağmen, fizik ve metafizik âlemin ilkelerini mantıktan çıkarmaya kalkışarak, zihin kategorilerini aynı zamanda varlığın kategorileri saymasından dolayı dogmatik metafiziğin öncüsü olduğunu söyler.[35] Ülken, fenomenolojinin bize varlıkları kavrayacak yöntemi verdiğini ve her fenomenolojik tasvirin bir ontolojinin kurulmasını sağladığını belirtir.[36] Fakat Ülken, böyle bir ontoloji anlayışında cevher ve şekilin arazlar ve yüklemlerden sıyrıldığını bunun ise pozitivist yaklaşımlara neden olduğunu söylemektedir[37]ki, Mengüşoğlu araz ve yüklemlerden sıyrılarak yakalamaya çalıştığı evrensellikle bu duruma düşmektedir. Ülken bu tespitiyle pozitivist yöntemin alan ve içerik sınırlamacılığını aşmış ve insanın görünüşü ve etkinliklerindeki birikimi öne çıkarmıştır.

Buna benzer bir tavrı Mengüşoğlu'nun öğrencisi Nutku'da da görebiliriz. İnsanı oluşturan özü bilimin sınırlayıcılığına bırakmayan Nutku, bilimin dışında var olan ve insanın özünü ilgilendiren alanların varlığından bahsetmektedir. İnsandaki ölüm bilincinin ölümsüzlüğe doğru uzanırken gerçekliği aşmasını varoluşsal ve özsel anlam vermeler olarak kabul eden Nutku'ya göre bu halis anlam vermeleri bilim ışığında anlamak mümkün değildir.[38]

35 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s. 75.
36 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, s. 90-91.
37 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, s. 92.
38 Uluğ Nutku, **Fikir Tarihinden Sayfalar**, Uludağ Felsefe Kulübü, 2008, s. 6.

Mengüşoğlu'nun Ülken ve Nutku'nun aksine bilimsel temellere dayalı ilkeler bütününde ısrar etmesinin sebebi ne olabilir?

Bilginin olgusallıkla sınırladığı fenomenlerden hareketle elde edilen bilgi sayesinde ancak somut hayatla ilgili derin bağların anlaşılabileceğini umut eden Mengüşoğlu'na göre Suje-obje arasındaki bağ önceki teorik yapıların etkisinden arındırılarak somut insanla, onun somut dünyası arasında olup biten karşılıklı bağ şeklini almalı böylece hayatın derinliklerine, hayat olaylarının ilişkilerinin içine götürülmelidir.[39] Bu yaklaşımla Mengüşoğlu, bütün insanların fenomenleri aynı şekilde kavrayabileceğini de ima eder. Bu kavrayışın kesinliğine olan inancı Özlem'e göre Mengüşoğlu'nun insanın fenomenlere naif ve doğrudan yönelebilme özelliğine sahip olduğuna inanç beslemesinden kaynaklanmaktadır.[40] Mengüşoğlu, insanın bütün etkilenimlerini bir anda saf dışı bırakarak, nesneleştirdiği varlığın hakikatini kavrayabileceğini düşünmektedir.

Ontoloji ve fenomenolojiyi pozitivist bilince göre anlama eğilimi gösteren Mengüşoğlu'nun bilgiyi de aynı doğrultuda değerlendirdiğini görmekteyiz. Felsefî sistemini, nesnellik, objektiflik ve genel-geçerlilik üzerine kurmuş olan Mengüşoğlu, var olan bu dünyanın problemlerinin de her zaman aynı problemler olduğunu savunmaktadır. Ona göre anlam bakımından aynı varlık koşullarını taşıdığı için diğer var olan şeyler arasında bir varlık olarak insanın problemlerinde de bir ortaklık söz konusudur.[41] Bize göre ortak ilke, ortak düşünüş, ortak var olma süreci, insan-varlık arasındaki etkileşimin her insan için ortaklığı, Mengüşoğlu'nun Felsefî antropolojisinde evrenselci yaklaşımın peşinde olduğunun göstergesidir. Bu ideali gerçekleştirmek için o,

39 Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s. 64.

40 Doğan Özlem, "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı", s. 57.

41 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 67.

kendine en büyük yardımcı olarak bilimi görmektedir. Bilim ise Mengüşoğlu'nu, eleştirdiği perspektivist yapıya sürüklemektedir.

Bilimci bir zihinle insanı ele alan düşünür, insanın evrensel bir doğası olduğu varsayımından hareketle, neliğini olgusal yönlerinden çıkarabileceğini düşünmekle birlikte, bu neliğe göre insanın işlevini ve yerini belirlemesini de aynı bağlamla sınırlamaktadır.[42] Ona göre bilimsel bilgi yöntemlere dayandığı için araştırma yapıp derinleşmekte, karşımıza doğal hayatta olmayan olanaklar çıkarmaktadır. Bu yöntemler ise hazır değil, olaylar, durumlar ve fenomenlerin sonucu olarak ortaya çıkar.[43] O, bilimsel bilginin, fenomenlerin izinden gitmesinden dolayı oldukça güven içerisindedir. Bu bilginin var olanlar, fenomenler, olaylar, insan başarıları dışında herhangi bir otorite tanımadığı görülmektedir.

Ülken ise insanı, varlığı bir fenomen olarak kavrama işinde bilime pek güvenmemektedir. Bunun en önemli sebebi bilimin metodu olan deney ve gözlemin görecelliği ve insan varlığının bu metodoloji ile sınırlandırılamaması gerçeğidir. Ülken, Mengüşoğlu'nun bilimde objektifliğe olan inancına katılmaz. Ona göre, her çağın veya değişik insan karakterlerinin peşin hükümlerden kurtulamadığı için yapılan bu bilimsel etkinliğin bize fenomenleri olduğu gibi kavratmaktan uzak olacaktır.[44] Görmekteyiz ki o, fenomeni sadece somut olgulara indirgememekte, bilim neşterinin ve bilime göre hareket eden sosyoloji ve biyolojinin insan ruhuna işlemeyeceğine, insan ve insana ait fenomenlerin yapısının bilimsel obje haline getirilemeyeceğine inanmaktadır.[45] Kanaatimizce, Ülken'in alanı ve içeriği genişleterek hareket ettiği teorik kabuller Mengüşoğluna göre modern Türk

42 Takiyettin Mengüşoğlu, **Fenomenologi ve Nicolai Hartmann**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, ss. 30-31.

43 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 77.

44 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s. 165.

45 Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlâkı**, s. 59.

düşüncesinde hermenötik anlama için daha verimli bir zemin meydana getirmiştir.

Felsefî antropolojisinin genel hatlarına değindiğimiz Mengüşoğlu, insanı anlamak için bir metot kurma denemesi yapmıştır. Bu metot denemesinde ontik ve ontolojik verilerin ışığındaki fenomenlerin önemli olduğunu görmekteyiz. Fakat onun ontoloji ve fenomen yaklaşımının tek bir yönde ilerlemesinin ve fenomen olarak somutu değerlendirmesinin pozitivist bilinçle paralellik taşıyan bir nedeni bulunduğuna inanıyoruz. Kendi adlandırdığı şekliyle "masabaşı felsefeleri"ni eleştirmesi de bu kaygının bir sonucu olarak görünmektedir. Bu kaygıda felsefî antropolojiye evrensel bir metot kazandırma kaygısıdır. Ali Osman Gündoğan, bir felsefecinin teori-pratik dengesine dikkat etmesi ve masa başında sadece düşünüp yazma yerine pratiği öncelemesi gerektiğini belirtir.[46] Bize göre Mengüşoğlunun endişesi tam da bu değildir. O, felsefî yaklaşımını masa başında düşünmüş, pozitivist ön anlamalarının etkisiyle evrensel hakikatleri tümdengelimle bütün insanları anlamada kullanma yaklaşımını felsefî antropolojisinde tamamen yansıtmıştır. Bunun bir göstergesi de bilimin verilerini ve yöntemlerini felsefî antropolojide en önemli kaynak olarak görmesidir.

Felsefî antropolojideki ilkeleri insan yaklaşımına uygulama çabası içindeki Mengüşoğlu, insanın unutulmuşluğunu gidermek için ortaya koyduğu çabada bu defada insanın etrafındaki diğer varlıkları unutmuştur. Bize göre somut varlık bütününü yakalama ilkesi, onu insanı otonom bir varlık olarak görmeye itmekte, bu otonominin sınırlarını da oldukça genişleterek aydınlanmacı, pozitivist yaklaşımı yansıtmaktadır. İnsan varlığının herhangi bir ilke, güç veya kurgular tarafından determine edilmemesi ve kendine özgü nitelikleriyle hayatın içerisinde yaşamını

46 Ali Osman Gündoğan, "Filozof ve Felsefe Hakkında", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:10, s. 41-42.

devam ettirmesini Mengüşoğlu otonom bir varlık olmasının şartı olarak görmektedir. Ona göre insan bir bütün olarak otonomdur ve bu otonomluğu onun ontolojik temellerle dayanılarak araştırılmasının, ontolojik antropolojinin temel koşuludur.[47] Bu yaklaşımda dikkatimizi çeken şey Mengüşoğlu'nun insanı ele alırken onu çeşitli yeteneklere, alanlara bölmemesi veya insanın herhangi bir varlık alanına öncelik tanımamasıdır. Onun insan varlığında bir hiyerarşi yapmaması şüphesiz hermenötik bilinci konumlandırma açısından önemli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Fakat insandan ve onun özelliklerinden bahsederken sürekli olarak otonomluğunu öne sürmesi ve diğer varlık alanları ile etkileşim içine girdiğini ve bu varlık alanlarının kendi başlarına bir değer olduğunu vurgulasa bile insan yapıp-etmelerini, otonomluğunun bir gereği olarak kendinde bulan bir yapıda araması bize göre diyalojik bir perspektife sahip değildir.

Mengüşoğlu'na göre insan yapıp-etmelerinin kökü, kaynağı ne insanın dışında, doğada, ne de akıl, isteme, *geist*dedır; bütün bunların kökü insanın kendisindedir.[48] Sevgi İyi, bu yaklaşımın indirgemeci olmadığı için insan gerçekliğinden kopuk olmadığını savunur.[49] Bize göre ise somut varlık bütününden kaynaklanan insan otonomisini korumak için Mengüşoğlu insana ait bütün özellikleri tek bir potada yani somut bütünlüğün sonucu olan otonomlukta toplamak gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Bu somut bütünlüğe dayalı insanı anlama çabası ise tamamen pozitivist yöntem bilincinden hareket eden alan ve içerik sınırlamacılığı ile aynı hizaya gelindiğini göstermektedir. Anlıyoruz ki Mengüşoğlu insanların tarihten ve içinde bulunduğu yaşamsal faktörlerden kaynaklanan bireysel farklılıklarını, kendi felsefî tutumu ile çelişmemek için görmezden gelmektedir.

47 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 124.

48 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 133.

49 Sevgi İyi, "Yüzyılımızda İki Antropoloji anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu", s. 65.

Mengüşoğlu'nun antropoloji anlayışında insan, var olanların etkisinden kendini koruyabildiği gibi içinde bulunduğu değerlere de mesafe koyarak bakabilecek kadar yetkindir. O, insanın geçmişten gelen değerlerin, bakış açılarının etkisi altında kaldığının bilincindedir. Fakat insanın özelliklerine olan güveninden dolayı, bu etkilerden kurtulabileceğini savunmaktadır. Hatta insanın kendi başarılarının temeline inebilmesi için geçmişten gelen etkilerin yanında kendi döneminin düşüncelerinin de etkisinden kurtulması gerektiğine inanır.[50] Mengüşoğlu'nun bu düşüncelerinin temelinde insan otonomluğunu koruyabilme endişesi yatmaktadır. Ona göre eğer insan kendi dışında herhangi bir var olan veya bilgi türünün etkisine kolayca girip şekil alıyorsa otonom bir varlık olma özelliğini kaybedecektir.[51] Görüldüğü üzere Mengüşoğlu'nun otonomi anlayışı, diğer varlık alanlarını yok saymakla birlikte insanın oluşum sürecindeki etkileşimi görmezden gelerek insanı da anlamaktan uzak bir tavra bürünmüştür. Bu yaklaşımı eleştiren Özlem, bu refleksiyonun sebebini insanî alana sınır koyma ve bu şekilde somut bütünlüğü yakalama kaygısından kaynaklandığına değinmektedir[52] ki bize göre de insan için ne böyle bir sınır koyulabilir ne de sadece somut bütünlük içerisinde kavranabilir. Kanaatimizce insan-çevre ilişkisinde insanın kendi varlığını ortaya koyma imkânını bulabildiği çevreyi, insanın otonom yapısına zarar vereceği için neredeyse yok sayan Mengüşoğlu, ontik bir öznelcilik yaklaşımı sergilemektedir. Varlığın yapısını insan varlığı üzerinden sınıflandırma girişimi bunun göstergesidir.

Mengüşoğlu'nun insan otonomisinin bir gereği olarak tasarladığı disharmonik yapı, varlığı düzene koyma, onu değiştirme, geliştirme gibi eylemleri tek başına insanın yapabilmesidir.

50 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 146.

51 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 239.

52 Doğan Özlem, "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı", s. 58.

Mengüşoğlu, Kant'ın antagonist yaklaşımına dayanarak insanın kendiyle yetinmediğini, onda sürekli bir gerginlik hali bulunduğunu söylemektedir. Bu gerginliğin temelinde ise disharmonik varlık özelliği gelmektedir.[53] Bize göre bireyin içinde bulunduğu çevresel etkileşimleri ve bu çevrenin ona verdiği bakış açısını görmezden gelen Mengüşoğlu, eleştirdiği sübjektivizme kendisi düşmektedir. Şöyle ki, etrafındaki varlık sahasını tamamen insanın kontrolüne veren Mengüşoğlu, felsefî antropolojisinin yöntem ve içeriğine sadık biçimde insanın otonomluğunu savunarak, diğer varlıkların onun üzerindeki etkisi ve belirlenimini ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Mengüşoğlu, dünyayı geometrik bir uzam şeklinde tasarlamış merkeze de insanı yerleştirmiştir. Hâlbuki dünya içinde Hannah Arendt'in belirttiği gibi müşterek bağlantıların kurulabildiği paylaşılan bir yer haline geldiği zaman insan için anlam kazanır.[54] Görüyoruz ki Mengüşoğlu, insanı özgür bırakayım derken bu sefer de insanın etrafındaki varlık sahasını, insana buyurucu ve yasa koyucu bir özellik yükleyerek yok etmektedir. Nietzsche'nin tabiriyle bu durum *decadence*, yani ahlâkın hakikat talebine ve tahakküme dönüştüğü noktadır. Artık burada özgür bir felsefeden de söz edilemez.[55]

Ülken ise insan varlığını anlamayı Mengüşoğlu gibi sadece antropolojik tahlile bırakmamış, perspektifi daha geniş tutarak insan bilincinin oluşumunda tarihsel faktörleri de içine alan, bilimsel verilerden faydalanılarak yapılabilecek ontolojik ve fenomenolojik karakteri olan insan felsefesi yapmaya çalışmıştır. Ülken bu teorik zemini kurgularken İslâm düşünce geleneğinin insana bakışını da gözetmiştir. İnsanı bilimsel perspektiflerin

53 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 291.

54 Nilgun Toker, "Dünyalı Olmak", **Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolea in Honorem**, Adile Arslan Avar-Devrim Sezer(drl.), İstanbul: İletişim Yay., 2008, ss. 296-297.

55 Eric Blondel, **Nietzsche: The Body and Culture-Philosophy as a Philological Genealogy**, Trans: Sean Hand, The Athlone Press, 1991, s. 238.

ötesinde manevî bir kişiliği olduğunu düşünerek kavramaya çalışması bunun göstergesidir.[56] Ülken de insan varlığını merkeze alan bir ontoloji anlayışı sergilese de, insan-varlık arasındaki diyalojik karakteri ve bu ilişki sonucunda insanın etkilenmesine değinmektedir.[57] Ülken'in tabiatın ve diğer varlıkların varlığının gerçekliği gibi bizim varlığımızın da gerçek olduğunu belirterek onların üzerinden insanı kavrama veya insan üzerinden onları kavramayarak bu iki varlık alanının birbirlerini nasıl dönüştürdüklerini sorguladığını görmekteyiz. Ülken'in bu tavırla, materyalist ve pozitivist yapılanmalara karşı insan varlığının özgünlüğünü ortaya koymaya çalıştığı bir gerçektir.[58] Ülken'in bu çabası, insanın özelliklerini tek bir boyuta indirgememek gerekliğini ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir.

Ülken, hem tek yönlü bir insanî özellik görmemesi bakımından hem de özelliklerinin oluşumunda insanın dışındaki faktörleri göz önünde bulundurmasıyla Mengüşoğlu'ndan ayrılmaktadır. Ülken'e göre; biz, öncelikle var olanlar içindeyiz. İnsan; bu var olanlar alanı olan insan, ağaç, topluluklar içerisinde hiçbir dereceleme yapmadan öncelikle bunları kavrar, bunların içerisinde yaşar ve bu olanların oluşunu bilenin kendi varlığımız olduğunu kavrarız.[59] Buradan yola çıkarak o, insanın varlığının kendi

56 Hilmi Ziya Ülken Varlık ve oluş adlı eserinde insanın yapısı ve düşüncenin niteliği üzerine yaptığı değerlendirmede, insanı diğer varlıklardan ayrı ve üstün kılan en önemli özelliğin düşünme yetisi olduğunu, bu yetinin sonucu ortaya çıkan manevî aşamaları ilkçağ felsefecilerinin göremediğini belirtir ve Kur'an'dan değişik ayetler getirerek görüşünü destekler. Ülken'in bu tavrı kurguladığı insan yaklaşımında kendi pratik zemine olan bağlılığını ve saygısını göstermesi bakımından önemlidir. Bakınız: **Varlık ve Oluş**, s. 389.

57 Ayhan Vergili, **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, s. XXXII.

58 Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlâkı**, s. 245.

59 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s.96 Heidegger, dasein'in analitiğinin doğru hareket noktası olarak onun dünya içinde varolmasıyla ilgilendirmektedir ki Ülken bu yaklaşımı benimsemekte ve insan denen varlığı bulunduğu zamansal ve mekansal şartlar doğrultusunda ve bunlarla ilgilendirerek değerlendirmeye çalışmaktadır. Bakınız: **Varlık ve Zaman**, s. 55.

başına ele alınamayacağını insanın varlığının "âlemde varlık (In der welt-sein)" olduğunu belirtir. Buna göre bu âlem bir taraftan bütün bilinç fiillerinin hedefi olan şeylerden ibaret, insanın gözü önündeki(Vorhanden) "âlem" dir. Bir taraftan da insanın eli altında bulunan insanın yarattığı yapma şeylerden ibaret(-Zuhanden) "âlem"dir. İnsan kendi varlığını bu iki âlem içindeki varoluş olarak kavramaktadır.[60] Ülken'in insanın varlıkla ilişkisi sonucu insanın belirlendiğini, bilincimizin algılama ve yorumlama çabasını etkilediğini ortaya koyarak otonominin insanın somut varlığı ve bilinci için söz konusu olamayacağını, yani pozitivist bilincin iddia ettiği nötr anlamanın mümkün olmadığını Heiddegger'in felsefi yaklaşımına göre değerlendirmesi hermenötik geleneğimizin konumlandırılmasını ontolojik anlama boyutuna taşıdığının en önemli göstergesidir.

İnsanın yetkinliği sayesinde bütün varlığı objeleştirebileceğini, bu objeleştirmeyi yaparak çevre etkisinden kurtulabilecek bir yapıya sahip olabileceğini düşünen Mengüşoğlu, personalist bir düşünceyi de felsefi antropolojisinin içerisinde barındırmıştır. Ülken ise, insanın bu tür bir yetkinliğe sahip olduğunu söylemenin, insanın doğumundan itibaren gelişmiş bir bilinçle doğduğu varsayımına dayanacağını böyle bir şeyin de mümkün olamayacağını belirtmektedir. İnsanın, ahlâka, sanata, hukuka ve dine ait görüşlerinin sonradan çevre ile etkileşimi sonucu şekillendiğini düşündüğümüzde böyle bir yetkinlik Ülken'e göre aşırı gitmektir.[61] Mengüşoğlu'nun Kant felsefesine dayanarak belirttiği antagonist(zıt) nitelikler sayesinde insanın kendini geliştirdiği fikride

60 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s. 97, Heidegger'in nesnelerin insanla olan ilgisini, insanın zihnindeki nesne tasavvurunun menşeini, buradan kaynaklanan ontolojik karakterini irdeleyerek varlığın üzerindeki örtüyü kaldırma girişiminin sonucu olarak pozitivist varlık yaklaşımının ötesine geçen hermenötiğinin Ülken tarafından da benimsendiğini görmekteyiz. Bakınız: **Varlık ve Zaman**, s. 69-91.

61 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, ss. 216-217.

Ülken'e göre yanlıştır. Ona göre hayvan ve insanda bu tür gerilimler aynı şekilde bulunmaktadır. Bir farkla ki, insan bu krizin içerisinde olduğunu bilen tek varlıktır. Hayvan çevreye dalmış bir şekilde yaşarken, insan çevrenin içerisinde olduğunun bilincinde ve bu çevreyle savaşarak bir bilinç geliştirmektedir. Dolayısıyla insan doğuştan diğer varlıklar gibi vardır, bu çevreyle savaşıp hürriyetini kazandıkça, bilinçlenir ve eylemde bulunur.[62]

Ülken, bilincin gelişimini ancak ve ancak çevresiyle olan ilişkisi sonucunda oluşturulabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, bilinç için bir otonomi ve bunun sonucunda nötr bir anlama imkânının var olduğu gibi pozitivist anlayışın, Ülken'in felsefî yapısında olmadığını söyleyebiliriz. Bize göre Ülken'in insanı anlamak için çizdiği teorik çerçeve hermenötik bilincin konumlanmasını sağlayacak güçtedir. Buna karşın pozitivizmin insanı alan ve içerik açısından sınırlamasının önüne geçmek, dar bilimci çerçeveyi kırmak için felsefe yapmaya çalışan Mengüşoğlu'nun bu sınırları tam olarak aşamadığını görmekteyiz.

Macit Gökberk de Mengüşoğlu gibi insanı, kurgulayan, yöneten, her türlü etkiden arınabilen yapıya sahip olarak görmektedir. Gökberk'e göre insan, zekâsı ile çevresini değiştirebilmiş, doğanın bir parçası olmaktan kurtulabilmiş ve yeryüzünün her yerini kendi yaşayabileceği bir ortam haline getirebilmiştir.[63]

Gökberk, insanın en önemli yardımcısı olarak tekniği görmektedir. Ona göre teknik insanın aynasıdır. Bununla insan doğayı kendisine elverişli hale getirir. Teknik ile ilgili olan her şey Gökberk'e göre insan zekasının soyut yaratılarıdır.[64] Onun bu tespitinin temelinde, aydınlanmacı teorik zemin üzerinden yaşamsal öğeleri düzenleme ve değerlendirme isteğinin olduğunu

62 Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e**, ss. 221-222.

63 Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008, s. 13.

64 Macit Gökberk, **a.g.e**, s. 14.

söyleyebiliriz.[65] Görülmektedir ki İnsan zekâsına güvenin bir yansıması olarak Gökberk, tekniği mükemmel bir unsur olarak ele almakta, bilim, teknik ve insan zekâsının gelişimi arasında paralellik görmektedir. Gökberk'in burada kısmen değinmeye çalıştığı üç unsur arasındaki etkileşime vurgu yapması hermenötik bilincin konumlanmasına katkı yapmıştır. Fakat Özlem'in de belirttiği gibi tarihsel çerçeveden bakarsak bilimsiz de tekniğin var olduğunu görmekteyiz.[66] Hatta Heidegger, tekniğin kullanımını bilimsel çerçevenin dışından gözlemekte tarihsel olarak doğa bilimlerinin oluşumunun ötesine götürerek, sanatın anlaşılabilmesi için tekniğin özünün bilinmesini gerekli görmektedir.[67]

Gökberk'in teknik ve tekniğin kurucu gücü olarak bilimi görüp bunlar arasında bir ilişki kurmak istemesinin temel sebebi, onun varsayımıyla hareket edecek olursak, teknik eğer her yerde aynı türden ise, teknikte zekânın bir ürünü ise o halde zekânın işleyişi bütün insanlarda ortaktır, sonucunu çıkarabilmektir. Onun bu yaklaşımının temelinde dine dayanan bir toplum düzeninden akla dayanan Batı tipi bir toplum düzenine geçmek, aynı seviyeye gelmek için pratik anlamda nelerin yapılabileceğini gösterme çabası bulunduğunu söyleyebiliriz.[68] Bize göre onun bu kaygısı insan bilincinin dönüştürdüğü ve bu bilinci dönüştüren unsurlara değinerek hermenötik bir anlamaya evrilecek yaklaşımının yönünü de değiştirmiştir.

Sanatta, psikolojideki gelişmelerin hep teknik tarafından yönlendirildiğini belirten Gökberk, tekniğin bu yapılandırmasını olumlu bulmaktadır. Gökberk, bu alanlarda yapılan çalışmalar

65 Arslan Kaynardağ, **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, s. 398.

66 Doğan Özlem, "Teknoloji İnsani Amaçlar İçin Bir Araçtır", **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Bahar 2002, Sayı:8, ss. 3-4.

67 Martin Heidegger, **Tekniğe ilişkin soruşturma**, Doğan Özlem(çev.), İstanbul: Paradigma Yay. 1998, ss. 63, 80,81.

68 Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefî Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu", ss. 178-179.

ile obje yönünde, objenin doğal görüşünden uzaklaşmasına ve doğal bileşiminin istenildiği gibi bozulup dağıtılmasına yol açmış ve objeyi rasyonelleştirmiş olduğunu belirtir. Bu çözümlemeyi yaparken olumsuz bir durum değil, bu yapının kültürümüzün bir olgusu olduğunu savunur.[69] Görüyoruz ki Gökberk, insan zekâsının ürünü olarak gördüğü tekniğin evrensel yapısını insan zekâsının evrensel işleyişinin bir göstergesi kabul etmektedir. Doğa bilimi, teknik ve endüstri sayesinde dünya üzerindeki insanların ortak bir yazgıya doğru ilerlediğine inanan düşünüre göre bu şekilde bütün insanlığa ait bir kültür çevresinin meydana geldiğini ve insanlığın tek bir ağırlık merkezi etrafında toplanmaya başladığını söyler.[70]

Gökberk, tekniğin yaygınlaşması ve kültürün bu teknik ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle her yerde aynı değişimin olacağını düşünerek nedensel bir zorunluluk görmektedir. O, daha da ileri gider ve modern tekniğin, doğaya egemen olması gerektiğini, ancak bu sayede insanlığın kurtuluşa erebileceğini düşünmektedir. Ona göre, bu sayede insan hayatının standartları yükselecek ve kafası aydınlanacaktır.[71]

Burada dikkatimizi çeken nokta Gökberk'in Dilthey'in öğrencisi Eduard Spranger'in yanında yetişmiş olmasına rağmen tarihselci, spesifik düşünmenin yerine Aydınlanma felsefesinin evrenselci, determinist yaklaşımını benimsemesidir.[72] Bu şüphesiz Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Avrupa'daki ilerleyişle aydınlanma değerleri arasındaki paralelliğe olan inancın Gökberk'i de etkisi altına almasından kaynaklanmaktadır.

69 Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 21.

70 Macit Gökberk, **a.g.e**, s. 24.

71 Macit Gökberk, **a.g.e**, s. 27.

72 Sevgi İyi, **Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları**, s. 58.

Bedia Akarsu ise Gökberk'in aksine bilim ve tekniğin mükemmel olmadığına değinerek Bacon'la birlikte başlayan doğaya egemen olma tutkusunun sanayi devrimiyle birlikte doğayı sömürme tutkusuna dönüştüğünü, bu arada bu tutkunun sonucu olarak insanın doğayı da, kendini de tükettiğini söyler.[73] Onun bu söylemi sanki aydınlanmanın insanı başa çekerek varlıkta hiyerarşik yapı görmesine ve bu sayede meydana getirdiği ortama eleştiri olarak görülmekte, diyalojik bir tutum aldığı imajı edinmemize neden olmaktadır. Şüphesiz bu yaklaşım eğer varsa hermenötiğin düşünce geleneğimizde konumlanması açısından dikkate değerdir. Fakat Akarsu hemen yön değiştirerek, pozitivist bir bilinçle bilimde bir ilerlemenin olduğunu ve olacağını savunarak, kültüre ait konularda böyle bir ilerlemenin olmayışını "insanın olmamışlığı" ile açıklamaktadır.

Akarsu, doğa bilimleriyle ilgili gelişmeleri birikimsel ilerleme fikriyle bağlantılı düşünür. Ona göre bu bilimler, eğer insanın yaratılarıysa o halde insanın ilerlemesi gerekirdi.[74] Akarsu evrenselci bir yaklaşımı yansıtarak insanın ilerleyememesinin sebebini bilimle etkileşimi beceremediğini düşünen insanda aramaktadır. Daha doğrusu bilimle tanışamadığımız, bilimci düşünemediğimiz varsayımıyla geçmişimize kızıyor ve yargılıyor görünmektedir. Çünkü onun kafasında geri kalmışlığımızın nedeni budur. Ona göre kültür işte bu bilimin herkes tarafından ortaklaşa paylaşılmasıyla evrenselleşecektir. Bu varsayımın kültürün bilimin öncülüğünde şekillenmesi gerektiğini düşünen insanî fenomenlerin alan ve içeriğini bilime göre sınırlayan pozitivist bir yaklaşımdır.

Bilimi ve teknolojiyi içinde bulunduğu farklı kültürel yapılardan yalıtılmış bir şekilde anlayan Akarsu'nun bu tavrının karşısında Özlem'in tutumuna bakacak olursak O, kültürden yalıtılmış, insana ait unsurlardan bağımsız bir bilim ve teknik anlayışının

73 Bedia Akarsu, **Değişen Dünya Değişen Değerler**, İnkılap Yay., 2006, s. 31.
74 Bedia Akarsu, **a.g.e**, ss. 18-19.

yanlış olacağını düşünerek hermenötik bir tutum sergilemektedir.[75] Aynı şekilde Ahmet İnam'ın da felsefenin bir yol üzerinde verildiğini ve bu yolun da kendi kültürümüzle verilmiş olduğunu söyleyerek zamansal ve mekânsallığın yani kültürün bizi, bilincimizi nasıl belirlediğine dikkat çektiğini görmekteyiz.[76] Dikkat edilecek olursa 1980 sonrası fikirleriyle öne çıkan bu iki düşünür, 1980 öncesinde yetişmiş Akarsu gibi evrenselciliğin yerine daha yerel bir tutum sergilemektedirler. Şüphesiz bu durum, günümüzde bilimin bulgularının sorgulanması, provakatif yönünün tartışılmasının bir sonucudur.

Kültürün ilerleyememesindeki temel nedeni, aydınlanma değerlerinin bütün dünyada yaşanmaması ile ilintileyen Akarsu'ya göre de, aydınlanmanın getirdiği bütün değerlerin, bütün insanlarca yaygınlaşması, paylaşılması, insanın insan olma yolunda açılması ve çağdaş kültürün tüm insanlığı kaplamasıyla kültürel evrim gerçekleşecektir.[77] Görüldüğü gibi Akarsu, insan olma ile aydınlanma düşüncelerinin benimsenmesini neredeyse özdeşleştirmekte, genel-geçer bir öğreti olarak gördüğü aydınlanmayı idolleştirerek bütün insanlığın geçirmesi gereken bir evrim olarak görmektedir. O, işi daha da ileri götürmekte ve bütün farklılıkları erittiğini düşündüğü bu yöntemle dünya birliğinin kurulabileceği gibi bir iddia'yı da ortaya atar.[78] Akarsu'nun bu idealinin gerçekleşmesi insanı özgürleştirir mi? Daha ileri yaşamsal seviyelere mi götürür?

Alain Touraine'e göre modern kültür yaklaşımı insanı özgürlüğüne kavuşturma vaadiyle almış fakat onu kitle toplumu ve kültürünün içine bırakmıştır.[79] Bu ise özgürleştirme değil kısıtlama olabilir. Demek ki, Akarsu'nun dile getirdiği bu evrenselci

75 Doğan Özlem, "Teknoloji insanî amaçlar için bir araçtır", ss. 7-8.
76 Ahmet İnam, **Yolculuk Hazırlıkları**, İstanbul: Pan Yay., 2000, s. 15.
77 Bedia Akarsu, **a.g.e**, ss. 20-21.
78 Bedia Akarsu, **a.g.e**, s. 21.
79 Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Hülya Tufan(çev.), s. 109.

ideal mutlak bir doğruyu göstermez. Kültürün evrim geçirmesi gerektiğini, bilimlerdeki gelişmeler paralel bir zorunlulukla ortaya koyarak bu kültürü de küresel düzeye yayma fikrine sahip olan Akarsu, toplumların teknik ve bilimle olan bağlantılarına değinerek, çağdaş kültürün temelinin bilim, teknik ve sanatın birlikteliğinden oluşması gerektiğini söyler. Bu vetirelerin sonucunda insancıl bir küreselleşmenin, bir dünya birliğinin olacağını belirterek kültürle ilgili oluşumları bilim ve tekniğin izdüşümüne indirgemektedir.[80] Onun bu yaklaşımı, tıpkı Gökberk gibi kültürün alan ve içeriğini bilimin sınırları içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. İnsan bilincinin işleyişini de bilimsel yöntemciliğin ön anlamalarından etkilenerek yorumlayan Akarsu, bilincin zamansal ve mekânsal etkilenimlerini bir anda ortadan kaldırabilmektedir.

Kültürü insanın oluşturduğunu, bunu evrensel işleyişe sahip bilinciyle doğaya bir şeyler katarak yaptığına inanan Akarsu, İnsanın doğayı değiştiren, doğaya egemen olan, doğada olmayanı yaratan, değerler yaratan bir varlık olduğu söyleyerek tıpkı Mengüşoğlu'nun otonomi yaklaşımını sergilemektedir. O, insanın yapan, dönüştüren bir varlık olarak tarihsel evrim süreciyle de kendisinin dönüştüğünü belirtir.[81] Bu evrim süreci Akarsu'ya göre hep ileri doğru olmalıdır. Çağdaş kültürün temelinin bilim, sanat ve teknikle oluştuğunu sürekli vurgulayan düşünür, burada pratik ilerlemelerin olduğuna dikkat çekerek aynı niteliği kültürde de görmek istemektedir.[82] Bu ilerleme, düşüncenin gelişmesi, özgürlüğe doğru bir açılma olarak anlaşılmaktadır ve ona göre tarihte iniş çıkışlar olsa da başlamış olan ilerleme durmayacaktır.[83] Akarsu'nun ilerlemeye olan inancının temelinde de sosyal fenomenleri bilimsel ölçütlere göre anlama eğilimi olduğunu

80 Bedia Akarsu, **a.g.e**, s. 25.
81 Bedia Akarsu, **a.g.e**, s. 30.
82 Bedia Akarsu, **a.g.e**, s. 31.
83 Bedia Akarsu, **a.g.e**, s. 60.

rahatlıkla söyleyebiliriz. Böylece O, modernleşmenin gereği olarak ilerleme yoluyla zorunlu değişimi öngörmektedir ki bu deterministbir yaklaşımdır.[84] Bize göre Akarsu, aydınlanmanın ürettiği sanal bilinçle insanın evrenin merkezine alarak tüm evreni tüketmesine karşı önemli bir eleştiri getirerek insan ile evren arasında uyumu gözeten teorik çerçeve çizme çabasıyla başlayarak hermenötik bilincin konumlanması için umut verici bir çaba sergilemiştir. Fakat daha sonra bilimin etki alanı ve insan arasında çizdiği ilişkide tarihselliği, farklı yaşam biçimlerini görmezden gelerek Avrupa modelli tek tip insanı kendi toplumumuzda oluşturma çabası Akarsu'nun felsefesinin pozitivist alan ve içeriğe göre şekillendirmesine yol açmıştır.

Medeniyetin ölçütü olarak ortaya koyduğu teknik ve bunun yansıması olarak gördüğü kültürün toplumları birbirine benzeştirmesini ilerleme olarak gören Gökberk ve Akarsu'nun bu yaklaşımlarının karşısında Nurettin Topçu ise; teknik ve teknolojik bakımdan toplumların benzeşebileceğine yer vermekle birlikte, kültürü bundan ayrı tutmaktadır. Bunun sebebi tekniğin dolayısıyla medeniyetin maddi nitelikli bir ürün olması, kültürün ise manevî niteliklerden oluşmasıdır. Topçu'ya göre kültür her topluma göre değişir ve toplumun kendi malıdır.[85]

Emre Kongar, kültürde böyle bir ayırımın yapılmasına karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi teknik ve teknolojinin kültürün maddi yönünü, dil, eğitim inançlar gibi manevî yönüyle sıkı ilişki içerisinde olmasıdır.[86] Fakat görülmektedir ki aynı bilim ve teknik kullanılsa bile yaşayış biçimleri tam olarak aynı değildir. Bunun sebebi bilimi ve tekniği yorumlayan birey ve toplumların yaşamsal koşullanmışlıklarının, tarihselliklerinin farklı olmasıdır.

84 Çetin Halis, "Gelenek ve değişim arasında kriz: Türk modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı: 25, 2001, s. 13.

85 Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, İstanbul: Dergah Yay., 1997, ss. 153-154.

86 Emre Kongar, **Kültür Üzerine**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s. 19.

Bize göre Topçu'nun anlatmaya çalıştığı şey bu farklılığın esas kimliği, ortak zemini oluşturduğudur. O, bilimci yaklaşımın tekniği önde tutarak dünyayı makineleştirdiğini düşünmektedir.[87] Ona göre; kültür millîdir ve bilim, felsefe, güzel sanatlar, mimarî, din ve ahlâk bu başlıklar altında incelenmelidir. O, tekniği kültürün bir yansıması olarak düşünmekte, toplumlara özgü yapısına vurgu yaparak, Batı tekniğinin alınmasıyla kendi kültürümüzü zayıflattığımızı söylemektedir.[88] Görülmektedir ki Topçu, evrenselci bir yapının insana ait farklılıkları görmezden gelerek tüm pratik, varoluşsal zemini yok sayacağına inanır. Topçu için kültürün özgün olması çok önemlidir ve bu özgünlüğü de ancak evrensel değer ütopyasından kurtularak sağlayabileceğimizi düşünür.

Ahmet Hamdi Tanpınar da kültür ve tekniği iki ayrı alan olarak görmekle birlikte kültürün göstergesinin teknik değil sanat olabileceğini vurgulamıştır. Tanpınar, toplulukların bir takım ortak özellikleri bulunabileceğine inanmış olsa da evrensel bir yaşam ilkesinin varlığına inanmaz. O, sanat eserinin içinde bulunduğu toplumun yapısına göre farklılıkları olduğunu belirtmekte ve toplumların tarihselliğindeki farklılığın evrensel bir kültürün oluşumuna müsaade etmeyeceğini belirtir.[89] Buradan anlıyoruz ki Tanpınar da Akarsu'nun aksine tarihselliğin akışında şekillenen insanî fenomenlerin farklılaşmasıyla genel-geçer bir dünyayı algılama modelinin olamayacağını düşünmektedir.

Kültür ve uygarlığın farklılığına değinen Cemil Meriç'te Cumhuriyet'le birlikte kelimelere yeni köken arama çabalarının bir sonucu olarak bu iki kavramı birbirine yaklaştırdığımızı belirtir. Hâlbuki bizde "irfan" kelimesi bulunmaktadır ki ona göre bunu atıp Akarsu ve Gökberk'te olduğu gibi kültür, teknik ve uygarlığı

87 Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet,** İstanbul: Dergah Yay., 1998, s. 15.

88 Nurettin Topçu, **a.g.e**, ss. 19-20.

89 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Beş Şehir**, İstanbul: Dergah yay., 2000, s. 93.

bir arada kullanmak tam olarak Türk aydınının bir sefaletidir.[90] Meriç bu kavramın toplumdan topluma, tarihten tarihe göre değiştiğini ortaya koyarak kültürün, tarihselliğine vurgu yapmakta aynı zamanda Batının uygarlıkla bu kavramı kaynaştırma eğiliminin bilimci, emperyalist kökenlerine değinmektedir.[91] Kanaatimizce Meriç'in bu çabası dönemin pozitivist paradigmasıyla şekillenmiş bilinçleri fenomenolojik yöntemle sorgulamaya teşvik ediyor ve bu bilimci sınırlamaların karşısında kendi tarihsel zeminimizden gelen bilinci canlandırmayı deniyor.

Meriç, dil'i kültür'le iç içe tasarladığı için kültür'le ilgili tarihsel ve fenomenolojik yaklaşımını dilde de sürdürerek teorik bir çerçeve yerine pratikteki sorunları öne çıkarmıştır. Pozitivist yöntem bilincinin bir unsuru olarak kültürlerin ve dolayısıyla dillerin evrenselliği fikrinin yanlışlığına değinen Meriç, arılaşması amacıyla tarihi birikimleri olan sözcüklerin dilimizden atılmasıyla birlikte kültür kopukluğunun da meydana geldiğini belirtir.[92] Meriç için dil, toplumun ve bireyin hem algı seviyesi hem şuuru, hem de tarihidir. O, Avrupa ve bizdeki dil durumlarının karşılaştırılmasını yaparken Avrupa'nın diline sahip çıkarak kendi şuuruna, tarihine sahip çıktığını belirtir ve bizim Batı'dan almamız gereken en büyük dersin bu kendine olan saygıları olduğunu söyler.[93] Görülmektedir ki Meriç, dogmatik tavırla kültürü ve dili teorik düzlemden yola çıkarak inşa etmenin yerine bu iki fenomenin bilincimizdeki ilintilerini ele almaktadır. Onun bu tavrı, alan ve içerik sınırlamacılığına karşı düşünce geleneğimizde insanî etkinliğin ve bilincin fenomenolojik ve tarihsel boyutuyla konumlandırılmasına önemli bir katkı sağlamıştır.

90 Cemil Meriç, "Kültür ve medeniyet", **Kubbealtı konuşmaları**, www.cemilmeric.net/ sosyoloji/ kultur/ htm.

91 Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İstanbul: İnsan Yay., 1986, s. 9-48.

92 Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s. 338.

93 Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 197.

Takiyettin Mengüşoğlu ise dil konusunda pozitivizm'in alan ve içerik sınırlamacılığını eleştirmekte, insanın en önemli varlık yapılarından biri olarak gördüğü dili ontolojik düzlemde ele almaya çalışmaktadır. Fakat Mengüşoğlu, dil yaklaşımında da yine felsefî antropolojideki kaygıları devam ettirmektedir. O, dili pozitivistlerin araçsal konuma düşürmesini eleştirirken kendisi insanların objektif bir zeminde buluşmasının aracı yapmış ve bu objektif zemine aktarılan tecrübenin de evrenselliğini iddia etmiştir. Ona göre dil, kazanılan deneyimlerim kaybolup gitmesini engeller: Edinilen, kazanılan deneyimler dil ile saptanıp, ortaya konulur ve daha sonra saklanır.[94]

Dilin anlaşılmasını evrensel ilkelere bağlayan Mengüşoğlu objektif bir zemin olan bu dilin ilettiği tecrübenin de aynı şekilde anlaşılacağını düşünmektedir. Dil, tecrübeyi herkesin anlayacağı bir yapıya dönüştürebilir mi? Deneyimlerin dil ile saptanmasını dile ait bir görev olarak gören Mengüşoğlu, bu saptanmış olan deneyimleri başkasına aktarabileceğini söylerken dilin anlaşılmasında bir sabitliğin olduğu varsayımından hareket etmektedir. Dili tecrübenin aktarımında objektif bir araç olarak görme eğilimi taşıyan Mengüşoğluna göre dil, insanın düşündüklerini, duyduklarını anlatıp, ortaya koyarak onların kaybolmamasını sağlayacak objektif bir zemin hazırlamak, bu sayede insanın deneyimini zenginleştirip geliştirmek olduğunu belirtiyor.[95] Mengüşoğlu, dilin yaşam içindeki rolünü ortaya koymaya çalışırken oluşum sürecinin farklılıklar gösterdiğini hesaba katmamakta, bu dilin onu tecrübe edenler tarafından farklı şekillerde yorumlanabileceğini yok saymaktadır. Bize göre, evrenselliğe inanç beslemesi Mengüşoğlu'nun dilin her tecrübe ortamında farklı şekiller aldığı gerçeğini görememesine neden olmaktadır.

94 Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 310.

95 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 311.

Farklı şekiller alan dilin aktardığı tecrübenin de aynı varlıktan etkilense bile farklı olacağı ortadadır.

Mengüşoğlu, pozitivizmin düşünme ile dil, görme ile dil arasındaki sıkı bağı görmediğini, düşünme ve görme, hatta bütün bilgi ve duyusal aktlarla dil arasında içten bir bağ olduğunu belirtir.[96] Gerçekten de Mengüşoğlu'nun tespiti doğrudur. Pozitivist alan ve içerik sınırlamacılığı ile şekillenen yapıda dil, bir işaretler sistemi olarak algılanmış ve içeriğinden ayırarak nesneleştirilmeye çalışılmıştır. Mengüşoğlu ise bu sınırlamacılığı aşan bir yorumlama getirmekte, dil ile varlık dünyası arasında sıkı bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Ona göre dil olmadan düşünme var olamaz. Düşünme, ancak varlık dünyasında karşılığı ve herhangi bir anlamı olan sözcüklerle olur.[97] Varlık dünyasında karşılığı olmayan bir düşünmeden bahsedilemez mi? Böyle bir düşünmenin sonucu dil'de soyut, birebir varlıklara işaret etmeyen kavramlar bulunamaz mı? Dilin pozitivist sınırlama ile araçsallaştırmasına karşı çıkarak hermenötik bir yaklaşım sergileyen Mengüşoğlu'nun dili sadece somut varlık alanıyla sınırlaması kendisiyle çelişik bir durum meydana getirmiş görünüyor. Bu sınırlamanın sebebi nedir? Kanaatimizce ortak anlam ufkunun yakalanması için anlaşabilme imkânını bize veren dilin etki alanı sadece somut fenomenlerle sınırlanması böylece anlaşmada da bir ortaklığın meydana geleceği varsayımı Mengüşoğlunun refleksif olarak genel-geçer bilgiye gitmenin yolunu aradığını göstermektedir. Bize göre bunun sebebi, Mengüşoğlu'nun Aydınlanma merkezli Batı düşüncesinin bütün değerlerinin evrensel olacağına, olması gerekliliğine sıkıca bağlı dogmatik ön anlamasıdır.[98]

96 Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s. 244.

97 Takiyettin Mengüşoğlu, **a.g.e**, s. 244-245.

98 Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefî Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu", s. 189.

Gökberk'in ise bu bağlamda ortak anlama zeminini sadece aynı tarihsellikle, aynı anlam ufkuyla birbirine bağlı toplumlarla sınırlaması hermenötik anlamaya daha yakın durduğunu gösterir. Ömer Naci Soykan; hangi anadile sahipsek, o dilin yapısına ve bakış açısına göre dünyayı kavradığımızı söylemektedir.[99] Gökberk'e göre de dil, evrenin başka biçimlerde yorumlanmasıdır ve her ulusun kendine göre bir dil yapısı bulunmaktadır. Bir dilde bireysel bir insan grubunun, bir ulusun özel ruh ve yaşama biçimi tinsel bir form kazanır. Bundan dolayı bir ulusun özelliği en iyi dilde kavranır.[100] Ona göre, insanoğlu dilde, içinde bulunduğu gerçek üzerine bildiklerini, düşündüklerini, hayal ettiklerini, duyduklarını ve değer vermelerini; kısaca, dünya ve hayat karşısındaki duruş ve görüşlerini nesneleştirir. Bu görüş ve duruş değiştikçe dilde de değişiklikler olmaktadır.[101]

Görüldüğü gibi pozitivizmin alan ve içeriğini sınırlayan yaklaşımına eleştiri getiren Mengüşoğlu, Gökberk ve Akarsu yaşam gerçekliklerini gözetmeye çalışarak felsefe yapmaya çalışmışlarsa da ortaya koydukları düşüncelerde belirli bir sistematikten hareket etmeleri felsefelerini realiteden uzak, sıkıcı, anlam ufku darbir hale getirmiştir. Bu sistem kaygısını üzerinde barındırmayan Ülken, Topçu ve Meriç gibi düşünürler ise teorik arka planlarının sağlam olmasına ve bunu yorumlamalarda kullanmalarına rağmen kendi yaşam gerçekliklerini sadece teorik zeminin sınırları içerisinde anlamamış, bu sınırları kendi ön anlama ufku üzerinden genişleterek yorumlamaya çalışmışlar ve böylece özgün fikirler ortaya koyabilmişlerdir. Yukarıda görüşleri verilen düşünürlerin ortak yönleri ise soyut, inşacı ve sadece teoriden hareketle yapılan felsefelerin yerine tarihsel, yaşamsal koşulların felsefî yorumlamalarda dikkate alınması gerektiğine

99 Ömer Naci Soykan, **Arayışlar I**, İstanbul: İnsancıl Yay., 2003, s. 107.

100 Macit Gökberk, **a.g.e**, s. 73.

101 Macit Gökberk, **a.g.e**, s. 104.

inanmaları böylece alan ve içerik sınırlamacılığına karşı teori-pratik diyalektiğine dayalı felsefî bir zemin kurgulamak istemeleridir. O halde diyebiliriz ki modern Türk düşüncesinde felsefî hermenötik bilincin hermenötik anlama dairesi bu çabalarla kısmen gerçekleşmiştir. Bu çabanın fenomenolojik çalışmalarla daha ileriye götürüldüğünü ve konumlandırmanın epistemolojik çizgiden ontolojik çizgiye doğru daha belirgin bir şekilde seyrettiğini söylemek mümkündür.

Fenomenolojik Çalışmaların Felsefî Hermeneötiğe Katkısı

Cumhuriyet dönemi düşünürlerinin çoğunlukla Avrupa'daki felsefî yaklaşımları sistematik yapısıyla, yani bütün teoriği, dogmatik tavırla düşünce geleneğimize kattığını, bu yönüyle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemindeki felsefî çalışmalara göre teorik endişenin daha öne çıktığını söyleyebiliriz. Önceki bölümde pozitivist teorik zemine mesafe aldıkları halde bazı düşünürlerin antropoloji ve ontolojideki çalışmalarında sistematik endişe ile hareket etmelerinden ötürü hermenötik konumlandırma için tam anlamıyla verimli bir zemin oluşturamadıklarını göstermeye çalıştık. Yine bu dönemlerde başka bir alan olarak fenomenoloji çalışmalarının ise, bu yaklaşımlardan farklı olduğunu düşünüyoruz. Teorik zemin olarak fenomenolojik yaklaşımı benimseyen düşünürler dönemin pozitivist alan ve içerik sınırlamacılığını, teori-pratik ikileminde teorinin pratiği şekillendirmesine izin vermeyerek, felsefelerini de teoriden değil yaşamdan yola çıkarak şekillendirerek aşmaya çalışmışlar, düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin ontolojik perspektife dayalı konumlandırılmasına önemli katkılar sağlamışlardır.

Bu çalışmaların düşünce geleneğimizde en önemli öncüsü şüphesiz Nermi Uygur'dur. Nermi Uygur, içinde bulunduğu yaşama dünyasının bütün unsurlarını hiçbir sınırlama yapmadan

nasıl anlayabileceğinin yollarını aramıştır. O, kendi ön anlamalarının farkında olan bir düşünürdür ve bu ön anlamaları ile fenomenolojiyi birlikte ele almış, yaşamı anlama ve yorumlama çabasında fenomenolojik redüksiyonu kullanmış, Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımını tanıtmış ve bu anlayış doğrultusunda kendine ait özgün denemeler yapmıştır. Teorik gücünü de hissedebildiğimiz bu denemelerinde Nermi Uygur; tecrübe ettiklerini bu teorik zeminin katkılarıyla anlatmaya çalışmış yani felsefeyi bir sistematik bir kalıpla sınırlamadan, yaşamla ilişkilendirmiştir.[102] 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, düşünce geleneğimizde de hermenötik bilincin konumlanmasına en önemli katkılardan birini yapmıştır. Bunun için Uygur, felsefe yaptığı her yerde yaşamın bütününü ifade eden kültür değerlendirmelerine geniş yer vermiş, buradan yola çıkarak felsefî düşüncelerini temellendirmiştir.[103]

Uygur'un dışında fenomenoloji ile ilgilenen ve bu yaklaşımdan, doktriner biçimde bağlı olmadan yorumlarında yararlanan diğer düşünürler ise Hilmi Ziya Ülken ve Cemil Meriç'tir. Ülken'in felsefî çalışmalarında yeri geldikçe bu refleksiyonu uyguladığını söyleyebiliriz. Ülken, yaşamla bilinç arasındaki ilişkiyi fenomenolojik refleksiyonla anlamaya çalışmıştır. Ülken'in bilincin yapısını ve yaşamla ilişkisini ele alırken yaptığı tasvirler oldukça önemlidir. Bu fenomenolojik tasvirlere bakılınca görülecektir ki o, hermenötik bir anlama denemesi yapmıştır. Cemil Meriç ise

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

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

yaptığı kavram analizleri ile fenomenolojik refleksiyonun teorik zeminine çok yakın bir duruş sergilemiş bunun yanı sıra yaşamın bilincimizdeki izlenimlerini de bu metottan hareketle sorgulamıştır. Bu çalışmalar hermenötik düşüncenin konumlanmasına, gelişimine hangi seviye ve yönlerden katkı sağlamıştır? Düşünürler bu çalışmalarında ontolojik anlama sergileyebilmişler midir? Ahmet İnam'ın felsefenin nasıl kullanılacağının bu işi başarabilmiş yaşam felsefecilerinden öğrenilmesi gerektiği, aksi halde felsefenin iç karartıcı kavram kargaşalarının ötesine geçemeyeceği tespitinin tam karşılığını düşünce geleneğimizde Uygur'un felsefe anlayışında görebiliriz.[104]

Kanaatimizce Uygur, kendi felsefesini kavram kargaşalarının ötesine taşımaya gayret ederek yaşam gerçekliklerini anlamayı ve kendi yaşamı ile bunları birleştirerek bir felsefe çizgisi tutturmayı denemiştir. Uygur, bu çabasında nasıl bir metodoloji takip etmiştir? Bu çabasının hermenötik bilinç açısından değeri nedir? Kurtuluş Dinçer, dış dünyadaki hiçbir şeyin "ben"in kendini bildiği gibi bilemeyeceğini belirterek görünen her şeyin benim iç yaşantılarıma ve içkin ben'ime göre ikincil bir şey olduğunu savunur.[105] Bize göre bu yaklaşım beraberinde solipsizmi ve rölativizmi getirmektedir ki Uygur bu duruma düşmemenin yolunu aramakta ve felsefesini buna göre geliştirmeyi denemekte, ben ve dışarı olarak, her iki dünyanın birbirine katılımının bu yaşamın gerçekliğinin ta kendisi olduğuna inanmaktadır. Ona göre nesnel dünya, yaşarken, kendimizden sonrası için biçtiğimiz değer ve anlam oranında bir varlığa sahiptir. Bu değer ve anlamlarda ortak yönler olabilir yani bireylerin aynı anlam ufkunu yakalamış olduğu konular bulunabilir. Fakat Uygur'un temel kaygısı bu ortak yönleri, ortak zemini bulmanın ötesinde

104 Ahmet İnam, **Yolculuk Hazırlıkları**, ss. 38-39.

105 Kurtuluş Dinçer, "Tarihsizlikten Tarihselliğe", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:2, 2006, ss. 147-148.

hermenötik durumundan hareketle anlama çabası içerisindedir. Dolayısıyla nesnel anlamayı yakalamak için oluşturulmuş olan imajlar dünyasına kendisini hapsetmez, gözünün gördüğünü, kulağının işittiğini, elinin dokunduğu sergileyebileceğinin farkında, ontolojik anlamanın peşindedir.[106] O, sırf ortak değerler bulma adına bireye ait özgün yönleri ortadan kaldırmanın yanlış olacağını vurgulayarak felsefesine bir çerçeve çizmeye çalışır. Uygur, bu çerçeveyi de yine yaşantıdan yola çıkarak belirlemektedir.[107]

Yaşamın kendisini yaşantı halinde değil doktrin, ilke, prensiplerin izinden giderek anlama çabası, yaşantıda hissedilen farklılıkları ortadan kaldırıp, soğuk bir yüze bürüyecektir. Bize göre Uygur'un çabası bu farklılıkların yaşamın ta kendisi olduğunu ve gerçek bilgiye bireyin kendi yaşantısından hareketle ulaştığını göstermektir. Uygur bu yaklaşımın teorik zeminini E.Husserl ve M.Heidegger'e dayandırır ve içinde bulunduğumuz bu dünyayı "yaşama dünyası" olarak tanımlar.[108]

Ülken de Husserl'in insanın özelliği olarak gördüğü "âlemde var olmak" fikrinin doğru olduğunu düşünmektedir. İnsan, âlemin içerisinde ve âlemden ayrılamayan bir yapıya sahip olarak onunla birlikte şekil almaktadır.[109] O halde diyebiliriz ki benim bilincimin tasarlamadığı, ben ve başkalarının var olduğu nesnel bir gerçekler âlemi bulunmaktadır. Görüyoruz ki Uygur ve Ülken yaşamı insan merkezci bir yapı yerine insan ve onu çevreleyen varlıklar arasındaki süreç olarak değerlendirmektedirler. Peki, bu yaşamsal süreçleri biz nasıl kavrayabiliriz? Yaşantı ve bu yaşantıdaki farklılıkları anlayacak bir teorik zemin var mıdır?

106 Nermi Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006, s. 136.

107 Sevgi İyi, **Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları**, ss. 62-63.

108 Nermi Uygur, **Dil Yönünden Fizik Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 137.

109 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s. 269.

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.[110] Uygur'un felsefî bakış açısı dikkate alındığında yaşantı kavramının içeriğinin soyut kabullenmelerin ötesinde pratik çaba ile şekillendiği görülmektedir. Düşünürün zihinleri, teorik sınırların ötesinde varlığa çevirme girişimine bakacak olursak bize göre hermenötik konumlandırmaya en önemli katkısı burada ortaya çıkmaktadır. Onun yaşantının anlamını ve öznenin yaşama katılım sürecini, bu yaşantılarda verilen, bunlarda görünüp yansıyan, bunlarda yaşanıp denenen toplum, kültür ve tarih verilerinde araması oldukça önemlidir.

Uygur, yukarıda belirttiğimiz gibi yaşamsal süreci öznelci yapının dışında anlamaya çalışarak bu yaklaşımı nasıl aşabileceğini düşünmüştür. O, öznenin kendi içine bükülmekten kurtulup, yaşantısını nesnel bir zemine aktarma imkânına sahip olduğuna inanır.[111] Aynı yaklaşımı taşıyan Ülken de bilincin varlıklara yönelimi sonucu ortaya çıkan yaşamsal süreci nasıl anlamamız gerektiğini sorgulamaktadır. Öznenin, kendi yaşam gerçekliğinin dışında bir yaşam gerçekliği olduğunu anlamasını sağlayan ve kendisini aşarak katıldığı bu yaşam gerçekliğini sağlayan nedir? İnsan ve bu yaşam gerçekliği arasındaki ilişki nasıl bir metodoloji ile ortaya çıkarılabilir?

Yaşam etkinliğini, bu etkinliğin insan bilinci, çevre ve diğer varlıklarla olan irtibatı ve yaşamı paylaşım sürecinin içeriğini

110 Nermi Uygur, **Dil Yönünden Fizik Felsefesi**, s. 138.

111 Nermi Uygur, **İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006, s. 21.

anlama çabası; bu etkinliği anlayabilecek, yorumlayabilecek teorik zemine, bir metot arayışına neden olmaktadır. Ülken, yaşama ve bilme alanında bir sınır çizen Dilthey'in aksine bu iki etkinliğin insanî alanda nitelik olarak ayrılamayacağını belirterek, olguları ve kendisini objeleştirme özelliğinin insanı diğer varlıklardan ayırdığını, aynı anda hem yaşama hem bilme halinde olmasına sebep olduğunu düşünmektedir. İnsan bu gücü sayesinde kendisini kaybetmeden, çevrenin bir unsuru olmadan, kendisine ve çevresine bakabilmektedir.[112]

Ülken, objeleştirme ve bilme çabasıyla öne çıkan insanın yaşamadan asla vazgeçemeyeceğini dolayısıyla Dilthey'in çizdiği kesin sınırların aksine bütün olgularda yaşama ve bilmenin bulanık bir karmalığının olduğunu düşünür. İşte bu karmalığı o, fenomenolojik refleksiyonla anlamanın mümkün olabileceğine inanır. Fakat Ülken, Husserl'in aksine süje ve objeyi birbirini tamamlayan bir unsur olarak görmez. Onun yaklaşımında her ikisi birbirine etki eden unsurlar olsa da ikisinin de yapısı birbirinden farklıdır.[113] Ülken bu iki varlık alanını izm'lerdeki gibi birbirine indirgememekte ikisini tam bir gerçeklik olarak ele almakta ve yaşamı bunlar arasındaki diyalojik ilişkinin ürünü olarak görmektedir. Ülken'in, bilinci, diğer var olanların etkileşimiyle birlikte anlaması, bu etkileşimin sürekliliğinin varlığı statik biçimde anlamaya çalışmamıza engel olacağını düşünmesi yaşamı ve varlığı formüllere hapseden pozitivist sınırlamacılığa karşı önemli bir çıkıştır.

Yaşam- birey ilişkisinin anlamı üzerine düşünen Nermi Uygur'un kaygısı da Ülken'le benzeşmektedir. O, yaşamı formüller üzerinden anlama çabasının insanı da sınırladığına inanır ve yaşamın unsurlarıyla insanı sınırlarını çizmeden, diyalojik bir ilişki içinde kavramaya çalışır. Uygur, bir "ben"in başka bir "ben"e

112 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, ss. 39-40.

113 Hilmi Ziya Ülken, **Bilim felsefesi**, İstanbul: Ülken Yay., 2007, s. 95.

indirgenemeyeceğine ama bir "ben"le aynı anlamı yakalayabileceğimize inanır. Uygur'un bu tavrı şüphesiz Husserl fenomenolojisine dayanır ki Dilthey'daki öznelerarasılığı hatırlatan bir yapısı vardır. Ülken'in karşı çıktığı bu anlamanın yolu ise Uygur'a göre başka-sevgisidir. Ona göre sevgi yoluyla kendi "ben"imizle, ayrılmaz bir bütünlükte bulduğumuz, diğerlerini kendimiz olarak değerlendirmeye başlarız. Bunu yapabilmemiz içinde sevgide herhangi bir sınır tanımamamız gerekmektedir.[114] Böylece insan sadece "kendim" diyebilecek bir varlık değil, başkalarını göz önünde tutabilecek bir yapıya kavuşabilir.[115] Görülmektedir ki Uygur burada fenomenolojik redüksiyonu uygulamakta ve "ben"i artık sadece bize ait bir ben olmaktan çıkararak transandental bir yapıya büründürmeye çalışmaktadır. Husserl, başkasının benim için kapalı olan dünyasına bilincin yönelmişliği sayesinde ulaşılabileceğini düşünür.[116] Uygur bu yönelmişliği başka sevgisi ile formüle etmeye, ontolojik, objektif zeminin temellerini atmaya çalışmaktadır. Ona göre böyle bir zeminin gerçekleşebilmesi için dünyayı başkalarıyla birlikte kavrarız.[117] Bu benmerkezciliği aşacak ise yine başka-sevgisidir. Başka-sevgisiyle ben bağnazlığını, kendi ben'imizin en önemli ve değerli ben olduğunu bir yana bırakabiliriz. Burada Uygur'a şu soruyu sorabiliriz, başka sevgisi ile başka benleri anlama girişimi, bir çeşit deneyimi nesnelleştirme değil midir? Başka benleri nasıl bir süreç içerisinde anlarız?

"Ben"in kendi sınırlarından çıkarak başka "ben"lerle kurduğu ilişkiyi fenomenolojik redüksiyonla objektif bir zeminde anlayabileceğimizi düşünen Uygur, bunun felsefî temellendirmesini Husserl'in fenomenolojisine bağlı kalarak yapmaktadır.

114 Nermi Uygur, **Başka Sevgisi**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006, ss. 30-31.

115 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 173.

116 Nermi Uygur, **E.Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2007, s. 49.

117 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 189.

Husserl fenomenolojisi tüm varlıkları transandental bilinçte temellendirir.[118] Buna göre içinde bulunduğumuz bu dünyanın kendiliğinden anlaşılır bir varlığı bulunmaktadır, işte Husserl, redüksiyon yöntemi ile yaşama dair önyargılarımızı ayraç içine almak istemektedir. Ona göre her türlü bilince, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye geri gidilmelidir. Saf olana yani öze ulaşabilmek için varoluşa karşı alınmış olan doğal tavrın ayraç içine alınması gereklidir.[119] Bu yapıldığı taktirde özlere ulaşılabilecek ve objektif zemin kurgulanabilecektir. Uygur, bu redüksiyonla hem bilince ait hem de varlığa ait bütün özlere ulaşabileceğine inandığını göstermekte ve bunu da olgusal niteliklerden arındırılmış olan salt bilince dönerek yapabileceğine inanmaktadır. Bu anlayışın kaynağında şüphesiz Husserl'in her şeyin bilince deneyle verildiği varsayımı yatmaktadır.[120] Uygur'un bu yaklaşımından anlamaktayız ki o, deneyimi nesnelleştirerek bilincin ve yaşama ait özlerin tüm etki tarihinden arındırılabileceğini de düşünmektedir. Kanaatimizce bu bilimsel yöntemin, yaşamı ve yaşamın şekillendirdiği tarihi indirgeyerek temellendirmesiyle benzer özellikler taşımaktadır.

Ülken ise, bu redüksiyonu bilinç için kabul etmekte fakat varlık açısından bunu mümkün görmemektedir. Bunun en önemli sebebi ise ayrı varlık alanlarını tek bir köke indirgeme tehlikesidir.[121] O, fenomenolojiyi yaşamın ve bilincin ayrıntılarını aydınlığa çıkarma metodu olarak görmekte, bu metodolojinin Kant'ın, bilincin transandantal şekilleriyle tabiatın muhtevasını birleştiren metodundan da üstün olduğunu düşünmektedir.[122] Görülmektedir

118 Önay Sözer, **E.Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1976, s. 18.

119 Harun Tepe, "Giriş", **Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2004, ss. 15-18.

120 Ahmet İnam, **E.Husserl Felsefesinde Mantık**, Ankara: Vadi Yay., 1995, ss. 18-19.

121 Hilmi ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, İstanbul: Ülken Yay., 2001, s. 60.

122 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, ss. 259-260.

ki Ülken için fenomenolojik metodun önemi her varlığı kendi özü içerisinde, kendine has karakterleriyle değerlendirmesidir. İnsanı ve insandaki bilgi ve değerlerin kaynağını fenomenolojik yöntemle anlamaya çalışan Ülken'in bilinç felsefesinde bilincin dışındaki nesnel zeminin bilincin yönelimine bağlılığını görmekteyiz. Sartre'a göre; bu yapı, bilincin kurucu özelliğinin belirtisidir ve bilincin kendisi olmayan bir varlık tarafından desteklenerek oluşturulduğu anlamını içerir.[123] Ülken, burada her ne kadar bilince dayalı bir tasvir denemesi yapsa da dış dünya varlığı ile etkileşim sürecine büyük önem verdiğini görmekteyiz.

Ülken'de olduğu gibi Uygur için de bilincin oluşumunda böyle bir varlık alanı vardır ve biz bunun özüne tasvirler yoluyla ulaşabiliriz. Uygur, tasvirleri yapabilmek içinde öncelikle kavram tahliline dayalı felsefî temellendirmelerin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu sayede o, objektif bir zemini yakalayabileceğine inanır.[124] Bu tasvirleri yapmak için uygulanan fenomenolojik metodun ilkeleri neler olmalıdır? Bir kavramı bütün anlamları göz önünde bulundurarak objektif bir zeminde anlama imkânı ortaya çıkarılabilir mi?

Her kavramın ifade ettiği öz anlamı yakalayabileceği düşüncesiyle hareket eden düşünür, bu özü yakalayınca ortak kabulünde mümkün olduğuna inanmaktadır. Fakat bu öz anlamın yakalanabilmesi kavramın tarihsel sürecinin doğru şekilde ortaya konulması ile gerçekleşebilir. Tarihsel bir süreci doğru ortaya konulması demek, geçmişi anlayabileceğimiz objektif ölçülerin olduğu anlamına gelmez mi? Anlaşılıyor ki Uygur, Dilthey'in tarihselciliği ve fenomenolojik tasviri birlikte kullanarak varlığa ve bilincimize ait özlere ulaşabileceğini düşünmektedir. Fakat şunu söyleyebiliriz ki Uygur, ele aldığı konuyu veya kavramı tahlil ederken ulaştığı özü kendi yaşam tecrübesiyle birleştirip

123 Jean Paul Sartre, **Being and Nothingnes**, s. 28.

124 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, ss. 56-58.

anlamlandırma çabası içine girerek, metodik kaygıları ve sınırlayıcı kalıpları ortadan kaldırmanın yolu olarak bu iki yaklaşımı kullanmak istemiştir.

Kavram tahlilinde farklı açıları yakalayabilmek için yöntemin olmaması gerektiğini ortaya koyan Uygur; metodun sınırlılığının, metot kaygısı gütmemenin ise temellendirmeyi daha kapsamlı yapacağını söylemektedir: Metot kaygısı gütmemek filozofa ne kazandırır? Filozof'un metot bilinciyle hareket etmesi ne gibi olumsuzluklar meydana getirir? Böyle bir yaklaşım girişimini Spinoza örneği ile eleştiren Uygur, bu filozofun "*ethica*"sında yer yer parlak anlatımlarına karşın, adım başında kendisini yanıltıcı kalıplara sıkıştırarak birçok şeyi göremediğini belirtir.[125] Bu kalıplara sıkışmamak için betimlemelerde nasıl bir yol takip edilmelidir? Filozof nasıl bir bilinçle hareket etmelidir? Uygur; 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 çıkmaktadır. O bu tür yöntemleri klasik olarak nitelendirmekte ve bunun yerine filozofun sürecin içerisinde o süreci takip eden bir kişi olmasını istemektedir. Ona göre filozof, kavramları özel bir dikkatle ele alıp inceleyerek kavramların zengin oyununu görmeye ve göstermeye çalışır.[126]

Felsefî temellendirmelerde biçimsel ağlara değil sürecin önemine değinmesi Uygur'un felsefî anlayışının önemli bir noktası olarak görünmektedir. Bu biçimsel ağlar 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

125 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, s. 60.
126 Betül Çotuksöken, "Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler", s. 36.

ve giderek bağnazlığa neden olduğuna inandığını belirtmeliyiz.[127] Atalay Girgin Uygur'un bu tavrının sebebinin, tanımın tanımlamada güdülen amaca göre değiştiğini, her yerde ve herkes için aynı olmasını sağlayan mantıksal bir gerekçenin tasarlanamayacağına inancından kaynaklandığını belirtir.[128] Bize göre bu yaklaşım felsefenin teorik açıdan hermenötik anlamaya elverişli olmasına, konumlanmasına zemin hazırlamaktadır.

Uygur'a göre bir felsefe temellendirmesinde biçimsel ağların olması bir başarı ölçüsü değildir. Biçimsel ağlara ayak uydurduğu için bir felsefe temellendirmesine amaca ulaşmış, sonuç elde etmiş gözüyle bakamayız. Felsefî temellendirmede bir başarı ölçüsü olamaz, çünkü ona tek bir ölçü ile yaklaşamayız.[129] Felsefî temellendirmenin başarılı olduğunu nasıl anlarız? Felsefî temellendirmelerde ölçü nedir? Ali Osman Gündoğan; felsefî temellendirmeleri doktriner yapı içerisinde olamayacağını düşünerek dinamik bir süreç olarak nitelendirmekte, bu süreci takip eden filozofun yeni sorular ve yeni cevaplarla karşılaşacağını belirtmektedir.[130] O halde felsefî bir yapıda yöntem bilinciyle hareket etmek filozofu sınırlamakta, bunun yerine ele aldığı sorunsalla diyalojik ilişki içerisinde bir yapı kurması ise özgünleştirmektedir, diyebiliriz. Uygur'un kavram tahlilinde benimsediği bu anlayış felsefî yapısının aktüelliğine yardımcı olmuş, denemelerinde bu kendini göstermiştir.

Uygur'a göre; bir konuşma olarak felsefî tutum, kavramları aydınlatmalı ve bu aydınlatmayı yaparken de belli bir kalıba göre değil, konuşmanın kendi içyapısı ile paralel giden süreci takip

127 Şenay Kalkan, "Nermi Uygur Yaşama Felsefesini Anlatıyor", **Varlık Dergisi**, Sayı: 893, 1982, s. 41.

128 Atalay Girgin, "Nermi Uygur'un Eğitim Anlayışı", **Yaza Yaşaya Nermi Uygur'un Anısına**, s. 131.

129 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, s. 66.

130 Ali Osman Gündoğan, **a.g.m**, s. 43.

etmelidir.[131] Yani onun temel dayanağı dış dünyada bulunan ve dille iletilen kavramlar ve bunların anlamca belirlenmeleridir.[132] Eğer bu felsefî tutum devam ettirilmişse temellendirme başarılı olmuş demektir. Temellendirmelerde herhangi bir kavramın tahlilini yaptıktan yani başarılı olduktan sonra elde edilen bilgiyi aynı kavramın geçtiği bütün bağlamlarda aynı anlamda kullanabilir miyiz? Herhangi bir kavramı genel-geçer ve yetkin sayabilir miyiz?

Uygur'a göre felsefe temellendirmeleri bilimsel bir nitelik taşımadan öte bir yapıya sahip olduğu için yetkinlikten söz edemeyiz. Yetkinlik bilimsel anlamda hiçbir yeni tartışmaya yol açacak eksikliği içermeyen bir yapı ise bu bağlamda felsefî temellendirmeler eksiktir ve öyle olması da gerekmektedir.[133] Bize göre Uygur'un bu anlayışı sistemci yaklaşımla felsefî problemleri ele alan, önü arkası belli olan, yaratıcılıktan uzak çalışmaların aksine herhangi bir konuyu ele alarak farklı yönleri, farklı tavırları, bir anda ortaya çıkacak olana anlamları yakalayabilecek teorik zemin hazırlamaktadır.

Uygur'un felsefî yapısında temellendirmelerin dinamikliği, dilin yapısı ile paralel gitmektedir. Dil ile ilgili herhangi bir araştırmada kavramları farklı farklı yönleriyle ele alıp bir bütün oluşturduğumuzda yeni yeni yaklaşımların ortaya çıkacağını söyleyen düşünüre göre bu yaklaşımlarda felsefe temellendirmelerini yeniden ele geçirmemize neden olabilir.[134] Gerçekten de Uygur'un denemelerinde, yaşam değişiklikleri ile birlikte, kavramların içeriğini mutlak olarak değil, tarihsel süreç içerisindeki değişimlerini gözler önüne sergileyerek fenomenolojik tasvirler yaptığını görebiliriz.

131 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 69.

132 Betül Çotuksöken, **Kavramlara Felsefe ile Bakmak**, İstanbul: İnsancıl Yay., 1998, s. 30.

133 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, s. 70.

134 Nermi Uygur, **a.g.e**, ss. 70-71.

Dil, bireyin yaşantı durumlarını aktarabildiği, başka yaşantıları algılama imkânı bulabildiği zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil; hayatın icrası,[135] anlamanın vuku bulduğu evrensel bir ortamdır.[136] Bize göre Heiddegger'in, dilin varlığın evi olduğunu insanın o evde barındığını[137] söylerken anlatmak istediği şey, dilin basit bir aracı olmasının ötesinde, insanla diğer varlıklar arasında ontolojik bir zemin meydana getirme gücüne sahip olduğudur. Uygur da dilin sadece bir anlaşma zemini olmasından öte, varlığı algılama ve anlamlandırma sürecinde en önemli etkileyici ve yönlendirici olduğunun farkındadır.[138] Uygur için dil, var olanı yorumlama çabası sonucu ortaya çıkar ve yorumlar farklılık gösterir. Taylan Altuğ'un, bu bağlamda varlığın anlamına yönelik soruyla dilin özüne yönelik sorusunun örtüştüğü tespiti bize göre doğrudur.[139] Bireyin bu anlama çabalarındaki farklılığın en önemli belirtisi nedir? Yaşam gerçekliklerinin evrensel değil içinde bulunulan bağlamlara göre değiştiğinin en önemli göstergesi nedir?

Uygur dil çalışmalarında, felsefî anlayışının bir tezahürü olarak farklı yaşam gerçekliklerinin farklı algılamaların göstergesi olarak anadilleri ve bu anadillerdeki varlık yaklaşımlarının farklılığını öne çıkarmaktadır. Uygur; dil yaklaşımını anadil ve çeviri üzerinden ele almakta, bireyin varlıkla olan diyalektik sürecinin özgünlüğünü ve sınırlarını bu bağlamda değerlendirmektedir. Uygur'un anadil üzerindeki ısrarının sebebi nedir? Anadil'in bireyin varoluşsallığı açısından konumu nedir?

Uygur için düşünmenin, daha doğrusu yaratıcı düşünmenin temelinde anadil bulunmaktadır ve kişinin anadilden başka bir

135 Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Cilt:2, s. 171.

136 Hans Georg Gadamer, **a.g.e**, s. 177.

137 Martin Heidegger, **Hümanizm Üzerine Mektup**, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 37.

138 Betül Çotuksöken; "Nermi Uygur'un Söylemi Üzerine Birkaç Saptama", **Bilim ve Gelecek Dergisi**, İstanbul: Renk Basım yay, Sayı: 13, 2005, ss. 90-91.

139 Taylan Altuğ, **Dile Gelen Felsefe**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001, s. 87.

dilde üretici olması mümkün değildir. Bu dil ne kadar karma, karmaşık, düzensiz ve yoksul bir dil olsa bile kişi varlığı içine doğduğu bu dil ile kucaklamaya çalışır. Uygur, varlık ve dil arasındaki bu diyalektiğin sonucunda kültürün oluştuğuna inanır ve bu kültüre ait özet bilgilerin bu anadil içerisinde gizli olduğunu düşünür.[140] O, insanı ancak dil-kültür bağıntısıyla anlayabileceğine inanmaktadır.[141]

Cemil Meriç de anadilin özgün düşünmenin temeli olduğuna inanır ve anadil, kültür ve millet bilinci arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu belirtir. Buna en güzel örnek de Hindistanlıların İngiliz dili ve kültürünü almalarıdır. Bu sayede Hintlilerin köksüzleştiğini söyleyen Meriç; kendi anadilini terk eden bu nesillerin aynı zamanda tarihsel, edebî, sanatsal şuurlarını da kaybettiklerine değinir.[142] Her iki yaklaşımın ortak noktası; dili, dile geldiği dünyadan ayrı bir varlık olarak tasarlamamaları, varlığın içinde meydana geldiği bir ortam olarak görmeleridir ki Gadamer bunu praxisin hermenötiği olarak adlandırmaktadır.[143] Anlıyoruz ki her iki düşünür de dili düşünceyi ifade etmenin bir aracı olarak değil, düşüncenin ortamı olarak görmesinin sonucu anadil'i önemsemektedirler.

Meriç'e göre kamus bir milletin hafızasıdır ve bu hafıza ile sürekli oynanılmaması gerekir.[144] 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 izlenim ve bizdeki izlenim arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmakta, fenomenolojik tasvirle giriştiği bu işi yaşam, kültür, dil, medeniyet,

140 Nermi, Uygur, **Dilin Gücü**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008, s. 18.

141 Betül Çotuksöken, **Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler**, s. 21.

142 Cemil Meriç, **Bu Ülke**, s. 94.

143 Nazile Kalaycı, "Gadamer ve Hermeneutik", **Yeditepe'de Felsefe**, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yay., Sayı:2, 2003, s. 358.

144 Cemil Meriç, **a.g.e**, s. 88.

sanat, din ve ahlâkla bağıntılayarak 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 kavrattığına, bundan dolayı öncelikle kavram analizinden başlanmasının zorunluluğuna değinir. Ona göre öncelikle kavga kelimeler dünyasında kazanılmak zorundadır.[145] Meriç için dil; yaşamın, tarihin bir sentezidir. Bundan dolayı o, kelimeleri bütün bir devri aydınlatan ateş böceklerine benzetmektedir. Dilde şekillenmiş kelimelere bakarak yaşam gerçekliklerini ortaya koyabileceğimiz bir zemin çıkmaktadır. Her kelime bir devrin, bir cemiyetin, bir sınıfın billurlaşmış kıymet hükmü[146] olduğuna göre tarihsel olarak var olanı anlamak ve bunu yaşantı ile ilintilemek için Meriç'in gözüyle, dile ontolojik yaklaşımla bakmamız gerekir.

Uygur ve Meriç'e göre başka bir dil alanına girmek, farklı bir dünya ile karşılaşmak demektir. Bu farklı dünyayı kendi anadilimiz ile kavramaya çalışsak bile tam olarak bunu yapamayabiliriz. Var olanla dil arasında sıkı ilişki olduğunu düşünmesi, Uygur'un anadile sıkı sıkıya sarılmasına neden olmuştur. Varlık anlamını dilde buluyorsa, varoluşumuzu biz dil sayesinde anlamlandırıyorsak, anadil yaratıcılığımızı sağlayan yegâne dildir. Dil, insan varoluşunda o kadar yetkin bir güce sahiptir ki; varlığın durumunu, yapısını anlamını, anlayacağımız şekilde bize anlatan bir özelliği vardır:[147] Uygur'a göre dil bunu çeviri özelliği ile yapmaktadır. Dilin çeviri yapması ne demektir? Çeviri faaliyetinin niteliği neye göre belirlenmektedir? Bu çeviri faaliyetinde dil, varlığı olduğu gibi aktarabilir mi? Dil, varlık çevirisi yaparken hangi etkilerin altında kalmaktadır? Uygur'a göre dil çevirisi, ne bir fotoğraf

145 Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İstanbul: İletişim yay., 1994, s. 304.

146 Cemil Meriç, **Jurnal I**, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 43.

147 Nermi, Uygur, **Dilin Gücü**, s. 39.

makinesi gibi ne de bir telefon teli gibi sadece olanı yansıtmaz, bir yorumlama faaliyetidir. Bu olan şeylerin varlık düzenini değiştirerek sunar. Fakat olanın kendisini değiştirme gücüne sahip değildir. Olanı dil kılığında başka bir varoluşa geçirir.[148] Görülmektedir ki Uygur, pozitivizmin biçimsellikle sınırladığı dilin asıl niteliğini varlıkla yaşam gibi sınırları sürekli değişen unsurları ontolojik zeminde anlamamızı ve yorumlamamızı sağlayan bir varlık olarak görmektedir. Ona göre dil sayesinde insan evrenin içine sokulabilmektedir, etrafında olan varlıklarla dil sayesinde bağ kurabilmektedir.[149] Uygur için dil, sadece var olanın dile getirildiği bir alan da değildir. Ona göre; var olmasını istediklerimiz, içimizde ve çevremizde gerçekleştirmeyi tasarladığımız da dil yapıtlarında kendini gösterir.[150]

Yaşamı dil ortamına taşıyarak anlama çabası, kavram tahliline dayalı felsefî temellendirmelerde bir plana göre hareket etmeden tahlil sürecini bir konuşma olarak görerek kavram ve oluştuğu bağlam arasında diyalojik bir ortamın varlığını görmesi Uygur ve Meriç'in hermenötik anlama çerçevesinde dili tanımladıklarını göstermektedir. Her varlığın kendine ait bir gerçekliği bulunmaktadır. Eğer bir kavramı zaman ve mekân gözetmeksizin aynı anlamda kullanırsak bu gerçekliği örtmek, sınırlandırmak, tek düze hale getirmek demektir. Hâlbuki gerçeklik böyle bir şey değildir, yaşamlar kadar farklı gerçeklikler bulunmaktadır. Uygur'un da bizim bu yaklaşımımızı benimseyerek bölük-pörçük felsefe ile gerçeklikleri ortaya çıkarmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu felsefî yaklaşım aynı temellendirmelerde olduğu gibi sistemden, plandan, yöntemden uzak durmaya çalışmaktadır.

Afşar Timuçin'e göre Descartes'tan sonraki çoğu felsefeler köktenci tutumlarını bırakmışlar, dogmatizmden uzak bir sistem

148 Nermi, Uygur, **a.g.e**, s. 40.

149 Nermi, Uygur, **a.g.e**, s. 68.

150 Betül Çotuksöken, **Kavramlara Felsefe ile Bakmak**, s. 109.

anlayışını benimsemişlerdir.[151] Yöntem bilinciyle hareket eden felsefî yapıların yaratıcı olmasını beklemek zordur. Çünkü ortaya konulan problemin önü ve arkası görülmek istenmektedir, bundan dolayı felsefî kurgular bir plana göre gitmektedir. Anlama ve yorumlama süreci hep kontrol altında tutulmak istenir. Filozof yöntemin kurbanı olduğu için bütün yorumlamalarında tek yönlü hareket etmekte ve diyalojik ortam asla gerçekleşememektedir. Diyalojik ortamın gerçekleşebilmesi için karşılıklı etkileşime açık olduğu bilinciyle hareket eden bir zihne ihtiyaç bulunmaktadır. Metot bilincinin dışına çıkabilen, kendini bir metoda bağımlı düşünmeyen felsefeci sürecin, kendisini yönetmesine izin verir. Metodik bilinçteki gibi süreci yönetmez. Ele aldığı konuyu zihnindeki haritaya göre belirleyici bir şekilde düşünmeyip, karşılıklı etkileşimi gözetir ve kendisinin mutlak belirleyici varlık olduğu fikrini ortadan kaldırarak işe başlar. Bu yaklaşım tarzıyla hareket eden filozof, anlama denemelerinde hakikati bulmaya daha yakındır. Uygur'un felsefe yapma tarzı bu açıdan çok özgündür ve Türk düşünce geleneğinde hermenötik bilincin konumlanmasına en önemli katkılarından biri de bu noktadadır. Ona göre felsefede bölük-pörçük bir yapı vardır. Sistematik yapıya karşı O, bölük-pörçük yapıyı tercih eder. Bölük-pörçük yapıyla anlama denemeleri bize ne kazandırır? Bölük-pörçük yapı yöntem endişesi ile ortaya konulmuş bir yaklaşım modelimidir? Bölük-pörçük yapı diğer felsefî metodolojilere karşı geliştirilmiş bir yöntem midir?

Sistemli bir yaklaşımda tek tek hayat gerçekliklerini ezip geçme tehlikesi olduğuna değinmiştik. Uygur'un metodoloji olarak benimsediği bölük-pörçük felsefe ise tek tek yaşam gerçeklerini kendi yapıları içinde kavramaya çalışır. Ona göre her şeyin kendine özgü bir gerçekliği vardır ve sistemler bu tek tek

151 Afşar Timuçin, **Descartes'çı Bilgi Kuramının Değerlendirilmesi**, İstanbul: Bulut Yay., 2000, s. 57.

gerçeklikleri benzetmelerle karartmaktadır.[152] Bölük-pörçük bir felsefe sayesinde ise, araştırılan konulara sınırlı, parçacı bir yaklaşım sergilenerek konuya hep farklı açılardan bakılabilecektir. Bu yaklaşım ele aldığı konuyu sınırlarını belirleyerek ortaya koymaz. Bu olmuş-bitmiş bir yaklaşımın ürünü olabilir ki Uygur'a göre bu bilgi tabloları felsefeye yabancıdır.[153] Görüyoruz ki herhangi bir gerçekliği örnek edinerek buna bağlı spekülasyon'la tüm gerçeklikleri anlama çabası karşısında Uygur, tek tek gerçeklikleri anlamaya yönelmekte ve bunu bilimsel yardımlarla da desteklemektedir.

Yaşam gerçekliklerinin ortaya çıkartılabilmesi için spekülatif felsefe denemelerinin dışında bilimsel verilerin yardımıyla yorumlama çabasının gerekliliğini dile getiren diğer bir düşünür Hilmi Ziya Ülken'dir. Ülken sadece bu bilimsel verilerden hareket edilerek bütün bilimlerde geçerli bir doktrin anlayışı sağlayacak olan felsefî yapılanmayı da uygun bulmamaktadır. Ülken, her felsefî doktrinin bu tavırla âleme, varlığa karşı bir bakış açısı yakalayacağını, subjektif bir nitelik taşıyacağını belirtir. Bu doktrinlerin devirlere, kişilerin özelliklerine, görüş açılarına göre değişebileceğini belirten Ülken, bu doktrinlerin aynen benimsenmesi sonucunda felsefenin asla bir sonuca varamayan bir bilgi disiplini olmaktan çıkamayacağını bunun sonlanması için ise Uygur gibi, felsefî düşünüşün doktriner olmaktan çıkarılması gerektiğine inanır.[154] Doktriner tutumu terk eden filozof nasıl bir yöntem takip etmelidir? Doktriner bir yapıdan kurtulabilmesi için nasıl bir felsefî niteliğe ihtiyaç vardır?

Bize göre felsefî bir tutum genellemelerden, matematik formüllerine benzer önermeler ışığında gelişen yorumlamalardan kaçınmalı, filozof ele aldığı konularla ilgili anlam ve yorum

152 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, s. 126.
153 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 127.
154 Hilmi Ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, ss. 9-12.

çalışmalarında üzerinde durduğu zamansal ve mekânsallığın ona kattığı sezgilerinin ışığında hareket etmekten çekinmemelidir.

Felsefeyi izm'lere indirgemenin özgür işleyişi sakatladığının farkında olan Uygur'a göre ise felsefenin yapması gereken şey açık ve çok yanlı bir tutum sergilemektir.[155] Uygur'a göre bir anlatımın doğru olarak belirmesi için, bir şey durumunu gerçeğe uygun dile getirmesi, sadece o gerçek bölümüyle yetinmesi gerekir. Ona göre felsefe sınırlı bir konu üzerine yoğunlaşmalı ve her şeycilikten vazgeçmelidir ki doğru bilgiden söz edebilsin.[156] Felsefenin doğru bilgiye ulaşma çabasında filozofun tavrı ne olmalıdır? Uygur'a göre filozofun yapması gereken tek tek vardığı doğrularda kalmaktır. Burası filozofun son durağıdır. Filozofun vardığı doğrularda kalması ne demektir? Uygur'un burada filozofu sınırladığı ve bilim adamı niteliğiyle örtüştürmeye çalıştığını düşünmekteyiz. Uygur için filozof'un görevi sadece fenomenolojik tasvirle sınırlıdır. Filozof, içinde bulunduğu dünyadaki gerçeklikleri fenomenolojik tahliller neticesinde bulabilecek midir?

Betimlemeleri yapan filozofun en önemli görevi ele aldığı kavramları, sözleri, söz düzenlerini yakından tanımaktır. Onun bu görevini bir çeşit haritacılığa benzeten Uygur'a göre; haritacının bir dünyayı pafta pafta betimlemesi gibi filozof da kavramların işleyişini kesit kesit inceler, bu işleyişin betimlemeye dayanarak parça parça bir haritasını çıkarmaya uğraşır.[157] Bu yolu takip eden filozofun anlam izlemelerinde hiçbir görüşe, şemaya ve buyruğa kapılmaması gerektiğini söyleyen Uygur, filozofun fenomenolojik betimleme yaparken objektif tavır sergileyebileceğine inanmaktadır.[158] Böylece Uygur, sınırlı da olsa herkesçe

155 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 129.
156 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 131-132.
157 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 136-137.
158 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 138.

doğruluğu kabul edilen bilginin ortaya çıkarılabileceği inancını taşıdığını göstermektedir.

Aynı inancın Ülken'de de olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Ülken filozofu bu betimlemeleri yorumlama çabasında sezgisinden hareketle yorumlama çalışmalarına katılması gerektiğine inanır. O, filozofun subjektivist bakış açılarından kurtulabilmesinin mümkün olabileceğine değinerek, filozofu, gören tahlil eden, yaşayan değil, görülen, tahlil edilen, yaşanılan üzerine düşünen, derinleşen ve bunların ilk köklerine inebilen kişi olarak nitelemektedir.[159]

Nejat Bozkurt, değişen yaşama bağlı olarak dillerimiz gibi mantığımızın da değiştiğini belirtir.[160] Yaşamla dilimiz ve bilincimiz arasında bağlantıyı açıkça ifade eden bu görüşü benimsersek herhangi bir dönem, herhangi bir yapıya ait felsefî bir sistemle yaşamı yorumlamaya çalışmak filozofça bir tavır değildir. O halde filozof değişen bu realiteler içinde sabit bir anlam peşinde olamaz. Bize göre, Uygur da filozofun anlam ufkunun içinde bulunduğu realiteyle sürekli ilişki içerisinde olmasından yanadır. Bundan dolayı Uygur, alanı olabildiğince sınırlandırma, bu sınırlı alanda da ilerleyebileceği kadar ilerleme peşindedir. Ortaya çıkacak yorumda sadece bu sınırlı alanla ilgili olmalıdır. Uygur böyle yapıldığı taktirde doğruya ulaşılabileceği inancındadır.[161]

Pozitivist bilincin evrenselci yaklaşımını konu sınırlamasıyla aşan Uygur'un bu sınırlama kaygısını doğruları bulabilmek için yaptığı kanaatindeyiz. O, konuyu yaydıkça evrensel bir doğru bulunamayacağının farkındadır. Konu sınırlı olursa filozofun çalışma, odaklanma olanağı daha fazla olacağı için doğruyu bulma imkânı Uygur'a göre daha fazladır. Hatta o, metafiziğe pozitivist

159 Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, s. 29.

160 Nejat Bozkurt, "Dil-Mantık Bağlamı ya da Dil-Düşünce İlintisi Üzerine", **Felsefe Dergisi**, sayı:2, 1990, ss. 2-3.

161 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 139-140.

yöntem bilincindeki olgucu endişeyle değil, genelleyici yaklaşımından dolayı karşı çıkmaktadır. Gerçek bir filozofun yapması gereken herhangi bir metafizik sava kapılmadan, olaylarını gözlemlerle kavrayan ve bunları en küçük köşe bucağına varıncaya kadar çözümlemeyle betimlemeyi denemektir. Metafizik önermelerin yapısındaki tümelci yaklaşımdan ötürü filozofun buna değer vermemesi gerektiğini düşünen Uygur'a göre bunun en önemli sebebi evreni tümüyle veren bir gözlemin olmamasıdır.[162] Uygur bir felsefî yaklaşımın değerini sınırlılığı ile daha doğru söylersek belki mütevaziliği ile orantılı görmekte, iddialı söylemlere pek kulak vermemektedir.

Uygur'a göre; bir felsefe bazı kişilerce, bazı çevrelerce, hatta milyonlarca insanın yer aldığı öbeklerce sevilip tutulsa bile; bu durum o felsefenin değerli olduğunu göstermez. Ona göre felsefeyi değerli yapan; yerinde sorulan sorular, bu soruları yaratıcı ve eleştirel bir işleyişle çözümleyen, bu çözümlemelerini kesin düşünceler ve güvenilir belgelemelerle ortaya koyabilmektir. Bulanık kavramlarla, bozuk öncüller, aksayan akıl yürütmeler, çarpık temellendirmeler ise bir felsefeyi değerli yapmaz.[163] Şüphesiz burada Uygur'un, herhangi bir felsefî yapının ortaya konulması sürecinde metafiziksel öğelere yer vermemesinin bir sebebi de çok sesliliğe engel olmaları olsa gerektir. Ona göre; metafizik sistemler, birbirlerini dışarıda tutmaya çalışan düzmece doğrulardır.[164] Bu düzmece doğrulara bulaşmadan nasıl bir teorik zeminin olacağını somut olarak Uygur'un tarih fenomenolojisine bakarak anlayabiliriz.

Uygur'a göre; tarihe fenomenolojik tarzda bir yaklaşım buyurucu değil, aydınlatıcı bir yapıya; yöntemse öğretici değil,

162 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 146.

163 Nermi Uygur, **Türk Felsefesinin Boyutları**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002 ss. 80–81.

164 Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, s. 132.

yöntemsel betimlemeler yapan bir yapıya sahiptir. Her türlü kuramlaştırma ve normatizmden sıyrılmış olan bu yaklaşım için asıl kaynak ona göre real tarihtir.[165] O, bu adlandırmayla her ne kadar kurguyla arasına mesafe koymuş olduğunu düşünse de tarihsel olayların özüne inilebileceği, betimleyebileceği, dogmatizmden uzak objektif bakılabileceği inancıyla kendiside bir kurgunun içinde yer almaktadır. Kuramdan hareket etmekle suçladığı tarih yaklaşımında ne tür eksiklikler bulunmaktadır? Bu eksiklikleri fenomenolojik tarih yaklaşımı hangi yöntemle giderecektir?

Uygur; tarihi, kuramdan hareketle anlayanları haklı olarak eleştirmektedir. Kuramdan hareket eden yaklaşımlar tarihsel perspektifi tek yönlü görme eğiliminden asla kurtulamamışlardır. Her tarihî olayı oluşturdukları bir formüle göre yorumlama eğilimindedirler. Bu yaklaşımı Uygur, tarih metafiziği olarak değerlendirmektedir.[166] Metafizik kavramının onun için anlamsız bir yapısı olduğu buradan da rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Genel anlatı, kurgu onun açısından hep metafiziktir. O, somut verileri betimlemenin peşindedir ve verilerin, olayın veya olgunun özüne inilerek bu betimlemeleri yapabileceğini düşünmektedir.

Marks'ın tarihteki bütün savaşların temelini sınıf çatışmalarında araması, Hegel'in dünya tarihinin, özgürlük bilincinin ilerlemesi olduğunu ve mükemmelliğin rasyonel bir tarzı olarak geliştiği inancından hareketle felsefesini temellendirmesi gibi tarihin belirlenmiş bir fiziği olduğu inancından hareketle yapılan felsefeler, Uygur' a göre tarih metafiziğinden öteye geçemez. Bu yaklaşımlar, tarihi birtakım ideler, idealler, eğilimlerle düşünmede kurgular, tarihin anlam ve amacının, tarihin genel gidişinin, dışarıdan aktarılan bir planla ya da programla uygulandığına inanırlar. O, böyle bir yaklaşıma değil, real tarihi konu alan yaşama hakkı olan bir tarih felsefesine gerek olduğunu savunur. Uygur,

165 Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2002, s. 161.
166 Nermi Uygur, **a**.g.e, s. 163

tarihsel fenomenoloji olarak nitelendirdiği bu anlayışta objektif bilgilendirmelerin olacağına o kadar sağlam bir şekilde inanmıştır ki, filozofun, objenin özünü fenomenolojik refleksiyonla kavrayarak bunu betimleyeceğini, real tarihin ortaya çıkacağını düşünmektedir. Real tarih çalışmaları niçin gereklidir? Uygur'a göre bunun amacı tarihte bize nelerin verilebileceğinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu yaklaşımın diğer tarih metafiziklerinden farkının sistemleştirmeden ve varsayımlara dayanmadan tarihi inceleme çabası olduğunu belirten düşünür, betimleme yoluyla gerçeklerin anlaşılabileceğine inanır.[167] Tarihsel gerçekleri anlamak için tarih fenomenolojisi nasıl bir yol izlemelidir?

Yaşanmış gerçekliklerin günümüzde de aynı anlam seyri üzerinden anlaşılabileceğini düşünen Uygur'a göre bunu yapabilmek için önemli olan, yöntemi doğru seçmektir. Betimlemeler sonucunda felsefeciyi bir bilim adamı gibi düşünerek bu betimlemelerden çözümlemeler yapması ve öz bilgiye ulaşması gerektiğini düşünmesi tarihsel ve ontolojik yönü pozitivist tanımlamalara göre kavradığını gösterir. O, bir düzene göre hareket edilmediği, doğru yöntem uygulandığı sürece bize tarihin "olduğu gibi" aktarılabileceği gibi objektivist bir tutum benimsemektedir. Uygur'un bu tavrı şüphesiz Husserl fenomenolojisine dayanmaktadır.

O; doğal varlığın rastgele bizde oluşan izlenimini, bütün önyargılarımızı geride bırakarak tarihe, varlığa ilişkin yeniden bir betimleme çabası içine girmiştir. Betimleme çabasında bilincin yönelmiş olduğu yaşam dünyası, bu yaşam dünyasının reelliğine ve farklılığına inanması hermenötik bir karakter taşımaktadır. Onun bu farklılığı yok etmeden, bu farklılıkları olduğu gibi yansıtacak nasıl bir felsefî teorik zemin kurabilirim endişesi bize göre hermenötik bir durumun tam ifadesidir. Fakat Uygur'un bu yaşam gerçekliğini transandantal öznenin alışagelmiş her şeyden

167 Nermi Uygur, **a.g.e**, s. 165.

ve doğal dünyadan bilinç olarak kendini sıyırabileceğini ve bu sıyrılma ile nesnel dünyaya ait bütün özlerin sezgisel yolla kavranabileceğini düşünmesi Husserl'de ve modern epistemik söylemde olduğu gibi onu, kesinlik fikrine götürmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE FELSEFİ HERMENÖTİK BİLİNCİN KENDİNİ ANLAMA SORUNU

REFERANS ARAYIŞI SORUNU

Batı Hermenötik Tarihinde Referans Bulma Çabaları

Modern Türk düşünce geleneğinde, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren hermenötik yaklaşımların ve hermenötik bilinci yansıtan anlama ve yorumlama çabalarının pozitivist yöntem bilincine dayalı düşünce zemininin ideolojik olarak benimsendiği bir ortamda var olduğunu birinci bölümde göstermeye çalıştık. Bazı düşünürlerin yaşam-felsefe ilişkisini yapılandırma sürecini hermenötik bilincin serimlemesi olarak değerlendirdiğimiz ontolojik anlama tavrıyla ele alma çabaları, geleneğimizde meşrutiyetle başlayıp cumhuriyetin ilk yıllarından 80'lere kadar bazı yönleri eksik kalmış olsa da devam ettiğini göstermektedir.

Bu dönemlerde hermenötik düşüncenin teorik yapılanmasının metodik kaygıların eşliğinde şekillenmiş olan romantik hermenötiğe ve Husserl fenomenolojisine dayandığını buralardan referans alındığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımı benimseyenlerden Kamıran Birand için hermenötiğin cazip yönü tarih ve değerlerin yaşanması ve anlaşılması için verimli bir zemin oluşturmasıdır.[1] Birand'ın Dilthey, Rickert, Bollnow ve Spranger'in düşüncelerine referansla, dönemin tek tipçi modern yaşam tarzı

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

dayatmasını aşmaya çabaladığını ve kendine özgü oluşturduğu zemini buna göre tasarladığını söyleyebiliriz. Birand'la tam olarak aynı dönemlerde yaşamamış olsa da en zengin çalışmalarını Husserl felsefesine dayandırarak yapan Nermi Uygur, 80 öncesi dönemde Batı hermenötik geleneğine referans yapan diğer bir düşünürümüzdür. Uygur'un çalışmalarının da Husserl felsefesi ekseninde olduğunu söylemekle birlikte Wittigenstein ve Dilthey'in etkisini de görmek mümkündür. Uygur, Husserl'den aldığı referansı sadece teorik zeminde bırakmamış özellikle yazdığı denemelerde felsefeyi yaşam alanına çekmeye çalışmış ve bu referansı pratik yaşamda kendi yaşamına, toplumuna, tarihine özgü kullanmanın yollarını aramıştır. Bize göre Uygur'un bu referanslara sarılmasındaki neden de tek tipçi bir anlama tarzını aşan teorik zemin olarak bu yaklaşımları görmesidir.

O halde diyebiliriz ki 1980 öncesinde Batı hermenötik geleneğine referans yapmanın temel nedeni Cumhuriyetin yaşam modeline bir tepki sonucunda gelişmiş ve bu paradigmanın ötesinde farklı yaşamları anlamanın bir yolu olarak hermenötik zemine yönelinmiş ve hermenötik bilinç buna göre konumlandırılmıştır. 1980 sonrasında fiili durum ve dolayısıyla teorik zemin arayışlarındaki amaçlılık arasındaki ilişki ne şekilde olmuştur? Bu dönemde toplumsal yapıda görülen değişimlerin referansları seçmede etkisi hangi yönde gerçekleşmiştir? Düşünürler seçtikleri teorik zemini toplumsal yaşamla ilişkilendirilebilmeyi başarabilecek bir perspektif ortaya koyabilmişler midir? Ortaya konulan düşünceler ontolojik anlam boyutunu yakalayabilmiş midir? Konumlandırılmış olduğunu düşündüğümüz hermenötik bilinç kendini nasıl bir çerçeve içerisinde anlamlandırmıştır?

1980 sonrasında hermenötiğe ilişkin yaklaşımların siyasetten tarihe, dinden sosyolojiye kadar yaşamı ilgilendiren alanların hepsinde Batı hermenötiğinden referans yapılarak yoğun bir anlama ve yorumlama çabasına girildiği görülmektedir. Bu

yoğunluğun sebeplerinden en önemlisi 1980 sonrası Türk toplumunun yapısının 1980 öncesine göre farklılaşmasıdır.[2] 1980 öncesinde tek kutuplu yaşam biçimini dikte eden devlet yapısının etkisinin azalması[3] bunun sonucunda liberal düşüncenin hemen her alanda etkinlik kazanması ile liberal tercihlerin artması en önemli farklılık olarak göze çarpmaktadır.[4] Artık Ziya Gökalp'in teorisini çizdiği "devlete kendini adama"nın yerine ben duygusunun önde olduğu bir toplum tarzı ortaya çıkmıştır.[5] Bu dönemden sonra Türk toplumunun bilincinde ve yaşam tarzındaki dönüşüm kurumların, kültürün, kimliğin hatta din anlayışının yeniden tartışılmaya başlamasına neden olmuş görünmektedir.[6] Dolayısıyla güncel konuların keskin bir değişim gösterdiği ortamda Cumhuriyet paradigmasının oluşturduğu teorik zeminin popülaritesini yitirdiğini, bu dönem düşünürlerinin Batıdaki hermenötik çalışmaları, hızla değişen güncel konuları yorumlayabileceği kuramsal bir zemin arayışı sonucunda karşısına çıkan yaklaşımlar olarak gördüklerini söyleyebiliriz.

Hermenötik referansla yapılmış çalışmalar arasında 1980 sonrasında ilk göze çarpan Doğan Özlem'e ait olanlardır. Onun hermenötiğe ilgisinin asıl sebebi yaşam alanlarının hemen her yönünü kapsayacak bir yöntemin var olduğuna inanç beslemesidir. Özlem, felsefî hermenötik için en uygun çerçeveyi Dilthey'ın

2 Vedat Bilgin, "21. Yüzyılda Türk Modernleşmesinde Paradigma Değişimi", **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Özel Sayısı**, 2002, ss. 77-78.

3 Ali Yasar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum, Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm", E. Fuat Keyman, A.Yasar Sarıbay(drl.), Ankara: Vadi Yay., 1998, s. 42.

4 Ahmet İnsel, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1995, s. 62.

5 Orhan Türkdoğan, **Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2004 , ss. 213-219.

6 Reşat Kasaba, "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba(drl.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1999, s. 13.

çizdiğini, Heidegger'in, hermenötiği keyfine göre kendi felsefesine uyarladığını, Gadamer'in de ana amacından saptırarak onu bir çeşit doğruluk öğretisine dönüştürdüğünü belirtir.[7] Dilthey'ın biricik yani özgün bir filozof olduğuna inanan Özlem'e göre bu biricikliğin sebebi Dilthey'ın ilgiyi yaşantının kendisine çevirmesidir.[8]

Özlem, Dilthey'ın oluşturmaya çalıştığı tin bilimlerinin, insanın kendisini, tarihini, kültürünü bilmek konusundaki girişimlerinin en fazla ve gerçeğe en uygun meyvelerinin toplanacağı yer olarak görmektedir.[9] Özlem, bu hermenötik anlayışın tüm tarihselliği ve tarih içindeki çeşitliliği ile felsefeyi de konu alanına katan araştırma tarzının ilke ve kurallarının öğretisi düzeyine yükselteceğini düşünür.[10] Burada görülmektedir ki Özlem, Dilthey'ın evrensel bir yöntem bilinci getirdiğine çok büyük bir inanç beslemekte ve yaşamın bütün alanlarını bu yaklaşımın yorumlayabileceğine inanmaktadır. Bize göre Özlem'in bu yaklaşımının modernist, tek tipçi yöntem anlayışından bir farkı bulunmamaktadır. Şöyle ki; o, yaşamın her boyutunu ilkeler ışığında değerlendirmenin yolunu aramakta, teori-pratik arasındaki diyalojik sürece pek dikkat etmiyor görünmektedir. Bunun sebebi ise şüphesiz epistemolojik anlam çabasının ötesine geçemeyen bir yapıyı benimsemesidir. Epistemolojik kökenli bir yaklaşım hermenötik bilinci ne kadar yansıtabilir? Bütün varoluş koşullarını sadece zihne indirgeyerek anlama çabası hermenötik daireyi tamamlayabilmek için yeterli midir? Anlama edimini gerçekleştirecek bilincin epistemik kaygılarla kendi koyduğu kurallar eşliğinde anlama edimi öznelci bir tutum değil midir?

Rorty, hermenötiği Platoncu geleneğin sürdürdüğü öznenin doğaya ayna tutan bir mahiyete sahip olduğu ve özne-suje

7 Doğan Özlem, "Yaşam Öyküsünden Fikirlerine Doğan Özlem", **Marjinal Dergisi**, İzmir, 2001

8 Doğan Özlem, **Bilim, Tarih ve Yorum**, s. 86.

9 Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, s. 113.

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

biçiminde ayrımlanan bir perspektifi öne çıkardığı için epistemolojiyi yok etmeyi kendine görev edindiğini belirtmektedir.[11] Bize göre de böyle bir ayırım sonucunda objektivizm ve subjektivizm gibi iki ayrı uçta dolanmanın önü açılmaktadır. Dilthey'in yaklaşımında da bu iki ucu görmek mümkün olacaktır. Dilthey, öznelerarasılık ortamında tarihsel olarak oluşmuş ve nesnelleşmiş bir tin kavramından bahsederek[12] pozitivist nesnelci bir yapının peşine düştüğünü göstermektedir. Diğer taraftan ise anlamanın zemini olarak bireysel psişik yapıları değil içine batmış olduğumuz birliktelik ortamını esas almakta[13] ve gerçekliği bu tarihsellik ortamındaki bilince bağlı olarak algılamaktadır. Dolayısıyla Dilthey hem yaşantının biricikliğinden bahsetmekte hem de genel-geçerliliğini savunmaktadır.[14] Bize göre Özlem'in Dilthey hermenötiğini referans alarak hermenötiği bir yöntem olarak değerlendirip epistemolojik alana sıkıştırması felsefî çalışmalarında yaşam-felsefe ilişkisini yöntemsel ve kurgusal düzlemde anlamasına neden olmuştur. Bu anlam çabası onun felsefeyi yaşam zeminine çekmesini de engellemiş görünmektedir. Bireyselliğin öne çıktığı toplum yapısında uzlaşımı sağlayacak tutum sergilemenin yerine, bu yapının realiteden uzak daha hiyerarşik ilkeler bütünü koyması günümüz açısından işlevsel görünmemektedir.

Batı hermenötik tarihinden referans alarak düşünce geleneğimizde çalışma yapan bir diğer düşünür Önay Sözer de sorunu epistemolojik temelde görmekte ve yöntemsel kaygıların

11 Richard Rorty, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Funda Günsoy Kaya(çev.), İstanbul: Paradigma Yay., 2006, s. 365.

12 Nermi Uygur, **Wilhelm Dilthey'e Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevî Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1952, s. 56.

13 Otto Frederich Bollnow, "İfade ve Anlama", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Doğan Özlem(drl./çev.), İstanbul: İnkılap Yay., 2003, s. 100.

14 Manfred Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme Ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Doğan Özlem(drl./çev.), İstanbul: İnkılap Yay., 2003, s. 81.

eşliğinde Husserl felsefesine bağlı kalarak günümüze ait sorunlarla ilgili sosyolojik, felsefî değerlendirmelerde bulunmakta, teoriden hareketle pratiğin içerisine girmeye, toplumsal yapıdaki problemleri doktriner boyutta çözümlemeye çalışmaktadır. Örneğin, Avrupa'da var olan sosyo-ekonomik krizin temellerini anlamak için geriye doğru bir okuma yapma çabası içerisine giren Sözer'e göre bu fenomenolojik indirgeme yoluyla yapılmalıdır. O, sorun çözen, kendine olan bağını temalaştıran ve biz olması gereken bir kişisel kimlik tarafından taşınan transendantal bir öznenin yerine koymakla, kendisinin bu sorunun kaynağını bulabileceğine inanır. Sözer, fenomenolojik indirgemenin bir yöntem olmadığını ve bütün yöntemsel önlemlerin ötesine geçtiğini, Heidegger'in bunu hiçbir zaman yeterince anlayamadığını iddia etmektedir.[15]

Ertuğrul Rufayi Turan ise felsefî ve sosyolojik yönü olan bir konuda Heidegger'in toplumsal birlikteliğin geleceğine ilişkin söylediği sözlerin yol gösterici olabileceğine, Heidegger'in "Birlikte yaşama ustalığı"nda, bunu oluşturmayı sağlayacak ipuçlarını bulabileceğimize inanır.[16] Görülmektedir ki Husserl'in epistemik kaynaklı indirgeme yöntemine karşı Heidegger, ontolojik yönelimli bir özne-nesne ilişkisini böyle bir sorunun çözümü için gerekli görmektedir. Heidegger'in bu yaklaşımında temel motivasyonun, Kartezyen özneci tutumla varlığı yönetme duygusundan arınmış bir yaklaşıma ulaşma olduğu görülebilmektedir. Bize göre Turan'ın bu bağlamda toplumdaki uzlaşım için Heidegger'i referans alması, ideolojik, doktriner tutumu bir tarafa bırakması doğru bir yönelimdir.

15 Önay Sözer, "Avrupa'nın Sorunu Olarak Felsefî Başlangıcın Değişimleri", **Avrupa'nın Krizi**, Ankara: Dost Yay., 2007, ss. 134-135.

16 Ertuğrul Rufayi Turan, "Geleceğin Toplumsal Örgütlenmesi ve Heidegger Felsefesi", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, Bursa: Asa Yay., 2010, s. 552.

Şüphesiz Husserl'in yaklaşımını motive eden temel etken felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılmasını sağlamak ve tabandan tavana kadar her türlü şüpheden uzak bir temelle gerçekten başlayan ve her biri bir diğeri kadar sağlam olarak taşın taş üstüne konduğu, ustalıkla yapılmış bir yapı gibi yönlendirici kavrayışlara göre yükselen bir felsefî öğreti sistemi kurmaktır. O halde bu yapı Sözer'in söylediğinin aksine yöntemsel kaygılar sonucu ve felsefeyi sistematik tartışmaların ötesinde kesin bir bilim olarak kurma amacıyla inşa edilmiştir ve nesnel bilme imkânını ortaya koymaya yönelik bir yaklaşımdır.

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.[17] Yaşam dünyasında herhangi bir olgunun özünü yakalayabileceği varsayımının dayanağı nedir? Bilincin olguların özünü, bütün eklemlerinden soyutlayarak yakalayabileceğini ve bunu ancak bir yönteme indirgeyerek yapabileceği kabulü farkında olmadan doğa bilimsel yapının felsefe etkinliğinde inşasına yol açmayacak mıdır? Bu yapıyla günümüzde bireyi öne çıkaran bilinci anlamak mümkün müdür?

Yasin Aktay, Husserl'in şeylerin özüne dönmeyi hedefleyen felsefî değerlendirmelerinin, bilim adamının gerçeklikle arasına giren kavramların, kültürel değerler ve tasavvurlara işaret ederek nesnelci bir bilim pratiğinin tortulaşmasının sonuçlarına dikkat çekerken, bu girişiminin sosyal bilimlerde bütün kavramsal bagajlardan bir çırpıda kurtulunabileceğine dair naiv bir bilim

17 Önay Sözer, **a.g.m**, s. 135.

ütopyasına vardığını fark etmediğini belirtir. Aktay'a göre doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında bu bağlamda kurulan her karşıtlık sosyal bilimler alanının özgünlüğü iddiasını sürdürmeye çalışsa bile, doğa bilimlerinin üstün olduğu bir kavramsal hiyerarşiyi sürekli yeniden üretmeye yaramaktadır.[18] Bize göre Dilthey'da aynı refleksiyonla hareket etmiş doğa bilimlerinin karşısına başka bir bilim inşasıyla doğa bilimci yaklaşımın kavramsal ve yöntemsel izlerini takip ederek felsefî yaklaşımlarında yaşamdan başladığı özgün tavrını kendisi baltalamıştır.

Heidegger'in eleştirdiği varlık ve öz ayırımına ve bunu özneye bağlanmış yapısına Husserl'in transandantal ve eidetik indirgeme kavramlarıyla ve bunların temelinde yatan yaşam-dünyasal ayraca alma ile hem sonuna vardırdığını hem de köktenleştirdiğini savunan Sözer'e göre bu Heidegger'in görmeyi istemediği bir gerçektir. Burada Sözer, Heidegger'in varlığın öze olan geleneksel bağını koruduğunu ve bu anlamda metafiziği belli ölçüde yenilediğini gösterdiğini iddia etmektedir. Ona göre Husserl ise bu bağı metodik olarak tersine çevirmiş ve varlığın ayraca alınması yoluyla insanın özün kendisiyle felsefe yapmaya nasıl başlayacağını göstermiştir. O, böyle başlandığında Husserl'le birlikte felsefe yapmanın yollarının bulunmasının daima olası olduğuna inanmaktadır.[19]

Sözer'in Husserl felsefesini tasdik eden bu yapısına Hilmi Yavuz'un eleştirisi olacaktır. Yaşam dünyasının nesnel dünyaya katkıda bulunması kesinlikle söz konusu değil midir? Bu iki dünya kuramsal düzeyde birbirinden kopuk olmak zorunda mıdır?[20] Yavuz, Husserl'in temel yaklaşımına Levi-Strauss'un argümanlarına dayanarak karşı çıkmakta ve görünüşle gerçekliğin

18 Yasin Aktay, "Sosyolojinin Yitik İmgelemi", **Felsefe ve Sosyal Bilimler**, Ankara: Vadi Yay., 2006, s. 173.

19 Önay Sözer, **a.g.m**, s. 138.

20 Hilmi Yavuz, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Timaş Yay., 2010, s. 89

sürekli ayrı olmadığı, bunun yanı sıra düşüncenin kendisini zihnin özel koşullarından kurtararak ilerlemediği eleştirisini getirmektedir:[21] O halde diyebiliriz ki Yavuz için de felsefenin olabilirliği ve başarısı ancak yaşamla sıkı ilişkisine bağlıdır. Bize göre de Sözer'in savunduğu böyle bir felsefe yapma imkânı epistemolojik sınırların içine hapsolmaktan kurtulamayacağı için yaşamsal düzlemde yol göstericilik görevini yapamayacaktır. Zaten Sözer'in Husserl felsefesini bilgi düzeyinde yol gösterici bir niteliğe sahip olarak göstermesi bizce, felsefeyi ontolojik temellere taşıma kaygısı gütmediğini de göstermektedir. Böyle bir tavır günümüzde ayrı ayrı varoluşları ile kendini konumlandıran yaşam gerçekliklerini anlama ve uzlaştırma işini başarabilecek bir görüntü de sergilememektedir.

Fenomenolojik betimlemede birey bilen özne olarak tekil varlıklara yönelir ve betimleme sürecinde bu nesnelerin objektif anlamını kavramaya çalışır. Hermenötikte de betimleyici bir yön mutlaka bulunmaktadır fakat bize göre fenomenolojik refleksiyon anlamanın evrensel doğasını yakalamaktan uzaktır. Bunun sebebi fenomenolojinin bireysel deneyimin içeriğiyle uğraşması ve bu sınırı aşamamasıdır. Hermenötik ise bu deneyimlerden anlam üreterek evrensel bir boyutu yakalamaya çalışmaktadır. Bu evrenselliği dilin doğasındaki ontolojik yönle ortaya çıkarmaya çalışan Heidegger ve Gadamer'in bu yaklaşımı düşünce geleneğimizde ilgi çekmiştir.

Alim Yılmaz, Gadamer'in dil yaklaşımıyla Schleiermacherci psikolojizmin yarattığı objektiflik-subjektiflik ikilemi ve Dilthey'in yaşam ve bilim arasında yarattığı gerilimi ortadan kaldırdığını belirtir.[22] Bize göre de Gadamer dili sadece yazı alanıyla sınırlamayıp yaşamın bütün boyutlarını kapsayıcı yönü olduğunu

21 Hilmi Yavuz, **a.g.e**, ss. 89-90.

22 Alim Yılmaz, "Bilim,Yöntem ve Hermenötik, Sosyal Bilim", **Etik ve Yöntem**, Ankara: Adres Yay., 2009, ss. 115-116.

ortaya koyarak evrensel yönüne dikkatlerimizi çekmektedir. Yılmaz Yıldırım'a göre Gadamer, Habermas'ın uzlaşım ve Foucault'nun dışlama olarak değerlendirdiği boyutları birleştirmiş, böylece "geleneğe açıklık" ve "etkili tarihsel bilinç" kavramları ile yorumcuya bu iki alanı kaynaştırma olanağı sunarak esaslı bir yöntem ortaya koymuştur.[23] Bu bağlamda, Şerif Mardin üzerine doktora çalışması yapan Yılmaz Yıldırım'a göre Mardin, Gadamerci bir bağlanma ilkesini kompleksiz şekilde içselleştiren ve yöntemine uygulayan biridir. Bu uygulamalarında Mardin'in kendisine kültürel ve sosyal olarak uzak yaşam biçimlerini ve toplumsal grupları katılıma sürükleyerek diyalojik bir temelde anlama çabasını bunun göstergesi olarak değerlendirmektedir.[24] Bize göre de Mardin, Gadamer'in hem tikel-tümel olanın diyalojik ilişkisine dayalı anlamayı öne çıkarmakta hem de yöntem belirleyiciliğinden uzak, "katılma" çabası içine girerek bir tarih anlaması yapmaya çalışmaktadır.

Türk toplumunun batılılaşma ve modernleşme serüvenini Gadamerci yaklaşımla ele alan Mardin'in, toplumsal dönüşümdeki bütün unsurları ortaya koymaya, bu unsurların birbirleriyle nasıl etkileştiklerini göstermeye ve batılılaşma-modernleşme kavramlarının dizgesini çıkararak o dönemin yapısal-pratik betimlemesini günümüzün ufkuyla kaynaştırarak anlamaya çalıştığını görmekteyiz.[25] Onun bu yaklaşımına en önemli örneklerden biri reformcunun vasıflarını ortaya koyarken hermenötik daireye göre anlama çabası içerisinde bir insan portresi çizme çabasıdır. Burada reformcuyu Gadamer vari bir hermenötik döngü içerisinde

23 Yılmaz Yıldırım, "Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak", **Etik ve Yöntem**, Ankara: Adres Yay., 2009, s. 135.

24 Yılmaz Yıldırım, **a.g.m**, ss. 150-151.

25 Bu konuda bakınız: Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", **Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, İstanbul:İletişim Yay., 1991, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, İstanbul: İletişim Yay., 1990

dönüşüm yapmaya çalışan bir birey olarak tasarlayan Mardin, reformcunun çabalarındaki itici güçlerinin metodolojilerle asla tamamıyla tespit edilemeyeceğine değinmekte ve reform hareketlerini incelemenin metodolojik çabaları aşan yapısıyla baş başa kalarak Osmanlı'daki toplumsal dönüşümü anlamaya çalıştığını göstermektedir.[26]

Fuat Keyman da Mardin'in indirgemeci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlemelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlu-olumsuz yönleri ortaya çıkaran hermenötik bir ses meydana getirdiğini düşünür.[27] Burada Keyman'ın Mardin için yaptığı tespitlerin yanında kendisinin de Gadamer-Habermas çizgisinde biraz Habermas'ı önceleyen bir hermenötik yaklaşımı izlediğini söyleyebiliriz. Bize göre Keyman, Habermas'ın toplumsal yapıdaki aktörleri ve onların eylemlerini sosyal dünyanın üretiminde temel güç olarak kavramsallaştırma eğiliminden etkilenmiş ve düşünce geleneğimizde olmayan bu kuramsal zemini benimseyerek siyaset, sivil toplum, iletişim, modernlik gibi konuları bu zemin üzerinden anlamaya çalışmıştır.

Fuat Keyman, modern yorumbilgisel yaklaşımın metni sadece yazılı alanla sınırlamadığını, kültürün ve kültürel biçimlerin var olduğu ve geliştiği bir alan olduğunu ve bir anlam sistemini simgelediğini belirtir. Bu anlamların belirli bir tarihsellik içerisinde oluşmasından dolayı anlamın nesnel değil sosyal bir süreç içerisinde yaratıldığına değinerek sosyal olguları tarihsellikleri içerisinde anlama/açıklama yöntemi olarak hareket ettiğini söylemektedir.[28] Keyman, bu sosyal olgulardan uluslararası

26 Şerif Mardin, "19.Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, İstanbul: İletişim Yay., 199, s. 83.

27 Fuat Keyman, "Şerif Mardin'i okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", **Şerif Mardin'e Armağan**, İstanbul: İletişim Yay., 2005, s. 44.

28 Fuat Keyman, "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye", s. 44.

iletişimi, 80 sonrası Türkiye'nin toplumsal dönüşümünü, bu dönüşümün içerisindeki yapısal- pratik faktörlerin etkisini Habermas'ın izinden giderek anlamaya çalışır. Örneğin, Keyman uluslararası ilişkilerin kuramsal temellerini bu şekilde anlamakta ve 90'lı yıllar sonrasını "eleştirel dönem" olarak nitelemektedir.[29] O, toplumla ilgili sorunları, açılımları, tartışmaları bu kurguya göre değerlendirmektedir.

Bu dönemdeki temel problematiği özgürlük- özgürleşim olarak niteleyen Habermas'ı referans alan Keyman, onun modernite'nin yapısı üzerine yaptığı yorum üzerinden yola çıkmakta, Habermas'ın modernitenin ilerlemeyi gerçekleştirmesine rağmen özgürleştirme sorunsalını tamamlayamadığı yorumu üzerinden sosyolojik değerlendirmelerini yapmaktadır.[30] 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 hisseden Keyman'ın Habermas'ın üçlü toplum anlayışını dayanak olarak aldığını görmekteyiz.[31] Anlaşılıyor 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. Fakat önemli bir saptama olarak Keyman'ın tavır olarak ontolojik anlama denemesinden vazgeçmediğini, düşünce geleneğimizde siyasal bilimler açısından da hermenötiği referans aldığını söyleyebiliriz. Aynı reflekslerle Taner Timur'un

29 Fuat Keyman, "Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark", **Devlet, Sistem ve Kimlik**, İstanbul: İletişim yay., İst., 2007, s. 228.

30 Fuat Keyman, **Uluslararası Kuramı Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Alfa Yay., 2000, s. 22.

31 Fuat Keyman, "Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye", **Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004, s. 3.

da Türkiye'deki burjuva, sivil toplum tartışmaları sonucunda bunların sosyolojik temellerini irdeleyen, kavramsal çerçevesiyle aydınlatıcı olduğunu düşündüğü Habermas'ın anlayışını kendi sosyolojik çalışmalarında yansıttığını görmekteyiz.[32]

1990'lardan itibaren Batı hermenötik tarihinden referans alarak çalışmalarını şekillendiren Yasin Aktay da birey ve toplumla ilgili tüm yapıları, ontolojik temeller üzerine kurulu sosyoloji, tarih, din, felsefe ve siyaset yorumlamalarını hermenötik tarzda yapmaya çalışmaktadır. Onun çalışmalarında dikkatimizi çeken en önemli şey çok yönlü, diyalojik bir tavır içerisinde okuyucularına sorunları ve bunların çözümlerini farklı bakış açılarından gösterme gayretidir. Aktay, hermenötiği yöntem olarak ele almaya eğilimli olan Dilthey ve benzeri düşünürlerin yanısıra bu sahadaki fikriyatı çok daha ileri götüren Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi düşünürlerin katkılarının görmezden gelinemeyeceğine dikkat çekmekte ve hermenötik çalışmalarını öncelikle Paul Ricoeur'ü referans alarak yapmaktadır.

Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu ve Erol Göka birlikte yaptıkları çalışmada Paul Ricoeur'un hermenötik çalışmalarını oldukça verimli bulduklarını ifade etmiş ve sosyal bilimler için bir ümit kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunun sebebi ise yazarlara göre, Ricoeur'un bir yandan çağdaş yorumsamaya ait bütün yaklaşımları kendinde barındırması ve fenomenoloji, yapısal dilbilim ve yapısal antropoloji gibi hermenötik geleneği besleyen çağdaş malzemeyi de işin içine katarak özgün bir bakış oluşturmasıdır.[33] Görülmektedir ki düşünürler, 1990'lardan sonra daha çok hissedilmeye başlayan toplumsal sorunların anlaşılması ve çözülmesinde, kapsamı daha geniş olan çabanın Ricoeur'un teorik zemini olduğunu inancıyla hareket etmişlerdir. Düşünürler

32 Taner Timur, **Habermas'ı Okumak**, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 9.

33 Yasin Aktay, Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, **Önce Söz Vardı**, Ankara: Vadi Yay., 1996, ss. 65-66.

Ricoeur hermenötiğinin hangi yönünün toplumsal sorunları hangi bakımdan çözebileceğini düşünmüşlerdir?

Ricoeur'un geliştirdiği paradigmada doğa bilimlerinin nesnesine yönelik nesnelliğe karşı metnin nesnelliği söz konusudur. Bu nesnellik, anlamın saptanıp kaydedilebilmesi, anlamın yazarın zihinsel niyetlerinden ayrışması, görünmez göndermeler yapması, muhatapların evrenselliğinden oluşmaktadır. Yazarlara göre bu şekilde Dilthey'in anlama ve açıklama dikatomisi çözülmüş, beşerî bilimler için bir açıklama olanağı elde edilmiş olmaktadır.[34]

Ricoeur, Gadamer ve Habermas'ın yaklaşımlarını birleştirmek, saflaştırmak için hermenötik sorunun başlangıcına işaret etmektedir. O, hermenötik sorunun başlangıcıyla ilgili bu tür bir değişimi, hermenötik tarihinin de desteklediğine inanır. Hermenötik tarihi, sürekli şekilde, metinler ve tarihi abideler üzerine tefekküre dayanan bir geleneğe sahiptir. O halde hermenötiği sadece metinler ve tarihi abidelerle sınırlandırmış olmaz mıyız? Ricoeur, bir sınırlandırmanın olmadığını düşünür. Bunun sebebi hermenötiğin evrensellik iddiasınında buradan doğmasıdır. Böylece O, Gadamer ve Habermas'ın hermenötikleri arasındaki tartışmayı belirleyecek tarzda saflaştıracağını ve kendine has evrensel özelliklerini ortaya çıkarabileceğini savunur.[35] Düşünürler, Ricoeur'un bu iddiasını gerçekleştirdiği düşüncesindedir. Onlara göre, Ricoeur Heidegger'in birlikte olma dediği şeyi gösterebilmiş, Gadamer ve Habermas'ın hermenötiklerini birbirlerine yaklaştırmayı başararak özgün bir sistem altında toparlamıştır.[36] Kanaatimizce hermenötiği bir yöntem olarak gören düşünürler bu yöntemi Dilthey vari bir şekle sokmamaya gayret ederek psikoloji, sosyoloji gibi insanî bilimlerde Ricoeur'u referans alarak anlamaya çalışmışlardır. Fakat sonraki çalışmalarda

34 Yasin Aktay, Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, **a.g.e**, s. 81.

35 Paul Ricoeur, "Hermenötik ve İdeoloji Eleştirisi", s. 185.

36 Yasin Aktay, Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, **a.g.e**, s. 73.

Yasin Aktay'ın, anlamanın ontolojik doğasına daha çok vurgu yaptığını ve dolayısıyla Heidegger-Gadamer çizgisini referans aldığını görmekteyiz.

Aktay, Heidegger'e kadar hermenötiğin epistemolojik bir sorun olmanın ötesine geçemediğini, Heidegger'in ise anlama etkinliğini Dasein'in varoluş biçimi olarak tasarlayıp ontolojik bir nitelik kazandırdığını ve yepyeni bir belirleme yaptığını belirtir. Aktay, Gadamer'in de bu ontolojik yapıyı izleyerek anlamanın nasıl mümkün olduğu üzerinden bir öz-dönüşüm tecrübesini yaşadığını, bu yaklaşımın insanın tarihin ötesine geçebileceği düşüncesiyle bir tanrısal vizyonu işaret etmeyi değil, insana hadlerini bildirmeyi hedeflediğini söyler.[37] Görülmektedir ki Aktay, felsefî bir tavır alarak anlama edimini ontolojik bir çerçeveye oturtmaya ve değişik yaklaşımları aynı pota içerisinde çarpıştırarak toplumsal sorunlara farklı bakış açılarından yaklaşmaya, ontolojik çerçevede anlamaya çalışmaktadır.

Düşünce geleneğimizin 1980 sonrasında -tabir doğru ise- demir perdelerin kırılmasıyla tarihî, sosyolojik yapılanmaları yeniden anlamlandırmak için kurgu arayışında Avrupa'daki çoğu popüler yaklaşımın ilgiyle takip edildiğini görmekteyiz. Burada referans alınan düşünürlerden bazılarında dikkatimizi çeken en önemli özellik anti-sistematik olmaları, gelişen güncel olaylara karşı aşırı duyarlılıkları, nereye gideceği, yarın neyi problem alanı olarak belirleyeceği belli olmayan, hemen her konuda spesifik görüşleri olan bir yapıya sahip olmalarıdır. Bunlardan özellikle Foucault'nun genel anlatıları eleştiren ve bilgiyi tek merkeze hapsetmeyen tavrı Türkiye'de ilgiyle takip edilmiştir.

Foucault üzerine akademik çalışmalar yapan Veli Urhan'a göre çözümleyici felsefenin katılığından ve sıkıcılığından ziyade Bergson'un ve Nietzsche'nin felsefî üslubundan gelen canlılığı

37 Yasin Aktay, Kuran Yorumlarının Hermenötik Bağlamı, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt:9, 1996, ss. 78-102.

işleyen ve bu geleneğin içinde yer alan Foucault, kendine özgü bir terminoloji meydana getirebilmeyi başarmıştır.[38] Foucault'nun bu yönü Aktay'ın da ilgisini çekmiştir. Tarihi bütün olarak kavrayıp insan topluluklarının nereden gelip nereye gideceğine ilişkin bütüncül bakışı benimsemeyen Aktay, Foucault'nun bedenleri çoğaltmak olarak nitelediği tarihe büyük teoriler ve güzergâhlar eşliğinde bakmanın totaliter tehlikelere karşı korumanın yollarını öğrettiğini belirtir. Foucault, hiç bir tekil olayı kendi özel şartlarından koparark büyük bir tarih anlatısının içeriğinde harcamamak gerektiği vurgusu Aktay'ın tarihe bakışını şekillendirmesine yardımcı olmuştur.[39] Peki, tarih okuması nasıl olmalıdır? Foucault'un tarih yaklaşımının pratik anlamda bize katkısı ne olacaktır?

Foucault' ya göre tarih insanların nasıl düşünmeden hareket ettiklerinin, düşünce tarihi ise insanların nasıl hareket etmeden düşündüklerinin hikâyesidir.[40] Dolayısıyla böyle bir tarih anlayışında normal veri toplama tekniklerinin dışında, yeni tarihin etkileşim biçimlerine ve ilgili pratiklerin oluşumuna neden olan derin yapılara odaklanması gerektiğini düşünür. Fakat bize göre Foucault, pratiklerin çerçevesinden, yani tekilliğinden nesnelciliğe düşme korkusuyla ayrılamamıştır. Yasin Aktay da Foucault'nun nesnel bir tarih çabasının imkânsızlığı görüşünü benimsemekte, tarih yazımının tümüyle tarihsel bir yönelime tabi olduğuna inanmaktadır.[41] Foucault'yu Aktay, aydınlanma ile algı değişimine uğrayan ve ilerlemeci yapıya büründürülen tarih anlayışına en güçlü eleştirileri getirenlerden biri olarak görmektedir. Fakat Foucault'nun, soy kütüğünü temellendirirken tıpkı

38 Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi** (sunuş yazısı), İstanbul: Birey Yay., 1999, ss. 7-8.

39 Yasin Aktay, **Tarih Bozumu**, İstanbul: Açılım kitap, 2010, ss. 116-117.

40 Reyhan Topçuoğlu, "Foucault ve Entelektüeller", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı:37, 2006, s. 222.

41 Yasin Aktay, **a.g.e**, ss. 121-122.

ilerlemeci anlayışındaki gibi bir tarih metafiziğine gitmesine ve tarihe her başvurunun sabitliği, kontrolsüzlüğü ve yönsüzlüğü getireceğine katılmaz ve burada Gadamer'in tarihi insanın evrensel doğasıyla anlama çabasını rehber edinir. Gadamer'e göre tarihe yönelik ister bugünkü yaşam pratiğimizle isterse tarihteki herhangi bir olgunun tarihinin etkisiyle oluşan önyargılarımız bilme ve anlama etkinliğimizi zayıflatmak bir yana bu etkinliğimizin doğasının bir parçasıdır ve bunlardan kaçınamayız. Aktay için de tarihe yaklaşım bize bir yandan günümüzdeki pratiği hakkında bazı ipuçları vermesinin mümkünlüğünü bir yandan da insanın kendine yeterli bakış açısını kendi başına yakalamasının imkânsızlığını telkin eder.[42]

Foucault'nun tarih anlayışını benimseyen sosyolog Ali Akay'a göre ise tarih ile olan bağlarımız bugünün anlaşılması için vardır. O, tarihimizle yersizyurdsuzlaşma 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 epistemesinin ne olduğunu bulma çabasına katkı sağlamaktır.[43] Akay, tarih okuması yaparken bugünle ilgili herhangi bir yapının kodlarının geçmişte saklı olduğu varsayımından hareket etmemiz gerektiğine inanır. Örneğin, iktidar ilişkilerini anlamak için topluma özgü tarihi bilmek gerekir. Ona göre her toplum kendine göre iktidar biçimlerini yeniden üretmektedir ve yapılması gereken her toplumun kendine içkin iktidar yapılarını bulmaktır.

Akay'a göre Foucault iktidar ve bilginin iç içeliğini bize göstermiş, iyi veya kötü olarak nitelenemeyecek bir yönetim modelini

42 Yasin Aktay, **a.g.e**, ss. 283-284.

43 Ali Akay, **Postmodern Görüntü**, Ankara: Bağlam Yay., 2002, s. 119.

eski yunan toplumlarında bulmuştur.[44] Görülmektedir ki Akay, Foucault'nun felsefî referansıyla yorumladığı tarihin okunma şekli ve bunun sosyo-kültürel yansımalarında nesnelci bir tavırdan kaçınırken deyim yerindeyse pek çok faktörü görmezden geldiği butik nitelik taşıyan düşünce tarzına yaslanmıştır. Böyle bir düşünce tarzıyla tarihe bakınca her türlü yargıdan kaçınan, sınırları belirsiz ve referans noktaları sürekli değişken olan anlamaya dayalı ortaya çıkacak bilginin rölativist nitelik taşıyacağı ve kaos'un habercisi olacağını söyleyebiliriz. Fakat Foucault'un tarih anlayışını, pozitivist çizginin ötesine taşıması ve soyut ve genel ilkelerden kurtarma çabasının düşünce geleneğimizde etki uyandırması oldukça önemlidir.

Düşünce geleneğimizde Foucault'nun yanı sıra Derrida'nın yapısökümüne dayalı tarihî-sosyolojik yaklaşımı ile metin yorumlama tekniğinin referans alındığını ve güncel sorunlara bu perspektiften yaklaşıldığını görebiliriz. Zeynep Direk'e göre Derrida'nın düşüncesi sadece felsefenin değil tüm sosyal bilimler alanındaki yapısöküm pratiklerinin ilham kaynağı olmuştur.[45] Ali Utku da Derridacı yapısökümün edebî metinlere uygulanmasına yönelik bir dikkatten daha fazlasını talep ettiğini belirtmekte ve kendisi bu taleple paralel olarak siyasal-sosyolojik bağlama bu düşüncelerin nasıl cevap verdiğini yorumlamaya çalışmaktadır.[46]

Aynı çabanın bir benzerini Tülin Akşin'de de görmekteyiz. Tülin Akşin Derrida'nın *differance*[47] kavramından hareketle

44 Ali Akay, **a.g.e**, s.120.

45 Zeynep Direk, "Derrida'yla Yaşamı Yeniden Düşünürken", **Cogito**, Sayı:47-48, 2006, s. 12.

46 Ali Utku, "Her şeyi söyleme hakkı: Jacques Derrida'da Edebiyat Demokrasi Bağıntısı", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, Bursa: Asa Yay., 2010, s. 469.

47 Derrida, Differance kavramıyla hem dilde anlamın dışarıdan belirlenmediğini, dilde bir öğenin anlamının, onun öteki öğelerden ayrı oluşuna bağlı olduğunu; hem de anlamın, metinde, orada olmadığını göstermeye çalışır. Bu kavram bir taraftan burada olanı diğer taraftan burada olmayanı temellen-

sosyolojik olayların analizini yapmaya, geleneksel kuramsal temellerin ötesine geçmeye çalışmaktadır. Bize göre *differance* kavramı, aydınlanmacı yaklaşımların zihnin realiteyi doğrudan doğruya temsil ettiği varsayımını sarsıntıya uğratmıştır. Derrida'ya göre temsil asla çıplak bir mevcudiyete ve dolayımsızlığa sahip olmayıp muhtevasında hem farklılık hem de zamansal bir ertelemeyi barındırmaktadır.[48] Anlaşılıyor ki Derrida için bu kavram hem dinamikliği hem de zamansallığı ifade etmekte, bununla birlikte asla yerinde tespit edilemeyecek, sonu belli olmayan bir yorum yaklaşımını da içerisinde barındırmaktadır.

Akşin sosyolojik bir yaklaşımla ele aldığı Avrupa krizini kültürün yeniden kimliklenme süreçleri olarak saptayarak Avrupa'nın böyle bir dönemden geçtiğini ve bu dönemleri yorumlamanın birbirine indirgenemeyecek iki mantık veya dil kavramına göre olabileceğini açıklamaktadır. Bu iki yapının farklılıklara rağmen ikisine göre de, bu kriz denen dönemlerin evrenseli talep ettiğini ve onu adlandırıp işe koyulmak için insanı artık bir başka düşünmeye çağırdığını belirtir. Bir başka düşünme yetisi için o, Derrida felsefesinin referans alınmasını talep etmektedir.[49] Akşin'e göre differance'ın mantığı, geleneksel mantığın tersine, bu görevin bir aşkın gösterilen'in veya tam bulunuşun yokluğunda yani onun bir aldatmaca olduğunun ortaya çıkmasından sonra nasıl başarılabileceğini, bu çıkmazdan nasıl geçit açılarak kültürün yeniden kimliklenebileceğini bize göstermektedir.[50]

Derrida'nın felsefesinde akıl dışılığı savunmadığını tam tersine aklın akıl dışılığa dönüştüğü bir dönemden yeni bir akıl

dirir. Bakınız: Jacques Derrida, **Differance**, Önay Sözer(çev.), Toplumbilim Dergisi, Sayı:10, 1999, ss. 49-52.

48 David West, **Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş**, İstanbul: Pradigma yay., 2005, ss.292-293

49 Tülin Akşin, "Avrupa Kültürü'nün Krizi ve Jacques Derrida", **Avrupa'nın Krizi**, Ankara: Dost Yay., 2007, s. 223.

50 Tülin Akşin, **a.g.m**, s. 223.

dönemine en akıllıca nasıl geçilebileceğini, onun "olanaksız olanaklılığını" göstermeye çalıştığını düşünen Akşin, bu yorumuyla Derrida'yı Rasyonalist çizgiler içerisinde değerlendiriyor görünmektedir.[51] O, Derrida'nın yazılarında belli bir felsefî görüşü kanıtlamaya çalışarak onu bize zorlamadığını, düşünmek isteyen her kişiyi deneyimlerinin kendi öz tanıklığı içinde, kendisini onunla birlikte düşünmeye davet ettiğini belirtir.[52] Akşin, Derrida felsefesinde yöntem çokluğuyla ilgilenerek düşünce geleneğimizde bu çoklu yaklaşımla yorumlama çabaları içine girmiştir. O, Derrida'nın çok yönlü yapısına ve geleneksel yapılardaki kurguya bağlı sosyolojik tahlillerin ötesine geçen yorum tekniğini yaratıcılığının kaynağı olarak görerek sosyolojik sorunlarda bu kuramsal temele yaslanmıştır.

Hilmi Yavuz için de en azından bir takım metin okumaları açısından Derrida'nın yapısökümünün referans olduğunu söyleyebiliriz. O, *deconstruction*ın hiçbir metnin bütünüyle sökülemeyeceğini gösterdiğini belirttikten sonra bu yaklaşımın metni ele alırken insan için korku ve haz arasında bırakan bir yapıya sahip olmasından etkilendiği görülmektedir.[53] Sosyolojik-tarihî yaklaşımı ve metin okumasını Derrida'nın yapısökümüne götürmek, sonu gelmez bir anlam ve yorum girdabının içerisine girmemize ve çözüm bulmaktan öte acizlik sergilememize neden olmaz mı?

Levent Aysever özellikle yapısökümü bağlamında Foucault'yu ve Derrida'yı referans alarak yaptığı felsefî çalışmalarda bazı çıkmazlar ortaya koymaya çalışmış fakat bu çıkmazları yine yapısöküm kurgusu üzerinden nasıl çözebileceğini sorgulamıştır. Ona göre bu yaklaşımın iki çıkmazı vardır. İlki, dünyayı göstergeler bütünü olarak görmekten kaynaklanan göstergebilim yönteminin kullanılması ki bu Aysever'in de dediği gibi farkında

51 Tülin Akşin, **a.g.m**, s. 224.

52 Tülin Akşin, **a.g.m**, s. 224.

53 Hilmi Yavuz, **Felsefe Yazıları**, s. 66.

olmadan tek tip bir yöntemciliğe kapı aralamaktadır.[54] Yapısökümünün ikinci çıkmazı, anlama ile ilgili iki boyutlu bir çıkmazdır. Birincisi metinle ilgili diğeri dünyanın anlaşılması ile ilgili. Eğer gösterge bir gösterenden bir başka gösterene giden sonsuz izler oyunu ise sınırsız sayıda anlam ve yorum çıkacaktır. Aysever bunu fark ederek, bu sonsuz döngüye kapılan okuyucunun metni anlama çabasından vazgeçeceğini belirtir. Dünyayı anlamayla ilgili çıkmaz da bunun gibidir, sonsuz ve her an değişken bir yapının olduğu bilinci şüphesiz dünyayı anlamadan bizi vazgeçirecektir. Aysever, bu çıkmazlardan kurtulmak için ise yine yapısökümü içerisinde bir çıkış yolu aramakta, göstergeyi insanların birbirlerine bir şey anlatmaya çalışırken kullandığı işaretlerle sınırlayıp, göstergebilimini de bu işaretleri konu edinen bir yöntemin olduğu varsayımıyla işe başlamayı önerir.[55]

Aysever'in işaret ettiği karadelikleri andıran bu çıkmazların temelinde şüphesiz Derrida'nın her bir tekil olgunun veya anlamın bir sonrakine katılamayacak özgüllüğü düşüncesi gelmektedir ki, Ali Utku buna itiraz etmektedir ve hermenötik gelenekten beslenen Derrida'nın asıl ilgisinin tekil olay ve durum olduğunu, edim ve arşiv arasındaki basit karşıtlığa indirgenemeyeceğini düşündüğünü, her durumda tekil ve evrensel arasındaki buluşmayla ilgilendiğini belirtir.[56] Bize göre düşünce geleneğimizde Derrida'ya ilgi gösterilmesinin bir boyutu Utku'nun bu tespitindeki gibi, onun edebiyat kuramının sürekli uzam açan yani dinamik çoğulculukla yaşamın olanaklarını gösteren bir yapıya sahip olmasıdır. Kanaatimizce Derridacı söylemde ifadesini bulan yapısökümcü okuma tarzının düşünce geleneğimizde referans olarak kabul edilmesinin en önemli nedenlerinden bir

54 Levent Aysever, "Bu Çağın Metinleri", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:21, Sayı:2,2004, s. 98.

55 Levent Aysever, **a.g.m**, s. 99.

56 Ali Utku, "Her şeyi Söyleme Hakkı: Jacques Derrida'da Edebiyat Demokrasi Bağıntısı", s. 472.

diğeri de 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 yapısıdır.

Metni veya bir olguyu anlamada ontolojik yapının aslî unsur olduğuna inanan Yasin Aktay da metnin kendisinin her zaman herkese bir ve aynı şey söylemediğini bunun da ontolojik farklılıktan kaynaklandığını belirterek, hermenötiğin ontolojiyi dikkate alan, Heidegger-Gadamer çizgisinde gelişen temayülünün bu farkı vurguladığını, bu vurgunun asla rölativizme götürücü bir etkisinin olmayacağını belirtir.[57] Rölativizme götürmeyen bu disiplin mutlaka tekilci, evrensel normalar göre mi hareket etmek zorundadır?

Edebiyat metinlerini rölativist perspektifte değerlendiren Metin Toprak, bu çizgideki hermenötik yaklaşımın Aktay'ın dediğinin aksine çoklu değil tekil bir anlamı yakalama mücadelesi veren bir teori olduğunu, çizdiği sınırların tekilci bir yapıyı doğurduğunu ve bu yaklaşımın herhangi bir edebiyat yapıtını konulan normlara uymadığı sürece tanımlamadığını belirtir.[58] Toprak, alımlama kuramını geliştiren Hans Robert Jauss ve Wolfgang Iser'in birazda olsa bu sınırı aştığını, metnin çok anlamlılığı veya okurun bu alandaki özerkliği, anlam oluşturucu işlevi ve üretkenliğini aslî unsur olarak görülmesini önemli bir adım olarak görür. Toprak, bu iki düşünürün okura belli bir özgürlük alanı yaratmalarına ve edebiyat metninin tek anlamlılığında ısrar etmemelerine rağmen bilim adamı bakışından kurtulamadıklarını

57 Yasin Aktay, "Anlamın Termodinamiğine Doğru", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: IX, Sayı: 1-4, 1996, s. 229.

58 Metin Toprak, **Hermeneutik ve Edebiyat**, İstanbul: Bulut Yay., 2003, ss. 148-149.

belirtir ve bu bağlamda hermenötiğin indirgemeci ve sınırlamacı yaklaşımı bir türlü aşamadığını dolayısıyla edebiyat metinlerine uygulanamayacağını söyler.[59]

Toprak buradan hareketle hermenötiğin hep karmaşayı, çok anlamlılığı, çok sesliliği ortadan kaldırma çabası içerisinde olduğu sonucunu çıkarmaktadır.[60] Toprak'ın bu yorumunun temelinde onun edebiyat metinlerinde sonu gelmez, sürekli değişirlik esasına göre okuma çabası bulunmaktadır ki, bu da belirttiğimiz gibi rölativist reflekslerin bir sonucu olarak hermenötiği evrenselci bir yapının ürünü olarak algılamasına sebep olmaktadır. Toprak'ın bu eleştirisinin temelinde de yine bir yöntem bilincinin olduğu hissedilmektedir. Hâlbuki felsefî hermenötik indirgemeci, yöntemsel buyrukların hakikati perdeleyeceğini söylemekte, ne Toprak'ın rölativizmine ne de bilimin objektivizmine yakalanmamaya gayret etmektedir. Bize göre bu yol objektivizm ve rölativizm arasında değil dışında ifadesini bulan bir karaktere sahiptir ve felsefî hermenötik bu karakteri sayesinde çok yönlü anlam denemelerine müsaade edecek yapıyı, pratiğin öncülüğünde yorumlama çabasını barındırır.

Felsefî hermenötiğin bu yönü özellikle 1980 sonrasında çok yönlü toplumsal sorunlarla karşılaşan ve ontolojik zemin üzerinde bu sorunlara dinî referansla çözüm arama çabasındaki düşünürler için cazip gelmiştir.[61] Buna göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama, yöntemsel motivasyonlarla başarılamayacak derecede hayatımızın içinde gerçekleşen yüz yüze ele alınabilecek bir süreç

59 Metin Toprak, **a.g.e**, s. 149-150.

60 Metin Toprak, **a.g.e**, s. 151.

61 Bu dönemde modern söylemin dini öğeler üzerindeki baskısının azalması ve dinin gündelik yaşamın başat öğesi olarak kendinden sıklıkla söz ettirmesi, varlığını açığa çıkarması, Türkiye'deki düşünürlerin dini metinleri gündelik yaşam alanına çekme çabasını tetiklemiştir. Bu konu hakkında bakınız: Necdet Subaşı, "Dinselliğin Modern Bileşenleri", **Din, Kültür ve Çağdaşlık**, Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2004, s. 309.

olarak değerlendirilmiştir. Aktay, bu süreçte toplumsal sorunları çözmede farklı perspektifler sunan çözümlerin yöntemsel prosedürlerin bilinçli veya bilinçsiz ihmal edilmesiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Metni anlama ve yorumlama denemesinde yöntem hiç mi olmayacaktır? Yöntem bilinci her zaman bizi kartezyen paradigmanın sınırlarına mı götürmektedir?

Aktay her şeye rağmen bir yöntem arayışının olması gerektiğini belirtirken, onun tek şartı bu yöntem bilincinin pozitivistik sınırlar içerisinde olmamasıdır.[62] Bu sınırlar içerisinde olmak bize göre, nesnelci bir bakış açısıyla bilincin ele aldığı şeye karşı tahakküm kurma çabasından başka bir şey değildir. Bu çaba sonucunda ontolojik bir anlama olamayacağı açıktır. Aktay bunun farkındadır ve Kur'an'ın doğru anlaşılması hakkında üretilen teorilerin veya yürütülen tartışmaların çoğunun, Kur'an'ı anlamayı nesnel prosedürlere bağladıkça, Kur'an'ı anlamaktan uzaklaştıklarını, giderek Kur'an'ı bir kenara bırakan ve Kur'an hakkında konuşan, Kur'an'ı nesneleştiren bir söyleme dönüştüklerini belirtir.[63] Peki, nasıl bir anlama çabası içine girmeliyiz? Yöntemin belirleyici, hakikati sınırlayıcı yönüne yakalanmamak için metne nasıl yaklaşmalıyız?

Alim Yılmaz, Gadamerci anlama ediminin Schleiermacher ve Dilthey'daki niyet kavramının yerine getirdiği eylem veya metin-okuyucu bağlamının daha kuşatıcı olduğunu belirtir. Bu yapıda okuyucu veya yorumcu bir metin veya eylemdeki anlamı içinde bulunduğu tarihsel kesitteki dil ortamından kendi durumuna uyarlayarak somutlaştırmaktadır. Yılmaz bu sayede rölativizmin ve etnosentrizmin olumsuzluklarını aşarak kendimizi, toplumu ve doğayı olduğu kadar başka kültürleri ve çağları da mahkum etmeden, konuşmak kadar dinlemenin de önemli olduğunu fark ederek anlama imkânına kavuştuğumuza inanır.[64]

62 Yasin Aktay, "Reform, İctihad Ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat", s. 61.
63 Yasin Aktay, **a.g.m**, s. 63.
64 Âlim Yılmaz, **a.g.m**, s. 118.

Bize göre yöntem bilincindeki sadece konuşmanın yerini diyalojik ilişkiye bırakan bu anlamanın yapısı Aktay'ın çıkış noktasıdır. Ona göre Kur'an metni kendi okuma kurallarına uyulmadığı sürece kendini açmayacağını söyleyen ve çok özel bir etki etme tarzı olan bir metindir.

Hermenötik, Kur'an'ı okumakta olan insana bir yöntem bilinci vermenin ötesinde yöneldiği metinle kendisi arasında diyalojik bir ortam hazırlayıp okuduğundan ne anladığını anlamasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda Aktay, hermenötiğin muhtemel en önemli katkısının da insanın kendisini anlamasına yardımcı olmak olduğunu belirtir.[65] Aktay, özellikle Gadamer ve Heidegger çizgisinde gelişmiş olan felsefî hermenötiğin herhangi bir metin hakkında nihaî bir karar vermeye karşı okuru sürekli daha mütevazi olmaya yönelttiğini, okuyucuya odaklanan dikkatleriyle, metne veya varlığa kalp kulağı ve kalp gözü açık bir kaygı durumunu öne çıkarttıklarını belirtir.[66] Anlaşılıyor ki Aktay, Kur'an'ın anlaşılmasını varoluşsal zemine taşımanın imkânını ortaya koyma, günlük yaşamın dinamik gidişatında yön verici özelliklerini gösterme çabası içerisindedir. Bu yaklaşımın bir benzerini Kur'an'daki bir kısım kıssaların mitolojiden arındırılarak modern dönem Müslümanların ahlâkî tecrübelerine varoluşsal bir anlam katacak tarzda yorumlamak için Heidegger'in bir diğer öğrencisi Rudolf Bultmann'ın teşebbüsünü referans alan Mustafa Öztürk'te de görmekteyiz.

Öztürk için de Kur'an bir tarih kitabı olarak okumanın ötesinde yaşamı yönlendirici yönünü ortaya çıkarabilecek anlama çabaları içerisine girmek gerekir. Deyim yerindeyse o, metne tutuklu kalmanın ötesine geçerek yaşamsal rolünü ortaya koymayı amaç edinmiş, bunu da bir tarih okuması olarak alışılagelen kıssaları irdeleyerek yapmıştır. Ku'ran metinlerini ve dolayısıyla bir

65 Yasin Aktay, **a.g.m**, ss. 63-65.

66 Yasin Aktay, **a.g.m**, s. 67.

kısım kıssaları sırf varoluşsal-pratik gereksinimlerin yol göstericisi olarak tasavvur eden Öztürk, Kur'an'ın malumat aktarıcı bir hedef gözetmediğini, yani malumat aktarıcı bir rolünün ötesinde hidayet, dinî-ahlâkî rehberlik rolü olduğunu; bundan dolayı Kur'an'da kıssaların zaman ve mekân gibi tarihsel unsurlarının çoğunlukla çıkarıldığını belirtir.[67] Anlaşılmaktadır ki Öztürk, Kur'an'ın bir tarih kitabı olarak nitelendirilmesinin önüne geçerek özellikle kıssalar bağlamında güncel yaşam sorunlarına nasıl önayak olunabileceğinin yolunu araştırmaktadır. O, kıssaların yol göstericiliğini hermenötik döngü içerisinde metni yorumlayarak anlamaya çalışmaktadır. Kıssaların günümüz ufkuna açılması ne şekilde mümkün olabilir? Kıssalarda durağan görünen anlatımı dinamik hale getirmenin bir yöntemi olabilir mi?

Öztürk, kıssaların açık, anlaşılır olması için Bultmann'ın *demitolojizasyon* yöntemini gerekli görmektedir.[68] Öztürk'e göre *demitolojizasyon* çabası kendi İslâm geleneğimizde de mevcut olmakla birlikte bazı eksiklikleri içerisinde barındırmaktadır. Fakat kendisi geleneğimizdeki düşünürleri eleştirdikten sonra Bultmann'ın teorik çerçevesini çizdiği ontolojik temeller üzerinden kıssaları anlamaya çalışmakta, bu *demitolojizasyon* çabasının ilahî vahye bağlılık temelinde hiçbir risk içermeyeceğine, bu ameliyenin temel hedefininde yıkmak için yıkmak değil yapmak için yıkmak olduğunu belirtmektedir.[69]

Şehmus Demir ise Öztürk'ün bu yaklaşımını eleştirmekte ve Bultmann'ın ortaya koyduğu çabanın tarihsel kökenlerine dikkat çekmektedir.[70] Demir; *demitolojizasyon* çabasını *İncil*'in sahih bir metin olmayışı ve rönesans, reform, aydınlanma ve sonrasında aklın öne çıkması

67 Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010, s. 7.

68 Mustafa Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'an", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:4, Sayı: 1, 2004, s. 143.

69 Mustafa Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'an", s. 131.

70 Şehmus Demir, **Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, İstanbul: Beyan Yay., 2003, s. 79.

olarak iki nedene bağlamaktadır:[71] Dolayısıyla ona göre bu çabanın temelinde din-bilim çatışmasının akıl ve bilim lehine çözüme kavuşturulma girişimi yatmaktadır. Hâlbuki Bultmann'ın asıl amacı tam da bunun tersi olarak aydınlanmacı tarihin eski ve yeni ahitlerdeki metin okuma yöntemlerine varoluşsal düzlemde bir alternatif meydana getirmektir.[72] Öztürk'ün de bu yaklaşımı benimserken amacının insanın yaşamında kıssanın öncülük etmesini sağlamak onun tabiriyle "kıssadan hisse almak" olduğunu söyleyebiliriz.[73] Bize göre fonksiyonalist bir yaklaşımla *demitolojizasyon* çabasını sadece Batı orijinli görerek sınırlamak, bu çabanın özünde yatan asıl amacı görmeyi engelleyecek bir önyargı meydana getirmektedir. Hâlbuki bu çaba özünde kurumsallıktan öte kendi varlık imkânı içerisindeki insanın idrak ve kavrayışını esas almakta, böylece Kur'an metninin bir döneme sıkışmış anlam yapısının (metin tutulması)[74] önüne geçmeye çabalamaktadır. Buna karşı çıkan düşünürler ise otantik bir varoluşun böyle bir yaklaşımla gerçekleşemeyeceği ön kabulünü benimsemiş ve Batı kökenli referanslar yerine Türk-İslâm düşüncesine yönelmişlerdir. Düşünce geleneğimizde güncel dini sorunların üstesinden gelebilecek derinlikte otantik bir referans var mıdır? Bu otantik kökenin hangi yönleri ve bu otantik kökenle ilgili düşünürlerin hangi yaklaşım tarzları bizim bu konuyu hermenötik bilincin gelişimi konusunda ele almamıza neden olmaktadır?

Türk-İslâm Medeniyetinde Otantik Köken Arama Çabaları

Toplumu pozitivist ideoloji bağlamında tümden dönüştürmeye, Batı normları üzerinden yeniden bir düzen vermeye çalışan

71 Şehmus Demir, **a.g.e**, s. 71.

72 Ian Henderson, "Rudolf Bultmann", Mehmet Dağ(çev.), **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt:XXIX, 1987, s. 148.

73 Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab'ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Habil-Kabil Kıssası", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:4, Sayı:1, 2004, s. 163.

74 Bu tabir Burhanettin Tatar'a aittir. Bakınız: "Ayrımların Eşiğinde Anlama", s. 413.

Cumhuriyet ideolojisinin tutumu, toplumda ontolojik ve epistemolojik düzeyde gerçekleşen kopuşların yaşanmasına neden olmuştur.[75] Bu kopuşun dini referans alan düşünürler üzerindeki etkisini anlayabilmek için meşrutiyet dönemi ve sonrasındaki yapıya bakmak yeterli olacaktır. Meşrutiyet döneminde İslâmî referanslar ışığında meselelere yaklaşmaya çalışan düşünürlerin din-devlet-toprak arasında zaruri bir ilişki kurduğunu ve devletin yenilgisini İslâm'ın yenilgisi olarak algıladıklarını görmekteyiz. Cumhuriyet sonrasında dinî referansları temele alan düşünürlerin ise böyle bir kaygı taşımadıklarını kurumsal konulardan uzaklaştıklarını söyleyebiliriz.[76] Bundan sonraki süreçte dinin de artık temel şekillendirici pozisyondan bir üst yapı kurumuna dönüştüğü görülmektedir.[77] Bu dönemden günümüze kadar gelen süreçte dinî anlam ve yorumlamayla meşgul olan düşünürler, sahip olduğu dinselliği muhafaza edebilmeye çalışmanın yanı sıra moderniteyle yeniden dönüşen toplumda pratik konuları daha yoğun işleyen bir durum içerisinde çabalamaktadır.[78]

Dinî konuların kurumsal zeminden çıkarılması ve modern yapılanmanın bir öğesi haline dönüştürülmesi seküler bir bilincin oluşumunu da beraberinde getirmiş, modern toplumda dinin anlaşılması ve nasıl yaşanabileceği sorunu ön plana çıkmıştır. İşte böyle bir zemin üzerindeki düşünürlerimizin dini referansları modern yaşamla nasıl buluşturulabileceğini sorguladıklarını, özellikle 1980 sonrası daha yoğun olmak üzere İslâmcı

75 Necdet Subaşı, **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme**, Ankara: Vadi Yayınları, 2003, s. 81.

76 İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 35-37.

77 Şerif Mardin, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (5)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 1400.

78 Ahmet Çiğdem, "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık(cilt 6)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 26-31.

modernistlerin çalışmaları üzerinden tartışmalar yürüttüklerini ve referans açısından ayrışmaların olduğunu görmekteyiz. Bu dönemden sonra Batı'nın metin anlama stratejilerini takip ederek geleneğin ötesine geçip asıl kaynağa inmeyi tasarlayan modernist İslâmcıların görüşlerini benimseyenlerin yanı sıra bu yorumlama tarzına karşı çıkarak Türk-İslâm düşüncesindeki otantik disiplinlerin yeniden ihya çalışmalarında kullanılması gerektiğini savunan düşünürlerin yoğun çalışmalarına tanık olmaktayız.[79] İslâmcı modernistler güncel konularla dini metinleri nasıl bir yaklaşımla buluşturmaya çalışmışlardır? İslâmcı modernistlerin yaklaşımlarını benimseyenlerin ve bu yaklaşımlara karşı çıkanların bu tavırlarındaki temel gerekçeleri nelerdir? Hangi kaygılar düşünürleri Türk-İslâm düşüncesinde otantik köken aramaya sevk etmiştir? Referans olarak Batı düşüncesini ve Türk-İslâm düşüncesini tercih edenler arasındaki yöntemsel farklılıklar nelerdir? Bu çabaların modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin kendini anlamasına sağladığı katkı nedir?

İslâm modernistlerinin en önemlilerinden Muhammed Arkoun, İslâm dünyasının Avrupa standartlarına kavuşabilmesi için dini yorumlama tarzını değiştirmesi gerektiğine inanç besleyerek herhangi bir döneme sıkışmış anlam kalıplarını kırarak dinamik bir yorum geleneği oluşturma çabası içerisine girmiştir. Arkoun, bu dinamikliği sağlayacak unsurlar olarak Batı orijinli bilimleri görmekte, kutsal metinlere Ortodoks bir akılla değil, tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bilimlerin ışığında yaklaşmayı önermekte, bu şekilde teolojik aklın yarattığı kutsallaştırıcı ve aşkınlaştırıcı yapıları sarsabileceğini iddia etmektedir.[80] Anlaşılıyor ki o, her dinsel hakikatin de tarihsel olduğunu dolayısıyla

79 Nevzat Tartı, "Sünneti Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", **Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı**, İstanbul: İSAM Yay., 2010, s. 500.

80 Muhammet Arkoun, **İslâm Üzerine Düşünceler**, Hakan Yücel(çev.), İstanbul: Metis Yay., 1999, s. 52.

Kur'an'ın da tarihsel olmaktan kurtulamayacağını düşünmekte, Kur'an'ın şimdiye kadar yapılmış yorumlarını, günümüz pratiğine aktarılması açısından engel olarak görmektedir.

Kur'an'ı bir metin olarak ele alan Arkoun, onun tarihselliğini ve tarihsel bir an içinde yer alış problemini ortaya çıkararak ideolojik yansımaları olmayan bir tarzla yaklaşmaya çalışmaktadır. Böyle bir yaklaşımın öz anlatı ile zamana göre değişen yorumlamalar için sağlıklı bir yapı ortaya koyacağına inanan Arkoun, bu öz anlatıdan çıkarılacak yorumlamalar için Kur'an'ı eleştirel olarak ele almanın gerekliliğini, bu eleştirinin de bilim ve felsefenin öncülüğünde yapılması gerektiğini belirtir.[81] Bize göre Arkoun, bilim ve felsefenin verileriyle hareket etmekte, iki disiplini de ilerlemeci çizgide değerlendirerek dinin referanslarını bu iki disiplinin egemenliğine sunmakta, Kur'an yorumlamalarını bu alanların yöntemsel ve içeriksel formu ile sınırlamaktadır. Bu soruna dikkat çeken Hayrettin Karaman'a göre Arkoun, bu çabasıyla dinin aklı aşan boyutunu görmezden gelmiş, insanın tarihselliğini gözden uzak tutarak insanı mutlaklaştırmış ve tarih dışı bırakmıştır.[82] Şehmus Demir ise Arkoun'un tarihselliği Kur'an'a uygulayarak, içerisinde birçok yapısal problemi barındıran Kitab-ı Mukaddes'e indirgediğini, hâlbuki Kur'an'ın sahihliği ve direk Allah'ın sözleri olmasından dolayı böyle bir uygulamanın olamayacağını düşünmektedir.[83] Burada dikkat edilecek olursa modernleşme süreciyle ilintili olarak ortaya çıkan, varlık ve bilgi hiyerarşisini insana ve etkinliklerine göre yeniden ayarlamaya çalışan bilince karşı eleştiri söz konusudur.

81 Muhammet Arkoun, **Kur'an Okumaları**, Zeki Ünal(çev.), İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 230.

82 Hayrettin Karaman, "Tefsirde eski-yeni tartışması", **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003, s. 34.

83 Şehmus Demir, "Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Düşüncesinin Batıyla Münasebet Bağlamından Yeniden Ele Alınışı, Basılamamış Doktora Tezi, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2002, s. 163.

Toplum içerisinde ortaya çıkan insanî bilimleri, toplumsal şartların bir sonucu olarak algılayan Tahsin Görgün de, tarihsellik ve hermenötiği bu çerçevede değerlendirerek, Avrupa'nın kendi doğal şartlarıyla özdeşleşmiş bu anlayışların kendi kültürel ortamımıza girmesine karşı çıkmaktadır. Hermenötik ve tarihselciliğin eş anlamlı olduğunu söyleyen Görgün, Türkiye'de hermenötiğin bu köklerden koparılarak sadece anlama ve yorumlama yöntemi olarak algılandığını belirtir.[84] Tarihselcilik ve hermenötiği başka bir kültür dünyasının problemlerini çözmek için geliştirilmiş birer okuma yöntemi olarak gören Ali Bulaç da bunların kendi uygulandığı referanslardan koparılarak, başka bir referans sistemine uygulanmasını metodolojik bir hata olarak görmektedir. Ona göre, İncillerin hakiki anlamlarının keşfi için geliştirilmiş olan hermenötiğin, Kur'an'a uygulanması yararsız bir çabadır. Bunun yanı sıra teolojik hermenötiğin de Kur'an'a uygulanamayacağını belirten Bulaç'a göre bunun sebebi her iki dinin referanslarına sorulan soruların birbirinden farklı olmasıdır.[85]

Görülmektedir ki düşünürler, hermenötik ve tarihselciliği fonksiyonalist yaklaşımla ele alarak ortaya çıkış koşullarının kendi pratiklerimizle örtüşmeyeceğinden hareketle reddetmekte, kutsal metinlerdeki içeriksel ve kökensel farklılıklardan dolayı bu tip yaklaşımları uygulamanın sorunlar yaratacağını düşünmektedirler. Kanaatimizce bu endişelerinin başka bir sebebi de Avrupa'da hermenötiğin bir tefsir teorisi olarak ortaya çıkması ve Kitab-ı Mukaddes'in yorumlarının ilkelerini tespit çalışması olarak görülmesinin yanı sıra bu yaklaşımlarla metinleri dünyevileştirme çabasının öne çıkmasıdır. Yani düşünürlerimiz dinî metinlerden pratiğe giden yapılanmanın yerine pratiğin şekillendireceği bir din anlayışından endişe etmektedirler. Hele de bu

84 Tahsin Görgün, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, ss. 122-123.

85 Ali Bulaç, "Kur'an, Tarih ve Tarihsellik", **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, s. 161.

pratik, düşünürlerin mesafeli ve şüpheci yaklaştıkları dünyevileşmiş modern yaşam ise. Fakat dünyevileşmiş bir yaşam tarzı ortada durmaktadır. İnsan bilinci bu pratiğin etkisi altında kalmakta bir taraftan da dini, modern gündelik hayatta nasıl yaşayabileceğini sorgulamaktadır.

Kur'an'ın varoluşsal düzleme nasıl aktarılması gerektiğinin bir sorun olarak ortada durduğu düşünüldüğünde bu konu üzerine günümüzde öne çıkan ve düşünce geleneğimizde en fazla etkisi bulunan Fazlurrahman'ın olduğunu söyleyebiliriz. Fazlurrahman yukarıda belirtilen eleştirilerin geleceğini tahmin ettiği için olsa gerek yapmaya çalıştığı şeyin İslâm düşünce geleneğinde var olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmiş, savunduğu metodun şekil bakımından yeni ise de onun unsurlarının tamamen geleneksel olduğunu belirtmiştir.[86] Değerleri, tarih üstü ve tarihsel olarak ikiye ayıran Fazlurrahman ahlâkî değerler gibi tarih üstü değerlerin zaman ve mekâna göre değişmeyeceğini, tarihsel olanın ise sadece uygulama alanı ile sınırlı olduğunu düşünmektedir.[87] O halde Kur'an'ın bir metin olarak indiği toplumun zamansal ve mekânsal şartlarına hitap eden bu uygulama alanını günümüze çekmenin bir yolu var mıdır?

Fazlurrahman, böyle bir yolun varlığından hareketle, ahlâki ilkelerle birlikte pratik ilkelerinde günümüze aktarılma olasılığına inanmış, bununla ilgili tarihselci bir metodoloji kurmaya çalışmıştır. Bu metodoloji ile o, Kur'an'ın ana gayesine uygun genel ilkelerin, değerlerin ve uzun vadeli gayelerin ortaya çıkarılıp sistemleştirilebileceğini, buradan hareketle de şimdiki zamana yönelerek problemlerin çözülebileceğini belirtmiştir.[88] Geçmişin

86 Fazlurrahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu(çev.), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s. 209.

87 Fazlurrahman, **a.g.e**, ss. 54-55.

88 Fazlurrahman, **a.g.e**, s. 57-58.

herhangi bir kesitindeki bir metnin anlamını o bağlama sadık kalarak anlama imkânı var mıdır?

Fazlurrahman'ın pratiğe ait yaşam ilkelerinin de çıkarılabileceği yaklaşımı, onun E. Betti'nin izinden giderek geçmişteki bir zaman kesitinin nesnel anlamının yakalanabileceği varsayımına dayanmaktadır. Fazlurrahman, Kur'an'ın anlaşılması için bunun zorunlu olduğunu söylemektedir.[89] Fazlurrahman, sünnet konusunda da aynı tutumu sürdürmektedir. Salih Akdemir, Fazlurrahman'ın bu çabasıyla sünnetin donuklaşmadan, hayatiyetini yitirmeden önceki konumu olan 'yaşayan sünnet' haline getirmeye çabaladığını belirtir.[90] Fazlurrahman, ilk nesil Müslümanlarının pratik sorunlarını yaşayan sünnete göre çözme yoluna gittiklerini ve bu yapının oldukça ileri düzeyde ve verimli sonuçları olduğunu belirterek daha sonrakilerin sünneti hadislere dönüştürmesi sonucunda mutlak anlamda lafzî, spesifik kalıplara dökülmüş bir yaklaşıma bıraktığını söyler.[91] Fazlurrahman'a göre bugün yapılması gereken şey bu kalıpları ahlâkî nitelikleri bakımından özünü kavramak ve günümüze uyarlamaya çalışmaktır. Kanaatimizce sorun tam da buradan, geleneksel yapıda belirli bir hiyerarşiye göre kurulmuş ontolojik ve epistemolojik yaklaşımı, seküler bir algılayışla yeniden belirleme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımı eleştiren İsmail Kara'ya göre kaynaklara dönüş hareketinin temelinde sahih İslâm anlayışına ve tatbikatına ulaşmaktan daha çok modernleşme temayüllerine ve günümüz icaplarına daha uygun bir İslâm yorumuna kapı aralamak arzusu bulunmaktadır. Kara'ya göre kaynağa dönüş yaklaşımı bir araç kavramdır. Bunun arkasında ise geleneğin ve

89 Fazlurrahman, **a.g.e**, s. 60-63.

90 Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, Salih Akdemir(-çev.), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001, s. 10.

91 Fazlurrahman, **a.g.e**, s. 36-37.

metinlerin, sosyal değer haline dönüşen tarihî tecrübenin ortadan kaldırılması amacı bulunmaktadır.[92]

Hayrettin Karaman da Fazlurrahman'ı bu noktadan kalkarak eleştirmekte, onun Kur'an'ın tamamının bir anlamda mensuh olduğunu göstermeye çalıştığını belirtmektedir. Karaman, Fazlurrahman'ın bu çabasının ilahî çözümleri beşerî çözümler gibi değerlendirmesine, ilerlemecilik teorisine ve buradan hareketle eski çözümlerin, yeni ve farklı sosyokültürel ve ekonomik ihtiyaçları karşılamasının imkânsız olduğu düşüncesine dayandığını iddia etmektedir. Bu bağlamda evrenselci bir yaklaşım sergileyen Karaman, metin ve düzenlemeyi yapan Allah'ın ortaya koyduğu ilkelerin tarihsel olamayacağını belirtir.[93]

Şevket Kotan da Hayrettin Karaman gibi vahyi tarihsellik tartışmalarının dışında tutarak, onun evrensel yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre eğer vahyin tarihsel olduğunu söylersek, belli bir tarihe hapsetmiş oluruz, hâlbuki vahiy bilim olarak tarihin konusu olamaz. Böyle bir tartışmanın Batı Hıristiyan kültüründen etkiler taşıdığına değinerek, bu kültürün kendine ait bir takım nitelikleriyle özdeşleşen tarihselliği aynı şekilde İslâm kültürüne taşımanın anakronizme yol açacağını söyler.[94] O, İslâm'ın Kur'an'a bakış farkını ortaya koyar ve Kur'an'ı tarihin üstünden tarihe konuşan bir vahiy olarak değerlendirerek Kur'an'ın insanı tarihin tutsaklığından kurtaran, özgürleştirici bir yönü olduğunu belirtir.[95]

Bize göre Karaman ve Kotan'ın söylemleri ile Fazlurrahman'ın söylemi arasında farklılık değil bir örtüşme vardır. Fazlurrahman, Karaman ve Kotan'ın iddia ettiği gibi ilkelerin değil, o ilkeleri anlayan insanların koyduğu hükümlerin tarihselliğinden

92 İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm**, s. 43.
93 Hayrettin Karaman, **a.g.m**, s. 35.
94 Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihselcilik**, İstanbul: Beyan Yay., 2001, s. 268.
95 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 313.

bahsetmekte, bu hükümlerin arkasındaki ilkesel özleri aramanın peşine düşmektedir. Fazlurrahman'ın amacı tıpkı Kotan'ın dediği gibi vahyi belli bir tarih kesitine hapsetmek yerine onun dinamik anlamını ortaya koymanın yöntemini bulmaktır. Zaten nesnelci bir yaklaşımı benimsemesinin temelinde de geleneğin ortadan kaldırılmasıyla ilkelerin bulunabileceği varsayımı yatmaktadır. Anladığımız kadarıyla Karaman'ın eleştirisinin temelinde vahyin anlamının dönemsel olarak değişimi değil evrensel bir hitap olduğu kabulü bulunmaktadır. Fazlurrahman ise vahiyin değişen sosyo-kültürel ortama göre yeniden yorumlanmasının onun evrenselliğine zarar vermeyeceğini düşünmektedir.

Kanaatimizce Fazlurrahman, dinî metinleri değil bunların dönemsel yorumlarını saf dışı bırakacak ve bu metinlerin güncel anlamını bulacak bir yöntem olarak hermenötiği görmektedir. Şüphesiz ki onun, burada geleneği, etki tarihini atlama çabası ve metnin anlamını yine metin içerisinde arama tutkusu bir sorun olarak ortada durmaktadır.[96] Fakat onun, tamamen modern yaşamın güdümünde bir din tasarlamadığını, asıl amacınında geleneği kaldırmak değil, geleneğin engellediğini düşündüğü hakiki bilgiyi bulmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan İslâm modernistlerinin Batıdaki din algısının reformasyona tabi tutulması gibi bir şeyi istemenin ötesinde metnin güncel, ontolojik anlamının sürekli açık tutulmasını sağlayacak bir yaklaşım bularak Asr-ı saadete dönüp oradan elde edecekleri bilgi kümeleriyle otantik bir İslâm modernizmi inşa etmek istediklerini düşünmekteyiz.[97]

Tarihin belli bir döneminde ve belli bir mekânda olan bir olayı veya ortaya çıkan bir fikri anlayabilmek için o dönemin

96 Burhanettin Tatar, "Anlama Ve Yorumlamada Öznellik Ve Nesnellik" **Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler**, Samsun: Etüt Yay., 2008, s. 191.

97 Menderes Çınar, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt 6)**, İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 28.

bağlamını iyice anlayıp bu olay ve fikri öylece yorumlamaya çalışan yorumsamacı tarihselliği takip ettiğini söyleyen Alparslan Açıkgenç, Fazlurrahman'ın nesnelci yaklaşımını benimsemektedir. O, her dünya görüşünün belli bir zaman ve mekân kesitinde olmasından dolayı zaten tarihsel olduğunu, tarihsel bilginin bağlamına bağımlı kalacağını ve göreceliliğe neden olacağını görerek buradan kurtulmanın yolu olarak da hakikatin tarihsel olmadığını söyler. Fakat yinede ona göre, bu hakikatin anlaşılma ve yorumlanma çabası da bir bakış açısı gerektirdiğinden anlama ve yorumlama çabası tarihsel olma özelliğini koruyacaktır.[98]

Burada görülmektedir ki tarihselciliğe karşı çıkanlar ile tarihselciliği savunanların ortak noktası, evrensel bir hakikatin olduğuna inanmaları ve bu hakikatinde pratik hayatın gereklerine göre yeniden belirlendiği gerçeğidir. Evrensel hakikatin güncelleştirilmesi, tarihsel ortama aktarılması konusunda da bu düşünürlerin çok benzer yaklaşımlar sergilediğini görebiliriz. Tarih üstü bir durum tarihsel alana nasıl getirilir? Tarihin içerisine sıkışmış olan insan, Allah'ın Kur'an'da vahyettiği evrensel ilkeleri kendi tarihsel durumuna nasıl uygulayacaktır? Burada dini güncelleştirme ile ilgili getirilen Batı ve Türk-İslâm referanslı disiplinler arasında yaklaşım olarak ne fark vardır? Düşünürlerin modernist yaklaşımları benimsememelerindeki temel gerekçeler nelerdir? Bu gerekçelere göre yöneldikleri Türk-İslâm düşüncesinde otantik köken arama çabaları modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin kendini anlamasına hangi bakımdan katkı yapmıştır?

Şevket Kotan, Kur'an'ın belli bir tarihe hitap etmekle ve tarihsel dili kullanmasıyla birlikte evrensel konuştuğunu, evrensel ilkeleri açıkladığını söylerken, Allah'ın tarihin yükünün altında

98 Alparslan Açıkgenç, "Kur'an'da 'ilim' Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı", **Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu**, s.44, İstanbul: Bayrak Yay., 2000, s. 185.

olmaması dolayısıyla bunun rahatlıkla yapılabildiğini belirtir. Kotan, burada yorumu devreye sokmakta ve İslâm kültüründe bu etkinliğin zaten var olduğuna inanmakta, bu yorumlamaları yapan ilim adamlarının yaptığının Kur'an'ın tarihe arzının, insana bir tarih bilinci kazandıracak nitelikte olduğunu ve kazandırdığını savunmaktadır.[99] Kur'an'ın verdiği bu tarih bilinci ile kutsal metnin uygulandığı kültürde önemli bir bakış açısı geliştirdiğini söyleyen Kotan, yorumlama konusunda içtihat yönteminin bunun sonucu olduğunu, kutsal metnin ilk ortaya çıkışından itibaren karşılaşılan problemlerde Kur'an'ın yorumlanarak hayatın içerisine sokulduğunu savunur.[100]

Mehmet Paçacı'da, Kur'an'ı ahlâksal hükümler bütünü olarak görerek yaptığı denemelerde ahlâki hüküm çıkarabilmenin tümel bir ilkeden yola çıkarak olgusal, tarihsel bir alana uygulama imkânını bulmaya çalışmaktadır. Bunların da yine kendi düşünce geleneğimizde yerini bildiren Paçacıya göre, esbab-ı nüzul tamamen budur. Yani, Kur'an'daki ahlâkî tümel ilkelerin, belli bir zaman içerisindeki tikel durumlara uygulanması. O, Kur'an'ın evrensel hükümler içerdiğini, fakat belli bir zamanda belli bir toplum için çıkarılan hükümlerin tarihsel olabileceğine dikkat çekerek, ilahî bir hitabın beşerî olanla temasının nasıl olabileceğini göstermeye çalışır.[101]

Mevlüt Uyanık, Paçacı'nın tarihselciliğin düşünce geleneğimizde otantik kökenini göstermesine karşı çıkmakta, nasih-mensuh, mekkî-medenî sûreler bağlamından yola çıktığımızda bunun mümkün olmadığını savunmaktadır. Uyanık, yukarıdaki düşünürler gibi tarihselciliğin Batıdaki Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının bir sonucu olduğuna inanmakta Kur'an'da gönderilen ile yazılan arasında bir zıtlığın olmaması dolayısıyla tarihselciliğe

99 Şevket Kotan, **a.g.e**, ss. 345-346.

100 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 356.

101 Mehmet Paçacı, **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, ss. 64-65.

başvurulmasına gerek olmadığını düşünmektedir. Ona göre vahiy her zaman aynı kalacak ise bu metoda gerek yoktur.[102] Uyanık, bu vahyin pratiğe geçmesi konusunda da önceki ilim adamlarının zaten dinin ilahî ve beşerî ayırımını yaptığını belirtir.[103] Bize göre onun tarihsellik açısından endişesi ilahî olandan kopuk bir anlamaya yol açabilecek beşerî pratiklerin ortaya çıkmasıdır ki, evrenselci ve hiyerarşik refleksleri olan düşünür için bu tehlikeli bir noktadır.

Ali Bulaç ise tarihselliği, bir şeyin tarih içinde ortaya çıkmış olması, tarih bağımlı tabiatından dolayı tarih üstü ve tarih dışı olmaması anlamında kullanmaktadır. Bu tanım doğrultusunda Kur'an'a yaklaşılmasının ise, Kur'an'ın belli bir tarihe ve belli bir tarihsel duruma ait olarak ortaya çıktığı ve hiçbir zaman tarih üstü ve tarih dışı bir anlam taşımadığı şeklinde anlaşılacağını belirten Bulaç, böyle bir yaklaşımla mutlak hakikat ve hakikatin bilgisinin çıkamayacağına inanır.[104] Kur'an'ın tarihsel olmadığını düşünen Bulaç, tarihselciliği Kur'an'a uygularsak insan için geçerli, kesin, genel-geçer hiçbir bilgi ve normdan bahsedemeyeceğimize inanır. Böylece din, rölatif bir şekle dönüşecek ve sadece özel hayatla sınırlı olarak kenara itilecektir. O, bu çıkarsamanın sonucu olarak, bu yaklaşımların Kur'an, sünnet ve İslâm tarihinin bütününü kapsayacak şekilde bir okuma biçimi, bir tefsir ve hükümler hakkında yargı belirten bir referans ve yöntem olarak kullanılmasının doğru olmadığını savunur.[105] Allah değil, insanı merkeze alarak yapılan araştırmaların sakıncalarına değinen Bulaç, hermenötiği de bu anlamda değerlendirmekte ve insan merkezli antropolojik bir okuma teşebbüsü olarak görmektedir. Hermenötiğin kültürden yola çıkarak, herhangi bir

102 Mevlüt Uyanık, **Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu**, İstanbul: Bayrak Yay., 2000, s. 44.

103 Mevlüt Uyanık, **a.g.e**, s. 45.

104 Ali Bulaç, **a.g.m**,s. 153.

105 Ali Bulaç, **a.g.m**, ss. 158-159.

metinden, o metnin yazarının niyetinden farklı bir anlama ulaşabileceğini iddia ettiğini söyleyen Bulaç, bu mantıkla insanın, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ı, Allahtan daha iyi anlayabileceği sonucunun bile çıkarılabileceğini iddia etmektedir.[106] Görülmektedir ki Bulaç, hermenötiği sadece Dilthey'ın yaklaşımı ile sınırlandırmakta, tarihselliği ana kaynaklar olan Kur'an ve sünnet'e tatbik edilen bir yaklaşım olarak görmektedir.

Nevzat Tartı ise tarihselliğin Kur'an ve hadisler için söz konusu olmadığını, beşerî alanı ifade etmede, onları yorumlayanın ve onlardan yorumla çıkarılacak hükümlerle ilgisi olduğunu belirtmektedir.[107] Fakat Dilthey hermenötiğine göre tarihselci yaklaşımı algılayan Bulaç, bu ilginin metnin kaynağına hatta metni yazanın niyetinin sorgulanmasına kadar gideceği endişesini taşımaktadır. Modernist ve gelenekçi düşünürler arasındaki asıl problemlerden biride burada ortaya çıkıyor görünmektedir. Dinî metinlerin tarihsel olması sadece orada öylece duran bir metnin yeniden yorumlanarak değiştirilmesi değil bu yorumlamayı yapan bilincinde sürekli değişmesi demektir. Bireyin bilincinin sınırlı olduğu düşünüldüğünde bilincin tarihselliği söz konusu olabilir. Ama evrenselci yaklaşımı savunan düşünürler metinlerin sabitesinin ve metni meydana getiren otoritenin sarsılabileceği endişesini taşımaktadırlar ki bu onlar açısından sonu gelmeyecek, anlaşma zemininin ortadan kalktığı bir dinî yaşam anlamına gelmektedir.

Zekeriya Pak'ın da Ali Bulaç'la aynı çekinceleri paylaştığını görmekteyiz. Tarihsellik düşüncesinin temelinde ilahî kelamın tüm zamanlarda ve mekânlarda fonksiyonelliğinin maslahat ekseninde sürdürmesini sağlayacak bir yöntem arayışı olduğunu belirten Pak, geleneksel anlama yöntemlerinin bile öznel yorumlardan hiçbir zaman kaçınamadığı düşünüldüğünde tarihselciliğin

106 Ali Bulaç, **a.g.m**, ss. 159-160.
107 Nevzat Tartı, **a.g.m**, s. 516.

öznelciliği daha geniş boyutlara taşıyabileceğinden endişe etmekte ve bu öznelliğin ortadan kaldırılması için değişmez esaslarla değişebilir hükümleri birbirinden ayırt edici gerçekçi ve tutarlı kriterlerin benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir.[108]

Anlaşılıyor ki Uyanık, Bulaç ve Pak evrenselci yaklaşımları sonucunda dini metinlerin ortak anlama imkânının yok olması endişesi duyarak tarihselciliği rölativist yaklaşımla eşdeğer görmektedirler. Bu varsayım ise onların eldeki metnin değişen varoluşsal şartlara karşı nasıl yeniden anlam kazanması gerektiği çabasını göz ardı etmelerine sebep olmaktadır. Hâlbuki tarihselciliği savunan düşünürler dönemsel olan anlamlar üzerinde hakikatin bilgisi olduğunu zaten kabul etmektedir. Bunun yanı sıra İslâm düşünce geleneğinde adı tarihselcilik olmamakla beraber, yerellik, mahallîlik, illet ve maksada bağlılık gibi pek çok yöntemi de tarihselciliği eleştirenlerin kabul ettiğini görmekteyiz.

Otantik bir tarz olarak benimsendiğini düşündüğümüz, ayetlerin dönemlere göre belirlenmesini ifade eden mekkî-medenî sureler ayırımı da bize göre tarihselci yaklaşımla aynı fonksiyonel özelliği taşımaktadır. Tarihselciliği eleştiren ve kendi referanslarımızla dinî metinleri anlama yoluna gitmek isteyenlerin dinî ilimlerden pratiğe giden bir hiyerarşinin var olduğunu, bu hiyerarşinin bozulmasıyla göreceliliğin artacağını düşünmeleri, onların Batı hermenötiğine ait referansları reddetmelerine neden olmuş görünmektedir. Bunun yerine düşünce geleneğimizdeki düşünürlerin pek çoğu hermenötik geleneğin bir benzeri olarak dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkan disiplinlerin evrensel hakikatleri bireyin zamansal ve mekânsal durumuna uyarlayacak yeterlilikte olduğunu düşünmektedirler. Şüphesiz düşünürler otantik köken ararken günümüz bilinciyle bu referansları

108 Zekeriya Pak, "Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik", **Dini Araştırmalar**, Cilt: VIII, Sayı:22, 2005, s. 121.

değerlendirmeye çalışmışlar ve Batı hermenötiğindeki ontolojik anlamanın bir benzerinin var olduğunu göstermeye çabalamışlardır. Bu çabanın kendisi modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin kendini anlaması bakımından önemlidir. Anlama ve yorumlama çabasında Batı hermenötiğine göre daha tercih edilebilir olan otantik disiplinler nelerdir? Bu otantik yapı günümüz modern yaşamına hangi yönleriyle katkı sağlayacaktır?

İslâm Kültürünün kendi şartlarının farklılığına değinen Sadık Kılıç'a göre Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik zengin bir entelektüel miras bulunmaktadır. Ona göre bu zengin mirasın çeşitliliği, Kur'an metni ile ilgili yapılan görelilik ve nispiliğin varlığı, bu zenginliğin göstergesidir. Kılıç, Kur'an'ın kendi yapısının tarihselci ve hermenötik okumaya yol verdiğine inanmaktadır. Ona göre Kur'an, kendini tarihsel dönemler içerisinde yorumlama imkânını sunmakta ve okumayı nasıl yapacağının verilerini de barındırmaktadır. Bize düşen ise Kur'an'ın anahtar terimlerinin her yüzyılda, her anlayış *sfer*inde yankı bulacak, diriliğinin göstergesi olarak tarihin içinde atan nabzını, Kur'an'ın kendi bütüncül köküne bağlı olarak, yeniden dinlemek ve yakalamaktır. Kılıç bu anlamdaki tarihselliği doğru bulmakta ve bu tarzı kullanmanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır:[109]

Mehmet Paçacı da İslâm kültüründe meydana getirilmiş olan tefsir, kelam ve fıkıh disiplinlerinin baştan itibaren tarihselci bir bakış açısına sahip olduğunu, hatta İslâm ilimlerinin sahip olduğu bu tarihsel bakışın, batının temel düşüncesinde etkiler meydana getirdiğini savunmaktadır. Ona göre batıdaki bu yaklaşım tarzları tamamen İslâm kültüründen mülhemdir.[110] O, Müslümanların tarihsel yaklaşımdan hiçbir zaman uzak durmadığını

109 Sadık Kılıç, **Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamınıda Kur'an'ı Anlama Sorunu**, İstanbul: İhtar Yay., 1999, ss. 75-76.

110 Mehmet Paçacı, "Kur'an Ve Tarihselci Yorum", **Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, s. 77.

belirtir ve Avrupa'da Kitab-ı Mukaddesle ilgili tenkit çalışmalarının bu tesirle ortaya çıktığını söylemektedir. Kitab-ı Mukaddes metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili yapılan çalışmalarda onikinci yüzyıla kadar giden bir İslâm tesirinin varlığından söz etmektedir.[111]

Şevket Kotan, günümüzde ortaya çıkan sorunlar karşısında kendi düşünce yapımızda bu sorunları çözebilecek ve subjektiviteyi ortadan kaldırabilecek temellerin mevcut olduğuna inanır. Bu temeller, İslâm tefekküründe ortaya çıkmış olan içtihadın yöntemleri olarak geliştirilen kıyas, istihsan, istislah, maslahat-ı mürsele ve benzeri yollardır. Ona göre bu yollar Müslümanların Kur'an'ın ruhundan kopmadan bütün tarihselliklerde Kur'an'ı tarihe müdahil kılacaktır ve kendileri de tarihe müdahil olabilecektir. Kotan, anlama ve yorumlama faaliyeti olarak İslâm kültüründeki diğer otantik yapı olarak icmayı öne çıkarır. Ona göre icma, bir yandan keyfi yorumun önüne geçerken, diğer taraftan yorum farklılığına imkân tanımakta, onaylamakta, geçerli ve meşru yorumun tespit edilmesini kolektif İslâmî akla havale etmektedir.[112] Anlaşılıyor ki Kotan, yorumun subjektifliğine dair çözüm olarak icmayı görmektedir.

Kur'an'ın yorumlanmasının nihaî bir noktasının olmadığı düşüncesiyle anlama ve yorumlamaya bir sınır çizilemeyeceğinin İslâm düşünürleri tarafından içselleştirilmesinin İslâmî gelenekle başladığına dikkat çeken Kotan'a göre bu yaklaşım tarzının farkına Batı ancak 20.yüzyıl hermenötiği ile ulaşabilmiştir. Tarihsel zeminde bakıldığında, Müslümanların, hermenötiğin temel konuları olan anlama ve yorumlama problemlerini Kur'an'ın ilk ortaya çıkışından bugüne kadar entelektüel bir etkinlik olarak gerçekleştirdiklerini belirten Kotan, Batı tefekkürünün ancak 19.yüzyıl'dan başlayarak kavramaya belki de yeni

111 Mehmet Paçacı, **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, ss. 56-57.

112 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 381-383.

yeni tartışmaya başladığı, bilgi, anlama ve yorumlamaya dair çalışmaların tarihsel-ontolojik bağlamda Müslümanlarca çok önceden fark edildiğini savunur.[113]

Yöntemle ilgili daha sonraki dönemlerde yapılan sistemli çalışmaların, İslâm tefekkür hayatındaki canlılığın ortadan kalkmasına neden olduğunu belirten Kotan, buna sebep olan ilim adamlarını Kur'an'ın kendinden kaynaklı olarak sunduğu bilinç yerine, sınırlı olanaklı bir yönteme dönüştürdükleri için eleştirir. Yine de İslâm düşünce geleneği içerisinde Kur'an'ın anlamlarına ulaşma ve bu anlamları yaşantıya dönüştürmede potansiyele sahip olduğunu belirterek, ontolojik hermenötiğin de bu potansiyeli ortaya çıkarılmasında önemli rol oynayacağına inanır.[114] Kotan'ın bu yorumu bize gösteriyor ki İslâm düşünce geleneğinde dinî metinleri zihni esaret altına alan yöntem bilincine dayalı anlama ve yorumlama çabasının yerine bireyle dinî metni daha diyalojik ilişkiye sokan ve anlamı dinamik bir sürece çeviren ontolojik anlamanın izleri bulunmaktadır. Kotan'ın buna işaret etmesi, günümüz modern yaşamıyla İslâm'ı buluşturabilecek derin köklerin olduğuna inanç beslediğini gösterir.

Ontolojik hermenötiğin yapısal yönü ile İslâmî kaynakların yapısı arasında örtüşmelerin olduğuna dikkat çeken Kotan'a göre Kur'an'ın insan zihnine sağladığı en önemli özelliklerden biri, kendinin anlaşılabileceğidir ve insan zihni bunları anlamak için çabalamalıdır. Bu anlama pratik, varoluşsal bir edime nasıl dönüşebilir? Kotan, anlamanın aklın yanı sıra, kalbin ve idrakinde devreye girmesiyle mümkün olabileceğini, bu sayede elde edilecek anlama ile de Kur'an'daki temel gayeleri kavramamıza zemin oluşturacağını belirtmektedir. Ona göre gayenin tespit edilmesi ancak Kur'an'ı anlama çabası ile mümkündür.[115] Bu anlama

113 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 366.
114 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 367.
115 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 368.

çabasının tarihselliğine vurgu yapan Kotan'a göre duruma, kişiye göre, görelilik arz eden durumlara ait yapılan saptamalar kesin değildir ve değişmesi gerekir.

İslâm düşünce geleneğinin bir tarz, bir anlayış ortaya koyduğuna inanan Kotan, bu dinamiğe dayalı olarak modern zamanların Müslümanların önüne koymuş olduğu problemleri çözme gücüne sahip olduğunu belirtir. Bunun sebebi olarak da bu geleneğin, bir akıl meydana getirmesi sonucu bu İslâmî aklın dinamik tarihin karşısına dinamik aklı ve dinamik bilgiyi koyma yetisidir.[116] O, bu yeteneğin İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren potansiyel olarak mevcut olduğuna inanır. Anlaşılıyor ki Kotan'ın vurguladığı bu yetenek birey-çevre ilişkisindeki değişimi gözleyerek evrensel metni bu durumlara yeniden uyarlayabilmeden ibarettir. Yukarıda değindiğimiz gibi Türk-İslâm düşüncesinde referans gösterenlerin dikkat çektiği en önemli nokta geleneğin getirdiği bir bilincin olmasıdır. Düşünürler, bu bilincin yaşamsal temelleri üzerinde hassasiyetle durmakta ve geleneğin içerisinde, gelenek tarafından şekillendirilmiş disiplinlerin vereceği perspektifin İslâm toplumundaki pratik sorunları çözebileceğini göstermeye çalışmaktadırlar.

Batıdaki anlama ve yorumlama çabalarından bağımsız bir etkinliğin İslâm kültüründe zaten mevcut olduğuna inanan ve bu çabalar üzerine bir anlama faaliyeti kurgulamanın önemine değinen Görgün de Kotan gibi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasının Müslüman için varoluşsal bir öneme sahip olduğuna inanır. Görgün, özellikle dil ile yapılan çalışmaların, hem Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında, hem de dinî ilimlerin hüviyet kazanmasında önemli rol oynadığını düşünür. Ona göre Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ilmî ve felsefî derinleşme tarihsel süreç içerisinde artmıştır. Buradan hareketle Görgün, Kur'an'ın dinî bir metin olarak, felsefî bir konu haline

116 Şevket Kotan, **a.g.e**, s. 375.

gelmesinin zemininin İbn-i Sina başta olmak üzere kelamcılar ve felsefeciler tarafından oldukça köklü ve otantik bir geçmişe sahip olduğunu belirtmektedir.[117]

Fıkıh, tefsir, hadis, kelam ve tasavvufun, en önemli konulardan biri olarak dinî metinler üzerine yapılan çalışmalar yaptığını belirten Görgün, bu disiplinlerin tarihsel süreç içerisinde öneminin artması veya azalmasına karşın her zaman anlam ve yorumla ilgilendiklerini belirtir.[118]

Anlama ve yorumlama faaliyetinin İslâm kültüründe en başından itibaren olduğunu belirten diğer bir düşünür Yasin Aktay da bu düşünsel faaliyetin olmasını eldeki kutsal metinlere dair Müslümanların varoluşsal yaklaşımına bağlamaktadır. Aktay, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın ontolojik önceliğine dikkat çekmekte, tefsir ve fıkıh çalışmalarını bu çabanın sonucu olarak görmektedir. Tefsir'in bir bilim olarak ortaya çıkışında Allah'ın ne murad ettiğini anlama kaygısının belirleyici rol oynadığını belirten Aktay'a göre fıkıh etkinliği ise bu çabada daha öne çıkmıştır. Bunun en önemli sebebi ise Fıkhın pratik hayatın içerisinde olması yani varoluşsal bağlamının daha güçlü olmasıdır.[119] O, fıkıhın hayatın içerisinde ve canlı münasebetler sonucunda sürekli kendini yenileyerek devam edegelen bir disiplin olduğunu belirtir. Aktay, bu temellendirmelerden yola çıkarak İslâm düşüncesinde hermenötiğin en başından itibaren var olduğunu savunmaktadır.[120] Kanaatimizce Aktay'ın burada tefsir yerine fıkıhı hermenötik için uygun zemin olarak görmesinin sebebi geçmişten gelen yapıda tefsire göre pratik-teori ilişkisinin fıkıhta daha yatay seyretmesinden kaynaklanmaktadır.

117 Tahsin Görgün, **Anlam ve Yorum**, İstanbul: Gelenek Yay., 2003, s. 141.

118 Tahsin Görgün, **a.g.e**, s. 142.

119 Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", **İslâmî Araştırmalar**, 1996, Cilt IX, sayı: 1.2.3.4, s. 78.

120 Yasin Aktay, **a.g.m**, s. 79.

Ömer Özsoy da kendi kökenlerimizde tarihselci yaklaşımın zaten var olduğunu düşünür. Ona göre Hz. Peygamber'in ve onun arkadaşlarının veya karşıtlarının oluşturduğu tarihsellik Kur'an'a yansımıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın özellikle toplumsal, bireysel konularla ilgili verdiği mesajların içinde bulunulan tarihsel şartların etkisiyle oluştuğunu belirten Özsoy, bu gibi ayetlerle ilgili tefsir geleneğinde yapılan yorumlama çalışmalarında esbab-ı nüzule verilen önemin buradan kaynaklandığını belirtmektedir.[121] O, Kur'an'ın tarihle ilişkisinin tefsirciler tarafından dikkate alınmasının oldukça önemli bir yaklaşım olduğunu fakat bu İslâm düşünce geleneğindeki yaklaşımın "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez" anlayışının gölgesinde kaldığını savunur. Özsoy, bu yaklaşımın etkisinden dolayı tefsir geleneğinde tarihsel bağlama duyulan ilginin Kur'an'ın somut bir olaya, şahsa veya soruya atıfta bulunan pasajla sınırlı kaldığını söyler.[122] Buradan yola çıkarak O, tarihselci yaklaşımların düşünce geleneğimizdeki yerinin Batı ile birlikte yeniden ve farklı bir şekilde konumlandığını düşünmekte ve Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabasında bu tarz düşünüş biçiminin zorunlu olarak kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.

Zekeriya Pak da tıpkı Özsoy gibi esbab-ı nüzulün tarihselcilikle ilgili olduğunu dolayısıyla İslâm düşünce geleneğinde bu yaklaşımın var olduğunu belirtmektedir. Geleneksel düşüncedeki bu yaklaşımın ilahî kelamın beşerî bir iletişim aracı olan dil vasıtasıyla varlık sahnesinde somut bir gerçekliğe dönüşümünün belli bir tarihsel kesitte sebepler/olaylar bağlamında gerçekleşmiş olduğunun, dolayısıyla Kur'an'ın bir tarih içerisinde ve içerik olarak da o tarihsel şartlarla ilişkili olarak şekillendiğinin bir ifadesi olduğunu belirtir. Pak, nesh meselesinin de ayetlerin tarihsel durumlardan bağımsız olmadığının kabulü olduğuna inanır. Ona göre ayetlerin dinî, sosyal

121 Ömer Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara: Kitabiyat Yay., 2004, s. 13.
122 Ömer Özsoy, **a.g.e**, ss. 13-14.

ve kültürel farklılığı gözetilerek mekkî-medenî şeklinde ayrılması ve erken dönemlerden itibaren filolojik çalışmalar yapılması Kur'an'ın tarihsel olduğu ön kabulüne dayanmaktadır.[123]

Görülmektedir ki bu düşünürler adı her ne olursa olsun metinlerin yaşam alanlarına aktarılma görevinin İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer teşkil ettiğini gösterme çabası içerisine girmişlerdir. Bu geleneğin içerisinde ortaya çıkan disiplinlerin özelliği olarak ontolojik anlamayı öne çıkarmaları ve anlamayı yaşamsal tecrübe ile ilişkilendirmeleri düşünce geleneğimizde hermenötik anlamanın güçlü bir zemin üzerinde kendini anlamasına imkân sağlamıştır. Bize göre de Müslümanlar, Kur'an'ın indiği ilk andan itibaren onu epistemolojinin konusu yapmak yerine bu metni yaşam alanına uygulamak için anlama ve yorumlama çabası içine girerek baştan itibaren hermenötik anlama içerisinde bulunmuşlardır. O halde yapılması gereken şey gelenekten gelen metinlerin içerisinde kaybolmak yerine oradaki tecrübeyle günümüz yaşamını buluşturabilmektir.

Kur'an'a olan ilginin tarihsel olarak hiçbir zaman değerini yitirmeden devam etmesi, tarihsel düzlemde karşılaşılan problemlerin sürekli olarak Kur'an'a arz edilmesi ve pratikle Kur'an'ın anlaşılmasında dinamik bir ilişkinin olması Türk-İslâm düşünce geleneğinde hermenötik anlamanın var olduğunu göstermektedir. Halil İnalcık da bu tür yorumlama şeklinin İslâm düşüncesinde en başında var olduğunu söyleyerek bu eyleme hermenötik faaliyet demekte, Kur'an tefsirine giriş için usûl çalışmalarıyla başladığını ve kendi düşünce geleneğimizde de Elmalılı'nın çalışmalarını da bu bağlamda değerlendirmektedir. İnalcık, hadislerin doğrusunu bulabilmek için başvurulan eleştirel metotların gerçek bir İslâm filolojisi, bir metin tenkidi metodolojisi yani hermenötiği meydana getirdiğini bunun yanı sıra batı hermenötiğinin dinî ve edebî metinleri sosyal bilimler ve felsefe yardımıyla metnin geniş açıdan iç yorumlama çabasının

123 Zekeriya Pak, **a.g.m**, ss. 106-107.

batınıyye ve tasavvufla İslâm düşünce geleneğinde var olduğuna söyler.[124] Bize göre İnalcık'ın bu tespiti oldukça yerindedir. Hermenötiği anlama ve yorumlamada bir tarz olarak düşündüğümüzde İslâm düşünce geleneğinde yukarıda belirtilen disiplinler aracılığıyla bu tarz çalışmalarla dolu zengin bir literatürü görmek mümkündür.

Yukarıdaki düşünürlerin çoğunlukla tefsirle bağlantılı olarak ele aldıkları tevil bize göre hermenötik anlama ediminin tam karşılığı olarak İslâm düşünce geleneğinde yerini almıştır. Tefsirde kavramsal ve dilsel çözümlemelerin yapıldığı göz önüne alınınca, tevil bu lâfzî yapının arkasındaki esas niyeti arama işi olarak hem tefsirin tamamlayıcısı konumundadır hem de hermenötik bir anlamanın tam olarak meydana geldiği bir durumu ifade etmektedir. Bu anlama, kavram ve söz biçimlerinin ötesine geçerek sembolle, sembolün temsil ettiği asıl anlam arasında sezgisel bir uğraşı halini alarak her iki gerçeklik arasındaki ilişkiyi ortaya koyma sürecine dönüşmektedir. Henri Corbin, İslâm düşünce geleneğindeki bu anlama faaliyetine atıf yaparak, harflerin esaretinden bir kurtuluş, sürgünden ve Batı'nın dış görünüşünden Doğu'nun aslî ve gizli tasavvuruna bir yöneliş olarak tanımlamaktadır.[125] Kanaatimizce Türk-İslâm düşüncesindeki referanslara sımsıkı yapışarak modernist İslâmcıları eleştirenler kendi geleneğimizde yüzyılların birikimi sonucu ortaya çıkan bu bilincin bir anda silinemeyeceğini düşünerek haklı bir tepki vermişleridir. Fakat önemli olan gelenekten gelen bu bilinci donuk, sabit bir hakikat kriteri olarak görmeyip günümüz bilinciyle kaynaştırmanın yolunu bularak dinî metinleri yaşamsal alanda sürekli tutmayı becerebilmektir.

---

124 Halil İnalcık, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı:20, 2002, s. 19-22.

125 Henri Corbin, Avicenna and the visionary recital, s.29, Aktaran: Muhammet Salleh Ja'afar, Doğuya yolculuk: İslâm Hermenötiğinin Bir Tarzı Olarak Tevil, Sabri Yılmaz(çev.), **Kelam Araştırmaları**, Cilt:2, Sayı:2, 2004, s. 171.

REFLEKTİF BİLİNÇ SORUNU

Postmodern Felsefelerinin Merkez(siz)leştirme Çabalarının Ödünç Alınması

Aydınlanma ile ortaya çıkmış olan çoğu kurallar ve ilkeler kümesine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernist söylem eski aşamaya özgü her şeyin bittiğini, kuram, ideoloji, insancıllık gibi değer ve eğilimlerin son bulduğunu iddia etmekte insan ve topluma ait her türlü düzenleme önerisini bireyin özürlüğünü kısıtladığı için reddetmektedir.[1] Postmodernist söyleme göre postmodern dünyada evrensel akla yer yoktur. Bu yüzden eğer postmodern akıldan bahsedilecekse, bu akıl kesinlikle heterojen karakterli olacaktır. Bir diğer ifadeyle postmodernizm akıldan değil akıllardan bahsedecektir.[2]

Postmodernizmin genel-geçerlik iddialarını reddeden, her alanda çoğulcu ve parçacı yaklaşımı kabul eden, farklılığı ve çeşitliliği vurgulayan, genel ahlâkî ilkelerin geçerliliğini yitirdiğini iddia eden bu söylem moderniteyi ideoloji olarak benimseyen ve merkezî bir anlatı olarak bütün yaşamsal alanlara yayma çabası gösterilen Türkiye'de 1980 sonrasında oldukça ilgi görmüştür. Postmodernist söylem Türkiye'de siyasetten sanata pek çok

1 Gencay Şaylan, **Postmodernizm**, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1999, s. 52.

2 Ahmet Kara, "Postmodern Epistemolojiler ve Modern Bilim", **Bilgi, Bilim ve İslâm II**, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1992, s. 154.

alanda 1980'lerden sonra popüler hale gelmiş, bu söylemin merkezsizleştirici yaklaşımı modernleşme projesini ideoloji olarak benimseyen ve her alanda paradigma olarak kabul eden yapılar üzerinde entelektüel bir baskı kurulmasına önayak olmuştur. Merkezsizleştirme bu sorgulamalarda ne kadar etkili olmuştur? Merkezsizleştirme çabasının teori-pratik kurgusunu ve merkezî anlatıların yaşam alanlarını sınırlayan pozitivist tavrını yerinden ettiğini düşünecek olursak bunun yerine nasıl bir entelektüel zemin ortaya konulmuştur ve hermenötik anlamaya katkısı ne düzeydedir?

Sibel Bozdoğan, 1980'lerden sonra postmodernizmin Türkiye'ye girişiyle birlikte Cumhuriyet elitine ve geleneksel sol ideolojilere karşı toplumun çeşitli kesimleri tarafından meydan okunabilmesine, modernleşme kuramlarının evrenselci iddialarından vazgeçilmesine, resmi kültürün ve üst modernizmin temel kabullerinin sorgulanmasına olanak veren bir zemin oluşmasına imkân sağladığını belirtmektedir.[3] Bu sorgulamalarla birlikte resmi ideoloji ve resmi yaklaşımın değer yitirdiğini, ideoloji yerine günlük pratiklerin ön plana çıktığını, kişi ve grupların devlet müdahalesi dışında kendi alanlarını düzenleme çabalarının daha güçlü şekilde ifade edilmeye başlandığını söyleyebiliriz.[4] Bize göre merkezsizleştirme, modernitenin genel ve hiyerarşik anlatıların farklı yaşam alanlarını ortadan kaldıran yapısına karşı, bu yaşam alanlarının tek merkezden anlaşılamayacağını ortaya koyan bir refleksiyon şekline bürünerek düşünce geleneğimizde hermenötik anlama dairesi içerisinde yer almış görünmektedir.

Postmodernist söylemin kuramsal yapısıyla modernitenin merkezci tavrını sorgulayan Hilmi Yavuz, herhangi bir felsefî

3 Sibel Bozdoğan, "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul: Türkiye Ekosayımık ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999, s. 130.

4 Aytekin Yılmaz, **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Ankara: Vadi Yay., 1996, s. 170.

geleneğin bir önceki geleneğe eklemlenerek meydana gelmesi gerektiği ön kabulünü postmodernizm için bir kenara bırakarak merkezsizleştiren söyleminin alınması gerekliğine inanmaktadır. Şüphesiz modernliğin içerisinde yeşermiş olan bu yaklaşımın moderniteyi ideolojik temeller üzerinden algılayan bir toplum için postmodern tutumun özgül nitelikleri bulunacaktır ki Yavuz için bu özgül nitelik postmodernizmin, epistemeler üretip, örgütleyen büyük projelerin entelektüel tarih içerisindeki konumunu merkezsizleştirme çabalarının alınmasıdır. Bu çaba Yavuz'un da ilgisini çekmiş ve her düşüncenin kendine özgü tarihselliğinin, zihinsel karşılığı olmadan alınabileceğini belirtmiştir.[5] Bu yoruma bakılarak diyebiliriz ki merkezsizleştirme de tıpkı modernite de olduğu gibi Batı düşüncesine ait yaklaşım olarak bir merkezi ima etmekte, paradoksal bir anlamı da içerisinde barındırmaktadır. Fakat Yavuz'un bu anlatının merkezsizleştirme çabasını ideoloji, yaşam tarzı olarak benimsemediğini Türk düşünce geleneğinde hakikatin kaynağı hatta kendisi gösterilen modernite imajını parçalamak için refleksiyon olarak benimsediği görülmektedir. Bu söylemin merkezsizleştirme çabasını öne çıkararak düşünce geleneğimizde tanıtımını yapanlardan Mehmet Küçük'ün amacı da modernite paradigmasına ideolojik olarak bağlanmış söylemi kırabilmek ve hakikatin ölçütünü belirleyici statik kuralların olmadığını gösterebilmektir.

Mehmet Küçük, postmodern söylemin yeni yüzünün tanınabilmesi için, mevcut konumları olanaklı kılan çerçevelerin uyuşturucu rahatlığına yüz çevrilmesi gerektiğini vurgularken aslında modernist paradigmadan beslenen bilinci yeni bir bağlama kaydırmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir.[6] Bu bağlamın özelliği ne olmalıdır? Modernitenin merkezci yapısıyla süslenmiş bu

5 Hilmi Yavuz, **Felsefe yazıları**, ss. 98-99.

6 Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Ankara: Vadi yay., 1997, s. 26.

rahatlıktan kurtulmanın yolu nedir? Küçük, bu bağlam değişikliğini postmodern söylemin önemli bir vurgusu olan merkezî kırılmalar yoluyla anlayabileceğimize inanır. O, yapılması gereken şeyin, disipliner bölünmelerin körletici etkilerine direnmek, mevcut söylemsel konumların hadsiz, hudutsuz, tutkulu iddiaları üzerine kocaman, şiddetli soru işaretleri koymak olduğunu belirtir.[7] Bu yorumdan hareketle diyebiliriz ki düşünce geleneğimizde merkezsizleştirme bir refleksiyon olarak tekil paradigmanın öncülüğünde hazırlanmış olan kapsayıcı anlamaların önüne geçebilmenin -deyim yerindeyse- otoritesini sarsmanın önemli bir aracı görevini görmektedir. Merkezsizleştirme çabasının işlevi bununla mı sınırlıdır? Merkezî, evrensel, doktriner iddialara "acaba" demek ve bunları sorgulayarak otoriter yönlerini ortadan kaldırmanın dışında bu söylemin düşünce geleneğimizde bir katkısı olmamış mıdır? Postmodern söylemin cumhuriyetle birlikte gelen tek kutuplu söylemi kırmak için bir araç görevi gördüğünü düşünürsek bu söylem görevinin dışına çıkamayarak entelektüel zeminde bir kaosa neden olduğu söylenebilir mi?

Modern Türk Düşüncesinde postmodernizmin merkezsizleştirme çabasının refleksiyon olarak benimsenmesinin en önemli katkılarından birinin de kuramsal yapıların doktriner sınırların dışına çıkarılması ve yaşamla kesilen ilgisinin sorgulanması olduğunu söyleyebiliriz. Merkezsizleştirme refleksiyonunun bu yönünü kendi çalışmalarında rehber edinen İlhan Tekeli, aydınlanma ile birlikte insanlığın dinsel dogmalardan kurtulduğunu fakat modernite içerisinde gelişen araçsal akılcılığın bu özgürlüğü yeniden önemli ölçüde sınırladığını, postmodernizmin genel anlatılar, dile ve bilime getirdiği sorgulamayla bu sınırları aşarak yeni bir özgürlük arayışının öncüsü olduğunu belirtir.[8] Kuhn'un doğa bilimleri alanındaki paradigmasının sosyal bilimler için de

7 Mehmet Küçük, **a.g.e**, s. 14.

8 İlhan Tekeli, **Modernite Aşılırken Siyaset**, Ankara: İmge Yay., 1999, ss. 10-11.

söz konusu olduğunu belirten Tekeli, bu yapının çoklu olduğunu söylemektedir. Her paradigma belli sayıda akademisyen tarafından benimsenmiş olan bilim pratiklerini yönelttikleri, ortak sorun alanları, dünya görüşleri, kullandıkları kavramlar, temsil biçimleri, açıklamalarında kullandıkları bağımsız değişkenler ve çalışma alışkanlıkları tarafından oluşturulmaktadır.[9] Tekeli, bu yaklaşımıyla genel-geçer bir hakikat yaklaşımını reddetmekte; teorik kazanımların da pratik tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. O halde farklı yaşamsal çerçevelerin sonucunda farklı paradigmaların olması normal bir süreci ifade eder ki buradaki merkezsizleştirme birçok yaşam biçiminin görülmesine şans tanımaktadır. Tekeli'nin de bu çıkarsamayla farklı yaşam gerçekliklerini ortaya çıkarmanın bir yolu olarak merkezsizleştirmeye başvurduğunu anlıyoruz.

Barlas Özarıkça, Tekeli'nin bu çabasına mesafeli yaklaşarak postmodern bakış açısının modernist kalıpları ve değerleri sorgulayarak insanları özgürleştirmediğini tersine onlara değersizliği benimsettiğini düşünmekte; modernist dilin, toplumun, düşünce modellerinin, her türlü bilgi ortamının sorgulanmasıyla doğru ve gerçeğe ulaşmanın imkânsızlaştığını söylemektedir. Bunun sonucu olarak ise güçlü olanın gerçeğinin ve politik stratejilerinin kabul gördüğünü belirtmektedir.[10] Yaşam hakikatlerini tek pota içine sığdırmayıp hakikatin merkezî bir söylem etrafında kuramsallaşamayacağını gösterme çabası zihinsel bir çöküşe mi neden olmakta yoksa kuramları aşarak yaşam pratiklerine yönelmemizi mi sağlamaktadır? Türkiye'de postmodernizmin merkezsizleştirme çabası modernist bilincin endişelerini ne derece doğrulamıştır?

9 İlhan Tekeli, "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", **Felsefe ve Sosyal Bilimler**, Ankara: Vadi Yay., 2006, s. 147.

10 Barlas Özarıkça, "Kendi Kuyruğunu Isıran Balığın Esrarı", **Varlık Dergisi**, Sayı:1021, 1992 ss. 15-18.

Modernist düşünürlerin çoğunlukla postmodernizmin merkezsizleştirici yanının birey ve toplumları belirli bir düzenden yoksun kıldığını, nihilizme ve anarşiye yönelttiklerini düşünmelerinde kanaatimizce bilinçlerinin diyalojik alışkanlıkların yerine tek kutuplu, merkezci, hiyerarşik bir yapıda olmasıyla ilgilidir. Dilek Doltaş, bu eleştirileri yapan düşünürlerin öncelikle varoluşsal kaygılara dayalı yorumlar yaptığına inanır ve merkezsizleştirme ile birlikte aydın konumlarının sarsılmasında bu yorum çabasının etkisi olduğunu düşünür. Ona göre postmodernist yaklaşım sınıflandırmayı sorguladığı gibi sıralamayı da sorgular. Yani öncelikli ve temel denen bilgilerle ikincil diye tanımlanan bilgiler arasındaki, ayrımın yapaylığını gösterir. Öncelikli bilginin üzerine kurulu kuramları, kavramları, yöntemleri eleştirerek modernist aydının kendinden sonraki nesillere aktardığının ne ölçüde tartışmalı olduğuna dikkat çeker.[11] Kanaatimizce modernite paradigmasının öncüllerine dayanarak merkezi bir söylem geliştiren entelektüel çevrenin refleksiyonunu kıran merkezsizleştirmeyi düşünürler bir adım daha öteye götürerek bu refleksiyonla farklı hakikatleri anlamaya çabalamışlardır. İlhan Tekeli'nin bu refleksiyonla paradigmaların hakikat iddiasının göreceliliğini konvansiyonalist temellere oturtmaya çalıştığını, her yaşam gerçekliğini de bu temeller üzerinden anladığını görmekteyiz.

Paradigmatik yapının içerisinde yer alanlar kendi düşüncelerinin evrensel bir yöne sahip olduğunu söyleyebilirler. Tekeli ise bilimsel bilginin bir uzlaşıya ya da enter subjektiviteye dayandığını, bu uzlaşının herkesi kapsamasının gerekli olmadığını, belli sayıda bilim adamı tarafından savunulmasının yeterli olduğunu, konvansiyonalist bir duruma gelmiş olduğumuzu savunmaktadır. Dolayısıyla gerçeklikle ilgili tam bir uyuşum iddiasından çok,

11 Dilek Doltaş, **Postmodernizm ve Eleştirisi: Tartışmalar, Uygulamalar**, İstanbul: İnkılap Yay., 2003, s. 94.

çoklu paradigmalarla bir kuşatma iddiasının söz konusu olduğuna inanmaktadır.[12] Tekeli'nin bu yorumundan anlamaktayız ki o, teorik sınırları her an aşabileceği kuramsal bir temel meydana getirmek istemekte ve bunun için postmodernizmin merkezsizleştirmesini kullanmaktadır. Bu merkezsizleştirme onun için, çalışmalarında pratiğe dönük ve statik olmayan teorik zemin kazandırmaktadır. Farklı paradigmalar onun için yaratıcılık sağlamanın bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekeli'nin çoklu paradigmatik yapısı her şeyin bir kurgu olduğunu, dünyayı anlamak için gerçek bir referans noktasına asla kavuşamayacağımızı, dolayısıyla hakikate ulaşmanın imkânsızlığı söylemine bizi götürmez mi? Örneğin biz, modern bilimin ortaya koyduğu bulguları da diğer anlatılar gibi bir anlatı olarak kabul etmez miyiz? Böylece insan bilinci olgulardan kopma noktasına gelmez mi? Tekeli'nin böyle bir kaos ortamını yaratacak göreliliği ve aktivizmi engelleyen duyarsızlaşmayı, kendi söylemini pratiğe ve bu pratiğin olgusallığına yani pragmatizme dayandırarak aşmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Tekeli, hem bir paradigmanın nasıl yaşamına devam edebileceğini hem de çoklu paradigmanın var olup-olamayacağını pratiğe dayandırmakta, bilimsel paradigmaların varlığını sürdürmesinde pratikteki eylemleri yönlendirebilme başarısının, yani pragmatik yönünün önemli bir rol oynadığına değinmekte, bunun yanı sıra aynı anda birden çok paradigmatik yapının var oluşsal koşullarda nasıl bir arada olabileceğini de kent planlaması örneğinden hareketle temellendirmektedir. Buna göre kent planlamasında bir tasarım yapılabilmesi için gerekli bilgilerin birbirinden farklı iki paradigmatik yapıya dayandırılabileceğini söylemektedir.[13] Çok paradigmalı sosyal bilimler yaşamsal alanı kuşatabilecek teorik zemini bize verebilir mi? Merkezsizleştirme, merkezci

12 İlhan Tekeli, **a.g.m**, s. 150.

13 İlhan Tekeli, **a.g.m**, s. 150.

bir kuramsal yapının ne gibi olumsuzluklarını ortadan kaldırabilecektir? Bu çabanın hermenötik bağlamı ne olabilir? Tekeli'nin farklı paradigmaları bir problem alanı açısından kullanmak istemesinin sebebinin Foucault'un söyleminden aldığı referansla her söylemin yaşamsal alanı bir açıdan görebilme yeteneği olduğu varsayımına dayandığını görmekteyiz.

Tekeli, bir gerçeklik üzerinde düşünmemizi sağlayacak her temsilin bir basitleştirmeyi, gerçekliğin belli özelliklerini ihmalini gerektirdiğini belirtir. Bunun sebebi ise her paradigmanın kullandığı kavramları bir soyutlama ile geliştirmesi ve her soyutlamanın ilgilenilen nesnelerin ya da olguların bazı işaretlerinin azaltılmasıyla sadeleştirilmesiyle sağlanıyor olmasıdır.[14] Görülmektedir ki Tekeli, herhangi bir söylemin yaşamsal alanı tam olarak kuşatamayacağının farkında olduğu gibi bu söylemlerin yaşamla ilişkisini kopardığı ölçüde anlamsızlaşacağını da görmektedir. Dolayısıyla onun merkezi aşarak farklı paradigmalarla anlama çabasının temelde ontolojik kökenli olduğunu, olgulara karşı duyarsızlığı getiren bir söylemin aksine olgularla iç içe olan bir merkezsizleştirmenin peşinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Tekeli'nin paradigmaların oluşum sürecini tamamen ontolojik boyutlara bağladığını göreliliği bir tür olguların değişimine ayak uydurma süreci olarak kavradığını anlıyoruz.

Farklı paradigmaların oluşum süreci her yaşamsal alanın kendine özgü şartlarına bağlıdır. Bu sürecin biraz sonrasında iyice paradoks hale gelmekte olduğunu ve paradigma-yaşam ilişkisinde belirleyicinin netliğinin kaybolduğunu söyleyebiliriz. Tekeli, ontolojik yönü belirleyen paradigmalar olmakla beraber paradigmaların oluşum sürecinin de içerisinde bulunduğu ortamda şekillendiğinin farkındadır. O halde meydana gelen her toplumbilim teorisi bir ontolojik ön kabuller manzumesinin görüntüsüdür.

14 İlhan Tekeli, **a.g.m**, s. 151.

Fakat Tekeli, bu ontolojik ön kabullerin de gerçekle birebir aynı olmadığını belirtir. Böyle bir düzlemde ortaya çıkan paradigmaların ortaya koyduğu modellerin hem evrenselliği hem de ömrü mutlaka sınırlı olacaktır. Gerçeğin kendisi olduğunu iddia edemeyen bir görüşün ontolojik bir kesitin ürünü olarak kapsamı daralacak ve ömrü kısalacaktır. Tekeli'ye göre kaos ve *nonlinear* ilişkiler üzerine yapılan çalışmaların modellerin geleceği kestirim gücünün sınırlı olacağına işaret ettiğini belirtmektedir.[15] Anlaşılıyor ki Tekeli, merkezsizleştirmeyi pratiği önceleyen, tek boyutlu yaklaşan ve zamansal ve mekânsal tükenmezlik iddiasında olan tüm paradigmaların kendilerini merkeze oturtma iddiasını aşmak için kullanmaktadır. Fakat Tekeli'nin, bu merkezsizleştirmenin sonucunda ortak bir anlama zemininin imkânına inanmadığı için sonsuz sayıda söylemin değerini konvansiyonalizme bağlayarak çıkışı burada aradığını görmekteyiz. Tekeli için bir bilginin değeri paylaşımın çokluğu olmaktadır. Manipülasyona açık bir yapıda bu ise hakikate götürücü bir yol olarak görülmemektedir. Fakat onun yaşamsal gerçeklikler ve onunla ilintili olan teorik çerçeveler arasında kurduğu ilişki hermenötik anlamanın önünü açacak niteliktedir.

Ahmet Oktay'a göre postmodernizm Türkiye'deki bu söylem biçiminin politik, ideolojik ve etik kaygıyı dışlayan bir merkezsizleşme üzerinden anlaşılmış, bunun sonucu ortaya çıkan kuramsal temelin pratiğe yansıması ise denetimsizlik, kuralsızlık, *deregulation* şeklinde kendini göstermiştir. Egemen ve yöneten sınıfların, medya yöneticilerin hedonist duygularla hareket etmesini sağlayan bu merkezsizleştirmeyi Oktay, kitlelerin de sahiplendiğini belirtir. Postmodernizmin bu söyleminin ideolojik boyutu ortadan kaldırmasıyla siyasetinde günübirlik hale geldiğini ve egemen sınıfların belirleyiciliğinin arttığını olumsuz bir

15 İlhan Tekeli, **a.g.e**, s. 153.

gidişat olarak görmektedir:[16] Oktay'ın bu tespitinden anlıyoruz ki Türkiye'de modernist zemin üzerinden görüşlerini ortaya koyan düşünürler, merkezsizleştirme sonucu ortaya çıkabilecek ontolojik ve epistemolojik çeşitlilikten endişe duymaktadırlar. Yaşamsal alanların farklılığından kaynaklanan paradigmaları ortak bir zeminde buluşturmanın bir yolu bulunabilir mi? Merkezsizleştirme çabasını ödünç alarak derin epistemolojik dehlizlere düşmeden çok yönlü ortak anlam yakalama denemelerinde bulunamaz mıyız? Tekeli'nin çoklu paradigmatik yapısının bir benzerini Nilüfer Göle moderniteyi yeniden tanımlamak için kullanmış fakat bu farklı yapıları ortaya koyarak modern yaşamların ortak yapısını bulmaya çalışmıştır.

Nilüfer Göle, Batı tarzı modernleşmenin homojenleştirici pratiklerine ve benzeştirici stratejilerine eleştiriler getirmiş ve batı dışı bir modernliğin imkânını sorgulamış, deyim yerindeyse modern kavramının anlamını genişleterek tek merkez yerine çoğul anlamlar üzerinde durarak ortak bir anlama zemini bulmayı denemiştir. Göle'nin alternatif modernlik yaklaşımlarında çoğul, yerel bir yapı söz konusudur. Böylelikle o, tek bir merkez yapının aksine Batı dışı toplumların kendi iç dinamikleriyle modernleşme deneyimi yaşamasını esas alarak Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin asla mümkün olamayacağını savunur.[17] Göle'nin Batı dışı modernlik üzerindeki ısrarının sebebi de bu bütüncül, hegemonik, tek medeniyetçi anlatımları kırabilmek ve farklı yaşam birikimlerini kendi çerçevesinde değerlendirmenin yolunu bulabilmektir. Bunu başarabilmek için Göle, Batının merkez konumundan çıkarılarak modernlik üzerine kenardan Batı dışı bir perspektifle düşünüldüğünde modernitenin sınırlarının açığa çıkarılabileceğine, yeni kavramsallaş-

16 Ahmet Oktay, **Postmodernist Tahayyüle İtirazlar**, İstanbul: İnkılap Yay., 2000, s. 6.

17 Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, Metis yay., 2002, s. 162.

tırmalar üretilebileceğine ve modernliğe ilişkin önemli sorular ortaya koyulabileceğine inanır.[18] Görülmektedir ki Göle, bu kavramsallaştırma yardımıyla tekilci modernite yargısının bilişsel çerçevesinin nasıl aşılabileceğini sorgulayarak moderniteyi bu merkezî yapının dışında çoklu bir anlam yapısı içine koymanın yolunu, teorik çerçevesini çizmeye çalışır. Bu çabasının adını her ne kadar farklı modernleşmeler üzerinden bu moderniteyi meydana getiren yapıları anlamak olarak özetlese de kanaatimizce postmodernizm'in modernite içerisinden getirdiği eleştirileri takip ederek Göle, bu merkeziyetçiliği aşmak için karşılıklı yaşamsal pratiklerin anlamları üzerinde fenomenolojik tahlile gitmeye, her bir modernite tanımını ise birbiriyle kesiştirerek ortak bir anlam yakalamaya çalışmaktadır. Bu, onun merkezsizleştirmeyi kaos için değil, yaşamdan beslenen zengin anlam boyutlarını paylaşacak zemin aradığının göstergesidir.

Şermin Tekinalp ise Göle'nin yerel yaşamsal çerçeveleri ortaya çıkarma çabasında ortaya çıkacak ontolojik boyutu olan bir soruna değinmekte, 1980'lere kadar tek kültürün dikte edildiği hegemonyacı yapının sorgulanmasıyla Postmodern anlatıların Türkiye'ye girişinin koşutluğuna dikkati çekmekle birlikte bu anlatıların merkezî söylemi eleştirerek öne çıkardığı çok kültürlü yapılanmanın özüne şüpheyle bakmaktadır. Ona göre postmodernizmin tek merkezi esas almayan çoğulcu yapısının özünde biz ve onlar farklılığı vardır. Bu ayrımın amacı ise onları olduğu gibi oldukları yerde öylece terk edip kabul etmektir. Dolayısıyla O, çok kültürlülüğün bir uzlaşmadan çok dışlanma aracı olarak kullanıldığına inanmaktadır.[19] Bu yorumlamayı dikkate alırsak merkezsizleştirme sadece tek kültürü merkez olarak kabul ettirip bu yapıyı öne çıkartmakta kendi dışındaki yapılar içerisinde

18 Nilüfer Göle, **a.g.e**, s. 134.

19 Şermin Tekinalp, "Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çok Kültürlülük", **Journal of İstanbul Kültür Üniversity**, 2005, s. 76.

ise bir kaos ortamı meydana getirmenin aracı olmuş gibi görünüyor ama gerçekten düşünce geleneğimizde bu şekilde mi olmuştur? Merkezsizleştirme aslında Avrupa merkezli kültürün dışında gelişen yaşamsal çevreleri "öteki" olarak düşünerek merkezci düşüncemizin(ki Avrupanın da kendi içinde pek çok yaşam pratiği ve paradigmasının varlığını da göze alarak) pekişmesine mi sebep olmuştur?

Batı'nın kendi modernite tanımını dayatmasını farklı yaşam çevrelerinde bu kavramın nasıl yansıdığının fenomenolojik tahliline girerek ortaya koymaya çalışan Göle, tam da bu yapılanmayı tek kavrama dayalı olarak yargılamaların ve "öteki" nitelemelerin önüne geçmek için yapmaktadır. Çünkü Batı içeriğini doldurmuş bir moderniteye göre diğer yaşantıları yargılayıp "öteki" tanımı içine sokmaktadır. Halbuki Göle için bir "öteki" den bahsetmek yerine farklılıklardan bahsetmek daha doğrudur. O, günümüzde hâkim olan büyük söylemlerden modernleşmenin batılılaşmayla eşit görüldüğü evrenselci anlayışlardan farklılıklara doğru bir yönelmenin, yereli ön plana çıkarak anlayışların hakim olduğunu batı dışındaki modernlikler üzerine bilgi üretebilmenin şartının batı merkezli teorileri değiştirebilmek olduğunu belirtir.[20] Kendisi bu merkezden kaçınma çabası içerisine, modernitenin tanımını Batı dışında yeniden çoğulcu biçimde inşa etme çabasında bütün-parça ilişkisi üzerinde yerel olguları tek tek analiz edip bunlara ait evrensel bir okumanın nasıl olabileceğini sorgulamıştır.[21]

Her kavramın kendi içerisinde sınırları olmakla birlikte bir diğerini de etkileyebilecek farklı açılımlar getirmesinden dolayı yerelliği evrensele doğru açan Göle'nin, bunu çoğul, yerel ve alternatif bir modern kavramının eşliğinde yaptığını gözlemekteyiz.

20 Nilüfer Göle, "Batıdışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", **Doğu Batı Dergisi, Sayı**:2, 1998, s. 61.

21 Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, s. 163-164.

Göle'nin bu çabasında en çok ilgimizi çeken şey onun farklı yaşam alanlarından yola çıktıkları halde bu yaşam pratiklerini batı merkezinden kavrama çabasına "yaralı bilinç" tanımını yapmasıdır. Bu yaralı bilincin özellikleri nelerdir? Göle, batı dışındaki toplumların modern anlayışlarının ortak paydasının kendi tarihlerini, toplumsal pratiklerini standart koyucu olarak kabul edilen batı modernlik modeli karşısında dikey olarak çözümleyip konumlandırdığını bu şekilde batı toplumlarının kendi içsel dinamiklerini batıya bağlı olarak batılı bir gözle değerlendirerek yaralı bir bilince sevk ettiğini belirtir.[22] Anlıyoruz ki Göle kendi yaşamsal alanını başka teorik çerçevelere endekslemenin merkeziyetçi bilinç kaynaklı olduğunu görmekte ve bu merkezi aşmanın yolu olarak ontolojik belirlenimleri sosyolojik tespitlerinde öne alarak hermenötik anlama denemesini sağlamlaştırmaktadır. Göle'nin bu çabasında modernitenin pozitivist paradigmadan beslenen teorik çerçevesine postmodern bir tarzda yine çok güçlü teorik argümanlarla karşı çıkmaktadır.

Batı tarzı modernite yaklaşımı toplumları sınıflandırmış ve kronolojik bir zaman farklılığı imajı meydana getirerek kendi modern yapısını ileri olarak değerlendirmiştir. Göle bu bağlamda modernleşmenin ilerlemeyi ideolojik bir perspektife yerleştirdiğini diğer toplumlarla kendi arasında zaman ve mekân açısından mesafe koyarak batılı olmayanlara çağdaş, yani kendisi ile eş zamanlı olma hakkı tanımadığını belirtir.[23] Bunun sonucunda kendini çağdaş, Batı dışındaki toplumlar çağdaş olmayan olarak ayrılmış ve çağdaşlaşma bu toplumlara ileride ulaşabilecekleri bir hedef haline getirilmiştir ya da bu toplumlar çağdaşlaşmayı bir hedef haline getirmişlerdir. Göle tek merkezci bu yapının sonuç olarak çağdaşlaşmayı ütopya olarak gören toplumların kendi tarihselliklerini görmelerini engellediğini belirterek,

22 Nilüfer Göle, **a.g.e**, s. 165.
23 Nilüfer Göle, **a.g.e**, s. 166.

batıya öykünmelerinden dolayı modernliği içsel ve yerel dinamiklere dayandıramadıklarından zayıf tarihsellikle tanımlamış ve bu toplumların ortak özelliğinin de kendi pratiklerine yabancılaşması olduğunu iddia etmiştir.

Türkiye'de uygulanan modernite yaklaşımı toplumu tarihin dışına çıkararak o toplum için ideal bir model ortaya koyma girişimidir. Kanaatimizce bu paradigmanın öne sürdüğü, her zaman geçerli zamandan bağımsız, etkilenmeyen ve sabit ilerleyen bir yaklaşım tarihsellik düşünüldüğünde mümkün değildir. Kendi toplumsal pratiklerinden yola çıkmayan, merkezi Batı modernitesi olarak algılayan böyle bir yapı sonucunda insanların hayat gerçekleriyle uyumlu bir yapı ortaya konulamaması, tarihselliği elinden alınan toplumun modernite projesi fiiliyatta kendini yeni bir tarihsellikle üretmesine neden olmaktadır. Göle'nin ifade ettiği yaralı bilinçte tam olarak bu tarihselliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kendi toplumumuzda otantik yaşam biçimlerini negatif bir değer atfederek, eksik ve çirkin olarak görmemiz bunun sonucu değil midir? Bu yaralı bir bilincin özelliklerini yansıtmaz mı? Göle'ye göre bu Batı modernitesinin dayattığı tekelci bir hiyerarşinin sonucudur.[24] Göle, bu durumdan kurtulabilmek için kendi pratiklerini modern zamanların içerisinde görmeleri gerektiğini onları zaten bilindiği varsayılan geçmiş dehlizlerin karanlığına ya da yok olmaya mahkûm, geçici yani önemsiz kategorisine mahkûm etmemeleri gerektiğini belirtir.[25] Dolayısıyla o, Batının merkeziyetçi yaklaşımının sosyal pratiklerin eşzamanlılığı ile kırılacağına inanır ve merkezsizleştirmeyi bu çabada refleksiyon olarak kullanır. Acaba Türkiye'de postmodernizmin merkezsizleştirmesini benimseyen sosyo-kültürel çevrelerde bu refleksiyon Göle'nin yaralı bilinç tasviriyle ortaya

24 Nilüfer Göle, **Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, s. 51.

25 Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, ss. 168-169.

koymaya çalıştığı, modernite söyleminin merkezci yapısıyla ortaya çıkan durumu ortadan kaldırmak için ne şekilde kullanılmıştır? Bize göre modern ideolojinin dayattığı otoriter tavırdan kurtularak İslâmî yaşam pratiklerini uygulamak için daha özgür bir model bulmanın yolunu arayan düşünürler, merkezsizleştirmeyi refleksiyon olarak kullanmışlardır.

Beşir Ayvazoğlu, 1980'lere kadar dar bir entelektüel çaba içerisindeki İslâmî enteljensiyanın, postmodernizmi keşfetmesiyle modernizmi otopsi masasına yatırdıklarını belirtir. Bu enteljensiyanın postmodernizme gösterdiği ilginin sebebi modernizmle tıkanan tarih ve gelenekle yeniden buluşmanın teorik gerekçelerinin bulunmasıdır.[26] Demek oluyor ki bu söylem kimi geleneğe özlem duyan çevreler için modernitenin tasallutunu kırarak deyim yerindeyse olağan tarihsel sürece devam etmek için bir manivela durumundadır. Bu yaklaşım düşünce geleneğimizde hermenötik anlama edimine yol gösterme imkânına sahip midir? Ayvazoğlu'nun yukarıda tanımladığı gibi postmodern tavrın gelişmesiyle birlikte geleneğe, otantik kökene dönmek ve Batı merkeziyetçiliğini yıkma düşüncesini en belirgin şekilde İsmet Özel'de görmekteyiz.

Moderniteyi Batının kendi yaşam standartlarını benimsetmek için ürettiği bir söylem olarak gören Göle ile aynı yaklaşımı paylaşan İsmet Özel, bu yaşama biçiminin mekanik bir sıradanlığı beraberinde getirdiğine vurgu yapmakta, toplum olarak bizim bu medeniyete öykünmemizin temelinde kendi pratik kökenimize yabancılaşmamızı görmektedir.[27] Ona göre, Batı kendi kültürünü merkezi bir konuma getirerek bu merkezden beslenen diğer toplumları da belirlediği sınırlar içerisine hapsetmiş bu sayede kendi yönlendirmesi altında tutmaya çalışmıştır. Batı

26 Beşir Ayvazoğlu, "1980 Sonrasında Kültüre Farklı Bir Bakış", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yay., 1996, s. 834.

27 İsmet Özel, **Bakanlar ve Görenler**, İstanbul: Çıdam Yay., 1991, s. 47.

için "öteki"nin anlamı sıradanlaştırma, çoklu yapıları engelleyerek kontrolü elinde bulundurmadır.[28] Bu sıradanlığı aşmanın bir yolu olarak merkezi kırılmayı nasıl sağlayabiliriz?

Özel, İslâmî değerlerin üstün tutulması sayesinde Batı merkezli modernitenin tekdüzeliğinin aşılacağına inancını dile getirirken, pragmatist düşünerek acil siyasî başarılar gösterebilmek için modernitenin ideolojik kalıpları içine girmeyi reddetmeyen ve bu merkezî yapının gücünü kendi değerlerine tercih eden Müslümanları eleştirmiştir.[29] O, İslâmî değerleri içselleştirmiş kişiyi, zihni her türlü kalıplaşmış kuralların gerisinde bırakan ve sadece Kur'an'ın insana gösterdiği hedefler doğrultusunda yorum getiren birey olarak nitelemiş ve modernite kıskacına sıkışmış müslümanın bu anlama modelini tercih ederek yaşamını insan merkezli doktrinlerden kurtarabileceğine inanmıştır.[30]

İsmet Özel için modernite eleştirisi hem çok yönlü yaşam pratiklerini yeniden kazanabilmenin, hem de geleneğe yeniden eklemlenebilmenin teorik çerçevesini çizmek açısından önemli görünmektedir. O, Avrupa'daki modernitenin ortaya çıkışıyla birlikte çoklu yaşam biçimlerinin yok olmasına, totaliter bir yapının meydana gelmesine karşı mücadele verilmesini gerekli görmektedir. Fakat bu mücadelede eğer yine totaliter tek merkezli bir yapı olursa bir anlam ifade etmeyeceğini düşünmektedir .[31] Özel için bu totaliter tavra saplanmamanın yolu, plan çizerek sonradan ortaya çıkan pratikleri buna zorla uydurmak değil, her somut şarta bizde mevcut gerekçelerin yeniden anlamlandırmasını yapabilmektir. Onun bu belirlemesi kuram-yaşam ikileminde yaşamı öne aldığını ve kuram merkezli düşünceye

28 İsmet Özel, **Bileşenleriyle Basit**, İstanbul: Şule Yay., 2009, s. 387.
29 İsmet Özel, **Tavşanın Randevusu**, İstanbul: Şule Yay., 1999, s. 131.
30 İsmet Özel, **Tehdit Değil Teklif**, İstanbul: Şule Yay., 2000, s. 90.
31 İsmet Özel, **Tok Kurda Puslu Hava**, İstanbul: Şule Yay., 2009, s. 235.

mesafeli yaklaşarak hermenötik bir anlama edimi gerçekleştirdiğinin göstergesidir.[32]

Sezai Karakoç da Batı merkezli kültür ve medeniyetin dayatmış olduğu doktriner yaşam tarzlarının bizi kendi kökenlerimizden koparark yabancılaştırma sürecine soktuğunu, bu süreçten çıkmamızın yolunun ise kendi geleneklerimize, yaşam pratiklerimiz sonucu ortaya çıkmış olan yapımızı yeniden keşfedebilme cesaretine bağlamaktadır. Karakoç'un yerlileşme olarak tanımladığı bu sürecin önemi, kişilik özünden toplum dokusuna kadar her unsuru doktriner sürecin içerisine hapsetmeden pratik bir zemin üzerine kurgulamayı başarmak yani insanîleşmeyi kendi medeniyet toprağında yeşertmeyi başarabilmektir.[33] Hakikat sistemi kurgulamanın yolunu kendi kökenlerine dönmenin gerekliliğine bağlayan Karakoç Batı modernitesini hasta eden doktor benzetmesiyle eleştirmektedir.[34]

Anlaşılıyor ki postmodern anlatının merkezsizleştirmesinin Türkiye'deki yansımaları anlık, kaosa sürükleyici ve belirli bir merkez bilincinden yoksunlaştırma boyutunun ötesinde geleneğe, otantik merkeze bir dönüşün aracı olarak kullanılmıştır. Bize göre hem Özel hem de Karakoç, merkezsizleştirmeyi modernite eksenli bir yaşam zorlamasından kurtulabilmenin, kendi pratik kökenlerine yeniden dönebilmenin bir aracı olarak görmüştür. Onların bu çabasındaki önemli yönlerden biri şüphesiz yaşam etkinliğini kendi özgün şartlarında anlamanın gerekliliğine yaptıkları vurgudur. Bu ise modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin anlama zemini açısından önemlidir. Merkezsizleştirme çabası sadece bu yönüyle sınırlı kalmamış 1980 sonrası Türkiye'sinde modernitenin tek merkezli yaşam stratejisiyle silmeye

32 İsmet Özel, **a.g.e**, s. 235.

33 Sezai Karakoç, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, İstanbul: Diriliş Yay, 1998, s. 123.

34 Sezai Karakoç, **Çağ ve İlham II**, İstanbul: Diriliş Yay., 1995, s. 57.

çalıştığı İslâmî yaşam tarzının yeniden modrenitenin içerisinde yer bulması için kullanılmıştır.

Ali Yaşar Sarıbay, postmodernizmin merkezsizleştirmesinin bir yansıması olan parçalanmışlık ve iktidarın bölünmüşlüğünün sivil toplumun *sine qua non* koşulu olduğunu belirtmekte, parçalanmışlığı pozitif tarzda benimseyen postmodernizm ile kendini atomize olmuş özneler arasındaki ilişkilerle tanımlayan bir sivil toplum söyleminin 80 sonrasında İslâmî geleneği benimseyenlerin teorik kökeni olduğunu ve buna dayalı olarak pratikte yansımalarının görüldüğünü ifade etmektedir. O, toplumsallığın parçalılığına yönelik vurgusuyla postmodernizmin sivil toplumu gerektirdiğini, İslâm'ın da sivil toplumdaki çoğulculuklardan biri olarak yerini meşrulaştırdığını savunur.[35]

Sarıbay'ın bu tespiti Ali Bulaç'ın merkezsizleştirmeyi İslâmî yaşamı benimseyenlerin çoğulcu yapıda yer edinebilme gerekçelerini ortaya koyma denemesinin tam karşılığıdır. Postmodernizm anlatılarının bütünselliğe karşı yapıbozum, merkezselliğe karşı daralma, belirlenime karşı belirlenemezlik temelindeki evrensel anlatıların artık sona erdiği ve buna bağlı olarak toplumsallığın çoğul yapısının vurgulanması Türkiye'de çok yönlü sivil toplum oluşumunun teorik zeminini hazırlamış, Bulaç'ta bu zeminden hareket ederek İslâmî yaşayışı sivil toplum yapısının bir parçası olarak göstermeye çalışmış bunun referansını da yine İslâmî kültüre referans yaparak, çoğulcu toplum yapısının otantik varlığını burada göstererek değinmiştir. Ali Bulaç, modernizmin ve onun devasa tezahürü olan ulus devletin kendi kendini tükettiğini ve ceberrut bir yapıda olduğunu belirterek bu yapıdan kurtuluş reçetesini İslâm'ın toplumsal tecrübesindeki

35 Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm**, Ankara: Vadi yay., 1999, ss. 10-11.

çoğulcu yapının kurtarıcı ve tatminkâr bir proje geliştirmek için yeterli olduğunu savunmaktadır.[36]

Postmodernizme ait niteliklerin Türkiye'deki dinî hayat üzerindeki etkilerinin Bulaç'ın aksine olumsuz nitelikler doğurabileceğini düşünen Mustafa Tekin, modernliğin totoliter tavrından kaçan insanlara postmodern söylemin ilgi çekici geldiğini düşünürken burada ortaya çıkan çoğulculuğun İslâmî yaşayışla bağdaşmayacağını söylemektedir. Şüphesiz onun bu yaklaşımı rafine, merkezci bir İslâmî söylemi esas kabul ettiğinin de bir göstergesidir. İslâm'ın referans kaynakları itibariyle merkezî, genel bir anlatı olduğunu düşünen Tekin, Foucault'nun *heteropia* kavramıyla anlatmaya çalıştığı, çok kültürlülüğün aynı mekânsal alanda bulunmasını ve bunun sonucunda kültürlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkan yapıyı İslâm açısından tutarsız görmektedir. Bunun sebebi ise İslâm'ın kaidelerine uygun olmayan yaşam pratiklerinin ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı O, postmodernizmin çok kültürlülüğe ait yaklaşımını İslâmî referanslar düşünüldüğünde tutarsız görmektedir.[37]

Tekin, postmodernizmin meta anlatıları reddedişini bir kaos ortamının habercisi olarak düşünmekte, meta anlatıların parça bütün arasındaki diyalojik ilişkisinin gündelik hayatta kaybolmasıyla dinî yaşamdaki referansların, kollektivite çabasının ve bir davaya adanmış olmanın yok olacağını belirtmektedir.[38] Merkezsizleşme sonucu İslâmî yaşamın farklı çevrelerle etkileşimi ve bu merkezsizleşmeyi yaşam düsturu olarak benimsemeleri İslâm dininin özüne ne kadar uygundur?

36 Ali Bulaç, **Modern Ulus Devlet**, İstanbul: İz Yay., 1995, s. 290.

37 Mustafa Tekin, "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:25, 2011, s. 23.

38 Mustafa Tekin, "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", s. 25.

Bulaç bu siyasal tecrübenin tarihsel kökenini Medine sözleşmesine dayandırarak burada ele alınış şekliyle Hz. Peygamber'in bütün sosyal blokları birleştirici bir misyon üstlendiğine ve bir arada yaşamanın formülünü gösterdiğine inanır. Postmodern bir okuma ile Medine vesikasına bakan Bulaç dinî, kültürel ve hukukî özerkliğin olduğu bu yapının adını sivil toplum olarak belirler.[39] Postmodernizmin etkisini açıkça görebileceğimiz bu yorumlama tarzında Bulaç, buradaki örgütlenme biçiminin, katılıma dayalı, ortak, çoğulcu ve gönüllü olması üzerinde önemle durmaktadır.[40] Görüldüğü üzere Bulaç için merkezsizleştirmenin önemi yaşam farklılıklarının temelde İslâmî referanslarda da bulunduğu söylemiyle pekiştirerek İslâmî yaşayışa yer açmaktır. Bu çabanın en önemli yönü onun tepeden belirlenen yaşam teorilerini yok sayarak var olan yaşamsal yapıları kendi bağlamında anlama gayretidir. Bu yön Bulaç için o kadar önemlidir ki O, İslâmî yaşayışın bile tepeden inmeci bir tavırla yaygınlaştırılmasına karşı çıkmakta ve moderniteyi ideoloji olarak kabul edenlerden tavır olarak bir farkının olmadığını düşünmektedir.[41]

1980 sonrası Türkiye'sinde postmodernizmin merkezsizleştirme çabası Ali Bulaç'ın Sivil toplum üzerinden yaşam farklılıklarını ortaya koyma çabasında olduğu gibi çoğunlukla tek tipçi yaşamsal düzenlemelerin önüne geçebilmek, her yaşamın kendi otantik yapısını ortaya koyabilmek için kullanılmış görünmektedir. Postmodernizmin özellikle merkezsizleştirme söyleminin Türk düşünce geleneğinde öne çıkmasında şüphesiz tarihsel faktörlerin çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Cumhuriyetin başlarından itibaren otantik kökenden koparılarak Batı merkezli modernite yaklaşımına dayanan düşünce geleneğini kırmak için

39 Ali Bulaç, **Modern Ulus Devlet**, s. 282-283.

40 Ali Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", **Birikim Dergisi**, Sayı:38-39, 1992, s. 110.

41 Ali Bulaç, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamantalizm", **Birikim Dergisi**, Sayı:37, 1992, s. 28.

kullanılan bu refleksiyon, pratiğin teorik çerçeveleri belirlediğini bir söylem olarak benimsemesiyle hermenötik bir anlamanın önünün açılmasına sebep olmakla birlikte merkezsizleştirmeyi sonsuz bir devinim olarak kabul edip rölâtivist bir anlamaya neden olma potansiyelini de beraberinde getirmektedir. Bu ise varlığın zamansal ve mekânsal boyutu düşünüldüğünde insan bilincini çözümsüz bırakma ve umutsuzluğa sevk etme dolayısıyla anlam aramamasına neden olacaktır. Şunu da belirtelim ki bu kaostan kurtulabilmek için Göle'nin ortak bir anlam arama, Özel, Karakoç ve Bulaç'ın pratiğe dayalı yaşam boyutlarını genel bir ilke etrafında yeniden yorumlama çabaları merkezsizleştirmenin düşünce geleneğimizde tümel-tikel'in karşılıklı etkileşimle nasıl bir anlam ortaya çıkması gerektiği konusunda yardımcı olduğu ve ontolojik anlama zemini meydana getirdiği, böylece hermenötik bilincin gelişiminin de epistemolojik düzlemden sıyrıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Akademik Felsefî Hermenötik Çalışmalarda Reflektif Bilinç Sorunu

Düşünce geleneğimizde akademik alanda felsefî hermenötik çalışmaların dönemlere göre yoğunluğunun ve içeriğinin değiştiğini söyleyebiliriz. Pozitivist yöntem bilincinin indirgemeci ve farklı yaşam gerçekliklerini tek potada değerlendiren girişimine karşı nasıl bir metodoloji ile sosyal bilimleri inşa edebileceğini sorgulayan Kamıran Birand'ın akademik çalışmaları bu anlamda ilk olma özelliğine sahiptir.[42] Şerif Mardin'in değindiği gibi 1980 öncesinde naif pozitivizmin etkisiyle silik olarak devam eden

42 Burhanetttin Tatar, "The Hermeneutical Turn İn Recent Turkish İntellectual Thought", **Change And Essence: Dialectical Relations Between Change And Continuity İn The Turkish Intellectual Tradition**, Edited by Şinasi Gündüz, Cafer S. Yaran, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2005, s. 145.

hermenötik, Avrupa'da iyice yaygınlaştıktan sonra ülkemizde de ilgi çekmiştir.[43] Bu ilginin artmasıyla birlikte 1980'den itibaren sosyoloji, felsefe, hukuk, mimarî, eğitim, ilahiyat alanında akademisyenler tarafından hermenötik refleksiyonla yapılmış çalışmaların olduğunu görmekteyiz. Bize göre bu akademisyenlerin birçoğu hermenötiği yöntem bilinci olarak tasarlamış ve çalışmalarını bunun üzerinden yapmışlardır.[44] Şüphesiz burada düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin kendini pozitivist yöntem bilinci üzerinden konumlandırmasının da etkisi bulunmaktadır. Bu düşünürlerin hermenötiği yöntem bilinci olarak tasarlamalarının sakıncası nedir? Felsefî hermenötik refleksiyonun hangi yönleri onun yöntem disiplini olarak tasarlanamayacağının göstergesidir? Anlama ve yorumlama faaliyetini yönteme göre yapmamız gerektiğini bize öneren hangi refleksiyondur? Felsefî hermenötiği yöntem disiplini olarak tasarladığımızda anlamın hangi yönleri örtülmektedir? Hermenötik anlamanın yapısı nedir?

Hermenötik etkinliği varoluşsal bağlamı ortaya koymada yöntem olarak düşünen Zeki Özcan, bu etkinliğin en önemli görevinin de, teolojik metnin nesnesi olan varlık dünyasını açıp göstermek olduğunu belirtir.[45] Bu görevi hermenötik nasıl yapacaktır? Tanrı tarafından bildirilen kutsal mesajda ortaya çıkan dil ile ve çeşitli ifade biçimleriyle ilgili bu metnin muhatabına yeterince açık olmayan mesajın ortaya çıkarılmasında başvurulan bir yöntem olarak hermenötiği gören Özcan, onun teolojiye

43 Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", **Türkiye'de Din ve Siyaset–3**, İstanbul: İletişim Yay., 1995, ss. 213–214.

44 Bu konu hakkında bakınız: **Değişen Bilim Anlayışında Yöntem(Hermeneutik) ve Toplumsal Kimlik Sorunu**, Metin Uçar, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, **Bir Yorumlama Yöntemi Olarak Hermeneutik: Erol Akyavaş Üzerine İnceleme**, Işıltan Ataman, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, **Bir Felsefî Yöntem Olarak Hermenötik**, Banu Alan, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008

45 Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 253.

büyük katkı sağlayacağını söyler. Bu katkı tanrısal mesajın yanlış anlaşılmaması, yorum tarafından bulanıklaştırılmaması, böylece metnin sürekliliğinin korunmasıdır. Hermenötik yaklaşım tarzını işlevsel bir nitelik olarak düşünen Özcan bununla kutsal metin karşısında insanın nasıl davranacağı ile ilgili belirleme görevi de yüklemektedir.[46] Felsefî hermenötik Özcan'ın ortaya koymaya çalıştığı bir yaşam kriterleri manzumesi ortaya koymalımıdır? Yaşamsal kuralları belirleme işi hermenötik refleksiyonla uzlaşır mı?

Özcan'ın yöntemsel bir disiplin olarak hermenötiği algılamasının sonucunda teknik bir doktrine indirgediği görülmektedir. Fakat felsefî hermenötik, yöntem ya da tekniğe indirgenecek felsefî disiplinin ötesinde bir yaklaşım tarzıdır. Daha doğrusu bireyin yaşamındaki anlama ve yorumlama çabalarında bütün unsurları göz önünde tutabilme becerisini salık veren bir anlayıştır. Yöntem bilincinden beslenen hiçbir disiplinin yaşama ait bütün unsurları uzlaşım içinde ele alma çabası göstermediği düşünüldüğünde felsefî hermenötik bu uzlaşımı kurallar bilincinin ötesinde onu aşarak bulmaya çalışmaktadır. Gadamer'in de değindiği gibi bu çaba kurallar bilinci yeteneği geliştirmeye çalışmadan yalnızca bu yetenek ve onun dayandığı bilgi hakkındaki deneyimi anlamadır.[47] Özcan'ın tasarladığı hermenötik yaklaşımda ise hermenötiğin uzlaşımcı ruhu yerine otoriter, hiyerarşik bir tutum bulunmaktadır.

Felsefî hermenötiğin uzlaşımcı ruhu, onun diyalojik bir ortamda vuku bulmasını sağlamaktadır. Bu sayede anlatımın monolojik ve otoriter nitelikleri ortadan kalkmakta, yaşam alanında sorunların daha iyi çözülmesine katkıda bulunacak bir yapıya

46 Zeki Özcan, **a.g.e**, s. 253-254.

47 Hans Georg Gadamer, "Eleştirmenlerime Cevap", **Hermeneutik ve Hümaniter Disipliler**, Hüsamettin Arslan(çev.), İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 262.

bürünmektedir. Bizim bu yaklaşımımıza benzer bir anlayışı dile getiren Fuat Keyman'a göre de hermenötik, toplumsal süreçleri ya da toplumsal olguları nesnelleştirerek açıklama istemini fetişleştiren pozitivist\rasyonalist kartezyen mantığın karşısında olup, özne ile nesne arasında iletişimsel, diyaloga dayalı bir ilişki kurarak, bu süreçleri ve olguları açıklama ve anlamamıza katkıda bulunmayı amaçlar.[48] Bize göre Özcan'ın sergilemeye çalıştığı hermenötik refleksiyon Yasin Aktay'ın eleştirdiği gibi hermenötiği "anlam dekoderi" olarak görme eğiliminden kaynaklanmıştır.[49] Bunun sebebi ise Özcan'ın hermenötiği, aydınlanmacı yapının verileriyle felsefeyi değerlendirmesi sonucunda yöntemi ve ilkeleri olmak zorunda olan bir felsefî akım gibi algılamasıdır.

Düşünce geleneğimizde 1980 sonrası hermenötikle ilgili en verimli çalışmaları yapanlardan biri olan Doğan Özlem, felsefe tarihindeki felsefecileri açıklamacı ve anlamacı olarak sınıflandırarak kendisi bu yaklaşımlardan insanî bilimlerin anlamaya dayalı tinsel olgular olduğunu savunan anlamacı yaklaşımı tercih ettiğini belirtmektedir. Özlem, bilim ve kültür felsefesine ait yaptığı çalışmaları bu geleneğe bağlı kalarak hermenötik söylem içerisinde ifade etmeye, değerlendirmeye çalışmıştır.[50] Önemli bir Alman felsefe geleneği olan bu yaklaşım doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik olarak iki ayrı bilim alanı varsaymakta tinsel gerçekliği insanın kendisini, doğayı ve toplumu etkileyen tarihsel birikim olarak nitelemektedir.[51]

Özlem, tıpkı Dilthey gibi pozitivist bilim yaklaşımıyla donatılmış sosyal bilimler yaklaşımını ve pozitivist bilimin yapısını eleştirerek sosyal bilimler için ayrı bir yöntemin peşine düşerek doğa bilimleri ve kültür bilimleri olarak iki yöntemsel alan

48 E. Fuat Keyman, "Toplumbilimlerinde Yorumbilimsel Yaklaşım ve Modernite Sekülerleşme Söylemini Anlamak", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı: 9, 1999, s. 60.

49 Yasin Aktay, "Kuran Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 64.

50 Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, ss. 16-17.

51 Doğan Özlem, **Kültür bilimleri ve Kültür Felsefesi**, s. 39.

belirlemiş ve hermenötiği de bu bağlama hapsederek hermenötik refleksiyonun evrensel yönünü ortadan kaldırmıştır. Özlem bir adım daha ileri giderek eleştirdiği bilim alanına yöntemsel bir çizelge sunmaya çalışmış ve bilimin rasyonalist yorumunu tercih ederek tümdengelimsel bir yöntemin uygulanması gerekliliği üzerinde durmuştur:[52] Özlem, bu yöntemle doğru bilginin çıkarsanabileceğine inanmış ve pozitivist refleksiyon örneği sergilemiştir. Kanaatimizce felsefî hermenötik bilinç herhangi bir bilginin mantıksal çıkarımla türetilebileceğine ilişkin rasyonalist bakış açısına ve bu bakış açısının dönemsel dahi olsa apaçık hakikatler keşfetme iddiasına katılmaz. Zaten Özlem'in yöntem bilincinin ve buna dayalı alan sınırlandırmasının temelinde de nesnel bir hakikati keşfetme iddiası bulunmaktadır. Özlem sadece alanı değil yöntemleri de seçtiği felsefe geleneği ile sınırlandırmıştır.

Hâlbuki felsefî hermenötikte anlamayı kolaylaştıracak merkezi bir yöntem söz konusu olamaz. Bu bağlamda Kemal Ataman, bir metodun veya modelin geçerliliği veya geçersizliğinin, araştırmacının hangi araştırma geleneğine bağlı olduğuna göre değil, araştırma konusunun daha anlaşılır hale getirilebilmesinde hangisinin daha etkili olduğunu tespitle ölçülebileceğini, böyle bir yaklaşımın ise, anlamayı kendine konu edinen her alan için hermenötik bir açılımı zorunlu kıldığını dile getirmektedir.[53]

Hermenötik refleksiyonun alanı sadece sosyal bilimler veya bilim eleştirisiyle sınırlandırılacak bir kavrayış formuna sahip değildir. Bu anlamda felsefî hermenötik bireyin dünyayla ilgili kavrayışlarının hermenötik boyutuyla ilgilenen evrensel bir yönelimi ifade etmektedir. Anlamanın gerçekleştiği alan olarak dilin insanın anlamaya yöneldiği bütün varlık alanlarında kendini

52 Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, s. 78.

53 Kemal Ataman, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı:2, 2008, s. 328.

gösterdiğini varsaymamız halinde sosyal bilimler gibi bilimi de hermenötik refleksiyonun kapsamına dâhil etmemiz gerekmektedir. Bize göre insanın anlama faaliyetinin, ilgisinin sadece kültür alanına hapsedilmesi ve buna hermenötik duruş adı verilmesi beklenemez. Gadamer, Dilthey'in düştüğü bu hataya yabancılaşma adını vermekte ve kendisi bu hataya düşmemek için bilimi kültürün antitezi gösterme girişimi olarak değerlendirmeden onu da hermenötiğin içine aldığını belirtmektedir.[54]

Bilimleri yöntemsel ayırıma sokma çabası hermenötiğin evrensel yapısını ortadan kaldırmaktadır. Bunun sebebi ise hermenötik refleksiyonun bilince giren şeylerin bir kısmının anlamını anlama çabasına girip başka bir kısmını anlamlandırmama gibi bir yaklaşımının olmamasıdır. Bunun için Gadamer hermenötik refleksiyonun kendisini bütün modern bilgi alanlarımızda, özellikle bilimde açıkça ortaya koyduğunu belirtir.[55] Gadamer'in yaşantının diğer alanlarına ve özellikle de bilime vurgu yapmasının temelinde şüphesiz modern bilimin yaşamın her alanında görülmesi, yani fiili durum meydana getirerek insan ilgisini ve anlama çabasını yönlendirmede etkin rolünü görmesi yatmaktadır. Bundan dolayı yaşam alanlarını tasnif ederek bir kısmını öne çıkaran anlama çabası hermenötik refleksiyonla bağdaşmamaktadır. Özlem'in bu sınıflamayı hermenötiği felsefe disiplini olarak değerlendirerek devam ettiğini görmekteyiz.

Felsefî hermenötiğin kurucularının ve ona en uygun çerçeveyi çizenlerin Schleiermacher ve Dilthey olduğunu belirten Özlem, hermenötiği üst bir felsefe alanı olarak nitelemektedir. O, hermenötikten yöntem ve tekniğe ışık tutan yorum öğretisi ve bu yöntem öğretisini temellendiren felsefeyi anladığını, hermenötiği

54 Hans Georg Gadamer, "Hermenötik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", **Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler**, Hüsamettin Arslan(çev.), İstanbul:Paradigma Yay., 2002, s. 9.

55 Hans Georg Gadamer, **a.g.m**, s. 18.

bir felsefe yapma tarzı olarak nitelediğini söylemektedir.[56] Hermenötiği yöntembilimi olarak değerlendiren Mustafa Günay da tıpkı Özlem gibi felsefî problemleri ve konuları felsefe içi bir biçimde değil bunların etken oldukları kültürle ilişkisi açısından ele aldığını böylelikle hermenötiğin de felsefelerden bir felsefe olduğunu düşünür. Günay için hermenötiğin ortaya çıktığı yer tam da burasıdır. Günay'ın bu tespiti hermenötiği sanki ontolojik alanda değerlendirdiği izlenimi verirken bir süre sonra onu ilkeler manzumesine dönüştürdüğüne şahit olmaktayız. Onun için hermenötik felsefenin de bir yaşama fenomeni, bir tarihsel ürün olduğunu görmemizi sağlayacak ve tarih dünyasını kavramamıza yardımcı olarak bilme/anlama koşullarını ele alan bir disiplindir.[57] Görülmektedir ki Günay hermenötiği tarihsel bilgi edinme tarzının ilke ve kurallarının, tarihsel bilgi yönteminin öğretisi, doğru bilginin elde edilmesinde bize yardımcı bir disiplin olarak tasarlamaktadır.

Hermenötik anlamayı yöntemsel perspektifle sınırlayan, ontolojik anlama imkânını ortadan kaldıran yaklaşımı hermenötik olarak tasvir eden Günay, felsefenin kendisini bir söylem olarak hermenötiğin ise yöntem olarak ortaya koyduğunu düşünür. Hermenötiği epistemolojik sınırlar içine hapsederek yöntem bilinciyle yaşamın unsurlarını çözme çabasının felsefî hermenötik açıdan sakıncası ne olabilir? Diyebiliriz ki Özlem ve Günay'ın, Dilthey hermenötiğine dayanarak sergiledikleri bu refleksiyon anlamayı tamamen özneye bağımlı bir faaliyet, amaçlanıp gerçekleştirilmiş bir akt olarak görmektedir. Bu anlayış özneyi sanki bütün varlığın içerisinden çekip çıkararak onu geçmişten günümüze bütün anlam kalıplarını ortaya koyabileceği inancını beraberinde getirmektedir. Bize göre anlama karşımızda anlaşılmak

56 Doğan Özlem, "Kendisiyle yapılan söyleşi", **Marjinal Dergisi**, İzmir, 2001

57 Mustafa Günay, "Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik", **Felsefe Tartışmaları Dergisi**, 19. Kitap, 1996

üzere bulunan herhangi bir şeyin içinde olmayı, olay halinde gelişen bir süreci yaşamayı ifade etmektedir. Bu süreç içerisinde öznenin süreci durdurarak bunun dışına çıkıp buradan anlama imkânı söz konusu olabilir mi ki?

Anlama uğraşısı ve yorumsamanın yalnızca metodolojik bir problem değil, kaygı ve tarihsellik üzerine kurulu insan varoluşunun çok temel bir niteliği olduğunu, insanlık durumuna atfedilen bütün tanımlamaların kültürel ve tarihsel bir bağlamda ortaya çıkan bir süreç olarak değerlendirirsek bu süreci yaşayan insan zihninin kuşatıcı, evrensel anlam ilkeleri ortaya koyabileceğini söylemek mümkün müdür? Seyit Çoşkun'un, felsefî hermenötikten çıkan praksisin yaşamın tüm alanındaki ilke ve yönelimleri belirleme teşebbüsünde bulunduğu iddiası ise Özlem ve Günay gibi hermenötik refleksiyonu yöntemsel disipline indirgemesinden kaynaklanmaktadır.[58] Belirttiğimiz gibi hermenötik refleksiyon böyle bir dayatmanın yerine uzlaşımın nasıl sağlanabileceğine odaklanmıştır. Bu açıdan yapılabilecek olan şey anlama ve yorumlamada yöntemi aşarak özne ve nesneyi aynı ortamda buluşturma becerisini geliştirebilmektir. O halde hermenötik refleksiyonun hangi özelliği yöntemsel boyutu aşarak ortak bir anlama zemini meydana getirebilir?

Felsefî hermenötikte analitik düşünme tarzının sonucu ortaya çıkan yöntem bilincinin yerini alan diyalojik düşünme bize göre ortak bir anlama zemini oluşturabilecek yapıya sahiptir: Bu düşünme biçimi artık Özlem veya Günay'ın belirttiği tarzda bilim ya da felsefî düşünme değil, insan hayatının ancak karşılıklı diyalog içinde kendini başkalarına açabileceğine işaret eden boyutuyla ele alınmaktadır.[59] Dolayısıyla Gadamer'in ortaya koyduğu şekliyle felsefî hermenötik, yöntemsellik yaklaşımlarının iddia

58 Seyit Çoşkun, "Gadamer'de Hermeneutik Yöntem", **Kaygı Dergisi**, sayı:12, 2009, s. 36.

59 Burhanettin Tatar, **Hermenötik**, s. 42.

ettiği doğrulanabilirlik karakterinin çözümlemesini ya da tartışmasını yapmaz. Onun peşinde olduğu şey, anlama işleminde sürdürülen bir tutumun ya da vaziyet alışın betimlenmesidir.[60] Yani insan bilimlerinin yöntemsel öz bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarının ve onları dünyaya ilişkin deneyimimizin bütünü ile neyin bağladığının anlaşılması için bir arayıştır.[61] Kanaatimizce hermenötik refleksiyonda farklı diller ve yorumlar zamansal ve mekânsallığın sınırlarında diyalektik bir süreç içerisinde birbirlerine daima açıktırlar ve yorum herhangi bir yöntemin izi üzerinden değil açık uçlu bir etkinlik olarak devam eder.

Felsefî hermenötik refleksiyon Hatice Nur Erkızan'ın dediği gibi ontolojiden hareketle tarihsel ve insansal olanın ötesine geçmenin genel bir olanağını aramaz.[62] Bize göre tam aksi bir durum söz konusudur. Gadamer'in hermenötik refleksiyonu, tarihselliğe, dilin, geleneğin ve kültürün gücüne, deneyimin önceliğine, insanın sonlu ve diyalojik bir varlık oluşuna dair vurgusunda modernliğin kazanımlarını da göz önünde bulundurmaktadır.[63] Anlaşılıyor ki Gadamer'in ortaya koyduğu hermenötik refleksiyon yöntem bilincini ve yöntemle belirlenmiş bilimleri aşan bir görev bilinciyle hareket etmekte, anlamayı var olmanın temel tavrı olarak görmektedir. Bizim de hermenötik refleksiyondan kastettiğimiz şey tam olarak budur.

60 Dieter Misgeld, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", Hüsamettin Arslan(-çev.), **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 85.

61 Rüdiger Bubner, **Modern Alman Felsefesi**, Aziz Yardımlı(çev.), İstanbul: İdea Yay., 1993, s. 57.

62 Hatice Nur Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine II", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:2, 2006, ss. 7-9.

63 Devrim Sezer, "Gadamer'in Pratik Felsefesi: Hermeneutik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı:105, 2006, s. 284.

Gadamer'in felsefî hermenötiğinde sorun bir yöntem sorunu değildir. Yani Dilthey'in temel sorun olarak gördüğü tin bilimlerine ait farklı bir metodoloji kurma gereksiniminin ötesinde ortaya konulan bilgilerdeki amaçların farklılığına dikkati çekmeye çalışan Gadamer yöntem tartışmalarıyla gizlenen ve görmezden gelinmesine hizmet edilen bir şeyi, modern bilimi, onu önceleyerek mümkün kılacak ölçüde bağlamayan ya da sınırlamayan bir şeyi keşfederek bilinç alanına çıkarmayı hermenötiğin görevi olarak belirler.[64]

Gadamer, kendi araştırmasında modern bilimleri mümkün kılan bilgimizin sınırlarını araştıran Kant'ın sorduğu felsefî soruya benzer bir soru sorsa da kendi sorusu sadece tin bilimleri için veya bilimsel deneyim tarzları için sorulmuş değildir. Onun sorusu, insana özgü tüm dünya deneyimi ve yaşam deneyimi söz konusu olduğunda "anlamanın nasıl mümkün olduğu" hakkındadır.[65] Felsefî hermenötik açıdan bu soru, kendi kendilerini doğa bilimlerinin yöntemselliği üzerinde temellendirme gayreti içinde olan tin bilimlerinin her türlü etkinliğini önceleyen, anlamı inşa etmeye çalışan öznel faaliyeti aşmaya çabalayan bir sorudur. Her ne kadar anlam yine öznel faaliyet sonucu ortaya çıkan bir durum olsa da.

Gadamer için anlama, bir deneyimleme, tecrübe etme tarzıdır. Ancak bu tarz, doğa bilimlerinin tanımladığı deneyim modelinden oldukça farklı, teorik ve teknik yaklaşımla anlaşılamayacak bir şeydir. [66] Tecrübenin kendisinin bir sınırı olmamakla birlikte bunu yaşayan insan, her öngörünün sınırlı ve her planın belirsiz olduğunu idrak eder. Böyle bir anlayışın sonucu olarak diyebiliriz ki Dilthey'ın öngördüğü gibi birey kendi tecrübesinden yola çıkarak başka tecrübeler hakkında, bu tecrübeleri

64 Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Cilt: 1, s. XLII.

65 Burhanettin Tatar, **Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, s. 43.

66 Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** Cilt: 2, s. 132.

yaşayanlar gibi bir anlamaya sahibi olamaz, fakat yaşanan bu tecrübeyi kendi anlam ufku içinde yorumlayabilir. Gadamer'e göre, yorumcu ya da anlayan kişi ile çeşitli çağlar, kültürler, sınıflar, arasında sanat yapıtında olduğu gibi, kaçınılmaz, zorunlu bir mesafe vardır. Gadamer'in zamansal aralık dediği bu mesafe anlama edimine gerilimini ve özneler-üstü yönünü verir.[67] Hermenötiği yöntem olarak tasavvur eden yaklaşım ise bu mesafeyi yok etme peşindedir. Örneğin Kadir Ulusoy, hermenötiği tarih biliminde nesnel sonuçlara ulaşmak için bir yöntem olarak değerlendirirken, bu yöntemle güncel yaşamın insan bilincinde bıraktığı izlerin silinebileceğine ve geçmişte yaşanan bir olayı, tarihsel mesafeyi kapatarak anlayabileceğimize inanır.[68] Ulusoy için bu mesafe olumsuz bir nitelik olarak değerlendirdiği önyargıların biriktiği bir alandır. Hâlbuki bu alan aşılması gereken bir uçurum değil, geleneğin ve geçmişin mirasının sürekliliğini sağlayan ve anlamanın gerçekleştiği ortamdır.

Gadamer'e göre anlama özneye bağlı bir edim olarak düşünülmekten çok, geçmiş ile şimdinin bir araya geldiği bir iletişim olayına katılma olarak anlaşılmalıdır. Kanaatimizce şimdinin tarihsel konumundan uzaklaştırılmış bir yorum yöntemsel bir yabancılaştırmayı getirecektir. Oysa Gadamer'e göre tarih ilineksel ve vazgeçilebilir bir etken değildir. O ontolojik bir etkendir.[69] Bize göre bilincin içinde bulunduğu durumu anlaması ve aydınlatmaya çalıştığı durumu diyalektik bir süreç içerisinde tarihsel mesafenin üstesinden gelme çabası hermenötik durumun kendisini ifade etmektedir. Tarihsel mesafeyi dolduran öğeler, nesnel

67 Hans Georg Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar**, s. 23

68 Kadir Ulusoy, "Hassas Konularla İlgili Metinlerin Hermeneutik(Yorumbilgisi) Yöntem Aracılığı ile Tarih Öğretiminde Kullanılması: Ermeni Meselesi Olayı", **International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume**, 4/8 Fall, 2009 s. 2255-2256.

69 Linge David, "Editor's İntroduction", **Philosophical Hermeneutics**, Hans Georg Gadamer, London, University of California Press,1977, s. XIV.

anlama imkânını ortadan kaldırmakta ve anlamamızı yönlendirmektedir.

Bir şeyi bir şey olarak yorumlama her zaman öngörü, önanlayış, önceden sahip olma gibi ön yapılarla mümkündür.[70] Bu yapılar ise içinde bulunduğumuz tarihsel durumun bilincimize katkılarıdır. Dolayısıyla her yorumlama ediminde anlama, önceden sahip olduğumuz dil, kültür, gelenek gibi bağlamsal yapılar içinde gerçekleşir ki bunlar anlamanın ön yapılarını oluştururlar. Öte yandan, sahip olduğumuz bakış açıları her yorumlama ediminde, işleme koyduğumuz öngörülerdirler. Yine sahip olduğumuz kavram dağarcığı yorumlama etkinliğimizin önanlamalarını oluşturur. Böylece her yorum, bahsedilen ön-yapı içinde hareket eder. Heidegger'in deyişiyle, "bizatihi dünya içinde karşılaşılanlar zaten hep dünyayı anlama içinde açımlanmış olan bir ilintiliğe sahip olup, bu ilinti tefsir aracılığıyla açığa taşınır."[71]

Gadamer'in, Heidegger'in, *daseinın* zamansallığından türettiği anlamanın dairesel yapısı" olduğunu söylediği bu duruma göre, hermenötik daire, içinde her hangi bir bilgi türünün dolaştığı bir çevrim olmayıp, *daseinın* kendi varoluşsal önyapısının ifadesidir. Hermenötik dairede bilmenin en ilksel imkânı saklıdır. Anlamanın takip ettiği bu döngü insanın dünyayı ve kendisini anlamasının temelini oluşturur. O nedenle Heidegger'e göre hermenötik dairenin içinde hareket ettiği önyapılar, asla terk edilmesi gereken yüzeysel ve temelsiz değerlendirmeler olarak görülmemelidirler.[72]

Burada ifade edelim ki hermenötik daire, anlama etkinliği için ileri sürülmüş bir reçete de değildir[73] Dolayısıyla hermenötik anlama, ilkelerini veren bir disiplin değildir ve onun vası-

70 M. Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 158.
71 Martin Heidegger, **a.g.e**, s. 158.
72 Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, ss. 158-159.
73 Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, cilt:2, s. 5.

tasıyla bilinç herhangi bir varlığı aşmaya çabalayamaz. O halde tarihsel mesafeyi devre dışı bırakmak demek ontolojik yapıyı görmezden gelmek demek olacaktır ki hermenötiği epistemolojiye hapsederek yöntem disiplini olarak değerlendiren akademisyenlerimizde bunu görmekteyiz.

Yöntem bilinciyle hareket eden akademisyenlerin ele aldıkları konularda nesnel, doktriner, hiyerarşik bir ortam tasarladıklarını, etki tarihini göz önüne almayarak sadece tespitlerle yetindiklerini ve hermenötik anlama dairesi içerisinde değerlendirme yapamadıklarını söyleyebiliriz. Bu konudaki en somut örneklerden biri Mustafa Günay'ın kaleme aldığı *Türkiye'de Hermenötik(Yorumbilgisi)* adlı makaledir.[74] Burada hermenötiği bir disiplin olarak ele aldığı için Günay'ın sadece hermenötiğin ilkelerinden, uygulama alanlarından bahseden çalışmaları hermenötik çalışma olarak nitelemesi, hermenötiğin düşünce geleneğimizdeki seyrini sanki kontrol altında tutuyormuşçasına pozitivist reflekslerle tanıtması bu yaklaşımın bir sonucudur. Halbuki önemli olan düşünce seyrini kontrol altında tutmaya çalışmak değil ortaya çıkan anlam süreçlerini gösterebilmektir.

Doğan Özlem'in de düşünce geleneğimizde hermenötiği anlatırken yaptığı değerlendirmelerinde bu çizgide olduğu görülmektedir.[75] Doğan Özlem, birkaç düşünürü sayarak felsefî hermenötik için olumlanacak yorumlama tarzlarının var olduğunu belirtmesinin ötesinde sistematik şekilde yapılmayan çalışmaları hermenötik olarak değerlendirmemektedir.[76] Özlem'in herhangi bir konuda yorumlama yaparken de teori ve bu teorinin şekillendiği pratik ortama göndermeler yapsa da yöntem

74 Mustafa Günay, "Türkiye'de Hermeneutik(Yorumbilgisi)", **Kaygı Dergisi**, Sayı: 2, 2003, s. 73- 81

75 Doğan Özlem, "Kendisiyle yapılan söyleşi", **Marjinal Dergisi**, İzmir, 2001, s. 22.

76 Doğan Özlem, **a.g.m**, s. 22

refleksiyonu, kendi hermenötik durum bilincini gözden kaçırmasına sebep olmuş görünmektedir.

Yöntemsel refleksiyon, içinde bulunduğu etkilerin dışına çıkarak yorumlama yapabilecek seviyede bilincin olduğunu varsayar. Hâlbuki herhangi bir etkinin içerisinde iken biz kendi durumumuzun objektif bilgisine bile sahip olacak yetenekte değiliz. Bu iddiamızın sonucunda bilincin başka alanlara yönelip ortak anlamları yakalama imkânını yok saymış mı oluruz? Hermenötik durum öznelliğin içine hapis olduğumuzu mu ima eder? Modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimi üzerine yaptığımız bu çalışmada kendi hermenötik durumumuzdan yola çıktığımızı hesap edersek anlama ve yorumlamamızda öznelliği aşamadığımızı söyleyebilir miyiz?

Şüphesiz tarihsel bir fenomeni zamansal uzaklık içerisinde anlamaya çalışırken her zaman kendi tarihsel konumumuza bağlı olduğumuzun, düşünce tarihini ele alırken de kendi bilincimizle geçmişi anlamaya, yorumlamaya çalıştığımızın farkında olmalıyız. Dolayısıyla biz bu süreci doğrudan gözleyebilme değil "katılma" ile anlayabiliriz. Kanaatimizce hermenötik durumun öznellikten kurtulması da bu katılma sürecinde geçmiş ile şimdiyi buluşturmaya çalışan bilincimizle, aşinalık ve yabancılık ilişkisi üzerinden gerçekleşmektedir. Düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin gelişimini anlayabilmek için soru-cevap diyaloğu ile kendi önyargılarımızı fark ederek anlama çabası içine girdiğimizi ve ancak bu diyalogla anlaşılmaya çalışılan süreçle karşılaşabileceğimizi, bunun sonucunda ise bir anlam yakalayabileceğimizi varsaydık. Şunu belirtelim ki içinde bulunduğumuz her tarihsel konumun bilmemizi ve anlamamızı sınırlayan bir ufku vardır. Bu ufuk, dar veya geniş olabilir. Bizimde amacımız düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin gelişimi hakkında ufkumuzu diyalojik tutumla genişletmeye çalışmaktır. Bunu

yaparken Gadamer'in ifadesiyle kendimizi hesap dışı bırakmamız mümkün değildir.[77]

Modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimini ele alırken bilincimizi geçmişe ait konunun durduğu yere yerleştirmeyi, onun tarihsel koşullarını ortaya çıkarmayı hedefledik. Şüphesiz burada tam bir anlama, kendimizi o konuma bütün yönleriyle yerleştirebilme veya tespit yapma olanağının olmadığı bir gerçektir. Bunun sebebi ise Ayhan Bıçak'ın dediği gibi tarihsel akışın olayların belli bir süreçte gerçekleşmesi ve diğer olaylar içerisinde erimesinden kaynaklanmaktadır.[78] Anlamayı yöntemsel değil ontolojik bir düzlemde içerisinde bulunduğumuz konumdan kalkarak modern Türk düşüncesinde yapılmış felsefî çalışmaların bugünden bizim için ne anlam ifade ettiğini sınırlı bir bilinçle anlamaya çalışarak hermenötik bilincin meşrutiyetten günümüze kadar kendini nasıl dönüştürdüğünü işte bu tarihsel akış içerisinde anlamaya çalıştık. Ortaya konulan felsefî çalışmaları incelerken düşünürlerin deneyimlerini tarihsellik zemininde ortaya koyarak Gadamer'in *yabancılaşma* olarak nitelediği duruma düşmeden hermenötik dairenin gerçekleşip gerçekleşmediğini sorguladık. Bu sorgulamada hermenötik refleksiyonla diyalojik boyutu görmeye, göstermeye ve ortak bir zemin bulmaya gayret gösterdik.

77 Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, cilt:2, s. 60.

78 Ayhan Bıçak, "Tarihsel Varoluş", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,** sayı, 15, Mart 2009, ss. 21-35.

SONUÇ

Modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimi dikkatlice incelendiği zaman bu refleksiyonun yaşam pratiklerinin değişimine göre sürecinin farklılaştığı görülmektedir. Bu süreci konumlandırma ve anlamlandırma olarak ele alırsak; konumlandırma sürecinde evrensel değerler adı altında farklı yaşam gerçekliklerinin yok sayıldığı pozitivist paradigmaya karşı eleştiriler ve farklı yaşam gerçekliklerini kendi mecralarında anlama yollarının arandığı, anlamlandırma çabasında ise çok yönlü toplumsal sorunların olduğu 1980 sonrasında bu sorunları anlama ve çözüme kavuşturmak için felsefî, düşünsel faaliyetlerin yapıldığı bir ortam bulunmaktadır. Hermenötik bilincin şekillendiği bu sürecin zemini ise son dönem Osmanlı düşüncesindeki düşünsel faaliyetlerdir.

Son dönem Osmanlı düşüncesinde entelektüel faaliyet gösteren bireyin yapısı, bu faaliyeti gösterirken sergilediği tavır ve kaygıların ontolojik anlama dairesini kısmen gerçekleştirdikleri izlenimini bizde doğurmuştur. Düşünürlerin toplumun ve devlet yapısının dönüşümü için Batı felsefesine yönelmeleri ve aldıkları düşünceleri kendi toplumsal pratikleriyle kaynaştırarak yorumlamaları yani dönüşümü tamamen zemin değiştirme olarak tasarlamamaları, ontolojik anlamayı kısmen de olsa gerçekleştirdiklerini ve hermenötik bilinç için zemin meydana getirdiklerini

göstermektedir. Onların yaptıkları bu anlama ve yorumlama çabalarında hermenötik refleksiyon olarak eksik kalmalarının sebebi pozitivist yöntem bilincine sarılmaları ve belki farkında olmadan veya olarak yavaş yavaş yaşam gerçekliklerinden uzaklaşmaya başlamalarıdır.

Hermenötik bilincin gelişim zemini olan son dönem Osmanlı düşüncesi aynı zamanda Cumhuriyet döneminde ideoloji şekline bürünen pozitivist paradigmanın da oluşum sürecidir. Bu paradigmanın ideoloji olarak benimsenmesi son dönem Osmanlı düşüncesindeki zengin entelektüel faaliyetin soluklaşmasına; tek boyutlu, farklı yaşam gerçekliklerini ve bireysel farklılıkları görmezden gelen, soyutlamacı, tek merkezden belirlenmiş ideal bir hayat düzeni fikrinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Toplumu tasarım nesnesi olarak değerlendirip Avrupa modelini uygulamaya çalışan pozitivist bilince cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren getirilen eleştirilerin ve bu yöntem bilincinin yerine nasıl bir anlama ve yorumlama çabasının olması gerektiğini öneren çalışmaların, düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin kendini konumlandırmasını sağladığını düşünmekteyiz.

Pozitivist bilince getirilen en önemli eleştirilerden biri olan teoriye göre pratiğin şekillenmemesi, pratiğin teoriden daha fazla bir nitelik arzettiği fikri hermenötik anlama tavrıdır ve hermenötik bilincin konumlandırılmasına bu bağlamda önemli katkılar olmuştur. Cemil Meriç'in tarihin, yaşamın ve fikirlerin genel yaklaşımlarla değerlendirilme girişimine karşı çıkarak her insanı kendi yaşam evreni içinde anlamaya çalışarak teori üzerinden pratiği anlama girişimine karşı çıkışı bu katkılardan birisidir. Nurettin Topçu'nun her millete ait tarihsel gerçekliliğin farklılığına değinmesi, genellemelerle farklı dil, tarih, kültür zenginliklerinin yok olmasına neden olan pozitivist bilince karşı çıkarak bireysel ve toplumsal çeşitliliği anlamamızı sağlayacak teorik zemin arayışı da hermenötik konumlanma açısından oldukça

önemlidir. Hermenötik bilincin gelişimine katkı sağlayan diğer kişi ise pratik-teorik arasındaki ilişkinin tek taraflı olmaması gerektiğine inanan bu ikisinin birbirinden ayrılmayacak bütünü ifade ettiğini belirten Hilmi Ziya Ülken'dir. Ülken, "dünya içinde varolan" olarak insanın kendi çevresiyle olan bağına ve her bireyin bu bakımdan farklılaştığına işaret ederek inşacı anlayışın önüne geçmeye çalışmıştır.

Modern Türk düşünce geleneğinde hermenötiğin konumlandırılmasına en önemli katkılardan birini sağlayan Kâmuran Birand, pozitivist yöntem'le ele alınan konularda canlılığın azaldığını, gerçekle olan bağın koptuğunu düşünmüş, cumhuriyetle birlikte silikleşmiş olan değerlerimizle yeniden bağ kurmak için Dilthey'in anlama metodolojisine başvurmuş fakat onunla yetinmeyerek "objektif mesafe" ve "eleştirel anlama" tavrıyla felsefesini özgünleştirmiştir. Birand'ın felsefesini yaşam gerçekliklerine dayalı olarak geliştirme çabası hermenötik konumlandırma açısından oldukça önemlidir. Aydınlanma felsefecileri diyebileceğimiz Takiyettin Mengüşoğlu, Macit Gökberk ve Bedia Akarsu'nun ise pozitivist yöntem bilincine dayalı alan ve içerik sınırlamacılığını eleştiren tavırlarına karşı, evrenselci, tarihüstü bilinç anlayışını aşamadıkları için bu sınırlamadan kendilerini kurtaramamışlardır. Bize göre Nermi Uygur bu sınırları fenomenolojik bakış açısıyla genişletmeyi başarmıştır.

Uygur, kendi felsefesini kavram kargaşalarının ötesine taşımaya gayret ederek yaşam gerçekliklerini anlamayı ve kendi yaşamıyla bunları birleştirerek bir felsefe çizgisi tutturmaya çalışmıştır. O, herhangi bir felsefî yaklaşımda doktriner bir yapıyla hareket etmenin yerine yaşamsal deneyimin, sürecin belirlemesine kendisini bırakmakta, felsefecinin de belirli kalıplara, yönteme göre kendisini sınırlamaması gerektiğini belirtmektedir. Uygur'un bu tavsiyesini kendi çalışmalarında gerçekleştirdiğini, biçimsel ağlara takılıp kendini sınırlamak yerine reel

gerçeklikle yüz yüze gelerek özgün yorumlamalar yaptığını görmekteyiz. Bu çabasını gerçekleştiriken onun fenomenolojik çalışmalarında dikkatimizi çeken en önemli nokta yaşantı kavramını merkezi konuma yerleştirmesi ve bu kavramın içeriğini soyut kabullenmelerin ötesinde pratik çaba ile şekillendirmesidir. Onun bu yaklaşımla pozitivist yöntem bilincine dayalı alan ve içerik sınırlamacılığını aşma denemeleri hermenötik bilincin konumlanmasına katkı sağlamıştır.

Teorik eksenli, masabaşında tasarlanmış yaşam teorilerine karşı düşünürlerin geliştirdikleri yorum çabalarının hermenötik bilincin kendini konumlandırmasını sağladığı bu dönemin ardından pozitivist paradigmanın etkisini yitirmesi ve liberal eksenli yaşam stratejilerinin benimsenmesiyle birlikte hermenötik bilinçte kendini anlamalandırma sürecine girmiştir. Türk toplumunun bilincinde ve yaşam tarzındaki değişimi anlama ve yorumlama çabalarında düşünürler teorik zemin arama ihtiyacı duymuşlar, bu zemini Batı ve Türk-İslâm düşüncesinden referansla oluşturmuşlardır. Batı hermenötik tarihinden referans alan düşünürler; çok yönlü, günübirlik değişen sorunların olduğu bir ortamda aynı problemlerle karşı karşıya olan Avrupa'da, bu sorunlar üzerinde çalışan filozofların meydana getirdikleri teorik zemin üzerinden siyaset, tarih, sosyoloji ve din hakkında anlamlandırmalar yapmaktadırlar.

Batı hermenötik tarihinden referans alan düşünürler arasında Doğan Özlem ve Önay Sözer'in sosyolojik, tarihî sorunları yorumlarken yöntemsel perspektifi takip ettiklerini ve bundan dolayı dinamik süreci yakalama olasılıklarını yok ettiklerini görmekteyiz. Fuat Keyman, Yasin Aktay, Ali Akay, Şerif Mardin gibi düşünürlerin ise teori-pratik arasındaki ilişkiyi daha diyalojik bir ortamda değerlendirdiklerini, ontolojik anlama zeminine daha yakın olduklarını görmekteyiz. Hermenötik bilincin anlamlandırmasına önemli diğer bir katkı ise seküler yaşam tarzının gittikçe

hakim olduğu toplumsal yaşamımızda dinin pratik yaşamla buluşturulmasının ne şekilde olacağı sorunu üzerinde yapılan çalışmalardır. Batı hermenötik tarihinden referans alarak bu sorunu çözmeye çalışanları eleştiren ilahiyatçı akademisyenlerden bir kısmının Türk-İslâm düşüncesinde otantik köken arayışına girmeleri ve bu referansların yaşamla iç içeliğini gösterme çabaları hermenötiği anlamlandırmak için verimli bir zemin meydana getirmiştir. Diyebiliriz ki referans arayışında pratik zemini anlama çabasının öne çıkması yani kurgunun yönlendirmesine mesafeli duruş düşünce geleneğimizde hermenötiğin ontolojik zemine iyice yaslandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Postmodernizmin merkezî anlatıları yok sayan merkezsizleştirme tavrı da bize göre ontolojik anlama bilincinin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Türkiye'deki düşünürler, bu refleksiyonu sonsuz bir devinim olarak tasarlamayıp araçsal bir rol yüklemişler, merkezsizleştirme ile resmi ideoloji ve resmi söylemde kırılma meydana getirmeye ve değişik yaşam alanlarını günyüzüne çıkarmaya çalışarak ontolojik anlama tavrı sergilemişlerdir. Bu bakımdan hermenötiği felsefî bir disiplin ve yöntem bilinci olarak değerlendiren düşünürlerin ise epistemolojik düzeyde kaldığı görülmektedir. Hermenötiğin amacının bireysel insan bilincinin bölünmüşlüğü ve toplumsal farklılaşmanın problem değil zenginleşme olduğunu göstermeye çalışıp diyaloğa sevketme olduğu düşünüldüğünde yöntem bilincinin her alanda belirli bir hiyerarşi gözetmesinin bu bağlamda işlevselliğinin olamayacağı ve epistemolojik sınırların ötesine geçemeyeceğini görmekteyiz.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Abdullah Cevdet, **Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları**, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1912.

Ahmet Rıza, **Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1982.

AKARSU, Bedia, **Dil-Kültür Bağlantısı**, İstanbul: İnkılap Yay., 1998.

AKARSU, Bedia, **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul: İnkılap Yay., 1998.

AKARSU, Bedia, **Değişen Dünya Değişen Değerler,** İstanbul: İnkılap Yay., 2006.

AKAY, Ali, **Postmodern Görüntü**, Ankara: Bağlam Yay., 2002.

AKGÜN, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi**, Ankara:Elis Yay., 2005.

AKTAY, Yasin, **Tarih Bozumu**, İstanbul: Açılım kitap, 2010.

AKTAY, Yasin, **Türk Sosyolojisine Eleştirel Bir Katkı**, İstanbul: Küre yay., 2010.

AKTAY, Yasin, Abdullah TOPÇUOĞLU, Erol GÖKA, **Önce Söz Vardı,** Vadi Yay., Ank., 1996.

ALPYAĞIL, Recep, **Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak**, İz Yay., İst., 2010.

ALTUĞ, Taylan, **Dile Gelen Felsefe**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001.

ARENDT, Hannah, **The Human Condition**, The Universty of Chicago Press, 1958.

ARKOUN, Muhammet, **İslâm Üzerine Düşünceler**, Hakan Yücel(-çev.), İstanbul: Metis yay., 1999.

ARKOUN, Muhammet, **Kur'an Okumaları**, Zeki Ünal(çev.), İstanbul: İnsan Yay., 1995.

ARSLAN, Hüsamettin, **Epistemik Cemaat**, İstanbul: Paradigma Yay., 2007.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, **Sosyoloji**, İstanbul, 1945.

BATUHAN, Hüseyin, **Bilim ve Şarlatanlık**, İstanbul: Bulut Yay., 1999.

BATUHAN, Hüseyin, **Uğur Felsefe Öğreniyor**, İstanbul: Bulut Yay., 1999.

BERKES, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004.

BOLAY, S. Hayri, **Felsefe Dünyasında Gezintiler**,Ankara: Nobel Yay., 2006.

BOLAY, S. Hayri, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi**, Ankara: Nobel Yay., 2008.

BİLEN, Osman, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, İstanbul: Şule Yay., 2007.

BİRAND, Kâmıran, **Kâmıran Birand Külliyatı,** Ankara: Akçağ Yay., 1998.

BUBNER, Rüdiger, **Modern Alman Felsefesi**, Aziz Yardımlı(çev.), İstanbul: İdea Yay., 1993

BULAÇ, Ali, **Modern Ulus Devlet**, İstanbul: İz Yay., 1995.

CASSİRER, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997.

CÜNDİOĞLU, Dücane, **Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç**, İstanbul: Etkileşim Yay., 2006.

ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yay., 1997.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Kavramlara Felsefe ile Bakmak**, İstanbul: İnsancıl Yay., 1998.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler**, İstanbul: Kabalcı Yay., 1995.

DEMİR, Remzi, **Türk Aydınlanması ve Voltaire**, İstanbul: Doruk Yay., 1999.

DEMİR, Şehmus, **Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, İstanbul: Beyan Yay., 2003.

DILTHEY, Wilhelm, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

DOLTAŞ, Dilek, **Postmodernizm ve Eleştirisi: Tartışmalar, Uygulamalar**, İstanbul: İnkılap Yay., 2003.

ENGİN, M. Saffet, **Kemalizm İnkılâplarının Prensipleri**, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

ENGİN, M. Saffet, **Muasır Avrupa İçtimaiyatı**, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1933.

Fazlurrahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu(çev.), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, Salih Akdemir(çev.), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.

Filibeli Ahmet Hilmi, **Allah'ı İnkar Mümkün mü?**(4.Baskı). Haz. Necip Taylan, İstanbul: Çağrı Yay., 2001.

Filibeli Ahmet Hilmi, **Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti**, Sadık Albayrak(haz.), İstanbul: Tercüman Yay., 1974

Filibeli Ahmet Hilmi, **İslâm'ın Esasları**, Bülent Baloglu-Halife Keskin(çev.), Ankara: TDV Yay., 1997.

GADAMER, Hans-Georg, **Hakikat ve Yöntem**, cilt:1(çev:Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yay., 2008.

GADAMER Hans-Georg, **Hakikat ve Yöntem**, cilt:2(çev:Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), İstanbul: Paradigma Yay., 2009.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: MEB Yay., 2004.

GÖKSEL, Ali Nüzhet, **Ziya Gökalp Diyor ki**, İstanbul: İkbal Kitabevi, 1950.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

GÖKBERK, Macit, **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008.

GÖKBERK, Macit, **Aydınlanma Felsefesi Devrimler Ve Atatürk**, İstanbul: Eczacı başı Vakfı Yay., 1983.

GÖLE, Nilüfer, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, Metis yay., 2002.

GÖLE, Nilüfer, **Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

GÖRGÜN, Tahsin, **Anlam ve Yorum**, İstanbul: Gelenek Yay., 2003.

GRÜNBERG, Teo, **Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.

GÜLERMAN, Adnan, **Türkiye'nin Ekonomik ve Toplumsal Yapısı**, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1987.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, **Bergson**, İstanbul: Say Yay., 2007.

HANİOĞLU, M.Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

HEİDEGGER, Martin, **Hümanizm Üzerine Mektup**, İstanbul: İz Yay., 2002.

HEİDEGGER, Martin, **Varlık ve Zaman**, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

HIZIR, Nusret, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Kırmızı Yay., 2007.

HİLAV, Selahattin, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2008.

İLERİ, Celal Nuri, **Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri**, İstanbul: Ahmet Kemal Matbaası, 1926.

İLERİ, Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1331.

İNAM, Ahmet, **E.Husserl Felsefesinde Mantık**, Ankara: Vadi Yay., 1995.

İNAM, Ahmet, **Yolculuk Hazırlıkları**, İstanbul: Pan Yay., 2000.

İYİ, Sevgi, **Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve insan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Birey Yay., 1999.

KARA, İsmail, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, İstanbul: Dergah Yay., 2005.

KARA, İsmail, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm**, İstanbul: Dergah Yay., 2008.

KARAKOÇ, Sezai, **Çağ ve İlham II**, İstanbul: Diriliş Yay., 1995.

KARAKOÇ, Sezai, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III**, İstanbul: Diriliş Yay, 1998.

KAYNARDAĞ, Arslan, **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul: Elif Yayınları, 1983.

KAYNARDAG, Arslan, **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.

KEYMAN, Fuat, **Uluslararası Kuramı Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Alfa yay., 2000.

KILIÇ, Sadık, **Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamınıda Kur'an'ı Anlama Sorunu**, İstanbul: İhtar Yay., 1999.

KONGAR, Emre, **Kültür Üzerine**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

KONGAR, Emre, **Türk Toplumbilimcileri**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

KORLAELÇİ, Murtaza, **Pozitivist Felsefenin Türkiye'ye Girişi**, Ankara: Hece Yay., 2002.

KOTAN, Şevket, **Kur'an ve Tarihselcilik**, İstanbul: Beyan Yay., 2001.

KONGAR, İonna, **Çağın Olayları Arasında**, Ankara: Şiir-Tiyatro Yay., 1980.

KONGAR, İonna, **İnsan ve Değerleri**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2003.

KÜÇÜK, Mehmet, **Modernite Versus Postmodernite**, Ankara: Vadi yay., 1997.

MARDİN, Şerif, **"Batıcılık", Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, İstanbul: İletişim Yay., 1991.

MARDİN, Şerif, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, İstanbul: İletişim Yay., 1992.

MARDİN, Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yay.,2005.

MARDİN, Şerif, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (5)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

MARDİN, Şerif, **Siyasî Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları N0. 273, 1969.

MARDİN, Şerif, **The Genesis Young Otoman Tought**, Princeton University Pres, Princeton, 1962.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, **Felsefeye Giriş**,Remzi Kitabevi, İst., 1992.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, **Fenomenologi ve Nicolai Hartmann**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

MERİÇ, Cemil, **Bu Ülke**, İstanbul: İletişim Yay., 1993.

MERİÇ, Cemil, **Jurnal**, İstanbul: İletişim Yay., 2009.

MERİÇ, Cemil, **Kırk Ambar**, İstanbul: İletişim Yay., 1998.

MERİÇ, Cemil, **Kültürden İrfana**, İstanbul: İnsan Yay., 1986.

MERİÇ, Cemil, **Mağaradakiler**, İstanbul: İletişim Yay., 2008.

MERİÇ, Cemil, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İstanbul: İletişim yay., 1994.

MERİÇ, Cemil, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yay.,1996.

MERİÇ, Ergün, Çavdar, Ayşe, **Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları**, İstanbul: İz Yay., 1998.

MOLLAER, Fırat, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergâh Yay., 2008.

NİETSZCHE, Friederich, **Putların Alacakaranlığı**, Hüseyin Kaytan(-çev.), İstanbul: Akyüz Kitabevi, 1991.

NUTKU, Uluğ, **Daha Güncel Felsefe**, Ankara: Anı Yay., 2006.

NUTKU, Uluğ, **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul: Bulut Yay, 1998.

OKTAY, Ahmet, **Postmodernist Tahayyüle İtirazlar**, İstanbul: İnkılap Yay., 2000.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergah Yay., 1992.

ÖZCAN, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, İstanbul: Alfa Yay., 2000.

ÖZEL, İsmet, **Bakanlar ve Görenler**, İstanbul: Çıdam Yay., 1991.

ÖZEL, İsmet, **Bileşenleriyle Basit**, İstanbul: Şule Yay., 2009.

ÖZEL, İsmet, **Tavşanın Randevusu**, İstanbul: Şule Yay., 1999.

ÖZEL, İsmet, **Tehdit Değil Teklif**, İstanbul: Şule Yay., 2000.

ÖZEL, İsmet, **Tok Kurda Puslu Hava**, İstanbul: Şule Yay., 2009.

ÖZLEM, Doğan, **Bilim, Tarih Ve Yorum**, İstanbul: İnkılâp Yay., 1998.

ÖZLEM, Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008.

ÖZLEM, Doğan, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, İstanbul: İnkılâp Yay., 2003.

ÖZLEM, Doğan, **Bilim Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yay, 2010.

ÖZLEM, Doğan, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: İnkılâp Yay., 2002.

ÖZLEM, Doğan, **Kavram Ve Tarihleri**, İstanbul: İnkılâp Yay., 2002.

ÖZLEM, Doğan, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008.

ÖZLEM, Doğan, **Metinlerle Hermeneutik(yorumbilgisi) Dersleri**, İstanbul: İletişim Yay., 1996.

ÖZSOY, Ömer, **Kur'an Ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara: Kitabiyat Yay., 2004.

ÖZTURAN, C.Parkan, **İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları**, İstanbul: Arba Yay., 1988.

ÖZTÜRK, H. Nimetullah, **Dilde Osmanlıcadan Türkçeye**, İstanbul: Marifet Basımevi, 1944.

ÖZTÜRK, Mustafa, **Kıssaların Dili**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010.

PAÇACI, Mehmet, **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

PALMER, RİCHARD, **Hermenötik**(çev. İbrahim Görener), İstanbul: Ağaç Yay., 2008.

Prens Sebahattin, **Türkiye Nasıl Kurtulabilir? Ve İzahlar**, Ankara: Ayraç Yay., 1999.

SARTRE, Jean Paul, **Being and Nothingnes**, Washington Square Press, 1984.

SOYKAN, Ömer Naci, **Arayışlar I**, İstanbul: İnsancıl Yay., 2003.

SÖZER, Önay, **E.Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1976.

SUBAŞI, Necdet, **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme**, Ankara: Vadi Yayınları, 2003.

ŞAYLAN, Gencay, **Postmodernizm**, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1999.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Beş şehir**, İstanbul: Dergah Yay., 2000.

TANYU, Hikmet, **İslâm Dininin Düşmanları ve Allaha İnananlar**, İstanbul: Burak Yay., 1989.

TAŞDELEN, Vefa, **Hermeneutiğin Evrimi,** Ankara: Hece Yay., 2008.

TATAR, Burhanettin, **Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler**, Samsun: Etüt Yay., 2008.

TATAR, Burhanettin, **Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Ankara: Vadi Yay., 1999.

TATAR, Burhanettin, **Hermenötik**, İstanbul: İnsan Yay., 2004.

TEKELİ, İlhan, **Modernite Aşılırken Siyaset**, Ankara: İmge Yay., 1999.

TİMUÇİN, Afşar, **Descartes'çı Bilgi Kuramının Değerlendirilmesi**, İstanbul: Bulut Yay., 2000.

TİMUR, Taner, **Habermas'ı Okumak**, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

TOPÇU, Nurettin, **Felsefe**, Dergah Yay., 2005.

TOPÇU, Nurettin, **İsyan Ahlâkı**, İstanbul: Dergah Yay., 2006.

TOPÇU, Nurettin, **Kültür ve Medeniyet,** İstanbul: Dergah Yay., 1998.

TOPÇU, Nurettin, **Türkiye'nin Maarif Dâvası,** İstanbul: Celtüt Matbaası, 1960.

TOPÇU, Nurettin, **Yarınki Türkiye**, İstanbul: Dergah Yay., 1997.

TOPRAK, Metin, **Hermeneutik ve Edebiyat**, İstanbul: Bulut Yay., 2003.

TOURAİNE, Alain, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yasayabilecek Miyiz?**, Olcay Kunal(çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.

TOURAİNE, Alain, **Modernliğin eleştirisi**, Hülya Tufan(çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004.

TUNAYA, Tarık Zafer, **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2004.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2004.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.

TÜRKÖNE, Mümtazer, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, Ankara: Lotus Yay., 2003.

UYGUR, Nermi, **Başka Sevgisi**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.

UYGUR, Nermi, **Felsefenin Çağrısı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

UYGUR, Nermi, **Dilin Gücü**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008.

UYGUR, Nermi, **İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.

UYGUR, Nermi, **100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları**, İstanbul: Gerçek Yay., 1988.

UYGUR, Nermi, **Kültür Kuramı**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2002.

UYGUR, Nermi, **Dil Yönünden Fizik Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

UYGUR, Nermi, **E.Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu**, İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2007.

UYGUR, Nermi, **Bunalımdan Yaşama Kültürü,** İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.

UYGUR, Nermi, **Türk Felsefesinin Boyutları**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002.

UYGUR, Nermi, **Wilhelm Dilthey'e Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevî Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1952.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Ahlâk**, İstanbul: Ülken Yay., 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Bilim felsefesi**, İstanbul: Ülken Yay., 2007.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Bilgi ve Değer**, İstanbul: Ülken Yay., 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Felsefeye Giriş**, Cilt I, Ankara: Ank.Ün. İl. Fak. Yay., 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İnsani Vatanseverlik**, İstanbul: Ülken Yay., 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yay., 1999.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

VERGİLİ, Ayhan, **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, İstanbul: Kitabevi Yay., 2006.

WEBER, Max, **Sosyoloji Yazıları**, İstanbul: İletişim Yay., 2005.

WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**(çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yay., 2008.

YAVUZ, Hilmi, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Timaş Yay., 2010.

YAZAN, Ümit Meriç, **Babam Cemil Meriç**, İstanbul: İletişim Yay., 1993.

YILMAZ, Aytekin, **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Ankara: Vadi yay., 1996.

ZÜRCHER, Erik Jan, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yay., 3. Baskı, 1998.

MAKALELER

AKTAY, Yasin, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel Ve Toplumsal Akla Doğru", **Toplum ve Bilim**, Sayı:82, 1999, ss. 114-140.

AKTAY, Yasin, "Reform, İctihat ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat", **Milel ve Nihal**, Sayı:2, 2008, ss. 43-73.

AKTAY, Yasin, Kuran Yorumlarının Hermenötik Bağlamı, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt:9, 1996, ss. 78-102.

ATAMAN, Kemal, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı:2, 2008, ss. 313-329.

AYSEVER, Levent, "Bu Çağın Metinleri", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:21, Sayı:2,2004, ss. 91-100.

AYVAZOĞLU, Beşir, "1980 Sonrasında Kültüre Farklı Bir Bakış", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yay., 1996, ss. 833-862.

BİLGİN, Vedat, "21. Yüzyılda Türk Modernleşmesinde Paradigma Değişimi", **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Özel Sayısı**, 2002, ss. 65-81.

BOLAY, S. Hayri, "İsmail Fenni Ertuğrul", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:7, 1993, ss. 11-25.

BOLLNOW, Otto Frederich, "İfade ve Anlama", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Doğan Özlem(drl./çev.), İstanbul: İnkılap Yay., 2003, ss. 95-136

BULAÇ, Ali, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamantalizm", **Birikim Dergisi**, Sayı:37, 1992, ss. 17-28.

BULAÇ, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", **Birikim Dergisi**, Sayı:38-39, 1992, ss. 102-111.

BUZPINAR, Ş.Tufan, "Celal Nuri's Concept Of Westernization And Religion", **Middle Eastern Studies**, Volume, 43, İssue, 2, 2007, ss. 247-258.

CORBİN, Henri, Avicenna and the visionary recital, s.29, Aktaran: Muhammet Salleh Ja'afar, Doğuya yolculuk: İslâm Hermenötiğinin Bir Tarzı Olarak Tevil, Sabri Yılmaz(çev.), **Kelam Araştırmaları**, Cilt:2, Sayı:2, 2004, ss. 165-174.

COŞKUN, Seyit, "Gadamer'de Hermeneutik Yöntem", **Kaygı Dergisi**, Sayı:12, 2009, ss. 27-37.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Modern Türkiye'nin Felsefî Kökenleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IV, Sayı:2, 2002, ss.65-91.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**., sayı:83, ss. 17-24.

DİNÇER, Kurtuluş, "Tarihsizlikten Tarihselliğe", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:2, 2006, ss. 147-154.

DİREK, Zeynep, "Derrida'yla Yaşamı Yeniden Düşünürken", **Cogito**, Sayı:47-48, 2006, ss. 9-15.

DOĞAN, Mehmet, "Nurettin Topçu'nun Hareketi", **Hece Dergisi**, Sayı:109, 2006, ss. 360-366.

ERKIZAN, Hatice Nur, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine II", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı:2, 2006, ss. 3-16.

GEZGİN, Ali Galip, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", **S.D.Ü.İ.F.D.**, sayı:7, 2000, ss. 123-147.

GÜNAY, Mustafa, "Cumhuriyetin Felsefî Söylemi: Gökberk ve Mengüşoğlu", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, ss. 177-191.

GÜNAY, Mustafa, "Türkiye'de Hermeneutik(Yorumbilgisi)", **Kaygı Dergisi**, Sayı: 2, 2003, s. 73- 81

GÜNDOĞAN, Ali Osman, "Filozof ve Felsefe Hakkında", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:10, ss. 40-45.

GÜNDÜZ, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Yeni Birey Ve Toplum Oluşturma Düşünceleri", **Erdem Dergisi**, Sayı:51, 2008, ss. 137-169.

HALİS, Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı: 25, 2001, ss. 3-15.

HENDERSON, Ian, "Rudolf Bultmann", Mehmet Dağ(çev.), **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt:XXIX, 1987, ss. 145-185.

İNALCIK, Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", **DoğuBatı Dergisi**, Sayı:20, 2002, ss. 13-39.

İNAM, Ahmet, "Felsefe Ahlâkı Üzerine Bazı İlk Düşünceler", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:2, ss. 15-22.

İNAM, Ahmet, "Gencin Kendini Aramasında Felsefenin Rolü", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:1, ss. 12-17.

İYİ, Sevgi, "Yüzyılımızda İki Antropoloji anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:17, Sayı:2, ss. 57-67.

KALAYCI, Nazile, "Gadamer ve Hermeneutik", **Yeditepe'de Felsefe**, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yay., Sayı:2, 2003, ss. 334-365.

KARA, Ahmet, "Postmodern Epistemolojiler ve Modern Bilim", **Bilgi, Bilim ve İslâm II**, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1992, ss.153-167.

KEYMAN, Fuat, "Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/fark", **Devlet, Sistem ve Kimlik**, İstanbul: İletişim yay., İst., 2007, ss. 227-260.

KURTOĞLU, Zerrin, "Oryantalist Selefilik: Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru", **Toplum ve Bilim**, Sayı:98, 2003, ss. 57-70.

MUŞTA, Muammer C., "Düşünür olarak Cemil Meriç", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:8, 1993, ss. 53-58.

ÖZARIKÇA, Barlas, "Kendi Kuyruğunu Isıran Balığın Esrarı", **Varlık Dergisi**, Sayı:1021, 1992 ss. 15-18.

ÖZCAN, Zeki, "Genel ve Teolojik Hermenötikte Söylem", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:7, Cilt:7, 1998, ss. 225-240.

ÖZLEM, Doğan, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", **A.Ü.İ.F.D.**, cilt: XL, 1999, ss. 127-145.

ÖZLEM, Doğan, "Teknoloji İnsani Amaçlar İçin Bir Araçtır", **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Bahar 2002, Sayı:8, ss. 1-9.

ÖZTÜRK, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'an", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:4, Sayı: 1, 2004, ss. 119-145.

ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an, Kitab'ı Mukaddes Ve Sümer Mitolojisinde Habil-Kabil Kıssası", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:4, Sayı:1, 2004, ss. 147-164.

PAÇACI, Mehmet, "Kur'an Ve Tarihselci Yorum", **Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, ss. 75-80.

PAÇACI, Mehmet, "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine", **Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri**, İstanbul: İSAM, 2007, ss. 271-284.

PAK, Zekeriya, "Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik", **Dini Araştırmalar**, Cilt: VIII, Sayı:22, 2005, ss. 105-122.

RİEDEL, Manfred, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme Ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Doğan Özlem(drl./çev.), İstanbul: İnkılap Yay., 2003, ss. 59-92

SEZER, Devrim, "Gadamer'in Pratik Felsefesi: Hermeneutik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı:105, 2006, ss. 283-300.

SUBAŞI, Necdet, "Doğan Özlem'in Din anlayışı", **Anlama Ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı**, A.Kadir Çüçen, H.Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu(drl.), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004, ss. 297-311.

ŞENTÜRK, Recep, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", **İSAM**, sayı:4, 2000, ss. 133-171.

TARTI, Nevzat, "Sünneti Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", **Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı**, İstanbul: İSAM Yay., 2010, ss. 499-542.

TEKİN, Mustafa, "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:25, 2011, ss. 5-28.

TEKİNALP, Şermin, "Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çok Kültürlülük", **Journal of İstanbul Kültür Üniversity**, 2005, ss. 75-87.

TOPÇUOĞLU, Reyhan, "Foucault ve Entelektüeller", **Doğu Batı Dergisi**, Sayı:37, 2006, ss. 220-229.

TURAN, Ertuğrul Rufayi, "Geleceğin Toplumsal Örgütlenmesi ve Heidegger Felsefesi", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, Bursa: Asa Yay., 2010, ss. 552-557.

ULUSOY, Kadir, "Hassas Konularla İlgili Metinlerin Hermeneutik(-Yorumbilgisi) Yöntem Aracılığı İle Tarih Öğretiminde Kullanılması: Ermeni Meselesi Olayı", **International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume**, 4/8 Fall, 2009 ss. 2244-2282.

UTKU, Ali, "Her Şeyi Söyleme Hakkı: Jacques Derrida'da Edebiyat Demokrasi Bağıntısı", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, Bursa: Asa Yay., 2010, s. 469-480

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Prof.Dr. Kamıran Birand", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt:XII, 1964, ss. 139-141.

İNDEKS

20.yüzyıl 180
1980 51, 52, 57, 89, 105, 140, 141, 153, 161, 166, 187, 188, 197, 201, 203, 206, 207, 208, 210, 223, 233, 239
1990 73, 132, 148, 151

A
Abdullah Cevdet 6, 13, 18, 20, 21, 229, 232
Abdullah Necati Akder 36, 37
Abdullah Topçuoğlu 151, 152
Adnan Gülerman 51
Afşar Timuçin 128, 129
Ahmet Arslan 27
Ahmet Çiğdem 9, 166
Ahmet Davutoğlu 82
Ahmet Hamdi Tanpınar 108
Ahmet İnam 38, 44, 105, 115, 120
Ahmet İnsel 141
Ahmet Kara 187
Ahmet Oktay 195, 196
Ahmet Rıza 5, 13, 14, 21, 229
Alain Touraine 19, 50
Ali Akay 155, 156, 226
Ali Bulaç 169, 176, 177, 204, 205, 206
Ali Galip Gezgin 78, 79
Alim Yılmaz 147, 162
Ali Nüzhet Göksel 25
Ali Osman Gündoğan 37, 95, 123
Ali Utku 156, 159
Ali Yaşar Sarıbay 204
Allah 15, 20, 21, 23, 168, 172, 174, 176, 177, 183, 231
Alman felsefe geleneği 210
Alparslan Açıkgenç 170, 174, 231
Antropoloji 87, 90, 96, 241
Antropolojik 88
Aristo 92
Arslan Kaynardağ 43, 86, 87, 102
Atalay Girgin Uygur 123
Avrupa 3, 9, 10, 12, 14, 18, 32, 33, 38, 50, 81, 82, 87, 103, 107, 109, 113, 144, 153, 157, 167, 169, 180, 198, 202, 208, 224, 226, 231
Aydınlanma 3, 9, 34, 35, 72, 103, 111, 116, 187, 225, 230, 232, 233, 240
Ayhan Bıçak 221

Ayhan Vergili 43, 99
Ayşe Çavdar 41
Aytekin Yılmaz 188

B
Baha Tevfik 5, 16, 17, 20
Banu Alan 208
Barlas Özarıkça 191
Batı 1, 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 24, 25, 26, 34, 38, 42, 43, 52, 82, 85, 86, 102, 107, 108, 109, 111, 117, 127, 139, 140, 143, 151, 154, 165, 167, 172, 174, 178, 179, 180, 184, 186, 189, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 210, 223, 226, 227, 235, 237, 241, 243
Batıcılık 234
Batı düşüncesi 16
Batılılaşma 8, 148, 237
Bayram Ali Çetinkaya 2
Bedia Akarsu 104, 105, 106, 114, 225
Bergson (Henri) 37, 153, 232
Beşir Ayvazoğlu 201
Beşir Fuad 5, 13, 14, 16, 19, 235
Betti 79, 171
Betül Çotuksöken 34, 51, 88, 114, 122, 124, 125, 126, 128
Burhanettin Tatar 62, 74, 80, 165, 173, 214, 216

C
Çağdaş dünyayı yakalama 35
Celal Nuri 6, 7, 13, 14, 17, 21, 22, 232, 239
Cemil Akdoğan 51
Cemil Meriç 20, 38, 39, 40, 41, 50, 82, 108, 109, 114, 126, 127, 224, 230, 234, 238, 241
Çetin Halis 107
C.Parkan Özturan 5
Cumhuriyet 2, 10, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 43, 44, 45, 47, 51, 81, 82, 83, 102, 103, 108, 113, 116, 141, 166, 172, 188, 201, 224, 231, 233, 234, 239, 240

D
Darwin 20
Darwinizm 21
Dasein 153
David West 157
Demitolojizasyon 164, 242
Descartes 128, 129, 236
Devrim Sezer 98, 215
Dieter Misgeld 215
Differance 156, 157
Dilek Doltaş 192
Dilthey (Wilhelm) 48, 49, 50, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 78, 103, 118, 119, 121, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 151, 152, 162, 177, 210, 212, 213, 216, 225, 238, 242
Din 3, 31, 57, 58, 59, 75, 82, 148, 161, 166, 208, 234, 236, 242
Diyalojik 129
Doğan Özlem 27, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 63, 64, 69, 70, 71, 83, 88, 89, 93, 97, 102, 105, 141, 142, 143, 210, 211, 213, 219, 226, 239, 242
Dücane Cündioğlu 38, 41
dünya içinde varolma (in-der-welt-sein) 117

Durkheim 25
Düşünce Tarihi 5, 10, 17, 20, 23, 24, 43, 238

E
E. Betti 171
Edebiyat IV, 35, 87, 90, 94, 120, 143, 156, 159, 160, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243
Edmund Husserl 114, 120
E. Fuat Keyman 141, 210
Eğitim IX, 123
Ekrem Işın 9
Emile Zola 14
Emre Kongar 43, 107
Epistemolojik 142
Ergün Meriç 41
Eric Blondel 98
Erik Jan Zürcher 44
Ernst Cassirer 55
Erol Göka 151, 152
Ertuğrul Rufayi Turan 144
evrimci 20, 21

F
Fazlurrahman 79, 170, 171, 172, 173, 174, 231
Felsefe IV, 5, 11, 17, 18, 20, 21, 24, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 51, 52, 53, 61, 71, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 95, 102, 114, 115, 122, 124, 125, 126, 128, 132, 143, 144, 146, 156, 158, 189, 191, 210, 211, 213, 215, 221, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243
Felsefî antropoloji 87
Felsefî hermenötik 208, 209, 215, 216
Fenomenoloji 120
Feridun Yılmaz 45
Filozof 95, 122, 129, 131, 240
Fizik 116, 117, 237
Fıkıh 4, 75, 183, 242
Fırat Mollaer 45
Foucault 148, 153, 154, 155, 156, 158, 194, 205, 243
Fransızca 9
Friederich Nietzsche 62
Fuat Keyman 141, 149, 150, 210, 226
Funda Günsoy Kaya 143

G
Gencay Şaylan 187
Gustave Le Bon 24

H
Habermas 148, 149, 150, 151, 152, 236
Halil İnalcık 185, 186
Hannah Arendt 52, 98
Hans Georg Gadamer 1, 125, 209, 212, 216, 217, 218, 221
Hans Robert Jauss 160
Harun Tepe 120
Hatice Nur Erkızan 215
Hayrettin Karaman 168, 172
Hegel 134
Heidegger 45, 90, 96, 99, 100, 102, 116, 117, 125, 142, 144, 146, 147, 151, 152, 153, 160, 163, 218, 241, 243
Henri Corbin 186
Hermenötik IV, VIII, 1, 2, 12, 16, 31, 37, 56, 61, 62, 74, 75, 77,

78, 79, 139, 141, 147, 152, 153, 163, 168, 169, 179, 183, 186, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 235, 236, 239, 240, 241, 242
Hermenötik Daire 1
Hikmet Tanyu 20
Hilmi Yavuz 146, 147, 158, 188, 189
Hilmi Ziya Ülken 5, 10, 17, 20, 23, 24, 41, 42, 43, 48, 50, 65, 91, 92, 94, 99, 100, 101, 114, 116, 118, 120, 130, 132, 139, 225, 238
Hıristiyan 172
Hıristiyanlık 14
H. Nimetullah Öztürk 33
H. Poincare 24
Hüsamettin Arslan 51, 54, 55, 81, 209, 212, 215, 231
Hüseyin Batuhan 83, 84, 85
Husserl fenomenolojisi 120
Hz. Peygamber 184, 206

I-İ
Ian Henderson 165
İbn-i Sina 183
İdeoloji 33, 38, 152, 237
III. Selim 2
II. Mahmut 2
İlahiyat IX, 2, 74, 164, 165, 179, 205, 211, 239, 240, 241, 242, 243
İletişim 3, 6, 9, 20, 26, 32, 38, 39, 40, 44, 45, 54, 59, 82, 98, 109, 127, 148, 149, 150, 166, 173, 201, 208, 230, 234, 235, 238, 239, 241
İlhan Tekeli 190, 191, 192, 193, 194, 195
I. Meşrutiyet 2
İncil 164
In der welt-sein 100
İonna Kuçuradi 89
Işıltan Ataman 208
İslâm IX, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 32, 35, 75, 80, 82, 86, 98, 141, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 196, 198, 200, 204, 205, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 236, 239, 240, 241
İslâmcılık 4, 166, 173
İslâm'da Vücub-ı Teceddüd 22
İslâm düşünce geleneği 181
İslâm filolojisi 185
İslâmiyet 14
İsmail Fenni 24, 239
İsmail Hakkı Baltacıoğlu 33
İsmail Kara 4, 5, 26, 31, 32, 58, 166, 171, 172
İsmet Özel 201, 202, 203

J
Jacques Derrida 156, 157, 159, 243
Japonya 6
Jean Paul Sartre 90, 121

K
Kadir Ulusoy 217
Kant 17, 90, 98, 100, 120, 216
Kartezyen 144
Kelam 186, 240

Kemal Ataman 211
Kitab-ı Mukaddes 168, 169, 175, 180
Klasik ulema 3
Kuhn (Thomas) 51, 190
Kültür bilimleri 210
Kur'an 21, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 99, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 202, 230, 231, 233, 235, 236, 240, 242
Kurtuluş Dinçer 115

L
Lamarck 20
Levent Aysever 158, 159
Levi-Strauss 146
Linge David 217

M
Macit Gökberk 101, 103, 112, 225
M. Akif Ersoy 22
Manevîyatçı 19
Manfred Riedel 143
Marks 134
Martin Heidegger 102, 125, 218
masabaşı felsefeleri 95
Materyalist 19
materyalist 7, 13, 21, 22, 23, 24
Max Weber 54
Medine 206, 239
Mehmet Akgün 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Mehmet Dağ 165, 241
Mehmet Doğan 46
Mehmet İzzet 17, 18
Mehmet Kaplan 25
Mehmet Küçük 189, 190
Mehmet Paçacı 74, 75, 76, 77, 175, 179, 180
Mehmet Saffet 33
Menderes Çınar 173
Merkezsizleştirme 188, 190, 193, 196, 198, 203
Meşrutiyet 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 18, 20, 27, 82, 113, 166
Metafizik 133, 134
Metin Toprak 160, 161
Metin Uçar 208
Metodoloji 11, 19, 171, 231
Mevlüt Uyanık 175, 176
millî vahdet 33
Mimari 188
Modernite 189, 190, 210, 233, 236
Modernleşme 32, 82, 141, 149, 166, 188, 236
Modernliğin Eleştirisi 105
Modernlik 196, 198, 200, 232
M.Sait Özervarlı 13
M.Şekip Tunç 37
M.Şükrü Hanioğlu 6, 13, 31
Muammer C. Muşta 40
Mübahat Türkel Küyel 10, 11
Muhammed Arkoun 167
Mümtazer Türköne 33
Murtaza Korlaelçi 5, 19
Müslümanlar 185
Mustafa Günay 58, 61, 66, 87, 102, 111, 213, 219
Mustafa Gündüz 6, 7
Mustafa Öztürk 163, 164, 165
Mustafa Tekin 205

N
Nazile Kalaycı 126
Necati Demir 42
Necdet Subaşı 57, 59, 161, 166
Necip Fazıl Kısakürek 4
Nejat Bozkurt 132
Nermi Uygur 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 143, 225, 231
Nevzat Tartı 167, 177
N. Hartmann 87
Nietzsche (Friedrich) 62, 98, 153
Nilgun Toker 98
Nilüfer Göle 35, 196, 197, 198, 199, 200, 232
Niyazi Berkes 3
Nuray Mert 6
Nurettin Topçu 44, 45, 46, 50, 107, 224, 234, 235, 240
Nusret Hızır 84, 85

O
Ömer Çaha 82
Ömer Naci Soykan 11, 112
Ömer Özsoy 184
Önay Sözer 120, 143, 144, 145, 146, 157, 226
Ontoloji 89, 93
Ontolojik 15, 80, 88, 181
Orhan Okay 8
Orhan Türkdoğan 26, 141
Orta Çağ 7
Ortodoks 167
Osman Bilen 61, 63, 68
Osmanlı 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 27, 31, 33, 34, 149, 223, 224, 232, 241, 242
Osmanlı düşüncesi 2, 224
Osmanlı uleması 3
Öteki 166, 236

P
Paradigma 1, 54, 102, 141, 143, 209, 212, 215, 230, 231, 238, 239
Paradigmatik 192
Paul Ricoeur 151, 152
Postmodernist 187, 188, 196, 235
Postmodernizm 187, 192, 204, 231, 236
Pozitivist VIII, 19, 31, 32, 36, 43, 45, 48, 61, 81, 83, 86, 109, 111, 132, 207, 224, 233
Pozitivistik 81
Pozitivizm 48, 51, 52, 81, 215, 240
praxisin hermenötiği 126
Prens Sabahattin 6

R
Rasyonalist 158
Recep Şentürk 4
Reflektif Bilinç Sorunu 207
Reform 80, 162, 239
Reşat Kasaba 141
Reyhan Topçuoğlu 154
Richard E. Palmer 61
Richard Rorty 143
Rickert (Heinrich) 48, 70, 71, 72, 139
Rıza Tevfik 5, 17
Rölativist 60
Rölativizm 55
Rudolf Bultmann 163, 165, 241

S-Ş
Sadık Kılıç 179
Said Nursi 148
Salih Akdemir 171, 231
Schleiermacher (Friedrich) 162, 212
Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi 7, 15
Şehmus Demir 164, 165, 168
Selahattin Hilav 85
Şenay Kalkan 123
Serdar Tekin 32
Şerif Mardin 3, 10, 26, 82, 148, 149, 166, 207, 208, 226
Şermin Tekinalp 197
Sevgi İyi 35, 90, 91, 96, 103, 116
Şevket Kotan 172, 174, 175, 180, 181, 182
Seyit Çoşkun 214
Sezai Karakoç 203
Sibel Bozdoğan 141, 188
Sivil Toplum 141, 150, 204
Siyaset 3, 70, 82, 190, 208, 234, 236
Sosyoloji 33, 35, 42, 54, 127, 230, 233, 234, 238
Sosyolojik 69, 158, 239
Spranger 103, 139
Ş.Tufan Buzpınar 22
Süleyman Hayri Bolay 7, 13, 24, 82
Süleyman Seyfi Öğün 33, 36, 46

T
tabiat ilmi 71
Tahsin Görgün 169, 183
Takiyettin Mengüşoğlu 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 98, 110, 111, 225
Taner Timur 150, 151
Tanrı 58, 208
Tanzimat Dönemi 3, 8
Tarih 64, 70, 83, 88, 141, 142, 154, 169, 171, 174, 188, 217, 229, 231, 235, 243
Tarihsel 69, 121, 135, 180, 217, 221, 239
Tarihselcilik 57, 60, 63, 168, 169, 172, 233, 242
Tarihsellik 53, 60, 71, 169, 174, 176, 177, 178, 179, 184, 213, 233, 235, 242
Tarık Zafer Tunaya 8
Taussa 24
Taylan Altuğ 125
Tefsir 174, 183
Teo Grünberg 84, 85
Tin Bilimleri 61, 64, 66, 231
T. Kuhn 51
Tülin Akşin 156, 157, 158
Türkçülüğün Esasları 25, 231
Türkçülük 24
Türk Düşüncesi 82
Türkiye IX, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 43, 44, 45, 46, 51, 58, 66, 82, 86, 87, 89, 102, 107, 114, 141, 148, 149, 150, 151, 153, 161, 166, 169, 173, 187, 188, 191, 195, 196, 197, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 219, 227, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243

U-Ü
Uluğ Nutku 88, 92
Ümit Meriç 39, 238

V
Vedat Bilgin 141
Vefa Taşdelen 50, 64
Veli Urhan 153
Vorhanden 100

W
Wittigenstein (Ludwig) 140
Wolfgang Iser 160

Y
Yasin Aktay 69, 80, 145, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 162, 163, 183, 210, 226
Yılmaz Yıldırım 148
Yöntemsel refleksiyon 220
Yorumbilgisel Yaklaşım 149

Z
Zekeriya Pak 177, 178, 184, 185
Zeki Özcan 73, 74, 77, 78, 208, 209
Zerrin Kurtoğlu 35, 86
Zeynep Direk 156
Ziya Gökalp 24, 25, 26, 33, 34, 44, 45, 82, 141, 232, 237
Zuhanden 100

MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE HERMENÖTİK

YAKUP KAHRAMAN

Toplumsal değişme modernizm tarafından tarihin her döneminde var olan bir gerçeklik olarak ele alınır. Modernizmin önceki dönemlerden farkı toplumsal değişme realitesini olumsuz anlamından sıyırarak ona müspet bir değer atfetmesi ve bu değişim sürecinin daima ilerici bir karaktere sahip olduğunu vehmetmesidir. Bu yüzden modernizmin esas derdi toplumun da doğada olduğu gibi bir yasalılığa tabi olduğunu ortaya koyabilmek ve bu sürece müdahale edebilmektir. Açıklamacı filozofların temel meselesi bu toplumsal değişme süreçlerinin yasalılığını ortaya koyabilmek olmuştur. Almanya'da gelişen bir başka ekol ise doğa dışında kalan ve toplumsal süreçleri inceleyen bilimleri tarih ve toplum bilimleri ya da tin bilimleri olarak adlandırmayı denedi. Bu yaklaşım tüm tarih-toplum bilimlerini yorumlamacı bilimler olarak ele alan bir temele dayanmaktadır. Çünkü tinsel gerçekliğin mantıksal olarak açıklanması mümkün değildir, ancak anlaşılabilir. Hermenötiğin de temeli kabul edilen bu yaklaşım sonraki dönemde sosyal bilimlerde bir yöntem olarak kullanılmaya başlamıştır.

Bu akımın Türkiye'deki varlığı ise nispeten yeni gibi gözükmektedir. Yakup Kahraman Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik başlıklı kitapta bu klişeleri sorgulayarak Osmanlı'dan günümüze Türk düşüncesinde felsefî hermenötik yönelimlerin deyim yerindeyse "şeceresini" çıkarıyor. Türk düşüncesinin genel felsefî yönelimlerini de anlamlandırmayı kolaylaştıracak bir üslûpla.

2016 THG 266509 EBA

www.tezkireyayincilik.com
/tezkirekitap
/tezkirekitap
9 786059 835077

tezkire