



**PAUL RICŒUR VE MARTIN HEIDEGGER'DE
ZAMAN/YORUMBİLİMSEL BİR KARŞILAŞTIRMA**

Yasin YURTOĞLU

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ
2024**

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

Yasin YURTOĞLU

PAUL RICŒUR VE MARTIN HEIDEGGER'DE ZAMAN
YORUMBİLİMSEL BİR KARŞILAŞTIRMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ

ERZURUM-2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " Paul Ricoeur ve Martin Heidegger’de Zaman- Yorumbilimsel Bir Karşılaştırma” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

12.12.2024

Yasin YURTOĞLU

Aslı Islak İmzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ danışmanlığında, Yasin YURTOĞLU tarafından hazırlanan bu çalışma 12/12/2024 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nevzat CAN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMAN VE YORUM

1.1. ZAMAN VE YORUM	18
1.1.1. Kadim Kültürlerde Yaşamın Döngüsellliği ve Yorumlanması	18
1.1.2. Sokrat Öncesi Dönemde Zaman ve Yorum.....	22
1.1.3. Sokrates-Platon-Aristoteles- Peri Hermenias	25
1.1.4. Aziz Augustinus ve Tanrı, Zaman, Yorum	29
1.1.5. İslam Felsefe Geleneğinde Zaman ve Yorum	31

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN HERMENÖTİK VE ZAMAN

2.1. MODERN HERMENÖTİĞİN DOĞUŞU: ZAMAN VE YORUM.....	36
2.1.1. Friedrich Schleiermacher: Yorum Nerede Başlar?	37
2.1.2. Kant'ta Hermenötik Zaman-Metafizik Bir Eleştiri	39
2.1.3. Dilthey ve Zaman: İnsan Bilimlerinin Yorumlanması.....	42
2.1.4. Husserl'in Zamanı: Fenomenolojik Bir Yorum	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTIN HEIDEGGER VAROLUŞ VE YORUMLAMA

3.1. MARTIN HEIDEGGER VE VAROLUŞÇU HERMENÖTİK	52
3.1.1. Heidegger'in Felsefesine Genel Bakış	55
3.1.2. Heidegger Düşüncesinde Zaman ve Hermenötik İlişkisi	57
3.1.3. Heidegger'in Varlık ve Zaman Analizi -Zamansallık ve Anlama İlişkisi.....	60
3.1.3.1. <i>Dasein</i> Kavramı.....	62
3.1.4. Geçmiş, Şimdi ve Gelecek Birlikteliği: Ekstatik Zaman	66

3.1.4.1. Hermenötik Döngünün Zamansal Boyutu: Otantik ve Otantik Olmayan Zaman Deneyimi	69
3.1.4.2. Tarihsel Bilincin Yorumlama Sürecindeki Rolü	74
3.1.4.3. Gündelik Zaman Anlayışı ve <i>das Man</i>	77
3.1.5. Dil, Zaman ve Varlık İlişkisi	80
3.1.5.1. Dilin Zamansal Yapısı	80
3.1.5.2. Dil, Zaman ve Varlığın Açığa Çıkması	81
3.1.6. Heidegger'in Geç Dönem Düşüncesinde Zaman ve Hermenötik	83
3.1.6.1. Zaman ve Varlığın Tarihi (Seinsgeschichte): "Ereignis" Kavramı	83
3.1.6.2. Şiir ve Sanatın Hermenötik-Zamansal Boyutu	86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PAUL RICOEUR DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN VE HERMENÖTİK

4.1. PAUL RICOEUR VE HERMENÖTİK DÜŞÜNCE	89
4.1.1. Anlatı Kimliği ve Zaman	91
4.1.2. Dil ve Metafor	93
4.1.3. Ricoeur'ün Zaman Anlayışı	94
4.1.3.1. Zaman Kavramı ve Ricoeur	95
4.1.3.2. Fenomenolojik Zaman ve Kozmik Zaman Ayrımı	97
4.1.3.3. Anlatı ve Zamanın Kesişimi	99
4.1.4. Ricoeur'ün Yorumbilim Anlayışı	102
4.1.4.1. Fenomenoloji ve Hermenötik Arasındaki Bağlantı	106
4.1.4.2. "Yorumlama Kuramı" Kavramı	108
4.1.5. Anlam ve Sembol İlişkisi	112
4.1.6. Zaman ve Anlatı Kavramı	115
4.1.6.1. Zamanın İnsan Deneyimindeki Rolü ve Anlatının Kimlik Oluşumundaki Önemi	117
4.1.6.2. Tarihsel Anlatıların Yorumlanması	119
4.1.7. Hermenötikte Şüphe ve İnanç	121
4.1.7.1. Din ve Mitolojinin Yorumlanması	123

SONUÇ.....	127
KAYNAKLAR	133
ÖZGEÇMİŞ.....	139



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PAUL RICŒUR VE MARTIN HEIDEGGER'DE ZAMAN/YORUMBİLİMSEL
BİR KARŞILAŞTIRMA

Yasin YURTOĞLU

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ

2024, 139 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Nevzat CAN

Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ

Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU

Bu çalışmanın amacı insanlık tarihi boyunca anlaşılması için büyük çaba gösterilen zaman kavramını felsefe tarihinin iki önemli ismi çerçevesinde tartışmaktır. Konunun anlaşılabilmesi amacıyla kadim kültürlerin zaman anlayışı da incelenecektir. Burada zamana ilişkin görüşlerin insanlık kadar eski olduğuna dair kanıların temel metin kaynaklarından hareketle gösterilmesi hedeflenmektedir. Mitlerin ve efsanelerin ortaya koyduğu sembol düzenleri ve insan zihnine yansıyan izleri çalışmanın önemli bir basmağı olacaktır. Düşünsel kökeni Antik Yunana kadar uzanan zamana dair felsefi görüşler hem filozofların görüşleri hem de onlara dair metinler üzerinden değerlendirilecektir. Yunan felsefi geleneğinde ortaya çıkan eklektik yapılar ve bağımsız düşünce okulları bu anlamda değerli bir çalışma zemini oluşturmaktadır. Bununla birlikte İslam Felsefe geleneğinin zamana bakışı da zaman kavramının anlaşılmasında kullanılacak felsefi geleneklerden biri olacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde zaman kavramı ele alınacak ve geleneksel anlayışlar ortaya konulacaktır. İkinci bölümde zamanın felsefi yönü Antik Yunandan çağdaş döneme kadar değerlendirilecektir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise iki düşünürün zaman kavramına dair görüşlerin incelenmesiyle Paul Ricœur ve Martin Heidegger'in gerek zaman hakkındaki algıları ve yargıları gerekse yorumbilimsel çabaları ortaya konulacaktır. Bunun için düşünürlerin temel metinleri merkeze alınarak karşılaştırmalı bir okumayla farklılıklar ve benzerlikler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Felsefe, zaman felsefesi, hermenötik, metafor, sembol, yaşam deneyimi, varoluş, *Dasein*

ABSTRACT**MASTER’S THESIS****A TIME/INTERPRETATIVE COMPARISON IN PAUL RICŒUR AND MARTIN HEIDEGGER****Yasin YURTOĞLU****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ****2024, 139 pages****Jüri: Prof. Dr. Nevzat CAN****Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ****Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU**

The aim of this study is to discuss the concept of time, which has been a subject of great effort to understand throughout the history of humanity, within the framework of two important figures in the history of philosophy. In order to provide a better understanding of the topic, the perception of time in ancient cultures will also be examined. The objective is to demonstrate through fundamental source texts that the views on time are as ancient as humanity itself. The symbolic orders presented by myths and legends, as well as their imprints on the human mind, will form an important aspect of the study. Philosophical views on time, whose intellectual roots trace back to Ancient Greece, will be evaluated through both the perspectives of philosophers and the texts about them. The eclectic structures and independent schools of thought that emerged in the Greek philosophical tradition offer a valuable basis for this exploration. Additionally, the Islamic philosophical tradition’s view of time will be one of the philosophical perspectives used to comprehend the concept of time.

In the first part of the study, the concept of time is examined and traditional understandings are presented. In the second part, the philosophical aspect of time is evaluated from Ancient Greece to the contemporary period. The third and fourth sections analyze the views of two major thinkers, Paul Ricœur and Martin Heidegger, regarding the concept of time, focusing on both their perceptions and judgments about time as well as their hermeneutical efforts. This will involve a comparative reading centered on their key texts, assessing similarities and differences.

Keywords: Contemporary Philosophy, philosophy of time, hermeneutics, metaphor, symbol, life experience, existence, Dasein

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
S.	: Sayfa
Trans.	: Translated



ÖN SÖZ

İnsanın en fazla merak ettiği ama tarif etmek konusunda da zayıf kaldığı kavramların başında zaman gelir. Hayatının her anında ona eşlik eden, ölüme doğru yürüyüşünde varlığını kuşatan zaman hem gündelik sohbetlerin hem de felsefi tartışmaların ana konusu olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte varoluşun temel eşlikçisi zamanın ortaya konulmasında ve görünür olmasında birincil gösterge olan insan edimleri ve üretimlerinin yorumlanması da bir o kadar ilgi gören ve özellikle 20.yüzyılda en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Zaman ve onun eşlikçisi yorum faaliyeti varoluşun temel işaret taşları olmaya devam etmektedir.

Bu tür kavramların tartışıldığı her zeminde çalışmalarıyla, zamanı ve yorum kavramlarını merkezî hareket noktası hâline getiren Martin Heidegger ve Paul Ricœur adından en fazla bahsedilen isimlerin başında gelmektedir. Onların çalışmalarında zaman kavramı, özellikle *hermenötik* (yorumbilimsel) bağlamda değerlendirmektedir. Heidegger *Varlık ve Zaman* eserindeki ontolojik zaman anlayışı ile ön plana çıkarken Ricœur *Zaman ve Anlatı* adlı çalışmasında fenomenolojik ve anlatı temelli zaman çözümlemeleri arasında köprü kurularak zamanın insan varoluşundaki merkezî rolünü ve bu kavramın yorumbilimsel çerçevede nasıl şekillendiğini incelemektedir. Bu bağlamda hem varlık sorunsalı hem de insanın anlam arayışı, iki filozofun düşünce sistemlerinin kesişim noktalarının başında gelmektedir. Ayrıca felsefi hermenötiğin temel kavramlarından biri olan zamanın, farklı perspektiflerle ele alınması ve bu yaklaşımların çağdaş felsefi tartışmalara katkısının tarihsel süreç içerisinde gelişimi de oldukça önemli görülmektedir.

Oldukça uzun ve yorucu bir süreç olan çalışmalarım boyunca desteğini benden esirgemeyen eşim Fatma YURTOĞLU'na içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yine maddi manevi desteklerini esirgemeyen sevgili aileme, arkadaşlarıma ve özellikle kadim dostum Ümit ÇELİK'e sonsuz teşekkür ediyorum. Bu zahmetli süreçte her zaman ve her konuda yol gösteren, hatalarımda hoş görüyle desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ'e ve değerli hocam Prof. Dr. Nevzat CAN ve Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU'na ayrıca teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Zaman ve ona dair algılar insanın dünyada bir varlık olarak bulunuşundan beri bilinen gerek günlük hayatta gerekse felsefede tartışılan bir fenomendir. İnsanın burada (dünya) oluşuna yönelik algısının yegâne tanığı olan zamanın anlaşılması ve yorumlanması felsefe geleneğinde yoğun tartışmalara konu olmuş bir sorun olarak görülmektedir. Özellikle çağdaş dönemde ortaya konulan varlık-oluş kavramı üzerinden geriye götürülebilecek bu tartışma alanı insan varoluşunun özüne yönelen düşünsel hareketlerin zaman kavramı olmadan tartışılmayacağını da ortaya koymuştur. Bu çalışmanın da araştırma konusu ettiği Heidegger'in temel çalışmasının adının *Varlık ve Zaman* olması bile bu varlığın-oluşun zamandan ayrı düşünülemeyeceğini açık bir biçimde göstermektedir. Varlığın ve onun içinde var-olduğunu zamanın algılanması bu kavramın aynı zamanda hermenötik-yorum felsefesi içerisinde değerlendirilmesine de imkân tanımıştır. Her ne kadar hermenötik kavram olarak Aydınlanma Çağı'nda ön plana çıkıp görünür olsa da insanın içinde bulunduğu iki değeri (varoluşu ve zamanı) yorumlayışı oldukça eskilere kadar götürülebilmektedir.¹

Antik Yunan'a kadar sistematik biçimde incelenmese de bu dünyaya yönelik sorguların, varoluşun, zamanın ve dinî sayılabilecek gündelik yaşama dair algıların anlaşılması ve yorumlanmasının mitler ve efsaneler çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Özellikle mitlerde sorgulanan varoluşun zaman kavramıyla örtüşmemesi düşünülemez. Antik Yunan'da ise khronos yani zaman, ilk tanrılardan *khronos* ile bir tutulurdu.² Bununla birlikte bu dünyada oluşun düşünsel bir çerçevede sorgulandığı dönem özellikle Sokrates (ö. MÖ 399) öncesi düşünce hareketleridir. Ancak bilindiği gibi Antik Yunan düşüncesinde varoluş kelimesini karşılayan bir kavram bulunmamaktadır. Bu nedenle varlık ve varoluş kavramının bu gelenek içerisinde nasıl yer aldığı ve zamanın bu kavramsal çerçeve içerisinde nasıl konumlandığı üzerinde durmak yararlı olacaktır. *Arkhe* (ἀρχή) maddenin temelinde var olduğuna inanılan şeye karşılık gelecek biçimde kullanılırken burada amaç varoluşu sorgulamaktan çok evreni oluşturan maddenin ne olduğuna dair soruları cevaplamaktır. Varoluş ya da bu dünyada oluş bağlamında karşımıza çıkan kavram ise *Ousia* (οὐσία)dir. Gerek Antik Yunan Felsefesinde gerekse

¹ Jean Grodin, *Hermeneutik Cogito* Hermeneutik Özel Sayısı, Sayı 89, Kış 2017, 24.

² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2021, 182.

daha sonra göreceğimiz biçimde Orta Çağ Hristiyan ilahiyatında karşımıza çıkan bu kelime *essentia* veya *substantia* olarak öz karşılığında kullanılmıştır. Varlık-varoluş anlamına tam denk düşmese de Platon'da (ö. MÖ 348/347) bu dünyada görülenin ötesine geçen ideaları belirten *Ousia* asıl kavramsal çerçevesine Aristoteles'te ulaşmıştır. Aristoteles (ö. MÖ 322) felsefi düşünce sisteminde önemli bir yer tutan *Ousia*'yı temel varoluş nesnesi olarak tanımlar ve ikiye ayrılarak inceler. İlki *özel varlık* (substance), diğeri ise süreklilik ve değişim bağlamında ifade edilebilecek yapıdır. Burada ilksel olarak tanımlanan çerçevenin ontolojik yönüne özellikle dikkat edilmelidir. Ona göre *Ousia*, bir şeyin ne olduğunu belirleyen özüdür ve kalıcı bir ilkeyi temsil eder. Dolayısıyla ilksel *ousia*, özel varlıkları işaret ederken (bir insan gibi); ikincil *ousia*, türlerin ve cinslerin genel özelliklerini ifade eder. *Ousia* temel bir öz olarak varolana yüklenir ve onun dışında hiçbir şey varlık alanına çıkamaz.³ Bu çerçeve, kendisinden sonraki düşünceleri de etkileyecek metafizik bir varoluş alanını işaret etmektedir. Daha sonra ele alınacak olmasına rağmen burada belirtmek gerekir ki, Martin Heidegger *Ousia*'nın asıl anlamından saparak metafizik anlamada unutulmuşu üzerinde durur ve varlığa yönelik *unutuş* (Seinsvergessenheit) olarak çerçevesi çizilebilecek anlayışın varlığın anlamını kaybetmesine yol açtığını belirtir.⁴ Bu nedenle kavram hem metafizik hem de ontolojik bağlamda ele alınmalıdır.

Orta Çağ'da Hristiyan teolojisinde *ousia* (οὐσία) terimi Tanrı'nın doğasını anlamak için çok önemlidir. Töz ya da öz anlamına gelen ve birçok önemli teolojik tartışma ve doktrinin merkezinde yer alan bu kavram Tanrı'nın temel doğasını ya da özünü ifade etmek için kullanılır. Özellikle Thomas Aquinas (ö.1274) *Summa Theologica* adlı eserinde *ousia* kavramını Tanrı'nın doğasını ve öz ile varlık arasındaki ilişkiyi üzerinden tartışmak için kullanmıştır. O, *essentia* (öz) ve *existencia* (varoluş) arasında yaptığı ayrımla Tanrı'da öz ve varoluşun aynı şey olduğunu öne sürmüştür.⁵ Bu farklılık yaratılanların aksine varoluşun Tanrı'nın özüne ait bir cevher olduğu anlamına gelmektedir. Teolojik tartışmalar içerisinde *ousia* Tanrı'nın parçaları olmayan basit bir varlık olarak algılanmasında bir argüman olarak kullanılmıştır. Varoluşun *exister* (varlık) olarak doğasının bu kadar inceleme konusu olması, Heidegger'in (ö.1976) *Dasein*

³ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 86-89.

⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, (Çev.: Yusuf Örneke) Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, 13.

⁵ Thomas Aquinas, *Varlık ve Öz (De Ente et Essentia)*, (Çev.: Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007, 9, 131.

tanımlamasıyla ontolojik yönünü daha belirgin kıldığı bu çerçeve elbette bunun ortaya konulabileceği açık bir zamana ihtiyaç duymaktadır. Bu çalışmanın ortaya koymaya çalıştığı noktalardan biri de işte varoluş ve zamanın birbirinden ayrı düşünülemeyeceği gerçeği içerisinde varoluşun öznesi olan insanın bu varoluşu hermenötik-yorumbilim bağlamında nasıl değerlendirdiğini gösterebilmektir.

Batı felsefesinde varoluş, zaman ve yorum; ontoloji, zamansallık ve yorum felsefesi gibi mercekler aracılığıyla araştırılmış ve gerçekliğe, zamanın geçişine ve anlamın doğasına dair farklı anlayışları ortaya koymuştur. Bununla birlikte, İslam felsefesi bu kavramlara teolojik ve metafizik bağlamlarla iç içe geçmiş kendine özgü bir bakış açısı sunmaktadır. Bu kavramlar İslam felsefesinde de özgün bir şekilde yorumlanmış, özellikle kelam, tasavvuf ve felsefi akımlar çerçevesinde derinlemesine irdelenmiştir.⁶ İslam düşüncesinde varoluş, yaratılışın anlamı ve insanın bu yaratılış içindeki yeri, genellikle Tanrı'nın mutlak iradesi ve hikmetiyle ilişkilendirilir. Zaman hem dünyevi bir olgu olarak hem de âhiret boyutunda, insanın manevi yolculuğunun bir aracı olarak ele alınır. Yorumbilim ise, özellikle Kur'an'ın tefsiri ve hadislerin anlaşılmasında, farklı metinlerin yorumlanmasının dinî ve felsefi anlamda ne denli önemli olduğunu gösterir. Bu bağlamda, varoluş, zaman ve yorumbilim kavramları İslam felsefesinde, Batı felsefesiyle karşılaştırıldığında, teolojik ve metafizik temele dayalı olarak şekillenmektedir. Bu nedenle varlık, zaman ve onun yorumlanmasının İslam felsefesi bağlamında ele alınması konunun farklı yönlerinin ortaya konulması anlamında yararlı olacaktır.

İslam kozmolojisinde zaman evrenin yaratılmasıyla başlamıştır. İslami düşünce zamanın yaratılıştan ahir zamana kadar *doğrusal* (lineer) bir ilerleyişini tarif eder. Bu bakış özelde varoluşun bir başlangıcı, ortası ve sonu olduğuna dair daha geniş teolojik perspektifle uyumludur. İslam felsefe geleneğinde zaman daha çok yaratılışın ve Tanrı kavramının içerisinde yer bulan ve aşkın bir çerçeveye oturmuş görünmektedir. İlk dönem eserlerinde daha çok Kur'an-ı Kerim'in zamana yüklediği anlamsal çerçeve içerisinde değerlendirilen zaman, özellikle Yunan felsefesinin tanınıp yorumlanmasıyla birlikte daha rasyonel bir bağlama oturtulmuştur. Kur'an içerisinde zaman kelimesi geçmez ancak 18 ayette *ebed* zamanın sürekliliğini vurgularken kullanılmış, birbiri ardına gelen gece ve

⁶ İlhan Kutluer, "Zaman", TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 111-114.

gündüzün sürekliliğini belirtmek için de *sermed* kelimesine yer verilmiştir. Daha sonra felsefî bir anlama ve maddeci bir akımın adı olacak *dehr* ise iki sûrede karşımıza çıkmaktadır.⁷ Kelam geleneğinin yerleşip güçlenmesi ve farklı kültürel havzalarla karşılaşılmasıyla birlikte zamanın daha felsefî bir zeminde tartışıldığı söylenebilir. İslam teolojisinde özellikle Mutezilî anlayışta Tanrı (Allah) zamansız ve zamanın kısıtlamalarının ötesinde kabul edilir. Bu inanç, Tanrı'nın doğasını ebedî ve değişmez olarak tanımlamış ve Tanrı'ya zamanın dışında aşkın bir konum verirken yaratılan dünyayı zaman ve mekân sınırları içerisinde değerlendirmiştir. Allah'ı ezelî ve ebedî olarak vasıflandıran kelami açıklamaların dikkat çekici yönü bu iki kavramın zamansal bir alanı işaret etmek yerine Onun varlığını ortaya koyan ontolojik bir yapıya sahip olmasıdır.

Erken dönem İslam filozoflarından biri olan Kindî (ö. 873) İslam düşünce geleneği içerisinde zaman felsefesine ilk katkıları sunan isimdir. Onun zaman hakkındaki görüşleri, Yunan felsefî geleneğinin ve İslam düşüncesinin bir karışımını yansıtır. Kindî, özellikle Aristoteles ve Plotinus olmak üzere Antik Yunan filozoflarının eserlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Onun zaman görüşü, zamanın değişim ve hareketle yakından bağlantılı olduğu fikrine dayanmaktadır. Zaman kendi başına bir madde veya varlık değil, fiziksel dünyadaki değişim ve hareketlerin bir ölçüsüdür ki bu Aristotelesçi kavramların bir yansımasıdır. Zaman hareket algısına bağlıdır ve hareketin olmadığı yerde zaman yoktur. Zaman, bağımsız bir varlık olmaktan ziyade, olayların ve değişimlerin dizisinin bir ölçüsü olarak var olur. Bu anlamda, zaman evrendeki gözlemlenebilir değişimlerin ve hareketlerin bir sonucudur. Zamanın fiziksel âlemin bir özelliği olduğunu ve göksel kürelere ve onların hareketine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri süren Kindî fiziksel dünyanın zamansal doğası ile ilahi olanın ebedî doğası arasında ayrım yapar.⁸ Zamanın yaratılmış dünya için geçerli olduğunu, ilahi olanın (Tanrı) ise zamanın dışında var olduğunu ve ebedî olduğunu ileri sürer, ancak ezelî bir âlem görüşünü de kabul etmez. Kindî zamana ilişkin görüşleri noktasında Neoplatonist bir filozof olan Plotinus'tan etkilenmiştir. Plotinus'un Bir (nihai ilke) ve sudûr hakkındaki fikirleri Kindî 'nin

⁷ İlhan Kutluer, "Zaman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 111-114.

⁸ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2002, XXVI, 41-58.

görüşlerini şekillendirmiştir. Ona göre ilahi olan zamansız olsa da fiziksel evren ilahi sudûr -yayılış ve yaratılışa bağımlılığı nedeniyle zamansal bir çerçeve içinde işler.⁹

İslam düşünce geleneğinde zaman felsefesi bağlamında zamanı ezeli görerek farklı bir yaklaşım sunan önemli isimlerden biri de İbn Sînâ'dır.¹⁰ Onun zaman hakkındaki görüşleri, başta Aristoteles olmak üzere daha önceki Yunan filozoflarının etkisi altındadır. İbn Sînâ, zamanı fiziksel dünyanın temel bir yönü olarak görüyordu. Zamanın bağımsız bir varlık değil, daha ziyade değişim ve hareketin bir ölçüsü olduğuna inanıyordu. Ona göre zaman, evrendeki nesnelerin ve olayların hareketiyle ilişkili olarak var olur. Zaman hareket ve değişimin ölçüsüdür ve bir şeyin *önce ve sonraya göre hareket sayısı* dır. Bu görüşe göre zaman, olayların sırasını ölçmenin ve anlamının bir yoludur. Zaman fiziksel dünyada değişim ve hareket olduğu sürece vardır. Değişim veya hareket olmadan, zaman anlamsız olurdu. O zamanı sürekli ve sonsuz olarak görmüştür. Zamanın bir başlangıcı veya sonu olmadığına ve sürekli aktığına inanıyordu. Bu fikir, zamanı kozmosun ebedî ve devam eden bir yönü olarak gören Aristotelesçi bakış açısıyla uyumludur. Onun bu görüşleri ruhun doğası, nedensellik ve sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki hakkındaki tartışmaları da etkilemiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ, metafizik çerçevesinde zaman ve *dehr* arasında ayrım yapmıştır. Zaman fiziksel dünya ve değişim alanıyla ilişkilendirilirken, *dehr* değişmeyen ve ilahi olanın alanıyla ilgilidir. Bu ayrım, varoluşun doğasını anlamada önemli bir hareket noktası sağlamaktadır.¹¹

İslam felsefi geleneğinde zaman kavramı genellikle Yunan felsefi düşüncesi içerisinde tartışılmış görülmektedir. Çalışmamızın da hareket noktalarından olan zaman ve varoluş felsefelerini önceleyen önemli isimlerden biri Dâmâd Mîr Muhammed'tir. (ö.1631) Esterâbâd'da doğan ve İranlılar arasında Aristo ve Fârâbî'den sonra *Muallim-i Sâlis* unvanıyla şöhret bulan Mir Dâmâd İslam felsefesine katkılarıyla, özellikle zaman ve yaratılış hakkındaki görüşleriyle tanınmaktadır.¹² Onun İbn Sînâ ve Sühreverdi (ö.1191) gibi daha önceki düşünürlerden etkilendiği söylenebilir. Mir Dâmâd'ın zaman ve yaratılış söylemine en önemli katkısı *Hudus-i Dehri* (Ebedî Yaratılış) teorisiidir. O

⁹ Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayınları, İstanbul 2017, 69-71.

¹⁰ Cevher Şulul, *İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, Sayı 3, 73.

¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, (Çev.: Kübra Şenel), Dergâh Yayınları, İstanbul, 120-123.

¹² Mustafa Öz, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993,8, 435-436.

dünyanın zamansal yaratılışını ebedî varoluşun felsefî kavramıyla uzlaştırmaya çalışır. Dünya Tanrı'nın ilahi bilgisinde bir tür ebedî varoluşa sahiptir ve zaman içindeki gerçekleşmesi onun ebedî doğasıyla çelişmez. Mîr Dâmâd farklı zaman türleri arasında ayırım yapar. Zaman fiziksel dünyadaki hareketi ve değişimi ölçerken dehr ilahi ve değişmeyenle ilişkili olan daha yüksek bir zaman veya ebedîyet biçimini gösterir. Sermed ise yalnızca Tanrı'ya ait olan ve tüm zamansal ölçüm biçimlerinin ötesinde olan mutlak ebedîyete işaret eder. Mîr Dâmâd, yaratılışın tek seferlik bir olaydan ziyade sürekli bir süreç olduğunu savunmuştur. Yaratılan varlıklar için kategoriler öngören Mîr Dâmâd ilahi olan için mutlak ezeli varlık, felekler için belirsiz sonsuzluğa sahip olan varlık ve mümkün olan varlıklar içinde zamansal varlık hiyerarşisini kurar.¹³ Bu sürekli yaratılış, dünyanın ilahi irade tarafından sürekli olarak sürdürüldüğü ve yenilendiği teorisiyle uyumludur.

Çalışmamızın asıl çerçevesini oluşturan zamanın ve varoluşun hermenötik bir bağlamda tartışılması sorunu çağdaş felsefenin önemli başlıklarından biridir. İlk dönem hermenötik faaliyetlerin genellikle kutsal metinlerin yorumlanması ve bunların orijinlerine yönelik gayretlere dönüşmesi önemli bir dönüm noktası olarak görülebilir. Kendisinden önceki Aydınlanma Çağı'nın etkilerini açık biçimde taşıyan zaman-varoluş ikiliği özellikle fenomenoloji bağlamında Edmund Husserl'la (ö.1938) başlayan Heidegger'le devam eden yoğun bir değerlendirme dönemi yaşamıştır. Bu nedenle dönemler arası bağların kurulması gerek yorumbilim-hermenötik kavramının anlaşılmasında gerekse varoluş-zaman dikotomisinin çözümlenmesinde önemli bir basamak olacaktır.

Reformasyon Çağı gerek zamanın ve varoluşun algılanmasında gerekse buna bağlı olarak yorumbilim-hermenötik çalışmalarının büyük bir dönüşümün gerçekleştiği dönemdir. Reformasyon Dönemi 16. yüzyılın başlarında Avrupa'da derin dinî, kültürel ve entelektüel dönüşümlerin yaşandığı bir dönemi işaret etmektedir. Martin Luther(ö.1546), John Calvin (ö.1564) ve Ulrich Zwingli (ö.1531) gibi şahsiyetlerin başlattığı Reform hareketi, Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesine meydan okumuş, zamanın ve varoluşun algılanma biçimini kökten şekillendiren yeni teolojik bakış açıları getirmiştir.¹⁴ Algıdaki

¹³ Çev. M. Nesim Doru, Fazlurrahman ve A. Fazlurrahman, "Mîr Damad'ın Hudûs-ı Dehrî Kavramı: Safevîler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, sy. 27, Eylül 2013, 231-46.

¹⁴ B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev.; M. Sencer), Say Yayınları, İstanbul 2002, 74.

bu değişimler, bireysel vicdan, ilahi takdir ve tarihsel ilerleme gibi ortaya çıkan kavramlarla derinden iç içe geçmişti ve Batı'nın zaman çerçevesinde insan varoluşuna ilişkin anlayışında önemli bir değişime işaret ediyordu.

Reformasyonun merkezinde kurtuluş ve bireyin Tanrı ile ilişkisinin radikal bir şekilde yeniden düşünülmesi vardı. Bu teolojik değişim, özellikle ilahi takdir ve eskatoloji bağlamında zaman ve varoluşa ilişkin yeni anlayışlar getirdi. Birçok antik kültürde yaygın olan döngüsel zaman görüşünün aksine, Hristiyan teolojisi geleneksel olarak yaratılıştan son yargıya kadar doğrusal bir ilerlemeyi vurgulamıştı. Ancak Reformasyon, tarihin amaçlı, ilahi olarak yönlendirilen bir anlatı olduğu fikrine odaklanarak bu doğrusallığı vurgulamıştır. Reformcular, tarihi Tanrı'nın iradesinin açığa çıkması ve zamanın sonunda ilahi planının nihai olarak yerine getirilmesine doğru bir ilerleme olarak görmüşlerdir.¹⁵ Özellikle Martin Luther kıyametin yakınlığını vurgulamış ve kendi zamanındaki olayları yaklaşan sonun işaretleri olarak yorumlamıştır. Bu eskatolojik aciliyet zamanın sınırlı bir kaynak olduğu konusunda artan bir farkındalığa yol açmış ve inananları Mesih'in dönüşüne sürekli hazır bir şekilde yaşamaya zorlamıştır. Bu bakış açısı her anın daha büyük bir ilahi dramının parçası olarak görülmesiyle günlük yaşama varoluşsal bir önem kazandırmıştır.

Luther'in *sola fide* (sadece inanç) doktrini ve inananın Kilise'nin aracılığı olmadan Tanrı ile doğrudan ilişkisine yaptığı vurgu, bireysel vicdana önemli bir yük yükledi.¹⁶ Bu yeni bulunan sorumluluk, bireyler artık inançları ve eylemleri için doğrudan Tanrı'ya karşı sorumlu oldukları için varoluşsal deneyimi yoğunlaştırdı. Daha önce Kilise'nin dış otoritesi tarafından yönlendirilen içsel yaşam, varoluşsal düşüncenin merkezî odağı hâline geldi.

Reformasyonun ilahi tarihin ortaya çıkışına odaklanması, tarihsel bilinç kavramını sağlamlaştırmaya yardımcı oldu. Reformasyonun kişisel vicdana ve bireysel sorumluluğa vurgu yapması, modern birey kavramının gelişimine katkıda bulundu. Zamansal bir varlık olarak benliğe, kendi kurtuluşundan sorumlu olan varoluşsal odaklanma, özerklik, öznellik ve kişisel kimlik gibi modern kavramların şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ortaya çıkan bireysellik duygusu, zaman algısını da etkilemiş ve zamanın

¹⁵ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, (Çev.: H. Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2002, 78-79.

¹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (Çev.: H. V. Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, 192-193.

sınırlı bir kaynak olduğu kavramı, hayata daha disiplinli ve çalışkan bir yaklaşıma yol açmıştır.

İnsanın dünyada varoluşu tüm dinlerde olduğu gibi Hristiyan teoloji geleneğinde de Tanrı ile bağlantılıdır. Bu bağlantının ortaya konulması ve somut hale gelmesinde en önemli bağlantı ise elbette Tanrının sözlerinin yer aldığı kutsal kitaptır. Varoluşun ve onun içinde yer aldığı zamanın nasıl anlaşılması gerektiği, Tanrıyla kurulan ilişkide Kutsal Kitabın nasıl yorumlanacağı sorusu Reformasyonla birlikte daha önemli hâle gelmiştir. Yorum sorunu özellikle Martin Luther tarafından derinlemesine ele alınmıştır. Hristiyan geleneğinde dinî otoritenin ve kutsal yazının inananın hayatındaki rolünün yeniden incelenmesiyle öne çıkan bu derin bir dönüşüm Reformasyon teolojisinin temel taşı hâline gelen İncil'in yorumlanmasına yenilenmiş bir odak sunmuştur. Martin Luther, John Calvin gibi önemli şahsiyetler, Katolik Kilisesi'nin İncil yorumlamadaki tekeline meydan okuyarak orijinal metinlere geri dönülmesini ve kutsal yazıyla daha doğrudan bir etkileşim kurulmasını savundular. Özellikle *Sola Scriptura* (sadece kutsal yazı) ilkesi, Reformasyon'un temel doktrinlerinden biri hâline geldi.¹⁷ Reformcular, Kilise geleneği veya papalık otoritesi yerine İncil'in Hristiyan doktrininin tek kaynağı olması gerektiğini savundular. Bu değişim, her inananın kutsal yazıları kendi başına okuyup anlamasını teşvik ettiği için İncil'in yorumlanmasına benzeri görülmemiş bir değer kazandırdı. Bununla birlikte Reformasyon'un yorumlayıcı geleneği, orijinal kaynaklara dönüşü (ad fontes) ve klasik metinlerin orijinal dillerinde incelenmesini vurgulayan Rönesans hümanizminden de büyük ölçüde etkilenmiştir.

Reformasyon döneminde, hareket içindeki düşünce çeşitliliğini yansıtan çok çeşitli yorumlayıcı yaklaşımlar ortaya çıktı. Örneğin Luther'in yaklaşımı, metnin *açık anlamı* (sensus literalis) ilkesi tarafından yönlendirilen bir yorumlamayı savunarak kutsal yazının açıklığını ve sadeliğini vurgulamıştır. Luther, İncil'in temel mesajının, tüm inananlar için açık ve erişilebilir olduğunu savunmuştur. Bu gelişmeler modern dönem hermenötik geleneğin öncü yansımaları gibi görülebilir. Reformasyon'un yorumlama geleneği, tarihsel-eleştirel yöntem ve orijinal diller ile tarihsel bağlam üzerindeki vurgu da dâhil olmak üzere modern İncil araştırmasının gelişimini etkilemiştir.¹⁸

¹⁷ Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi* (Çev.: Emir Kuşçu), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 66-67.

¹⁸ Richard N. Soulen ve R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, Louisville 2011, 130-131.

Aydınlanma Dönemi olarak da anılan ve bu dünyaya ait düşüncenin ve düşünme biçimlerinin dönüşüme uğradığı dönem insanlık tarihi açısından bir sıçrama çağı olarak da görülmektedir. 17. ve 18. yüzyılları kapsayan bu entelektüel hareket Batı düşüncesinde yorumlama ve varoluşun nasıl anlaşıldığı konusunda önemli dönüşümlere yol açmıştır. Akla, deneysel araştırmaya ve geleneksel otoritelere karşı şüpheciliğe bağlılık ile karakterize edilen Aydınlanma, gerçeklik, bilgi ve benlik hakkındaki felsefi kavramları yeniden şekillendirmiştir. Bu değişimler hem metinlerin hem de dünyanın yorumlanması ve geniş kozmostaki insan varoluşu hakkındaki fikirleri derinden etkilemiştir.

Aydınlanmanın iki baskın felsefi akımı olan rasyonalizm ve deneycilik, yorumlama ve varoluşa yönelik yeni yaklaşımları şekillendirmede önemli bir rol oynadı. René Descartes (ö.1650), Baruch Spinoza (ö.1677) ve Gottfried Wilhelm Leibniz (ö.1716) gibi düşünürler, aklın birincil bilgi kaynağı olarak derin dönüşüme işaret ederlerken özellikle Descartes, *Cogito, ergo sum* (Düşünüyorum, öyleyse varım) iddiasına yol açan metodolojik şüpheciliği ön plana çıkarmıştır.¹⁹ Bu ifade, öz-bilinçli düşüncenin kesinliğine dayalı yeni bir varoluş anlayışının temelini attı. Rasyonalistler için gerçekliğin yorumlanması, duyuşal deneyimden veya dinî otoriteden ziyade akıldan türetilen açık ve belirgin fikirlerle başladı. Spinoza, bu rasyonalist yaklaşımı etiğe ve metafiziğe genişleterek, varoluşun akıl yoluyla anlaşılabilen tek bir özde -Tanrı veya Doğa- temellendiğini öne sürmüştür.²⁰

Aydınlanma Çağı ayrıca dinî metinlerin, özellikle de İncil'in yorumlanmasında önemli değişikliklere yol açtı. Bilim insanları akıl ve tarihsel eleştiri araçlarını kutsal metinlerin incelenmesine uyguladıkça, Kilise otoritesine dayanan geleneksel yorumlar giderek daha fazla sorgulanmaya başlandı. Aydınlanma düşünürleri, İncil metinlerini tarihsel bağlamlarında anlamaya çalışan tarihsel-eleştirel yöntemin öncülüğünü yaptılar. Bu yaklaşım, İncil anlatılarının kökenlerinin, yazarlığının ve tarihsel doğruluğunun eleştirel bir incelemesini içeriyordu ve genellikle Ortodoks dinî inançlara meydan okuyan sonuçlara yol açtı. İncil, giderek diğer tarihsel metinlerle aynı analiz yöntemlerine tabi olan bir insan ürünü olarak görülüyordu. Locke (ö.1704) ve Voltaire (ö.1778) gibi deistler, Tanrı'nın varlığının doğaüstü vahiy veya dinî dogmaya ihtiyaç duymadan doğanın

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 100.

²⁰ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013, 304-305.

düzeninden ve karmaşıklığından çıkarılabileceğini savundular.²¹ Bu bakış açısı, İncil metinlerinin tarihsel veya mucizevi iddialarından ziyade etik öğretilerine odaklanarak daha alegorik ve ahlaki bir şekilde yorumlanmasına yol açtı.

Romantik dönem ve bunu takip eden modern düşünce hareketleri özellikle varoluşa ve hermenötik bilime bakışın yeni bir boyut kazandığı çağdır. 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında devam eden Romantik dönem, yorumlama sanatı ve bilimi olan hermenötik geleneğinde önemli bir gelişmeyi göstermektedir. Aydınlanmanın akıl ve deneysel bilgiye verdiği öneme karşı bir tepkiyle karakterize edilen bu dönem, öznenin, duygunun ve bireysel deneyimin önemini yeniden ön plana çıkarmayı amaçlamıştır. Romantik dönemde hermenötik, yorumlama sürecini, metin veya sanat eseriyle dinamik bir ilişkiyle tanımlarken bunun kişisel ve yaratıcı bir eylem olduğunu da öne sürmüştür.

Romantik hermenötiğin merkezinde, yorumlamanın yalnızca nesnel, bilimsel yöntemlerin bir metne uygulanması olmadığı, aynı zamanda yorumlayıcının kendi deneyimleri, duyguları ve hayal gücü tarafından temelde şekillendirildiği fikri vardı. Bu yaklaşım, yorumlamanın yorumlayıcıdan bağımsız nesnel bir gerçeği ortaya çıkarmayı amaçladığı Aydınlanma Çağı'nın rasyonalist yöntemleriyle keskin bir tezat oluşturmaktadır. Genellikle modern hermenötiğin babası olarak kabul edilen Friedrich Schleiermacher (ö.1834), yorumlamaya yönelik bu Romantik yaklaşımın geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.²² Schleiermacher, bir metni anlamının iki yönlü bir süreç gerektirdiğini savunmuştur: dili ve grameri anlamak. Schleiermacher için yorumlama, kişinin kendisini yazarın zihniyetine yerleştirmesi için sezgisel bir süreci içermektedir; bu nedenle yorumu bir empati ve yaratıcı yeniden canlandırma eylemi hâline getirmektedir.

Romantik hermenötik, yorumlama sürecinde tarihsel ve kültürel bağlamın önemini dile getirirken metinlerin zamanlarının ürünleri olduğuna ve yaratıldıkları kültürel, toplumsal ve tarihsel koşulları yansıttığına inanıyorlardı. Bu nedenle yorumlama, bir metnin anlamını tam olarak kavramak için bu bağlamların farkında olmayı gerektiriyordu. Önemli bir Romantik düşünür olan Friedrich Schlegel (ö.1829), bir sanat eserini veya edebiyat eserini anlamının yalnızca metnin kendisini analiz etmeyi değil,

²¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*. (Çev.: Halil Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, 282-291.

²² Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2021, 30-31.

aynı zamanda onu şekillendiren daha geniş tarihsel ve kültürel güçlerle etkileşim kurmayı da içerdiğini savundu. Bu bakış açısı, anlamının zorunlu olarak belirli bir tarihsel ana gömülü olduğu görülen hermenötikte tarihselciliğin daha sonraki gelişimi için temel oluşturmuştur. Schlegel ayrıca, sanatın ve yorumlamanın öz bilinçli ve öz-yansıtıcı doğasını ifade eden *romantik ironi* kavramını da ortaya attı. Romantik ironi, anlamın akışkanlığını ve bir metnin özünü tam olarak yakalamanın imkânsızlığını kabul eder ve böylece yorumcuları yorumlama sürecinde kendi sınırlamalarının ve önyargılarının farkında olmaya teşvik eder.²³

Romantik dönemin yaratıcılık ve hayal gücüne verdiği vurgu doğrultusunda, bu dönemde hermenötik doğası gereği yaratıcı bir eylem olarak görülüyordu. Romantikler yorumlamanın yalnızca sabit bir anlamı ortaya çıkarmakla ilgili olmadığına, aynı zamanda devam eden anlam yaratma sürecine katılmakla ilgili olduğuna inanıyorlardı. Bu fikir, Romantik dönemdeki *organik bütünlük* kavramında yansır; burada bir metin ya da sanat eseri, kendi iç dinamiğine sahip canlı bir varlık olarak görülür. Böyle bir eseri anlamak, sadece analitik bir inceleme gerektirmez; aynı zamanda, eserin karmaşıklığına ve çoklu anlamlarına saygı duyan bütünsel bir etkileşim gerektirir. Bu yorumlama yaklaşımı, belirsizliği, çokluğu ve anlamın açık uçlu doğasını ön plana çıkarmaktadır.²⁴

Burada görüşlerine özellikle yer verilmesi gereken isimlerden biri Dilthey'dir. (ö.1911) Kökleri Dilthey öncesine de uzanan ve Doğa Bilimlerinin sahip olduğu kesinlik ve hakikati ifade etme değerlerinin onun İnsan Bilimleri dediği epistemolojik anlayışa da hâkim kılınması düşüncesi yorum bilim sahasının faaliyet alanını oldukça genişletmişti. Bu evrensel düzeyde kabul edilme ve nerede-ne zaman olursa olsun doğru olma ilkelerine sahip olmayı gerektiren bir anlayıştı.²⁵ Ancak bu arayışların hermenötik gelenek içerisinde yerini bulduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir.

Çalışmanın genel çerçevesine yer vermeden önce Paul Ricœur ve Martin Heidegger bağlamında ortaya konulan çalışmalara değinmek yerinde olacaktır. Ricœur ile ilgili, Türkçe yazılmış dört çalışmadan bahsedilebilir. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül* Selami Varlık'ın, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji* Mehmet Büyüktuncay'ın ve *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* Recep Alpyağıl'ın

²³ Muharrem Tosun ve Ayla Akın, *Yorumbilim*, Değişim Yayınları, İstanbul 2018, 101-104.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017,

²⁵ Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, 17.

ve Ricoeur'ün *Etik Felsefesinin İzinde: Bir Anlatı Olarak Haber ve Öteki* ise Duygu Onay Çöker'in çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. *Temellük ve Tahayyül*'de yazar temellük kavramını Ricoeur'ün düşüncelerinden hareketle konumlandırır ve anlatı yoluyla elde edilen bu sahiplenme düşüncesini ortaya koyar. *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji* adlı eserde Ricoeur'ün 'Başkası Olarak Kendisi' adlı eserini "Kişi değişerek kendisi kalmayı nasıl başarır? Kendisiyle özdeşliği sorunsallaşan bir öznenin ahlaki bağlanma biçimleri hangi düzlemde anlaşılmalı ve açılmalıdır?" sorularından hareketle ele alır. *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* adlı çalışmada ise benzersiz bir din felsefesinin olanaklarını Ricoeur bağlamında tartışmaktadır. *Ricoeur'ün Etik Felsefesinin İzinde: Bir Anlatı Olarak Haber ve Öteki* ise Paul Ricoeur'ün etik öğretisi bağlamında haber anlatılarını konu edinmektedir. Yine Cogito'nun 56. *Paul Ricoeur Özel* sayısı bu anlamda kaynak olarak değerlendirilebilecek nitelikli makaleleriyle dikkat çekmektedir. Doğrudan Ricoeur'ü ele almasa da içeriğindeki Ricoeur başlığıyla ufuk açıcı bir eser olan *Önce Söz Vardı* Yasin Aktay, Erol Göka ve Abdullah Topçuğlu'nun ortak çalışması olarak ön plana çıkmaktadır.

Ricoeur hakkında yazılmış lisansüstü tezler de bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalardır. Onur Şahin'in 2013 yılında yayımlanan *Paul Ricoeur'de Dil ve Hermeneutik* çalışması dil ve hermenötik başlıklarını hem kavramsal olarak hem de tarihsel çerçeve içerisinde ele almaktadır. Şilan Ceren Ceylan'ın 2015 tarihli *Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi* eseri özellikle hermenötik için önemli bir bağlam olan metafor üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda Hazarcan İdil Tufantoz tarafından 2019 yılında yayımlanan *Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği* tezi Ricoeur için önemli bir kavram olan sembolden hareketle metin hermenötiği ve sembollerin çözümlenmesini konu edinmiştir. Özge Açık'ın 2022 yılında yayımlanmış *Paul Ricoeur'de Bellek, Kendilik ve Başkalık İlişkisi* düşünürün felsefesinde önemli bir yer tutan kendilik ve bellek başlıklarını ele almaktadır. 2024 yılında Sedat Pala yayımlanan *Paul Ricoeur'de Zaman Kavramı* hermenötik için merkezi bir kavram olan zaman üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede Sengün Meltem Acar Vanleene'nin 2011 yılında yayımlanan *Paul Ricoeur 'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak 'Anlatısal Kimlik' Sorunu*, Cansu Akoğlan'ın 2020 yılına ait *Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'de Özgür İrade Problemi* ve Demet Konur Şen'in 2023 yılında yayımlanmış

Heidegger, Gadamer ve Ricoeur Hermeneutiğinde Metafor adlı doktora tezleri de alan için önemli çalışmalardır.

Martin Heidegger hakkında Türkçe yazılmış oldukça geniş bir literatürden bahsedilebilir. *Heidegger Sarkacı: Metafor Kavramının Arkeolojisi* Zeynep Kot Tan'ın metaforun çalışma mekanizmasını, sarkaç metaforu üzerinden anlatan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Adnan Esenyel'in *Martin Heidegger: Varlığın Patikaları* isimli çalışması Heidegger'de varlığın merkezi konumunu tartışmaktadır. Yine *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*'da Erdal Yıldız "Bir sanat yapıtının sanatsal olmasının anlamı nedir? Sanat yapıtının bir ontolojisinden söz edilebilir mi?" sorularından hareketle varlık ve sanat arasındaki ilişkiyi tartıştığı eseri bu çerçevede yazılmış eserlerdendir. Nilüfer Urlu Ünal'dı'nın *Martin Heidegger Düşüncesinde Zaman-Hakikat İlişkisi* eseri Heidegger'in hakikat anlayışının zaman/sallık ile ilişkisini ele alırken *Heidegger Felsefesinde "Kaygı"nın Yeri* çalışmasında Dilnur Karabulut kaygı kavramı üzerinden varlık konusunu tartışmaktadır. Senem Kurtar'ın *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Fadime Rukiye Bayındır'ın *Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm Fenomeni*, Kaan H. Ökten'in *Heidegger Kitabı ve Heidegger ve Üniversite*, A. Kadir Çüçen'in *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Ala E. Ersoy'un *Heidegger Felsefesinin Ana Kökleri Üzerine Bir İnceleme*, Kasım Küçükalp'in *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Faruk Manav'ın *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Aysun Gür'ün *Heidegger'e Yolunuz Düşerse*, Sinan Kılıç'ın *Martin Heidegger'de Metafizik Fark*, Özkan Gözel'in *Heidegger'in 'Dünya'sı*, Fatma Tosun Köse'nin *Martin Heidegger'in Teoloji Anlayışı ve Onto-Teoloji Eleştirisi*, Ahmet Soysal'ın *Heidegger'de Zaman Üzerine*, Özgür Taburoğlu'nun *Varlık İzleri: Işık ve Ses –Heidegger'de Temel Kavramlar* eserleri bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalardır. Bunun yanında *Özne Dergisi*, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* ve *Cogito Dergisi* Heidegger özel sayıları bu alanda çalışma yapmak isteyenler için kaynak niteliğinde eserle olarak göze çarpmaktadır.

Martin Heidegger üzerin yazılan tez çalışmaları da Türkçe literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Çetin Türkyılmaz'ın 1998 yılında yayımlanan *Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu* adlı tezi Kant üzerinden Heidegger'in düşüncelerine odaklanmaktadır. Gülay Tunç tarafından 1999 yılında hazırlanan *Martin Heidegger'in Hermeneutiği ve Tarih Anlayışı* çalışma hermenötik konusunun başat

kavramı olan zamansallık ve tarihsellik üzerinde durmaktadır. Ağalar Memmedov'un 2001 tarihli *M. Heidegger'de Düşünme Kavramı* düşünme fenomeni üzerinden metafizik ve varlık konularını tartışmaktadır. Senem Kurtar'ın 2004 yılına ait *Heidegger Felsefesinde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, Nedit Ucuman'ın 2004 tarihli *Heidegger Felsefesinde Dasein'in Ontolojik Karakteri ve Hermeneutik Daireye Müdahale Girişimi*, Zehra Tonyalı'nın 2005 yılı *Martin Heidegger'in Teknoloji Yorumu* tezleri bu çerçevede zikredilebilir.

Heidegger üzerine yapılan birkaç önemli doktora çalışmasını da burada ifade etmek yerinde olacaktır. Metin Bal'ın 2008 yılında yayımlanan *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki* adlı eseri Martin Heidegger'in sanat anlayışı açısından “varlık”, “sanat yapıtı” ve “insan” arasındaki ilişkiyi incelemektir. Yine Çiğdem Yıldızdöken'in 2017 yılında yayımlanan *Heidegger'de Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi* çalışması Dasein üzerinden varlığı ve oluşu ele almaktadır. Bilge Salur'un 2020 yılına ait *Otantiklik Problemi ve Heidegger'de Otantikliğin Zamansallıkla İlişkisi* adlı çalışma modernite üzerinden otantiklik konusunu Heidegger'in felsefesi bağlamında tartışmaktadır. Ayrıca Zeynep Münteza Kot Tan'ın 2020 tarihli *Heidegger'de Metafor Sorunu*, Feyruze Cılız'ın 2021 yılında yayımlanan *Heidegger'in Nietzsche Yorumunda Sanat ve Hakikat İlişkisi*, Nilifer Ünal'dı'nın aynı yıla ait *Martin Heidegger Düşüncesinde Hakikat-Zaman İlişkisi*, Derya Önder'in 2023 yılında yayımlanan *Heidegger Felsefesinde Varlık ve Hakikat* ve Aydın Yazğan'ın 2024 yılında yayımlanmış *Martin Heidegger'de 'Kaygı' Kavramı* tezleri isimleri sayılabilecek çalışmalar arasındadır.

Bu çalışmamız da felsefi geleneğin Paul Ricœur ve Martin Heidegger gibi ufuk açıcı iki ismi üzerinde duracaktır. Bunun nedeni iki düşünürün *varoluş ve yorumbilim* geleneğinin kapsamını ve derinliğini artıran özgün anlayışlarıdır. Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman*'da hermenötiği insan varoluşunun temel bir yapısı olarak yeniden yorumlamasıyla ön plana çıkmıştır. Heidegger'e göre hermenötik yalnızca metinleri yorumlama sanatı değil, dünya-içinde-olmanın ontolojik koşuluyla da bağlantılıdır. O, anlamının insan deneyimine içkin olduğunu ve yorumlamanın bağımsız bir bilişsel eylem değil, dünya ile varoluşsal bir ilişki olduğunu ileri sürer. Heidegger, yorumlamayı varlığın özüne yerleştirerek, onu tüm anlamının zemini olarak ön-düşünümsel, yaşanmış deneyime öncelik veren fenomenolojik bir yönteme dönüştürür. Ricœur ise Heidegger'in

hermenötiğini daha açık bir şekilde felsefi ve edebi bir yöne doğru genişletirken epistemolojik bir çerçeve çizer. O, *Zaman ve Anlatı* çalışmasında hermenötik projesini geliştirir ve yorumlamanın metin ile yorumcunun öznel ufku arasında diyalektik bir hareket içerdiği söyler. Ayrıca Ricœur insan deneyimini şekillendirmede metafor ve anlatıyı keşfetmesi, yalnızca analitik akıl yürütmeyi değil, aynı zamanda yorumlamanın şiirsel ve sembolik boyutlarını ortaya koyması bu bağlamda önemlidir. Heidegger ve Ricœur 'ün katkıları birlikte hermenötik, daha geniş bir felsefi ve varoluşsal sorgulamaya dönüşmüştür.

Çalışmamızın birinci bölümü yorum biliminin tarihsel sürecini betimlerken zamana yönelik felsefi görüşlerin hermenötik geleneğe katkılarını göstermeyi amaçlamaktadır. Bilindiği gibi bugünkü anlamda bir hermenötik-yorumbilim düşüncesinin gerek Sokrat öncesi gelenekte gerekse Yunan felsefe geleneğinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Daha çok retorik ve şiir sanatı içerisinde değerlendirilen yorumlama sanatı günlük yaşamın bir parçası olan konuşma faaliyetleri içerisinde değerlendirilmiştir. Bu anlamda ele alınan her bir başlıkla antik dönemin zamana, varoluşa ve yoruma dair görüşleri incelenmiştir.

İkinci bölümde modern dönemde ortaya çıkan hermenötik gelenek ve buna bağlı olarak gelişen düşünce hareketleri ele alınmıştır. Özellikle yorumbilimin felsefi bir anlayış olarak gelişmesinde katkıları olan isimlerden hareketle zaman ve yorum üzerinde çalışmalara yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde varoluşçu hermenötik geleneğin başat ismi Heidegger'in varoluş ve zaman bağlamında hermenötik alanında ortaya koyduğu görüşleri değerlendirilecektir. Düşünürün tüm çalışmaları yine kendisinin verdiği bir kararla eski dostu Vittorio Klosterman tarafından bir proje kapsamında yayımlanmaya başlanmış ve 1975 yılında Toplu Eserler'in ilk cildi yayımlanmıştır.²⁶ Türkçede de oldukça hacimli bir külliyata sahip olan Heidegger'in başat eserleri ve metinleri Türkçeye kazandırılmıştır. Özellikle düşünürün *magnum opus* olan *Varlık ve Zaman* iki farklı çeviriyle karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında eserin daha iyi anlaşılabilmesi için kılavuz sayılabilecek telif eserler de kaleme alınmıştır. Heidegger'in hayatını ve eserlerini inceleyen çok sayıda çalışmanın da yayımlanmış olduğu görülmektedir. Düşünüre yönelik bu ilginin bize göre en önemli sebebi Batı'nın metafiziği dışlayan geleneksel anlayışına karşın ortaya

²⁶ Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2021, 29.

koyduğu metafiziği önceleyen eserler olmalıdır. Martin Heidegger'in varoluş ve hermenötik felsefesi, öncü eseri *Varlık ve Zaman*'da ele alındığı şekliyle, insan varoluşunu doğası gereği yorumlayıcı bir süreç olarak yeniden tanımlar. İnsan varoluşunu karakterize eden benzersiz varoluş biçimini ifade eden *Dasein* kavramı üzerinden ele alır. *Dasein*, önceden var olan bir dünyaya *fırlatılan* ve sürekli olarak kendi varoluşunu yorumlama süreciyle meşgul olan zamansal bir varlık olarak anlaşılır. Heidegger, bu sürecin kişinin ölümlülüğünün farkındalığıyla derinden bağlantılı olduğunu ve *Dasein*'in olasılıklarını nasıl anladığını ve şekillendirdiğini vurgular. Heidegger'in hermenötiğe yaklaşımı, metinlerin yorumlanmasının ötesine geçerek varoluşun yorumunu da kapsar. Anlamanın yalnızca bilişsel bir etkinlik olmadığını, aynı zamanda *Dasein*'in her zaman kendi varlığını ve etrafındaki dünyayı yorumladığı varoluşsal bir görev olduğunu savunur. Bu hermenötik süreç, parçaların ve bütünün anlamının birbirleriyle ilişkili olarak anlaşıldığı *hermenötik çember* ile karakterize edilmiştir. Heidegger'in hermenötiğin varoluşsal bir olgu olarak yeniden tanımlanması felsefe üzerinde kalıcı bir etki yaratmış ve varoluşçuluk, fenomenoloji ve beşerî bilimler alanındaki sonraki düşünürleri etkilemiştir. Bu bağlamda gerek Heidegger'in gerekse Paul Ricœur'ün (ö.2005) zaman ve hermenötik üzerine görüşleri karşılaştırılacak ve benzerlikler ve zıtlıklar vurgulanacaktır.

Çalışmanın dördüncü bölümü Paul Ricœur ekseninde hermenötik geleneğin zaman ve varoluş bağlamında incelenmesine ayrılmıştır. Türkçe literatürde düşünürün başat eserleri yer almaktadır. Ancak Ricœur hakkında inceleme konusu edindiğimiz diğer isim olan Heidegger kadar yoğun bir çalışma alanı oluşmamıştır. Ricœur üzerine makale çevirileri yanında yapılan tez çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Özellikle yazarın *Zaman ve Anlatı* eserini merkeze alan akademik çalışmalar bu anlamda değerli katkılar sunmaktadır.

20. yüzyılın önde gelen filozoflarından Paul Ricœur, varoluşçuluk ve hermenötiği, insan varoluşunun yorumlayıcı doğasını vurgulayan bir şekilde bütünleştirmiştir. Ricœur, varoluşu anlamanın, yaşamın ifade edildiği semboller, metinleri ve anlatıları yorumlamayı içerdiğine inanıyordu. İnsanların anlatılarla yaşayan varlıklar olduğunu ve bu anlatıların dünyayı ve kendilerini anlamalarını şekillendirdiğini öne sürmüştür. Ricœur'ün hermenötiği, yorumlamanın yalnızca metinleri anlamanın bir yolu olmadığı, aynı zamanda bireylerin kendi varoluşlarını nasıl anladıklarının temelini oluşturduğu

fikrine odaklanmıştır. O, yaşamı, bireylerin deneyimlerini ve dünyadaki yerlerini anlamlandırma sürecinde sürekli olarak yer aldığı, yorumlama gerektiren bir *metin* olarak görmüştür. Ricœur ayrıca, saf anlayıştan daha derin, yansıtıcı bir yoruma geçme sürecini tanımlayan *hermenötik yay* fikrini de geliştirmiştir. Yorumlamanın, anlamın sabit olmadığı, ancak her zaman yeniden yorumlanmaya açık olduğu diyalektik bir anlama sürecini içerdiğini vurgulamıştır. Ricœur, bu devam eden yorumlama sürecinin, bireylerin inançlarını, değerlerini ve hayatlarını şekillendiren anlatıları eleştirel bir şekilde incelemelerine olanak tanıdığı için, otantik varoluş için elzem olduğuna inanıyordu. Ricœur, hermenötiği varoluşsal kaygılarla ilişkilendirerek, metinleri yorumlamanın ve hayatı yorumlamanın, insan deneyiminin merkezinde yer alan birbirine bağlı faaliyetler olarak görüldüğü felsefi bir çerçeve sunmuştur.

Bu çalışmada amaç modern felsefenin önemli isimlerinden olan Martin Heidegger ve Paul Ricœur'ün düşüncelerinden hareketle *zaman* kavramını tartışmak ve zaman felsefesi olarak adlandırılabilen bir bağlamda bu iki büyük ismin hermenötik felsefesi üzerine görüşlerini değerlendirmektir. Sonuç bölümünde ise karşılaştırmalı bir yaklaşımla farklılıklar ve benzerlikler üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMAN VE YORUM

1.1. ZAMAN VE YORUM

Zaman, tarihin her döneminde insanlık için merkezî bir kavram olarak kültürlerin gelişiminde, kozmolojilerin, ritüellerin ve günlük yaşamın şekillendirilmesinde değer görmüştür. Eski uygarlıklar, dünya görüşlerini, dinî inançlarını ve sosyal yapılarını yansıtan zamanı anlamaya yönelik çeşitli ve karmaşık yollarını ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde zaman kavramı, tarım, din, felsefe ve sosyal organizasyon gibi yaşamın çeşitli yönlerini etkileyerek insan toplumları için temel bir yapı olmuştur.

Zamanın bu şekilde insan edimlerinin temelinde yer alması hayatın hem yaşanan hem de yorumlanan bir özneye dönüşmesinde bu kavrama merkezî bir rol vermiştir. Gerek kadim kültürlerde gerekse felsefî düşünce geleneğinin oluşmaya başladığı toplumlarda hayatın ve zamanın anlaşılması ve yorumlanması birbirine paralel ilerleyen çerçeveler hâline gelmiştir.

1.1.1. Kadim Kültürlerde Yaşamın Döngüsellği ve Yorumlanması

Eski Mısır'da zaman, din ve sonsuz yaşam ve ölüm döngüleri ile derinden iç içe geçmişti. Mısırlılar iki zaman biçimini geliştirdiler: Neheh ve Djet. *Döngüsel* zaman anlayışına *Neheh*, *doğrusal* zaman anlayışına ise *Djet* deniyordu. Bu çerçevede *Djet* süregiden varlık düzenine, *Neheh* ise daima yinelenen ve yenilenen varoluşları ifade ederdi.²⁷ *Neheh*, güneşin doğuşu ve batışı gibi kozmik olayların sonsuz tekrarını simgeleyen döngüsel zamana atıfta bulunurken, *Djet*, öbür dünya ve tanrıların sonsuz varlığıyla ilişkili doğrusal, değişmeyen zamana atıfta bulunurdu.

Neheh'in döngüsel doğası, Güneş tanrısı Ra'nın gökyüzündeki günlük yolculuğunun devam eden doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünü temsil ettiği Mısır güneş dininde en canlı şekilde ifade edilmiştir. Güneş tanrısı Ra, *Neheh* adı verilen zamanın tezahürüydü çünkü Ra *her gece kendini yeniliyordu* ve her günün şafağında gök

²⁷ Kaan H. Ökten, *Neheh ile Djet ve Varoluşun Zamansallığı*, Notos Dergi, (Sayı 83), 43.

tanrıçası Nut tarafından *yeniden doğuyordu* . Bu düzende tanrıların şimdiki zaman ve bilinmeyen uzak bir geçmişte yaşadığına inanılıyordu. İlahi sayılan Mısır krallarının bu ebedî döngüye katıldıklarına ve yönetimleri aracılığıyla kozmik düzeni (Maat) sağladıklarına inanılıyordu.²⁸ Mısır kültüründe zaman kavrayışının döngüsel karakteri nedeniyle tekrara dayanan ve sürekli başa dönen bir zaman düşüncesi güçlenmiştir. *Piramit Metinleri* ve *Ölümler Kitabı* gibi cenaze metinleri de benzer bir zaman anlayışını yansıtır ve ölenlerin öbür dünyada sonsuz yaşama ulaşmak için döngüsel süreçler boyunca yolculuğunu vurgular.²⁹

Mezopotamya gibi Mısır takvimi de göksel gözlemlere, özellikle Nil'in yıllık yükselişine denk gelen Sirius yıldızının sarmal yükselişine bağlıydı. Nil'in yıllık taşkın dönemleri Mısır kültüründe yeni yılın başlangıcını işaret eder ve bu yaşamın yenilenmesini sembolize ederek zaman, doğal döngüler ve ilahi düzen arasındaki bağlantıyı güçlendirirdi.³⁰

Mısırlılar, zaman olaylarını düzenlemek ve tahmin etmek için karmaşık takvim sistemleri geliştirdiler. Sivil takvimleri, her biri 30 günlük 12 aya bölünmüş 365 günden oluşuyordu ve yıl sonuna ek beş *epagomenal*³¹ gün ekleniyordu. Bu takvim, özellikle Nil'in taşmasını tahmin etmede, idari ve tarımsal amaçlar için önemliydi. Ek olarak, dinî festivaller için bir ay takvimi tuttular ve bu da zaman tutmada çok yönlü bir yaklaşım sergilendiğini göstermektedir.

İnsanlığın bildiği en eski uygarlıklardan biri olan Mezopotamya uygarlığı, tarımsal ve dinî uygulamalarıyla yakından bağlantılı sofistike bir zaman işleyişi sistemi geliştirdi. Sümerler, Akadlar, Babilliler ve Asurlular da dâhil olmak üzere Mezopotamya medeniyetleri, astronomik gözlemleri ve astrolojik uygulamalarıyla karmaşık bir şekilde bağlantılı olan derin bir zaman anlayışı sergilemiştir. Zaman, öncelikle ilahi iradenin

²⁸ Geraldine Pinch, *Mısır Mitolojisi*, (Çev.: İlgin Yıldız) Nova Kitap, İstanbul 2023, 88.

²⁹ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 9-11.

³⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1*, (Çev.: Ali Berkay) Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 117-119.

³¹ Yunanca epagomenos sözcüğünden ileri gelir. Eski güneş yılındaki ayın bölümünü oluşturmeyen ilâve edilmiş günlerdir. Mısırlı tanrılara bu günlerde ibadet edilmekteydi.

Spalinger, Anthony. "Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt." *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 1 (1995): 33–47. <http://www.jstor.org/stable/545228>.

tezahürleri olduğuna inanılan gök cisimlerinin hareketleriyle yönetilen döngüsel bir yapı olarak görülüyordu.

Zaman büyük ölçüde gök cisimlerinin, Mısır kültüründe güneşe dayanan ölçüm yerine, özellikle ay ve yıldızların gözlemlenmesiyle anlaşılırdı ve bu da bir ay-güneş takviminin gelişmesine yol açtı.³² Sümerler ve Babilliler, yılı her biri yeni ay ile başlayan on iki aya böldüler ve modern zaman tutma sistemlerini etkilemeye devam eden altmışlık bir sisteme dayalı bir gün, saat ve dakika sistemini tasarladılar. Mezopotamyalılar için zaman döngüseldi ve doğal büyüme, hasat ve yenilenme hareketleriyle belirlenirdi. Bu döngüsel zaman kavramı, kaostan sonra kozmik düzenin döngüsel dönüşünün doğal dünyadaki yinelenen zaman kalıplarını yansıttığı Babil yaratılış efsanesi Enuma Eliş'te görüldüğü gibi dinî kozmolojilerinde de mevcuttu. Mezopotamya kralları, kozmik düzenin korunmasındaki ve zamanın düzenli geçişini sağlamadaki rollerini ön plana çıkararak, genellikle hükümdarlıklarına kozmik döngüler açısından atıfta bulundular.³³

Astroloji de Mezopotamya kültürünün ayrılmaz bir parçasıydı ve göksel olaylar hem kişisel kaderleri hem de devlet işlerini etkileyen alametler olarak yorumlanıyordu. Enuma Anu Enlil gibi metinlerde astronomik olayların titizlikle kaydedilmesi, dünyevi olayları anlama ve tahmin etmede zamana ve göksel döngülere atfedilen önemi yansıtır. Burada zamanın kutsal olanın yorumlanmasında aracı bir rol üstlenmesi hermenötik faaliyetlerin ilkel kökenlerinin göstermesi açısından önemlidir.³⁴

Antik Hint kültürlerinde, özellikle Hindu felsefesinde, zaman (kāla) geniş, döngüsel ve kozmik ölçekte algılanır. Yugalar kavramı, zamanı her biri farklı özelliklere ve sürelerle sahip muazzam dönemlere ayırır ve topluca bir Maha Yuga döngüsü oluşturur. Bu döngüler, evrende var olan sürekli yaratılışı ve yıkımı temsil eder ve derin metafizik ve kozmolojik inançları yansıtır. Vedalar ve Puranalar gibi metinler, ayrıntılı zamansal çerçeveleri detaylandırır. Zaman ayrıca doğum, ölüm ve yeniden doğuşun (samsara) döngüsel süreçleriyle de ilişkilendirilir ve zamansal anlayışın ruhsal ve varoluşsal boyutlarını vurgular. Astronomik ve matematiksel bilgi hem takvim sistemlerini hem de ritüel zamanlamalarını bilgilendiren gezegen hareketleri ve tutulmaların karmaşık

³² Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 14.

³³ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2019, 68.

³⁴ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 2*, (Çev.: Ali Berkay) Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 81-83.

hesaplamalarını sağlayan Hint ay-güneş takvimi, tarımsal faaliyetler ve dinî uygulamalar için çok önemli olan ay aylarını güneş yıllarını şekillendirmiştir.³⁵

Antik Çin kültüründe zaman, kozmoloji, felsefe ve yönetimle yakından iç içeydi. Çinliler zamanı döngüsel olarak algıladılar ve *Yin ve Yang* ve *Beş Element (Wu Xing)* gibi kozmik güçlerin etkileşimiyle yönetildiler. Bu bakış açısı, güneş ve ay unsurlarını birleştiren ve yıl, ay, gün ve saatleri tarihlemek için kullanılan 60 yıllık bir dizi olan Altmışlık Döngü gibi döngüleri içeren geleneksel Çin takviminde görülebilmektedir. Konfüçyüsçülük ve Taoizm gibi felsefi gelenekler, zaman konusunda farklı görüşler sundular. Konfüçyüs düşüncesi, toplumsal ve kozmik istikrarı korumada zamansal düzenin ve uyumun önemini vurgulamış ve insan faaliyetlerini doğal döngülerle uyumlu hâle getiren ritüellere ve geleneklere değer vermiştir. Taoizm, özellikle Laozi'nin *Tao Te Ching* gibi metinler aracılığıyla, zamanı evrenin doğal akışı ve uyumunu savunarak ebedî Tao'nun bir yönü olarak sunmuştur.³⁶ Astronomi ve zaman tutmadaki gelişmeler antik Çin'de önemliydi. Karmaşık su saatlerinin inşası ve ayrıntılı yıldız haritalarının geliştirilmesi, tarım, astroloji ve imparatorluk yönetimi için gerekli olan hassas zaman ölçümü ve takvimsel doğruluğu kolaylaştırdı. Çinliler ayrıca güneş lekeleri ve süpernovalar gibi fenomenleri tanımış, kaydetmiş ve kozmik zaman döngüleri hakkında derin bir gözlemsel yeteneği ortaya koymuşlardır. Ancak özellikle Batı düşüncesine hâkim olmuş ilerlemeye dayalı bir zaman anlayışı Çin düşüncesinde yer almaz, bunun yerine geriye dönüşü sembolize eden kavramsal bir çerçeve inşa edilmiştir.³⁷

Maya uygarlığı, antik dünyadaki en sofistike ve karmaşık takvimsel sistemlerden birini geliştirdi. Zaman, döngüsel ve kutsal olarak algılanıyordu ve takvimler yalnızca pratik amaçlara değil aynı zamanda dinî törenlere ve kehanet işlerine de hizmet ediyordu. Mayalar, kehanet ve törensel etkinlikler için kullanılan 260 günlük kutsal bir takvim olan Tzolk'in ve tarımsal ve sivil faaliyetleri yöneten 365 günlük bir güneş takvimi olan Haab' dâhil olmak üzere aynı anda birden fazla takvim kullanıyordu. Bu iki takvim, Maya kozmolojisinde önemli bir dönem olan 52 yıllık bir Takvim Döngüsü oluşturmak için

³⁵ Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019, 60.

³⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 2*, (Çev.: Ali Berkay) Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 27-34.

³⁷ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 35.

birbirine geçmiştir. Bu sistem, tarihî ve mitolojik olayların kaydedilmesinde etkili oldu ve Mayaların derin zamansal bilinçlerini ve kozmolojik döngülere olan ilgilerini ortaya koymuştur. Astronomi, Maya zaman ölçümünün merkezindeydi ve Güneş, ay, Venüs ve takımyıldızlar gibi gök cisimlerinin titiz gözlemleri takvimlerini ve mimari hizalamalarını şekillendirmekteydi.³⁸

Antik Yunanlılar hem deneysel gözlemlerle hem de soyut akıl yürütmeye uğraşarak zamanın karmaşık ve felsefi yorumlarını geliştirdiler. Hesiod'un eserlerinde görüldüğü gibi erken Yunan kavramları, zamanı tarımsal döngülerle ve mitolojik anlatılarla ilişkilendirilmiştir. Herakleitos gibi filozoflar, zamanı sürekli bir akış olarak görmüş, değişim ve geçiciliği vurgulamış ve aynı nehirde iki kez yıkanamayacağını söyleyerek zamanın yinelenemeyen doğasını vurgulamışlardır. Tersine, Parmenides yokluk düşüncesine yer vermediği için gerçekliğin zamansız ve tam olduğunu varsayarak, *görünüm* (duyusal dünya) ve *gerçeklik* (ebedî) arasında bir ikilik ortaya koymuştur. Yunanlılar ayrıca zaman tutma teknolojisi ve astronomide önemli ilerlemeler kaydettiler. Güneş saatleri ve su saatleri (Clepsydra) gibi cihazlar pratik zaman ölçümü için kullandılar. Batlamyus astronomik modeller ve yıldız kataloglarının geliştirilmesine katkıda bulunarak takvim sistemlerinin ve zaman hesaplamasının hassasiyetini artırmıştır.³⁹

1.1.2. Sokrat Öncesi Dönemde Zaman ve Yorum

Sokrat öncesi dönem, ilk Yunan düşünürlerinin kozmosun doğasını, varlığını ve gerçekliği yöneten temel ilkeleri keşfetmeye başladığı Batı felsefesinin başlangıcıdır. Bu filozofların anlamaya çalıştığı birçok kavram arasında bulunan zaman, değişim, varoluş ve evrenin yapısı hakkındaki görüşleri Batı felsefi geleneğinin de bir parçası olarak yaşamaya devam etmiştir.

Herakleitos (ö. MÖ 475), zaman kavramıyla ilişkili en önde gelen Sokrat Öncesi filozoflardan biridir. *Panta rhei* doktrini (her şey akar), zamanın değişimle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu gerçekliğin, sürekli ve dinamik doğasını vurgular. Herakleitos için zaman, olayların ortaya çıktığı durağan bir zemin değildir, bunun yerine kendi olma

³⁸ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 29-30.

³⁹ Phillip Turetzky, *Zaman*, (Çev.: Mustafa Çağlar Atmaca), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2020, 16, 22-23.

sürecidir. Herakleitos'un "Aynı nehirde iki kez yıkanamazsınız." dediğinde, gerçekliğin sürekli akış hâlinde olduğu ve zamanın bu dönüşümün etkeni olduğu inancını vurgulamaktadır. Bu görüş, her şeyin sürekli hareket hâlinde olduğunu ve zaman içinde hiçbir şeyin aynı kalmadığını ileri sürer. Herakleitos'un felsefesinde zaman hem değişimin bir ölçüsü hem de varoluşun doğasını tanımlayan ontolojik bir ilkedir. Dünya, zamanın bu çatışmaların çözümünü ve yenilenmesini getirdiği, gündüz ve gece, yaşam ve ölüm gibi karşıtların sürekli bir etkileşimidir.⁴⁰ Herakleitos'un zamanı yorumlaması da etik çıkarımlar taşır. Onun görüşü, zamanın ve değişimin doğasını anlamanın, kozmosu yöneten rasyonel ilke olan Logos ile uyum içinde yaşamak için gerekli olduğunu öne sürmektedir. Bu fikir, dünyayı şekillendiren zamansal süreçlere dönük derinlikli görüşlerini yansıtır ve bireyleri kendilerini zamanın ve değişimin doğal düzeniyle uyumlu hâle getirmeye çağırır.

Herakleitos'un tam aksine, Elealı Parmenides (ö. MÖ 450) zamanın ve varoluşun tamamen farklı bir yorumunu sunar. *Doğa Üzerine* şiirinde Parmenides, değişimin ve zamansal ardılığın yalnızca yanılsamalar olduğunu ve gerçekliğin zamansız ve değişmez olduğunu savunmaktadır. Parmenides'e göre, gerçekte var olan tekil, ebedî ve değişmezdir, Heraklitus'un önerdiği zamansal çokluktan keskin bir şekilde ayrılır ve zamanın, yaygın olarak anlaşıldığı gibi, varlığın gerçek doğasını gizleyen aldatıcı bir görünüm olduğunu iddia eder. Parmenides için, şeylerin var olduğu ve yok olduğu görünen duyuşal dünya temelde gerçek dışıdır. Bu bakış açısı, Parmenides'in bir şeyin yoktan var olamayacağını ve hiçliğe geçemeyeceğini savunmasına neden olmuştur. Parmenides'in felsefesi, zamanın ötesinde bir gerçeklik anlayışı getirir. Zamanı reddetmesinin sonraki metafizik araştırmalar için derin etkileri vardır ve kendinden sonraki filozofları görünen zamansal dünya ile gerçek varlığın zamansız doğası arasındaki karşıtlığı araştırmaya zorlar. Parmenides'in düşüncesi, zamanın doğasının metafizik ve epistemolojik yansıma için merkezî bir sorun hâline geldiği felsefe tarihinde kritik bir kavşağı temsil eder. Guthrie'nin *Yunan Felsefe Tarihi*'nde belirttiği gibi: "Parmenides için geçmiş ve gelecek anlamsız kavramlardır: yalnızca ebedî şimdiki zaman vardır."⁴¹

⁴⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, 193-195.

⁴¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2021, 45.

Herakleitos ve Parmenides'in öncülü olan Miletli Anaksimandros (ö. MÖ 546), *apeiron* (Sınırsız veya Sonsuz) kavramı aracılığıyla zamanın ilgi çekici bir yorumunu sunar. Anaksimandros'un fragmanları sınırlı bir zaman tartışması üzerinde ilerler fakat onun kozmolojisi zamansal süreçlerin döngüsellliğini ortaya koymaya çalışır. Anaksimandros, *apeironun* her şeyin kaynağı olduğunu, kozmosun ortaya çıktığı ve sonunda geri döneceği sonsuz bir ilke olduğunu öne sürer. Bu *apeiron* kavramı hem mekânı hem de zamanı kapsar, bu da zamanın *apeironun* kendisi gibi başlangıcı veya sonu olmayan sınırsız bir olgu olduğunu gösterir.⁴² Anaksimandros'un kozmolojisi, evrenin, zamanın bu yinelenen süreçlerin bir ölçüsü olduğu üretim ve yıkım döngüleri etrafında şekillendiğini öne sürmektedir. Dahası, Anaksimandros, *adikia* (adaletsizlik) fikrini kozmosun dengesini bozan ve sonunda şeylerin *apeirona* geri dönmesine yol açan bir güç olarak tanıtır. Anaksimandros'un zaman anlayışı, Herakleitos veya Parmenides'inki kadar açık bir şekilde gelişmemiş olsa da erken Yunan kozmolojik düşüncesine önemli bir katkıyı temsil eder. Zamanın döngüsel doğasına ve onun ebedî *apeiron* ile bağlantısına yaptığı vurgu, sonraki düşünürleri etkiledi ve zamanın ve varoluşun felsefi keşfine zemin hazırlamıştır.

Parmenides'in bir öğrencisi olan Elea'lı Zenon, en çok zaman ve hareket üzerine paradokslarıyla tanınır. Zenon'un ünlü Aşıl, Kaplumbağa ve Ok gibi paradoksları, zamansal süreklilik kavramının doğasında var olan çelişkileri açığa çıkararak Parmenides'in değişim ve hareketin yanıltıcı olduğu görüşünü savunmak için tasarlanmıştır. Aşıl ve Kaplumbağa paradoksunda, Zenon, daha hızlı bir koşucunun (Aşıl) daha yavaş bir koşucuya (kaplumbağa) başlangıçta bir avantaj verilmişse asla geçemeyeceğini savunur. Çünkü Zenon'a göre, Aşıl önce kaplumbağanın başladığı noktaya ulaşmalıdır, bu sırada kaplumbağa ilerlemiş olacaktır ve bu böyle sonsuza dek devam eder. Bu paradoks, zaman sonsuz bir an veya aralık dizisinden oluşuyorsa, hareketin (ve dolayısıyla zamanın kendisinin) imkânsız hâle geldiğini öne sürmektedir. Zenon'un Ok Paradoksu, zaman kavramına yönelik bir başka meydan okumayı daha gözler önüne serer. Zenon, eğer uçmakta olan bir ok tek bir anda gözlemlenirse, hareketsiz görüneceğini, çünkü o anda belirli bir konumda durduğunu savunur. Zaman böylesine

⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 30.

kesikli, bölünemez anlardan oluşuyorsa, hareket gerçekleşemez, çünkü ok her bir zaman anında hareketsizdir.⁴³

Zenon'un paradoksları yalnızca bulmaca değildir; zamanın ardışık, ölçülebilir birimler olarak kavranmasına yönelik varsayımlara derin felsefi eleştiriler sunar. Hareket ve zamansal ardışıklığın uzlaştırılmasındaki mantıksal zorlukları göstererek, Zenon, Parmenides'in gerçekliğin zamansız ve değişmez olduğu yönündeki argümanını güçlendirir. Onun paradoksları, zamanın, sonsuzluğun ve sürekliliğin doğası üzerine felsefi tartışmaları etkilemeye devam ederek, sonraki düşünürleri zamansal ve mekânsal düşüncenin temellerini yeniden gözden geçirmeye zorlar.

Sokrat öncesi dönem, zamanın felsefi keşfinde, ilk Yunan düşünürlerinin zaman, değişim ve varlık arasındaki ilişkiyle boğuştuğu bir aşamayı temsil eder. Herakleitos'un zamanın akışı ve oluş vurgusu, Parmenides'in zamansal değişimi reddetmesi, Anaksimandros'un döngüsel kozmolojisi ve Zenon'un paradokslarının tümü, erken Yunan düşüncesinde zamanın zengin ve karmaşık anlayışına katkıda bulunur. Bu farklı yorumlar, gerçekliğin, zamansallığın ve varoluşun doğasının yoğun sorgulama ve tartışma konusu olduğu dönemin entelektüel tartışmalarını yansıtır.

1.1.3. Sokrates-Platon-Aristoteles- Peri Hermenias

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in çalışmalarıyla tanımlanan Yunan felsefesinin klasik dönemi, zaman ve yorumlama anlayışında önemli bir evrime işaret etmektedir. Her bir filozof zamanın doğası, varlıkla ilişkisi ve insanların zamansal olguları anlama ve yorumlama biçimleri üzerine benzersiz bakış açıları geliştirmiştir.

Sokrates (M.Ö. 470-399), soyut anlamda zaman hakkında doğrudan teori üreten bir filozof olmasa da zaman ve etik yaşam arasındaki ilişkiye dair önemli görüşler ortaya koymuştur. Sokratik felsefe, insan varoluşunun zamansallığıyla, özellikle de iyi yaşam arayışı ve ruhun terbiyesiyle ilgili olduğu için derinden ilgilenir.

Sokrates için zaman, etik sorgulama ve kendini sorgulama sürecinde önemli bir faktördür. Sokrates'in meşhur "Sorgulanmamış hayat yaşamaya değmez." sözü, zamanın kullanımının felsefi düşünme ve ahlaki gelişim için çok önemli olduğunu ima eder.

⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a, (1. Cilt)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, 254-255.

Sokrates muhataplarını yaşamlarını, zamanın erdemini anlamaya ve bilgeliğe ulaşmaya adanması gereken değerler olarak görmeye teşvik eder. Bu bakış açısı, Sokrates tarafından açıkça tanımlanmamış olsa da zamanın, bireylerin yaşamlarını etik idealler doğrultusunda yorumlayıp yeniden şekillendirebilecekleri bir araç olduğunu öne sürer.⁴⁴

Dahası, Sokratik diyaloglar sıklıkla öğrenme ve bilmenin zamansal boyutunu vurgular. Sokrates, zaman içinde gelişen bir yöntem olan diyalektik sorgulama yaparak muhataplarının cehâletlerini yavaş yavaş ortaya çıkarmalarına ve bilgiye doğru ilerlemelerine olanak tanır. Bu anlamda zaman, Sokratik felsefede yorumlama sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır, zira kişi daha derin hakikatlere sürekli diyalog ve düşünme yoluyla ulaşır.

Sokrates'in en ünlü öğrencisi Platon, özellikle İdealar teorisiyle bağlantılı olarak, zamanı daha sistematik bir biçimde ele alır. Timaios 'ta Platon, zamanın fiziksel evrenle birlikte sonsuzluğun hareketli bir görüntüsü olarak yaratıldığı kozmolojik bir açıklama sunar. Platon için zaman, zaman ve mekânın dışında var olan ebedî, değişmez Formlar âleminin bir yansımasıdır.

Platon'a göre maddi dünya değişime ve çürümeye maruz kalırken, Formlar mükemmel, değişmez ve zamansızdır. Dolayısıyla zaman, ebedî gerçekliklerin zamansal dünyada tezahür etmesini sağlayan araçtır. Timaios'ta zamanı *sonsuzluğun hareketli görüntüsü* olarak tanımlayarak, zamanın İdealar âleminde var olan ebedî düzenin bir tür yansıması veya taklidi olduğunu öne sürer.⁴⁵ Bu görüş, zamanın fiziksel dünyanın varlığı için gerekli olsa da nihayetinde İdeaların zamansız gerçekliği karşısında ikincil bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Platon'un zaman anlayışının insan bilgisi ve yorumu üzerinde de etkileri vardır. Onun epistemolojisinin merkezinde yer alan *hatırlama* (anamnesis) süreci, ruhun doğumdan önce karşılaştığı ebedî İdeaların hatırlanmasına yönelik bir düşüncedir. Bu, gerçek bilginin zamansız olduğunu ve zamansal öğrenmenin ebedî hakikatleri geri kazanma süreci olduğunu öne sürer. Bu bağlamda yorumlama, ruhun zamansal olanı aşma ve değişen deneyim dünyasının altında yatan ebedî gerçeklikleri kavrama çabasıdır.⁴⁶

⁴⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, 50.

⁴⁵ Platon, *Timaios*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015, 46.

⁴⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, 62.

Bunula birlikte ona göre hermenötiğin amacı ifadenin doğruluğunu değil kastedilen amacı belirlemektir.⁴⁷

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde zamanın daha ayrıntılı bir açıklamasını sunar. Platon'un aksine, Aristoteles zaman anlayışını doğal dünyada temellendirir ve zamanı *önce ve sonraya göre hareketin sayısı* olarak tanımlar.⁴⁸ Aristoteles için zaman sonsuzluğun soyut bir yansıması değil, fiziksel dünyadaki değişim ve hareketin bir ölçüsüdür.

Aristoteles'in zaman kavramı onun değişim teorisiyle yakından bağlantılıdır. Zamanın özünde nesnelerin hareketine bağlı olduğunu ve değişim olmadan zamanın da olmayacağını savunur. Aristoteles'e göre zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölünebilen sürekli bir dizidir; ancak ayrı anlardan oluşmaz. Bunun yerine zaman, tıpkı bir çizgi gibi sonsuza kadar bölünebilen bir sürekliliktir. Bu görüş, Aristoteles'in sürekliliğin doğasını yanlış anladığı için eleştirdiği Zenon'un paradokslarında öne sürülenler gibi atomistik zaman anlayışlarıyla çelişir.

Yorumlama açısından, Aristoteles zamanı nedenselliği ve varlıkların doğasını anlamak için gerekli görür. Onun dört neden (maddi, formel, fail ve nihai) doktrini, nedenlerin işleyebileceği ve etkilerin gerçekleşebileceği zamansal bir çerçeve gerektirir.⁴⁹ Örneğin, bir şeyin nihai nedeni veya amacı genellikle zaman içindeki zamansal gelişimi ve gerçekleşmesi açısından anlaşılır.

Aristoteles ayrıca insan bilişinde ve deneyiminde zamanın önemini vurgular. Hafıza, algı ve düşüncenin hepsinin zamansal bir boyut içerdiğini, çünkü olay dizilerini tanıma ve yorumlama becerisi gerektirdiğini savunur. Dolayısıyla, Aristoteles'in felsefesinde yorumlama, insan deneyiminin zamansal yapısına derinden bağlıdır; burada anlama, olaylar ve nedenler arasındaki zamansal ilişkilerin kavranmasıyla elde edilir.

Peri Hermeneias genellikle *Yorum Üzerine* olarak anılır. Yorum konusunda yazıldığını düşündüren bu çalışma aslında, Aristoteles'in mantıkla ilgili metnlerinin bir koleksiyonu olan *Organon*'unun önemli bir bölümünü oluşturan ufuk açıcı bir eserdir. Aristoteles bu eserinde daha çok retorik kavramının alanına giren önermeler, bildirimsel

⁴⁷ Jean Grodin, *Hermeneutik Cogito Hermeneutik Özel Sayısı*, Sayı 89, Kış 2017, 9.

⁴⁸ Aristoteles. *Fizik*. (Çev.: Saffet Babür), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2019, 341.

⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 82-83.

cümleler ve bunların mantıksal söylemdeki rolleri üzerine yapılan çalışmaların temelini atarak bu eseri mantık ve anlambilim tarihinde çok önemli bir metin hâline getirmiştir. Ancak *hermenia* kavramı yine de yorumu varsayan bir ifade olarak kullanılmıştır.⁵⁰

Peri Hermeneias'ın ana konusu iddia ve inkârın doğası ve önermelerdeki terimler arasındaki ilişkilerdir. Aristoteles basit ve bileşik ifadeler arasındaki ayrımı ortaya koyar. Bu ayrım, mantıksal argümanları analiz etme ve değerlendirme kriterlerini belirlediği için Aristoteles'in daha geniş kapsamlı formel mantık projesinde çok önemlidir. Aristoteles ayrıca klasik mantığın temel ilkelerinden biri olan çelişmezlik yasasının merkezinde yer alan çelişki kavramını da tartışır. Bu yasa, bir ifadenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağını ileri sürer. *Peri Hermeneias*'ta Aristoteles, önermelerin hangi koşullar altında birbiriyle çeliştiğinin söylenebileceğini inceler ve iki önermenin çelişkili olabilmesi için birinin tam olarak diğerinin reddettiği şeyi onaylaması gerektiğini vurgular. Buna ek olarak Aristoteles, farklı önerme türleri (olumlu, olumsuz, tümel ve tikel) arasındaki mantıksal ilişkilerin şematik bir temsili olan karşıtlık fikrini ortaya atar. Bu model, önermelerin doğruluk ve yanlışlık açısından birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur ve mantıksal karşıtlığı anlamak için sistematik bir yaklaşım sağlar.

Peri Hermeneias, Batı mantığı ve felsefesinin gelişimi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuş, dil, anlam ve yorumlama üzerine sonraki tartışmaları şekillendirmiştir.⁵¹

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefelerindeki zaman ve yorum kavramları, klasik Yunan düşüncesinde zamansallık üzerine zengin ve gelişen bir söylemi ortaya koymaktadır. Sokrates, yorumlamanın zamansal bir öz inceleme ve diyalektik sorgulama süreci olduğu iyi arayışında zamanın etik kullanımını vurgular. Buna karşın Platon zamanı, ebedî İdeaların bir yansıması olarak hizmet ettiği ve yorumlamanın zamansız hakikatlere erişmek için zamansal sınırlamaları aşmayı içerdiği metafizik bir çerçeveye yerleştirir. Son olarak Aristoteles, değişimin bir ölçüsü olarak zamanın natüralist bir açıklamasını sunar ve yorumu fiziksel dünyanın ve insan bilişinin zamansal yapısında temellendirir.⁵²

⁵⁰ Jean Grodin, *Hermeneutik Cogito Hermeneutik Özel Sayısı*, Sayı 89, Kış 2017, 11.

⁵¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi-Thâles'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2010, 70-72.

⁵² Milay Köktürk, *Zaman Kavramı Üzerine Felsefi Bir Soruşturma*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2017, 87-88.

Bu farklı perspektifler, felsefi bir kavram olarak zamanın karmaşıklığını ve yorumlama sürecindeki merkezî rolünü vurgulamaktadır. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in mirası, metafizik, etik ve epistemoloji alanlarında süregelen tartışmaların temelini atarak zaman, varlık ve bilginin doğasına ilişkin sonraki felsefi sorgulamaları etkilemeye devam etmektedir.

1.1.4. Aziz Augustinus ve Tanrı, Zaman, Yorum

Aziz Augustinus, zamanın doğası, Tanrı ve yorumlama üzerine düşünceleri hem dini düşünce hem de felsefi gelenek üzerinde derin bir etkiye sahip olan Hristiyan teolog ve filozoflardan biridir. O, ufuk açıcı eseri *İtiraflar*'da, özellikle Tanrı'nın ilahi doğası ve insanın zamansal gerçekliği yorumlama ve kavrama kapasitesiyle ilişkili olarak karmaşık ama incelikli bir zaman anlayışı sunar.

Onun zaman üzerine düşünceleri en çok *İtiraflar*'ın XI. kitabında dile getirilir; burada Augustinus zamanın paradoksal doğası ve insan deneyimiyle olan ilişkisiyle mücadele eder. O, zamanı tanımlamanın zorluğunu kabul ederek başlar ve herkes zamanın ne olduğunu anlıyor gibi görünse de kişi onu açıklamaya çalıştığında zamanın anlaşılabilir hâle geldiğini belirtir. Zamanın temelde insanın geçmiş, şimdi ve gelecek deneyimine bağlı olduğunu, ancak bunların hiçbirinin sabit bir biçimde gerçekten var olduğunu söyleyemeyeceğini gözlemler. Geçmiş artık yoktur, gelecek henüz oluşmamıştır ve şimdiki zaman geçicidir ve sürekli olarak geçmişe dönüşmektedir.

Augustinus'a göre zaman Tanrı'nın bir yaratımıdır ve bu nedenle yaratılmış evrenin sonlu, zamansal düzeninin bir parçasıdır.⁵³ Zamanın dışında var olan Tanrı'nın ebedî doğasının aksine, insanoğlu zamansal kısıtlamalarla bağlıdır ve zamanı bir olaylar dizisi olarak tecrübe eder.⁵⁴ O zamanın kendisinin dünyanın yaratılmasıyla başladığını savunur; bu yaratılıştan önce zaman yoktur, sadece Tanrı'nın ebedî varlığı vardır. Dolayısıyla zaman mutlak bir varlık değil, Tanrı'nın yaratıcı eylemine bağlı olarak yaratılmış düzenin bir boyutudur.

Düşünürün zaman anlayışının merkezinde zamansal ve ebedî varoluş arasındaki ayrım yer alır. Tanrı ebedîdir ve zamanın dışında var olur. Bu, Tanrı'nın geçmişe, şimdiye

⁵³ Augustinus, *İtiraflar*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken) Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010, 372.

⁵⁴ Augustinus, *İtiraflar*, 372.

ya da geleceğe tabi olmadığı, ebedî bir *şimdi* durumunda var olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın ebedî doğasının Augustinus'un ilahi önbilgi ve insan özgürlüğü görüşü üzerinde önemli etkileri vardır. Tanrı zamanın dışında var olduğundan, tüm olayları -geçmiş, şimdi ve gelecek- tek ve sonsuz bir anda algılar. Bu durum insanın özgür iradesini ortadan kaldırmaz, aksine onu ilahi her şeyi bilme bağlamına yerleştirir. Tanrı'nın gelecekteki olaylara dair bilgisi onlara neden olmaz, aksine tüm zamanın O'nun için aynı anda mevcut olduğu ebedî bakış açısını yansıtır.⁵⁵

Augustinus'un zaman konusundaki kavrayışı, özellikle Kutsal Yazıların yorumlanmasıyla ilgili olarak yorumlama yaklaşımını da şekillendirmiştir. Augustinus'a göre, insan varoluşunun zamansal doğası, anlayışımızın doğası gereği sınırlı olduğu ve ilahi aydınlanma tarafından yönlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. *Hristiyan Öğretisi Üzerine (De Doctrina Christiana)* gibi hermenötik yazılarında Augustinus, Kutsal Yazıları iman ve Kutsal Ruh'un rehberliği çerçevesinde yorumlamanın önemini vurgular. Bu anlamda Orta Çağ hermenötiği alegorik, ahlaki ve anagojik anlamı önceleyen bir anlayışı sembolize eden yorum teorileri ortaya koymuştur.⁵⁶

Augustinus için yorumlama süreci zaman kavramıyla derinden bağlantılıdır. Zaman içinde yaşayan insanoğlu, Kutsal Yazılarla başı, ortası ve sonu olan zamansal bir metin olarak karşılaşır. Oysa Kutsal Yazılar'ın içerdiği ilahi hakikatler ebedîdir ve sadece zamansal sıralamayı aşan bir şekilde anlaşılmalıdır. O, doğru yorumlamanın, Tanrı tarafından amaçlanan ebedî, ruhani anlamları ayırt etmek için literal, tarihsel bağlamın ötesine bakmayı gerektirdiğini savunur. Bu yaklaşım genellikle alegorik ya da mecazi yorum olarak tanımlanır ve *Kutsal Yazılar*'ın zamansal sözcükleri ebedî gerçeklere işaret eden semboller olarak görülür. Onun zaman ve yorumlama üzerine düşüncesi, insanın hafıza ve beklenti deneyimine de uzanır. İnsan zihninin hafıza yoluyla geçmişi kendi içinde tuttuğunu, beklenti yoluyla ise geleceğe doğru uzandığını ileri sürer. Bu zihinsel kapasite, insanların deneyimlerini zaman çerçevesinde yorumlamalarına, hayatın zamansal akışında anlam ve tutarlılık bulmalarına olanak tanır.⁵⁷

⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2006, 69-73.

⁵⁶ Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, (Çev. Emir Kuşçu) İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 61.

⁵⁷ Muharrem Tosun ve Ayla Akın, *Yorumbilim*, Değişim Yayınları, İstanbul 2018, 43-51.

Aziz Augustinus'un zaman, Tanrı ve yorum üzerine araştırmaları Hristiyan felsefesi ve teolojisine derin ve kalıcı bir katkı sunmuştur. Zamansal ve ebedî varoluş arasında yapılan ayırım, Tanrı'nın sonsuzluğu ile insanın zamansallığı arasındaki ilişkiyi anlamak için bir çerçeve vermiştir.

1.1.5. İslam Felsefe Geleneğinde Zaman ve Yorum

İslam felsefe geleneği, zamanın doğası ve bunun yorumlamaya etkileri konusunda zengin ama karmaşık bir söyleme sahiptir. İslam filozofları, kelimacıları ve mutasavvıfları, Kur'an'dan, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının eserlerinden ve İslam düşüncesinin kendine özgü metafizik ve teolojik kaygılarından etkilenecek zaman kavramıyla derinlemesine ilgilenmişlerdir.

Erken dönem İslam filozofları, Yunan felsefesi ile İslam teolojisini sentezleyerek İslami zaman anlayışının temellerini atmışlardır. Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) zaman üzerine metafiziksel söyleme katkıda bulunan iki önemli figürdür.

Bu felsefe geleneği içerisinde ismi ilk zikredilmesi gereken isim kuşkusuz Kindî'dir. Birçok İslam filozofu gibi o da zaman konusunu incelemiştir. Onun Aristoteles'ten etkilendiği kuşkusuzdur. Bu nedenle harekete vurgu yapan Kindî'ye göre cisimlerde bulunan beş cevherden biri de zamandır. (Diğerleri madde, sûret, mekân ve harekettir.) Bu cevherler birbirleriyle ilişkilidir ve zaman varlığın süresi olarak bağımsız bir varlığa sahip değildir.⁵⁸ Yine ona göre zamanın bilkuvve sonsuzluğu kabul edilebilirse de bilfiil sonsuzluğu kabul edilemez. Bunun nedeni ise cismin varlığının gereği olan hareket gibi kavramların bir başının ve sonunun olmasıdır. Bu bağlamda zamanın bilkuvve sonsuzluğundan bahsedilebilir. Çünkü imkân olarak her şeyin sonsuzluğu düşünülebilir, ancak bir şeyin bilkuvve sonsuz olması, onun bilfiil sonsuz olduğu anlamına gelmez. Kindî, zamanın hareketin bir sayımı olduğunu söyler ve bu bağlamda *an*, geçmiş geleceğe bağlayan bir olgu olarak kabul edilebilir. Ancak *anın* sürekliliği bulunmamaktadır ve *an*, zaman değildir.⁵⁹

⁵⁸ Mehmet Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, (Sayı 2), 1975, 80.

⁵⁹ Tüfenkci, S. (2023). “Kindî’de Tanrı-âlem ilişkisinin madde, hareket ve zaman kavramları bağlamında yorumlanması” Turkish Studies - Religion, 18(3), 397. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.71445>

Fârâbî kozmolojik ve metafizik eserlerinde Aristotelesçi çerçeveyi takip eder ancak bunu İslami kavramlarla bütünleştirir. Zamanı; Aristoteles'in tanımını yansıtabilecek şekilde, fiziksel dünyadaki hareket ve değişimin bir ölçüsü olarak görür. Ancak Fârâbî zamanın, zamanın ve değişimin ötesinde olan *İlk Neden*'e ya da Tanrı'ya bağlı olduğunu da vurgular. Bu kavram Aristotelesçi zaman kavramına teolojik bir boyut kazandırır; burada zaman Tanrı'nın ezeli iradesine bağlı bir yaratım olarak görülür.⁶⁰ Alem zamansız yaratılmıştır ve Tanrı tarafından yaratılan ve sürdürülen mümkün dünya ile bağlantılıdır. Bu anlamda zamanın başlangıcının bulunmaması demek zamandan önce bir zaman bulunmaması anlamına gelmektedir.⁶¹

İbn Sînâ fikirlerini hem Aristoteles hem de Farabî üzerine inşa ederek, zamanın daha ayrıntılı bir metafiziksel açıklamasını sunar. Zorunlu ve mümkün varlıklar arasında ayırım yapar ve dolayısıyla Tanrı'yı zamanın dışında var olan tek zorunlu varlık olarak gösterir. İbn Sînâ'ya göre zaman, göklerin hareketinden ve olayların birbirini izlemesinden ortaya çıkan mümkün dünyanın bir özelliğidir. Onun hareketten yola çıkarak zamanla özdeşlik olmamasına karşın, bir kimsenin bir hareketi algılamadığında, o kimsenin zamanı da algılayamayacağını ifade eder.⁶² Ancak o, zaman kavramını incelerken dehr ve zaman arasında bir ayrıma gider. Dehr zamanla birlikte vardır onu içine alır ancak zaman değildir. Bu bağlamda dehr sürekli şeylerin zaman ise geçici şeylerin sayısıdır.⁶³ İbn Sînâ, daha büyük bir eser olan *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Metafizik (İlahiyyat)* kısmında, zaman fikrini gök cisimlerinin hareketiyle ölçülen soyut ve sürekli bir nicelik olarak inceler. Fiziksel dünya zamana bağlıyken, Tanrı'nın varlığının zamansız ve ebedî olduğunu, zamansal ardışıklığa tabi olmadığını ileri sürer. Allah maddeden münezzehtir ve her bakımdan yalındır. İbn Sînâ'nın zaman ve sonsuzluk arasındaki ayırımı, daha sonraki İslam düşüncesini ve Orta Çağ Hristiyan felsefesini derinden etkilemiştir.⁶⁴

⁶⁰ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, İstanbul, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 148.

⁶¹ İsmail Erdoğan, "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Sayı 2), 1997, 57-58.

⁶² Jon McGinnis, "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, İstanbul Mayıs 2008, 263.

⁶³ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, (Sayı 2), 1975, 88-89.

⁶⁴ Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayınları, İstanbul 2017, 93.

Zaman ve ilahi eylem arasındaki ilişki İslam ilahiyatında özellikle de *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-Felâsife*) adlı eserinde felsefeyi ünlü bir şekilde eleştiren Gazzâlî'nin (MS 1058-1111) çalışmalarında merkezî bir konu hâline gelmiştir. Gazzâlî, filozofların ebedî evren görüşüne meydan okuyarak, böyle bir kavramın İslam'ın *ex nihilo* (yoktan var etme) yaratılış doktrinini zayıflattığını savunur. Gazzâlî'ye göre zamanın kendisi Tanrı tarafından yaratılmıştır ve evrenin zamansal bir başlangıcı vardır.⁶⁵

Gazzâlî zamanın yaratılmadan var olamayacağını, Tanrı'nın iradesinin ve eyleminin bir ürünü olduğunu ileri sürer. Bu görüş, hareketin ebedî bir ölçüsü olarak Aristotelesçi zaman kavramıyla çelişir. Yine o zamanın subjektif karakterine vurgu yapar ve gelecek ve geçmişin bize göre oluşu üzerinde durur. Alem zamanda yaratılmıştır, zaman da mekân gibi sonludur ve başlangıcı vardır.⁶⁶ Zamansal düzenin tamamen ilahi iradeye bağlı olduğu teolojik bir zaman anlayışıyla oluşan bu perspektif, İslam düşüncesindeki, zamandaki tüm olayların Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle meydana geldiğini savunan ve ilahi eylemden bağımsız doğal nedensellik fikrini reddeden görüşle örtüşmektedir.

Sufi geleneği, mistik deneyime ve gerçekliğin içsel boyutlarına yaptığı vurguyla, zaman konusunda benzersiz bir bakış açısı sunar. En etkili sufi mistik ve filozoflardan biri olan İbnü'l-Arabî (ö.1240), önceki düşünürlerin fiziksel ve metafizik çerçevelerini aşan bir zaman vizyonu sunar.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde zaman sadece bir olaylar dizisi veya hareket ölçüsü değil, ilahi gerçeklikle yakından bağlantılıdır. O, ilahi varlığın tezahür ettiği her zaman mevcut olan an olan *ebedî şimdi* (vakt) kavramını ortaya atar. İbnü'l-Arabî için gerçek zaman anlayışı, ilahi gayeyle ilişkilidir ve bu gaye kemale-olgunluğa yönelik bir harekettir. Bu konuda ilginç bir görüşte İbnü'l-Arabî'nin her varlığın aynı zamanı yaşamadığına yönelik düşüncesidir. Ayrıca zamansal döngüsellikte onun üzerinde durduğu ve her şeyin başlangıca döndüğüne dair fikirleridir.⁶⁷

⁶⁵ Ebu Hamid El-Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife -Filozofların Tutarsızlığı*. (Çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2014, 112-126.

⁶⁶ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, (Sayı 2), 1975, 84.

⁶⁷ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, 23, 30-31.

İbnü'l-Arabî'nin zaman yorumu, tüm varoluşun ilahi özün bir tezahürü olarak görüldüğü vahdet-i vücud (varlığın birliği) doktrinine yakından bağlıdır. O'na göre Allah aleminden evveldir ve alem varlığının hakikati bakımından Allah ile beraber değildir. Alem yaratılırken zamanın mevcut olmaması alemin zaman içerisinde bir başlangıcı bulunmaması demektir. Bu çerçevede, zaman bağımsız bir gerçeklik değil, ilahi olanın kendini ifşa etme biçimidir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre zamanın mistik deneyimi, zamansal varoluşun sınırlamaları aşma ve Tanrı'daki tüm varlığın birliğini algılamaya imkân tanır.

İslami zaman anlayışının Kur'an yorumu (tefsir) üzerinde de önemli etkileri vardır. Kur'an'ın kendisi, tarihin döngüsel ve eskatolojik boyutlarının yanı sıra şimdiki ve gelecekteki eylemlere rehberlik etmek için geçmiş olayları hatırlamanın ve üzerinde düşünmenin önemini sıklıkla vurgulayan bir zaman görüşü ortaya koymaktadır.

İslam âlimleri ve mutasavvıflar Kur'an'ın zamana yaptığı atıfları yorumlamak için çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Örneğin, zamanın döngüsel doğası, inananlar için ahlaki ve manevi dersler olarak hizmet eden medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü ile ilgili Kur'an kıssalarında yansıtılmaktadır. Kıyamet Günü'ne odaklanan zamanın eskatolojik boyutu, dünya hayatının geçici doğasını ve ahiretin ebedî gerçekliğini vurgular.

İbnü'l-Arabî gibi sufi yorumcular, Kur'an'ın zamansal referanslarına genellikle alegorik olarak yaklaşır ve bunları daha derin manevi hakikatlerin sembolleri olarak görür. İslam felsefe geleneği, metafizik, teolojik ve mistik perspektifleri bütünleştiren zengin ve çok yönlü bir zaman anlayışı geliştirmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ilham alan metafiziğinden Gazzâlî'nin teolojik eleştirilerine ve İbnü'l-Arabî'nin mistik anlayışlarına kadar İslam düşünürleri zamanı hem yaratılmış, olumsal bir gerçeklik hem de ilahi varoluşun derin bir boyutu olarak incelemişlerdir. İslam düşüncesinde zamana yönelik yorumlayıcı yaklaşımlar, insani zamansallığı ilahi sonsuzlukla uzlaştırmaya yönelik endişeleri gidermeye yönelik gibidir.

⁶⁸ İsmail Erdoğan, “Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Sayı 2), 1997, 56.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN HERMENÖTİK VE ZAMAN

Modern düşüncede hermenötiğin yeri üzerinde durmadan önce kısaca bu kavram hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu terim Yunanca *hermeneuein*- (ἐρμηνεύω) kelimesinden gelir ve *yorumlamak* veya *açıklamak* anlamındadır. Kelime, Yunan mitolojisindeki tanrı Hermes ile bağlantılıdır. Hermes, mitolojide tanrıların habercisi olarak bilinir ve mesajları insanlara iletmekle görevlidir. Bu rolü nedeniyle Hermes, iletişim, mesaj taşıma ve yorumlama gibi işlevlere sahiptir. Aynı zamanda sembolik olarak insanların rüyalarını, isteklerini yorumlayarak sunar. Bu, hermenötik disiplininin özünde yatan iletişim, çeviri, yorum ve anlamı açıklama süreçleriyle doğrudan ilişkilidir. *Hermenötik* terimi de etimolojik olarak Yunanca *hermeneuein* (yorumlamak, açıklamak, çevirmek) ve *hermeneia* (yorumlama, çeviri) kelimelerinden türetilmiştir. Bu bağlamda, Hermes'in mitolojik rolü ile hermenötiğin tarihsel ve kavramsal gelişimi arasında bir bağ kurmak mümkündür. Hermes'in *anlamı ortaya çıkaran* veya *açıklayan* işlevi, hermenötiğin metinleri, sembolleri, kültürel kodları ve deneyimleri anlamlandırma amacıyla paralellik gösterir.⁶⁹ Bu ilişki, hermenötiğin tarih boyunca değişen ve genişleyen bir kavram olmasına rağmen, temel amacını -anlamın açıklanması ve yorumlanması sürecini- güçlendiren önemli bir sembolizm taşıır.

Bu bağlamda hermenötik (kaba bir kronolojik olarak sıralamada) altı başlık altında bir araya getirilebilir: (kabaca kronolojik olarak sıralandığında): (1) İncil yorumu teorisi; (2) genel filolojik metodoloji; (3) tüm dilsel anlamanın bilimi; (4) Geisteswissenschaften'in (insan bilimleri) metodolojik temeli; (5) varoluş fenomenolojisi ve varoluşsal anlama ve (6) insanın mitler ve sembollerin ardındaki anlamı bulmak için kullandığı, hem hatırlatıcı hem de yıkıcı (ikonoklastik) yorumlama sistemleri.⁷⁰

Hermenötik düşüncesinin özellikle Hristiyan geleneğinde metinlerin otantik karakterinin ortaya çıkarılması ve orijinal metin kaygılarının giderilmesi amacıyla ön plana çıktığı söylenebilir.⁷¹ Ancak modern anlayış içerisinde yorum teorisinin realizm

⁶⁹ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (Çev.: İbrahim Görener) Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, 40-41.

⁷⁰ Palmer, *Hermenötik*, 63.

⁷¹ Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, 9.

düşüncesinin etkisiyle şekillendiği ve eserin öznenen bağımsız bir biçimde var olduğu düşünülmüştür.⁷² Burada temel amaç eserle okuyucu arasındaki anlama ufkunun uyumlu bir hâle getirilmesidir. Bunun yanında metnin ruhsal yönünün kolektif ruh diyebileceğimiz zeminde ortaya konulmasıdır. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için daha sonra ele alacağımız Heidegger ve Ricœur'un de ön plana çıkardığı iki kavrama dikkat etmek gerekecektir: *Anlama* (verstehenden) ve *açıklama* (erklarenden).⁷³ Aydınlanma ile başlayan zamana ve yoruma yönelik düşünsel değişimlerin radikalleşmesiyle birlikte, yorumlama faaliyeti sadece kutsal kitaplar ve hukuki metinleri için bir yöntem olmaktan çıkmıştır. Özellikle Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ile başlayan tüm metinlerin yorumlama faaliyetine sokulması düşüncesi hermenötik çalışmalarına yepyeni bir yön vermiştir. Bu bağlamda hermenötik terimini yorumlama anlamında ilk kullanan 1654 gibi oldukça erken bir tarihte Alman J. Danhhauer olmuştur.⁷⁴ Ancak bu bölümde daha çok modern yorumbilim düşüncesinin isimleri üzerinde durulacaktır.

2.1. MODERN HERMENÖTİĞİN DOĞUŞU: ZAMAN VE YORUM

Modern düşüncede yorum, tarihsel, kültürel ve varoluşsal faktörlerin şekillendirdiği çok yönlü ve dinamik bir süreç olarak kabul edilebilir. Yoruma yönelik yaklaşımlar bağlamın, özneliliğin ve bilginin gelişen doğasının önemi üzerinde dururken aynı zamanda anlamanın karmaşıklıklarıyla mücadele etmeye çalışan bir geleneği de temsil etmektedir. Aydınlanma çağına getirdiği bilimsel düşüncenin her şeyin başlangıç noktası olduğu iddiası ilerleyen dönemlerde yerini duyguyu da içerisine alan bilgi formlarına bırakmıştır. Bu kısımda modern hermenötüğün kurucuları olması bakımından Schleiermacher, Kant ve Dilthey'in düşünceleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca hermenötüğün önemli kavramlarından olan fenomenolojinin başat ismi Husserl'in görüşlerine yer verilecektir.

⁷² Palmer, *Hermenötik*, 31.

⁷³ Palmer, *Hermenötik*, 119.

⁷⁴ Osman Bilen. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016, 59.

2.1.1. Friedrich Schleiermacher: Yorum Nerede Başlar?

Friedrich Schleiermacher çoğunlukla modern hermenötiğin babası olarak anılır. Çalışmaları, İncil tefsirinin geleneksel sınırlarının ötesine, daha geniş ve daha evrensel bir anlama teorisine uzanan sistematik yorumlama çalışmasının temelini attı. Onun teolojik olarak adlandırılabilir hermenötiği, metnin bütünüyle anlaşılmasının önemi, yorumcunun rolü ve bütün ile parçaları arasındaki etkileşime vurgu yapmasıyla ön plana çıkar. Bu yaklaşım, felsefi hermenötik üzerinde derin bir etki yaratmıştır.

Schleiermacher'ın hermenötiğe yaptığı en önemli katkılardan biri, yorumlamanın geleneksel anlayışta yer aldığı gibi sadece kutsal metinler veya hukuki belgelerle sınırlı olmadığı iddiasıdır.⁷⁵ O, bunun yerine, yazılı ve sözlü dilin tüm biçimlerinin yorum gerektirdiğini savunmuştur. Hermenötiğin bu evrenselleşmesi düşüncesi çığır açıcıydı çünkü yorumlamayı, tüm iletişim biçimlerini anlamak için gerekli olan temel bir insan etkinliği olarak görmekteydi. Bu bağlamda onun hermenötiği, tür, konu veya bağlamdan bağımsız olarak herhangi bir metne uygulanabilecek genel ilkeler oluşturmayı amaçlamıştır.

Düşünürün hermenötiğinin merkezinde, bir metni parçaları ve bütün arasındaki ilişki aracılığıyla anlama sürecini tanımlayan hermenötik çember kavramı yer alır. Onun hermenötik için başlangıç noktası olarak seçtiği yer anlamanın belirsiz olduğu yer değil, bir ifadeyi anlamayı isteme girişiminin ilk başlangıcıdır. Bu nedenle hermenötiğin amacı en yüksek anlamda anlamaktır.⁷⁶ O, bir metni tam olarak anlamak için bir yorumcunun bireysel metin parçalarını anlamak ile metni eksiksiz bir çalışma olarak kavramak arasında aracılık etmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre doğru anlama yazarın dili ve onun bireysel kimliğini anlamakla mümkündür.⁷⁷ Bu dairesel hareket önemlidir çünkü bütünün anlamı, parçalarının anlamına bağlıdır ve tam tersi de geçerlidir. Hermenötik çember bir kısır döngü değil, gerekli ve üretken bir çemberdir. Bu, anlamanın sürekli bir iyileştirme süreci olduğu yorumlamanın, dinamik doğasını yansıtır. Yorumcunun metnin tamamını anlamaya yönelik çabası derinleştikçe, bireysel parçaları anlaması da gelişir ve

⁷⁵ Palmer, *Hermenötik*, 121-123.

⁷⁶ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Trans. And (Ed.) Andrew Bowie, Cambridge University Press. Cambridge, 1998, 228.

⁷⁷ Kurtul Gülenç, "Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları", *Cogito Hermeneutik Özel Sayısı*, Sayı 89, Kış 2017, 113.

bu da metnin tamamını daha derinlemesine kavramasına yol açar.⁷⁸ Anlama çabasına yönelik ilkeler belirleyen Schleiermacher insanın bu bağlamda yüksek anlama düzeyine ulaşması için insanın *yalnızca tüm ilişkileri ve bağlamı içinde yeniden inşa ettiği şeyi anladığını* belirterek o ünlü ilkesini ortaya koyar. ”Yazarı, kendisini anladığından daha iyi anlamak da buna bağlıdır.”⁷⁹

Dilbilgisi ve Psikolojik Yorumlama Schleiermacher’ın yorumlamanın iki temel yönü olarak gördüğü ayrımlardır. İfadelerin söyleyenin düşüncesine karşılık geldiğini belirten düşünür söyleyenin doğasının, *ruh hali ve amacı* aracılığıyla tamamen anlaşılabilmelidir demektedir.⁸⁰ Dil bilgisi yorumu metnin dilini, sözdizimini ve yapısını anlamakla ilgilidir. Kelimelerin ve cümlelerin dil sistemi içinde nasıl işlev gördüğü ve anlamın dil aracılığıyla nasıl iletildiğiyle ilgilenir. Yorumlamanın bu yönü metnin gerçek anlamını anlamak için çok önemlidir. Öte yandan psikolojik yorumlama yazarın niyetine ve düşünce sürecine odaklanır. Schleiermacher bir metni gerçekten anlamak için yorumcunun yazarın yazma anındaki zihinsel durumunu *yeniden yaratmaya* çalışması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu, yazarın yazdığı tarihî ve kültürel bağlamın yanı sıra yazarın kişisel deneyimlerini ve motivasyonlarını da dikkate almayı içerir.⁸¹ Onun buradaki yaklaşımı, empati ve yazarın bakış açısına ilişkin düşüncelerin önemini vurgularken ve anlamının yalnızca dil bilimsel veya analitik bir görev değil, aynı zamanda psikolojik ve hayal gücü gerektiren bir görev olduğunu öne sürer. Schleiermacher’ın öne sürdüğü görüşlerden biri de bütünün anlaşılmasının tikelin anlaşılmasıyla daha eksiksiz hâle geldiği ve tikelin de bütünün genel bir görünümü elde edildikçe daha fazla ve daha eksiksiz bir şekilde anlaşıldığıdır.⁸² Burada ileri geri giden hermenötik çemberin bütüncül yapının elde edilmesine yönelik işlevi belirgin hâle gelmektedir.

Düşünür her yorumcunun yorumlama sürecine kendi önyargılarını getirdiğini kabul etmektedir. Ancak, bunlar aşılması gereken engeller değil yorumlama sürecinin temel bir parçasıdır. Schleiermacher’e göre *önyargılar*, yorumcuların bir metne yaklaşım biçimini

⁷⁸ Emre Öztürk, *Hermeneutiğin Öyküsü Gadamer Odaklı Bir Analiz*, Anı Yayıncılık, Ankara 2020, 41.

⁷⁹ Schleiermacher, *Henneneutics and Criticism and Other Writings*, 228.

⁸⁰ Schleiermacher, *Henneneutics and Criticism and Other Writings*, 229.

⁸¹ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 52.

⁸² Schleiermacher, *Henneneutics and Criticism and Other Writings*, 232.

şekillendirir ve onların anlayışına rehberlik edebilir. Bununla birlikte düşünürün aracı rolünü üstlendiği, aşkın olanla ve pozitif olan anlayışlar içerisinde bir orta yol bulmayı da istediği görülmektedir.⁸³ Ona göre anahtar fikir, yorumcunun kendi önyargılarının farkında olması ve bunlarla eleştirel bir şekilde etkileşime girmesi, bunları metnin anlamını çarpıtmalarına izin vermek yerine yorumunu derinleştirmek için bir araç olarak kullanmasıdır. Bu yorumlama yaklaşımı, tüm anlamının tarihsel ve kültürel olarak konumlandığını savunan Hans-Georg Gadamer gibi isimlerin ilham kaynağı olmuştur. Schleiermacher'ın yorumcunun anlamayı şekillendirmedeki rolünü kabul etmesi, yorumlamanın tamamen nesnel bir etkinlik olmadığı, yorumcunun kendi bağlamı ve deneyimlerinden etkilendiği fikrinin temelini atmıştır. Hermenötiğin kapsamını tüm iletişim biçimlerini kapsayacak şekilde genişletmiştir.

Schleiermacher'ın hermenötiğe yaptığı en önemli katkı, onu kapsamlı ve sistematik bir disiplin hâline getirmesidir. Parçalar ve bütün arasındaki dinamik etkileşime, bir metnin hem dilsel hem de psikolojik boyutlarını anlama gerekliliğine ve yorumcunun önyargılarının ve bağlamının anlamayı şekillendirmedeki rolüne yaptığı vurgu, çağdaş hermenötik teoride merkezî kaygılar olmaya devam etmektedir.

2.1.2. Kant'ta Hermenötik Zaman-Metafizik Bir Eleştiri

Zaman, özellikle Immanuel Kant'ın eserlerinde ve daha sonra hermenötik geleneklerde felsefede merkezî bir temadır. Kant'ın zaman üzerine çığır açan keşfi, metafiziği ve epistemolojiyi kökten yeniden şekillendirirken, hermenötik yaklaşımlar daha sonra zaman kavramını yorumlama ve anlama alanına genişletmiştir.

Immanuel Kant (ö. 1804), eleştirel felsefesinde zaman anlayışını devrimsel bir biçimde yeniden tarif etmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, zamanın insan algısından bağımsız olarak var olan objektif bir varlık olmadığını savunur. Bunun yerine, zamanın sezginin bir biçimi, deneyimin olasılığı için gerekli bir koşul olduğunu ve dünyayı nasıl algıladığımızı yapılandırıldığını öne sürer. Kant için zaman, mekânla birlikte zihnin duyuşal verileri düzenlediği a priori çerçevesinin bir parçasıdır. Bu, zamanın dünyada keşfettiğimiz bir şey değil, zihnimizin ona dayattığı bir şey olduğu anlamına gelir.⁸⁴

⁸³ Palmer, *Hermenötik*, 130.

⁸⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınları, İstanbul 1993, 56.

Kant'ın zamanın bir sezgi biçimi olduğu iddiası iki temel şekilde anlaşılabilir: Saf bir duyusal sezgi biçimi ve aşkın bir ideal olarak. Saf bir duyusal sezgi biçimi olarak zaman, değişimin ve ardışıklığın algılandığı ortamdır. Olayların birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılması bu zamansal düzenleme yoluyla olur. Aşkın bir ideal olarak zaman, deneysel bir gerçeklik değil, deneyimin kendisinin olasılığı için gerekli bir koşuldur. Bu bakış açısı, Kant'ı, zamanın deneyimleyen özneler olarak bizim için gerçek olsa da insan bilişinden bağımsız olarak var olan bir şey olmadığı sonucuna götürür; bu bir *aşkın ideal*dir. Kant'ın görüşü, zamanı bağımsız ve nesnel bir akış olarak gören Newtoncu mutlak zaman anlayışına ve zamanın olaylar arasındaki bir ilişki olduğunu savunan Leibnizci ilişkisel görüşe meydan okur.⁸⁵ Bunun yerine Kant, zamanı insan bilişinin yapılarında temellendiren radikal yeni bir bakış açısı sunar. Zamanın bu yeniden yapılandırılması, onu dışsal bir gerçeklikten ziyade tüm deneyim ve bilginin olasılığı için bir koşul olarak konumlandığı için metafizik, epistemoloji ve bilim felsefesi için derin sonuçlar doğurur.

Örneğin hermenötik zaman, özellikle Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'in eserlerinde ortaya çıkan bir kavram olarak, zamanın aşkın koşullarından insan varoluşunun ve anlayışın zamansal doğasına odaklanmaya yönelen bir düşünce ortaya koymuştur. Zamanı zihin tarafından dayatılan bir priori form olarak gören Kant'ın aksine, hermenötik düşünürler, zamanın insan varoluşu ve tarihsel bağlama ilişkin yorumlayıcı doğasını vurgularlar.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinde zaman, yalnızca olayların bir arka planı veya bir algı yapısı değil, aynı zamanda varlığın doğasının özünde yer alır. Heidegger, zamansal varoluşuyla karakterize edilen *Dasein* (orada-varlık) kavramını ortaya koyar. Heidegger için zaman, edilgen bir şekilde deneyimlenen bir şey değildir; aksine, etkin bir şekilde yorumlanır ve yaşanır. Geçmiş, şimdi ve gelecek ayrı varlıklar değildir, ancak *Dasein*'in varoluşunun yapısında birbirine bağlıdır ve bunu, geçmişle dünyaya *atılmış*, kendini geleceğe yansıtmış ve şimdiyle etkileşime girmiş olarak tanımlar. *Dasein*'in bu zamansal yapısı, zamanın doğrusal anlayışına meydan okur ve varoluşsal ve yorumlayıcı boyutlarını vurgular.⁸⁶

⁸⁵ Turetzky, *Zaman*, 134-135.

⁸⁶ Faruk Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*. Elis Yayınları, Ankara 2014, 114-115.

Heidegger'in bir öğrencisi olan Hans-Georg Gadamer, hermenötik felsefesinde bu fikri genişletir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (1960) adlı eserinde, anlamının yorumcunun tarihsel bağlamının metnin tarihsel bağlamıyla kesiştiği zamansal bir olay olarak görüldüğü *ufukların kaynaşması* (Horizontverschmelzung) kavramını ortaya koyar. Bu anlamda zaman, yalnızca kronolojik değildir; geçmiş anlamların ve gelecek beklentilerinin şimdiki anlayışı şekillendirdiği diyalojik bir süreç olarak deneyimlenir. Gadamer'in hermenötik zamanı, tarihin ve geleneğin sürekliliğini vurgulayarak, anlayışın her zaman hem geçmiş hem de gelecek tarafından şekillendirilen zamansal bir ufuk içinde yer aldığını savunur.⁸⁷

Kantçı ve hermenötik zaman anlayışları arasındaki temel fark, bunların deneyim koşullarına ve zamanın yaşanmış deneyimine odaklanmalarında yatar. Kant'ın zamanı evrensel, tüm olası deneyimler için gerekli bir koşuldur; hermenötik zaman ise özeldir ve anlayışın tarihsel ve varoluşsal koşullarını vurgular. Kant'a göre zaman soyut ve biçimseldir, zihnin tüm deneyimleri tekdüze bir şekilde yapılandığı bir yoldur.

Ancak hermenötik zaman somut ve tarihseldir, insan varoluşunun özgüllüklerine ve anlamayı tanımlayan yorumlayıcı eylemlere bağlıdır. Kant'ın zamanı aşkın bir çerçeve olarak statikken, hermenötik zaman dinamiktir ve devam eden yorumlama, anlama ve dünyada olma sürecini yansıtır. Bir diğer önemli ayrım da tarihe yaklaşımlarındadır. Kant'ın çerçevesinde, sezgi biçimi olarak zaman doğrudan tarihsel özgüllükle etkileşime girmez; insan bilişinin evrensel bir özelliğidir. Buna karşılık, hermenötik zaman derinden tarihseldir. Gelenekler zaman aracılığıyla aktarılır ve anlama zaman içinde gerçekleşir. Dolayısıyla, Kant'ın zamanı tüm deneyimlerin altında gerekli bir koşul olarak yatarken, hermenötik zaman bu deneyimleri tarihsel bir bağlam içinde yorumlama ve anlamlandırma sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Kant'ın ve hermenötik geleneğin zamana yaklaşımları temelde farklı iki felsefi bakış açısını temsil eder. Kant'ın zaman kavramını sezginin aşkın bir biçimi olarak ele alması, zamanı insan deneyimi için gerekli bir koşul olarak belirleyerek modern epistemoloji ve metafiziğin temelini atmıştır. Öte yandan, hermenötik gelenek, özellikle Heidegger ve Gadamer'in çalışmaları aracılığıyla, zamanı varoluşsal ve yorumlayıcı bir

⁸⁷ Arslan Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2020, 127-128.

fenomen olarak yeniden yorumladı ve anlama ve var olma sürecinin merkezinde yer aldı. Bu farklı zaman kavramları, zamansallığa ilişkin felsefi araştırmanın soyut ve evrenselden, somut ve tarihsel doğru evrimleşen doğasını ön plana çıkarır.

2.1.3. Dilthey ve Zaman: İnsan Bilimlerinin Yorumlanması

Wilhelm Dilthey, modern hermenötik ve tarih felsefesinin gelişiminde önemli bir isimdir. Çalışmaları, insan deneyimini anlamak için metodolojik bir temel geliştirerek doğa bilimleri ile beşerî bilimler (Geisteswissenschaften) arasındaki boşluğu kapatmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle Dilthey'in hermenötiğinde zamanın rolü ve insan varoluşunun tarihsel doğası merkezî bir yer tutar. O kaybolduğunu düşündüğü varlığımızın tarih aracılığıyla tecrübe edilmiş anlamla yeniden keşfedilmesini istemektedir.⁸⁸

Dilthey insanın edimleriyle oluşan tarihsel dünyaya ve onun bu edimlerin ortaya koyduğu nesnelerin anlaşılmasına yönelik bir düşünceyle hareket etmiştir. Bu dünya tinsel bir dünyadır ve doğal dünyanın kurallarının dışındadır.⁸⁹ Onun hermenötiği, beşerî bilimler için doğa bilimlerinin metodolojilerinden farklı bir temel oluşturma arzusundan kaynaklanmaktadır. Doğa bilimleri nedensel ilişkilere dayalı nesnel açıklamalar hedeflerken, o, beşerî bilimlerin bireylerin ve kültürlerin yaşamış deneyimlerini *anlamakla* (Verstehen) ilgilendiğini savunur. Anlamak ona göre yalnızca entelektüel bir eylem değil, duyguları, tarihsel bağlamı ve kültürel anlamı kapsayan insan yaşamının bütünüyle bir etkileşimdir. Dilthey'in hermenötiği, bu nedenle insan yaşamının doğası gereği yorumlayıcı olduğu fikrine dayanır.⁹⁰ Bununla birlikte O, hermenötiği şöyle tarif eder: “Biz, yazıya geçerek sabit hâle gelmiş yaşam ifadelerini anlamanın bu öğretisine, hermenötik diyoruz.”⁹¹

İnsan bilimlerinin, konularının -insanlar ve yaratımları- her zaman bireyler tarafından zaten yorumlandığı gerçeğini hesaba katmaları gerektiğini vurgular. Doğa bilimleri tarafından incelenen nesnelerin aksine, insan yaşamı içeriden, empatik etkileşim ve yorumlama süreciyle anlaşılır. Bu yorumlama süreci durağan değildir, zamansal ve

⁸⁸ Palmer, *Hermenötik*, 140.

⁸⁹ Vefa Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi – Kesitler*, Hece Yayınları, Ankara 2005, 108.

⁹⁰ Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2016, 183-184.

⁹¹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev.: Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 110.

tarihsel bir bağlam içinde ortaya çıkar ve bu da zamanı onun hermenötiğinde önemli bir unsur haline getirir. O, bu görüşünü şöyle dile getirir: “Ben her şeyden önce kendi tekilliğimi ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben kendi tekilliğimi kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Kendi tekilliğimin bilincine varabilmem, demek ki başkalarını gerektirir.”⁹²

Dilthey’e göre zaman, yalnızca insan olaylarının meydana geldiği bir zemin değildir; insan varoluşunun ve anlayışının temel bir boyutudur. Ona göre, insan yaşamı temelde zamansaldır, yani deneyimlerimiz, düşüncelerimiz ve eylemlerimiz zamansal konumlanmamız tarafından şekillendirilir. İnsan yaşamının bu zamansal doğası, beşerî bilimleri doğa bilimlerinden ayıran şeydir. İkincisi, fenomenleri zamansız yasalar açısından açıklamaya çalışırken, ilki insan deneyimini şekillendiren zamansal ve tarihsel koşulları hesaba katmalıdır. Dilthey’in *tarihsel bilinç* kavramı, zaman anlayışının merkezinde yer alır. Tarihsel bilinç, insan yaşamının geçmişi, bugünü ve geleceği içeren zamansal bir sürekliliğe gömülü olduğunun farkındalığını ifade eder. Bu farkındalık yalnızca entelektüel bir tanıma değil, yaşanmış bir gerçekliktir; bireyler ve toplumlar, şimdiki zamanlarını geçmişleri ışığında ve geleceklerini öngörerek sürekli olarak yorumlarlar.⁹³ Bu nedenle, beşerî bilimlerdeki anlayış her zaman tarihsel olarak konumlandırılmıştır ve zamansal olarak dinamiktir. Tarihsel bilince vurgusu, doğa bilimlerinin merkezinde yer alan nesnel, tarafsız bir gözlemci fikrine meydan okur. İnsan bilimlerinde, yorumcu her zaman tarihin zamansal akışının bir parçasıdır ve kendi tarihsel bağlamından kaçamaz. Bu, anlayışın her zaman kısmi ve geçici olduğu, yorumcunun kendi zamansal ve kültürel ufku tarafından şekillendirildiği anlamına gelir. Ancak, bunu bir sınırlama olarak görmekten ziyade, bunu insan bilimlerinin bir gücü olarak görür ve insan yaşamının zenginliği ve karmaşıklığıyla etkileşime girmelerine olanak tanır.⁹⁴

Dilthey’in hermenötiği, Friedrich Schleiermacher’dan miras aldığı ve daha da geliştirdiği hermenötik çember kavramıyla yakından bağlantılıdır. Hermenötik çember, bir metnin, olayın veya deneyimin parçaları ve bütünü arasındaki etkileşim yoluyla anlamının elde edildiği süreci ifade eder. Bu süreç ona göre doğası gereği zamansaldır, çünkü yorumcunun anlama edimi, konuyla tekrar tekrar etkileşime girerek zamanla

⁹² Dilthey, *Hermeneutik ve Tın Bilimleri*, 110.

⁹³ Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 184.

⁹⁴ Palmer, *Hermenötik*, 162-163.

gelişir. Hermenötik çemberin zamansal boyutu, anlamının asla tamamlanmadığı, her zaman devam ettiği anlamına gelir. Yorumcunun kendi tarihsel bağlamı değiştikçe, geçmiş olaylara ve metinlere ilişkin anlayışı da değişir. Bu gelişen anlama yeteneği zamanın dinamik doğasını yansıtır; burada geçmiş sabit değildir, ancak yeni deneyimler ve içgörüler ışığında sürekli olarak yeniden yorumlanır.⁹⁵ Dahası, Dilthey insan bilimlerinin yorumcu ile yorumun öznesi arasındaki zamansal mesafeyi tanıması gerektiğini savunur. Bu zamansal mesafe, anlamının önünde bir engel değil, bunun için gerekli bir koşuldur. Mesafe, yorumcunun geçmişi, yalnızca tarihsel bakış açılarının kopyalanmasının ötesine geçen bir şekilde anlamasını sağlayarak, düşünmeye ve eleştirel etkileşime olanak tanır. Bu şekilde zaman, yorumlama sürecinde yapıcı bir rol oynar ve daha derin ve daha ayrıntılı anlayışların geliştirilmesine olanak tanır.

Dilthey beşerî bilimlerin (Geisteswissenschaften) ve yorumbilimin gelişiminde önemli bir figürdür. Bu bağlamda çalışmaları, insan deneyiminin, yorumunun ve tarihinin anlaşılmasında önemli bir değişime işaret ederek, modern yorumbilime zemin hazırlamış ve Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer gibi kendinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. O, insan yaşamını anlamada tarihselliğin ve yaşanmış deneyimin (Erlebnis) önemini vurgulayarak, doğa bilimlerinden farklı olarak beşerî bilimler için metodolojik bir temel oluşturmaya çalışmıştır.⁹⁶

Dilthey'in tarihsellik kavramı, felsefesinin ve beşerî bilimlere yaklaşımının odağında yer alır. Tarihsellik, insan yaşamının temelde tarih tarafından şekillendirildiği ve bireylerin var oldukları tarihsel bağlamlar dışında anlaşılamayacağı fikrini ifade etmektedir. İnsanlar tarihsel yaratıklardır; düşünceleri, eylemleri ve deneyimleri, dünyayı anlamalarını etkileyen belirli bir tarihsel ortama gömülüdür. Düşünür tarihin yalnızca bir olaylar dizisi olmadığını, insan bilincini şekillendiren ve onun tarafından şekillendirilen bir süreç olduğunu savunmuştur. Olguları genel yasalarla açıklamaya çalışan doğa bilimlerinin aksine, insan bilimleri, tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan insan yaşamının özelliklerini anlamaya odaklanmalıdır. Meşhur sözünde ifade ettiği gibi: “ Doğayı açıklarız, tinsel hayatı anlarız. ”⁹⁷ Bu anlayış soyut veya teorik değildir, ancak bireylerin ve toplulukların yaşanmış deneyimlerinde derinden kökleşmiştir. Bu bağlamda onun doğa

⁹⁵ Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 200.

⁹⁶ Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 44.

⁹⁷ Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 45.

ve ahlaki insan dünyasına yönelik vurgusu anlamının doğasının belirlenmesi açısından özellikle önemlidir “Doğanın süreçlerini anlamıyoruz. Fiziksel bir gücün etkilerinin farkındayız, ancak onun aracılığının doğasını bilmiyoruz. Ahlaki dünya alanında durum farklıdır. Burada her şeyi anlıyorum.”⁹⁸

Bu bağlamda onun tarihselliğe yaptığı vurgu, evrensel, tarih dışı bir insan doğası kavramına da meydan okur. İnsan doğasının kendisinin tarihsel gelişim tarafından şekillendirildiğini ve bu nedenle insan yaşamını anlamaya yönelik herhangi bir girişimin, belirli bilinç biçimlerine ve toplumsal kurumlara yol açan tarihsel koşulları hesaba katması gerektiğini savunur. İnsan varoluşunun bu tarihsel boyutu, onun "tarihsel bilinç" (historisches Bewusstsein) kavramıyla yakalamaya çalıştığı şeydir.⁹⁹ Bu kavram, kişinin tarihsel bir geleneğe gömülü olduğunun farkındalığını ve bu geleneğin kişinin dünya anlayışı üzerindeki etkisini ifade eder.

Dilthey, genellikle Friedrich Schleiermacher'ın daha önceki çalışmalarını temel alan ve sonraki hermenötik teorisini etkileyecek yeni unsurlar sunarak modern hermenötiğin kurucu figürlerinden biri olarak kabul edilen isimdir. Hermenötik, yalnızca metinleri yorumlama yöntemi değil, insan yaşamını ve tarihini anlamaya yönelik daha geniş bir yaklaşımdır. Ayrıca yorumlama süreci ona göre yaşamın tümüne yayılan bir etkinliktir.

Onun felsefesi *açıklama* (Erklären) ile *anlama* (Verstehen) arasında ayırım yapmıştır. “Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıkla anlamaya açılma veya yorumlama adını veriyoruz.”¹⁰⁰ Dilthey'e göre açıklama, doğa bilimlerinin deneysel gözlem ve deney yoluyla nedensel ilişkileri ortaya çıkarmak için kullandığı yöntemidir. O, insan dünyasına ait her şeyi anlayabileceğimizi düşünürken temel hareket noktası anlama nesnesinin insanlığa ait edimlerden oluşuyor olmasıdır. İster bireysel edimler ister kolektif düşünce biçimleri olsun, sonuçta anlamının nesnesi olan varlık, insanın kendisidir.¹⁰¹ Öte yandan, anlama, insan eylemlerinin, ifadelerinin ve tarihsel olayların anlamını, bunların meydana geldiği bağlamın içinden kavramaya çalışan insan

⁹⁸ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, (Ed.) Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, 1996, 229.

⁹⁹ Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 123.

¹⁰⁰ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 88.

¹⁰¹ Taşdelen, *Hermeneutiğin Evrimi – Kesitler*, 113.

bilimlerinin yöntemidir.¹⁰² Burada ikili bir ayrıma giden düşünür anlamayı doğrudan ve dolaylı anlama olarak ikiye ayırır. Doğrudan anlamının etkin değeri “nesnel tin” kavramıdır.¹⁰³

Dilthey’e göre anlama, doğası gereği yorumlayıcıdır ve empati veya onun "yeniden yaşama" (Nacherleben) dediği şeyi içerir.¹⁰⁴ Tarihsel bir figürü veya kültürel bir eseri anlamak için, kişinin insanların yaşanmış deneyimine (Erlebnis) ve bunların ortaya çıktığı zamana girmesi gerekir. Bu süreç, geçmiş deneyimlerin basit bir tekrarı değil, anlamın yeniden inşasına izin veren tarihsel bağlamla aktif bir etkileşimdir. Ayrıca anlama insan zihninin bir başkasının zihnini anlamaya yönelik çabasını da ifade etmektedir.¹⁰⁵

Bu hermenötik ayrıca, Schleiermacher’dan miras aldığı ancak daha da geliştirdiği bir kavram olan hermenötik çemberi vurgular. Hermenötik çember, anlamının bütün ile parçalar arasında dinamik bir etkileşimi içerdiği fikrine atıfta bulunur. Bir metni veya tarihsel bir olayı anlamak için hem bireysel bileşenleri hem de bunların içinde bulunduğu daha geniş bağlamı dikkate almak gerekir: "Hatta her yerde (tüm yazılı eserlerde) bir bütünün tekil parçaları bu bütünle ve bütünün diğer parçalarıyla ilişkisinden hareketle bir anlam kazanabilirler".¹⁰⁶

Bu süreç döngüseldir çünkü parçaların anlaşılması bütünün anlaşılmasını sağlar ve bunun tersi de geçerlidir. Bahse konu bu dairesellik metodolojik bir kusur değil, tarihsel yaşamın birbirine bağlılığını yansıtan insan anlayışının temel bir özelliğidir.

Dilthey’in felsefesinde tarihsellik ve hermenötik birbiriyle derinden ilişkilidir. Tarihselliğe yaptığı vurgu, tüm anlamaların tarihsel olarak koşullandığı fikrini vurgular. Her yorumlama eylemi yorumcunun tarihsel bağlamından etkilenir ve bu nedenle anlama her zaman tarihsel olarak konumlanmış bir etkinliktir. Bu tarihsel konumlanma, anlamının keyfi veya tamamen öznel olduğu anlamına gelmez; aksine hem yorumlama nesnesini hem de yorumlama sürecini şekillendirmede tarihin rolünü kabul eder.

Geliştirilen hermenötik, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki boşluğu kapatmayı ve yalnızca yeniden inşa edici değil aynı zamanda yeni anlayışlar üreten anlamlı bir tarih

¹⁰² Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 208.

¹⁰³ Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, 107.

¹⁰⁴ Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, 238.

¹⁰⁵ Palmer, *Hermenötik*, 157.

¹⁰⁶ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 98.

etkileşimine izin vermeyi amaçlar. Burada ortaya koyduğu kavram ise *nesnel tindir* (Der Objective Geist) ve ortak anlamlar ve yaşamlar dünyasına işaret eder.¹⁰⁷ Anlama bu ortak alana ulaşılabilirdi derecede mümkün olur. O, tarihsel bilincin önemini vurgulayarak, yorumcuların kendi tarihsel bağlamlarının ve bu bağlamların yorumlarını nasıl etkilediğinin farkında olmaları gerektiğini vurgular. Ancak Dilthey'in Schleiermacher'den ödünç aldığı yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlama ilkesi hermenötik gelenek içerisinde uzun yıllar sürecektir tartışmalara yol açmıştır.¹⁰⁸ Bu yazarın eserini ortaya koyarken farkına varamadığı birtakım anlamsal değerlerin varlığın ima eden bir anlayışı ortaya koymaktadır.

Ayrıca, düşünürün anlamamanın temeli olarak yaşanmış deneyime odaklanması, beşerî bilimlerin bilgiye yönelik farklı yaklaşımını vurgulamaktadır. Evrensel yasalar aramaktan ziyade, beşerî bilimlerin insan yaşamının zenginliğini ve çeşitliliğini belirli tarihsel bağlamlarda yaşandığı şekliyle kavramayı amaçlar. Bu yaklaşım, tarihsel yaşamın nüanslarına duyarlı, insan varoluşunun karmaşıklıklarını yakalayabilen ve anlamın tarihsel gelişim yoluyla oluşturulma biçimlerine dikkat eden bir yöntem gerektirir.

Dilthey'in tarihselliğe vurgu yapması ve hermenötiğe yaptığı katkılar, insani bilimlerin felsefesi üzerinde kalıcı bir etki yaratmıştır. İnsan varoluşunun tarihsel doğasını ve anlamamanın yorumlayıcı doğasını tanıması, zamanının baskın bilimsel paradigmalara meydan okumuş ve insan bilgisine daha nüanslı ve tarihsel olarak duyarlı bir yaklaşım için temel oluşturmuştur. O, tarihselliği hermenötiğe entegre ederek, tarihin düşünce, kültür ve bireysel deneyim üzerindeki derin etkisini kabul eden insan yaşamını anlamak için bir çerçeve sağlamıştır.

Dilthey'in zamanı hermenötik teorisine entegre etmesi ve bunu epistemolojik bir bağlama taşıması insan bilimleri ve tarih felsefesi üzerinde kalıcı bir etki yarattı.¹⁰⁹ İnsan

¹⁰⁷ Topakkaya. *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, 185.

¹⁰⁸ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 106.

¹⁰⁹ Dilthey'in el yazılarından elde edilen notlarda bu epistemolojik kaygı ortaya çıkmaktadır. Bilmenin ne olduğuna yönelik yaptığı ayrıntılı açıklamalar her bilme sürecinin psikolojik yönüne hem de bilmenin nesnesine yönelik görüşler sunmaktadır: Anlama, bilmenin en geniş anlamda bir genel geçer bilgiye ulaşmaya çalışılan süreç olarak kavrandığı yerde, genel bilme kavramı altında yer alır. (1. ilke) Biz anlamayı, psikik yaşamın duyuşal olarak verili işaretlerinden/belirtilerinden bu psikik yaşamın bilgisine ulaşma süreci olarak adlandırıyoruz. (2. İlke) Psikik yaşamın duyuşal yoldan kavranılabilir olan işaretler/belirtileri de çok çeşitli olabilir: bunların anlaşılması bu bilgi türünün/tarzının kabul edilmiş

varoluşunun zamansal ve tarihsel doğasına yaptığı vurgu, hermenötikte, özellikle Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'in çalışmalarında daha sonraki gelişmelerin temelini attı. Heidegger'in varoluşçu hermenötiği, zaman içinde varlığa odaklanarak, Dilthey'in insan yaşamının zamansallığına ilişkin düşüncelerinin bir devamı ve radikalizasyonu olarak görülebilir. Gadamer de kendi hermenötik felsefesinde Dilthey'in tarihsel bilinç kavramından yararlanır. Ancak o, Dilthey'i özne-nesne ayrımını tam olarak aşamadığı için eleştirirken, yine de anlayışın tarihsel ve zamansal koşullarını vurgulamadaki önemli rolünü kabul eder.¹¹⁰ Gadamer'in yorumcunun mevcut anlayışının metnin tarihsel bağlamıyla birleştiği *ufukların kaynaşması* kavramı, Dilthey'in yorumlamanın zamansallığı hakkındaki fikirlerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Sonuç olarak, Wilhelm Dilthey'in hermenötik ve zaman hakkındaki düşünceleri, insan bilimleri felsefesine önemli bir katkıyı temsil eder. O, insan yaşamının zamansal ve tarihsel boyutlarını vurgulayarak, insan varoluşunun karmaşıklıklarına derinlemesine uyum sağlayan bir anlayış çerçevesi sunar.

2.1.4. Husserl'in Zamanı: Fenomenolojik Bir Yorum

Fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl (ö.1938), bilinci ve deneyim yapılarını araştırmak için titiz bir yöntem geliştirerek modern felsefenin manzarasını kökten değiştirmiştir. Onun fenomenolojisinin odağında, bilincin zamansallığını anlamak için derinlemesine araştırdığı zaman kavramı yer alır ve zaman bilinci analizi, felsefi projesinin en karmaşık ve etkili yönlerinden biridir, bilimleri ve felsefeyi öznenin yaşanmış deneyimlerine dayandırma yönündeki daha geniş girişiminde önemli bir rol oynar.

Husserl tarafından tasarlanan fenomenoloji, deneyim yapılarını bilince sunulduğu şekliyle tanımlamayı amaçlayan felsefi bir yöntemdir. O, "şeylerin kendilerine geri dönmeyi" (zu den Sachen selbst) amaçlamıştır; bu, felsefenin deneyimlerden kopuk soyut teorileştirme veya ampirik gözlemler yerine, bireylerin anlık, yaşanmış deneyimlerine

koşullarıyla verili olan ortak işaretler aracılığıyla sağlanmak zorundadır. (3. İlke) Yazıya geçip sabitlemiş yaşam işaretlerinin ve dışlaştırmaların ustalıkla anlaşılmasına: açıklama, Interpretasyon diyoruz. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 108-109

¹¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt 1*, (Çev.: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, 308-310

odaklanması gerektiği anlamına geliyordu. Bu projeyi yürütmek için dış dünya hakkındaki tüm varsayımları *paranteze almayı* veya bir kenara koymayı ve yalnızca bilincin içeriklerine odaklanmayı içeren *fenomenolojik indirgeme* veya *epoché* kavramını geliştirdi.¹¹¹ Bu metodolojik adım, filozofun, nesnelerin ve olayların, nesnel varoluşları hakkındaki herhangi bir ön varsayımdan bağımsız olarak, bilinç içinde ve onun aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu incelemesine olanak tanır. Bu bağlamda, zaman nesnel bir varlık olarak değil, bilincin gerçekliği deneyimleme ve oluşturma biçimine özgü bir yapı olarak ortaya çıkar.

Husserl'in zaman analizi, bilincin zamanı nasıl deneyimlediği temel sorununu ele aldığı *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler*'inde (1905–1910) en kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Zaman bilinci, düşünüre göre herhangi bir deneyimin zaman içinde gerçekleştiğinin algılanması için olasılık koşuludur. Yani, bu, Tecrübe Dünyasının Zamanı değildir, aksine Bilinç Akışının içkin Zamanıdır.¹¹² O, ölçülebilen ve nicelleştirilebilen dünyanın *nesnel* zamanı ile zamanın akışını deneyimleme şeklimiz olan bilincin *içkin* veya *içsel* zamanı arasında ayrım yapar. İçsel zaman, zamansallığın yaşanmış deneyimidir ve düşünürün fenomenolojik olarak keşfetmeye çalıştığı şey bu içsel zaman bilincidir.

Husserl, zaman ve algı bilincinin Yaşama Dünyasıyla (Lebenswelt) ilgili olduğunu söyler ve yapısında üç temel bileşen belirler: *geçmişe yönelim* (retention), *geleceğe yönelim* (protention) ve *ilk izlenim* (urimpression). Bu unsurlar, bilincin deneyimlediği zaman akışını oluşturmak için birlikte çalışır.¹¹³

İlk izlenim, şimdiki anın anlık farkındalığına atıfta bulunur. Bilincin, zamansal bir nesneyle karşılaştığı noktadır. İlk izlenim statik değildir, ancak her zaman dinamik bir akışın parçasıdır ve zaman ilerledikçe sürekli olarak yeni izlenimlerle değiştirilir.

Geçmişe yönelim, zaman bilincinin geçmişe tutunan yönüdür. Geçmiş bir olayın hafızası veya anısı değildir (bu, hatırlama eylemini içerir), ancak az önce geçmiş anın kaybolurken tutulmasıdır. Bu bilincin sürekliliği ve olayların zamansal akışını

¹¹¹ Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, (Çev.: Seçim Bayazit), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2022, 43-44.

¹¹² Edmund Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, (Der.: Martin Heidegger), (Çev.: Mesut Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul 2015, 15.

¹¹³ Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, 42-49.

deneyimlemesini sağlar, çünkü şimdiki zamanla bağlantılı olarak yakın geçmişi tutar. *Geleceğe yönelim* yakın geçmişi hatırlamamızı sağladığı gibi, bizi yakın geleceğe yansıtır ve bir sonraki anı veya olayı öngörmemizi sağlar. Bu öngörülü yapı, bilince geleceğe yönelimini verir. Birlikte, bu üç bileşen bilincin zamansal akışını oluşturur. Dolayısıyla zaman, bir dizi ayrı an değil, geçmiş, şimdi ve geleceğin yaşayan şimdide iç içe geçtiği sürekli bir süreçtir. Bu yapı, zamansal nesneleri izole edilmiş, anlık görüntüler yerine, kalıcı ve zaman içinde değişen olarak algılamamızı sağlar.¹¹⁴

Husserl'in zaman bilincini araştırması yalnızca izole bir soruşturma değildir; daha geniş felsefi projesinin merkezinde yer alır. Zaman bilincinin analizi, tüm deneyimlerin zamansal olarak nasıl yapılandırıldığını ve bilincin her zaman zamanın oluşumuna nasıl dâhil olduğunu ortaya koyar. Deneyimin olanağını tartışan düşünür bunun fenomenolojik içeriğinin çerçevesini çizerken zamanın kökenine dair soruyu cevaplamaya çalışır.¹¹⁵ Bu düşünce, onu fenomenolojisi için çok önemlidir çünkü zamanın bilincin dışında bir şey olmadığını, ancak bilincin nasıl işlediğinin temel bir özelliği olduğunu gösterir. Dahası, Husserl'in zaman bilinci üzerine çalışması, önemli bir etkiye sahiptir.

Ayrıca, Husserl'in zaman bilinci üzerine yaptığı çalışmanın, bilincin her zaman bir şeye doğru yönlendirildiği, her zaman bir şey hakkında olduğu fikri olan kasıtlılık teorisi için önemli çıkarımları vardır. Bilincin zamansal yapısı (geçmişi saklama, şimdide yaşama ve geleceği öngörme kapasitesi), kasıtlı eylemlerin zaman içinde genişletilmesini sağlar. Örneğin, bir nesneyi algıladığımızda, onu yalnızca tek bir donmuş anda görmeyiz; onu zaman içinde kalıcı, zamansal sürekliliğe sahip olarak algılarız.¹¹⁶ Zaman bilincine ilişkin bu anlayış, onun bilimleri ve her türlü bilgi biçimini yaşanmış deneyime dayandırma girişiminde de hayati bir rol oynar. Böylece düşünür zamansal nesnelerin bilinçte nasıl oluşturulduğunu analiz ederek kesin ölçümleri ve matematiksel yapısıyla bilimlerin nesnel zamanının nihayetinde daha temel, öznel zaman deneyiminde kök saldıgını göstermeye çalışır. Bu şekilde, fenomenoloji, her türlü nesnel bilginin altında yatan ve bunları mümkün kılan insan deneyiminin temel yapılarını ortaya çıkarmayı amaçlar.¹¹⁷

¹¹⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 303-304.

¹¹⁵ Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, 19.

¹¹⁶ Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, 18.

¹¹⁷ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 305-306.

Husserl'in zaman bilinci fenomenolojisi, sonraki felsefi düşünce üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Bilincin zamansal yapısına ilişkin analizi, zamansallık kavramını varlıkla ilişkili olarak daha da geliştiren Heidegger ve zamansal deneyimin bedenlenmiş ve önyansıtıcı doğasını vurgulayan Maurice Merleau-Ponty gibi daha sonraki fenomenologları etkilemiştir. Özellikle Heidegger, Husserl'in fikirlerini kendi çalışması *Varlık ve Zaman*'da genişletir ve burada zamanı varlığın tüm anlayışının ufku olarak yeniden yorumlar. Heidegger'e göre, varlık doğası gereği zamansaldır ve zaman yalnızca bilincin bir yönü değil, aynı zamanda dünyada olma olasılığının tam koşuludur. Bu bağlamda Heidegger'in zamanın varoluşsal yorumu, kavramı yeni ve daha radikal bir yöne götürmesine rağmen, Husserl'in orijinal analizine çok şey borçludur. Varoluşçuluk üzerindeki etkisinin yanı sıra, Husserl'in zaman bilinci üzerine yaptığı çalışmalar, bilincin zamansal doğasının önemli bir ilgi konusu olmaya devam ettiği hermenötik, psikoloji ve bilişsel bilimdeki gelişmeleri de zenginleştirmiştir.

Edmund Husserl'in fenomenoloji ve zaman keşfi, bilinç ve zamansallık anlayışında kritik bir ilerlemeyi temsil eder. Husserl, zaman bilincinin yapılarını (ilkel izlenim, tutma ve koruma) analiz ederek, zamanın bilinç içinde nasıl deneyimlendiği ve oluşturulduğuna dair kapsamlı bir açıklama sunar. Bu analiz, her türlü bilgiyi öznenin yaşanmış deneyimlerine dayandırmayı amaçlayan daha geniş fenomenolojik projesinin temelini oluşturur. Husserl'in zaman üzerine yaptığı çalışmalar yalnızca 20. yüzyıl felsefesinin gidişatını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda çeşitli alanlardaki çağdaş tartışmaları etkileyerek zaman, bilinç ve deneyim arasındaki karmaşık ilişkiye ilişkin içgörülerinin kalıcı önemini göstermiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTIN HEIDEGGER VAROLUŞ VE YORUMLAMA

Martin Heidegger 20. yüzyılın en etkili ve en tartışmalı filozoflarından biri olarak, düşünce tarihinde derin izler bırakmıştır. Onun felsefesi, varlık sorusunu yeniden gündeme getirmesi ve insan varoluşunun zamansal boyutunu öne çıkarmasıyla bilinmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in düşüncesinde zaman ve anlama (hermenötik) arasındaki ilişki, onun felsefesinin odağında yer almış ve kendisinden önceki ontolojik anlayışları radikal bir şekilde dönüştürmüştür. Bu bölümde zamanın ve hermenötiğin modern dönemde geçirdiği dönüşümün en önemli figürlerinden olan Heidegger ve onun felsefi düşüncesi üzerinde durulacaktır.

3.1. MARTIN HEIDEGGER VE VAROLUŞÇU HERMENÖTİK

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı başyapıtı, zamanı metafizik bir kavram olmaktan çıkaran ve insan varoluşunun temel yapısı olarak ele alan bir çalışmadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda anlama sürecinin de yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. Düşünürümüz için anlama, sadece bilişsel bir etkinlik değil, insanın dünyada-var-olma biçiminin temel bir yönüdür ve bu var olma tarzı özünde zamansaldır.

Bu bölümde, Heidegger'in zaman ve hermenötik konusundaki düşüncelerini inceleyerek, onun bu alanlara yaptığı özgün katkılar değerlendirilecek ve Heidegger'in zamansallık kavrayışının, anlama sürecini nasıl şekillendirdiğini ve bu yaklaşımın geleneksel hermenötik anlayışını nasıl dönüştürdüğünü ele alınacaktır.

Çalışmamızın bu kısmında, Heidegger öncesi zaman ve hermenötik anlayışına kısa bir giriş yapılacaktır. Ardından, *Dasein* (orada-varlık) kavramı üzerinden geliştirilen varoluşsal zamansallık fikri incelenecektir. Bu bağlamda, geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikteliği ve ekstatik zaman anlayışı gibi kavramları ele alınacaktır.

Daha sonra, hermenötik döngünün zamansal boyutunu ve tarihsel bilincin yorumlama sürecindeki rolü üzerinde durularak otantik ve otantik olmayan zaman deneyimi ayrımını ve gündelik zaman anlayışı ile ölüme-doğru-varlık kavramı arasındaki ilişki incelenecektir. Ayrıca, dil, zaman ve varlık arasındaki ilişkiyi Heidegger'in bakış

açısından değerlendirilecek ve onun geç dönem düşüncesinde zaman ve hermenötik konularının nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Son olarak, Heidegger'in düşüncelerinin Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricœur gibi sonraki düşünürler üzerindeki etkisini ve çağdaş felsefe ve sosyal bilimlerdeki yansımaları konu edilecektir.

Düşünürün felsefî dünyasına giriş yapmadan kendisinden önceki geleneği kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Zaman sorunu, Heidegger'in 20. yüzyıl felsefe anlayışında devrim yaratmasından çok önce Batı felsefesinde merkezî bir sorun kaynağı olmuştur. Antik Yunan'dan moderniteye kadar filozoflar, zamanın doğasını anlamaya çalışmış ve onu genellikle metafizik, epistemolojik ve etik düşüncelerle ilişkilendirmişlerdir. Ek olarak, anlamaya yönelik hermenötik yaklaşım — özellikle metinler ve geleneklerle ilgili olarak — zaman içindeki bu yansımaların yanında gelişmiştir.

Aristoteles'in *Fizik* kitabında ifade ettiği zaman bağımsız bir varlık değil, fiziksel dünyadaki değişikliklerin gözlemlenmesinden kaynaklanan ilişkisel bir kavramdır.¹¹⁸ Bununla birlikte, Aristoteles'in zaman analizi, öncelikle fiziksel süreçlerin sınırları içinde kalmış ve zamanın varoluşsal ve öznel boyutları sorununu nispeten keşfedilmemiş bırakmıştır.

4. ve 5. yüzyıllarda yazan ilk Hristiyan filozof Augustinus, zaman üzerinde fiziksel âlemin ötesine uzanan derin bir tefekkür geliştirmiştir. İtiraflarında Augustinus ünlü bir şekilde sorar, "Öyleyse zaman nedir? Kimse bana sormazsa, biliyorum; Sorana açıklamak istersem, bilmiyorum."¹¹⁹ Augustinus'un zamanı keşfetmesi, insan ruhunu ve onun Tanrı ile ilişkisini anlamasıyla derinden iç içe geçmiştir. O, zamanın akılda hafıza (geçmiş), dikkat (şimdiki zaman) ve beklenti (gelecek) arasında bir gerilim olarak var olduğunu öne sürmüştür. Zamana yönelik bu içe dönük yaklaşım, Heidegger'inkiler de dâhil olmak üzere daha sonraki varoluşsal ve fenomenolojik araştırmaları önceden şekillendirmiştir.

Kant'a göre zaman ise deneyimden türetilen ampirik bir kavram değil, deneyimin kendisinin olasılığı için gerekli bir koşuldur. Kant için zaman bir önkoşuldur, yani tüm insan deneyimlerini yapılandıran bir önkoşuldur.¹²⁰

¹¹⁸ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 115.

¹¹⁹ Augustinus, *İtiraflar*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010, 374.

¹²⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 463.

Hermenötüğün ayrı bir felsefî disiplin olarak gelişimi, her ikisi de daha sonraki varoluşsal ve fenomenolojik yaklaşımlara zemin hazırlayan Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey ile başlamıştır. Dilthey için yorumbilim sadece metinleri yorumlamakla değil, tüm insan faaliyetlerinin altında yatan yaşanmış deneyimi (Erlebnis) kavramakla ilgilidir.¹²¹

Heidegger öncesi düşünürler zaman ve yorumbilim anlayışına önemli katkılarda bulunurken, yaklaşımları belirli metafizik varsayımlarla sınırlıydı. Aristoteles'in zamanı, temel olsa da büyük ölçüde nesnel ve dışsal kalırken, Agustinus ve Kant, öznel ve bilişsel boyutlar getirmelerine rağmen, Heidegger'in daha sonra dönüşüme uğratacağı geleneksel metafizik çerçevelerden tam olarak uzaklaşmamışlardır. Benzer şekilde, Schleiermacher ve Dilthey hermenötik teoriyi geliştirdiler, ancak yine de anlamanın temel bir varoluş tarzı olmaktan ziyade nesnelere-metinler veya tarihsel olaylar-uygulanan bir yöntem olarak görüldüğü bir bağlamda faaliyet gösterdiler.

Bununla birlikte, bu temaları kapsamlı bir ontolojiye tam olarak entegre eden, Varlığın ufku olarak zamanı ve insan varlığının yapısı olarak yorumbilimi ortaya çıkaran Heidegger'dir. Dolayısıyla onun çalışması hem bir doruk noktası hem de kendisinden önceki geleneklerden bir kopuşu temsil eder; ayrıca zaman, yorum ve *Varlığın Anlamı* hakkında düşünmenin yeni bir yolunu sunar.

Heidegger öncesi zaman kavramları ve yorumsal anlayış, Heidegger'in hem üzerine inşa edeceği hem de kökten dönüştüreceği önemli emsaller oluşturmuştur. Aristoteles, Augustine ve Kant'ın her biri daha açık bir zaman anlayışına katkıda bulunurken, Schleiermacher ve Dilthey insan deneyimini yorumlamak için çok önemli bir yöntem olarak yorumbilim geliştirmişlerdir. Bununla birlikte, bu temaları kapsamlı bir ontolojiye tam olarak entegre eden, Varlığın ufku olarak zamanı ve insan varlığının yapısı olarak yorumbilimi ortaya çıkaran Heidegger'dir. Dolayısıyla Heidegger'in çalışması hem bir doruk noktası hem de kendisinden önceki geleneklerden bir kopuşu temsil eder; ayrıca zaman, yorum ve Varlığın anlamı hakkında düşünmenin yeni bir yolunu sunar.

¹²¹ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 56-57.

3.1.1. Heidegger'in Felsefesine Genel Bakış

Modern felsefi düşüncüyü en fazla etkileyen isim olarak kabul edilen Martin Heidegger fenomenoloji, varoluşçuluk ve hermenötik gibi çeşitli felsefi akımlar üzerinde de derin iz bırakmıştır. Düşüncesi, Batı felsefesinde yüzyıllarca süren ihmalden sonra yeniden uyandırmaya çalıştığı Varlık sorununun yoğun bir odaklanma, varlık sorusunu yeniden gündeme getirmesi ve geleneksel metafiziği eleştirmesiyle tanınır.¹²² Fikirlerinin karmaşıklığı ve özellikle Nasyonal Sosyalizmle olan ilişkisi çokça tartışılmıştır.

Heidegger'e göre Avrupa felsefesinin önemli problemlerinden biri varlık ve oluş sorununu unutmaması, görüş alanından çıkarmasıdır. Bu nedenle Heidegger başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'da felsefesinin temel meselelerini ortaya koyarken "varlığın anlamı" sorusunu felsefesinin odağına yerleştirir ve Batı felsefesinin varlığı unuttuğunu iddia eder. Onun temel felsefi kaygısı, Sokrates öncesi filozofların zamanından beri unutulduğunu iddia ettiği *Varlık* sorunudur.¹²³ "Her ne kadar çağımızda "metafiziği" tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur." Heidegger, *Varlık* (Sein) ve *varlıklar* (Seindes) arasında ayırım yaparak, Batı felsefesinin tarihsel olarak varlıklara herhangi bir varlığı varlık olarak anlaşılır kılan koşula odaklandığını vurgular.

Heidegger'in felsefesinin bu anlamda en özgün kavramlarından biri de *Dasein*'dir. O, Varlık sorusunu sorma kapasitesi ile karakterize edilen insanı tanımlamak için *Dasein* (kelimenin tam anlamıyla "orada olmak") kavramını tanıtır.¹²⁴ *Dasein* statik bir madde değil, her zaman zaten kendi endişeleri, ilişkileri ve tarihi olan bir dünyada yer alan dinamik bir varoluş biçimidir. Heidegger'in *Dasein* analizi, *kaygı* (Angst), ölüm ve özgünlük gibi varoluşsal temalara bir alan açmıştır. Bu temalar aracılığıyla Heidegger, *Dasein*'in ölüme doğru olan sonluluğuna dair farkındalığının, insan varlığının beklenmedik durumunu ve temelsizliğini nasıl ortaya çıkardığını ortaya koymuştur.¹²⁵

¹²² Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, (Çev.: Kaan H. Ökten), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, 19-21.

¹²³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan H. Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul 2018, 19.

¹²⁴ A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015, 74.

¹²⁵ Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, 1991, 21.

Zamansallık, Heidegger felsefesinin bir diğer önemli boyutudur. Onun için zaman, *Dasein*'in varoluşsal yapısının temelidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, ayrı *şimdi* anları değil, bir bütün olarak *Dasein*'in varoluşunu oluşturur. Bu *ekstatik* zaman anlayışı, geleneksel lineer zaman kavrayışından farklıdır.¹²⁶

Düşünür, *Dasein*'in otantik (kendine özgü) ve otantik olmayan varoluş biçimlerini ayırt eder. Otantik varoluş, kişinin kendi olanaklarını üstlenmesi ve ölümlülüğüyle yüzleşmesiyle karakterize edilir. Otantik olmayan varoluş ise gündelik yaşamın anonimliğine *das Man* gömülmüş olmayı ifade eder.

Varlık ve Zaman'dan sonra Heidegger'in düşüncesi sıklıkla “dönüş” (die Kehre) olarak adlandırılan bir süreçten geçmiştir. İlk dönem düşüncesinde *Dasein*'in varoluşsal analizine odaklanırken, sonraki dönem düşüncesinde Varlığın kendisinin tarihine dair daha geniş bir soruşturmaya yönelmiştir. *Metafiziğe Giriş* (1953) ve *Teknolojiye İlişkin Soru* (1954) gibi eserlerinde Heidegger, metafizik geleneğin Varlığı unutmasının bir sonucu olarak gördüğü modernitenin teknolojik dünya görüşünü, toptancı (Gestell) görüşünü eleştirir.¹²⁷ Bu teknolojik gösteri tarzında dünya, “el-altında-duran” *Zuhandenheit* olarak çevrilebilecek, insan kullanımı için salt bir kaynağa indirgenir.

Onun daha sonraki çalışmaları da Varlığın ortaya çıkışında dilin rolünü araştırmış ve ünlü bir şekilde “Dil Varlığın evidir” derken¹²⁸, şiir ve sanatın dünyayı açığa çıkarmanın-görünür kılmanın alternatif yollarını, teknolojik düşüncenin indirgeyici mantığına karşı direnen yolları sunduğunu savunmuştur. Bu savunuda şöyle der: “O, mevcut varlığın bekçisidir, çünkü onun gün ışığına çıkması Söylemenin sahiplenme gösterisine emanet edilmiştir. Dil, Varlığın evidir, çünkü Söyleme olarak dil, Sahiplenmenin kipidir.”¹²⁹

Heidegger'in şiirle, özellikle de Hölderlin'in şiiriyle olan ilişkisi, sanatın Varlık hakkında felsefenin açıklayamadığı hakikatleri açığa çıkarma potansiyeline sahip olduğuna dair inancını yansıtmaktadır. Heidegger, hakikati geleneksel *doğruluk* anlayışından farklı

¹²⁶ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 92.

¹²⁷ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 28-29.

¹²⁸ Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Ed. William McNeill), Cambridge University Press, 1999, 247.

¹²⁹ Martin Heidegger, *On The Way to Language*, (Trans.: Peter D. Hertz), Harper & Row, Publishers, 1971, 135.

olarak, *aletheia* (örtüsünün kaldırılması, açığa çıkma) olarak yorumlar. Hakikat, varlığın gizlenmişlikten çıkıp açığa çıkması sürecidir.¹³⁰

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* içindeki yöntemi, öğretmeni Edmund Husserl'in fenomenolojisinden derinden etkilenmiştir. Fenomenoloji, Heidegger'in kullandığı şekliyle, Varlığın yapılarını ortaya çıkarmak için yaşanmış deneyimin betimleyici bir analizini içerir. O, yorum teorisine geçişte fenomenolojiden yararlanır ve şöyle der: "Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir etmedir. Dasein fenomenolojisinin logos'u, *henneneuein* niteliğine sahiptir. Onun sayesinde Dasein'ın kendisine ait varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları ifşa edilir. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla hermenötiktir, yani tefsir etme işini ifade etmektedir."¹³¹ Böylece varlığın anlamı sorusu fenomenolojik ontoloji içerisinde cevaplanabilecek bir yapıya dönüşmüş olur. Ancak Heidegger, bağımsız, tamamen teorik bir bakış açısı fikrini reddederek Husserl'den ayrılır. Ona göre anlama her zaman yorumlayıcıdır - onun deyişiyle *hermenötik*'tir. Bu hermenötik yaklaşım, Varlık anlayışımızın her zaman tarihsel ve kültürel bağlamımız aracılığıyla dolayımlandığını ve şeylerin özünü kavrayabileceğimiz saf, nesnel bir bakış açısı olmadığını ileri sürer. Onun düşüncesi, hermenötiği (yorum bilimi) ontolojik bir zemine oturtur. Anlama, sadece metinlerin yorumlanması değil, *Dasein*'in dünya-içinde-var-olma biçiminin temel bir özelliğidir. "Dasein kendini kendi varlığı içinde anlamak suretiyle bu varlığa rabıtalanan bir varolandır."¹³²

3.1.2. Heidegger Düşüncesinde Zaman ve Hermenötik İlişkisi

Heidegger'in zaman anlayışı, yorumlama ve anlam anlayışımızı yeniden şekillendiren hermenötik bir yaklaşımı temsil etmektedir. *Dasein*, zamansallık ve hermenötik çember gibi anahtar kavramlar onun zamansal ontolojisinin hermenötik için nasıl yeni bir temel sağladığını ve yorumlamada nesnellik ve öznellik gibi geleneksel kavramlara nasıl meydan okuduğunu ortaya koymaktadır. Onun felsefi düşüncesi, zaman ve insan varoluşunu anlamada hermenötiğin rolü üzerine derin bir yeniden düşünme faaliyeti ile ifade edilebilir. Düşüncesinin merkezinde, Platon'dan bu yana Batı

¹³⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 332.

¹³¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 69.

¹³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 55.

felsefesine hâkim olan geleneksel metafizik kavramların daha temel olan Varlık sorusunu gizlediği fikri yer alır. Varlığın anlamını ortaya koyan insan varoluşunun (*Dasein*) temel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışan Heidegger zaman (*Zeit*) kavramına vurgu yapmaktadır.¹³³ Dahası, onun kullandığı hermenötik geleneksel yorumlama sanatının salt metin analizinin ötesine geçerek *Dasein*'in varlık tarzının temel bir yönü hâline gelmiştir.

Varlık ve Zaman'da Heidegger, zamanın Varlığın anlamını anlamak için temel ufuk olduğunu savunmaktadır. Bu, zamanın doğrusal (lineer) nesnel bir anlar dizisi olarak anlaşıldığı geleneksel görüşten önemli bir sapma olarak görülebilir. Heidegger için zaman sadece olayların meydana geldiği bir zemin değil, Varlık anlayışını mümkün kılan koşuldur. O, zamanın birbiriyle ilişkili üç boyutla anlaşıldığı *eş zamanlı* (simultanete) ve *geçişli* (ekstatik) zaman anlayışı üzerinde durmuştur ki bunlar geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zamanlardır. Bunlar sıralı aşamalar değil, her zaman iç içe geçmiş zamansal varoluş biçimleridir. *Dasein*'in varlığı temelde zamansaldır, çünkü her zaman zaten bugünü şekillendiren ve kendini geleceğe yansıtan geçmişe sahip bir dünyada yer almaktadır. Düşünürün analizinde gelecek, *Dasein*'in kendisini yansıttığı olasılıklar ufkunu temsil ettiği ve böylece onun dünyadaki varlığını oluşturduğu için özellikle önemlidir. Bu zamansal yapı geleneksel metafizik benlik kavramını eleştirmesine kapı aralar. *Dasein*, tümü zamansal fenomenler olan *fırlatılmışlık* (*Geworfenheit*), *tasarlama* (*Entwurf*) ve *düşmüşlük* (*Verfallen*) ile karakterize edilir. *Fırlatılmışlık* *Dasein*'in olgusallığını ifade eder, insanın zaten seçmediği bir dünyada olması bunun göstergesidir. "Fırlatılmış olmak, eksistensiye bakımdan şu demektir: şöyle veya böyle bir bulunuş içinde olmak. Dolayısıyla bulunuş, fırlatılmışlık üzerine temellenmektedir."¹³⁴

Tasarlama, *Dasein*'in geleceğe yönelimini, olasılıkları tasavvur etme ve seçimler yapma yeteneğini ifade etmektedir. *Düşmüşlük* ise *Dasein*'in şimdiki zamanda kayboluşunu temsil eden ve dünyanın günlük kaygılarında kendini bulmakta zorlanan varlığın bir açıklamasıdır. O, *düşmüşlük* kavramını izah ederken bunun aşağıya doğru negatif anlam taşıyan bir durumu ifade etmediğini özellikle belirtmiştir. Bu düşüş kendi varlığına doğru bir düşüştür.¹³⁵ Böylece dünyada olmak zaten kaygının kendisini

¹³³ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 14.

¹³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 360.

¹³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 270-271.

oluşturmuştur.¹³⁶ Dolayısıyla zaman, Heidegger'in felsefesinde sadece bir tema değil, insan varlığını ve onun anlaşılır olmasını sağlayan ana etmendir.

Hermenötik, Heidegger'in felsefesinde, metinleri yorumlama yöntemi olarak geleneksel rolünün ötesine geçer. Onun için yorumbilim, varoluşun kendisinin temel bir yönü olarak düşünülmelidir. *Anlamak* (Verstehen) sadece entelektüel bir faaliyet değil, aynı zamanda *Dasein*'in varlığının temel bir şeklidir. Var olmak yorumlamaktır; yani kendini ve dünyasını olasılıklar açısından anlamaktır. Bu anlamda yorumlama bir şey hakkında bilgi edinmek değil, anlamada öngörülen olasılıkların değerlendirilmesidir. Anlayışla şekillenen bu çerçeve başka bir şeye dönüşmez kendisi haline gelir.¹³⁷ Bu yorumlayıcı süreç her zaman Onun "*dünyada olmak*" olarak adlandırdığı tarihi ve kültürel bir bağlam içinde yer alır. Onun yorumsal yaklaşımı, zaman kavramıyla derinden bağlantılıdır. Çünkü *Dasein*'in anlama çabası her zaman zamansaldır, aynı zamanda her zaman yorumlayıcıdır. Geçmiş, bugünkü anlamayı şekillendirir ve gelecek bu yorumlamaya dayanarak tahmin edilir. Bu, anlamanın asla nihai olmadığı, ancak her zaman *Dasein*'in dünyasıyla devam eden bağlılığı ile şekillenen bir olma durumunda olduğu anlamına gelir.

Heidegger'in yorumbilime en önemli katkılarından biri, Aydınlanma düşüncesi geleneğindeki *önyargıya karşı önyargı* eleştirisidir. O, anlamanın her zaman önceki yorumlara dayandığını savunmaktadır. Bu Gadamer'in *önyargı* (Vorurteile) dediği şeydir. Bu önceki yorumlar anlamsal bozulmaları değil, anlamanın kendisini oluşturur.¹³⁸ Heidegger'in canlandırdığı bir kavram olan hermenötik daire, anlamanın sürekli, dinamik bir ilişki içinde bütünden parçalara ve parçalardan bütüne doğru hareket ettiği süreci tanımlamaktadır. Bu döngüsellik bir kusur değil, *Dasein*'in varlığının zamansal yapısına dayanan tüm anlayışın temel bir özelliğidir.

Heidegger'in felsefesindeki zaman ve yorumbilim ilişkisi, *tarihsellik* (Geschichtlichkeit) analizinde görülebilir. *Dasein*, yalnızca zaman içinde var olduğu için değil, varlığının geçici ve yorumlayıcı yapılarından oluştuğu için tarihseldir. *Dasein*'in kendisi ve dünyası hakkındaki anlayışı her zaman tarihseldir, geçmişi tarafından

¹³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 286.

¹³⁷ Mark Wrathall, *Heidegger'i Nasıl Okumalıyız?* (Çev.: Liena Gül), Runik Kitap, İstanbul 2024, 43.

¹³⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, 61.

şekillendirilir ve geleceğe yöneliktir.¹³⁹ Anlamanın bu tarihsel boyutu, Heidegger'i, Varlığın ihmali olarak gördüğü geleneksel metafizik eleştirisine götürür. Bu aslında varoluşun, zamansal ve hermenötik koşullarından soyutlanması yüzünden ortaya çıkan bir unutkanlıktır. Heidegger, zamanı ve yorumu Varlık sorununun merkezî olarak yeniden düşünerek, insan yaşamının karmaşıklıklarına yanıt veren daha özgün bir varoluş anlayışını yeniden kazanmayı amaçlar. O, zamanı ve yorumbilimi insan deneyiminin özüne yerleştirir ve onları Varlığı anlamak için gerekli olarak yeniden tanımlar. Heidegger için zaman sadece bir dizi an değil, *Dasein*'in varlığını yansıttığı ve yorumladığı ufuktur. "Bir-hal-içinde-bulunma *Şuradalığın* varlığının kendini içinde tuttuğu eksistensiye yapılarıdır. Bu varlık, onunla eşit derecede asli olarak, anlamayı da tesis etmektedir. Bir-hal-içinde-bulunma ve kendi anlayışına sahiptir."¹⁴⁰

Yorumbilim ise yalnızca bir yorumlama yöntemi değil, temel bir varlık biçimidir. Bu kavramların Heidegger'in düşüncesindeki ilişkisi, geleneksel metafizik varsayımlara meydan okumakta ve varoluş, bilgi ve insanlık durumu hakkında düşünmek için yeni yollar açmaktadır.

3.1.3. Heidegger'in Varlık ve Zaman Analizi -Zamansallık ve Anlama İlişkisi

Varlık ve Zaman'ın özünde, tikel varlıkların incelenmesine ayrılan Varlık sorusu vardır. Heidegger, Platon ve Aristoteles'ten bu yana Batı felsefesinin, varlıklara varlıklar olarak odaklanmak yerine Varlık sorununu büyük ölçüde unuttuğundan yakındır. Varlığı anlamak için öncelikle Varlığın kendisi için söz konusu olduğu varlığı analiz etmek gerektiğini savunur - bu varlık, insan varoluşuna atıfta bulunmak için kullandığı bir terim olan *Dasein*'dir. *Dasein*, varlıklar arasında benzersizdir çünkü kendi Varlığını anlar ve onu sorgulayabilir. "Dasein varolmak suretiyle kendi kendinin nedeni olur, yani kendini kendi imkânlarından hareketle anlar ve bu sayede anlamsal olarak fırlatılmış bir varolan olarak var olur."¹⁴¹ *Dasein*'in bu öz-yansıtıcı doğası, varlığının *kaygıyla* (*Sorge*) karakterize edildiği anlamına gelir; bu, *Dasein*'in her zaman dünyaya zaten dâhil olduğunu ortaya koyan temel bir yapıdır. Heidegger'in "fundamental ontoloji" adını

¹³⁹ Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*. Bibliotech Yayınları, Ankara 2015, 153.

¹⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 224.

¹⁴¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 301.

verdiği yöntemi, bu nedenle Varlığın anlamını ortaya koyan *Dasein*'in temel yapılarına yönelik bir soruşturmadır.¹⁴²

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki temel katkılarından biri, geleneksel özne-nesne dikotomisine itiraz eden *Dünyada-Varlık* (In-der-Welt-sein) analizidir. Heidegger, *Dasein*'in bir nesneler dünyasıyla yüzleşen yalıtılmış bir özne olmadığını, aksine *Dasein*'in her zaman zaten bir anlamlar dünyasında yer aldığını savunur. Ona göre dünya, yalnızca şeylerin bir toplamı değil, *Dasein*'in içine daldığı karmaşık bir ilişkiler ve anlamlar ağıdır. "O halde içinde-var-olmak, özsel konstitusyonu dünya-içinde-varolma olan *Dasein*'in varlığının formal eksistensiye ifadesidir."¹⁴³

Dünyada-olmak, birbirine bağlı üç yapı ile karakterize edilir: *dünyasallık* (Weltlichkeit), *birlikte-Varlık* (Mitsein) ve *fırlatılmışlık* (Geworfenheit). Dünyasallık, *Dasein*'in içinde işlediği ilişkisel anlam bütünlüğüne atıfta bulunur. Örneğin, *Dasein* bir çekiç kullandığında, onu yalnızca bir nesne olarak değil, kullanım bağlamında belirli bir işlevi ve yeri olan bir şey olarak görür. Dünyayla bu pratik etkileşim, Heidegger'in *el-altında-bulunuş/ el-altındalık* (Zuhandenheit) olarak adlandırdığı şeydir; bu nesnelerin yalnızca varlıklar olarak görüldüğü, *el-önündelik* (Vorhandenheit)in ayrılmış gözlemine zıttır.

Birlikte-olmak, *Dasein*'in varoluşunun toplumsal yönünü vurgular. *Dasein* asla yalnız değildir, ancak fiziksel olarak yalnız olsa bile her zaman başkalarıyla ilişki içindedir. Varoluşun bu ilişkisel yönü, *Dasein*'in dünya anlayışının, Heidegger'in *das Man* (Onlar/herkes) dediği şey aracılığıyla başkalarıyla etkileşimleri tarafından şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Onlar, *Dasein*'in davranışını ve anlayışını etkileyen anonim toplumsal normları ve gelenekleri temsil eder.¹⁴⁴

Fırlatılmışlık, *Dasein*'in kendisini kendi yaratmadığı bir dünyada bulmasına atıfta bulunur. *Dasein* varoluşa "atılmıştır", yani seçmediği belirli bir tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamda yer almaktadır. Bu fırlatılmışlık kavramı, *Dasein*'in kendisine verilen ve tamamen kontrol edilemeyen bir dünyada gezinmesi gerektiğinden, insan varoluşunun sonluluğunu ve rastlantısallığını vurgular.

¹⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 35.

¹⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 56.

¹⁴⁴ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 75.

3.1.3.1. *Dasein* Kavramı

Dasein kavramı Heidegger felsefesinin ve *Varlık ve Zaman*'ın merkezinde yer alır. Bu kelime ilk olarak Karl Jaspers (ö.1969) tarafından insanın zaman ve mekân boyutunu ortaya koymak için kullanılmıştır.¹⁴⁵ Heidegger, *Dasein*'ı, varlığının kendisi için mesele olduğu, sorun oluşturduğu bir varlık olarak tanımlayarak *olmak* (sein) fiilini yer ve zaman için kullanılan bir zarf (da) ile birleştirme biçimiyle ve onun anlamının *varoluş* (kendisinin de geleneksel olmayan bir şekilde ele aldığı bir terim) ile özünde ilişkili olmasıyla belirgin kılar. (Da) zarfı genellikle *burada* veya *orada* anlamına gelir; ancak *da* aynı zamanda bir zaman işaretlemek için de kullanılabilir, Her durumda, Heidegger, burada bulunmanın yalnızca bir mekân işgal etmekle sınırlı olmadığını vurgular. Burada-olmak, bir dünyayı açığa çıkarmaktır; bu dünyada varlıklar ve hatta nesneler bir yer (ve zaman) bulur. Buna uygun olarak, okuyucularından da'yı bir mekân zarfı olarak değil, varlıkların mevcut ya da mevcut olmadığı *açıklık* (*Lichtung*) veya ifşa olarak anlamalarını ister.¹⁴⁶

Kabaca *orada-olmak-oradaki-Varlık* veya *varoluş* anlamına gelen *Dasein* teriminin kullanılması, yalnızca insan varoluşunu betimlemekle kalmaz, aynı zamanda Varlık'ın (Sein) anlamına ilişkin daha geniş ontolojik soruşturmasının odak noktası olarak görünür. *Dasein*, Varlığın kendisi için bir sorun olduğu varlıktır¹⁴⁷ ve Heidegger, *Dasein*'in analizi yoluyla Varlığın doğasını ortaya çıkaran insan varoluşunun temel yapılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Dasein, özellikle Descartes'tan bu yana Batı düşüncesine hâkim olan özne-nesne düalizmi başta olmak üzere geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisinden ayrılamaz. Dış dünyadan ayrı bir düşünme tözü olarak düşünülen Kartezyen öznenin aksine, Heidegger'in *Dasein*'ı her zaman dünyaya gömülüdür. O şöyle der: “Hem kendi *Dasein*'ımla, hem de başkalarının birlikte-*Dasein*'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilenilen birlikte-dünya içinde karşılaşırım. (birlikte-dünya [Mitwelt]. birlikte-olmak [Mitsein])”¹⁴⁸ Bu varoluşsal durum, Heidegger'in Dünyada-

¹⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 427.

¹⁴⁶ Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, 2nd edition, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, London New York, 2023, 50.

¹⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33.

¹⁴⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 199.

Varlık (In-der-Welt-sein) olarak adlandırdığı şeydir. Dünyada-varlık, *Dasein*'in içinde yaşadığı dünyayla içsel ilişkisini belirtir. Heidegger, *Dasein*'in dünyayla, ondan ayrı duran bir nesneler veya varlıklar koleksiyonu olarak karşılaşmadığını; bunun yerine, *Dasein*'in dünyayı anlaşılır kılan bir şekilde temelde dünyaya dâhil olduğunu vurgular. Bu dâhil olma, Heidegger'in *el-altında-bulunuş* (Zuhandenheit) terimleriyle tanımladığı, *Dasein*'in etrafındaki şeylerle pratik etkileşimiyle karakterize edilir.¹⁴⁹ *Dasein* dünyayla araçlar veya ekipmanlar aracılığıyla etkileşime girdiğinde, bunu teorik bir tutum olmadan yapar; araçlar, belirli bir etkinlik bağlamındaki yararlılıkları açısından anlaşılır. "El-altında-olmaklık 'kendinde olduğu gibi' olan varolanın ontolojik-kategoriyal belirlenimidir."¹⁵⁰

Düşünür bu pratik etkileşim biçimini, nesnelerin yalnızca uzay ve zamanda mevcut şeyler olarak görüldüğü, işlevsel bağamlarından sıyrıldığı "el-önündelik" (Vorhandenheit) biçimiyle karşılaştırır. Ona göre, *Dasein*'in dünyayla gündelik, pratik etkileşimi varoluşun birincil biçimidir ve *Dasein*'in dünya ve kendisi hakkındaki anlayışı bu biçim aracılığıyla oluşturulur.

Varlık ve Zaman'daki *Dasein* analizi, *Dasein*'in var olma biçimini oluşturan varoluşsal yapıları (Existenzialien) ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu yapılar *Dasein*'in özellikleri veya nitelikleri değil, daha ziyade *Dasein*'in var olduğu ve dünyayla ilişki kurduğu temel yollardır. Bazı temel varoluşsal yapılar arasında *ölüme-doğru-olmak*, *fırlatılmışlık* ve *kaygı* yer alır. *Ölüme-doğru-olmak* (Sein-zum-Tode) *Dasein*'in varoluşunun en önemli yönlerinden biri, kendi sonluluğunun farkında olmasıdır. Heidegger, ölümü sadece biyolojik bir olay olarak değil, *Dasein*'in yüzleşmesi gereken nihai olasılık olarak tanımlar. *Ölüme-doğru-olmak*, *Dasein*'in varoluşunun sonlu olduğunu ve bu sonluluğun *Dasein*'in tüm olasılıklarını şekillendirdiğini kabul etmektir. Ona göre, otantik varoluş, *Dasein*'in seçimlerine ve eylemlerine anlam ve aciliyet kazandıran ölümün gerçekliğiyle yüzleşmeyi ve onu benimsemeyi içerir.¹⁵¹ *Fırlatılmışlık* (Geworfenheit) *Dasein*'in kendisini her zaman seçmediği bir dünyada bulduğu gerçeğine atıfta bulunur. *Dasein*, dünyayı ve olasılıklarını anlamasını etkileyen belirli bir tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlama atılmıştır. Bu kavram, insan varoluşunun rastlantısallığını

¹⁴⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 90.

¹⁵⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 120.

¹⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 351.

ve olgusallığını vurgular; *Dasein*, kendisine verilen, kontrolü dışındaki koşullar tarafından şekillendirilen bir dünyada yolunu bulmalıdır. *Kaygı* (Sorge) Heidegger açısından, *Dasein*'in Dünya-İçinde-Oluşunun temel yapısı olarak tanımlanır. *Kaygı*, *Dasein*'in zamansal doğasını, geleceğe yönelimini ve dünyaya katılımını kapsar. *Dasein*'in kendi varoluşu ve eylemlerinin anlamlılığı ile ilgili kaygısını yansıtır. Kaygı, sadece psikolojik bir durum değil, *Dasein*'in tüm faaliyetlerinin ve dünya ile ilişkilerinin altında yatan ontolojik bir durumdur.¹⁵²

Dasein analizinin önemli bir yönü zamansallığın rolüdür. Heidegger'e göre zaman, soyut, doğrusal bir an dizisi değil, içsel olarak *Dasein*'in varoluş biçimine bağlıdır. *Dasein*'in temelde zamansal olduğunu ve *Dasein*'in kendisini ve dünyayı bu zamansallık aracılığıyla anladığını savunan düşünür otantik olmayan ve otantik zamansallık biçimleri arasında ayrım yapar. Otantik olmayan zamansallık, *Dasein*'in zamanın geçip giden bir dizi "şimdi" olarak deneyimlendiği gündelik dünyaya dalması ile karakterize edilir. Bu modda *Dasein*, davranış ve anlayışı dikte eden anonim sosyal normlar olan *Onlar-Herkes* (das Man) tarafından yutulur. Öte yandan otantik zamansallık, *Dasein* kendi sonluluğunun farkına vardığında ve kendini en yüksek olasılığına -ölüme- doğru yansıttığında ortaya çıkar. Otantik varoluşta, *Dasein* varlığının zamansal doğasını tanır ve sonlu zamanı karşısında olasılıklarını seçerek varoluşunun sorumluluğunu üstlenir.¹⁵³

Dasein kavramı yalnızca insan varoluşunun bir analizi değil, daha geniş ontolojik felsefesinin merkezinde yer alır. Heidegger, belirli varlıkları araştırmaktan ziyade Varlığın kendisini anlamının önemini vurgulamak için ontolojik fark kavramını, Varlık (Sein) ile varlıklar (Seiendes) arasındaki ayrımı ortaya koyar. *Dasein*, bir Varlık anlayışına sahiptir ve Heidegger, Varlığın anlamını ortaya çıkarmak için *Dasein*'in analizini kullanır. *Dasein*'in Varlık anlayışı her zaman belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam içinde yer alır ve o, buna *fırlatılmışlık* adını verir.¹⁵⁴ Bu tarihsel konumlanma, *Dasein*'in Varlık anlayışının asla tamamlanmadığı veya nihai olmadığı anlamına gelir; *Dasein* her zaman varoluşunun zamansal ve varoluşsal koşulları tarafından şekillendirilen bir oluş hâlinindedir. Bu nedenle, *Dasein*'in *Varlık ve Zaman*'daki analizi, Varlığın anlamının daha temel sorunlarını ele almak için bir metot görevi görür.

¹⁵² Manav, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, 120-122.

¹⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 199-201.

¹⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 270.

Dasein kavramı, geleneksel metafizik varsayımlara karşı ve Varlığın doğasını anlamak için yeni bir yaklaşım sunan, insan varoluşunun devrim niteliğinde yeniden düşünülmesidir. Heidegger, *Dasein*'in varoluşsal yapılarını analiz ederek (örneğin, *Dünyada-Varlık*, *Ölüme-Doğru-Varlık*, *Fırlatılmışlık ve Kaygı*) insanların kendilerini ve dünyayı nasıl anladıklarını şekillendiren varoluşun zamansal ve tarihsel boyutlarını ortaya koyar. *Dasein* izole bir özne değil, dünya ve diğerleriyle temelde iç içe geçmiş, varoluşu olanakları, sonluluğu ve Varlıkla etkileşimi tarafından tanımlanan bir varlıktır.

Varlık ve Zaman'daki merkezî bir tema, Varlık ile zaman arasındaki ilişkidir. O, zamanın sadece bir an dizisi olmadığını, aynı zamanda *Dasein*'in varoluşunun yapısıyla yakından bağlantılı olduğunu savunur. *Zamansallık*, *Dasein*'in Varlığı anladığı ve yorumladığı ufuktur.¹⁵⁵ Bu bağlamda düşünür, zamanın doğrusal bir dizi olarak “kaba” anlayışı ile *Dasein*'in varoluşunu yapılandıran daha ilkel zaman deneyimi gibi farklı zamansal deneyim modları arasında ayırım yapar.

Dasein'in zamansallığı, *ölüme doğru olma* (Sein-zum-Tode), *varoluşsallık* (Existenzialität) ve *tarihsellik* (Geschichtlichkeit) üçlü yapısı aracılığıyla ortaya çıkar. Ölüme doğru olma, *Dasein*'in sonluluğunun ve varoluşunun kaçınılmaz sonunun tanınmasıdır. Ölümün bu farkındalığı, *Dasein*'in kendisini geleceğe nasıl yansıttığını, hayatına anlam katan kararlar aldığını ve eylemlerde bulunduğunu şekillendirir. Bu anlamda Heidegger, otantik varoluşun ölüm gerçeğiyle yüzleşmeyi ve bu farkındalığa uygun olarak yaşamayı içerdiğini savunur. “Söz konusu varoluşa-dair imkân, kendi varlık anlamı bakımından ölüme yönelik varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine yönelik bir eğilim içindedir.”¹⁵⁶

Varoluşsallık, *Dasein*'in kendisini olasılıklara yansıtma ve seçimleriyle varoluşunu şekillendirme kapasitesine atıfta bulunur. Sabit bir öze dair geleneksel metafizik kavramının aksine, Heidegger'in varoluşçuluğu, *Dasein*'in Varoluş potansiyeli, eylemleriyle bir şeye dönüşme yeteneği ile tanımlandığını vurgular. Tarihsellik, *Dasein*'in varoluşunun her zaman belirli bir tarihsel bağlam içinde yer aldığını gösterir. *Dasein*, şimdiki ve gelecekteki olasılıklarını şekillendiren bir geçmiş miras alır. Bu zamansal yapı, zamansız, soyut bir özne fikrine meydan okur ve bunun yerine *Dasein*'i,

¹⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 353.

¹⁵⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 248.

dünyaya ilişkin anlayışı zamansal bağlamı tarafından şekillendirilen tarihsel olarak konumlanmış bir varlık olarak sunar.¹⁵⁷

Varlık ve Zaman'daki temel kavramlardan biri de ontolojik farktır; Varlık (Sein) ile varlıklar (Seindes) arasındaki ayrımdır. Heidegger, önceki metafizik araştırmaların varlıklara odaklanarak ve Varlığın kendisi sorusunu ihmal ederek bu ikisini birbirine karıştırdığını savunur. Ontolojik fark, Varlığın anlamını anlamak için çok önemlidir, çünkü Varlığın diğer varlıklar arasında bir varlık olmadığını, varlıkların varoluş olasılığının koşulu olduğunu hatırlatır. Heidegger'e göre Varlığın anlamı, ancak *Dasein*'in zamansallığının analizi yoluyla anlaşılabilir. *Dasein*'in Varlık anlayışı her zaman zamansal olduğundan, Varlığın anlamı da zamansaldır. Heidegger'in *Dasein*'in öngörü, hafıza ve tarihsellik gibi zamansal yapılarını araştırması, Varlığın durağan bir varlık olmadığını, her zaman bir oluş sürecinde olduğunu ortaya koyar.¹⁵⁸

Heidegger'in *Dasein* analizi, Varlık sorusunun derinlemesine yeniden düşünülmesini, geleneksel metafizik varsayımlara itirazını ve insan varoluşunun zamansal ve tarihsel doğasını vurgulamasını ön plana çıkarır. *Dasein*'i Dünya-içinde-Varoluş olarak analiz etmesi, zamansallığı araştırması ve ontolojik farkı dile getirmesi, varoluşçuluğu, fenomenolojiyi, hermenötiği ve yapısökümü etkileyerek felsefe üzerinde kalıcı bir etki yaratmıştır.

3.1.4. Geçmiş, Şimdi ve Gelecek Birlikteliği: Ekstatik Zaman

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da , zaman kavramının radikal bir şekilde yeniden düşünülmesini ister ve zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere ayrı anların doğrusal bir dizisi olduğu şeklindeki geleneksel metafizik anlayışına itiraz eder. Bunun yerine, *Dasein*'in varoluşunun temel yapısı olarak zamansallık (Zeitlichkeit) kavramını geliştirir.¹⁵⁹ Heidegger için geçmiş, şimdi ve geleceğin birliği yalnızca kronolojik bir dizi değil, *Dasein*'in dünyayı anlama ve onunla ilişki kurma biçimini şekillendiren varoluşsal bir sentezdir. Ona göre bunu şöyle ifade eder: “Geçmiş ve

¹⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 300.

¹⁵⁸ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 87.

¹⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 42.

gelecek zamana aittir. İlki artık yoktur, ikincisi ise henüz var değildir. Geçmiş ve geleceğin karakteri yokluktur.”¹⁶⁰

Varlık ve Zaman’daki zaman analizi, insan varoluşunun (*Dasein*) yapılarını inceleyerek Varlığın anlamını ortaya çıkarmayı amaçlayan daha geniş ontolojik felsefesine dayanır. Geleneksel metafiziğin zamanı, geçmişten geleceğe akan nesnel bir "şimdi" dizisi olarak ele alarak yanlış anladığını savunan Heidegger’in *kaba-sıradan zaman* olarak adlandırdığı bu zaman anlayışı, zamanı *Dasein*’ın yaşanmış deneyiminden soyutlar ve onu yalnızca bir anlar dizisine indirger. Buna karşılık, Heidegger zamansallığın *Dasein*’ın Varlığı anladığı ufuk olduğunu ileri sürer. *Zamansallık*, farklı anların bir dizisi değil, geçmiş, şimdiyi ve geleceği tutarlı bir bütün hâlinde birleştiren birleşik bir yapıdır.¹⁶¹

Heidegger’in zamansallık kavramı, üç zamansal boyut arasında dinamik bir etkileşimi öngörür: *gelecek* (Zukunft), *geçmiş* (Gewesenheit) ve *şimdiki zaman* (Gegenwart). Bu boyutlar ayrı değildir, ancak *Dasein*’ın varoluşunun birliğini yansıtan bir şekilde iç içe geçmiştir. Gelecek henüz gelmemiş bir zaman değil, *Dasein*’ın varoluşunun odağında yer alır. Gelecek, *Dasein*’ın Varoluş potansiyelini, kendisini yansıttığı olasılıkları temsil eder. Düşünür, *Dasein*’ın her zaman kendisinden önde olduğunu, özellikle kendi ölüm olasılığı olmak üzere kendi potansiyellerine yöneldiğini vurgular. Geleceğe yönelik bu yansıtma, *Dasein*’a varoluşsal yönünü veren ve kendisi ve dünya hakkındaki anlayışını şekillendiren şeydir.¹⁶² Geçmiş ise *Dasein*’ın her zaman belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam içinde yer aldığı gerçeğine atıfta bulunan *fırlatılmışlık* fikriyle yakından bağlantılıdır. Geçmiş, yalnızca geride bırakılmış bir şey değil, *Dasein*’ın varoluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. *Dasein*’ın miras aldığı ve şimdiki ve gelecekteki olasılıklarını şekillendiren mirası, gelenekleri ve deneyimleri temsil eder. Heidegger, geçmişin durağan olmadığını, her zaman şimdiki zamanı ve geleceği aktif olarak şekillendirdiğini vurgulamak için *olmuş olma-olmuşluk* olarak çevrilebilen Gewesenheit terimini kullanır. *Şimdiki Zaman* (Gegenwart) yalnızca geçmiş ve gelecek

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology. Revised edition*, (Trans.: Albert Hofstadter) Indiana University Press, 1988, 233.

¹⁶¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 483.

¹⁶² Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 100-103.

arasında duran *şimdiki an* değildir. Bunun yerine, geleceğin ve geçmişin kesiştiği ve *Dasein*'in olasılıklarının gerçekleştirildiği yerdir.¹⁶³

Heidegger, *Dasein*'in Onlar'ın (Herkes) (das Man) gündelik *şimdisine* daldığı otantik olmayan *şimdiki zaman* ile *Dasein*'in geçmişinin ışığında gelecekteki olasılıklarını kararlılıkla kucakladığı otantik *şimdiki zaman* arasında ayrım yapar. *Şimdiki zaman*, *Dasein*'in kararlar aldığı, eylemde bulunduğu ve varlığını gerçekleştirdiği yerdir. Onun düşüncesinde geçmiş, *şimdiki zaman* ve geleceğin birliği önemli bir argümandır. Bununla birlikte, gelecek (*Dasein*'in projeksiyonu olarak) *Dasein*'in geçmişini (fırlatılmışlığı olarak) geri almasına ve *şimdiki zamanla* (eylem alanı olarak) etkileşime girmesine olanak tanır. Bu zamansal birlik, *Dasein*'in varoluşuna tutarlılık kazandıran ve dünyadaki varlığını anlamlandırmasını sağlayan şeydir.¹⁶⁴

Zamansallık analizi, *otantiklik* (Eigentlichkeit) kavramıyla yakından bağlantılıdır.¹⁶⁵ Özgünlük, *Dasein*'in kendi sonluluğunun farkına varmasını ve Varoluş-olasılığının kucaklanmasını yer verir. Özgün olmayan varoluş ise, *Dasein*'in zamanın daha derin bir varoluşsal öneme sahip olmayan bir dizi an olarak deneyimlendiği *Onlar*'ın gündelik kaygılarına dalmasıyla karakterize edilir. Özgün varoluşta, *Dasein* sonlu zamanının gerçekliğiyle yüzleşir ve kararlı bir şekilde kendini en kendi olasılığına, ölüme doğru yansıtır. Heidegger'in *ölüme-doğru-varoluş* adını verdiği ölümle bu yüzleşme, *Dasein*'in zamansal birliğini ortaya koyar.¹⁶⁶

Zamanının sınırlı olduğunu kabul ederek, *Dasein* geçmişini otantik bir şekilde geri alabilir ve kendini geleceğe yansıtabilir, böylece şimdiye anlam verebilir. Otantik zamansallık bu nedenle geçmiş, şimdi ve geleceğin birleşik bir anlayışını içerir, burada her boyut diğerlerini bilgilendirir ve zenginleştirir.

Varlık ve Zaman'da zamansallığı araştırması yalnızca insan deneyiminin bir analizi değil, aynı zamanda Varlığın anlamına ilişkin daha geniş ontolojik soruşturmasının merkezinde yer alır. Varlığın kendisinin zamansal olduğunu ve Varlığın *Dasein*'in zamansal yapısı aracılığıyla ortaya çıktığını savunan Heidegger *Dasein*'in varoluşundaki geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinin, durağan bir varlık olmayan, her zaman bir olma

¹⁶³ Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 241-242.

¹⁶⁴ Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", 199.

¹⁶⁵ Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", 55.

¹⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 351.

sürecinde olan Varlığın zamansal doğasını yansıttığını söyler. Bu anlamda zamansallık, Varlığın anlaşılması için bir *ufuktur*. “...varlığın anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmek...zamanı her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlamak olacaktır.”¹⁶⁷

Dasein, geleceğin, geçmişin ve şimdinin zamansal sentezi aracılığıyla dünyayı ve içindeki yerini anlar. Bu zamansal anlayış yalnızca öznel bir deneyim değil, aynı zamanda ontolojiyi mümkün kılan koşulun ta kendisidir. Heidegger, *Dasein*’ın zamansal yapılarını açığa çıkararak Varlığın zamansallığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Geçmiş, şimdi ve geleceğin birliği kavramı, zaman ve varoluş anlayışında temel bir değişimi temsil eder. Zamanın doğrusal bir dizi olduğu geleneksel metafizik anlayışına yerine zamansallığı *Dasein*’ın varlığının altında yatan varoluşsal yapı olarak sunar.¹⁶⁸ Gelecek, geçmiş ve şimdi izole anlar değildir, aksine *Dasein*’ın kendisi ve dünya anlayışını şekillendiren birleşik bir bütüne dinamik olarak entegre edilmiştir. Bu zamansal birlik, otantik varoluş için elzemdir.

3.1.4.1. Hermenötik Döngünün Zamansal Boyutu: Otantik ve Otantik Olmayan Zaman Deneyimi

Zaman ve yorumlamanın kesişimi, merkezî bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger, hermenötik süreci zamansallık merceğinden radikal bir şekilde yeniden yorumlar ve Varlık anlayışımızın varoluşun zamansal yapısıyla nasıl derinden iç içe geçtiğini vurgular. Hermenötikte geleneksel olarak bir metnin parçaları ve bütünü arasındaki etkileşim yoluyla anlayışın elde edildiği süreç olarak anlaşılan hermenötik döngü, Heidegger’in felsefesinde yeni bir boyut kazanır. Onun için yorumlama, metinleri anlamak için kullanılan metodolojik bir araçtan ibaret değildir, aynı zamanda *Dasein*’ın dünyada var olma biçiminin temelini oluşturur. *Dasein* doğası gereği yorumlayıcıdır, her zaman kendi varoluşunu ve etrafındaki dünyayı anlama ve yorumlama süreci içindedir.¹⁶⁹ Bu yorumlama sürecine düşünür hermenötik adını verir ve hermenötik döngüyü, *Dasein*’ın varlığının zamansal yapısını ifade eden *Zamansallık* (Zeitlichkeit) kavramı aracılığıyla yeniden yorumlar. Bu yeniden yapılandırmada, hermenötik döngü yalnızca

¹⁶⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 23.

¹⁶⁸ Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 92-93.

¹⁶⁹ Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 61.

parçalar ve bütün arasında ileri geri bir hareket değil, aynı zamanda özünde zamansaldır. Anlama, zaman ufkunda gerçekleşir ve *Dasein* olasılıkları yansıttığı, geçmişini geri kazandığı ve şimdiki zamanını anlamlandırdığı zaman aracılığıyla görünür olur. Heidegger'in hermenötiği bu nedenle temelde zamansaldır, çünkü anlamın yorumlanması her zaman geleceğin, geçmişin ve şimdiki zamanın zamansal coşkuları içinde yer alır.¹⁷⁰

Onun düşüncesindeki hermenötik döngünün zamansal boyutu şu şekilde anlaşılabilir: *Geleceğe Yansıtma (Zukunft)*: Hermenötik süreçte, anlama her zaman olasılıklara ileriye doğru yansıtmayı içerir. Heidegger için bu yansıtma tarafsız bir eylem değildir, ancak *Dasein*'in Varoluş-olasılığı tarafından şekillendirilir. Olasılık boyutu olarak gelecek, şimdiki zamanın yorumlanmasına ve geçmişin geri çağrılmasına rehberlik eder. *Dasein* dünyayı ve kendisini, her zaman geleceğe yönelik olan öngördüğü olasılıklara dayanarak yorumlar. Bu yansıtma, hermenötik döngünün içerisinde yer alır, çünkü deneyimin parçalarının bütüne göre nasıl anlaşılacağını belirler. *Olmuşluk-Geçmişin Geri Çağrılması (Gewesenheit)*: Yorumlama ayrıca geçmişin geri çağrılmasını veya sahiplenilmesini içerir.¹⁷¹ Heidegger için geçmiş, basitçe bitmiş ve tüketilmiş bir şey değil, *Dasein*'in varoluşunun aktif bir boyutudur. Gelenek, hafıza ve tarihsel bağlam biçimindeki geçmiş, *Dasein*'in şimdiki zamanını ve geleceğini nasıl anladığını bildirir. Hermenötik döngüde geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek olasılıkları ışığında sürekli olarak yeniden yorumlanır. Bu geri alma süreci, düşünürün *yineleme (Wiederholung)* olarak adlandırdığı şeydir; burada *Dasein* geçmişini, mevcut durumu için anlamlı bir şekilde yeniden sahiplenir. Sahiplenme kavramı benzer bir şekilde Ricœur düşüncesinde de kendisine yer bulur. Temellük olarak ifade edilebilecek bu düşünce anlatı zamanı ile bağlantılı olarak hermenötik bağlamda Ricœur tarafından da kullanılmıştır.¹⁷² *Şimdiki Zamana Katılım (Gegenwart)*: Şimdiki zaman, anlamının gerçekleştirildiği boyuttur. *Dasein*'in dünyayla etkileşime girdiği, kararlar aldığı ve deneyimlerini yorumladığı yer şimdiki zamandır. Ancak Heidegger için şimdiki zaman, yalnızca bir *şimdiki zaman* anı değildir; gelecek ve geçmişin birleştiği yerdir. Şimdiki zaman, *Dasein*'in geleceğe yansıtması ve geçmişi geri almasıyla ilgilidir ve anlam, bu zamansal birleşme içinde yorumlanır.¹⁷³ Bu nedenle şimdiki zaman statik değildir, geçmiş ve geleceğin

¹⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 353.

¹⁷¹ Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, 199.

¹⁷² Selami Varlık, *Paul Ricœur 'de Temellük ve Tahayyül*, Alfa Yayınları, İstanbul 2021, 20.

¹⁷³ Varlık, *Paul Ricœur'de Temellük ve Tahayyül*, 204.

etkileşimiyle dinamik olarak oluşturulur. Onun hermenötiğinde, anlamın anlaşılması her zaman zamansal bir süreçtir ve *Dasein*'in geleceğe projeksiyonu, geçmişini geri çağırması ve şimdiki zamanla etkileşimi tarafından şekillendirilir. Hermenötik döngü, bu anlamda, anlayışın asla nihai olmadığı, ancak her zaman zaman ufkunda ortaya çıktığı zamansal bir döngüdür.

Heidegger'in felsefesinin temel bir yönü, hermenötik döngüyü anlamasında da önemli bir rol oynayan, zamanın otantik ve otantik olmayan deneyimleri arasındaki ayrımdır. Onun terimleriyle, *otantik olmayanlık*, *Dasein*'in *Onların* (herkes) (das Man) günlük dünyasına daldığı varoluş biçimini ifade eder. Bu modda, *Dasein* zamanı *şimdilerin* ardışıklığı olarak deneyimler, burada gelecek bir sonraki anın beklentisine indirgenir, geçmiş basitçe olmuş olanın bir kaydır ve şimdiki zaman *Onlar*'ın kaygıları tarafından yönetilir.¹⁷⁴

Bu zaman deneyimi Heidegger'in *kaba zaman* (vulgäre Zeit) dediği şeydir, burada zamansallık, varoluşsal önemden yoksun doğrusal bir diziye düzleştirilir. Otantik modda, hermenötik süreç yüzeyseldir, çünkü *Dasein* kendi olasılıkları, tarihi ve şimdiki an ile derinlemesine etkileşime girmeyi başaramaz. Buna karşılık, gerçek zamansallık, *Dasein*'in sonlu varoluşunu tanımasını ve *Varoluş-için-olasılığını* benimsemesini içerir. Gerçek zamanda, *Dasein* kendi ölümünün gerçekliğiyle (*ölüme-doğru-varlık*, Sein-zum-Tode) yüzleşir, bu da varoluşuna aciliyet ve önem verir.¹⁷⁵ Sonluluğun bu tanınması, *Dasein*'in kendisini gerçek anlamda geleceğe yansıtmasını, geçmişini anlamlı bir şekilde geri getirmesini ve bu zamansal boyutların birliğini yansıtan bir şekilde şimdiki zamanla etkileşime girmesini sağlar. Gerçek zamansallık, *Dasein*'in varoluşunu zamansal konumlanmışlığının tam bir farkındalığıyla yorumladığı derinleşmiş bir hermenötik etkileşimle karakterize edilir. Otantik ve otantik olmayan zamansallık arasındaki ayrım, hermenötik döngünün derinliğini anlamak için çok önemlidir. Otantik olmayan zamansallık, *Dasein*'in varoluşunun daha derin zamansal boyutlarından koptuğu, anlamın yüzeysel bir yorumuna yol açar. Öte yandan otantik zamansallık, *Dasein*'in zamansal coşkularıyla tam olarak meşgul olduğu ve kendisi ve dünya hakkında daha derin bir anlayışa ulaştığı daha derin bir yoruma olanak tanır.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", 99-100.

¹⁷⁵ Çüçen Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, 121-122.

¹⁷⁶ Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", 248-250.

Sonuç olarak Heidegger'in hermenötik döngüyü zamansallık merceğinden yeniden düşünmesi, anlamanın doğasına dair derin bir imkân sunar. Hermenötik döngünün zamansal boyutu, *Dasein*'in anlam yorumunun her zaman gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman ufkunda nasıl yer aldığını yansıtır. Otantik ve otantik olmayan zaman deneyimleri arasındaki ayrım, bu hermenötik sürecin derinliğini daha da aydınlatır ve *Dasein*'in zamanla meşguliyetinin anlayışının kalitesini nasıl etkilediğini gösterir.

Onun ortaya koyduğu anahtar kavramlar arasında *ön-anlama* (Vorverständnis) ve *zamansal ufuk* (Zeitlichkeit) da yer alır ve bunlar birlikte *Dasein*'in hermenötik ve varoluşsal analizlerinin temelini oluşturur. Bu kavramlar, anlamanın her zaman zamansal olarak konumlandırıldığını ve dünyada-olma varoluşsal koşulu tarafından önceden yapılandırıldığını ortaya koyar.

Ön-anlama, Heidegger'in hermenötiğinde önemli bir kavramdır ve onun geleneksel epistemolojiden ayrılışını ve anlayışın ontoloji öncesi doğasına yaptığı vurguyu yansıtır. Heidegger için, anlama tarafsız, kopuk bir biliş eylemi değildir, her zaman *Dasein*'in varoluşu tarafından şekillendirilen belirli bir bağlam içinde yer alır. O, *Varlık ve Zaman*'da, her yorumlama eyleminin önceden var olan bir anlayışa dayandığını savunur.¹⁷⁷ *Ön yapı* (Vorstruktur) - üç unsurdan oluşur: *ön-sahiplik* (Vorhabe), *ön-görü* (Vorsicht) ve *ön-kavrayış* (Vorgriff). Bu unsurlar doğrusal bir süreçteki ayrı adımlar değildir, ancak *Dasein*'in dünyada-olmasının birbiriyle ilişkili yönleridir: *Ön-sahiplik* (Vorhabe) anlamanın gerçekleştiği önceden var olan bağlamı veya arka planı ifade eder. *Dasein*, bu anlayış belirsiz veya örtük olsa bile, her zaman kendisini bir şekilde zaten anladığı bir dünyada bulur.¹⁷⁸ Bu arka plan anlayışı teorik bilgiden değil, dünyayla pratik etkileşimden türetilir.

Ön-görü *Dasein*'in bir şeye yaklaştığı belirli perspektifi veya açığı içerir. Öngörü, şeylerin nasıl görüldüğünü veya yorumlandığını şekillendirir, dikkati belirli olasılıklara yönlendirirken diğerlerini gizler. *Dasein*'in olasılıklarına ve dünyaya yönelimine olan yansımaları yansıtır. *Ön-kavram* ise anlayışın ifade edildiği kavramsal çerçeveyi veya ön kavrayışı ifade eder. *Dasein*'in şeyleri yorumlamasına getirdiği dil, kavramlar ve kategorilerin kullanımını içerir. Bu çerçeve gelenek, kültür ve önceki deneyimlerden

¹⁷⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 234-235.

¹⁷⁸ Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 75.

etkilenir.¹⁷⁹ Bu unsurlar birlikte, tüm yorumları koşullandıran anlayışın ön yapısını oluşturur. Heidegger, bu ön yapının keyfi olmadığını, ancak *Dasein*'in varoluşsal yapısında temellendiğini vurgular. Bu nedenle, anlama her zaman *Dasein*'in zamansal varoluşuna dayanan bir yansıtmadır. Bu, doğrudan ön anlama için ontolojik temel sağlayan zamansal ufuk kavramına götürür.

Heidegger'in *zamansal ufuk* (Zeitlichkeit) kavramı, anlamayı yeniden biçimlendirdiği düşüncelerinin merkezinde yer alır. *Varlık ve Zaman*'da, Varlık sorusuna ancak zamansallığın analizi yoluyla yaklaşılabilceğini savunur; çünkü zaman, tüm anlama ve yorumlamanın gerçekleştiği ufuktur. Zamansal ufuk, yalnızca anlamamanın gerçekleştiği bir fon değil, aynı zamanda anlamayı mümkün kılan yapının ta kendisidir. Zamansal ufuk, üç zamansal coşkudan oluşur: *gelecek* (Zukunft), *geçmiş* (Gewesenheit) ve *şimdi* (Gegenwart). Bu coşkular, doğrusal bir dizideki ayrı anlar değil, *Dasein*'in zamansal varoluşunun birliğini oluşturan birbiriyle ilişkili boyutlardır.¹⁸⁰

Zamansal ufuk, bu nedenle, *Dasein*'in var olduğu ve anladığı yapıdır. *Dasein* zamansal olarak yapılandırılmış olduğu için anlama sürecine katılabilir. Zamansal ufuk, *Dasein*'in geleceğe yönelik projeksiyonları, geçmişe ilişkin geri çağırımları ve şimdiki zamanla etkileşimlerinin hepsi onun zamansal varlığında temellendiği için, anlayışın ön-yapısı için ontolojik temeli sağlar.

Ön-anlama ve zamansal ufuk kavramları Heidegger'in felsefesinde derinlemesine birbiriyle ilişkilidir. Ön-anlama, *Dasein*'in zamansal yapısında kök salmıştır, çünkü *Dasein*'in kendisini olasılıklara (gelecek) nasıl yansıttığını, geçmişinden (geçmiş) nasıl yararlandığını ve mevcut durumunu (şimdiki) nasıl yorumladığını yansıtır. Zamansal ufuk ise, bu ön-anlamanın gerçekleştiği çerçeveyi sağlar. Bu anlamda, anlama her zaman zamansal bir süreçtir. *Dasein*'in dünya ve kendisi hakkındaki yorumu durağan değildir, fakat her zaman zamansal ufukta ortaya çıkar. Anlama ön yapısı -önceden sahip olma, ön görüş ve ön kavrama - *Dasein*'in zamansal varoluşu tarafından şekillendirilir, çünkü kendini geleceğe yansıtır, geçmişini geri alır ve şimdiki zamanı anlamlandırır. Anlamadaki bu zamansal temellendirme, geleneksel bilginin kopuk ve nesnel olduğu görüşüne meydan okur ve bunun yerine tüm anlamaların yerleşik ve dinamik olduğunu

¹⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 348.

¹⁸⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 538-539.

vurgular.¹⁸¹ Onun ön-anlama ve zamansal ufuk kavramları aracılığıyla anlayışı yeniden düşünmesinin hermenötik ve ontoloji için derin etkileri vardır. Anlamanın sabit veya verili bir şey olmadığını, fakat her zaman *Dasein*'in dünyayla zamansal etkileşimi aracılığıyla ortaya çıktığını öne sürer. Dolayısıyla anlama, *Dasein*'in varlığının zamansal yapısına derinden bağlı varoluşsal bir süreçtir.

Heidegger'in ön-anlama ve zamansal ufuk kavramları, anlama ve yorumlamanın doğasının radikal bir şekilde yeniden düşünülmesini sunar, ayrıca anlamayı *Dasein*'in varoluşunun zamansal yapısına dayandırarak, yorumlamanın her zaman dinamik, yerleşik bir süreç olduğunu ortaya koyar.¹⁸² *Dasein*'in geleceğe projeksiyon yapması, geçmişi geri çağırması ve şimdiki zamanla etkileşimi tarafından şekillendirilen anlayışın ön yapısı, tüm anlayışın gerçekleştiği zamansal ufku yansıtır.

3.1.4.2. Tarihsel Bilincin Yorumlama Sürecindeki Rolü

Tarihsel bilinç, özellikle de hermenötik ve ontolojiye yaklaşımda önemli bir rol oynayan bir kavramdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da anlamanın yerleşik, zamansal ve tarihsel doğasını vurgulayarak geleneksel epistemolojik varsayımlara karşı çıkar. Heidegger'e göre tarihsel bilinç, yalnızca tarihsel gerçeklerin ve yaşanmışlığın farkındalığı değil, temelde *Dasein*'in varoluşuna ve dünyayla yorumlayıcı etkileşimine bağlıdır.¹⁸³

Onun düşüncesinde tarihsel bilincin rolünü kavramak için, onun *tarihsellik* (Geschichtlichkeit) kavramını anlamak esastır ve Varlığın kendisi için bir soru olduğu varlık olan *Dasein*'in temelde tarihsel olduğunu savunur. Bu tarihsellik, yalnızca kronolojik bir olay dizisi içinde yer almakla ilgili değildir, aynı zamanda *Dasein*'in varoluşunun zamansal ve tarihsel bağlamı tarafından şekillendirilme biçimine atıfta bulunur. Tarihsellik, *Dasein*'in varoluşsal bir yapısıdır, yani *Dasein* her zaman tarihsel bir dünyaya zaten gömülüdür. “*Dasein*'in tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır: Bu varolan, *tarih içinde durduğu için zamansal* değildir. Tam tersine o,

¹⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 246.

¹⁸² Çüçen Martin Heidegger: *Varlık ve Zaman*, 75-76.

¹⁸³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 45.

kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahiptir ve sahip olabilmektedir.”¹⁸⁴

Dasein’ın geçmişi, yalnızca onun arkasında olan bir şey değildir, aynı zamanda şimdiki ve gelecekteki aktif olarak ileriye taşınır. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki bu süreklilik, *Dasein*’ın kendisini ve dünyasını yorumladığı zamansal ufku oluşturur. Tarihsel bilinç, bu anlamda, bu tarihselliğin farkındalığıdır. Kişinin anlayışının her zaman kendisini içinde bulduğu tarihsel bağlam tarafından koşullandırıldığını kabul etmeyi içerir. Bu bilinç, tarihsel olaylar üzerine pasif bir yansıma değil, kişinin tarihsel konumlanmışlığıyla aktif bir etkileşimdir. *Dasein*, yorumlarının ve eylemlerinin geleneklerden, kültürel normlardan ve tarihsel olaylardan etkilendiği daha büyük bir tarihsel sürecin parçası olarak kendisini tarihsel bilinç aracılığıyla anlar.¹⁸⁵

Dasein’ın içine atıldığı dünya boş bir sayfa değildir, geçmişten miras alınan anlamlar, uygulamalar ve geleneklerle doludur. Tarihsel bilinç, bu arka planın evrensel olmadığını, tarihsel olarak belirli olduğunu ve *Dasein*’ın dünyayı nasıl yorumladığını ve onunla nasıl etkileşime girdiğini etkilediğini fark etmeyi içerir. Tarihsel bilinç, *Dasein*’ın bakış açısının var olduğu tarihsel an ve aktarılan gelenekler ve kültürel normlar tarafından şekillendirildiğini anlamasını sağlar. Bu farkındalık, bu bakış açılarını hafife almak yerine, onlarla daha düşünceli ve eleştirel bir etkileşime yol açabilir. *Dasein*’ın yorumlamada kullandığı kavramsal çerçeve, tarihsel bağlamından etkilenir. Dil, kavramlar ve kategoriler tarih dışı değildir; zamanla gelişir ve tarihsel anlamların ağırlığını taşırlar. Tarihsel bilinç, bu kavramların tarihsel kökenlerinin ve çıkarımlarının farkında olmayı içerir ve bu da *Dasein*’ın deneyimlerini ve dünyayı nasıl yorumladığını şekillendirir. Bu nedenle yorumlama süreci doğası gereği her zaman tarihseldir. Anlama, zamansız, nesnel bir etkinlik değildir, ancak *Dasein*’ın varoluşunun tarihsel bağlamına derinden yerleşmiştir. Bu konumlanmışlığın farkındalığı olarak tarihsel bilinç, *Dasein*’ın kendisini ve dünyasını nasıl yorumladığı konusunda önemli bir rol oynar.¹⁸⁶

Heidegger, hermenötikte anahtar bir kavram olan ve anlama sürecini parça ile bütün arasındaki bir hareket olarak tanımlayan hermenötik çemberi, zamansal ve tarihsel boyutlarını vurgulayarak yeniden yorumlar. Geleneksel hermenötikte, hermenötik

¹⁸⁴ Ökten, *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, 270.

¹⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50.

¹⁸⁶ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 173.

çember genellikle bir metnin tek tek parçalarının anlaşılması ile metnin bir bütün olarak anlaşılması arasındaki ilişkiyi ifade eder. Ancak Heidegger, bu kavramı *Dasein*'ın varoluşsal yapısına genişleterek, anlamının her zaman zamansal ve tarihsel bir süreç olduğunu savunur. “ *Dasein* fenomenolojisi sözcüğün asli anlamıyla hermenötiktir yani tefsir etme işini ifade etmektedir. Şimdi, eğer varlığın anlamı ve *Dasein*'ın temel yapıları esas itibarıyla açığa çıkarıldıktan sonra *Daseinsal* olmayan varolanlara dair her türlü ontolojik incelemenin cereyan edeceği ufuk da ortaya konuluyorsa, buradaki hermenötik her türlü ontolojik araştırmanın olanak koşulunun çalışılması demek olan "hermenötiğe" dönüşecektir aynı zamanda”.¹⁸⁷

Tarihsel bilinç, bu yeniden yorumlanan hermenötik çemberde önemli bir rol oynar. Anlama; her zaman geçmişin, şimdiki zamanın nasıl yorumlandığını etkilediği ve şimdiki yorumun da geçmişin anlaşılmasını yeniden şekillendirdiği tarihsel bir ufukta yer alır. Bu dairesel süreç yalnızca bilişsel değil, *Dasein*'ın kendini tarihsel bağlamı içinde sürekli olarak yorumladığı ve yeniden yorumladığı varoluşsal bir harekettir.¹⁸⁸ Heidegger'e göre, tarihsel bilinç *Dasein*'ın bu hermenötik çemberle otantik bir şekilde etkileşime girmesine yardımcı olur. Tarihsel anlamları ve gelenekleri sorgulamadan basitçe kabul ettiğimiz otantik olmayan bir varoluş biçimine düşmek yerine, tarihsel bilinç *Dasein*'ın geçmişi ve şimdiki zamanıyla eleştirel bir şekilde etkileşime girmesine olanak tanır. Bu eleştirel etkileşim, *Dasein*'ın tarihsel anlamları pasif bir şekilde almak yerine anlama sürecine aktif olarak katıldığı otantik yorumlama için esastır.

Yorumlama sürecinde tarihsel bilincin rolü, özgün ve özgün olmayan varoluş biçimleri arasındaki ayrımla yakından bağlantılıdır. Heidegger'e göre özgün olmama, kişinin kendi tarihselliğiyle derinlemesine etkileşime girmedeki başarısızlığı ve "Onlar"a (das Man) uyma eğilimini içerir - kişinin zamanının anonim toplumsal normları ve gelenekleri. Bu modda, tarihsel bilinç zayıftır veya yoktur ve *Dasein*, tarihsel bağlamının miras aldığı anlamlara ve yorumlara sorgulamadan sadece katılır.¹⁸⁹ Bunun aksine, özgünlük, *Dasein*'ın tarihsel konumunu kabul ettiği ve bu bağlam içindeki kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlendiği yüksek bir tarihsel bilinci içerir. Özgün *Dasein* geçmişi olduğu gibi kabul etmekle kalmaz, onunla aktif olarak etkileşime girer, onu kendi

¹⁸⁷ Ökten, *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, 222.

¹⁸⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 41-42.

¹⁸⁹ Mulhall, Heidegger ve “*Varlık ve Zaman*”, 102.

olanakları ışığında yeniden yorumlar ve yeniden sahiplenir. Tarihle bu özgün etkileşim, geçmiş reddetmekle ilgili değildir, ancak kişinin kendi geleceğini şekillendirmek için onu yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlamakla ilgilidir. Bu nedenle, tarihsel bilinç, özgünlük için olmazsa olmazdır. *Dasein*'in varoluşunun tarihsel olarak koşullandığını ancak belirlenmediğini ve geçmişini yeniden yorumlama ve geleceğini şekillendirme özgürlüğüne sahip olduğunu anlamasını sağlar.¹⁹⁰ Bu özgürlük keyfi değildir, ancak anlamlı seçimlerin yapılabileceği bağlamı sağlayan *Dasein*'in tarihsel konumlanmışlığına dayanır.

Onun felsefesinde, tarihsel bilinç, yorumlama sürecinin önemli bir yönüdür ve anlamının temelde zamansal ve tarihsel doğasını yansıtır. Tarihsel bilinç, *Dasein*'in geçmişi, bugünü ve geleceğiyle özgün bir şekilde etkileşime girmesini sağlayarak, kendisinin ve dünyasının daha derin ve daha eleştirel bir yorumunu mümkün kılar. Bu nedenle, tarihsel bilinç yalnızca entelektüel bir farkındalık değil, aynı zamanda anlama ve Varoluş sürecinin kendisini şekillendiren varoluşsal bir tutumdur.

3.1.4.3. Gündelik Zaman Anlayışı ve *das Man*

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* da zamanın ve toplumsal yapıların Varlık anlayışını nasıl etkilediğini vurgulayarak insan varoluşunun (*Dasein*) derinlemesine bir incelemesini sunmaktadır. Heidegger'in analizinin odağında, günlük zaman algısı ve *das Man* kavramları yer alır; *das Man* genellikle "Onlar" veya "Herkes" olarak çevrilir. Heidegger, günlük zaman algısının *Dasein*'in *das Man* tarafından yönetilen otantik olmayan varoluş biçimine dalmasıyla şekillendiğini savunur.¹⁹¹ *das Man*, insan davranışının çoğunu dikte eden anonim toplumsal normları, gelenekleri ve beklentileri temsil eden kişisel olmayan "onlar" veya "herkes" olarak anlaşılabilir. Bu modda, *Dasein* toplumsal olarak öngörülen varoluş biçimlerine uyum sağlar ve bu süreçte bireyselliğini ve özgünlüğünü kaybeder. Zamansallığını ve ölüme-doğru-oluşunu unutan insan onların dünyasında lakırdı içerisinde kendini kaybeder.¹⁹² *das Man*, *Dasein*'in dünyayı nasıl algıladığını ve onunla nasıl etkileşime girdiğini şekillendirmede güçlü bir güç olarak işlev

¹⁹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 22.

¹⁹¹ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 77.

¹⁹² Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, 127.

görür: *das Man*ın etkisi altında, *Dasein* toplumsal olarak kabul görmüş normlara ve davranışlara uymaya zorlanır. Bu uyum yalnızca kurallara uymakla ilgili değildir, aynı zamanda *Dasein*’ın *das Man*ın değerlerini, önceliklerini ve yorumlarını kendi değerleri, önceliklerini ve yorumlarını benimsediği *onlar dünyasına* daha derin bir dalışı içerir.¹⁹³ Heidegger, *das Man*ın yüzeysel, düşüncesiz bir iletişim biçimini nasıl sürdürdüğünü tanımlamak için *Gerede* veya *boş konuşma* kavramını kullanır. Boş konuşmada, anlamlar derin bir etkileşim veya anlayış olmadan dolaştırılır ve *das Man* tarafından dikte edilen özgün olmayan varoluş biçimini güçlendirir.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki zaman incelemesi, zamanın genellikle nesnel, ölçülebilir saat zamanı merceğinden anlaşılan doğrusal bir olay dizisi olduğu yönündeki geleneksel kavramlara meydan okur. Bunun yerine, *Dasein*’ın günlük varoluşunda zamanın nasıl deneyimlendiğini yansıtan *gündelik zaman* (alltägliche Zeit) kavramını ortaya koyar. Günlük zaman soyut, matematiksel bir yapı değildir, ancak *Dasein*’ın dünyayla pratik etkileşiminde derin köklere sahiptir. Bu zaman, *tarihlenebilirliği* (Datierbarkeit), *yayılmışlığı* ve *kamusallığı* (Öffentlichkeit) ile karakterize edilir.¹⁹⁴ *Tarihlenebilirlik* günlük yaşamda, zamanın genellikle *öğlen vakti biriyle buluşmak* veya *yarına kadar bir mektubu bitirmek* gibi belirli olaylar veya görevlerle ilişkili olarak anlaşılır. Zaman, soyut bir an dizisi olmaktan ziyade, bu somut çağrışımlar aracılığıyla anlamlı hâle gelir. *Yayılmışlıkta* ise gündelik zaman, *Dasein*’ın öngördüğü veya hatırladığı görevler veya olaylarla işaretlenen bir *şimdi* ve bir *o zaman* arasında yayılmış olarak tanımlanır. Bu yayılmışlık, *Dasein*’ın tamamen nesnel bir zaman ölçümü yerine, içinde bulunduğu pratik kaygıları ve projeleri yansıtır.¹⁹⁵ *Kamusallık* da ise günlük zaman kamusaldır, çünkü başkalarıyla paylaşılır ve toplumsal normlar ve programlar tarafından düzenlenir. Çalışmanın, toplumsal yükümlülüklerin ve toplumsal faaliyetlerin ritimleri, *Dasein*’ın günlük yaşamında zamanı nasıl deneyimlediğini şekillendirir. Heidegger’e göre, bu günlük zaman deneyimi, *Dasein*’ın kendi Varoluş potansiyeli tarafından değil, dünyanın talepleri tarafından dikte edildiği için otantik değildir. *Dasein*, günlük yaşamında varoluşsal olanaklarını unutmaya ve bunun yerine *das Man* tarafından dayatılan beklentilere ve rutinlere göre yaşamaya eğilimlidir.¹⁹⁶

¹⁹³ Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, 102.

¹⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 604-605.

¹⁹⁵ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 98-99.

¹⁹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 606-608

Günlük zaman algısı ve *das Man* arasındaki ilişki, Heidegger'in modern varoluş eleştirisinin merkezinde yer alır. *Dasein*'in otantik olmayan haliyle deneyimlediği gündelik zaman, büyük ölçüde *das Man* tarafından dayatılan ritimler ve rutinler tarafından dikte edilir. Zaman, otantik varoluş olasılığını açan bir şey olmaktan ziyade, yönetilmesi, ölçülmesi ve planlanması gereken bir şeye dönüşür. *das Man*'ın etkisi altında, *Dasein* şimdiye dalmış olur ve daha geniş varoluşsal durumu üzerinde düşünmeden acil görevlere ve yükümlülüklerle odaklanır. Gelecek, olasılıkların bir ufku olmaktan ziyade, bir dizi planlanmış olay ve son tarihe indirgenirken, geçmiş ya unutulur ya da yalnızca nesnel olaylar dizisine indirgenir.¹⁹⁷

Dasein'in varoluşunun zengin zamansal yapısının bir dizi *şimdiye* sıkıştırıldığı bu zaman düzleşmesi, *das Man*'ın *Dasein*'in zaman anlayışı üzerindeki hakimiyetini yansıtır. Heidegger için, gündelik zaman algısının özgün olmayan modunun üstesinden gelmenin anahtarı, özgün bir varoluş modu aracılığıyla zamanın geri kazanılmasında yatar. Özgünlük, *Dasein*'in en kendine özgü Varoluş potansiyelinin tanınmasını ve zamanın *Dasein*'in varoluşsal olasılıklarına sıkı sıkıya bağlı bir şey olarak geri kazanılmasını ifade eder. Özgün varoluşta, *Dasein* artık *das Man*'ın talepleri tarafından kontrol edilmez, bunun yerine zamansal varoluşunun mülkiyetini geri alır. Bu, zamanın tamamen hesaplayıcı, nesnel bir anlayışından, yaşanan ve deneyimlenen bir şey olarak zamanın varoluşsal bir anlayışına geçişi içerir. Bu modda, gelecek artık planlanacak basit bir olaylar dizisi değil, *Dasein*'in yüzleşmesi ve aralarından seçim yapması gereken olasılıklar ufku olarak görülür. Geçmiş artık sadece bir dizi olay değil, *Dasein*'in şimdiki ve gelecekteki olasılıklarının ortaya çıktığı zemin olarak anlaşılır.¹⁹⁸ Bu özgün zaman algısı biçimi, *Dasein*'in *das Man*'ın egemenliğinden kurtulmasını ve kendi Varoluş potansiyeline sadık bir şekilde yaşamasını sağlar. Bu anlamda zaman, *Dasein*'in yalnızca ölçülen ve yönetilen bir şey olmaktan ziyade, varoluşuyla anlamlı ve kasıtlı bir şekilde etkileşime girebileceği bir ortam haline gelir. Sonuç olarak *Dasein*'in zaman algısı *das Man*'ın talepleri ve beklentileri tarafından yönetilir ve bu da varoluşa dair parçalanmış ve yüzeysel bir anlayışa yol açar. Ancak, özgün varoluşta zamanın geri kazanılması yoluyla *Dasein*, *das Man*'ın kısıtlamalarından kurtulabilir ve zamanla kendi Varlığına derinden bağlı bir olasılıklar ufku olarak etkileşime girebilir.

¹⁹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 610-611.

¹⁹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 619-620.

3.1.5. Dil, Zaman ve Varlık İlişkisi

Dil, zaman ve Varlık arasındaki etkileşim, Heidegger'in felsefesinde, özellikle *Varlık ve Zaman* ve *Dil Yolunda* (Unterwegs zur Sprache) gibi daha sonraki çalışmalarda geliştirildiği şekliyle, merkezî bir endişe kaynağıdır. Onun bu kavramları araştırması, geleneksel metafizik çerçevelerden uzaklaşarak Varlığın daha ilkel bir anlayışına doğru ilerleyerek, varoluşun doğasını yeniden düşünme girişiminde etkili olmuştur.

Heidegger'in "Dil, Varlığın evidir" şeklindeki ünlü iddiası, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, Varlığın ortaya çıktığı temel ortam olduğu görüşünü özetlemektedir.¹⁹⁹ Bu anlamda dil ontolojiktir; *Dasein*'in dünyayı anlama ve onunla etkileşim kurma biçimini şekillendirir ve bu yolla şekillenir. Ona göre dil, yalnızca gerçekliği yansıtan tarafsız bir ortam değildir. Bunun yerine, dünya *Dasein*'a dil aracılığıyla ifşa edilir. Dilin sözcükleri, dilbilgisi ve yapısı, varlıkların nasıl anlaşıldığını ve *Dasein*'in onlarla nasıl ilişkilendiğini şekillendirir.²⁰⁰ Bu şekilde, dil yalnızca nesneleri adlandırmakla kalmaz, aynı zamanda dünyayı açarak varlıkların oldukları gibi görünmelerine izin verir. O, *Varlık ve Zaman*'da dilin doğası gereği *Dasein*'in zamansal varoluşuyla bağlantılı olduğunu vurgular. *Dasein*'in dünyaya ilişkin anlayışını ifade etme biçimi her zaman belirli bir zamansal ufuk içinde yer alır. Dilin bu zamansal yönü, *Dasein*'in geçmişini nasıl yorumladığını, bugünüyle nasıl etkileşime girdiğini ve kendini geleceğe nasıl yansıttığını anlamak için çok önemlidir. Bu nedenle, dil yalnızca bir ifade aracı değil, aynı zamanda *Dasein*'in zamansal yapısını ortaya koyan bir varoluş biçimidir.²⁰¹

3.1.5.1. Dilin Zamansal Yapısı

Heidegger'in zamansallık kavramı, Varlık sorusunun yalnızca zaman merceğinden anlaşılabileceğini savunduğu için ontolojisinin kökeninde yer alır. Zamansal bir varlık olarak *Dasein*, geleceğe doğru sürekli bir *olma*, geçmişte *olmuş olma* ve şimdinin *yanında olma* durumunda bulunur. Bu zamansal yapı doğrusal değildir, ancak geçmiş, şimdi ve geleceğin karmaşık bir ilişkisiyle karakterize edilir ve zamansallık olarak adlandırılan bir

¹⁹⁹ Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Ed. William McNeill), Cambridge University Press, 1999, 247.

²⁰⁰ Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, 131.

²⁰¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249.

yapıdır. “Dasein’in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein’in *zaman içinde* bir varolan olup olmadığı veya nasıl varolduğu sorusunun ötesinde, bizatihi Dasein’in bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur.”²⁰²

Heidegger’e göre dil, bu zamansal yapı ile derinlemesine iç içedir. *Dasein*’in kullandığı kelimeler ve kavramlar statik değildir, ancak tarih ve geleneğin ağırlığını taşır. Her konuşma eylemi geçmişle bir etkileşimdir, çünkü dilin kendisi tarih boyunca aktarılan anlamların ve yorumların bir deposudur. Aynı zamanda dil, *Dasein*’in olasılıkları yansıtmamasını ve henüz gelmemiş olana dair anlayışını ifade etmesini sağladığı için geleceğe yöneliktir. Dilin bu zamansal boyutu, Heidegger’in söylem analizinde (Rede) daha belirgindir; O, bunu anlaşılabilirliğin ifade edilmesi olarak tanımlar. Söylem yalnızca şimdiki anı anlamlandırmakla ilgili değildir. *Dasein*’in geçmişini yorumladığı ve geleceğini yansıttığı zamansal bir açılımı içerir. Bu şekilde dil, *Dasein*’in zamansal varoluşunu yönlendirdiği ve dünyadaki varlığını anlamlandırdığı ortam olarak hizmet eder.²⁰³

3.1.5.2. Dil, Zaman ve Varlığın Açığa Çıkması

Heidegger’in dil, zaman ve Varlık arasındaki ilişkiyi araştırması, geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisiyle de derinden bağlantılıdır. Batı felsefesinin uzun zamandır, şimdiki anı ve Varlığın statik, değişmeyen bir madde olduğu fikrini önceleyen bir *varlık metafiziği* tarafından yönetildiğini savunur.²⁰⁴ Ona göre bu yaklaşım, Varlığın dinamik, zamansal doğasını göz ardı eder. Buna karşılık düşünür, Varlığın zamansal açılımını vurgulayan bir ontoloji önerir; burada Varlık, basitçe var olan bir şey değil, zaman içinde gerçekleşen veya meydana gelen bir şeydir. Bu bağlamda dil, sabit bir gerçekliğin salt bir temsili değil, Varlığın açığa çıktığı bir süreçtir.²⁰⁵ Dilin zamansal doğası, anlamın açılımına izin verir; burada her konuşma eylemi, Varlığın zaman içinde mevcudiyete geldiği bir an olan açığa çıkarma ve gizleme anı olur. Dil ve Varlığın bu dinamik anlayışı, onun dilin şiirsel doğasını araştırdığı sonraki çalışmalarında daha da geliştirilir. *Dile*

²⁰² Ökten *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, 287.

²⁰³ Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, 133.

²⁰⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 47.

²⁰⁵ Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, 133.

Giden Yol ve Sanat Eserinin Kökeni (Der Ursprung des Kunstwerkes) gibi metinlerde, şiir ve sanatın, günlük söylemin genellikle yapmadığı bir şekilde dilin zamansal ve tarihsel boyutlarıyla etkileşime girdikleri için, Varlığı açığa çıkarmanın ayrıcalıklı yolları olduğunu savunulur.²⁰⁶ Özellikle şiir, yeni anlam olasılıkları açar ve Varlığın zamansal doğasıyla daha derin bir ilişki kurulmasına olanak tanır.

Heidegger'in dilin tarihsel doğasına yaptığı vurgu, dil, zaman ve Varlık arasındaki ilişkiyi anlamak için çok önemlidir. Dilin her zaman tarihsel olarak konumlandığını, nesiller boyunca aktarılan gelenekler ve yorumlar tarafından şekillendirildiğini savunur. Dilin bu tarihsel boyutu, Varlık anlayışımızın her zaman kendimizi içinde bulduğumuz dilsel gelenekler tarafından aracılık edildiği anlamına gelir. Bu tarihsel konumlanma bir sınırlama değil, Varlığı anlamak için bir olasılık koşuludur. Varlığın açığa çıktığı ortam olarak dil, geçmiş yorumların ve anlayışların yankılarını beraberinde taşır.²⁰⁷ Tarihsel anlam katmanları, *Dasein*'in dünyayla nasıl etkileşime girdiğini ve kendi varoluşunu nasıl anladığını şekillendirir. Ancak Heidegger, bu tarihsel anlamlara fazlaca yerleşmemeye karşı da uyarır. Heidegger'in gördüğü gibi dilin tehlikesi, katılaşıp cisimleşerek *Dasein*'i sabit bir Varlık anlayışına hapsedebilmesidir. Heidegger, buna karşı koymak için dilin sürekli yeniden yorumlanması ve yenilenmesi ihtiyacını vurgular; bu, onun otantik varoluşla ilişkilendirdiği bir süreçtir. Otantik söylemde, *Dasein* miras alınan anlamları yalnızca tekrarlamakla kalmaz, aynı zamanda onlarla eleştirel bir şekilde etkileşime girerek Varlığı anlamak için yeni olasılıklar açar.²⁰⁸

Heidegger'in felsefesinde, dil, zaman ve Varlık arasındaki ilişki, onun ontolojiyi yeniden düşünmesinin merkezinde yer alır. O şöyle der: "Dilin özü, dünya kurucu güç olarak ortaya çıktığı yerde, yani varlıkların varlığını önceden belirlediği ve onları bir bağlama getirdiği yerde kendi özüne kavuşur."²⁰⁹ Dolayısıyla dil yalnızca bir iletişim aracı değil, *Dasein*'in zamansal varoluşunu ifşa ettiği ve Varlık sorusuyla etkileşime girdiği ortamdır. *Dasein*'in zamansal yapısı, geçmiş, şimdi ve geleceğin söylem eyleminde iç içe geçtiği dilin zamansal açılımında yansıtılır.

²⁰⁶ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 143-148.

²⁰⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249-250.

²⁰⁸ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 92.

²⁰⁹ Mark Wrathall, *Heidegger'i Nasıl Okumalıyız?* İçerisinde (Çev.: Liena Gül), Runik Kitap, İstanbul 2024, 96.

3.1.6. Heidegger'in Geç Dönem Düşüncesinde Zaman ve Hermenötik

Heidegger, daha sonraki çalışmalarında, önceki felsefesinin merkezinde yer alan zaman ve hermenötik temalarını geliştirmeye devam eder; ancak bu kavramların tarihsel ve dilbilimsel boyutlarına daha derin bir şekilde odaklanır. *Varlık ve Zaman* Heidegger'in zamansallığı ve *Dasein*'in varoluşunun hermenötik doğasını keşfetmesine zemin hazırlarken, daha sonraki yazıları, özellikle de *dönüş* (Kehre) olarak adlandırılan dönemi takip edenler, bu fikirleri zaman, dil ve Varlığın tarihi (Seinsgeschichte) arasındaki ilişkinin daha geniş bir araştırmasına doğru genişletir.

Heidegger'in Kehre'si veya *dönüşü* felsefi odağında önemli bir değişimi işaret eder. *Varlık ve Zaman*, esas olarak *Dasein*'in varoluşsal analiziyle ilgilenirken, geç dönem Heidegger düşüncesi dikkatini Varlığın tarihine kaydırır. Bu değişim, insan varoluşunun varoluşsal yapılarından Varlığın doğasının ve tarih ve dildeki tezahürünün daha geniş bir şekilde sorgulanmasına doğru bir hareketi içerir.²¹⁰ Bu değişimin kökeninde Heidegger'in zamanı yeniden düşünmesi vardır. Erken çalışmalarında zaman, esas olarak *Dasein*'in kendi varoluşunu yorumladığı ufuk olarak anlaşılır. Ancak, daha sonraki düşüncesinde Heidegger zamanı daha tarihsel ve ontolojik bir anlamda kavramaya başlar. Zaman artık sadece *Dasein*'in Varlığının ufku değildir; Varlığın tarihinin ortaya çıktığı boyut haline gelir. Bu tarihsel açılım doğrusal bir ilerleme değil, Varlığın insanoğluna ifşa edilme ve insanoğlu tarafından anlaşılma biçimindeki bir dizi dönemsel değişimdir.

3.1.6.1. Zaman ve Varlığın Tarihi (Seinsgeschichte): "Ereignis" Kavramı

Heidegger'in daha sonraki felsefesinde Varlığın tarihi, her biri farklı bir Varlık anlayışıyla karakterize edilen bir dizi dönem olarak anlaşılabilir. Bu dönemler yalnızca tarihsel dönemler değil, aynı zamanda Varlığın ifşa edilme biçimindeki temel değişimleri temsil eder. Heidegger bu değişimlere Ereignis adını verir, genellikle *olay*, *özdeşleşme* veya *temellük(sahiplenme)* olarak çevrilir. Düşünür er-eignen fiilini sadece *gerçekleşmek* değil, *bir şeyi kendine mal etmek* anlamında kullanır. Varlığın belirli bir şekilde mevcudiyete geldiği ortaya çıkış anını belirtir. Burada kastedilen olay geçici değil anlamlı

²¹⁰ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 28-29.

olay olarak değerlendirilmelidir.²¹¹ Bu bağlamda zaman, bu dönemsel değişimlerin meydana geldiği ortamdır. Ancak, onun buradaki zaman anlayışı, modernitenin homojen, doğrusal zamanı değil, *yazgısal zaman* (Geschick) olarak adlandırdığı daha karmaşık, katmanlı bir zamansallıktır. Yazgısal zaman, Varlığın her biri kendine özgü zamansal yapıya sahip farklı dönemler boyunca olasılıkların açığa çıkarma biçimini yansıtır. Açılım kontrol edilebilen veya tahmin edilebilen bir şey değildir, bu kadersellik Dasein'in otantik oluşunun bir parçasıdır.²¹² Bu yazgısal zaman kavramı, Heidegger'in sonraki düşüncesindeki hermenötik anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Her çağ farklı bir Varlık anlayışını temsil ediyorsa, o zaman hermenötiğin görevi Varlığın farklı çağlarda nasıl açığa çıktığını yorumlamaktır. Bu yorumlama sadece entelektüel bir egzersiz değil, Varlığın tarihsel kaderiyle etkileşim kurmanın bir yolu, Varlığın zaman içinde kendini açığa çıkardığı sesi dinlemenin bir yoludur.

Daha sonraki çalışmalarında Heidegger, hermenötiği bir yorumlama yöntemi olmaktan çıkarıp temellük etme-sahiplenme (Ereignis) olayıyla daha temel bir ilişki içerisinde yeniden yapılandırır. Bu değişim, *Dasein*'a odaklanmaktan, Varlığın tarihsel ve dilsel açılımını vurgulayan bir anlayışa doğru daha geniş bir hareketini yansıtır. "Kendini Dasein'a *bahşeden* (ver-eignend) ve *teslim eden* (übereignend), kendini Dasein'a *adayan* (zueignend) ve Dasein'ın *mülkiyetini alan* (an-eignend) sahiplenilen olay, insanı *tarihsel varlığın hakikatini korumak, kaybetmek, araştırmak ve temellendirmek zorunda kalmaya* açar."²¹³ Ereignis, Varlığın kendini belirli bir şekilde açığa çıkardığı olayı temsil ettiği için Heidegger'in geç dönem düşüncelerinin de merkezinde yer alır.²¹⁴ Bu açığa çıkma, *Dasein*'in kontrol edebileceği veya tam olarak kavrayabileceği bir şey değildir; *Dasein*'a olan bir şeydir, *Dasein*'ı Varlığın tarihsel açılımına dâhil eden bir şeydir. Bu anlamda, hermenötik Ereignis'e yanıt vermenin bir yolu, Varlığın *Dasein*'ı sahiplenme ve zaman içinde kendini açığa çıkarma biçimini yorumlamanın bir yolu haline gelir. Onun Ereignis'e yaptığı vurgu, dil ile olan derinleşen ilişkisini de yansıtır. Heidegger, daha sonraki çalışmalarında dilin sadece düşünceleri ifade etmek için bir araç

²¹¹ Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, London 2013, 17.

²¹² Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, 97.

²¹³ Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, 18.

²¹⁴ Mark A. Wrathall, *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge University Press, 2010, 206.

olmadığını, Varlığın kendisini açığa çıkardığı ortamın ta kendisi olduğunu savunur.²¹⁵ Bu anlamda dil, "Varlığın evi"dir, sahiplenme olayının gerçekleştiği yerdir. O halde hermenötiğin görevi, dilin Varlığı açığa çıkarma biçimini yorumlamak, dilin Varlığı mevcudiyete konuşma biçimini dinlemektir. Hermenötiğin sahiplenme olayına bir yanıt olarak bu şekilde kavranması, Heidegger'in zaman anlayışı için önemli çıkarımlara sahiptir. Hermenötik yorumcunun görevi, bu sürece dâhil olmak, zamanın Varlığın ifşasını nasıl şekillendirdiğini yorumlamak ve Varlığın dil aracılığıyla kendini ifşa ettiği çağrıya yanıt vermektir.

Heidegger'in sonraki düşüncesinde dil, zamanın açığa çıkmasında ve Varlığın ifşasında önemli bir rol oynar. Heidegger, dilin yalnızca bir insan icadı olmadığını, Varlığın kendisine ait bir şey olduğunu savunur. Dil, Varlığın konuşma biçimidir, Varlığın zaman aracılığıyla kendini ifşa etme biçimidir.²¹⁶ Dilin bu şekilde anlaşılması, onun hermenötik anlayışı için derin sonuçlar doğurur. Hermenötik, bu bağlamda, yalnızca bir yorumlama yöntemi değil, Varlığın dil aracılığıyla konuştuğu sesi dinlemenin bir yoludur. Hermenötik görev, dilin tarihsel açılımıyla ilgilenmek, dilin farklı dönemlerde Varlık'ın farklı anlayışlarını nasıl ortaya koyduğunu yorumlamaktır. Dilin tarihsel doğasına yapılan vurgu, aynı zamanda modernite eleştirisini de yansıtır. Modernitenin dil, zaman ve Varlık arasındaki ilkel ilişkinin kaybıyla karakterize olduğunu savunur. Modern çağda dil araçsallaştırılmış, yalnızca bir iletişim aracı haline getirilmiş ve ontolojik köklerinden kopmuştur.²¹⁷ O halde hermenötiğin görevi, bu ilkel ilişkiyi yeniden kazanmak, dili Varlığın tarihsel açılımıyla yeniden bağlamak ve bu açılımın gerçekleştiği yazgısal zamanla ilgilenmektedir.

Heidegger'in geç dönem düşüncesinde, odağı Varlığın tarihsel açılımına ve bu süreçte dilin rolüne kaymıştır. Zaman, bu bağlamda, yazgısal zaman olarak, Varlığın tarihinin dönemsel değişimlerle ortaya çıktığı ortam olarak anlaşılır. Hermenötik ise, bu ortaya çıkışla etkileşim kurmanın bir yolu, Varlığın dil aracılığıyla kendini gösterdiği sahiplenme olayını yorumlamanın bir yolu haline gelir.

²¹⁵ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 72-73.

²¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249-250.

²¹⁷ Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", 134-135.

3.1.6.2. Şiir ve Sanatın Hermenötik-Zamansal Boyutu

Heidegger'in felsefesi Varlık, dil ve zamanın doğasıyla derinden ilgilenir. Bu bağlamda araştırdığı kavramlar arasında şiir ve sanat önemli bir yer tutar. Onun daha sonraki çalışmalarında, özellikle de *Sanat Eserinin Kökeni* ve *Dil Yolunda* gibi denemelerinde, şiir ve sanatın hermenötik ve zamansal boyutlarını araştırır ve bunların yalnızca estetik nesneler değil, *hakikati açığa çıkarmanın* (aletheia) ve Varlığın zamansal doğasını ifşa etmenin temel yolları olduğunu savunur.²¹⁸

Sanat Eserinin Kökeni makalesi düşünürün sanat anlayışını anlamak için temel bir metindir. Heidegger, sanatın yalnızca gerçekliğin temsili veya taklidi olduğu yönündeki geleneksel anlayışı reddederek başlar. Bunun yerine, sanatın bir dünya kurmanın ve gerçeği ortaya çıkarmanın benzersiz bir yolu olduğunu savunur.²¹⁹ Onun *Wahrheit als Unverborgenheit* (gizliliğin kaldırılması olarak hakikat) adını verdiği bu süreç, dünya ile yeryüzü arasında dinamik bir etkileşimi içerir. Dünya, bir sanat eserinin açtığı anlamlar, ilişkiler ve anlayışlar ağıdır; yeryüzü ise eserin tam ifşaya direnen maddi ve muammalı boyutunu temsil eder.²²⁰

Bu dinamik etkileşim son derece zamansal ve hermenötiktir. Sanat sadece durağan bir hakikat sunmakla kalmaz, aynı zamanda zaman içinde ortaya çıkan ve sürekli bir yorumlayıcı etkileşim gerektiren bir hakikati açığa çıkarır. Sanat eseri, her zaman tarihsel olarak konumlanmış, geçmişten gelen anlamlarla yüklü ve geleceğe yönelik olasılıklar yansıtan bir dünyayı açığa çıkarır.²²¹ Bu nedenle sanatın zamansallığı doğrusal değil, geçmiş, şimdi ve geleceğin karmaşık bir şekilde iç içe geçmesidir.

Heidegger'e göre şiir, dilin en saf biçimini örneklediği için sanat alanında özel bir yere sahiptir. *Dil Yolunda* adlı eserinde o, şiirin yalnızca sanatsal bir ifade biçimi olmadığını, aynı zamanda dilin Varlığı ortaya çıkardığı orijinal yol olduğunu savunur. Şiir, bu anlamda, varlıkların kendi gerçeklerinde görünmelerine izin veren ve Varlığın açığa çıkarılabileceği dünya açan bir sözdür (Sage).²²²

²¹⁸ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 144-148.

²¹⁹ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, (Çev.: Fatih Tepebaşılı), De Ki Yayınları, Ankara 2007, 39.

²²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 232-233.

²²¹ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 59.

²²² Martin Heidegger, *On The Way to Language*, (Trans. Peter D. Hertz), Harper & Row, Publishers, 1971, 95.

Şiirin hermenötik boyutu bu sürecin odağında yer alır. Varlığın zenginliğini düzleştiren ve gizleyen günlük dilin aksine, şiir dilin dünyayı tüm derinliği ve karmaşıklığıyla ortaya koyma potansiyelini yeniden uyandırır.²²³ Bu açığa çıkış şeffaf veya birdenbire olan bir şey değildir, ancak bir yorumlama süreci gerektirir. Okuyucu veya dinleyici şiirle etkileşime girmeli, dilinin yankılanmasına ve anında belirgin olmayan anlamları ortaya çıkarmasına izin vermelidir. Şiir varlığın doğruluğunu ortaya koyar ve onun kavranılmasına yardımcı olur.²²⁴

Onun şiirin zamansal boyutuna yaptığı vurgu, aynı zamanda zamanın homojen anlar dizisi olarak modern anlayışına yönelik eleştirisini de yansıtır. Şiir *Dasein*'in zaten tarihsel olarak bulunduğu olduğu yerin görünür kılınmasıdır ve bu *insanı kendi özünde önceden ve aslen ait olduğu yere taşımaktır*. İnsanın varlıkla olan bağına gösteren işte bu şiirdir.²²⁵ Bu ise aslında insanın Varlıkla sahip olduğu bağı açık etmekten ve hakikati yeniden inşa etmekten başka bir şey değildir.

Sanat ve şiir bağlamında, hermenötik çember uygulanacak bir yöntem değil, insan deneyiminin temel bir yapısıdır. Bir sanat eserinin veya şiirin yorumlanması her zaman karşılaşmaya önceden var olan bir anlayışı getirmeyi içerir ve bu daha sonra eserin kendisinin deneyimi tarafından yeniden şekillendirilir.

Düşünürün geç dönem düşüncesi, Varlık tarihi (Seinsgeschichte) üzerine odaklanmasıyla bilinir; bu, Varlığın farklı çağlar boyunca gelişen bir tarihe sahip olduğu ve her bir dönemin Varlığın belirli bir anlayışıyla tanımlandığı fikridir. Bu bağlamda sanat ve şiir, Varlık tarihinin ortaya çıkarıldığı ve iletildiği yollar olarak görülür. Ona göre her dönem, Varlığın açığa çıktığı belirli bir açıklık (Lichtung) ile tanımlanır. Sanat ve şiir, bu açıklığın meydana geldiği ortamlar oldukları için bu süreçte önemli bir rol oynarlar.²²⁶ Bunlar yalnızca belirli bir çağdaki Varlığın baskın anlayışını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda ona meydan okuyabilir ve onu dönüştürebilir, Varlığın nasıl anlaşılabilirliği ve deneyimlenebilirliği konusunda yeni olasılıklar açabilir. Bu sürecin zamansal boyutu, Varlığın kendisini belirli bir şekilde ortaya koyduğu sahiplenme olayı olan Ereignis tartışmasında belirgindir. Sanat ve şiir, Varlığın zamansal açılımıyla etkileşime girdikleri

²²³ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 143.

²²⁴ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 161.

²²⁵ Adnan Esenyel, *Martin Heidegger Varlığın Patikaları*, Fol Yayınları, Ankara 2020, 166.

²²⁶ Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 163.

ve Varlığın tarihiyle daha derin ve daha otantik bir etkileşime izin verdikleri için Ereignis'in ayrıcalıklı yerleridir. Bu etkileşim, Varlığın geçmişte nasıl açığa çıktığını ve gelecekte nasıl açığa çıkabileceğini yorumlamayı içerdiği için hermenötiktir.²²⁷

Heidegger'in felsefesinde, şiir ve sanatın hermenötik-zamansal boyutu, onun hakikat, dil ve Varlık anlayışının merkezinde yer alır. Sanat ve şiir yalnızca estetik nesneler değil, aynı zamanda hakikati ortaya çıkarmanın, Varlığın zamansal ve tarihsel boyutlarıyla etkileşime girmenin temel biçimleridir. O, dünya ve yeryüzünün etkileşimi, şiirin söylemi ve hermenötik çember aracılığıyla, sanatın ve şiirin dünyayı derinliği ve karmaşıklığıyla nasıl ortaya çıkardığını, zamanla ortaya çıkan ve sürekli yorum gerektiren hakikatleri nasıl ortaya çıkardığını gösterir. Bunu yaparken dil, zaman ve Varlık arasındaki ilişki hakkında yeni bir düşünme biçimi kurar, bu kavramların modern anlayışlarına meydan okur ve Varlık tarihinde sanatın ve şiirin rolüne dair yepyeni fikirler sunar.

²²⁷ Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 68.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PAUL RICOEUR DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN VE HERMENÖTİK

Bu bölüme kadar zaman kavramının tarihsel olarak nasıl ele alındığı ve hermenötik düşüncenin süreç içerisinde nasıl şekillendiği üzerinde durduk. Özellikle zamanın ve yorumun merkezî bir tema olarak felsefesinde yer bulduğu Martin Heidegger'i hermenötik düşüncenin başat ismi olarak ele aldık ve onun felsefesine yer verdik. Bu bölümde zaman ve yorum bağlamında düşünce geleneğinde önemli bir yer edinen Fransız filozof Paul Ricœur üzerinde duracağız ve onun görüşlerini inceleyeceğiz. Ricœur'un zaman ve yorumbilim konusundaki görüşlerine geçmeden önce onun düşünce dünyasıyla ilgili temel hareket noktalarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Ricœur (ö. 2005), hermenötik, fenomenoloji ve varoluşçuluğa yaptığı katkılarla tanınan bir filozoftur. Çalışmaları, genellikle kıta felsefesi ve analitik felsefeden gelen düşünceleri birleştirerek farklı felsefî gelenekler ve metodolojiler arasında arabuluculuk yapma girişimiyle ifade edilebilir. Onun düşüncesi dil, anlatı, zaman, etik ve din felsefesi dâhil olmak üzere çok çeşitli konuları kapsamaktadır.

4.1. PAUL RICOEUR VE HERMENÖTİK DÜŞÜNCE

Ricœur hermenötik, yani yorumlama teorisi alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Schleiermacher, Dilthey ve Heidegger tarafından kurulan geleneğe dayanarak, Ricœur hermenötiğe *fenomenolojik hermenötik* olarak tanımlanabilecek bir yaklaşım geliştirmiştir.²²⁸ Ancak onun yöntemi refleksif, fenomenolojik, yorumbilimsel, anlatısal ve şiirsel sistematiği içerisinde şekillenmiştir.²²⁹

Onun hermenötiği, Karl Marx (ö.1883), Friedrich Nietzsche (ö.1900) ve Ricœur'un *şüphe ustaları* olarak adlandırdığı Sigmund Freud (ö.1939) gibi düşünürlerden etkilenen metinlere ve kültürel eserlere karşı eleştirel bir duruş içerir.²³⁰ Bu düşünürler, güç, arzu ve ideolojinin anlamları nasıl çarpıtılabileceğini ve altta yatan motivasyonları ve

²²⁸ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 106 ve sonrası.

²²⁹ Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricœur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, 60-61.

²³⁰ Charles E. Reagen, *Paul Ricœur His Life and His Work*, The University of Chicago Press, 1998, 75.

önyargıları ortaya çıkarmak için eleştirel bir yorumlamanın gerekli olduğunu göstermişlerdir. Bununla birlikte bu kuşkucu mesafe filozofun ilgili olduğu tüm alanlara yöneliktir.²³¹ Ricœur hermenötiği bir yöntem haline getirmeye çalışırken ortada bir yorum meselesi bulunduğunu ve bu bağlamda da bir *yorumlar çatışması* ortaya çıktığını göstermeye çalışır. Bu anlamda hermenötiğe yönelişini de sembollerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan yıkıcı yorum teşebbüslerine karşı asli anlama ulaşma çabası olarak açıklar.²³² Düşünür bu noktada hermenötiği ya da yorumlama faaliyetini gizli anlamı, görünürdeki anlam doğrultusunda deşifre etmek, görünürdeki anlamın içerdiği gizli anlam düzeylerini meydana çıkarmak olarak tanımlar.²³³

Ancak Ricœur, bu şüphenin karşısına, metin veya yazar tarafından kastedilen anlamı anlamak ve geri kazanmayı amaçlayan bir güven hermenötiğiyle çıkmıştır. Yorumlamanın *açıklama* (Erklären) ve *anlama* (Verstehen) arasında diyalektik bir süreç içerdiğini ileri sürmüştür. Açıklama, yorumlamanın analitik, nesnel tarafıdır ve genellikle doğa bilimleri ile ilişkilendirilir; anlama ise metinle daha empatik, öznel bir etkileşimdir ve genellikle beşerî bilimlerle ilişkilendirilir. Ricœur, eksiksiz bir yorumlamanın bu iki yaklaşımın sentezini gerektirdiğine inanmıştır.²³⁴ Onun bu anlamda eleştiri getirdiği nokta insanın insana yabancı olduğu yanılgısına düşen pozitivist ön yargılardır. Çünkü ona göre “İnsani düzende, insan insanı bilir; diğer insan bize ne kadar yabancı olursa olsun, bilinemez fiziksel şeyin olabileceği anlamda bir yabancı değildir. Bu nedenle doğal şey ile zihin arasındaki statü farkı, açıklama ile anlama arasındaki statü farkını belirler. İnsan insana kökten yabancı değildir, çünkü kendi varlığının işaretlerini verir. Bu işaretleri anlamak insanı anlamaktır. Pozitivist ekolün tamamen göz ardı ettiği şey budur.”²³⁵ Bu noktada onun vurguladığı şey anlamamanın insana dönük doğal yüzüdür. Yine onun hermenötik sistematiği içinde vurguladığı bir başka nokta ise metinle diyalogun gerekliliğidir. Diyalektik bir yapı olan anlama ve açıklama metinde yerini bulmalıdır. Eğer böyle bir diyalog imkânı yoksa yapılması gereken yeni paradigmalara yer vermektir. Bu paradigmlar anlamın sabitleşmesi, niyetin yazardan bağımsız hâle getirilmesi,

²³¹ Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricœur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*, 61.

²³² Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Külliyat Yayınları, İstanbul 2016, 103-104.

²³³ Oliver Abel-Jerome Poree *Ricœur Sözlüğü*, (Çev.: Atakan Altınörs) Say Yayınları, İstanbul 2011, 59.

²³⁴ Paul Ricœur, *Yorum Teorisi*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir), Paradigma Yayınları, İstanbul 2007, 93-94.

²³⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l’action, Esseys D’Herméneutiqu*, Editions de Seuil 1986, 83.

gösterilebilir olmayan referansların ortaya konulması ve sınırsız sayıda muhataba yönelik olmasıdır.²³⁶ Bununla birlikte Ricœur geleneksel hermenötiği eleştirirken aşılması gereken noktaları da ortaya koymaya çalışmıştır. Eleştirisinde metinle ortaya çıkan mesafe üzerinde yazarın niyetine yönelik algıyı ortaya koyar, açıklama ve anlama arasındaki dikotominin *yeniden inşa* bağlamında aşılması gerektiğini belirtir, metnin arkasındaki gizli niyet değil önünde açılan dünya dikkate alınmalıdır der ve anlamak için kendini metne yansıtmaktan ziyade metne açmak gerektiğini ileri sürer. Bunlar onun hermenötik bağlamda gelenek ve yenilik arasındaki arabulucu rolüne de bir referanstır.²³⁷

Onun hermenötik üzerine önemli eseri olan *Yorum Teorisi*'nde (1976), bu fikirleri ortaya koymuş ve açıklama ile anlama arasındaki verimli gerilimi vurgulamıştır. O, metinlerin *anlam fazlasına* sahip olduğunu, yani her zaman açıkça belirtilenden daha fazlasını iletildiğini ve birden fazla yorum katmanını açtığını savunmuştur.

4.1.1. Anlatı Kimliği ve Zaman

Ricœur'ün felsefeye yaptığı en etkili katkılardan biri, Türkçeye dört cilt olarak aktarılan *Zaman ve Anlatı* (Temps et récit, 1983-1985) adlı eserinde geliştirdiği anlatı kimliği teorisidir. O, insan kimliğinin temelde kendimiz ve deneyimlerimiz hakkında anlattığımız hikayeler tarafından şekillendirildiğini savunur. Anlatı, hayatlarımızdaki farklı olayları tutarlı bir bütün halinde bütünleştirmenin bir yolunu sunar ve bize zaman içinde bir süreklilik duygusu verir.

Ricœur, iki zaman biçimi arasında ayrım yapar: nesnel, ölçülebilir zaman olan kozmolojik zaman ve öznel ve deneyimlenen yaşanmış zaman. Anlatının, bu iki zaman biçimi arasındaki köprü olduğunu ve bireylerin hayatlarını dünyanın daha geniş zamansal çerçevesi içinde anlamlandırmalarına olanak tanıdığını savunur.²³⁸ Bu olay örgüsü oluşturma süreci veya olayların tutarlı bir hikâyeye düzenlenmesi, kişisel ve kolektif kimliklerin oluşturulması için elzemdir.

²³⁶ Hüsamettin Arslan, (Ed.) *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas; Gadamer-Ricœur; Gadamer-Derrida Tartışması*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, 113-114.

²³⁷ Arslan, (Ed.) *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas; Gadamer-Ricœur; Gadamer-Derrida Tartışması*, 188-191.

²³⁸ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 75.

Başkası Olarak Kendisi (Oneself As Another -Soi-Même Comme un Autre, 1990) adlı eserinde düşünür, benliğin hem anlatı yoluyla nasıl inşa edildiğini hem de anlaşıldığını inceleyerek anlatı kimliği teorisini daha da geliştirir. Kimliğin sabit bir öz olmadığını, hayatlarımızı oluşturan hikayeleri yorumlama ve yeniden yorumlama faaliyetiyle dinamik bir süreçte oluştuğunu savunur.²³⁹ Anlatısal kimlik gerçekte, kişinin kendisini belirtmez çünkü anlatının ortaya koyduğu çok sesli bir değerdir. Bu nedenle, başkalarının hayatımız hakkında söylediği ve yaptığı şeylerin denk gelir. *Kendi* demek *ben* demek değildir. Anlatı yoluyla ortaya konan kimlik, Ricœur'e göre bireylere ve tarihsel topluluklara eşit oranda aittir.²⁴⁰

Onun etik felsefesi, hermenötik ve anlatı çalışmalarıyla yakından bağlantılıdır. Ricœur, etik yaşamın eylemlerimizi yönlendiren ahlaki ilkeler ile bu ilkelerin uygulandığı belirli bağlamlar arasında bir gerilim içerdiğini savunur. Bu nedenle, hem görev ve ahlaki kurallarla ilgilenen deontolojik hem de insan eyleminin amaç ve hedeflerine odaklanan teleolojik bir yapıya sahiptir.²⁴¹

Erken dönem çalışması *Özgürlük ve Doğa: Gönüllü ve Gönülsüz* (Le volontaire et l'involontaire, 1950)'de düşünür insan özgürlüğü ile doğanın dayattığı kısıtlamalar arasındaki ilişkiyi inceler. Bireylerin fiziksel bedenleri, duyguları ve sosyal bağlamları gibi kontrolleri dışındaki faktörlerden etkilenirken nasıl özgürce hareket edebildiklerini araştırır. Bu çalışma, özerkliği sorumlulukla dengelemenin önemini vurgulayan sonraki etik düşüncesinin temelini oluşturur.²⁴²

Ricœur'ün etik felsefesi aynı zamanda derin bir şekilde ilişkiseldir. Benliğin her zaman başkalarıyla ilişkili olarak oluşturulduğunu ve bu nedenle etiğin başkalarının refahını kişinin kendi ahlaki yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak görmesi gerektiğini söyler. Onun etiğinin bu ilişkiyel yönü, özellikle karşılıklı anlayışın ve ilişkilerin yeniden kurulmasının önemini vurguladığı affetme ve tanıma tartışmalarında belirgindir.²⁴³

²³⁹ Paul Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*, (Çev.: Hakkı. Hünler), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, 154.

²⁴⁰ Abel, Poree *Ricœur Sözlüğü*, 23-24.

²⁴¹ Reagen, *Paul Ricœur His Life and His Work*, 95.

²⁴² Brian Treanor And Henry Isaac Venema (Ed.), *A Passion For The Possible Thinking With Paul Ricœur*, Fordham University Press, New York 2010, 4.

²⁴³ Paul Ricœur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, (Trans. Erazim V. Kohak), Northwestern Univ. Press, 2007, 12-14.

4.1.2. Dil ve Metafor

Dil, Ricœur'ün felsefesindeki bir diğer merkezî temadır. Dilin yaratıcı ve dönüştürücü gücü, özellikle de metafor aracılığıyla ifade edilen bu güç, onun ilgisini çekmiştir. Ricœur, *Yaşayan Eğretileme* (La métaphore vive, 1975) adlı eserinde, metaforların sadece bir terimi başka bir terimin yerine koymadığını, aksine birbirinden farklı kavramları bir araya getirerek dünya hakkında yeni içgörüler ortaya çıkaran yeni anlamlar yarattığını iddia eder. Ricœur, metaforun sadece retorik bir araç olmadığını, aynı zamanda insan düşüncesinin ve dilinin temel bir yönü olduğunu savunur.²⁴⁴ Eserinde metaforu üç düzeyde inceler: *söylem* (discours), *kelime* (word) ve *retorik*. Bu bağlamda retorikğin Antik Yunan'dan sonra kaybettiği gücüne dikkat çeken düşünür, incelemesini Aristoteles üzerinden devam ettirir. Klasik retorik ile başlayan yol, göstergebilim ve anlambilim ve son olarak hermenötiğe ulaşır. Bu bağlamda metaforlar, açıkça bağlantılı olmayan şeyler arasındaki benzerlikleri vurgulayarak dünyayı farklı görmemizi sağlar. Metaforun bu yaratıcı yönü, dilin gerçeklik deneyimimizi nasıl şekillendirdiğini anlamak için çok önemlidir. Onun dile odaklanması, daha geniş hermenötik düşüncesiyle de bağlantılıdır. O, yorumlamanın her zaman dil aracılığıyla gerçekleştiğini savunur ve bu nedenle, herhangi bir metni veya kültürel eseri anlamak, onun ifade edildiği dil ile bir etkileşimi gerektirir. Bu etkileşim sadece mesajları çözmekle ilgili değil, aynı zamanda dünyayı anlamlandırma sürecine yaratıcı bir şekilde katılmayı içerir.²⁴⁵

Ricœur'ün felsefesi, çok çeşitli konuları kapsayan ve birden fazla felsefi gelenekten yararlanan geniş ve derin bir kavramlar dünyasıyla açıklanabilir. Bu nedenle her zaman mitten dolayısıyla semboller, metaforlar dünyasında elde edilecek değerler olacaktır.²⁴⁶ Hermenötik, anlatı teorisi, etik ve dil felsefesine yaptığı katkılar, çağdaş felsefe üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Ricœur'ün çalışmaları, yorumlamanın önemini, kimliği şekillendirmede anlatının rolünü, etik yaşamın karmaşıklığını ve dilin yaratıcı gücünü vurgulamaktadır.

²⁴⁴ Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, Routledge, 2003, 129.

²⁴⁵ Ricœur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, .

²⁴⁶ Alpyağıl, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricœur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*, 143.

4.1.3. Ricœur'ün Zaman Anlayışı

Ricœur'ün zaman kavramına yönelik araştırması, özellikle *Anlatı ve Zaman* adlı temel eserinde yer alır. O, zamanı sadece bir olaylar dizisi olarak değil, insan deneyimi, anlatı ve kimlikle karmaşık bir şekilde bağlantılı, çok boyutlu bir olgu olarak ele alır.

Ricœur, iki tür zaman arasında bir ayrım yapar: kozmolojik zaman ve fenomenolojik zaman. Kozmolojik zaman, fiziksel dünyanın saatler ve takvimlerle yönetilen, nesnel, ölçülebilir zamanını ifade eder. Buna karşılık, fenomenolojik zaman ya da yaşanan zaman, öznel olup bireyler tarafından deneyimlenir.²⁴⁷ Bununla birlikte düşünür; zamanın bağlam, bellek ve beklentiye bağlı olarak nasıl farklı deneyimlendiğini keşfetmek için fenomenolojik gelenekten, özellikle Husserl ve Heidegger'in çalışmalarından yararlanır. Özellikle Heidegger'in yorumbilimsel fenomenolojiye katkılarını belirtirken onun üç keşfini yani; *zaman sorusunun Kaygı çerçevesinde ele alınması, üç boyutlu zamanın ek-statik birliği (gelecek, geçmiş, şimdiki zaman) ve zamanın yapısını, (zamansallık, tarihsellik, iç-zamansallık) gibi zamansallaşma düzeyleri arasında hiyerarşik bir yapıyla tasnif etmesini* ön plana çıkarır.²⁴⁸

Onun felsefesinin temel öğelerinden biri, bu iki zaman biçimi arasında bir köprü görevi gören anlatısal zaman kavramıdır. Ricœur'a göre anlatı, insanların zamansal deneyimlerini anlamlandırmalarının aracıdır. Olayları tutarlı bir hikâyeye yapılandırarak anlatı, bireylerin geçmiş deneyimleri, mevcut eylemleri ve gelecekteki olasılıkları birleşik bir bütün halinde bütünleştirmelerine olanak tanır. Bu olay örgüsü oluşturma süreci veya olayların anlamlı bir dizi halinde düzenlenmesi, bireylerin hayatlarını sürekli ve tutarlı bir hikâye olarak anlamaları için bir yol sağladığı için kimliğin inşasında merkezî bir rol oynar.²⁴⁹ *Zaman ve Anlatı*'da ayrıca, şimdiki anın geçici doğası ile insanın zamanı bir bütün olarak kavrama ihtiyacı arasındaki gerilimi vurgulayan Augustinus'un zaman paradoksuyla da ilgilenir. Onun bu paradoksa çözümü, zamanın geçici doğası ile anlam ve süreklilik arayışını uzlaştıran anlatısal hayal gücünde bulunabilir.²⁵⁰ Dolayısıyla, Ricœur'ün zaman kavramı derinlemesine ilişkisel ve yorumsaldır; insan varoluşunun

²⁴⁷ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, (Çev. Mehmet Rifat- Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016. 47.

²⁴⁸ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülen Zaman*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 108.

²⁴⁹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 112.

²⁵⁰ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 37.

zamansal boyutlarını anlamak ve arabuluculuk yapmak için anlatının önemini vurgular. Anlatı aracılığıyla, zaman sadece bir olaylar dizisi olmaktan çıkarak, kimliğin oluşumu ve tarihin anlaşılması için hayati bir deneyim haline gelir.²⁵¹

4.1.3.1. Zaman Kavramı ve Ricœur

Ricœur'ün zaman kavramıyla olan ilişkisi, zaman üzerine düşünceleri Batı felsefesinde temel teşkil eden Aziz Augustinus'tan derinden etkilenmiştir. Büyük eseri *Zaman ve Anlatı*'da Augustinus'un içgörülerini eleştirel bir şekilde inceler ve bunları daha geniş hermenötik ve anlatı çerçevesine dâhil eder. Ancak son bölümde ulaştığı noktayı Kantçı olarak tanımlar ve fenomenolojiye baş vurarak sezgisel olan kavrayışa atıfta bulunur. "...beklenmedik biçimde (en azından bana göre), şu son derece Kantçı nitelikli sava ulaşacağız: Zaman doğrudan doğruya gözlemlenemez, zaman tam anlamıyla görünmezdir."²⁵²

Augustinus, *İtirafı*'nda zamanın doğasıyla bir şekilde mücadele eder ve nihayetinde zamanın ruhun bir genişlemesi olduğu sonucuna varır. Augustinus, üç zaman biçimi arasında ayırım yapar: *Geçmişin şimdiki zamanı* (hafıza), *Şimdinin şimdiki zamanı* (doğrudan deneyim) ve *Geleceğin şimdiki zamanı* (beklenti). Augustinus için zamanın paradoksu, şimdiki zamanın sürekli olarak geçmişe kayması, geçmiş ve geleceğin ise yalnızca hafıza ve beklentide şimdiki zamanın uzantıları olarak var olması gerçeğinde yatmaktadır. Dolayısıyla zaman, nesnel bir ölçü değil, insan bilincine içsel olarak bağlı öznel bir deneyimdir.²⁵³

Bu yaklaşıma istinaden, Ricœur, insanların zamanı nasıl deneyimlediği ve yorumladığına dair daha geniş felsefi meseleyi ele almak için Augustinus'un zaman hakkındaki düşüncelerini yeniden ele alır ve onun üçlü şimdiki zaman arasındaki ayırımını zamanın fenomenolojisine dair önemli bir düşünce olarak kabul eder; ancak, buna zamansallığın insan deneyimini anlamak için gerekli olduğunu savunduğu anlatsal zaman kavramını entegre ederek Augustinus'un çerçevesinin ötesine geçmeye de çalışır. Ricœur, Augustinus'un zamanın ruhun bir genişlemesi olduğu görüşünü kabul ederek zamansal deneyimin öznel doğasını vurgular. Ancak, Augustinus'u bu deneyimde tutarlılık

²⁵¹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 108-109.

²⁵² Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 159.

²⁵³ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 128.

ihtiyacını yeterince ele almadığı için eleştirir. Ricœur'a göre, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak parçalanması, anlatı kavramında bulduğu birleştirici bir yapı gerektirir. Ricœur, anlatının, insanların zamanın genişlemesini anlamlandırma aracı olarak hizmet ettiğini savunur ve bunu olayları geçmiş, şimdiyi ve geleceği bütünleştiren tutarlı bir hikâyede bir araya getirerek yaptığını belirtir.²⁵⁴ Yine onun Agustinus'tan mülhem ifadesi gibi: "Geçmişin anlatısı, anımsayıştır; şimdiye ilişkin şimdiki zaman doğrudan görüştür, bakıştır, geleceğe ilişkin şimdiki zaman ise bekleyiştir."²⁵⁵ Ricœur'ün Agustinus'un zaman kavramının tartışılmasına yaptığı en önemli katkı, anlatı zamanını geliştirmesidir. Anlatı zamanının, Agustinus'un zaman paradoksunun -geçici şimdiki zaman ile zamanı bir bütün olarak kavrama arzusu arasındaki gerilim- uzlaştırılmasına olanak sağladığını ifade eder. Olayları kurgulayarak anlatı; geçmiş, şimdiyi ve geleceği anlamlı bir şekilde bir arada tutabilen bir yapı sağlar. Bu bağlamda, anlatı yalnızca edebi bir araç değil, aynı zamanda insan varoluşunun temel bir yönüdür. Ricœur'ün, bir bireyin kimliğinin hayatları hakkında anlattıkları hikayeler aracılığıyla oluşturulduğu ve anlaşıldığı anlatı kimliği kavramı, bu anlatı zamanı kavramıyla derinden bağlantılıdır. Anlatı kimliği kavramını incelediği *Zaman ve Anlatı*'nın genel sonuç bölümünde şöyle der: "*Tarih ile kurmacanın birliğinden doğan bu kırılğan yavru, bir bireye veya bir topluluğa, onun anlatısal özdeşlik/kimlik diye adlandırılabilen özel bir özdeşlik yüklemidir.*"²⁵⁶ Burada özellikle vurgulanan tarih ve kurmaca kavramları insanın tarihselliğine ve anlatının yansıtıcı doğasına işaret ediyor görünmektedir. Bu nedenle Ricœur için yaşamak anlatmaktır; hayatlarımızın zamansal boyutlarını anlatı yoluyla anlamlandırırız ve zamanın parçalanmış deneyimini sürekli ve anlamlı bir bütüne dönüştürürüz. Ona göre anlatı tarafından atanan kimlik aynı zamanda bireylere ve tarihsel topluluklara da atanır. Bu nedenle *özne, kendisi hakkında anlattığı hikâyede kendisini tanır.*²⁵⁷

Ricœur'ün Augustinus'un zaman kavramını anlatı teorisiyle bütünleştirmesi ikna edici olsa da zamansallığın ve insan varoluşunun doğası hakkında önemli soruları da gündeme getirir. Ricœur'ün anlatı yaklaşımı, zamanın tutarlılığının zamanın kendisinde

²⁵⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 126.

²⁵⁵ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 39.

²⁵⁶ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülenen Zaman*, 405.

²⁵⁷ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülenen Zaman*, 407-408.

var olan bir şey olmaktan ziyade, hikâye anlatımı yoluyla inşa edilen bir şey olduğunu öne sürer. Bu, anlatı zamanının gerçekten Augustinus'un paradoksunun bir çözümü mü yoksa zamansal deneyimdeki içsel kopukluklarla başa çıkmanın bir yolu mu olduğu sorununu gündeme getirir.²⁵⁸ Ayrıca, anlatıya yaptığı vurgu, evrensel olmayan belirli bir zaman anlama biçimini ayrıcalıklı kılıyor olarak görülebilir. Anlatı şüphesiz insan deneyimini şekillendirmede önemli bir rol oynarken, döngüsel veya epizodik zaman (aralıklı-bölümlerden oluşan) gibi diğer zamansallık biçimlerinin de geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi anlamamanın anlamlı yollarını sunması mümkündür. Bu nedenle, Ricœur'ün anlatısal zamana odaklanması alternatif zamansal yapıları göz ardı etme tartışması nedeniyle eleştirilebilir.

Ricœur'ün Augustinus'un zaman kavramıyla etkileşimi, Augustinus'un düşüncesinin hem güçlü hem de sınırlı yönlerini ortaya koymaktadır. O, Augustinus'un içgörülerini kendi anlatısal zaman teorisiyle bütünleştirerek, zamansallığın insani deneyimini anlamak için güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Anlatı, geçmiş, şimdi ve geleceğin parçalanmış anlarını tutarlı bir bütün halinde birleştirebilecek bir yapı sağlayarak zaman paradoksunu çözmenin anahtarıdır.²⁵⁹ Ancak bu yaklaşım aynı zamanda zamanın doğası ve anlatının onu anlamamızdaki rolü hakkında önemli sorular da gündeme getirmektedir. Augustinus'u yeniden yorumlaması bu nedenle zaman, anlatı ve kimlik üzerine çağdaş tartışmalar için kritik bir referans noktasıdır.

4.1.3.2. Fenomenolojik Zaman ve Kozmik Zaman Ayrımı

Ricœur'ün özellikle *Zaman ve Anlatı* adlı eserinde zaman üzerine yaptığı araştırmalar, fenomenolojik zaman ile kozmik zaman arasında incelikli bir ayrım sunmaktadır. Bu ayrım, onun hermenötik ve anlatı teorilerinin merkezinde yer alır ve zamansallığın öznel ve nesnel boyutlarının nasıl etkileşime girdiğini ve insan deneyimini nasıl şekillendirdiğini anlamak için bir bağlam sunmaktadır.

Ricœur'ün ilgilendiği fenomenolojik zaman, Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in temel çalışmalarına dayanır. Edmund Husserl'in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*'nde zamanı araştırması (1905), zamanın dışsal bir olaylar dizisi olarak

²⁵⁸ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 141.

²⁵⁹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 109 ve sonrası.

değil, bir bilinç akışı olarak nasıl deneyimlendiğini vurgular. Husserl, içsel zaman bilincinin geçmiş anların *tutulmasını* ve gelecekteki anların *korunmasını* içerdiğini ve bireylerin zamanı tutarlı bir bütün olarak deneyimlemelerine olanak tanıyan sürekli bir akış yarattığını savunuyordu. Husserl için şimdiki an statik bir nokta değil, geçmiş ve gelecek ufuklarını kapsayan, böylece bilinç içinde zamansal bir süreklilik oluşturan dinamik bir süreçtir.²⁶⁰ Martin Heidegger bu kavramı *Varlık ve Zaman*'da (1927) daha da geliştirir. Heidegger, zamanın *Dasein*'in varlığının ayrılmaz bir parçası olarak varoluşsal bir yapı olarak görüldüğü *otantik zamansallık* kavramını tanıtır. Heidegger'in analizi, zamanın yalnızca olaylar için bir zemin olmadığını, aynı zamanda insan varlığı ve onun gelecekteki olasılıklara yansımalarıyla yakından bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Heidegger için fenomenolojik zaman, geçmişin, bugünün ve geleceğin iç içe geçtiği ve insan deneyimini şekillendirmek için dinamik olarak etkileşime girdiği *Dasein*'in yaşanmış bağlamı aracılığıyla deneyimlenir.²⁶¹

Ricœur, bu fenomenolojik yaklaşımı kendi anlatı zamanı kavramıyla bütünleştirerek genişletir. Ona göre fenomenolojik zaman, zamansal olayları yapılandıran ve yorumlayan anlatılar aracılığıyla deneyimlenir. *Zaman ve Anlatı*'da anlatıların, yaşanmış (geçmiş) zaman ile zamansal (tarihsel) olayların daha geniş yapısı arasındaki boşluğu ortadan kapatarak insanın zamansal deneyimlerini tutarlı hikayelere düzenlemenin bir yolunu sağladığını savunur.²⁶² Bu anlatı yapılandırması, bireylerin deneyimlerini anlamlandırmalarına ve geçmişi, bugünü ve geleceği birleşik bir bütün halinde bütünleştirmelerine olanak tanır.

Kozmik zaman; buna karşılık, fiziksel süreçler ve bilimsel ölçüm tarafından yönetilen nesnel, ölçülebilir zamanı ifade eder. Saatler, takvimler ve astronomik fenomenler tarafından tanımlanan zamandır ve zamanın kronolojik ve ölçülebilir geçişini temsil eder. Kozmik zaman, doğa bilimlerinde temeldir ve gök cisimlerinin yaşı ve kozmik olayların zamanlaması dâhil olmak üzere fiziksel evreni anlamak için bir çerçeve sağlar. Ricœur, kozmik zamanın önemini kabul eder ancak fenomenolojik zamanla nasıl etkileşime girdiğine daha fazla odaklanır. Kozmik zaman, zamansal ilerlemenin dışsal bir ölçüsünü sağlarken, fenomenolojik zaman, bireylerin bu ilerlemeyi nasıl

²⁶⁰ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 303.

²⁶¹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 323.

²⁶² Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 111.

deneyimledikleri ve yorumladıklarıyla ilgilidir. Kozmik zamanın nesnel doğası, fenomenolojik zamanın öznel ve anlatısal boyutlarıyla tezat oluşturur. Ricœur'ün felsefi projesi, bu iki zaman boyutunu bütünleştirmeyi ve anlatının fenomenolojik zamanın öznel deneyimi ile kozmik zamanın nesnel çerçevesi arasında nasıl aracılık edebileceğini göstermeyi amaçlar.²⁶³ O, *Zaman ve Anlatı*'da, anlatıların fenomenolojik zamanın akışkanlığını kozmik zamanın yapısıyla uzlaştırmanın bir aracı olarak nasıl hizmet ettiğini gösterir. Bireyler, olayları anlatarak zamansal deneyimlerine tutarlı bir yapı çerçeve kurarlar, zamanın akışını anlamlandırır ve onu daha geniş zamansal bağlamlarla uyumlu hâle getirirler. Ricœur'ün yaklaşımı, kozmik zamanın evrensel bir çerçeve sağlamasına rağmen, bireylerin zamansal deneyimleriyle etkileşime girmesinin ve bu deneyimleri anlamlandırmasının anlatı yoluyla olduğunu vurgular. Fenomenolojik ve kozmik zamanın bu entegrasyonu, öznel deneyimlerin ve nesnel ölçümlerin insanın zamansallık anlayışını şekillendirmek için etkileşime girdiği zamanın ilişkisel doğasını vurgular.²⁶⁴

Ricœur'ün fenomenolojik zaman ile kozmik zaman arasındaki ayrımı, zamanın doğası ve yorumlanması hakkında önemli soruları gündeme getirir. Burada temel eleştiri, anlatının öznel deneyimleri yapılandırmanın ve anlamının bir yolunu sağlamasına rağmen, kişisel zamansal deneyimler ile kozmik zamanın nesnel ölçümleri arasındaki farkları tam olarak uzlaştıramayabileceğidir. Zorluk, anlatı çerçevelerinin fenomenolojik veya kozmik zamanın karmaşıklığını azaltmadan bu boyutları nasıl aşabileceğidir. Ek olarak, Ricœur'ün anlatıya odaklanması değerli fikirler sunarken, anlatı merkezli belirli bir zaman anlama biçimini ayrıcalıklı kılıyor olarak görülebilir. Döngüsel veya ilişkisel zaman modelleri gibi alternatif yaklaşımlar, farklı bakış açıları sunabilir.

4.1.3.3. Anlatı ve Zamanın Kesişimi

Ricœur'ün anlatı ve zamana ilişkin araştırması, tarihsel ve kurgusal anlatılar arasındaki etkileşime dair derin tefekkür imkânı sunar. Zamanın anlatıyı kuşatması olarak ifade ettiği bu durum anlatısal kipten başka söylem kiplerinin oluşumunu teşvik ederek anlatı katmanlarını zenginleştirir. Ancak düşünür anlatı konusunu incelerken anlatının,

²⁶³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 126-127.

²⁶⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 160-161.

zaman deneyimini düzenleyip anlamlandırdığını ve bunu, dilin belirli bir sınır birimi olan *metin* aracılığıyla yaptığını söyler. Böylece *metin*, *yaşanan zaman* ve *anlatı eylemi* arasında bir aracı olarak işlev görür.²⁶⁵ Bu bağlamda Ricœur'ün teorisinin merkezinde, birbiriyle bağlantılı üç aşamaya ayırdığı mimesis kavramı yer alır: *prefigürasyon*, *konfigürasyon* ve *refigürasyon*. Bu çerçeve hem tarihsel hem de kurgusal anlatıların zaman ve gerçeklik anlayışımızı nasıl yapılandırdığını incelemek için değerli bir olanak sağlar.

Ricœur'ün anlatı zamanı teorisi, anlatıdaki taklit veya temsil sürecini ifade eden taklit kavramı etrafında inşa edilmiştir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki insan deneyimi ve anlatma (öyküleme) birlikteliği öznel zamanın oluşumu için önemlidir. “Bir öyküyü anlatma etkinliği ile insan deneyiminin zamansal niteliği arasında salt rastlantısal değil de kültürlerarası [kültürler ötesi] bir gereklilik biçimi sunan bir bağlantı [karşılıklı bir bağıntı] vardır. Ya da şöyle diyebiliriz: Zaman, bir öyküleme [anlatma] biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.”²⁶⁶ Anlatıların gerçekliğin basit yansımaları olmadığını, aksine zaman ve deneyim algımızı şekillendiren karmaşık yapılar olduğunu öne sürer. Ancak burada açık bir zorluk vardır, bu da *zamanın anlatı yoluyla yeniden-biçimlen[diril]işinin kendi sınırlarıdır*.²⁶⁷ Yine Ricœur'e göre tarihsel anlatı, olayları sıralar, aynı zamanda onları anlamlandırır ve bir bağlama yerleştirir. Böylece tarihsel anlatı ile kurgusal anlatı arasında ortaya çıkan örtüşmeyle bu iki anlatım biçimi insan deneyimini anlamlandırmak için hikâye örgüsünü kullanır.²⁶⁸

Anlatılar için döngüsel bir yapı ön gören düşünür burada üçlü bir sistematik geliştirmiştir. Ancak öncelikle bu kavramların ne olduğu üzerinde durmak yararlı olacaktır. Mimesis I, tecrübenin anlatısal niteliğine dair şeyin ön-kavranışını belirtir; Mimesis II, anlatının, içsel anlatısal kodlar yardımıyla kendini yapılandırmasını ifade eder. Mimesis III ise gerçek olanın metafor yoluyla yeniden şekillendirilmesinin anlatısal karşılığını ortaya koyar.²⁶⁹ Birbirini takip eden ve birbirine entegre olan bu döngü şu aşamaları takip eder.

²⁶⁵ Ricœur, *Du texte à l'action, Esseys D'Herméneutiqu*, 13.

²⁶⁶ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 127.

²⁶⁷ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülenen Zaman*, 442.

²⁶⁸ Ricœur, *Du texte à l'action, Esseys D'Herméneutiqu*, 16-17.

²⁶⁹ Oliver Abel-Jerome Poree *Ricœur Sözlüğü*, (Çev.: Atakan Altınörs) Say Yayınları, İstanbul 2011, 105.

Mimesis I (Prefiguration): Bu ilk aşama, hikayelerin anlatılma biçimini etkileyen anlatı öncesi yapıları ve toplumsal uygulamaları içerir. Bireylerin deneyimlerini yorumladıkları şemaları ve çerçeveleri kapsar. Tarihsel anlatılar bağlamında, önceden canlandırma, tarihsel bağlamların ve kültürel çerçevelerin geçmiş olayların kaydedilmesini ve yorumlanmasını nasıl şekillendirdiğini yansıtır. Kurgusal anlatılar için, önceden canlandırma, kurgusal hikayelerin yaratılmasını ve algılanmasını etkileyen gelenekler ve türlerle ilgilidir. “Eylemi taklit etmek ya da temsil etmek, her şeyden önce, insan eyleminin kendi anlamsal yapısı, kendi simgeselliği ve kendi zamansallığı içinde ne olduğunu önceden-kavramak demektir. Olayörgüleştirme ve buna bağlı olarak da metinsel ve yazınsal mimesis düzeni şairde ve okurunda ortak olarak bulunan bir ön-kavrayış üstünde kurulur.”²⁷⁰

Mimesis II (Configuration): Bu aşamada, anlatı tutarlı bir yapı oluşturur ve olayları anlamlı bir bütün halinde düzenler. Tarihsel anlatılar genellikle tutarlı bir tarihsel anlatı oluşturmak için olayları seçip yorumlayarak yapılandırmaya girer. Kurgusal anlatılar da yapılandırmaya uğrar, ancak insan deneyimlerini ve hayali senaryoları inceleyen bir hikâye yaratmaya odaklanır. Her iki durumda da yapılandırma, izleyicilerle yankı uyandıran bir anlatı üretmek için zamanın ve olayların yapılandırılmasını içerir.²⁷¹

Mimesis III (Refiguration): Son aşama, anlatıların yeni bağlamlarda yeniden yorumlanmasını içerir. Tarihsel anlatılar için yeniden yapılandırma, yeni bilgiler veya bakış açıları ortaya çıktıkça tarihsel anlatıları yeniden gözden geçirmek ve değerlendirmek anlamına gelir. Kurgusal anlatılar için, güncel sorunlar veya yeni kültürel bağlamlar ışığında hikayelerin devam eden ilişkiselliği ve yeniden yorumlanmasını kapsamaktadır.²⁷²

Tarihsel anlatılar mevcut kanıtlara ve yorumlayıcı çerçevelere dayanarak geçmiş olayları temsil etmeyi ve anlamlandırmayı amaçlar. Tarihçinin bakış açısı ve kaynak seçimi tarafından tam nesnellik sıklıkla sorgulansa da anlatılar doğruluk ve nesnellik için çabalarlar. Ricœur’ün teorisi, tarihsel anlatıların tarihsel bağlamların önceden belirlenmesi, olayların tutarlı bir hikâyeye yapılandırılması ve yeni yorumlar ortaya çıktıkça tarihin yeniden yapılandırılmasıyla şekillendiğini öne sürer. Bunun aksine, kurgusal anlatılar

²⁷⁰ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 108.

²⁷¹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 134-135.

²⁷² Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 138.

tarihsel doğruluğun kısıtlamalarına uymaz. Hayali süreçler ve yaratıcı inşa ile şekillenirler. Kurgusal anlatılar, zamanın ve olayların daha esnek bir şekilde manipüle edilmesine olanak tanıyan, icat edilmiş senaryolar aracılığıyla insan deneyimini araştırır. Kurgudaki önceden belirleme, tür sözleşmelerini ve anlatı yapılarını içerirken, yapılandırma gerçekliği yansıtan veya eleştiren bir dünya inşa eder. Kurgu dünyasında refigürasyon, temaların ve karakterlerin farklı bağlamlar ve medyalarda yeniden yorumlanmasını içerir.²⁷³

Tarihsel ve kurgusal anlatılar arasındaki etkileşim, genellikle her birinin diğerini etkilediği ve yansıttığı dinamik bir ilişkiyi içerir. Tarihsel anlatılar kurgusal eserlere bilgi ve ilham verebilirken, kurgusal anlatılar çağdaş kaygıları ve önyargıları yansıtarak tarihsel yorumu şekillendirebilir. Bu etkileşim, tarihsel temsil ve yaratıcı yaratım arasındaki akışkan sınırı vurgular. Örneğin, tarihsel kurgu, tarihsel doğruluğu yaratıcı hikâye anlatımıyla harmanlayarak okuyucuların geçmiş olaylarla daha kişiselleştirilmiş ve duygusal olarak yankı uyandıran bir şekilde etkileşime girmesine olanak tanır. Benzer şekilde, kurgusal anlatılar genellikle daha ilgi çekici ve otantik ortamlar ve karakterler yaratmak için tarihsel bağlamlardan yararlanır. Paul Ricœur'ün mimesis teorisi, tarihsel ve kurgusal anlatılar arasındaki ilişkiyi anlamak için değerli bir çerçeve sunar. Tarihsel ve kurgusal anlatılar, amaç ve yöntemleri bakımından farklı olsalar da insan deneyimini ve yorumunu şekillendirmede paylaştıkları rolü vurgulayacak biçimde kesişir. İnsan deneyimi olayörgüleri sayesinde anlatma edimiyle buluşur ve görünür hâle gelir. “Demek ki, önceden tasarlanmış [ön-biçimlendirilmiş] bir zamandan yeniden-biçimlendirilmiş bir zamana uzanan yolu, belli bir biçime, bir görünüme bürünmüş [metinsel görünüm kazanmış] zaman aracılığıyla, dolayımıyla izliyorum.”²⁷⁴

4.1.4. Ricœur'ün Yorumbilim Anlayışı

Ricœur'ün hermenötiği, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey ve Martin Heidegger gibi öncüllerinin çalışmalarını temel alarak ve dönüştürerek yorumlama felsefesinde önemli bir ilerlemeyi temsil eder. Genellikle *eleştirel yorumbilim* olarak adlandırılan yorumbilime yaklaşımı, yorumlama teorisinde, fenomenoloji, varoluşçuluk

²⁷³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 157.

²⁷⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 111.

ve dilbilimsel analizde köprü oluşturan önemli bir gelişmeyi temsil eder. Onun amacı anlamı ve kendimizi belirlerken kaynak değerlerimiz olan sembolik yapıları ortaya koymaktır.²⁷⁵ Ricœur'ün hermenötik teorisi, yalnızca metinsel yorumu değil, aynı zamanda insan eyleminin, sembollerinin ve benliğinin yorumunu da kapsayan genişliği ve derinliği ile tasvir edilebilir. Çalışmaları, empatik anlayışı vurgulayan Schleiermacher ve Dilthey'in romantik yorumbilimi ile dilin ve tarihselliğin yorumlamadaki rolünü vurgulayan Heidegger ve Gadamer'in daha eleştirel yaklaşımları arasında arabuluculuk yapma girişimi olarak görülebilir.²⁷⁶

Ricœur yorumu şöyle tarif eder: “Ama ben algılanabilir göstergenin söylediğini anladığım zaman onu yorumladım demem. Yorum [kavramı], ikinci dereceden bir yönelimsel yapıya göndermede bulunur. O yapı, önce bir şey kasteden bir ilk anlamın oluştuğunu, ama o şeyin de yalnızca kendisinin kastettiği başka bir şeye göndermede bulunduğunu varsayar.”²⁷⁷ Burada düşünürün ikincil anlamlara işaret eden düşüncesi önemlidir. Ricœur'ün hermenötiğindeki merkezî kavram, bir metnin parçalarını ve bütünü anlama arasındaki dinamik etkileşimi içeren hermenötik yaydır. Bu kavram, hermenötik geleneğinden miras alınmıştır ve yorumlamanın, cümleler, temalar vb. bireysel unsurların anlaşılmasının sürekli olarak metnin tamamının anlaşılmasını şekillendirdiği yinelemeli bir süreç olduğunu öne sürer ve doğa bilimleri ile ilişkili olan açıklama (Erklären) ile beşerî bilimler ile ilişkili olan anlama (Verstehen) arasındaki geleneksel ikiliğe meydan okur.²⁷⁸ Ricœur, her ikisinin de kapsamlı bir yorum için gerekli olduğunu savunur. “Sonuç olarak ister eğretilen ister olayörgüsü söz konusu olsun, daha fazla açıklamak demek, daha iyi anlamak demektir.”²⁷⁹

Ricœur'ün katkısı, tarihsel ve varoluşsal boyutların yorumlama sürecine entegre edilmesidir. Bir metni anlamamanın yalnızca parçalarını ve bütünü kavramayı değil, aynı zamanda onu tarihsel ve kültürel bağlamı içinde konumlandırmayı da gerektirdiğini vurgular. Bu yaklaşım, yorumlamanın yorumcunun kendi tarihsel ve varoluşsal

²⁷⁵ Jens Zimmermann, *Hermeneutik Kısa Bir Giriş*, (Çev.: Mehmet Çetin), Say Yayınları, İstanbul 2020, 168.

²⁷⁶ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 113.

²⁷⁷ Ricœur, Paul, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, (Çev.: Necmiye Alpay), Metis Yayınları, İstanbul 2007, 24.

²⁷⁸ Paul Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir), Paradigma Yayınları, İstanbul 2007, 99.

²⁷⁹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 17

koşullarından nasıl etkilendiğini ve böylece süreci hem bağlamsal hem de yansıtıcı hâle getirdiğini öne sürmektedir. Ona göre yorumlama eylemi dış dünyanın devreye sokulduğu, tarihsel olanın bağlama dâhil edildiği anda başlar.²⁸⁰

Ricœur'ün hermenötiğinde, metinsel anlam, metin ile yorumcu arasındaki etkileşimden ortaya çıkan dinamik bir yapı olarak görülür. Düşünür, sabit veya mutlak bir anlam kavramına meydan okuyarak bunun yerine anlamın yorumlama eylemiyle üretildiğini savunur. Burada okurun, yazarın metni kurarken kullandığı yapıları yeniden kurma düşüncesi vardır.²⁸¹ Bu süreç, metnin orijinal bağlamından *uzaklaştırılması* olarak adlandırdığı şeyi içerir ve anlamlarıyla daha derin bir etkileşime olanak tanır. Ricœur, metin ile yorumcusu arasındaki boşluğu ifade eden *hermenötik mesafe* kavramını ortaya koyar. Bu mesafe, yorumcuların metinle eleştirel bir şekilde etkileşime girmesini sağlayarak, metnin anlamlarını doğrudan tarihsel ve kültürel bağlamının ötesinde keşfetmelerine olanak tanır. Ayrıca bu *uzaklaşma*, birden fazla geçerli yoruma izin verir ve metnin yazarının amaçladığının ötesinde anlamlara sahip olma olasılığını açar. Ricœur'ün "Metnin kariyeri yazarının yaşadığı sonlu/sınırlı ufuktan çıkarak kaçır. Artık metnin söylediği şey, yazarın metni yazarken söylediği şeyden daha fazlasını ifade eder."²⁸² sözü bunu ifade etmektedir. Onun yaklaşımı, anlamın basitçe bulunmadığını, yorumlayıcı eylemle inşa edildiğini, hem metnin tarihsel öneminin geri çağrılmasını hem de çağdaş kaygılar ışığında yeniden yorumlanmasını içermektedir.

Ricœur'ün hermenötiğinin bir diğer önemli yönü de anlatı ve temaya odaklanmasıdır. O, *Zaman ve Anlatı*'da anlatıların zaman ve insan deneyimi anlayışımızı nasıl şekillendirdiğini araştırır. O, tema kavramını, olayların tutarlı bir hikâyeye organize edildiği süreç olarak tanıtır. Bu süreç, zamansal deneyimlere anlam kazandırmak ve bunları birleşik bir anlatı yapısına entegre etmek için önemlidir. Bu çerçevede, anlatıların hem insan deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini hem de bu deneyimler tarafından nasıl şekillendirildiğini göstererek anlam oluşturmada hikâye anlatımının rolünü vurgular.²⁸³

Hermenötiği daha geniş bir felsefi ve tarihsel bağlam içinde yer alan Ricœur çalışmalarında; varoluşçuluk, fenomenoloji ve yapısalcılıkla etkileşimini ortaya koyar ve

²⁸⁰ Mehmet Rıfat, "Daha İyi Anlamak için Daha Fazla Açıklamak" Cogito Ricœur Öze Sayısı, Sayı 56, Güz 2008, 53.

²⁸¹ Zimmermann, *Hermeneutik Kısa Bir Giriş*, 170.

²⁸² Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 39.

²⁸³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 121.

bu geleneklerden gelen içgörülerini kendi yorumlama teorisine dâhil eder. Ricœur'ün yorumlamanın tarihsel ve kültürel boyutlarına yaptığı vurgu, Dilthey ve Heidegger'in çalışmalarına dayanırken, anlatıya odaklanması edebiyat teorisi ve çağdaş felsefi tartışmalarla bir diyalogu yansıtır. Ricœur ayrıca *şüphe ustalarına* Marx, Nietzsche ve Freud'a atfettiği *şüphe yorumbilimi* denilebilecek bir anlayışı da geliştirir.²⁸⁴ Bu yaklaşım, gizli anlamları ve motivasyonları ortaya çıkarmaya çalışan metinlere ve geleneklere karşı eleştirel bir tutum içerir. Burada istikrarsız denilebilecek ben ve onun en önemli yansıtıcı mekanizması olan dile gönderme vardır. Ancak Ricœur bunu, anlamın restorasyonunu amaçlayan *inanç yorumbilimi* dediği şeyle dengeler.²⁸⁵ Şüphe ve inanç arasındaki bu diyalektik ve diyalog Ricœur'ün yoruma yönelik derin yaklaşımının özelliğidir. Yorumlama eyleminin yalnızca bilişsel bir alıştırma olmadığını, etik boyutlara sahip olduğunu savunan Ricœur bir metni veya eylemi anlamamanın, bir tür kendini anlamayı ve potansiyel olarak kendi kendini dönüştürmeyi içerdiğini söyler.

Ricœur'ün hermenötiği, okuma felsefesini de etkilemiştir. Fenomenoloji üzerine inşa edilen ve betimleme ile şekillenen bir hermenötik anlayıştan söz edilebilir. Dolayısıyla okuma ne kadar çoksa yorumlama da o kadar çok olacaktır.²⁸⁶ Bu yorumlama hakkındaki çağdaş tartışmaları şekillendirmede etkili olmuştur, ancak aynı zamanda eleştirilerle de karşı karşıyadır. Bazı araştırmacılar, onun anlatı ve anlama vurgu yapmasının, dilsel yapılara veya ideolojik eleştirilere odaklananlar gibi diğer yorumlama biçimlerini gölgede bırakabileceğini savunmaktadır. Ek olarak, onun hermenötik mesafe kavramı metinlerle eleştirel bir etkileşime izin verirken, aynı zamanda yorumları doğrudan bağlamlarından ayırma riski de taşıyabilir. Sonuç olarak Paul Ricœur'ün hermenötiği, yorumlamaya karmaşık ve zengin bir yaklaşım sunarak, anlama, metinsel anlam ve anlatı yapısı arasındaki etkileşimi vurgular. *Hermenötik yay, metinsel anlam ve anlatı kurgusu* kavramları, insanların anlamı nasıl inşa ettiğini ve yorumladığını konusunda değerli açıklamalar sunmaktadır. Bunun yanında çalışmalarıyla yorumlama sürecine ilişkin anlayışımızı önemli ölçüde ilerletmiş ve anlam oluşturma dinamik ve bağlamsal doğasını vurgulamıştır.

²⁸⁴ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 28.

²⁸⁵ Zimmermann, *Hermeneutik Kısa Bir Giriş*, 169.

²⁸⁶ Mehmet Rıfat, "Daha İyi Anlamak için Daha Fazla Açıklamak" *Cogito Ricœur Öze Sayısı*, Sayı 56, Güz 2008, 53-55.

4.1.4.1. Fenomenoloji ve Hermenötik Arasındaki Bağlantı

Ricœur'ün felsefi projesi, 20. yüzyıl kıta felsefesinin iki etkili geleneği olan fenomenoloji ve hermenötiğin benzersiz bir birleşimiyle ifade edilebilir. Bu sentez içerisinde Heidegger'in varoluşçu hermenötiğini, Freud'un psikanalizini ve Fransız yapısalcılığının da içerilmektedir.²⁸⁷ Onun fenomenolojinin betimleyici yaklaşımını hermenötiğin yorumlayıcı odak noktasına bağlama girişimini temsil eder ve insan anlayışı ve deneyiminin kapsamlı bir felsefesini ortaya koyar. Ayrıca onun bu iki gelenekle olan etkileşimi, deneyimlerimizi nasıl anlamlandırdığımızı ve metinlerden ve anlatılardan çıkardığımız anlamları keşfetme konusundaki görüşlerini yansıtır.

Ricœur'ün entelektüel yolculuğu fenomenolojiyle başladı, Gabriel Marcel'in (ö.1973) öğrencisi oldu ve Husserl'in çalışmalarına yöneldi. Ancak, kısa süre sonra saf fenomenolojinin sınırlarını, özellikle de fenomenlere doğrudan, aracı olmadan erişim iddiası dikkatini çekti. Bu farkındalık, felsefi yaklaşımına hermenötiği dâhil etmesine yol açtı.²⁸⁸ Özellikle Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in çalışmaları olan fenomenoloji, onun insan deneyimini keşfetmesi için bir temel sağlar. Husserl'in fenomenolojisi, bilincin yapısını ve öznel deneyimlerin nasıl oluşturulduğunu vurgular. Bilincin niyetliliğine odaklanır, burada bilincin her eylemi bir nesneye yöneliktir ve geçmiş anların tutulması ve gelecek olayların öngörülmesi de dâhil olmak üzere deneyimin zamansal boyutlarına vurgu yapar.²⁸⁹ Ricœur üzerinde önemli bir etkisi olan Heidegger, fenomenolojiyi Varlık kavramını keşfetmek için genişletir. Heidegger'in insan varoluşunun varoluşsal ve zamansal yönlerine odaklanması, düşünürün bireylerin hayatlarını nasıl deneyimledikleri ve yorumladıkları konusundaki anlayışını zenginleştirmiştir. Heidegger'in *burada-olma* kavramı ve varoluşun zamansal yapısı, Ricœur'ün fenomenolojik yorumlamaya yaklaşımını şekillendirmiştir. Ancak düşünür Heidegger'in anlama ontolojisi uğruna açıklamayı ihmal etmesini eleştirmekten geri durmamıştır.²⁹⁰

Yorumların Çatışması (1969) adlı temel eserinde Ricœur, bu senteze duyulan ihtiyacı şöyle ifade eder: “Fenomenoloji, hermenötiğin aşılmaz ön kabulüdür. Öte

²⁸⁷ Zimmermann, *Hermeneutik Kısa Bir Giriş*, 168.

²⁸⁸ Reagen, *Paul Ricœur His Life and His Work*, 16.

²⁸⁹ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 120-121.

²⁹⁰ Varlık, *Paul Ricœur'de Temellük ve Tahayyül*, 95.

yandan, fenomenoloji, benliğin deneyiminin yorumunda kendini kurmadan, kendi kuruluş programını gerçekleştiremez". Bu ifade, Ricœur'ün, fenomenolojinin yaşanmış deneyimi tanımlamak için temel sağlarken, hermenötiğin bu deneyimi tam olarak yorumlamak ve anlamak için gerekli olduğunu savunduğu görüşünü özetler.²⁹¹ Ricœur felsefesinin fenomenolojik yönü, deneyime ve bilinçyapılarına verdiği önemde açıkça görülmektedir. O, Husserl'i izleyerek, felsefenin bilinçte göründükleri gibi olguların bir tanımlamasıyla başlaması gerektiğini savunur; ancak, bu tanımlamanın her zaman zaten bir yorum olduğunu ve bu nedenle hermenötik bir yaklaşımı gerektirdiğini ileri sürer.

Yorumlamanın teorisi ve metodolojisi olan hermenötik, Ricœur'ün felsefi düşüncesinin merkezinde yer alır. Schleiermacher, Dilthey ve Heidegger'in çalışmalarına dayanarak Ricœur, metinleri ve insan deneyimlerini anlamak için kavramsal bir yaklaşım geliştirir. Schleiermacher'in yazarın amacını anlamının önemine vurgu yapması ve Dilthey'in metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamına odaklanması, Freud'un rüyalara yüklediği sembolik anlam değerleri Ricœur'ün hermenötiğinin temelini oluşturur.²⁹²

Ricœur'ün hermenötik dönüşü, aynı zamanda anlayışın tarihsel ve dilsel doğasını vurgulayan Heidegger ve Gadamer'in çalışmalarından etkilenmiştir. Ricœur, tüm anlayışın yorumlayıcı ve bağlamsal olduğunu kabul eder, ancak yorumlamanın sadece gizli anlamları ortaya çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda yeni anlamlar yaratmakla da ilgili olduğunu öne sürerek daha ileri gider. Onun felsefesinde fenomenoloji ve hermenötiğin sentezi belki de en belirgin şekilde *hermenötik yay* kavramında görülür. Bu kavram, *ön-şekillendirme* (prefigürasyondan), *şekillendirme* (konfigürasyon) ve daha kapsamlı bir anlayışa yeniden *şekillendirme* (refigürasyona) doğru hareketi tanımlar. Mimesis döngüsü olarak adlandırılabilir bu yay; fenomenolojinin doğrudan deneyime olan vurgusuyla, hermenötiğin yorumlama ve yansıma odaklanmasını birleştirir.²⁹³ Ricœur'ün sembolizm ve metafora yaklaşımı bu sentezi daha da açıklar. *Kötülüğün Sembolizmi'nde* (1960), sembollerin çift niyetlilik taşıdığını savunur. Ona göre semboller gerçek, birincil bir anlama işaret ederler, ancak aynı zamanda ikincil, mecazi bir anlama da işaret vardır.²⁹⁴ Bu nedenle sembolleri anlamak hem fenomenolojik açıklama hem de

²⁹¹ Ricœur, *Yorumların Çatışması- Hermenoytik Üzerine Denemeler Birinci Cilt*, 6.

²⁹² Aktay, vd., *Önce Söz Vardı*, 108.

²⁹³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 147-148.

²⁹⁴ Paul Ricœur, *Symbolism of Evil*, Beacon Press, Boston 1969, 17.

hermenötik yorumlama gerektirir. “Sembol, en genel anlamda, bir *artı anlam* olarak iş görür”.²⁹⁵

Ricœur’ün anlatı ve kimlik üzerine yaptığı sonraki çalışmalarında hem fenomenolojiye hem de hermenötiğe devam eder. Benlik duygusunun ve zaman anlayışımızın yapısal olarak temelde anlatısal olduğunu savunur. Bu anlatısal kimlik hem *yaşanır* (fenomenolojik) hem de *yorumlanır* (hermenötik). Fenomenolojik-hermenötik sentez onun etiğe yaklaşımını da etkiler. Etik yansımanın yaşanmış ahlaki deneyimin fenomenolojik bir açıklamasıyla başlaması gerektiğini, ancak aynı zamanda ahlaki gelenekler ve normlar üzerine hermenötik bir yansıma yapması gerektiğini öne sürer.²⁹⁶ Bu yaklaşım evrensel etik ilkeler ile özel tarihsel bağlamlar arasında dinamik bir etkileşime olanak tanır. Sonuç olarak, Ricœur’ün fenomenoloji ve hermenötiği sentezlemesi 20. yüzyıl felsefesine önemli bir katkıdır. Onun felsefesinde fenomenoloji ve hermenötik arasındaki bağlantı, yorumlama ve anlatıya yaklaşımında belirgindir. Ricœur’ün hermenötiği, öznel deneyim ve bilincin zamansal yapısıyla ilgili fenomenolojik endişelerden etkilenmiştir. Zamanı anlamlandırmanın bir yolu olarak anlatıya odaklanması, zamansallığın yaşanmış deneyimine olan fenomenolojik vurguyu yansıtır.

4.1.4.2. “Yorumlama Kuramı” Kavramı

Paul Ricœur’ün yorum teorisi, metinleri, sembolleri ve insan eylemini anlamaya yönelik kapsamlı bir yaklaşım sunan felsefi yorumunun temel taşıdır. Ricœur’ün teorisi, anlam arayışında görünüşte karşıt bakış açıları ve yöntemler arasında köprü kuran diyalektik doğası ile ön plana çıkar. Ona göre yorumun doğduğu yer insanın içine doğduğu geleneğin açıklanmasında ve yaşatılmasındadır ve bu nedenle yorum gelecek zamana ait bir edimdir.²⁹⁷

Ricœur’ın teorisinin merkezinde, yorumlama sürecini, saf anlamadan eleştirel açıklamaya ve eleştiri sonrası anlayışa doğru bir hareket olarak tanımlayan *hermenötik yay* kavramı yer almaktadır. Bu yay, Ricœur’ün görünüşte çelişkili *açıklama*

²⁹⁵ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 72.

²⁹⁶ Ricœur, *Yorumların Çatışması- Hermenoytik Üzerine Denemeler Birinci Cilt*, 6-7.

²⁹⁷ Ricœur, *Yorumların Çatışması. Hermenoytik Üzerine Denemeler Birinci Cilt*, 29.

yaklaşımlarını (yapısalcılık ve doğa bilimleriyle ilişkili) ve *anlamayı* (romantik yorumbilim ve beşerî bilimlerle ilişkili) uzlaştırma girişimini temsil eder.²⁹⁸ Burada düşünür okuyucunun metnin anlamını hem kendi bakış açısından hem de metnin tarihsel bağlamı içerisinde yeniden inşa ettiği öne sürülmüştür.²⁹⁹ Yine farklı bir bağlamda açıklama ve anlama arasındaki ilişkiyi belirtirken; *Bir başkasına anlayabilmesi için bir şey açıklarız. O da anladığı şeyi üçüncü bir tarafa açıklayabilir. Dolayısıyla anlama ve açıklama birbiriyle örtüşme ve birbirine geçme eğilimindedir*, der.³⁰⁰

Açılamanın ve anlamanın döngüsel çerçevesi içerisinde Ricœur'a göre yorumlama, bir metnin bireysel öğelerini (örneğin kelimeler, cümleler veya temalar) anlamak ile metnin genel anlamını bir bütün olarak kavramak arasında sürekli bir hareketi içerir. Bu yinelemeli süreç, yorumcuların her bir parçanın genel bağlama nasıl katkıda bulunduğunu ve bütünün parçaların yorumunu nasıl şekillendirdiğini göz önünde bulundurarak anlayışlarını geliştirmelerine olanak tanıdığı için anlamın inşası için olmazsa olmazdır. Burada onun vurguladığı önemli noktalardan biri de derinlik anlambilimi dediği bir anlayışla *yapısal analizi naif bir yorum ile eleştirel bir yorum, yüzeysel bir yorum ile derinlemesine bir yorum arasında bir aşama olarak görmek* ve o zaman açıklama ve anlamayı benzersiz bir hermenötik yayın iki farklı aşamasında konumlandırmak meselesidir.³⁰¹

Açıklama ve anlama problemine yönelik düşünceleri yanında Ricœur'ün yorumlama teorisindeki temel kavramlardan biri de metin ile yazarı ve metin ile yorumcusu arasındaki ayrılığı ifade eden uzaklaşmadır. Bu *mesafe* (distance), metnin orijinal bağlamından ve anlamından ayrı durmasını ve zaman ve mekânda farklı okuyucular tarafından yeniden yorumlanmasını sağlar. Ricœur mesafe kavramını; yazar ve okur arasındaki mekânsal ve zamansal mesafenin yarattığı ortak bir durumun yokluğu, mekân ve zamandaki tüm yerlerin mutlak kaynağı olarak konuşmacının sesi, yüzü ve bedeninin yerine maddi dış işaretlerin ikame edilmesiyle mutlak şimdi ve burada'nın iptal edilmesi, metni yazarın şimdinden koparan ve belirsiz bir zamanda belirsiz bir

²⁹⁸ Paul Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Texas 1976, 79.

²⁹⁹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 147,160.

³⁰⁰ Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 72.

³⁰¹ Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 87.

potansiyel okuyucu yelpazesine açan metnin anlamsal özerkliği, söylemin zamansal yapısındaki tüm bu değişiklikler olarak tanımlar.³⁰² Bu, bir metnin anlamının sabit olduğu ve yazarın orijinal niyetine bağlı olduğu fikrine meydan okur. Bunun yerine; o, bir metnin anlamının yeniden yorumlanmaya açık olduğunu ve farklı bağlamlarda okundukça gelişebileceğini savunur. O, ortaya koyduğu modelle doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında açıklama ve anlama şeklinde ortaya çıkan dikotomiye ortadan kaldırmaya çalışır.

Mesafe metnin özerkliğini vurgularken, Ricœur ayrıca yorumcunun metnin anlamını kendi anlamı haline getirme sürecini ifade eden *sahiplenme-temellük* (propre) kavramını da ortaya koyar. *Temellük*, metin ve yorumcu arasında, metnin anlamının yorumcunun kendi deneyimleri ve endişeleri ışığında yeniden yorumlandığı bir diyalogu içerir. Ona göre sorulması gereken ilk şey *bir metinde anlaşılan - dolayısıyla sahiplenilen - nedir* sorusudur.³⁰⁴ Böylece daha başta *temellük* yoluyla, metnin anlamının anlaşılması, yorumcunun kendi dünya görüşüne nasıl entegre edildiği ve hem metnin hem de yorumcunun dönüşümü anlaşılmış olacaktır.³⁰⁵ Bu metinsel özerklik kavramı Ricœur'un hem yazarın orijinal niyetini ortaya koyma anlamında romantik yorumlama kavramını hem de metinlerin kapalı işaretler sistemi olarak yapısalcı görüşü reddetmesine yol açar. Bunun yerine hem metnin yapısını hem de farklı bağlamlarda yeni anlamlar potansiyelini dikkate alan daha dinamik bir yorum teorisi önerir.

Ricœur'un teorisinin bir diğer önemli unsuru da onun *anlam fazlası* (surplus of meaning) kavramıdır.³⁰⁶ Bu, sembollerin ve metinlerin her zaman herhangi bir yorumun tüketebileceğinden daha fazla anlam içerdiği fikrini ifade eder. Bu kavram, yorumlamanın devam eden doğasının ve metinlerin farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda yeni anlamlar üretme potansiyelinin altını çizer. *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning* eserinde bu konuyu tartışır. Özellikle edebi eserlerin *karakteristik anlam fazlasının onların anlamlandırmasının bir parçası mı olduğu yoksa bilişsel olmayan ve sadece duygusal olan dışsal bir faktör olarak mı anlaşılması gerektiği* ve

³⁰² Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 35.

³⁰³ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*. 116.

³⁰⁴ Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 92.

³⁰⁵ Varlık, *Paul Ricœur'de Temellük ve Tahayyül*, 143.

³⁰⁶ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 72-73.

dilsel göstergenin ötesine geçen bir anlam fazlası yok mudur sorusunu sorar.³⁰⁷ Yorumlama teorisi açısından cevabı ise sembole, metafora olduğu gibi, salt anlamsal bir yapısı olmayan bir çift anlamlılık yapısı açısından yaklaşmak olduğudur. Böylece anlamlandırma teorisi içinde sadece *sözel çift-anlamı değil* (verbal double-meaning), *sözel olmayan çift-anlamı* (non-verbal double-meaning) da bu yapıya dâhil etmek anlam fazlası problemini daha net ortaya koyacaktır.³⁰⁸

Ricœur'ün yorumlama teorisi yalnızca metinleri anlamamanın teknik yönleriyle değil, aynı zamanda yorumlamanın etik sonuçlarıyla da ilgilenir. Ricœur, yorumlamanın etik bir sorumluluk içerdiğini, çünkü metnin ötekiliğine açık olmayı ve yorumcunun kendi görüşlerine meydan okuyabilecek anlamlarla etkileşime girmeye istekli olmayı gerektirdiğini savunur. Bu etik boyut, Ricœur'ün insan eyleminin doğası ve kimliğin oluşumuyla ilgili daha geniş felsefi kaygısında kök salmıştır. Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi* (Soi-même comme un autre) adlı eserinde, kendini anlamamanın etik etkilerini ve kişisel kimliği şekillendirmede anlatının rolünü araştırır. Kendini anlamamanın, eylemlerin onlara anlam veren daha geniş bir hikâye içinde yer aldığı bir anlatı olarak hayatını yorumlamayı içerdiğini savunur. Bu kendini yorumlama süreci, kişinin eylemlerinin ve başkaları üzerindeki etkilerinin sorumluluğunu almayı içerdiği için doğası gereği etikdir. Benzer şekilde, metinlerin yorumlanması, ilettikleri anlamlar ve temsil ettikleri bakış açılarıyla etik bir etkileşim gerektirir.³⁰⁹

Ricœur, yorumlama teorisini, insan eylemini ve kendini anlamayı kapsayacak şekilde metinlerin ötesine genişletir. İnsan eyleminin bir metin gibi *okunabileceğini* ve yorumlanabileceğini savunmaktadır. Metinsel yorumbilimin eylem alanına bu şekilde genişletilmesinin sosyal bilimlerde etik için önemli etkileri olmuştur.³¹⁰ Ayrıca o, kendini anlamamanın doğası gereği yorumlayıcı olduğunu öne sürer. İşaretlerin, sembollerin ve anlatıların dolambaçlı yolundan kendimizi anlamaya yöneliriz. Bu onun *anlatı kimliği* kavramına yol açar, bu da kişisel kimliğin kendimiz ve başkalarının hakkımızda anlattığı hikâyeler aracılığıyla inşa edildiğini gösterir.

³⁰⁷ Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 45.

³⁰⁸ Ricœur, *Interpretation, Theory Discourse and the Surplus of Meaning*, 46.

³⁰⁹ Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*, 240-243.

³¹⁰ Aktay, vd., *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, 117-118.

Sonuç olarak, Ricœur'ün yorumlama teorisi, anlam oluşturmaya karmaşık ve çok yönlü bir yaklaşım sunar. Ricœur, çeşitli felsefi gelenekleri sentezleyerek ve dil, eylem ve kimlikle ilgili temel soruları ele alarak, karmaşık yorumlama sürecini anlamak için kapsamlı bir çerçeve sağlar. Teorisi sadece felsefeyi değil edebiyat eleştirisini, sosyal bilimleri ve teolojik çalışmaları da etkilemeye devam etmektedir.

4.1.5. Anlam ve Sembol İlişkisi

Ricœur'ün felsefi hermenötiği, anlam ve sembol arasındaki karmaşık ilişkiye büyük önem verir. Bu ilişki, yorumlama teorisinin temel taşıdır ve insanların dünyalarını nasıl anladıkları ve etkileşimde bulundukları konusunda derin fikirler sunar. Onun semboller ve anlamları üzerine yaptığı keşif, fenomenoloji, hermenötik ve dilbilimsel analizi birleştiren 20. yüzyıl felsefesine benzersiz bir katkı sunmaktadır. Ricœur'ün anlam ve sembol arasındaki ilişkiyi araştırması, insanların dünyayı ve deneyimlerini nasıl yorumladıklarını anlamaya çalıştığı daha geniş hermenötik projesinin merkezinde yer alır.

Ricœur'ün felsefesinde semboller, doğrudan veya gerçek anlamlarının ötesinde anlam katmanları taşıyan karmaşık varlıklardır. Doğrudan belirli bir referansa işaret eden basit işaretlerin aksine (örneğin fiziksel nesneye atıfta bulunan *ağaç* kelimesi gibi), semboller birden fazla çağrışım, fikir veya duygu uyandırabilen bir anlam derinliğine sahiptir. O; özellikle kültürel, dini veya varoluşsal bağlamlarda kök salmış, anlamları sabit olmayan ancak yorumlanmaya ve yeniden yorumlanmaya açık sembollerle ilgilenmektedir.³¹¹

Ricœur'e göre semboller yalnızca işaretler veya temsiller değil, anlamın yaratılması ve iletilmesi için de temel bir role sahiptir. Onun semboller hakkındaki anlayışı, Carl Gustav Jung (ö.1961) ve Sigmund Freud gibi daha önceki düşünürlerin çalışmalarının yanı sıra daha geniş bir hermenötik geleneğine dayanmaktadır. O, sembollerin ikili bir doğaya sahip olduğunu görür: Hem anlamı ortaya çıkarırlar hem de gizlerler. Bir yandan, semboller karmaşık fikirleri yoğunlaştırılmış bir şekilde ifade ederek anlamı erişilebilir hâle getirirler. Öte yandan, tam anlamları hemen belli olmadığı için yorumlama

³¹¹ Paul Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 96.

gerektirerek anlamı da gizlerler. Bu ikilik, sembolleri anlam yaratma sürecinde özellikle güçlü kılar, çünkü daha derin bir katılım ve yansımayı davet ederler.

Ricœur'ün semboller anlayışının merkezinde *çift anlam* veya *anlam fazlası* (surplus of meaning) kavramı yer almaktadır.³¹² Bu ifade, Ricœur'ün sembollerin hem birincil, gerçek anlamı hem de ikincil, mecazi anlamı olduğunu savunduğunu göstermektedir. Sembol, tek bir yorumla tam olarak tüketilemeyen fazladan bir anlam taşıyarak, kendisinin ötesine işaret eder. Ricœur, bu özellik temelinde işaretler ve semboller arasında ayrım yapar. İşaretler nispeten sabit, tek anlamlı bir anlama sahipken, semboller çok seslidir ve yorumlama gerektirir. Bu, Ricœur felsefesinde semboller, dil ve insan anlayışı arasındaki içsel bağlantıyı vurgular.

Ricœur'ün düşüncesinde anlam ve sembol arasındaki ilişki, *hermenötik çember* kavramında daha da ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bu fikir, sembolleri anlamak için parça ile bütün, ön anlama ile açıklama arasında dairesel bir hareket olduğunu öne sürmektedir.³¹³ Ricœur, sembollere belirli ön anlamalarla yaklaştığımızı, ancak yorumlama sürecinin bu ilk anlamaları değiştirebileceğini ve yeni içgörülere yol açabileceğini savunmaktadır.

Ricœur'ün hermenötiği veya yorumlama teorisi, semboller anlayışıyla yakından bağlantılıdır. Sembollerin yorumlanmasının anlam inşası için elzem olduğunu savunur çünkü semboller genellikle daha derin gerçeklerin ve deneyimlerin iletildiği araçlar olarak hizmet eder. Bu anlamda hermenötik, sembollere gömülü anlamları çözme sanatıdır ve sembolik önemi ortaya çıkarmak için gerçek veya yüzeysel düzeyin ötesine geçmeyi içerir.³¹⁴

Ricœur'ün sembolleri yorumlama süreci, sembolden çoklu anlamlarına doğru bir hareketle karakterize edilir ve bunu basit bir çemberden ziyade *hermenötik yay* olarak tanımlar. Bu sarmal, yorumlayıcıyı her yeni yorumun önceki içgörülere dayandığı ve sembolün anlamının anlaşılmasını derinleştirdiği devam eden bir anlama sürecine dâhil eder. Ricœur, sembollerin anlamının zaman içinde ve farklı kültürel bağlamlarda evrimleşmesi nedeniyle bu sürecin doğrusal değil yinelemeli olduğunu vurgular.³¹⁵

³¹² Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 60.

³¹³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 111.

³¹⁴ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 70.

³¹⁵ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 70-72.

Ricœur'ün sembollerle ilgili araştırması, geleneksel dini veya mitolojik sembollerin ötesine geçerek metaforları, anlatıları ve hatta insan eylemlerini kapsamaktadır. *Metaforun Kuralı*'nda (1975), metaforların farklı anlamsal alanları bir araya getirerek anlam yarattığını savunur.³¹⁶ Metaforu sadece dekoratif bir araçtan ziyade yeni anlam üreten bir şey olarak gören bu görüş, Ricœur'ün sembollerini anlam üreten olarak daha geniş bir şekilde anlamasını vurgular.

Simgeler anlam düzeyinde bir değer olmak dışında insanın kendisine dair varlık, zaman ve evrensel içerikleri görünür kılar.³¹⁷ Daha sonraki çalışmalarında Ricœur, semboller ve anlam anlayışını anlatı alanına uygular. Anlatıların, insan deneyimini yapılandıran ve olayları tutarlı bütüne dönüştürerek anlam yaratan genişletilmiş semboller olarak işlev gördüğünü savunur.³¹⁸ Anlamanın bu anlatısal anlayışı, Ricœur'ün kişisel ve kolektif kimlik kavramı için önemli sonuçlar doğurur.

Ricœur için dil, sembollerin anlam ilettiği birincil ortamdır ve anlatı, sembolik ifadenin en güçlü biçimlerinden biridir. Ricœur, anlatı kimliği üzerine yaptığı çalışmada, bireylerin ve toplulukların deneyimlerini düzenlemek ve hayatlarına anlam kazandırmak için anlatıları nasıl kullandıklarını araştırır. Semboller, bu anlatılara şekil veren imgeler ve metaforlar sağlayarak bu süreçte önemli bir rol oynar. Metaforların, basit karşılaştırmaları aşan, yeni içgörüler ve bakış açıları üreten bir sembolik dil biçimi olduğunu savunur. Metaforun yaratıcı gücü sayesinde dil, bilinmeyeni keşfetmek ve insan deneyiminin karmaşıklığını ifade etmek için bir araç haline gelir. Anlatıdaki semboller benzer şekilde işlev görür, çünkü aksi takdirde ifade edilemeyecek temaların ve fikirlerin ifade edilmesine olanak tanırırlar. Örneğin, dini anlatılar genellikle daha derin, genellikle bilinçdışı bir düzeyde yankı uyandıran imgeler kullanarak manevi gerçekleri veya ahlaki dersleri iletme için sembollere güvenir. Ricœur, bu tür sembollerin anlatının farklı bağlamlar ve nesiller arasında anlamı iletme yeteneği için elzem olduğunu savunur.³¹⁹

Ricœur, dil ve anlatıdaki rollerinin ötesinde, sembollerin ontolojik öneme sahip olduğunu, yani varlığın kendisini anlamamızın ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünür. Semboller yalnızca gerçekliği temsil etmez; ona ilişkin deneyimimizi şekillendirirler.

³¹⁶ Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Routledge, London 2003, 136 ve sonrası.

³¹⁷ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 46.

³¹⁸ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 79.

³¹⁹ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 81-82.

Ricœur'ün sembollerle olan etkileşimi, özellikle varoluşsal ve dini sorular bağlamında insan varoluşunu keşfetmesiyle yakından bağlantılıdır. Bu anlamda semboller yalnızca iletişim araçları değil, aynı zamanda bireylerin ve toplumların dünyadaki yerlerini nasıl anladıkları için temeldir.

Ricœur'ün dini bağlamlarda semboller üzerine tartışması, bu ontolojik boyutun özellikle açıklayıcısıdır. Hristiyanlıktaki haç veya çeşitli geleneklerdeki hayat ağacı gibi dini sembollerin doktrinel anlamları iletmekten daha fazlasını yaptığını; inananın ilahi ve kutsal deneyimini şekillendirdiğini savunur. Bu semboller, sonlu insan ile sonsuz ilahi arasındaki ilişkiyi aracılık ederek, bireylerin sıradan deneyimi aşan gerçekliklerle bağlantı kurması için bir yol sağlar.³²⁰

Ricœur'ün semboller teorisi oldukça etkili olmuştur, ancak eleştirileri de yok değildir. Sembollerin yorumlayıcı esnekliğine odaklanmanın, sembollerin anlamının çok akışkan ve öznel hâle geldiği göreliliğe yol açabilecek bir durumdur. Bir başka eleştiri ise özellikle belirli yorumların diğerlerine göre ayrıcalıklı olduğu bağlamlarda, sembollerin yorumlanmasında yer alan dinamiklerin yeterince ele alınıp alınmadığıdır.

Ricœur felsefesinde anlam ve sembol arasındaki ilişki, önemli etik sonuçlara da sahiptir. *Başkası Olarak Kendisi* (1990) adlı eserinde, etik yansımanın, iyi yaşam anlayışımızı şekillendiren sembollerin ve anlatıların yorumlanmasını gerektirdiğini savunur: “İyi hayat tam da etik ereğin konusu olduğu için adı ilk anılması gereken şeydir. Kâmil bir hayat hakkındaki hayali her ne olursa olsun, her bir kimsenin eyleminin nihai amacı bu tacı takmaktır.”³²¹ Bu etik boyut, Ricœur'ün anlam ve sembol keşfinin pratik önemini vurgular.

4.1.6. Zaman ve Anlatı Kavramı

Paul Ricœur'ün zaman ve anlatı üzerine yaptığı keşif, 20. yüzyıl felsefesine en önemli katkılardan biri olarak öne çıkmaktadır ve insan zamanlığı ile deneyimin anlatsal yapısı arasındaki ilişki üzerine derin bir tefekkür sunar. Üç ciltlik temel eseri *Zaman ve Anlatı*'da Ricœur, *zamanın aporisi* olarak adlandırdığı, kozmik zaman ile yaşanmış

³²⁰ Ricœur, *Yorumların Çatışması- Hermenöyik Üzerine Denemeler Birinci Cilt*, 24-26.

³²¹ Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*, 235.

zaman arasındaki görünüşte uzlaştırlamaz boşluğu ele alır ve bu iki zaman düzenini birbirine bağlayan bir aracı olarak anlatıyı öne sürer.

Ricœur'ün araştırması, *İtiraflar*'da Augustinus'un zaman üzerine düşünceleri ve *Poetika*'da Aristoteles'in olay örgüsü kavramıyla başlamaktadır. Anlatının, zaman deneyiminin farklı unsurlarını bir araya getirerek tutarlı bir bütün haline getiren *heterojenin sentezi* (olayların çokluğu ile anlatılan hikâyenin zamansal birliği) işlevi gördüğünü savunmaktadır: “Zaman, bir anlatı biçiminde düzenlendiği ölçüde insan zamanı haline gelir; anlatı da zaman deneyiminin özelliklerini tasvir ettiği ölçüde anlamlıdır”.³²²

Ricœur, iki zaman biçimi arasında ayrım yapar: nesnel ve ölçülebilir olan kozmolojik zaman (saatlerin ve takvimlerin zamanı) ve öznel ve yaşanan fenomenolojik zaman (kişisel deneyimin zamanı). O, anlatının, bu iki zaman anlayışını birleştirmenin anahtarı olduğunu savunur.³²³ Anlatı yoluyla, bireyler olayları tutarlı bir hikâyeye düzenler ve böylece geçmişe, bugüne ve geleceğe şekil verir. Bu *planlama* süreci, zamansal deneyimlerin sentezlenmesine olanak tanır ve birleşik ve anlamlı bir anlatı kimliği yaratır. Dahası, Ricœur üç aşamayı kapsayan taklit kavramını tanıtır: *prefigürasyon* (mimesis1), *konfigürasyon* (mimesis2) ve *refigürasyon* (mimesis3).³²⁴ Bu aşamalar, insan deneyiminin anlatı öncesi olma yollarını, hikayelerin nasıl oluşturulduğunu ve anlatıların nasıl yorumlanıp kişinin hayatına nasıl entegre edildiğini temsil eder. Ricœur'ün zaman ve anlatı araştırması, tarihsel yazıyı, kişisel kimliği ve kolektif hafızayı kapsayacak şekilde edebi metinlerin ötesine uzanır. Kendimiz ve dünyamız hakkındaki anlayışımızın temelde anlatı yapısı olduğunu ve etkili *anlatı kimliği* kavramına yol açtığını öne sürmektedir. Ricœur, insan zamansallığının anlatısal doğasını vurgulayarak, bireylerin ve toplumların zaman içinde anlam oluşturma yollarını incelemek için geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

³²² Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 23.

³²³ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülenen Zaman*, 183-184.

³²⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 109.

4.1.6.1. Zamanın İnsan Deneyimindeki Rolü ve Anlatının Kimlik Oluşumundaki Önemi

Ricœur için zaman, olayların ortaya çıktığı bir arka plandan ibaret değildir; bireylerin ve toplumların varoluşlarını anlamlandırdıkları anlatı yapılarıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan insan deneyiminin temel bir boyutudur.

Ricœur, çalışmaları boyunca, özellikle *Zaman ve Anlatı*’da nesnel, kozmik zaman ile öznel, yaşanmış zaman arasındaki karmaşık ilişkiyle boğuşarak, bu ilişkinin insan deneyimi ve kendini anlamada temel olduğunu öne sürer. Ricœur’ün zaman kavramının merkezinde, *zamanın aporisi* olarak adlandırdığı şey yer alır.³²⁵ Augustinus’un *İtiraf*lar eserindeki düşüncelerinden yararlanan Ricœur, zamanın paradoksal doğasına dikkat çeker: Aynı anda hem yakalanması zor hem de her şeyi kapsayan, tanımlanmaya direnen ancak tüm insan deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Heidegger’in de belirttiği gibi: “Alelade zaman tefsirinde zaman, bir şimdiler dizisi olarak anlaşılıyordu. Zamanı salt peşpeşelik olarak karakterize etmek, her iki yapıyı da *meydana çıkartmamak* demektir. Alelade zaman tefsiri onu *örtmektedir*.”³²⁶ Ricœur, bu aporinin, basit kronolojik ardılığın ötesine geçen daha ayrıntılı bir zamansallık anlayışını gerektirdiğini savunur. Ricœur, insan zaman deneyiminin temelde kozmik zamandan farklı olduğunu öne sürer ve *tarihyazını ile yazınsal kurmacanın ortaklaşa olarak yeniden biçimlendirdikleri insan zamanı* söylemini ortaya koyar.³²⁷ Bu yaşanmış zaman ya da Ricœur’ün *insan zamanı* dediği şey, doğrusal olmayan doğası ve anlam ve kimlikle içsel bağlantısı ile karakterize edilir: “Zaman, bir öyküleme [anlatma] biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur”.³²⁸ Bu iddia, Ricœur’ün zaman deneyimimizin anlatı kapasitemizle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğuna olan inancının altını çizer.

Ricœur, bu süreç boyunca zamansal varlığımızı anlamlandırdığımızı savunur: “Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür; buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı

³²⁵ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 28.

³²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 619.

³²⁷ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 157.

³²⁸ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 108.

hâle gelir.”³²⁹ Onun için zamanın insan deneyimindeki rolü, kolektif kimlikleri ve tarihsel anlayışı şekillendirmek için bireysel algının ötesine uzanır. Ricœur, daha sonraki çalışmalarında, özellikle *Hafıza, Tarih, Unutmak*’ta, paylaşılan anlatıların ve kolektif hafızanın tarihsel bilincin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu araştırır.³³⁰ İlk önce zaman kavramına atıfta bulunan düşünür *Zaman ve Anlatı* eserinde de belirttiği zamana dair şimdilerin üzerinde durur ve üçlü ayrıma yer verir. “Geçmişin şimdisi hafızadır, şimdinin şimdisi görüldür, geleceğin şimdisi ise beklentidir.”³³¹ Böylece insanın anlatı içerisindeki tanımını da daha belirgin hâle gelmiş olur. Tarihe ayrı bir başlık açan Ricœur “Tarih yapıyoruz ve tarihi yazıyoruz, çünkü bizler tarihseliz. Bu *çünkü*, varoluşsal koşulluluğun *çünkü*südür.” derken Heidegger’den hareketle zamansallık kavramına atıfta bulunur.³³² Hafızayı özel ve kolektif olmak üzere ikiye ayıran düşünür mekânın anımsamaya dair önemini belirtirken bireysel hafızanın kolektif hafıza işlemlerine dâhil edilmesi, ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında benzer bir uzlaşma mı sağlıyor sorusunu sorar.³³³ Buradaki kavramların Augustinus’tan mülhem olması özellikle dikkat çekmektedir.

Ricœur’ün düşüncesinin temel katkılarından biri, kozmolojik ve fenomenolojik zaman arasında bir köprü görevi gören anlatı zamanı kavramıdır. Ricœur için anlatı, bireylerin ve toplulukların zamanı anlamlandırmasının birincil yoludur. Olayların tutarlı bir hikâyeye yapılandırılmasıyla anlatı, geçmiş deneyimlerin, şimdiki eylemlerin ve gelecekteki olasılıkların birleşik bir bütün halinde bütünleştirilmesine olanak tanır. Ricœur’ün *olay örgüsü* olarak adlandırdığı bu süreç³³⁴, kimlik oluşumu için önemlidir, çünkü bireylerin hayatlarını zaman içinde sürekli ve anlamlı olarak anlamaları için bir yol sağlar.

Ricœur’ün zamanı keşfi, kişisel kimlik anlayışı için de önemli sonuçlar doğurmaktadır. *Anlatısal kimlik* kavramını öne sürerek, benlik duygusunun hayatlarımız hakkında anlattığımız hikâyeler aracılığıyla inşa edildiğini ileri sürmektedir. Bu anlatısal kimlik, geçmiş deneyimlerin, şimdiki eylemlerin ve gelecek projeksiyonlarının

³²⁹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 23.

³³⁰ Paul Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul 2017, 21.

³³¹ Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 394.

³³² Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 391.

³³³ Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 120.

³³⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 61.

entegrasyonunu içeren, doğası gereği zamansaldır. Anlatı kimliği sabit değildir; yeni deneyimler kişinin yaşamının devam eden öyküsüne entegre edildikçe sürekli olarak yeniden yorumlanır. Dolayısıyla, Ricœur'a göre, insan deneyiminde zamanın rolü statik değil dinamiktir ve bireyler ve topluluklar geçmişleri, şimdiki zamanları ve gelecekleriyle yeni şekillerde etkileşime girdikçe her zaman yeniden yorumlanmaya ve yeniden yapılandırılmaya tabidir.³³⁵ Sonuç olarak, Ricœur'ün insan deneyiminde zamanı ele alışı, basit kronolojinin ötesine geçen, zengin ve incelikli bir zamansallık anlayışı sunmaktadır. Zamansal deneyimin anlatısal yapısını, kozmik ve yaşanmış zaman arasındaki etkileşimi ve zamanın kimlik oluşumunda ve tarihsel anlayışta rolünü vurgulayarak, yeni bir düşünce çerçevesi ortaya koyar.

4.1.6.2. Tarihsel Anlatıların Yorumlanması

Ricœur'ün tarih felsefesine katkısı, özellikle tarihsel anlatıların yorumlanmasına yaklaşımı, yorumbilim ve tarih yazımında önemli bir gelişmeyi temsil eder. Özellikle *Zaman ve Anlatı* ve *Hafıza, Tarih, Unutuş*'taki çalışmaları, tarihsel anlatıların nasıl inşa edildiğine, yorumlandığına ve geçmiş anlayışımıza nasıl entegre edildiğine dair incelikli bir bakış açısı sunmaktadır.

Ricœur bir söyleşi içerisinde tarihin anlatı içerisindeki rolünü şöyle ifade eder: “Tarihin bir yeniden-anlatımı olarak anlatının içinde çok sayıda anlam saklıdır; çünkü tarih sadece muzaffer kralların ve kahramanların, yani güçlü olanın bir öyküsü (histiöre) değildir, güçsüzün ve mülksüzün de öyküsüdür. Adalet için haykıran mağlup ölülerin öyküsü anlatılmayı talep eder. Hannah Arendt'in de dediği gibi, insan varoluşunun anlamı dünyayı değiştirme veya ona hükmetme gücü değildir yalnızca, anlatısal bir söylem sayesinde unutulmama ve anımsanma kabiliyetidir de hatırlarda kalma, unutulmaz olma kabiliyetidir. Anlatısallığın bu varoluşsal ve tarihsel imaları birçok şeyi ve birçok kişiyi etkiler, çünkü bir kültürün kendi geçmişine ve kimliğine ilişkin algısında neyin *muhafaza* edileceğini ve *kalıcı* kılınacağını belirleyenler bunlardır.”³³⁶ Burada hem filozofun dünyayı değiştirme rolüne yönelik eleştiri hem de anlatının metafizik tarafına yapılan gönderme oldukça dikkat çekicidir.

³³⁵ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 110.

³³⁶ Richard Kearney, *Ricœur'le Söyleşi “Dilin ve Mitin Poetikası”* Cogito Ricœur Öze Sayısı, Sayı 56, Güz 2008, 142.

Ricœur'ün tarihe yönelik hermenötik yaklaşımı, yorumun tarihi anlatıların inşasında merkezî bir rol oynadığını vurgular. Geçmiş bize basitçe verilmemiştir, yorumlanması gerekir ve bu yorum her zaman tarihçinin bakış açısından, mevcut kaynaklardan ve tarihçinin yazdığı kültürel bağlamdan etkilenir. Bu bakış açısı, tarihin tamamen nesnel bir bilim olduğu yönündeki pozitivist görüşe meydan okur ve tarihsel bilginin yorumlayıcı doğasını vurgular.

Ricœur, anlatısallığa ilişkin görüşlerini ortaya koyarken çözümlemesinde anlatıyı tarih olarak, kurmaca olarak ve insana özgü zaman olarak değerlendirir. İnsanın varoluşunu *praxis* formunda ortaya koyduğunu belirten düşünür kurmacanın ve dinin bu ortaya koymanın iki yönü olduğunu belirtir ve Marx'ın felsefi yaklaşımına atıf belirgindir.³³⁷ Burada özellikle insana özgü zamanın Heidegger'de de ön plana çıkan kamusal zaman-öznel zaman ayrımından yola çıkılarak ifade edildiği görülmektedir. Belirtilen bu üçlü ayrım tarihsel anlatıların gerçeği hem ortaya çıkarma hem de gizleme etkisini de vurgulamaya yönelik bir yaklaşımdır. Ancak Ricœur kurgusal anlatıyı tarihsel anlatıdan ayırt ettiğini özellikle belirtir.³³⁸ O, Tarihsel anlatıların genellikle tarihçinin kendi önyargılarından ve mevcut kaynakların kısıtlamalarından etkilendiğini kabul eder. Ancak, kurmaca anlatı ile tarihsel anlatı olayörgüleme eylemine bağlı etkilerle geniş ölçüde yorumlanmış bazı özellikleriyle karşımıza çıkmaktadırlar.³³⁹ Ricœur, tarihsel anlatıların yorumlanmasının açıklama ve anlayış arasında diyalektik bir ilişki içerdiğini öne sürer. Hem yapısal analizin metodolojik titizliğinden hem de anlam üzerine yorumsal vurgudan yararlanarak, kapsamlı bir yorumun hem *mesafe-uzaklaşma* (eleştirel analiz) hem de temellük-sahiplenme (yaratıcı anlayış) içermesi gerektiğini savunur.³⁴⁰

Ricœur ayrıca hem tarihsel hem de kurgusal anlatılarda zamanın rolünü araştırır ve her iki anlatı türünün de insan varoluşu hakkında daha derin gerçekleri ortaya çıkaran bir zaman yapılandırması içerdiğini vurgular. Geçmişte kalmış bir olayın yeniden üretilmesi aslında tek tek yapıların birleştirilmesi değil bütünsel bir anlama edimidir. Dolayısıyla ortaya çıkan durum bir bilgi edinme süreci olarak ifade edilemez.³⁴¹ Tarihsel anlatılarda zaman genellikle doğrusal ve nesnel olarak görülür ve olaylar kronolojik bir sıraya

³³⁷ Kearney, *Ricœur'le Söyleşi* "Dilin ve Mitin Poetikası", 145-147.

³³⁸ Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 71.

³³⁹ Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 294.

³⁴⁰ Varlık, *Paul Ricœur'de Temellük ve Tahayyül*, 103.

³⁴¹ Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*, Elis Yayınları, Ankara 2018, 91.

yerleştirilir. Ancak o, tarihte bile olayların seçimi ve yorumlanmasının, zamanın ham verilerine anlam yükleyen anlatı yapıları tarafından şekillendirildiğini savunur. Kurgusal anlatılarda zaman daha özgürce manipüle edilebilir ve yazarlar belirli etkiler yaratmak veya insan deneyiminin farklı yönlerini keşfetmek için kronoloji, süre ve olayların akışıyla oynayabilir.³⁴² Ricœur, bu kurgusal zaman keşiflerinin, yalnızca tarihsel anlatılar aracılığıyla her zaman erişilemeyen insan durumu hakkında içgörüler ortaya çıkarabileceğini öne sürer. Her iki durumda da anlatı, zamanın nasıl deneyimlendiğini ve anlaşıldığını şekillendiren önemli bir zaman aracı olarak hizmet eder. Bu tür anlatıların tarihe yönelik izler taşıması yeniden biçimlendirme faaliyetinin içerisinde kendini gösterebilir. Yorumlama faaliyetinin ve yeniden üretimin inşası tarih ve kurmaca arasındaki paylaşımı da göstermektedir. Ayrıca kurgulaştırma anlatının olası boşluklarını da dolduracaktır.³⁴³ “Bizler öyküler anlatırız çünkü sonuçta insan yaşamları anlatılmış olmaya gereksinim duyarlar ve anlatılmış olmayı hak ederler. Bu açıklama, yenik düşenlerin ve kaybedenlerin öyküsünü kurtarmanın gerekli olduğunu ileri sürdüğümüzde bütün gücünü kazanır. Acı çekmenin bütün tarihi intikam diye haykırır ve anlatıyı çağırır, bekler.”³⁴⁴

4.1.7. Hermenötikte Şüphe ve İnanç

Ricœur’ün yorumlama teorisi ve metodolojisi olan hermenötik konusundaki katkıları kapsamlı ve etkilidir. Hermenötiği şüphe ve inanç ekseninde yorumlamak bu anlamda bir yeniliktir. Yorumlamaya yönelik bu iki yaklaşım, metne ve onun ilettiği anlama yönelik farklı tutumları temsil eder. Şüphe eleştirel sorgulama ile karakterize edilirken, İnanç güveni ve daha derin anlamları ortaya çıkarma çabasını vurgular.

Metinlerin ve kültürel fenomenlerin yüzeyinin altındaki gizli anlamları, motivasyonları ve güç yapılarını ortaya çıkarmaya çalışan eleştirel bir yaklaşımla Ricœur; var olan *illüzyonu açığa çıkarmak, azaltmak*³⁴⁵ yaklaşımıyla, anlamların her zaman şeffaf olmadığını ve yorumlamanın genellikle yüzey görünümünün eleştirel bir yapı sökümünü gerektirdiğini kabul eder. İdeolojik olarak yüklü olabilecek metinlerle

³⁴² Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 104.

³⁴³ Topaloğlu, *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*, 92-94.

³⁴⁴ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 145-146.

³⁴⁵ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 41.

uğraşırken veya bastırılmış arzuların veya toplumsal güç yapılarının ifadeleri olabilecek sembollerini yorumlarken özellikle önemlidir. Şüphe, yorumlayıcıyı verili olanı sorgulamaya, yüzeyin altını araştırmaya ve kolay veya basit yorumlara karşı şüphecilik kalmaya teşvik eder. Ancak Ricœur, bu üç ismin özellikle anlamaya yönelik tutumlarını eleştirirken yeni bir yorumlama sanatı icat ettiklerini belirtir ve bunun yeni bir bilinç tasarımına dönüştüğünü ileri sürer. Gizemden arındırıcı yorumbilgisi dediği bu girişim aslında anlamının önündeki engelleri artırmaktan başka bir işe yaramaz ona göre. Şüphe ve eleştirinin hayati önem taşıdığını kabul ederken, daha yapıcı bir hermenötik tutumla dengelenmedikleri takdirde bir tür nihilizm veya alaycılığa yol açabileceklerini belirtir.³⁴⁶

Öte yandan, inanç veya Ricœur'ün bazen *anımsama* olarak adlandırdığı şey, metinlerin ve sembollerin ortaya çıkarabileceği potansiyel anlamlara ve gerçeklere karşı açıklık ve alıcılık tutumunu içerir. Bu yaklaşım fenomenoloji ve dini düşünceyle ilişkilendirilir ve gizemini çözmek veya yapı sökümüne uğratmak yerine anlamı yeniden kazanmayı ve geri getirmeyi amaçlar.

Şüphenin aksine, inanç metne karşı bir güven ve açıklık tutumuyla karakterize edilir. Bu yaklaşım, özellikle felsefi, dini veya edebi nitelikteki metinlerin, insan durumu hakkında gerçekleri ortaya çıkarma ve inanmaya ve kabul görmeye değer anlamları iletme potansiyeline sahip olduğu fikrine dayanır. Tarif edilen şüphenin karşıtı olan inanç sade vatandaşın ilksel inancı değil, eleştiriye kat etmiş, eleştiri sonrası inanç olarak tarif edilir.³⁴⁷ Hermenötik inanç, metinle daha derin anlamlarını ortaya çıkarmayı, daha geniş bir bağlamda önemini anlamayı ve metinle karşılaşmanın kendisini dönüştürmesine izin vermeyi amaçlayan bir şekilde etkileşime girme isteğini içerir.

Ricœur, İnancın Hermenötiğini varoluşsal veya ruhsal gerçekleri aktarmayı amaçlayan metinlerle tam olarak etkileşim kurmak için gerekli görür. Örneğin, dini metinlerin analizinde o, bir inanç tutumunun yorumcunun metnin sembolik dünyasına girmesine, anlamlarına katılmasına ve vahiy veya içgörü olasılığına açık olmasına izin verdiğini savunur. Bu yaklaşım saf bir kabul değil, metni kendi terimleriyle anlamak, sembolik derinliğini kavramak ve temel insan deneyimlerine hitap etme yollarını keşfetmek için disiplinli bir çabadır. Ricœur bu iki hermenötik yaklaşımı birbirini

³⁴⁶ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 43-44.

³⁴⁷ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 38.

dışlayan değil, tamamlayıcı ve hatta kapsamlı bir yorumlama duruşunun gerekli bileşenleri olarak görür. Şüphenin ateşinden geçmiş ancak anlam ve gerçeğin olasılığına açık olan bir *eleştiri sonrası inanç* anlayışını savunur.³⁴⁸

Bu diyalektik yaklaşım, Ricœur'ün çeşitli felsefi ve kültürel konulara olan bakış açısında açıkça görülmektedir. Örneğin, sembolizm üzerine çalışmalarında, sembollerin *çift niyetlilik* taşıdığını savunur (eleştirel olarak analiz edilebilen, açık ve somut bir anlam ve ortaya çıkarmak için fenomenolojik bir yaklaşım gerektiren daha derin, gizli bir anlam).³⁴⁹ Ricœur, her iki hermenötik tutumu da birleştirerek, anlamın karmaşıklıklarını ve metinlerin anlaşılabilmesi için çeşitli yolları kabul eden, yorumlamaya yönelik daha ayrıntılı ve kapsamlı bir yaklaşım geliştirir.

Uygulamada, bu, yorumcunun hem eleştirel hem de alıcı olması, metni sorgularken aynı zamanda onun içgörülerine açık olması gerektiği anlamına gelir. Ricœur'ün hermenötiği bu nedenle bu iki tutum arasında dinamik bir etkileşimi içerir ve hem titiz hem de empatik, analitik ve katılımcı bir yorumlama biçimini teşvik eder.

4.1.7.1. Din ve Mitolojinin Yorumlanması

Paul Ricœur'ün din ve mitolojinin yorumlanmasına yönelik yaklaşımı, felsefi hermenötiğe ve din bilimlerine önemli bir katkı sağlar. Bu alandaki çalışmaları, özellikle *Kötülüğün Sembolizmi* ve *Kutsalın Biçimlendirilmesi* eserlerinde görülebilen, eleştirel analizi dinsel ve mitolojik sembolizmin derinliği ve zenginliği için bir incelikli bir görüş ortaya koymaktadır. Onun yaklaşımı, dini ve mitolojik anlatılara duyulan derin saygı ve bunların içine gömülü anlam katmanlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan titiz bir hermenötik çabayı gösterir.

Ricœur, mitolojiyi insan varoluşunun temel bir yönü olarak görür, bu bireylerin ve toplumların dünyayı ve içindeki yerlerini nasıl anladıklarıyla derinden iç içe geçmiştir. Ricœur'ün bakış açısına göre mitik öğeler hatırlamanın ve hatırlanan şeyin yeniden üretimi bağlamında ele alınabilir ve bu yorumlamanın farklı bir türüdür.³⁵⁰ Doğal olayların basit hikayeleri insan durumu, etik değerler ve varoluşsal kaygılar hakkında

³⁴⁸ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 38.

³⁴⁹ Paul Ricœur, *Symbolism of Evil*, Beacon Press, Boston 1969, 17.

³⁵⁰ Ricœur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 47.

derin gerçekleri ileten sembolik anlatılardır. Ricœur, çalışmasında sembolik yorumlama geleneğini temel alarak mitleri çoklu düzeylerde işleyen karmaşık anlam yapıları olarak görür. Mitsel temsiller takvim zamanının kurumsallaşmasına katkıda bulunurken dünyanın ve insanların zamanının ortak kökü olarak sıradan zamanı ve insanların kısa yaşantısını geniş kapsamlı bir zamana dâhil eder.³⁵¹ Mitsel temsilden söz ederken, salt rasyonel veya bilimsel terimlerle ifade edilemeyen gerçekleri ifade etmenin bir yolunu sunar. Ona göre, mitin sembolik dili, bireylerin aşkınlık, kutsal ve ölümle yüzleşme, acı çekme ve kurtuluş olasılığı gibi yaşamın varoluşsal gerilimleri deneyimlerini ifade etmelerine olanak tanır.

Ricœur'ün din yorumu, mit anlayışıyla yakından ilişkilidir. Dini metinlere ve geleneklere, eleştirel ve yapıbozumcu bir bakışla ilgilenirken aynı zamanda metinle yapıcı ve alıcı bir şekilde etkileşime girme isteğiyle daha derin, genellikle ruhsal anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Ricœur'ün dini metinlere yaklaşımı, semboller hakkındaki anlayışından derinden etkilenmiştir. Mit gibi dini dilin de özünde sembolik olduğunu ve gerçek veya tarihsel olanın ötesine geçen gerçekleri ilettiğini savunur.³⁵² Ricœur'a göre, dini metinleri yorumlamak, bu metinlerin varoluşun doğası, insan durumu ve ilahi olan hakkında derin içgörüler iletme olasılığına açık olmayı gerektirir. Örneğin, *Kötülüğün Sembolizmi*'nde Ricœur, günah, suçluluk ve kurtuluş gibi dini sembollerin insan varoluşu hakkında derin gerçekleri nasıl ilettiğini araştırır. Bu sembollerin sadece yüzeysel olarak ele alınmaması gerektiğini, varoluşsal önemlerini ortaya koyacak şekilde yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Bu, bu dini kavramların insanın kötülük deneyimi ve bunun üstesinden gelme olasılığı hakkında ilettiği sembolik anlamları anlamak için gerçek bir yorumun ötesine geçmeyi içerir.

Ricœur ayrıca mit, din ve kutsalın deneyimi arasında yakın bir ilişki görmektedir. Mitlerin genellikle dini deneyimleri, özellikle kutsal veya ilahi olanla karşılaşmaları içerenleri ifade etmek için araç işlevi gördüğünü savunur.³⁵³ Bu karşılaşmalar genellikle sembolik terimlerle tanımlanır, çünkü sıradan insan deneyimini aşar ve bu nedenle tarif edilemez olanı aktarabilen bir dil gerektirirler.³⁵⁴ Analizinde Ricœur, insan hayatında kutsalın önemini vurgulayan bir din tarihçisi olan Mircea Eliade'nin çalışmalarından

³⁵¹ Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan-Öykülenen Zaman*, 178.

³⁵² Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 107-109.

³⁵³ Ricœur, *The Symbolism of Evil*, 5-6.

³⁵⁴ Ricœur, *The Symbolism of Evil*, 10.

yararlanmıştır. Eliade'nin *kutsal ve dünyevi* kavramı, Ricœur'ün mitlerin ve dini anlatıların kutsal alanı ve zamanı tasvir etmek, belirli eylemleri, nesneleri veya olayları özel öneme sahip olarak ayırmak için nasıl işlev gördüğüne dair anlayışıyla örtüşmektedir.³⁵⁵ Ricœur, mitleri ve dini anlatıları kutsalın aracıları olarak görür ve bireylerin ve toplulukların ilahi olanla ilişkilerini anlayabilecekleri bir çerçeve sağlar. Bu anlatılar dini deneyimi yapılandırmaya yardımcı olur ve kutsalı gündelik olanla bütünleştiren bir dünya yorumlama yolu sunar.³⁵⁶

Ricœur için, oyunda olabilecek gizli ideolojileri veya güç yapılarını ortaya çıkarmak için bu sembolleri incelemek gerekir. Yoksa yapılan şey indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Yapılması gereken kuşkuyla karşı inanç yoluyla kastedilenin ötesinde bir şeye dönüşen anlamı görünür kılmaktır.³⁵⁷ Ancak, onun eleştirisi her zaman bu anlatıların değerini teyit etmeye yönelik yapıcı bir çabayla dengelenir. Eleştirel bir şekilde incelendikten sonra, dini ve mitolojik sembollerin hem anlamlı hem de dönüştürücü bir şekilde yeniden ele geçirilebileceğini savunur. Bu eleştiri ve onaylama süreci hem potansiyel tehlikelerini hem de insan anlayışına olan derin katkılarını tanıyan, mit ve dinin insan yaşamındaki rolünün daha derin bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

Ricœur'ün din ve mitoloji yorumu, insan yaşamının bu temel yönlerini anlamak için zengin ve ayrıntılı bir yapı sunar. Eleştiriye onaylama ile dengeleyen hermenötik yaklaşımı, mitler ve dini anlatılar tarafından iletilen sembolik anlamlarla derin bir etkileşime olanak tanır. O, bu anlatıları varoluşsal hakikatlerin ve kutsalla karşılaşmaların ifadeleri olarak yorumlayarak, dinin ve mitolojinin insan deneyimini ve anlayışını şekillendirmedeki kalıcı önemini ortaya koymaktadır.

Ricœur'e göre hermenötiğin görevi söylenmiş-olanı temel alacak biçimde söylenecek-olan'ın kaynaklarını elde edebilmektir. Bu da anlatının ölmesine engelleyerek dilin çalışmasına izin vermek ve kelimelerin çok katmanlı yapısını keşfetmeye devam etmekten geçmektedir.³⁵⁸ Dolayısıyla onun dediği gibi "Yorumlama, çok-anlamlılığını anlamak ve dilsel zenginliği açıklama yerine, bunları bertaraf etmek olamaz."³⁵⁹ Metinlerin yeni anlam değerlerine açık bir yorum teorisi ona göre kaçınılmazdır.

³⁵⁵ Ricœur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 70-71.

³⁵⁶ Ricœur, *The Symbolism of Evil*, 261.

³⁵⁷ Ricœur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, 39.

³⁵⁸ Kearney, *Ricœur'le Söyleşi "Dilin ve Mitin Poetikası"*, 152.

³⁵⁹ Doğan Özlem (Der.), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınevi, Ankara 1995, 64.

Düşünürün hermenötik anlayışı metin merkezli bir düşüncedir, bu nedenle metni oluşturan kelime, dil ve anlatı gibi temel yapıların önemsenmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.



SONUÇ

Paul Ricœur ve Martin Heidegger, zaman ve hermenötik üzerine çalışmalara önemli katkılarda bulunan, 20. yüzyılın önde gelen iki filozofudur. Ortak ilgi alanlarına rağmen Ricœur ve Heidegger zaman, varlık ve yorumun doğasına farklı bakış açılarından yaklaşırlar. Heidegger'in varoluşsal hermenötiği varlığa ve zamanın ilksel doğasına odaklanırken, Ricœur'ün hermenötik felsefesi zamanın ve kimliğin anlatısal inşasına ilgi duyar. Yine Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisi, özellikle *Varlık ve Zaman*'da geliştiği şekliyle, zamanı insan varlığının ontolojik temeli (*Dasein*) olarak görürken, Ricœur'ün özellikle *Zaman ve Anlatı* 'da ifade edilen yorumbilimi, zamanın anlatı yapılanmasını ve insan kimliğini şekillendirmedeki rolünü vurgular.

Heidegger için zaman, yalnızca ölçülebilir bir an dizisi değil, aynı zamanda varlığın anlaşılabilir hâle geldiği ufuktur. Ünlü *ölüme doğru varlık* ifadesi, insan varoluşunun temelde zamansal olduğu fikrini özetler; zaman dışsal bir ölçü değil, *Dasein*'in dünyada olmasının şartıdır. *Dasein* her zaman kendi önündedir, geçmişe göre şekillenirken ve bugünü deneyimlerken geleceğe yansır. Bu varoluşsal zaman, Heidegger'in yalnızca bir anlar dizisi olan *kaba* veya doğrusal zamanın aksine *başlangıç zamansallığı* olarak adlandırdığı şeydir. *Dasein*'in varoluşu *geçmişin* (fırlatılmışlık veya *Geworfenheit*), *şimdinin* (dünyada-olmak) ve *geleceğin* (projeksiyon veya *Entwurf*) etkileşimiyle ortaya çıkar. Heidegger'e göre, bu zamansal modlar birbirinden ayrılmaz; bunlar insanların varoluş biçimini oluşturur. Bu nedenle, Heidegger'in hermenötiği derinden varoluşsaldır ve insan varoluşunun koşullarını zaman bağlamında yorumlamakla ilgilenir. Heidegger'in çerçevesinde, zaman ontolojiktir ve hermenötik, *Dasein*'in kendi dünyadaki varlığını yorumladığı süreçtir. Bu yaklaşım, varlığı yalnızca bir analiz nesnesine indirgediğini savunduğu geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisiyle uyumludur. Heidegger'e göre, varlığı anlamak, varoluşun zamansal yapısını tanıyan temel bir düşünce değişikliğini gerektirir. Bu nedenle yorumlama süreci (hermenötik), her bireyin sahip olduğu varlığın ön-yansıtıcı, ön-kavramsal anlayışını ortaya çıkarmakta kök salmıştır. Bu nedenle *Dasein* hiçbir şekilde zamandan ve yorum sürecinden kaçamaz, sürekli olarak ölümün kaçınılmazlığına doğru ilerleyen sonlu varoluşlarıyla görünür olur. Heidegger'e göre zaman doğrusal ya da ardışık değildir; *beklenti*, *geriye bakış* ve *anlık mevcudiyet* yoluyla deneyimlenen varlığın temel bir özelliğidir. Heidegger, zamanın

geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyuta yayılma biçimini ifade eden ekstasis kavramını kullanmıştır. Bu boyutlar varoluşsal bir şekilde iç içe geçerek Dasein'ın *zamansallığı* oluşturur. Bu zamansallık onun temel yapısıdır. Yorumlama; bu varoluşsal bağlamda, *Dasein*'in kendisi ve dünya hakkındaki anlayışını nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarmakla ilgilidir.

Heidegger'in zamanın ontolojik önceliğine odaklanmasının aksine; Ricœur, çığır açan eseri *Zaman ve Anlatı* 'da zamansallığa yönelik daha epistemolojik ve anlatısal bir yaklaşım geliştirir. Ricœur, Heidegger'in varoluşsal odak noktasını kabul eder ancak insanın zaman anlayışını şekillendirmede anlatının rolünü ihmal ettiği için eleştirir. Ricœur'e göre zaman yalnızca anlatı yoluyla, olayların karmaşık akışını tutarlı bir bütüne dönüştüren hikayelerin anlatılması yoluyla anlamlı hâle gelir. Ona göre anlatılar zamanı yansıtmaktan daha fazlasını yapar; insan varoluşunu anlamak için gerekli olan zamansal yapılar yaratırlar. Ricoeur'e göre, insanın zaman deneyimi anlatı yapılarıyla derinden bağlantılıdır. İnsanların zamanı soyut bir akış olarak değil, olayların bir öykü bağlamında sıralanması ve yorumlanması yoluyla kavradığını öne sürer. Anlatı, geçmiş, şimdi ve geleceği birbirine bağlayan bir yapı sağlayarak yaşanmış deneyimin parçalı ve kaotik akışına tutarlılık kazandırır. Bu bağlamda zaman ve anlatı arasındaki ilişkiye dair analizini çerçevelemek için o, Agustinus'un zamanın üç boyutu - *zamansallık* (zamanın öznel deneyimi), *chronos* (çizgisel zaman, ölçülebilir geçiş) ve *kairos* (uygun an, tükenmez zaman) - arasındaki klasik ayrımından yararlanır. Burada Ricoeur, anlatının zamansal deneyiminin ham verilerini anlamlı, tutarlı olay örgülerine dönüştürdüğü görüşü önemlidir. Bu anlamda anlatı *hermenötik* bir edim haline gelir - yaşanmış zamanı daha geniş, anlamlı bir yapı içine yerleştirerek yorumlayan bir edimdir bu. Böylece Heidegger zamanın ilkel, kavram öncesi doğasını vurgularken; Ricœur, zamanı hayatlarımız hakkında anlattığımız hikayelerle anladığımızı savunmaktadır. Anlatı, olayları tutarlı diziler halinde düzenleyen bir yapı sağlar. Zamanın bu anlatı yapılanması, insan deneyiminin anlamlı bir çerçeve içinde anlaşılmasını ve yorumlanmasına yardımcı olur. Ricoeur, insanların dünyalarını ve kendilerini genellikle dil ve anlatı yoluyla yorumlama biçimleriyle ilgilenir. Anlamanın öznellik ile nesnel dünya arasındaki etkileşimden doğduğunu savunarak insan varoluşunun sembolik boyutlarına daha fazla odaklanır. Ricoeur'ün felsefesi, insan anlayışının metinler, semboller ve anlatılar

tarafından dolayımlandığı inancına dayanır ve varoluşu, benlik ile öteki arasındaki yorumlayıcı diyalektik açısından kavrar.

Bu iki düşünürün ortak noktalarını belirtmek bu anlamada yararlı olacaktır. Hem Heidegger hem de Ricoeur zamanın insan varoluşu ve anlayışı için merkeziliğini vurgulamıştır. Heidegger'in zamansal Dasein anlayışı, Ricoeur'ün anlatı yoluyla ifade edilen zaman anlayışında kendini gösterir. Her iki filozof da basit, doğrusal bir zaman kavramını reddeder, bunun yerine zamanın karmaşık, çok boyutlu bir olgu olarak deneyimlendiğini vurgular. Heidegger ve Ricoeur hermenötiği dünya ile bir etkileşim eylemi olarak görür. Heidegger için yorumlama, dünyada-olmanın bir yoluyken, Ricoeur için yorumlama, anlatı yoluyla anlam inşa etme eylemidir. Her iki durumda da hermenötik bağımsız, nesnel bir etkinlik değil, derinlemesine dâhil olunan ve konumlandırılan bir pratiktir. Her iki düşünürün anlamının her zaman tarihsel olarak konumlandırıldığını savunur. Heidegger için anlama, her zaman tarihsel bir ufka gömülü olan Dasein'ın zamansal varoluşuna dayanır. Ricoeur da anlamın her zaman yorumcunun bağlamı ve yorumun gelişen tarihi tarafından şekillendirildiğini savunarak yorumun tarihsel doğasını vurgular.

Ricoeur ve Heidegger arasındaki temel ayrışma noktalarından biri, tarihsel zamana ilişkin yaklaşımlarında yatmaktadır. Heidegger, insan varoluşunu temellendiren yaşanmış zaman deneyimi olan kökensel zamansallığa odaklanırken, Ricoeur tarihsel bilincin önemini vurgular. Ricoeur'e göre tarih ve anlatı ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. O, zaman içindeki yerimizi, varlığın soyut kavramlarıyla değil, geçmişimiz, bugünümüz ve geleceğimiz hakkında anlattığımız hikayelerle anladığımızı savunur. Anlatı kimliğine bu odaklanma, Ricoeur'ün hafıza, hayal gücü ve Heidegger'in varoluşsal analiz lehine küçümsemeye eğilimli olduğu tarihsel bağlam dâhil olmak üzere daha geniş bir yelpazede insan deneyimlerini dâhil etmesine olanak tanır. Çünkü Ricoeur'e göre; zaman doğrudan erişilebilir değildir, her zaman anlatı merceğinden yorumlanır. Bu, bireylerin zaman içindeki yerlerini nasıl anladıklarını şekillendiren tarihi, kültürel ve kişisel anlatılar da dâhil olmak üzere daha geniş bir yorumlama olasılığına kapı açar.

Heidegger ve Ricoeur'ün zamana ve yorumbilime yaklaşımları arasındaki temel farklardan biri, ontoloji ve epistemolojiye olan vurgularıdır. Heidegger'in varlığın ontolojik analizine odaklanan *varoluşsal fenomenolojisi*, Ricoeur'ün insan deneyimini yorumlamak için *varoluşçu, fenomenolojik* ve *anlatısal* unsurları birleştiren hermenötik

yaklaşımıyla tezat oluşturur. Heidegger'in düşüncesi temelde ontolojiktir. Varoluşsal yorumbilimi; varlığın yapılarını, özellikle de *Dasein*'in zamansal doğasını ortaya çıkarmakla ilgilidir. Heidegger'in geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisi; Batı felsefesinin varlık sorununu ihmal ettiği, bunun yerine varlıklara odaklandığı inancı etrafında gelişir. Heidegger için zaman, varlığın anlaşılır hâle geldiği ufuktur ve yorumbilim, varoluşsal anlayışı açıklama sürecidir. Ricœur ise daha çok epistemolojiyle, özellikle de zamanın ve insan varlığının anlatı yoluyla anlaşılma biçimleriyle ilgilenir. Heidegger, dünyada olmaya odaklanırken, Ricœur, anlamanın her zaman aracılı bir süreç olduğu konusunda ısrar eder. Ricœur'ün yorumbilimi, insan eylemine ve tarihine bilimsel ve yorumlayıcı yaklaşımları sentezlemeyi amaçlayan arabulucu bir rol üstlenmektedir. Bu anlamda Ricœur'ün felsefesi, daha kapsayıcıdır çünkü yorumlamanın Heidegger'in varoluşsal varlığa odaklanmasının ötesine geçen dilsel, tarihsel ve kültürel çerçevelerle şekillendiğini kabul eder.

İki filozof arasındaki bir diğer önemli ayrım, hermenötiğin iki temel teması olan açıklama ve anlama konusundaki yaklaşımlarında yatmaktadır. Heidegger'in hermenötiği büyük ölçüde *anlamakla* (Verstehen) ilgilenir ve varlığın varoluşsal yorumuna odaklanır. *Dasein*'in dünyadaki kendi varlığını her zaman zaten anladığını savunur; hermenötiğin görevi anlayışı açık hâle getirmektir. Heidegger, varoluşun daha derin ontolojik yapılarını gizlediğine inandığı bilimsel ve nesnelleştirici sorgulama biçimleriyle ilişkilendirdiği *açıklamayı* (Erklären) önceliklendiren yaklaşımları eleştirir. Buna karşılık Ricœur *açıklama* ve *anlama* arasında bir denge arar. Hermeneutik çerçevesi, anlatının hem açıklayıcı hem de yorumlayıcı boyutlarını içerir. Heidegger *açıklamayı* aşırı indirgeyici bir sorgulama biçimi olarak eleştirirken, Ricœur *açıklamanın* metinleri ve eylemleri anlamlandırmada hayati bir rol oynadığına inanır. Örneğin, tarihi olayları veya edebi eserleri yorumlarken, olaylar arasındaki nedensel ilişkileri açıklamak ve aynı zamanda anlatının bir bütün olarak daha geniş, varoluşsal önemini anlamak demektir. Ricœur'ün konumu bu nedenle daha kapsayıcıdır ve *açıklama* ile *anlama* arasında diyalektik bir ilişkiye izin verir.

Bir diğer önemli başlık ise Heidegger'in ölüme doğru olmaya odaklanması, zaman kavramına varoluşsal bir boyut getirmesidir. Heidegger'e göre ölümün farkındalığı, insanın varlığını yapılandırır ve sonlu doğasını tanımlar. Bu sonluluğa odaklanma, Heidegger'in düşüncesindeki zamansallığın varoluşsal ağırlığını anlamanın anahtarıdır.

Zaman sadece yaşamın ortaya çıktığı bir zemin değildir; ölümün kaçınılmazlığı tarafından şekillendirilen insan varoluşunun yapısıdır. Ricœur sonluluğun rolünü kabul ederken konuya anlatı merceğinden yaklaşır ve zamanın nihai ufku olarak ölüme odaklanmak yerine, anlatıların sonluluk anlayışımızı şekillendirmemize nasıl izin verdiğini araştırır. Hikayeler aracılığıyla bireyler ve topluluklar, anlam ve süreklilik yaratan biçimlerle ölüm ve insan sonluluğunun diğer yönleriyle yüzleşebilirler. Bu anlamda anlatı zamanın doğrusallığını tutarlılık ve anlam arzusuyla uzlaştırmanın bir aracı olarak hizmet eder. İnsanoğlu anlattığı hikayeler aracılığıyla kendisini anlayabilir. Ricœur ayrıca anlatı yoluyla bireylerin ve toplulukların anlam ve tutarlılık yaratacak şekilde sonlulukla uzlaşabileceğini vurgular. Bu anlamda iki düşünür arasındaki farklılıklar şu şekilde özetlenebilir. Heidegger'in zaman ve hermenötiğe yaklaşımı temelde *ontolojiktir*, varlığın doğasına ve insan zamansallığının varoluşsal durumuna odaklanır. Heidegger için zaman, insanların dünyada bulunma biçimlerini şekillendiren varoluşsal bir yapıdır. Buna karşılık, Ricoeur'ün odağı daha *epistemolojiktir* ve zamanın anlatı yapıları aracılığıyla nasıl temsil edildiği ve anlaşıldığı ile ilgilenir. Ricoeur'ün teorisi daha çok insan bilincinin zamansal deneyimi nasıl organize ettiği ve yorumladığı ile ilgilenirken, Heidegger bu deneyimin ontolojik temeline odaklanır. Heidegger'in zamansallığı, Dasein'ın insan varoluşundan ayrılamaz dinamik, içsel bir yapısıdır. Zaman basitçe ölçülmez, yaşanır ve temelde geleceğe yöneliktir. Ancak Ricoeur için zaman, her şeyden önce anlatsal temsilleri aracılığıyla deneyimlenen dışsal ve nesnel bir olgudur. Heidegger zamanın varlığını vurgularken, Ricoeur zamanın öykülerdeki temsiline ve bu anlatıların zamansal deneyim anlayışımızı şekillendirmeye nasıl yardımcı olduğuna odaklanır. Ricoeur anlatıyı, zamanı yapılandırmak ve yorumlamak için kullanarak felsefesinin merkezine yerleştirirken, Heidegger'in zaman analizi anlatı etrafında yapılandırılmamış, daha çok zamansallığın varoluşsal boyutlarıyla ilgilenmiştir. Ricoeur'ün anlatı teorisi geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki etkileşimin tutarlı bir hikâye olarak anlaşılmasına izin verirken, Heidegger'in zaman anlayışı daha parçalı, akışkan ve ilişkiseldir. O modern, bilimsel zaman anlayışını nesnel ve dışsal olarak reddeder, bunun yerine insanların zamanı varlıkları ve sonluluklarıyla iç içe geçmiş daha akışkan, varoluşsal bir şekilde deneyimlediklerini öne sürer.

Sonuç olarak Ricœur ve Heidegger'in felsefi düşünceleri hem bir uzlaşmayı hem de ayrışmayı ortaya koymaktadır. Her iki filozof da zamanı insan varlığının merkezî olarak

görürken ve yorumlamanın önemini vurgularken, zamansallık, varlığın doğası ve yorumbilimin rolü anlayışlarında önemli ölçüde farklılaşırlar. Heidegger'in varoluşsal odak noktası *Dasein* ve onun zamansallığı, insan varlığını anlamak için güçlü bir ontolojik çerçeve sunar. Ricœur'ün anlatı zamanı ve hermenötik anlayışı daha epistemolojik ve aracılı bir yaklaşım sunar. Ricœur'ün açıklama ve anlamayı bütünleştirmesi, Heidegger'in geleneksel metafiziğe ve bilimsel açıklamaya yönelik eleştirisiyle çelişir. Ancak her iki düşünür de zaman, varlık ve insan anlayışının doğası üzerine devam eden çalışmalara önemli katkılar sunarak modern felsefenin şekillenmesinde merkezî bir rol oynamışlardır.



KAYNAKLAR

- Abel, Oliver ve Poree, Jerome *Ricoeur Sözlüğü*, (Çev.: Atakan Altınörs) Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Aktay, Yasin, Göka, Erol ve Topçuoğlu, Abdullah, *Önce Söz Vardı (Ciltli) Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2020.
- Alpyağıl, Recep, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricœur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, (Çev. Saffet Babür); *Zaman Kavramı Kitabı*, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a (1. Cilt)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Arslan, Hüsamettin, (Ed.) *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas; Gadamer-Ricœur; Gadamer-Derrida Tartışması*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Augustinus, *İtiraflar*. (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.
- Bauman, Zygmunt, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.
- Camcı, Cihan, *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bibliotech Yayınları, İstanbul 2015.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2023.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi-Thâles’ten Baudrillard’a*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Cevizci, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2023.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.
- Charles E. Reagen, *Paul Ricœur His Life and His Work*, The University Of Chicago Press. 1998.

- Çüçen, A. Kadir, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- Dağ, Mehmet, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, (Sayı 2), 1975.
- Dahlstrom, Daniel O., *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Philosophy Dictionaries. New York 2023.
- Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, (Çev.: Seçim Bayazıt), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2022
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutics and the Study of History*, (Ed.) Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, 1996.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev.: Doğan Özlem. Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Dreyfus, Hubert L., *Being-In-The-World: A Commentary On Heidegger's Being And Time*, MIT Press, 1991.
- Dreyfus, Hubert Lederer ve Mark A. Wrathall, *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publ, 2005.
- Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Erdoğan, İsmail, “Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Sayı 2), 1997.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2021.
- Esenyel, Adnan, *Martin Heidegger Varlığın Patikaları*, Fol Yayınları, Ankara 2020.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem* (Çev.: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.
- Heidegger, Martin, *Hümanizmin Özü Üzerine*, (Çev.: Yusuf Örnek) Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013.

- Heidegger, Martin, *Pathmarks*. (Ed. William McNeill), Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin, *Patikalar*, (Ed. Hasan Ünal Nalbantoğlu) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- Heidegger, Martin, *Sanat Eserinin Kökeni*, (Çev.: Fatih Tepebaşı), De Ki Yayınları, Ankara 2007.
- Heidegger, Martin, *On The Way to Language*, (Trans. Peter D. Hertz) Harper & Row, Publisher, 1971.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman (Ciltli)*. (Çev. Kaan H. Ökten) Alfa Yayınları, İstanbul 2020.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology. Revised edition*, (Trans. Albert Hofstadter), Indiana University Press, 1988.
- Husserl, Edmund, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, (Der.: Martin Heidegger), (Çev.: Mesut Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul 2015.
- Inwood, Michael, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000.
- Jackson, Roy, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayınları, İstanbul 2017.
- Jeanrond, Werner G., *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, (Çev.: Emir Kuşçu), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Köktürk, Milay, *Zaman Kavramı Üzerine Felsefi Bir Soruşturma*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2017.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Manav, Faruk, *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- McGinnis, Jon, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, İstanbul Mayıs 2008.
- Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1-2*, (Çev.: Ali Berkay) Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.

- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*. (Çev.: Kaan H. Ökten) Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- Ökten, Kaan H., *Neheh ile Djet ve Varoluşun Zamansallığı*, Notos Dergi, (Sayı 83).
- Ökten, Kaan H., *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2021.
- Özlem, Doğan (Der.), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.
- Öztürk, Emre, (Ed.) *Hermeneutiğin Öyküsü Gadamer Odaklı Bir Analiz*, Anı Yayıncılık, Ankara 2020.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*. (Çev.: İbrahim Görener) Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Platon, *Timaios*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Reagen, Charles E., *Paul Ricœur His Life and His Work*, The University of Chicago Press, 1998.
- Ricœur, Paul, *Başkası Olarak Kendisi*, (Çev.: Hakkı Hünler), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
- Ricœur, Paul, *Du texte à l'action, Esseys D'Herméneutiqu*, Editions de Seuil 1986.
- Ricœur, Paul, *Eleştiri ve İnanç: François Azouvi ve Marc De Launay ile Söyleşi*, (Çev. M. Rıfat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- Ricœur, Paul, *Freedom And Nature: The Voluntary And The Involuntary*. (Trans. Erazim Kohák), Northwestern Univ. Press, 2007.
- Ricœur, Paul, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul 2017.
- Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor: The Creation Of Meaning In Language*, Routledge, London 2003.
- Ricœur, Paul, *The Symbolism of Evil*, (Trans. Emerson Buchanan), Beacon Press, Boston 1969.

- Ricœur, Paul, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir) Paradigma Yayınları, İstanbul 2007.
- Ricœur, Paul, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, (Çev.: Necmiye Alpay), Metis Yayınları, İstanbul 2007.
- Ricœur, Paul, *Yorumların Çatışması*, (Çev.: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Ricœur, Paul, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, (Çev.: Mehmet Rifat- Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Ricœur, Paul, *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, (Çev.: Mehmet Rifat- Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Ricœur, Paul, *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca- Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, (Çev.: Mehmet Rifat- Sema Rifat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Ricœur, Paul, *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, (Çev.: Atakan Altınörs-Umut Öksüzan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writinigs*, Trans. And (Ed.) Andrew Bowie, Cabridge University Press. Cambridge, 1998.
- Soulen, Richard N., ve Soulen, R. Kendall, *Handbook of Biblical Criticism*. Westminster John Knox Press, 2011.
- Şulul, Cevher, “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, Sayı 3.
- Taşdelen, Vefa, *Hermeneutiğin Evrimi – Kesitler*, Hece Yayınları, Ankara 2005.
- Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Topakkaya, Arslan, *Antik Yunan’dan Günümüze Hermeneutik*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2020.
- Topakkaya, Arslan, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.
- Topakkaya, Arslan, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Topaloğlu, Fatih, *Din Felsefesi açısından Kutsal Anlatı*, Elis Yayınları, Ankara 2018.
- Tosun, Muharrem ve Akın, Ayla, *Yorumbilim*, Değişim Yayınları, İstanbul 2018.

- Treanor, Brian and Venema, Henry Isaac (Ed.), *A Passion For The Possible Thinking With Paul Ricoeur*, Fordham University Press, New York 2010.
- Turetzky, Phillip, *Zaman*, (Çev.: Mustafa Çağlar Atmaca), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Tüfenkci, S. (2023). “*Kindi’de Tanrı-Âlem İlişkisinin Madde, Hareket ve Zaman Kavramları Bağlamında Yorumlanması*” *Turkish Studies - Religion*, 18(3), 397.
- Varlık, Selami, *Paul Ricœur’de Temellük ve Tahayyül*, Alfa Yayınları, İstanbul 2021.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Halil Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Wrathall, Mark. *Heidegger’i Nasıl Okumalıyız?* (Çev.: Liena Gül), Runik Kitap, İstanbul 2024.
- Zimmerman, Jens, *Hermeneutik Kısa Bir Giriş*, (Çev.: Mehmet Çetin), Say Yayınları, İstanbul 2020.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Yasin YURTOĞLU
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	