

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

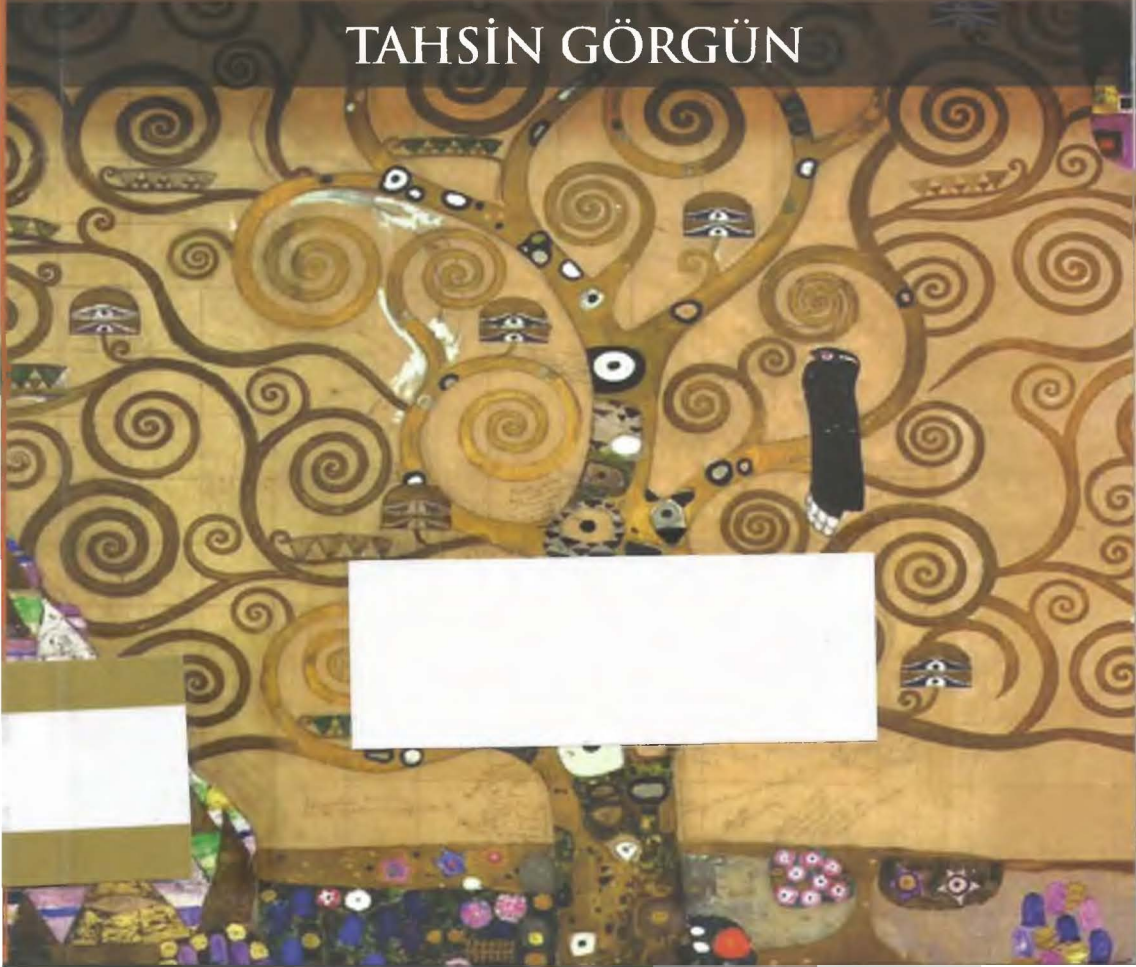


KÜLLİYAT YAYINLARI

ANLAM VE YORUM

DİNÎ METİNLERİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI

TAHSİN GÖRGÜN



anlam ve yorum -dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması-

Anlam ve Yorum Hristiyanlığın; kitab'a ve hitab'a dayalı değil, Hz. İsa'nın kendisine dayalı bir "olay" olmasından ötürü, bu düşünce geleneği kendisini bu "olay"ın yorumu olarak ortaya çıkış metinleri "yorum"layarak kurmuştur. İslâm ise; bir "yorum" değil, "sadık haber"e dayalı bir din olarak, kitab'a/hitab'a anlam(ay)a yönelik bir bağ/rabıta gerektirir.

Hristiyanlığın inşa sürecindeki tarihsel konumunun/biçiminin doğal bir türevi olarak ortaya çıkan Hermeneutik, Semantik, Analitik, Yapısalcı düşünce disiplinleri, klasik İslâm dünyasının anlam haritasında tam bir karşılık bulamaz. Zira İslâm'da ilahî hitap ve kitap pasif bir "yorum nesnesi" olarak değil, aktif bir "durum özesi" olarak vardır. İlahî hitabın bu konumunu dikkate almayan yaklaşımlar, bu hitab ile hakiki bir irtibatı bağtan ıskalamış olacaktırlar.

Tahsin Görgün'ün *Anlam ve Yorum* kitabı yukarıda belirtilen durumu Batılı entellektüeller üzerinden örneklendirerek anlatan ve klasik İslâm düşüncesinin yapısıyla mukayese eden; ve asıl olarak burdan hareketle Kur'an'ı rasyonalist bir şekilde yorumladığını iddia eden "yorumculara" haddini bildiren/sınırlarını işaret eden önemli metin.

Tahsin Görgün Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin en özgün temsilcilerinden. Berlin Freie Universitaet'de *Sprache, Handlung und Norm / Dil, Davranış ve Hüküm* başlıklı tezi ile Fıkıh Usulü ve Felsefe doktorası yaptı. İSAM'da, araştırmacı ve yönetim kurulu üyesi olarak çalıştı. Goethe Üniversitesi ile Viyana Üniversitesi'nde misafir profesör olarak dersler verdi. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Râzî sonrası İslâm düşüncesi üzerine kapsamlı bir proje üzerinde çalışıyor. Arapça, Almanca, İngilizce ve Fransızca biliyor.



anlam ve yorum
dini metinlerin anlaşılması ve
yorumlanması
ara/cı metinler: 0022
yazarı

genel yayın yönetmeni
editör
kapak tasarımı
iç tasarım
baskı-cilt

istanbul 2016

düşünce: 011 / çağdaş islam düşüncesi: 005 /
tahsin görgün külliyyatı: 002
tahsin görgün

yusuf kaplan
murat bozkurt
ahmet altıyaprak
mürettibhane
aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd. şti.
söğütöçme mah. halkalı caddesi
no: 245/1-A küçükçekmece/istanbul
tel: 212 - 698 93 54 - 55

© KÜLLİYAT YAYINLARI, bir **İnsan Yayınları** kuruluşudur.

isbn
matbaa sertifika no
yayıncı sertifika no
birinci baskı

978-975-574-826-9
13978
12381
kasım 2016



KÜLLİYAT YAYINLARI

istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.kulliyatyayinlari.com.tr
kulliyat@kulliyatyayinlari.com.tr

ANLAM VE YORUM

Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması



Tahsin Görgün



KÜLLİYAT YAYINLARI 00029

KÜLLİYAT MANİFESTO



Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülâtif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefi kriz yaşıyor: Bu felsefi kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafı, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hız. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılacak kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önyak olabilecek, *medeniyet dilimizin* yenisinden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

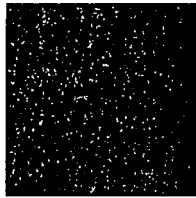
Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyyat Yayınları olarak temel ilkimiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER



SUNUŞ	9
ÖNSÖZ	25
GİRİŞ	29
Felsefî Bir Mesele Olarak Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması	31
Dinin Problem Haline Gelmesi ile	
Dinî Problemlerin Birbirinden Tefriki	33
Dinin Dinî Metinlere Göre Konumu	47
1. BÖLÜM: BATI DÜŞÜNCESİNDE ANLAMA VE YORUMLAMA	51
Batı Düşüncesinde Anlama ve Yorumlama	
(Dil Felsefesi, Hermeneutik ve Yapısalcılık)	53
1. Analitik Felsefe	75
1.1. Dinî Durumlar (Religious Situations)	86
1.2. Dinî Dil (Religious Language):	91
1.3. Kutsal Kitab'ın Dili (The Language of the Bible)	94
2. Hermeneutik	101
2.1. Semantik Seviye	113
2.2. Refleksif Seviye	115
3. Yapısalcılık	135
2. BÖLÜM: DİNÎ İLİMLER VE KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI	153
Târihî ve Sistematik Bir Bakış	155
SONUÇ YERİNE	177
BİBLİYOGRAFYA	187
İNDEKS	199



sunuş

Nebevî Dil ve Tahsin Görgün'ün Öncü Tefekkür Yolculuğu



YUSUF KAPLAN

Semantik intihar'la sonuçlanan çağ körleşmesi sorunuyla malul bir dünyada yaşıyoruz: İnsanlığın kendine özgü idrak kapıları kapandı: Tek bir zeitgeist, seküler-Batılı zeitgeist hükümfemâ çağımızda: Seküler Batılı zeitgeist, bütün insanlığın idrak biçimi olarak işliyor artık. Dolayısıyla bu idrak biçimi, bütün diğer medeniyetlerin, dinlerin, felsefelerin idrak biçimlerini durdurdu ve dondurdu.

Çağ körleşmesi biçiminde ortaya çıkan semantik intihar, anlamın anlamını yitirmesi, farklı anlamların varlıklarını ifade edememesi, hayatın ve hakikatın anlamsızlaşması, dolayısıyla insanın ve insanlığın/ın bitmesidir: Tek bir idrak biçimine mahkûm edilen insanlığın, varlığından, varlığını sürdürebildiğinden söz etmek mümkün mü?

Çağ Körleşmesi: Çağ'a Mahkûmiyet ve Kendi'nden Mahrumiyet

Çağ körleşmesi iki düzlemde tezahür ediyor: Birincisi, bütün küre sathında hükümfermâ kılınan hâkim çağ, tek duyma, bilme, düşünme, varolma ve yaşama biçimini bütün dünyaya hâkim kıldığı için, insanı ve insanlığı sadece kendisine, kendi ağırlarına ve bağlarına, kendi bağlamlarına ve dünyasına kapatıyor; başka çağların ve çağrılarının önünü tıkıyor. Bu durum, tam anlamıyla çağ'a mahkûmiyet hâli üretiyor.

İkincisi de, başka çağrılar, yani başka medeniyetlerin, dinlerin ve felsefelerin çocuklarının kendi çağrılarıyla ilişkilerini koparıyor, sakatlıyor ve bitiriyor, kendi çağlarını kurma vasatlarını ve vasıtalarını da iptal ediyor. Bu durum ise, kendi'nden mahrumiyet hâl-i pür melâli üretiyor.

Çağa mahkûmiyet ve kendi'nden mahrumiyet, dünyanın, çölleşme, ufuk-suzlaşma, evsizleşme, yersiz-yurtsuzlaşma ve ruhsuzlaşma mekânına dönüşmesine yol açıyor.

Bu durum, insanlığın yalnızca hakikati yitirmesine yol açmıyor. İnsanlığın daha büyük bir varoluşsal felâketle ve helâketle karşı karşıya kalmasına da yol açıyor: İnsanlık, tarihinde ilk defa yalnızca hakikatin yitirilmesi sorununu yaşamıyor; aynı zamanda, hakikatin yitirildiği hakikatinin de yitirilmesi gibi bir yokoluş serüveninin, mecrasını da yitirme macerasının anaforunda ama yaşanan dekadans, ayartıcı yollarla, estetize yöntemlerle gerçekleştirilen bir dekadansla dans hâline dönüştüğü için, insanlık, neye maruz kaldığından, nereye doğru savrulduğundan, ne tür bir metafizik felâketin eşiğine fırlatıldığından bihaber oraya buraya sürüklenip duruyor. Medyatik evrenin ortasında, yalnızca hızın, hazın ve ertelenemez arzuların hükümfermâ olduğu, hükmünü icra ettiği pornografik dünyasında, sadece âni yaşıyor insan.

Medyatik varoluşun pornografik evreni, insana, daha önce yaşamadığı bir duyarsızlaşma, bir kendi içine ve kendi üstüne kapanma, fetişlerine tapınma, kendinden, dünyadan ve Tanrı'dan habersiz yaşama biçimi sunuyor: Hızın, hazın ve arzuların kutsandığı, medya, spor, müzik, film, teknolojik "oyuncaklar" üzerinden üretilen yeni din-dışı kutsallıklarla sürdürülen yeni-paganizm biçiminin insanı, hayatı ve hakikati yok eden pençesinde kıvranıyor insan ama nasıl bir estetize yokoluş ve ayartıcı savruluş biçiminin ortasında bulunduğunu bilemiyor, göremiyor ve kavrayamıyor. Tam anlamıyla metamorfoz yiyor. Esfel-i sâfilin'in, kötülüğü emreden nefsin en ayartıcı dünyasından, insanaltı bir varlığa dönüşüyor insan.

Yol Ne, Yolculuk Nereye Düşer?

İnsan, yol fikrini yitirdi, merak duygusunu, hayret duyma yetisini bitirdiği için belki de. Bir yokoluş ve yok ediş biçimine dönüşen medyatik "varoluş"un

pornografik simülasyon evreni, insanı asimilasyonun, kendine, hakikate, dünyaya ve tarihe yabancılaşmanın eşiğine fırlatıyor; insanı ân'a hapsediyor ve insanın soru sorma, merak etme, geçmiş ve gelecek spektrumunda yolculuk yapabilme imkânlarını iptal ediyor.

İnsana, yeniden ahsen-i takvîm hâssalarını, husûsiyetlerini ve hassasiyetlerini kazandıracak, insanın önce yeniden kendi içine, iç dünyasına, iç dünyasının derinliklerine, enfüs'e yolculuk yaptırarak ruhunu tahkim edecek, hayata ve dünyaya derin bir ruh üflemesine imkân tanıyabilecek bir iç yolculuğa çıkması, kendisiyle, ben'yle yüzleşmesi, zaafalarını ve imkânlarını keşfetmesi, zaafalarını törpülemesi, imkânlarını gergef gibi örmesi, kendini keşfetmesi, hakikati keşfetmesi, kısacası, kendi olması, kendine gelmesi gerekiyor.

Ardından da enfüs'ten devşirdiği tohumları toprağa düşürebilmek için, yeni filizler yeşertebilmek için, dışına, dış dünyaya da açılabilmesi, başka dünyalara da uzanabilmesi gerekiyor insanın.

Bunun için de insanın, hem enfüs'te, hem de âfak'ta, hem içine doğru, hem de dışına doğru çift yönlü, çok katmanlı bir biliş, oluş ve varoluş yolculuğuna çıkması gerekiyor. Ancak içinde yaşadığımız çağ körleşmesi, insanı, çağın ağlarına ve bağlarına hapsedtiği, tek bir zeitgeist'a kapattığı için insanın bu tür bir çift yönlü ve çok katmanlı biliş, oluş ve varoluş yolculuğuna çıkması çok zor.

Nebevî Dil ve Nebevî Yolculuk

Çağ körleşmesinin, insanı tek bir zeitgeist'a kapatması, insanın hayret etme, soru sorma, başka kültürler ve medeniyetler arasında imajinatif yolculuklar yapma çabasının yegâne aracı veya zemin'i mesafe fikrinin yok olmasıyla sonuçlanıyor. Böylelikle farklı medeniyetlerin mensupları, kendi medeniyetleriyle kendi medeniyetlerinin diliyle, bilme, olma ve varolma biçimleriyle ilişki kurma imkânlarını yitiriyorlar.

Bir yandan, belki de tarihte ilke kez bütün insanlığın birikimine ulaşabilecek durumdayız; ama öte yandan da, yine tarihte ilk kez mevcut Batı uygarlığının dışındaki medeniyetlere “neyse o olarak” ulaşma imkânlarından yoksun hâldeyiz. İnsanlığın belki de tanık olabileceği en büyük varoluşsal paradokslardan biri bu. Tek bir zeitgeist'ın her şeye ve her yere hâkim olması, bütün diğer

zeitgeist'ları hükümsüzleştirmesi ya da devre dışı bırakması, farklı medeniyetlerin çocuklarının, kendi medeniyetlerini anlarken, yorumlarken ve geliştirme çabası içine girerken bile hâkim Batı uygarlığı'nın zeitgeist'i, dolayısıyla ürettiği anlama, kavrama ve yorumlama dili ve biçimleri ile yola çıkmasına yol açıyor: Bu, Batı uygarlığının dışındaki medeniyetlerin çocuklarının, kendi medeniyetleriyle kendilerinin "neyse o olarak" irtibat ve iletişim kurmalarının da iptal edilmesi sonucunu doğuruyor.

Böylelikle farklı medeniyetlerin kendileri olarak varolabilmeleri, kendilerini kendi dilleriyle ifade edebilmeleri, kendi zeitgeist'larıyla varededilmeleri imkânsızlaşıyor. Dolayısıyla farklı medeniyetlerin insanlığa katkıda bulunabilmeleri gibi bir imkândan söz etmek bile muhal hâle geliyor. İnsanlığın başına gelebilecek bundan büyük felâket olamaz herhalde. Olmadı da tarihte. Çünkü modernlikten önceki zamanlarda, farklı medeniyetler aynı zaman dilimi içinde kendi zeitgeist'larıyla irtibatlarını sürdürebiliyor, böylelikle hem farklı medeniyetlerle temas kurabiliyor, alış-veriş yapabiliyor, hem de kendilerini geliştirme imkânlarını ve insanlığa kendi katkılarını sunma vasat'larını ve vasıta'larını canlı tutabiliyor ve yenileyebiliyordu. Başka bir deyişle, kendi çağrıları, kendi çağlarını kurabiliyor ve hem başka çağrılara, hem de başka çağlara açılabiliyorlardı.

Şimdi insanlığın algı kapıları tek bir uygarlığın zeitgeist'ına kapatılmış durumda. Hiçbir medeniyet kendi çağrısını kendi diliyle ifade edemeyecek bir çağ körleşmesiyle malul. Tek bir zeitgeist'a, tek bir zaman'a, tek bir mekân'a, tek bir dil'e ve tek bir çağ'a mahkûm olma, insanlığın başına gelebilecek en büyük felâkettir. Bu felâketi katmerlendiren, daha da anlaşılmaz kılan şey, hiçbir medeniyetin çocuklarının, böylesi bir kapatılma durumunu, hem çağ'a mahkûmiyet, hem de kendi'nden mahrumiyet olarak tezahür eden bir çağ körleşmesi ve semantik intihar felâketiyle karşı karşıya olduğunu bihakkın idrak edememiş olmaları.

Bu çağa mahkûmiyet ve kendi'nden mahrumiyet çifte sorununu aşabilmenin yolu, çağın ağlarından ve bağlarından, kavramlarından ve bağlamlarından kurtulabilmek, bunun için de, bütün zamanları seferber edebilecek, bütün zamanları kendi çocuğumuz kılabilir ve bizim de bütün zamanların çocuğu olmamızı sağlayabilecek bir ümmîleşme yolculuğuna çıkabilmekle mümkün.

Böylesine zorlu bir yolculuğu gerçekleştirebilmek için, iki dili eşzamanlı ve ardışık olarak harekete geçirmemiz gerekiyor: Nebevî dil ve beşerî dil. Beşerî dil, İlâhî Söz'ün yoğurduğu, ete kemiğe büründürdüğü Nebevî dil'le doğrudan irtibat ve iletişime geçebilirse, çağın ağlarını ve bağlarını aşabilmek, kendi çağrımızın vasat'ına ve vasıtalarına ulaşabilmek, biliş, oluş ve varoluş biçimlerini harekete ve hayata geçirmek, dolayısıyla çağa rağmen çağ açacak ve çağ aşacak çok katmanlı bir yolculuğa çıkabilmek mümkün olabilir.

Bunun yolu, hakikatin şifrelendiği Sünnet-i seniyye'nin şifrelerini çözecek bir yolculuğa çıkmaktan; bu yolculuğa çıkacak öncü kuşakları, önaçıcı şahsiyet tipolojilerini belirginleştirip harekete geçirmekten; dolayısıyla genel anlamda ilim ve düşünce birikimimizle doğrudan temasa geçebilecek, bu birikimin dili ve idrak biçimleri üzerinden imajinatif bir ilim ve düşünce dili geliştirilebilmesinden ve insanlığa yeniden katkı verebilecek bir kıvama getirilebilmesinden geçiyor. Bu, topyekûn, kucaklayıcı, küre ölçekli, bütün insanlığın ve varlığın sorunlarını anlama ve anlamlandırma kaygısı güden, nebevî dil ekseninde yeni bir medeniyet fikrinin geliştirilmesiyle mümkün olabilecek zorlu bir "iş" ve mesuliyet.

İşte Tahsin Görgün, Türkiye'de çağın ağlarını ve bağlarını aşarak Nebevî bir idrak ve dil üzerinden ufuk ve umut vadeden bir tefekkür çabası ortaya koyan ender genç düşünürlerimizden biri. Tahsin Görgün'ün bu özgün, öncü ve önaçıcı tefekkür çabasını anlayabilmek ve anlamlandırabilmek açısından sözünü ettiğim çok katmanlı yolculuğun nasıl bir şey olduğunu vuzuha kavuşturmadan önce, çağımızın bilim, düşünce ve akademi faaliyetinin omurgasını / motorğini oluşturan entelektüel çaba ile bu çabanın zaaflarını görmemizi ve aşabilmemizi mümkün kılabilecek, Tahsin Görgün'ün çabasında özgün bir örneğini gördüğümüz tefekkür yolculuğunu açıklığa kavuşturmamızda yarar var diye düşünüyorum.

MESELE: Entelektüel Çaba mı, Fikrî Yolculuk mu?

Öncelikle, "fikrî çaba" ile "entelektüel çaba" aynı şeyler değildir. Benzerlikleri vardır ama bambaşka şeylerdir. Entelektüel çaba, zihinle sınırlıdır ve hayatla irtibatı zayıf, soyut bir çabadır çoklukla.

İkincisi, entelektüel çaba, yalnızca “akıl”la gerçekleştirilir. Çağdaş Batı düşüncesi bile, özellikle Kıta Avrupa’sı felsefesi, artık salt akılla düşünce üretilemeyeceğini, aslında aklın düşünmeyi öldüren bir “aygıt” olduğunu itiraf etmiştir. Meselâ Heidegger, bu düşünürlerin başında gelir. Hatta Heidegger, düşünmeyi salt akla indirgeme çabasının öncüsü Socrates’le birlikte düşüncenin bittiğini bile söylemiştir. Bu nedenle, felsefenin bitişinin çoktan ilan edildiği bir çağda yaşıyor olduğumuzu unutmayalım.

* * *

Fikrî çaba ile entelektüel çaba’nın aynı şeylermiş gibi algılanması, İslâmî kesimlerde de çok yaygın bir yanılsamadır ve bu, köklü bir algılama sorununun yaşandığını gösterir. Ayrıca bu, bizim de, dünyaya, eşyaya, insana, hayata yalnızca Batılı kategorik / parçalı algılama biçimleriyle baktığımızın, çağın ağlarının ve bağlamlarının dışına çıkamadığımızın, yıkıcı bir çağ körleşmesi yaşadığımızın ama bunun henüz farkına bile varamadığımızın çarpıcı bir göstergesidir.

Düşünce, elbette ki, kategorilerle, tasnif, tefrik ve terkiplerle geliştirilir. Ama düşüncenin salt kategorilere, hayatınsa salt kategorik varolma biçimlerine indirgenmesi, düşünceyi de, düşünme faaliyetini de, hayatı da bitirir; bitirmiştir de nitekim.

* * *

Oysa gerçekte müslümanın dünyasındaki fikrî çaba, hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Dün gerçek buydu, bugün böyle değilse, yarın böyle olmalıdır ve olacaktır da: Çünkü fikriyattan yoksun bir hayat, sığ, derinliksiz ve ufuksuz; tatbikattan yoksun bir hayatısa, yoksul, meyvesiz ve ruhsuzdur.

Bu nedenle, hâl ilmi olan fıkıh’ın tarifi, bir tefekkür tarifidir aslında: İmam-ı Azam’ın, fikh’ı, “kişinin lehinde ve aleyhindeki şeyleri fehmetme / anlama çabası” olarak tarif etmesi, tefekkür’le tefakkuh, fikriyat’la tatbikat arasında kategorik bir ayırımın olamayacağını apaçık bir işarettir.

İkinci olarak, tefekkür, Kitabımızın sarîh ifadesiyle, “akleden kalb”in işidir. İslâm tefekkür hayatının öncüleri, Gazalî, Cürçânî, İbn Arabî gibi âlim, arif ve hakîm şahsiyetlerin tefekkür tarifleri ve tatbikatları da Kitabımızla pa-

raley bir seyir izler: Tefekkür, öncelikle “kalb”in fiilidir: Kalpsiz hayat düşünülebilir mi?

İşte bu nedenle, İslâm tefekkür hayatının öncüleri âlim, ârif ve hakîm şahsiyetleri, hayatın tam kalbinden bakarlar dünyaya, eşyaya ve hayata.

Oysa entelektüel, hayatın kıyasına itilmiş, hayattan kendisini soyutlamış biridir; böyle bir figürün, kendi başına bir “figür” olmanın ötesinde, hayata katabileceği bir derinlikten, bir ruhtan söz etmek ne kadar mümkündür, çalkantılı modern tarihe bakın, göreceksiniz.

* * *

Yüksek / asil düşünce, hayatı derinlemesine yaşayan ve tam kalbinden yakalayan düşüncedir: Eğer kategorik / parçalı zihin dünyasından kurtularak düşünebilirsek, en “soyut” düşünce’nin aslında en “somut”tan / en derûnî tecrübe yola çıkılarak geliştirildiğini görmekte zorlanmayız.

Zâhırle bâtın, âfak’la enfûs arasında sürgit birbirinin vareden, birbirini besleyen, birbirinin önünü ve ufkunu açan, biri olmadan diğeri de varolamayan çok katmanlı bir tefekkür yolculuğu yapanlar, bu tür bir “gerilim hattı”nda -Sezai Karakoç’un deyişiyle “metafizik ürperti”yle- seyahat edenler, hayatımıza ruh üfleyen en derûnî ama en sade fikirlerin temellerini atabilmişlerdir: İbn Arabî, Yunus, Konfüçyüs, Mimar Sinan, Mevlânâ, hatta İmam İbn Teymiyye böyle biridir; yine Kierkegaard, Tao, Nietzsche, Gazalî, Bergson, Bediüzzaman gibi düşünürler, hayatı, kategorik / parçalı değil, bütüncül olarak kavrayan düşünürler oldukları için çağ aşan ve çağ açan önaçıcı şahsiyetler olabilmişlerdir.

MESULİYET: Tevarüs, Temellük ve Temessül

Hakikat, hem Sünnet-i Seniyye’de dercedilmiştir; hem de Sünnet-i Seniyye hayata ve harekete geçirildiği zaman gün ışığına çıkabilir. İslâm’ın ve geliştirilen medeniyetinin hakikati de, bütün diğer medeniyetlerin hakikati de Rahman’ın rahmeti gereği, âlemlere rahmet olarak gönderilen Efendimiz’in (sav) sünnet-i seniyye’sinde şifrelenmiştir. Eğer Sünnet-i Seniyye’nin mahiyeti bir bütün olarak kavranırsa, sadece İslâm’ın hakikatine değil, bütün insanlığın medeniyet birliklerinin hakikatine de, bu hakikate nasıl ulaşılabilceğinin ipuçlarına da bihakkın vukûfiyet kesbetmemiz imkân dâhiline girebilir.

Sünnet-i Seniyye'nin safhalarını oluşturan akval, e'âl ve ahvâl süreçleri, hem farklı medeniyetlere tekabül eder, hem de biliş, oluş ve varoluş tecrübesinin nasıl aktarılabilceğinin ipuçlarını sunar bize.

Bu meselenin açıklığa kavuşturulabilmesi için, Batı uygarlığında eğitim fikri ve uygulamasıyla, Müslümanların Sünnet-i Seniyye'de dercedilen “eğitim” fikirleri ve uygulamaları arasındaki farkı görmek ve göstermek zihin açıcı olabilir. Eğitim fikri, özelde bir toplumun, genelde bir medeniyetin Sünnet-i Seniyye'de dercedildiğini söylediğim üç temel varoluş şartını, sütununu ya da menzilini oluşturan biliş (hakikat fikri), oluş (insan ve hayat fikri), varoluş (dünya fikri) kaynaklarını belirginleştirir ve oradan insanın yaşayacağı bir “hayat-dünya” tasavvuru inşa eder.

* * *

Batı'da geliştirilen, bütün dünyada da -bir şekilde- uygulanan, esas itibarıyla epistemolojik alanı eksene aldığı için entelektüel çaba üzerinden işleyen seküler eğitim sistemi, niteliğe değil, niceliğe; anlayabilmeye değil, yalnızca bilmeye dayalı; insanın ruhunu yok eden; varlığa ve hakikate ontolojik saldırı üreten şiddet yüklü bir eğitim sistemidir. Bu gerçek, çağdaş düşüncenin kurucu öncüleri Nietzsche'de ve Heidegger'de en gelişkin ifadesini bulmuş ve bütün bir çağdaş düşünceye damgasını vurmuş varoluşsal bir gerçektir.

Bu eğitim sistemi, yalnızca “nasıl” sorusunun izini sürer: Nasıl daha fazla üretebiliriz? Nasıl daha fazla tüketebiliriz? Nasıl daha fazla güç elde edebiliriz?

Bu eğitim sistemi, anlamsız bilgi yığınları / çöplükleri oluşmasına yol açar. Bu veri ve enformasyon yığınlarıyla anlam'a, vicdana, erdeme, hikmete değil; anlamsızlığa, vicdansızlığa, erdemsizliğe, en hafif ifadeyle, birbiriyle irtibatsız verilere ve bilgi kırıntılarına ya da kaosu ulaşılabılır ancak.

Michel Henry, bu gerçeği, “hayatın inkârı”, “yeryüzünün yağmalanması” ve “insanın insanlığının açıkça imhası” olarak özetlemiştir.

* * *

Seküler Batılı eğitim sisteminde, insanla bilgi arasındaki ilişki koparılmıştır: Bilgi, güç devşirmek için elde edilmesi gereken bir nesneye dönüştürülmüştür: Bilgi nesneye dönüştükçe, o bilgiyi üreten insan da nesneleşir.

Dolayısıyla seküler Batılı eğitim sistemi, “ne?” sorusunu da, “niçin?” sorusunu da sormaktan özenle kaçınır. Hele de “niçin?” sorusunu sorduğu zaman, bütün zaaflarının ortaya çıkacağını bildiği için, “niçin?” sorusu, Batılı eğitim sisteminin lügatinde yoktur.

* * *

Bilgiye ve bu bilgiyi üreten insana nesne muamelesi yapan bir eğitim sisteminin, başka medeniyetlerin birikimlerine nüfûz etme ve onlardan bir şeyler öğrenme çabası içinde olması beklenemez. Eğer başka medeniyetler, daha fazla güç elde edilmesine imkân tanıyacak kaynaklar ve yöntemler sunuyorsa anlamlı ve değerlidir seküler Batı uygarlığı ve geliştirdiği eğitim sisteminin gözünde!

O yüzden, bu eğitim sistemi, hayatımızı daha fazla anlamsızlaştırdığı, insanı özgürleştirmek yerine, insanı güç üreten bir makina'ya dönüştürdüğü ve makinelerin kölesi kıldığı, üniversiteleri iktisadî yararcılığın merkezleri hâline getirdiği için Batı'da da yaklaşık bir asırdan bu yana şiddetle tartışılıyor.

* * *

İnsanlığın hayrına olacak ve hayatını daha anlamlı kılacak bir eğitim sisteminin, nicelik-eksenli değil, nitelik-eksenli olması zorunludur. Nitelik-eksenli eğitim anlayışının izlerine Batı uygarlığı dışındaki büyük medeniyetlerde rastlamak mümkündür. Ancak nicelik-eksenli eğitim anlayışı kapitalizme dayandığı için, diğer medeniyetlerin eğitim anlayışını bastırmakta ve etkisiz hâle getirmektedir.

Nitelik-eksenli bir eğitim anlayışı, bilmeyi değil, anlayabilmeyi; sahip olma'yı değil, olma'yı eksene alan bir medeniyet fikri etrafında geliştirilebilir. Bu bağlamda, Müslümanlar dünyaya bir model sunabilecek köklü kaynaklara sahipler ama hem bu kaynaklardan, hem de bu kaynaklarla çağın ağlarına düşmeksizin, neyse ol olarak irtibat kurabilecek ve nüfûz edebilecek idrak biçimlerinden bîhaberler.

* * *

Hakikat medeniyetinin yeniden ve adım adım hayata geçirilmesine imkân tanıyabilecek ve bizzat sünnet-i seniyye'ye dayanan üç aşamalı bir eğitim tasavvuru ve dolayısıyla medeniyet fikrimizin dayanacağı ilim ve tefekkür yolculu-

ğunun güzergâhlarını da oluşturan bir “yol haritası” öneriyorum: Tevarüs, temellük ve temessül.

Tevarüs aşaması, hem ilâhî hakikatin tevarüs edilmesini, insana yüklenen emanetin şuuruna erilmesini; hem de bütün beşerî birikimlerle yüzleşilmesini öngörür. Bu aşama, sünnet-i seniyye’nin akval / epistemolojik sürecidir. Buna, biliş süreci de diyebiliriz.

Temellük aşaması, ulaşılan birikimlerin, vahyin süzgecinden geçirilerek, temellük edilmesini öngörür. Bu aşama, sünnet-i seniyye’nin e’al / fenomenolojik sürecidir. Birinci aşamada elde edilen teorik bilgi, ikinci aşamada, pratiğe aktarılma kaygısıyla işlenir, içselleştirilir ve ayrıştırılır. Bu safhayı, oluş süreci olarak adlandırabiliriz.

Temessül aşaması, sünnet-i seniyye’nin ahval / ontolojik sürecidir ve bu süreçte, elde edilen “bilgi”, canlı bir varlığa dönüşür insan sûretinde ve hayatta. Bu safhayı ise varoluş süreci olarak tanımlayabiliriz.

Tevarüs süreci, zihnî ümmîleşme / arınma; temellük süreci, fi’lî ümmîleşme / arınma; temessül süreci de rûhî ümmîleşme / arınma süreçleridir.

TİMSAL: Âlim, Ârif, Hakîm: Seyyaliyet, Sey/ya/riyet, Devamiyet

Özelde bir ilim ve tefekkür çabasının ortaya konmasında, genelde bir medeniyet fikrinin teşekkül ettirilmesinde izlenmesi gereken süreçlerin Sünnet-i Seniyye’de nasıl karşılık bulduğunu kısaca göstermeye çalıştım. Bu süreçler, kendiliğinden varolamayacağına göre, bu menzillerde yolculuk yapacak şahsiyet ti-polojilerini, üstlendikleri / üstlenecekleri mesuliyet ve mükellefiyetleri ve hem bu şahsiyet ti-polojileri arasındaki ilişkileri, hem de bunların geliştirecekleri ilim ve tefekkür çabasının mahiyetini yine Sünnet-i Seniyye ekseninde nasıl açıkla-yabileceğimize biraz yakından bakmakta yarar var.

Bütün medeniyetler, öncü kuşakların, çileli, zorlu, yorucu biliş / buluş, oluş / bulunuş ve varoluş / buluşma yolculuklarının eseridir. Bizim medeniyetimizin öncü kuşakları, âlim, ârif ve hakîm’den oluşuyordu.

Âlim, ilim yolculuğunun yapıtaşlarını döşüyordu. Âlim’in ulaştığı bul-guları da dikkate alan ârif, marifet ve fikir yolculuğunun hamurunu karıyor-

du. Hakîm - tasavvufu eksene alarak konuşacak olursak- hayatımızın iç ve dış dünyalarının hikmet duvarlarını örüyor; âlim ve ârif'in gerçekleştirdiği buluş ve oluş/um/ların neticesinde, hakikat sarayının inşasına katkıda bulunuyordu.

Sonuçta bu üç “kurucu şahsiyet”, Yaratıcı'nın eşyada, âlemde ve -küçük âlem- insanda tezahür ve tecellî eden hakikatinin izdüşümlerinin g/izlerini araştırıyor, derinliklerinde hiç bitmeyen bir kendini keşif, eşyayı keşif, kâinâtı keşif ve nihayet Yaratıcı'yı keşif yolculuğu yapıyordu.

* * *

Bu üç şahsiyet, bu önaçıcı yolculukları yaparken, kendilerinin veya ağlarına bağlandıkları “ideoloji”lerin, meşreplerin, yönelimlerin doğruluğunu ispatlama / dayatma kaygısı ile hareket etmiyorlardı: Hakikatin bütün insanlığa önaçacak koridorlarının keşfedilmesine önyak oluyorlardı, kendi meşreplerince, kendi “meslek”lerince -gerçekleştirdikleri seyr-ü sülûkları çerçevesinde.

Âlim, ârif ve hakîm şahsiyetlerinden oluşan Müslüman öncü kuşakların temel gâyesi, hakkıyla kul olabilmek, Yaratıcı'nın bütün insanları mükellef kıldığı emaneti idrak ederek “halifelik” yükümlülüğünü mükemmel mânâda yerine getirebilmektir. Dolayısıyla Müslüman öncü kuşaklar, tıpkı diğer bütün Müslüman fertler ve topluluklar gibi, aynı hedefe kilitlenmişlerdi: Allah'ın rızasını kazanmak. Bunun yolu da, Allah'a hakkıyla kul olabilmekten geçiyordu ve kulluk peygamberler için bile peygamberlikten önce gelen en yüce mertebeydi. İnsan, hakkıyla kul olabildiği ölçüde, kula kulluktan da, dünyaya kulluktan da, araçlara (bilime, teknolojiye, arzulara, egoya, hırslara) kulluktan da kurtulabiliyordu ancak.

* * *

O yüzden, âlim'in, ârif'in ve hakîm'in ilgileri ve ulaştıkları bilgileri hayata geçirme enstrümanları ne kadar farklı olursa olsun, hepsi hakikati keşif noktasına doğru -kendi meşreplerince ve “meslek”lerince- yol alıyordu. O yüzden, bir fizikçi de, bir fakih de, bir matematikçi de, bir felsefeci de, işine, çalışmasına, kitabına önce âlemleri yaratan Rabb'e -verdiği akıl, fikir, irade nimetlerinden ötürü- hamdederek başlıyordu. O yüzden âlim'le ârif arasında, ârif'le hakîm arasında çok yönlü, çok katmanlı bir seyyaliyet / akışkanlık, sey/ya/riyet / bakışkanlık

ve devamiyet / çalışkanlık ve süreklilik hükümsürüyordu: Hem zihnî, hem hissî, hem de coğrafi düzlemlerde.

* * *

Âlim, buluş'un adamıydı: Çıkılacak yolculukta izlenecek "yol"un ("dünya"nın) gerçeklerinin mahiyetini belirlemek ve yolculuğun haritasını çıkarmakla meşgul oluyordu: Âlim'in eşya'nın, âlem'in ve insanın hakikatlerini keşif süreci, hakikatin hayat bulmasıyla sonuçlanıyordu: "mekke süreci".

Ârif, bulunuş'un, dolayısıyla oluş'un adamıydı. Hakikatle buluşan insan için, hakikatin hayat olmasının hamurunu karıyordu. Âlim'in keşfettiği hakikatlere, bütün açılardan bakıyor, inceliyor, rötuş yapıyor ve insanlara ruh üfleyecek bir hayatın temellerini atıyordu: "medine süreci".

Hakîm ise, varoluş'un ve varkılış'ın adamıydı: Hakikatin herkese ve her şey hayat sunmasını sağlıyordu, tıpkı bir mimar, bir mûsikişinas, bir hattat, bir şâir gibi... Medine sürecinde ekilen medeniyet tohumlarının meyvelerini topluyor ve sunuyordu herkese.

* * *

Âlim'in yaptığı iş, esas itibarıyla bir tafsil işiydi: Eşyanın, âlem'in ve insanın oluşturuca zâhirî ve bâtinî unsurlarını ayrıştırıyor, belirliyordu. Ârif, bu unsurları terkip ediyor; hakîm ise, tevhîd ediyordu.

Âlim, şiarları belirliyordu: Sünnet-i seniyye'deki "kavl" / Söz aşaması: İlme'l-yakîn mertebesi. Ârif, bu şiarları şuura dönüştürüyordu: Sünnet-i seniyye'deki fiil aşaması: Ayne'l-yakîn mertebesi. Hakîm ise, şuura dönüşen şiarları, meyve verecek doyumsuz bir şiire durdurma yolculuğuna çıkıyordu: Sünnet-i seniyye'deki ikrar / hâl aşaması: Hakk'al-yakîn mertebesi.

Âlim, hem Vâcibu'l Vücûd / Yaratıcı ile mevcud / yaratılan arasındaki; hem de hakikatle insanlar arasındaki seyyâleti sağlıyordu.

Ârif, hem Vâcibu'l-Vücûd ile mevcud arasındaki irtibatın; hem de hakikatin insanlar arasında tesis ettiği rabitanın hakikatini, tezahürlerini, tecellîlerini seyredaliyordu.

Hakîm ise, bu çift yönlü işleyen hakikat yolculuğunun hem yaşanan, hem de yaşatan devamiyetini sağlıyordu, inşa edilen hakikat sarayının insanlara ha-

yat ve ruh sunmasını mümkün kılacak bir tabir, bir imar ve bir ma'mur etme yolcuğu yaparak...

Tahsin Görgün'ün Önaçıcı Tefekkür Yolculuğu

İşte Tahsin Görgün, buraya kadar Sünnet-i Seniyye üzerinden özetle temellendirmeye çalıştığım genelde medeniyet tasavvurunun, özelde ise ilim, irfan ve hikmet yolculuğunun münbit ve imajinatif bir örneğini oluşturan; yenilgi psikolojisi, savunma psikolojisi, yamama / yamanma psikolojisi gibi psişe bozuklukları yaşamaksızın, çağın ağlarından ve bağlarından nasıl kurtulabileceğimizi gösteren; çağa rağmen hakîkî bir tefekkür çabasının nasıl ortaya konabileceğini gözler önüne seren öncü ve önaçıcı genç düşünürlerimizin başında geliyor.

Fıkıh formasyonu, yaptığı yolculuğun niteliği ve bulunduğu yerin kuşatıcılığı nedeniyle Görgün'ün önünü tıkmıyor; aksine, bu metnin baş taraflarında kısaca özetlemeye çalıştığım gibi, fıkıh tasavvurunun, Sünnet-i Seniyye'de dercedilen ilim ve tefekkür haritasından medeniyet tasavvuruna kadar bütün biliş, oluş ve varoluş menzillerine yaptığı nefes kesici yolculukla, örnek ve önaçıcı bir âlim, ârif ve hakîm tipolojisi ortaya koyuyor. Görgün, çağın ağlarına düşmenin bir ifadesi olan “Kur’ân’dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı” mottosundaki “algı körleşmesi”nin tuzaklarına düşmeden, İslâm’ın idrakiyle donanarak, çağ aşacak ve çağ açacak imajinatif bir tefekkür dilinin nasıl geliştirelebileceğini ve birikiminin nasıl inşa edilebileceğini gösteriyor bize.

Tahsin Görgün'ün bu zihin ve ufuk açıcı ilim ve tefekkür çabasının, ülkemizde de, zamanla dünyada da karşılığını bulacağından kuşku duymadığımı hatırlatarak sizi bütün eserlerini toplu olarak yayımlayacağımız Tahsin Görgün külliyyatıyla başbaşa bırakıyorum. Ayrıca Sadık Türker ve Enver Gülşen'den sonra Tahsin Görgün'le devam ettiğimiz genç düşünürler kuşağını keşfetme ve bu genç düşünür arkadaşlarımızı ülkemizin fikir hayatına “kazandırma” konusundaki çabalarımızın sürpriz isimlerle devam edeceğini de hatırlatmakta yarar görüyorum.

Bu çabamızın, ülkemizde çağın ağlarından arınmış, çağ körleşmesini aşmış, çağrımızın çağını kurabileceği bize ufuk ve umut vadedecek güçlü, köklü ve önaçıcı bir “düşünce ekolü”nün oluşmasına karınca kaderince katkıda bulunması, en büyük temennim.



önsöz



Din Felsefesi Türkiye’de akademik bir disiplin olarak nispeten yenidir. Dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasının felsefî açıdan ele alınması, Batı din felsefesi açısından ciddi araştırmalara ve tartışmalara konu teşkil etmesine rağmen, bu konuda Türkiye’de yapılan fazla bir şey olduğunu söylemek oldukça zordur. Buna karşılık dînî metinlerin felsefî cihetten incelenmesinin İslam kültür tarihinde oldukça uzun bir tarihi vardır ve bu durum dînî metinler ile hayat arasında zamana bağlı olarak ortaya çıkan mesafenin aşılması ile ilgili bir zarurettten kaynaklanmaktadır. Bugün bu zaruretin geçmişe göre zayıfladığını değil aksine daha da güçlendiğini söylemek mümkündür.

Felsefî düşüncenin dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile irtibatlandırılmasının sadece İslam medeniyeti için değil, Batı medeniyeti için de, tayin edici bir önemi vardır. Bu konuda yapılan çalışmaların bir değerlendirilmesinin yapılması, bir taraftan Batı’daki din anlayışı ve onların dînî metinleri nasıl kavrayıp anladıklarını tespit etmek için gerekli olduğu gibi, oradaki dîni söylemi ve aynı zamanda İslâm ile ilgili söylemlerini anlamanın da ön şartını teşkil etmektedir. Hristiyanlarla Müslümanların birbirleri ile ilişkileri gittikçe daha fazla artmakta; bunun neticesi olarak da, “ötekini” anlama, ilişkilerin artmasına bağlı olarak, daha fazla ihtiyaç haline gelmektedir. Bu konuda felsefenin yapabileceği önemli katkılardan birisi, din anlayışları ile dînî metin anlayışlarını,

ne ise o olarak tespit etmek ve bu çerçevede karşılıklı konuşmanın sağlam bir zemin üzerinde gerçekleşmesine imkan hazırlamak olabilir.

Dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, aynı zamanda “metodik” olarak yürütülen bir faaliyet olduğu için, bu faaliyetin muhtelif medeniyetlerde kendisine bağlı olarak gerçekleştiği “yöntemler”in teşhis edilmesi, sahip olunan yöntemin kıymetini kavramada önemli bir yer edinmektedir. Bunun ön şartı, yöntemin sadece keyfî bir kurgu olmayıp, anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olan metinlerin, yöntemleri öncesinden dolayı, bu metinlerin özelliklerine bağlı olarak geliştikleri ve aynı zamanda yöntemi geliştirenlerin içlerinde yaşadıkları dünyanın da bunların gelişmesinde oldukça etkin olduğunun fark edilmesidir. Bu ancak, dinî metin ile hayat arasında mevcut olan irtibat üzerinde, daha üst bir seviyeden kazanılan bir perspektif ile gerçekleşmektedir. Bu cihetten yöntem üzerine düşünme felsefî olmak zorunda değilse de, geliştirilmiş olan yöntemler ve bunların mukayeseli veya mukayeseye elverir bir şekilde ele alınması, ancak felsefe içinde ve felsefî olarak mümkündür. Bu çalışmada Batı’da geliştirilmiş olan bazı yöntemler birer örnek üzerinden incelenerek, böyle bir mukayeseye bir katkı hedeflenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında, özellikle bazı eserlerin temininde yardımcı olan Abdullah Güllüoğlu’na, zaman zaman bazı konuları kendileri ile müzakere ettiğim İSAM’daki çalışma arkadaşlarıma, beni teşvik eden hocalarıma ve kütüphane personeline müteşekkirim.

Evde yoğun bir şekilde çalışırken, ister istemez daha az ilgilendiğim çocuklarım Yusuf ve Bünyamin Yavuz’a, beni anlayışla karşıladıkları için; eşim Hilâl’e rahat bir çalışma ortamı sağladığı için müteşekkirim.

Tahsin Görgün
Çamlıca Mart 2003

giriş

Felsefî Bir Mesele Olarak Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması



1 Din, son iki yüzyılda gittikçe artan ve değişen bir şekilde “problem” haline geldi. Dinin problem haline gelmesi sürecini inceleyenler bunu, bilimsel ve toplumsal değişmelerin yanında, dini temsil eden insan ve kurumlarla da irtibatlı görürler. Daha 19. yüzyılda Kierkegaard temsili bir hikâye ile bu hususu şöyle anlatır: Gezici bir sirkte bir gün gösterinin başlamasından hemen önce yangın çıkar. Sirkın sahibi, bu sırada makyajını yapmış ve gösteri elbisesini giyinmiş olan palyaçoıu çok yakında bulunan köıe göndererek, köylülerden yardım istemesini söyler. Gösteriıe hazır kııafetiıle palyaço köıe gider ve sirkte yangın çıktığını, bu yangının söndürölmemesi halinde köıün de yanacağını yana yakıla anlatmaya başlar. Palyaçonun kendilerini müşteri olarak sirke götürmeye çalıştığını düşünöen köylüler, palyaçoıu eğlenerek dinlerler ve gülerler. Palyaço meselenin ciddiyetini bildiği için gittikçe hüzünlenir ve bir taraftan ağlayarak, köylülere herhangi bir gösteri yapmadığını, meselenin çok ciddi olduğunu, onların hemen birlikte gelerek sirkteki yangını söndürmeleri gerektiğini, aksi takdirde köıün de bütün ekili arazisi ile birlikte yanacağını anlatmaya çalışır. O ağladıkça, köylüler kendilerine anlatılan hikayeden daha fazla hoşlanırlar ve hatta kendi aralarında palyaçonun “rolünü” içten ve mükemmel bir şekilde oynadığını takdir ederek, seyirlerine devam ederler; bir kısmı palyaço ile

alay eder, zevklenir. Onlar bu halde iken yangın büyür ve bütün gayretler boş giderek, sirk ile birlikte köy de yanar.¹ Kierkegaard ve Cox'a göre Hristiyan teologlarının düştüğü durum, sirkteki palyaço'nun halidir. Bunda palyaçonun palyaço olarak ifadelerini anlamlı kılan "palyaçoğun" mahiyetinin, aynı zamanda bunun tarihi ile irtibatlı olduğunu; palyaçonun ifadelerinin "doğru" anlaşılmasının, onun palyaço olarak daha önce neler yaptığına bakılmadan söz konusu olmayacağı; bunun benzer bir şekilde Hristiyan teologları ve teolojisi için geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Dinin problem haline gelmesini ele alan yaklaşımlarda tarihî süreç ile dinin etkinliğinin ve etkisinin azalması, genellikle insanlığın evrimine bağlı, "tabii bir süreç" olarak açıklanmaya çalışılır ve böylece din bazı önemli "katkıları olmakla birlikte" zamana bağlı ve dolayısıyla zamanı geçtiğinde ortadan kaybolması beklenen "insânî bir fenomen", "insânî bir başarı" olarak kabul edilir. Açıklamalarda Avrupa'da özellikle Kilisenin insanların dinî inançlarını, bu dinin amaçlarıyla telif edilemeyecek bir şekilde kullanması bu konuda önemli bir etken olarak kabul edildiği gibi, buna yönelik itirazların kendi dinamiklerini kazanarak, siyasi bir destek bulması; daha sonra da tam bir siyaset haline gelmesinin, mutlak din olarak kabul edilen Hristiyanlığı, dolayısıyla da dini problem haline getirdiği özellikle vurgulanır. Bu açıklamalarda zaman zaman, aslında "kendi çığı-rından" çıkmış olan dinin, aslı yerine geri döndüğü iddiaları da bulunur. Bu meseleyi açıklamaya çalışanlar, her ne kadar "bilimsel" ve "tarihi" açıklamalar veya olup biteni "anlama gayretleri" olsalar da, netice itibarıyla her birisi kendi başına, dinin problem hale gelmesine "mazeretler bulma" gayretleridir. Olan, teferuatla olmasa bile, ana hatları ile "olması gereken" olarak kabul edildiği için, ilmin ve tefekkürün vazifesi en iyi ihtimalle olanı açıklamak, yani olanı "rasyo-nel" bir şekilde anlaşılır kılmak olarak kalmaktadır.²

1. Hikâye için bkz: Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965, s. 256-257; Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, s. 13-14; Wilhelm Weischedel de, 20. yüzyıl "nihilizm çağı" olarak niteler. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Münih: DTV 1979. Bu eserin alt başlığı, "Nihilizm Çağında Felsefi Bir Teolojinin Temellendirilmesi" (Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus) şeklindedir.
2. Burada bizim ne sekülerleşmenin ne olduğu, ne de nasıl gerçekleştiği konusunda, şu veya bu formda nakledici veya tasvir edici bir iddiamız yoktur. Burada işaret edilen hususlar, sokak-

Dinin Problem Haline Gelmesi ile Dinî Problemlerin Birbirinden Tefriki

Açıklamalar ne yönde olursa olsun, tartışmasız bir gerçek olarak bugün “din bir problem” haline gelmiştir. Dinin problem haline gelmesi ile, “dînî problemleri” birbirinden ayırınca, dinin problem haline gelmesinin ne olduğu sorusunu daha açık bir şekilde sormak mümkün olacaktır. Çünkü bugün, özellikle İslâm dünyası söz konusu olduğunda, konuşulan artık sadece dinî problemler değil, belki daha fazla “bir problem olarak” dindir.

Dinin bugün problem haline geldiğinden bahsetmek, daha önce problem olmadığını ifade etmekte ve bugün yeni bir problemle karşı karşıya kaldığımızı düşündürmektedir. Aslında mutlak olarak din, en azından İslâm dünyasında, bir asır öncesine kadar, problem değildi; ancak bu, İslâm’ın problem olarak görülmediği anlamına gelmemelidir. İslâm, başından itibaren Müslüman olmayanların gözünde hep bir problem olagelmıştır; bu durum gayrimüslimlere has bir durum da değildir; Müslümanlar için de diğer dinler bir problem teşkil etmekteydi. Benzer bir şekilde her bir din, diğer dinleri bir problem olarak görüyordu ve hâlâ da görmektedir. Her bir dinin, dinin mahiyeti icabı “mutlak” olma iddiasında olduğunu düşündüğümüzde, bu durumun “tabii” olduğunu söylemek gerekir. Ancak bir din olarak İslâm’ın problem haline gelmesi ile Hristiyanlığın veya

taki insana ulaştığı haliyle dinin problem haline gelmesi süreci hakkında bazı tasavvurları ifade etmektedir. Batı’daki sekülerleşme süreci kendi başına bir konu olarak yüzlerce çalışmanın konusu olmuş ve hâlâ da araştırılmaya devam edilmektedir. Sosyolojik ve psikolojik açıdan başta Marx olmak üzere Max Weber, Emile Durkheim, Freud, Parsons gibi birçok bilim adamının çalışmaları hem modernleşmeyi hem de sekülerleşmeyi konu edinmişlerdir. Bu hususun teolojik bir değerlendirmesi için bkz: Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965. Bu konuda kaba bir özet için bkz: Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1967, s. 74-118; bu kavramın bir tarihinin muhtasar bir tahlili için bkz. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/Münih: Verlag Karl-Alber 1965; Sekülerleşme konusunda Gisela Anders tarafından, bu konuda yazılmış önemli makalelerden oluşan bir derlemenin sonuna eklenen, seçme bir bibliyografya için bkz: “Bibliographie”, [*Säkularisierung*, Hrsg. von Heinz-Horst Schrey, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, içinde], s. 415-437.

Yahudiliğin problem haline gelmesi bir ve aynı şey değildir. İslâmiyetin tebliği ile birlikte bu dine inananların gözünde Hristiyanlık “problem” haline gelmiştir; aynı şekilde de Hristiyanlığın ortaya çıkması ile Yahudilik bir problem haline gelmiştir. Diğer taraftan Yahudilik, hem Hristiyanlığı hem de İslâm’ı “tabîî” bir problem olarak görür. Aynı şekilde İslâm, Hristiyanlar için tabîî bir problemdir. Yani tek tek dinler dikkate alındığında, tabîî olarak diğerleri birer problem olarak tebarüz eder ve her bir dinin diğer dinler için bir “açıklaması” bulunur. [Dinlerin birbirlerini problem olarak görmesi veya problem haline getirmesi, aynı zamanda felsefî açıdan dinlerin hakikati veya hakikî din ile ilgili bir soru ortaya çıkarmaktadır. Son zamanlarda dinlerin “çokluğu” felsefî bir problem olarak birçok din felsefecisinin de meşgul olduğu bir mesele haline gelmiştir. Ancak bu konu yeni ortaya çıkmış bir mesele olmayıp, tarihi çok gerilere giden bir meseledir.]³ Ancak bugün dinin problem hâline gelmesi, bundan daha farklı bir şeyi ifade etmektedir. Bir taraftan mutlak olarak “dîn” bir problem olarak görüldüğü gibi, diğer taraftan da her bir din ayrı ayrı ve her birisi kendi özellikleri ve müntesiplerinin konumlarına bağlı olarak farklılaşan bir şekilde problem olarak görülmektedir.

Dinin problem haline gelmesi, bir dinin yaygınlaşarak diğerlerini problem haline getirmesini ifade etmiyor; aksine din dışı bir anlayışın etkin bir hale gelecek, dinlerin mensupları ile dinler arasındaki ilişkinin bozulmasını ifade etmektedir. Burada kullanılan “belirli bir din dışı anlayış” ifadesi, bu anlayışın kendinde din dışı olmasını gerektirmiyor; bir din mensupları için “dînî” olan bir anlayış, bu dinin mensubu olmayanların karşısına tamamen din dışı bir “fenomen” olarak çıkabilir ve bu fenomen bu dinin mensupları ile dinleri arasında esaslı bazı sıkıntılar ortaya çıkarabilir. Bunun en bariz misallerinden birisini, 16. yüzyılda Fransa’da ortaya çıkan “inançsızlık” ile İslâm kültürü arasındaki alâka olduğu kadar, bugün Müslümanlar için “dînî” olan birçok hususun Hristiyanların veya farkında olarak veya olmayarak onların bakış açısını benimsemiş olanların gözünde “iktisâdî”, “siyâsî” veya başka bir “fenomen” olarak algılanması teş-

3. Bu konuda yapılmış olan bir çalışma için bkz: Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christianity and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Londra: Curson Press 1988.

kil eder.⁴ Bu yönden buradaki “din dışı” ifadesini, “muhataplar açısından kavrandığı şekliyle” diye tasrih etmek gerekmektedir. Bugün dinin problem haline gelmesinden esas olarak bu anlamda bahsedilebilir. Bu anlamda da dinin problem haline gelmesi, Hristiyanlık için başka olduğu gibi, Yahudilik ve İslâm için de tamamen başkadır.

Ama her şeye rağmen “dinin problem haline gelme süreci” biraz dikkat edilecek olursa, Hristiyanlık üzerinden Batı Medeniyeti tarihi içerisinde gerçekleşmiş olan bir süreç dikkate alınarak formüle edilmiştir. Buna karşılık Yahudiliğin kendi mensupları açısından “problem” haline gelmesi [veya aksine daha farklı bir şekilde daha da etkin bir hale gelmesi], açık bir şekilde Hristiyanlıktan farklı olarak gerçekleşmiştir. Bunda Yahudiliğin ve Yahudilerin yaşadıkları tarihî sürecin ve yaşama şartlarının Hristiyanlarınkinden epeyce farklı olmasının önemli etkileri olduğu gibi, bir din olarak Yahudiliğin Hristiyanlıktan farklı olmasının da bunda tayin edici bir etkisi olmuştur. İslâm’ın bu anlamda problem haline gelmesi süreci ise, ne Hristiyanlığa ne de Yahudiliğe benzer; bu süreç tamamen başka bir şekilde gerçekleşmiştir. Kabaca Batı’da gerçekleşen bir süreç önce Hristiyanlığı, daha sonra da bütün dinleri ve özellikle de İslâm’ı bu çerçevede problem hâline getirmiştir.

Hristiyanlığın problem haline gelme süreci, tarihçiler ve sosyologlar tarafından “sekülerleşme” süreci olarak isimlendirilir. Sekülerleşme, “dünyevî” olanın dinî, daha önce hakim olduğu alanlardan çıkarak, bu alanları “özgürleştirilmesi” ve “insanileştirmesi” olarak tasvir edilir.⁵ [Son zamanlarda özellikle Batı’da bu sürecin sınırlarına ulaştığı ve “kutsalın geri döndüğü” tezi revaç bularak, bu konuda toplumsal olarak önemli dönüşümler yaşandığı, birçok araştırmacı tarafından vurgulanmıştır.]⁶ Bu sürecin tarihî olarak ele alınması, bu ko-

4. Batı Avrupa’da milyonlarca Müslüman yaşamasına rağmen, Müslümanların dinî cemaat olarak “resmen” tanınmasında karşılaşılan zorluklar da esas itibarıyla bununla alakalı gibi görünmektedir.
5. Harvey Cox sekülerleşmeyi şöyle ifade eder: “Secularization implies a historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from tutelage to religious control and closed metaphysical world views.”, *The Secular City*, s. 34.
6. Bu konuda batılı sosyologların son yıllarda yayınlanmış yazılarından seçilmiş olan bir derleme için bak: *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Derleyen: Ali Köse, İstanbul 2002.

nuda yapılan çalışmaların çokluğu ve konunun –felsefî bir şekilde ele alınması mümkün olmakla birlikte– daha çok din sosyologları tarafından incelenmiş olması dolayısıyla, bizi konumuzdan uzaklaştıracaktır.⁷ Ancak sekülerleşme tezinin, hem konusunu hem de gerekçelerini Batı medeniyeti tarihinden aldığı da, tartışılmayacak kadar açıktır.⁸

İslâm dünyasında İslâm'ın problem haline gelmesi süreci, Hristiyanlıkta olduğu gibi sekülerleşme değildir; fakat bu, İslâm dünyasında sekülerleşmenin olmadığı anlamına gelmez. Zaten dinin problem haline gelmesi ile sekülerleşme bir ve aynı fenomenin iki ayrı ifadesidir.⁹ Bir yerde sekülerleşme varsa, din problem haline gelmiştir; bir yerde din problem haline gelmişse, bu bir sekülerleşme alametidir. Ancak İslâm dünyasında sekülerleşmeyi önceleyen başka bir süreç önce sekülerleşmeyi gerçekleştirmiş, buna bağlı olarak da İslâm'ı problem haline getirmiştir. Bu sürecin adı, sömürgeciliktir. Yani İslâm dünyasında hem sekülerleşme, hem de buna bağlı olarak İslâm'ın problem haline gelmesi, sömürgeciliğin bir neticesi olmuştur. İslâm dünyasında sekülerleşmenin yaygınlaşması, sömürgeciliğin yaygınlaşmasının “tabii” bir neticesi olarak gerçekleşmiştir. İslâm dünyasında sömürgecilik ile birlikte başlayan süreçte, İslâm, sömürgeciliğin gerçek-

7. Bkz. Dipnot 2. Bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma vardır; hemen bütün modernleşme teorileri aynı zamanda sekülerleşme teorileridir. Bu konuda Türkçe olarak yazılmış çok sayıda eser olmakla birlikte, bugün artık geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiş olan, bir dönemdeki hakim anlayışı ifade eden Adnan Adıvar'ın *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1969) isimli eserini burada hatırlatabiliriz.
8. Bu hususa son olarak işaret edenlerden birisi Bernard Lewis'tir. Bkz: Bernard Lewis, *Der Untergang des Morgenlandes*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2002 (*What Went Wrong?*, Oxford: OUP 2002, başlıklı kitabın Almanca tercümesi), s. 138 vd. Bu kitabın Almanca tercümesinin başlığı, ilginç bir şekilde aslının aynı değildir. Almanca tercümesinde kullanılan “*Untergang des Morgenlandes*” (İslâm Dünyasının Çöküşü) ifadesi muhtemelen meşhur Alman düşünürü Oswald Spengler'in “*Untergang des Abendlandes*”ine atıfta bulunmaktadır.
9. Niyazi Berkes bu süreci, Türkiye ile ilgili olarak “sekülerizmin gelişimi” olarak nitelemektedir. *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal 1964). Bu kitabın Türkçe tercümesinin “*Türkiye’de Çağdaşlaşma*” başlığını taşıması oldukça fikir vericidir. Son zamanlarda yapılmış bir çalışma için bkz: Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim yay. 2002.

leşmesi ve sürdürülmesi önünde en büyük ve esaslı engel olarak görülerek, önce sömürgecilerin gözünde, daha sonra da bu görüş muvacehesinde –siyasî olarak varlığını yitiren İslâm dünyasında– sömürge yönetimleri veya sömürgelerden yönetimi devralanların gözünde “problem” haline geldi.

İslâm’ın problem haline gelmesi, böylesi bir süreçte gerçekleştiği için, bu çerçevede Müslümanlar dinden değil, *düşükleri bir durumdan* kaynaklanan sorunlarla karşılaştılar. Elmalılı Hamdi Efendi bu asrın ilk çeyreğinde bu durumu Müslümanların inhitâtını dinden veya din anlayışındaki yanlışlıktan değil, dinin hissî olan tarafının zamana bağlı olarak zayıflaması ile irtibatlandırmaktadır. Bu açıklama, Müslümanların düştüğü durumu, tabîî bir süreç olarak görmekle birlikte, bu tabîî sürecin, doğrudan doğruya din ile tedeyyün arasındaki irtibatın hissî tarafının zamanla zayıflaması kadar, bunun yeniden güçlendirilmesinin de mümkün olduğunu varsayan geniş bir perspektiften ele almaktadır. Bu noktada onun esas olarak işaret ettiği husus, İslâm ile Hristiyanlığın birbirinden tamamen farklı dinler olmaları ve bundan dolayı biri ile ilgili olarak ortaya çıkan sorunların diğeri için de geçerli kılınmasının doğru olmadığıdır.¹⁰ Halbuki son asırda genellikle tercüme bir dil konuşan aydınlar, Batı’da din için söylenenleri, İslâm için de söylenmiş kabul ediyor ve bu çerçevede argümanlar geliştiriyorlardı. Elmalılı Hamdi Efendi’nin bu konudaki tavrı, İslâm’ı ve Müslümanları zan altında bırakmaksızın, bunun tabîî ama zorunlu olmayan bir süreç olduğuna işaret ederek, bu sürecin farkına varılarak, din ile hayat arasında ortaya çıkmış olan açığın kapatılabileceği tezini içermektedir. Halbuki sömürgeleştirme sürecinde gerçekleşen, Hristiyanlıktan kaynaklanan sıkıntıların aynen İslâm için de geçerli kılınmak istenmesi veya geçerli kılınması idi. Bu cihetten Mehmed Akif ve Muhammed İkbal gibi bazı düşünürler “İslâm” ile “Müslümanlar”ı birbirinden tefrik etmeyi; Müslümanların düştükleri halden İslâm’ı sorumlu tutmanın doğru olmayacağını söylerken, aynı zamanda ortaya çıkan sorunların Müslümanlar açısından İslâm’la irtibatlı olarak anlaşılır bir şey olmadığını da ifade etmiş oluyorlardı. Ancak burada, Müslümanlar ve onların “din anlayışı” zan altında bırakılıyordu. [Bu bir tür, bir zamanlar tekâfü-ü edille olarak bilinen ar-

10. Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dîbâce”, *Makaleler I*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul: Kitabevi 1997, s. 235-273.

gümanın in'ikâs-ı edille'ye karşı yeniden gündeme gelmesi olarak kabul edilebilir. Bu tavır ancak Fârâbî'nin mantıkta geliştirdiği “tasavvurât-tasdîkât” ayrımı sayesinde mümkün olmuştu. Yine bu çerçevede medeniyet ile İslâm arasında bir uzlaşma veya uyumsuzluk olup olmadığı ile ilgili tartışmalar,¹¹ İslâm ile Hristiyanlık arasındaki esaslı farklara atıflarla cevaplandırılmaya çalışılırken, aynı zamanda sömürgeciler açısından sorulmuş olan bir soruyu, dönüştürüp tercüme ederek, lehte bir hale getirmeye çalışıyorlardı. Ancak İslâm ile Müslümanları birbirinden ayıran bu yaklaşım şekli tam anlamıyla başarılı olmuş sayılmaz; hatta bu tavır bir adım sonrasında klasik geleneği içine düşülen halin sorumlusu kılarak bu hesabı kapatmaya ve “yeni bir düzen” oluşturarak geleneğin yükünden kurtulmaya yönelmiş; fakat bütün bu gayretler amacına ulaşmadığı gibi, içinde yaşanan sömürge şartlarının içselleştirilerek, Hristiyanların yaşadığı problemler, belki onların yaşadığından daha fazla Müslümanlar için geçerli bir hale getirilmiştir. Bugün Müslümanlar kendilerini, sadece kendi inanç ve fiillerinden kaynaklanan meselelere değil, bunun ötesinde Hristiyanlığın sebep teşkil ettiği meselelere de cevap bulmak zorunda hissediyorlar. Buna ek olarak modernitenin ortaya çıkardığı sorunlar da, Müslümanlara daha da vahimleşerek ulaştığı için, modernitenin faziletlerinden çok reziletleri Müslümanların karşı karşıya olduğu problemleri katlanılamaz boyutlara taşımaktadır. Bu meselelere cevap bulma gayretleri, çok çeşitli alanlarda karşımıza çıktığı gibi, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda daha da elle tutulur bir hale gelmektedir.

Sömürgeleşme, ilk bakışta siyasî bir süreç olmakla birlikte, muhtemelen modernitenin ve modern devletin mahiyeti ile alâkalı olarak, kendisi ile birlikte başka bir şeyi daha Müslümanların hayatına soktu: Batı. [Batı, kendinde dinî bir kurumu veya olguyu da temsil etmekle birlikte, bu İslâm dünyasında seküler bir olgu olarak kavranmaktadır; aynı şey Batı için de geçerlidir: İslâm Batı'da henüz bir “din” olarak kabul görmemiştir. Müslümanlar için tamamen

11. Bu konu 19. yüzyılın sonlarından başlayarak, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar en çok tartışılan konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta Elmalılı'nın yazdığı bir makale için bkz: Elmalılı, “Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir”, *Makaleler I*, s. 81-109.

“dini” olan birçok şey, Batı tarafından “seküler” olarak algılanmaktadır. Bunda fazlaca şaşılacak bir şey yoktur.] Sömürgeleşme süreci aynı zamanda Batının etkin bir hale gelmesi demek olduğu için, batılılaşma olarak gerçekleşti. Batı bugün Müslümanların hiçbir şekilde yok sayamayacakları bir şekilde hayatlarının bir parçası haline geldi. Bu noktada Batı’yı görmezlikten gelerek herhangi bir problemi tanımlamak mümkün olmadığı gibi, görünen herhangi bir probleme çözüm teklifi getirmek de mümkün değildir. Bunu daha önce farleden İktbal ve Elmalılı gibi birçok düşünür, bunu düşüncelerinde dikkate almaya çalışmışlardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir şey vardır: geçerlilik ve doğruluk bir ve aynı şey değildir. Doğru her zaman geçerli, geçerli de her zaman doğru olmayabilir.

Bütün bu söylenenlerin amacı, burada bir sömürgeleşme veya genel olarak dinin problem haline gelmesi sürecini açıklamaya veya anlamaya matuf bir teori geliştirmek veya mevcutlardan birisine dayanarak, bu konuyu ele almak değildir; hatta felsefi olarak üzerinde durulması gereken bir hâl olarak da –ne kadar önemli olursa olsun– bu konu, bir mesele olarak –burada– bizi ilgilendirmiyor. Bu konunun bizi ilgilendiren tarafı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, günümüzde dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili olarak geliştirilen tavırların durduğu zemini teşkil etmesidir. Bu yönden dinin problem haline gelmesi ele alınırken iki cihetin birbirinden tefrik edilmesi söz konusu olmaktadır. Bunlardan birisi tarihî olarak her bir dinin problem haline gelmesi süreci; ikincisi bu süreci mümkün kılan zemin. Bunlardan birincisi hem bilimsel olarak ele alınabilir, hem de felsefi olarak (=tarih felsefesi); ikincisi ise tamamen felsefi olarak ele alınabilir. Birincisi daha çok tarihî ve toplumsal iken, ikincisi existansiyeldir. Dinin problem hâle gelmesi ile dinî problemlerin birbirinden ayrılması, aynı zamanda bu tefrikle irtibatlıdır. Bu hususu, –en azından bugünkü anlamda– dinin problem hâline gelmediği şartlarda, ortaya çıkan problemlerin bazı özelliklerini tasrih ederek netleştirebiliriz.

Klasik gelenek dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasını kendi tabii gidişatı içerisinde, özellikle dinin yaşanması veya dine uygun yaşamayla ilgili meseleler olarak kabul ederek, metinlerin kendilerini bir problem olarak değil, onlar ile hayat arasında ortaya çıkan mesafenin kapatılması ile irtibatlı olarak ele almaktaydı. Kabaca ifade etmek gerekirse din, bir külfet değil, bir nîmet

olarak algılanıyordu. Bu yönden din anlaşılabilir olarak yaşanıyor ve yaşanırken de anlaşılıyordu. Bu çerçevede gelenek kendisini meselelerin tayini ve halli yönündeki gayretlerin taşıyıcı “şuuru” olarak kabul ederek, her türlü meselenin hem tanımlanmasını hem de halledilmesini içinde taşıyor; kendi kendisini yeniden üretirken, aynı zamanda din ile, irtibatlı bir şekilde hayatı da sürdürme iddiası ile birlikte varlığını devam ettiriyordu. Bu noktada dinî metinler ile gelenek, birbiri ile irtibatlı, hatta birbiri ile tamamen içli dışlı olmuş, bu yönden gelenek muhtelif cihetlerden ıslaha yönelik tenkide maruz kalmakla birlikte, karşı karşıya kalınan meselelerin hallinde tayin edici zemini teşkil ettiği için, tenkidten daha çok “tahkîke”¹² konu edilerek, bir yük olarak değil, bir imkan olarak kabul edilmiştir.

Bizim burada yukarıdaki tefrikle de irtibatlı olarak ikinci bir tefrik daha yapmamız gerekmektedir. Bunlardan birisi tarihî süreç, ikincisi ise insan tabiatıdır. Tarihî süreç, bu sürece katılan faktörlerin dikkate alınması ile anlaşılabilir problemler ortaya çıkardığı gibi, bu sürece eşlik eden ve bu sürecin oluşturduğu ortam içerisinde kendisini izhar eden bir “insan” tabiatından da bahsetmek gerekir. İnsan tabiatı denildiğinde ne kastedildiğini söylemek, ilk bakışta görüldüğü kadar kolay olmasa da, insanın diğer canlılardan farklı bazı özelliklerinin olduğu dikkate alınacak olursa, bu farklılıkların kendinde bir imkân, bilkuvve bir durum olarak, ama zaman ve mekânla bağlı bir bilfiil hâle gelebilen; dolayısıyla imkân olarak olgu öncesi, tahakkuk olarak olgu ile irtibatlı bazı özellikler olduğunu söylemek mümkün olur. Bu aynı zamanda insanda değişmez bazı özelliklerin –en azından imkan veya bilkuvve olarak– mevcut olduğunu da ifade etmek demektir. Ancak bu imkânın tahakkuku, tahakkukun gerçekleştiği verili durumlarla doğrudan irtibatlıdır. Meselâ her bir insan konuşabilir, bilebilir, umabilir, talep ve irâde edebilir, korkabilir vs. bir canlıdır. Ancak hangi dili konuşacağı, neleri bileceği, neleri talep ve irâde edeceği, neler-

12. Klasik eserlerde, özellikle Osmanlı ulemasının eserlerinde, “tahkîk” bugün Batı dillerinde kullanıldığı haliyle “Kritik” terimine denk bir anlamda kullanılmaktadır. Bilindiği gibi Batı dillerinde kritik terimi, Türkçe’de daha çok “reddetme” anlamına gelen tenkit terimine değil, “derinliğine inceleme ve araştırma ve bunun neticesinde ortaya çıkana ifade etme” anlamında “tahkîk”e yakın bir anlamda kullanılmaktadır. Bunun paradigmatik örneğini Kant’ın meşhur üç Kritik’i teşkil etmektedir.

den korkacağı vs. başından verilmiş bir şey olmayıp; insanın Heidegger'in ifadesi ile "içine atıldığı" dünya içinde anlamını ve hakikatini kazanacaktır. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin, lügat anlamı "anlamak" olan fıkhi, nefsin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi olarak tanımlaması, özellikle üzerinde durulması gereken bir husus olduğu gibi, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin, "Allah'ın insana İslâm'dan sonra verdiği en büyük nimetin, doğru anlama ve iyi niyet" olduğunu, hattâ bu ikisinin "İslâm'ın sulayıcısı" olduğunu söylemesi de bu çerçevede ele alınması gereken bir husustur.¹³

Klasik gelenek kendi tarihî şartları içerisinde, yaşanan "dünya" içinde ortaya çıkan sorunları halletmeye matuf olarak varolmuş ve bu çerçevede etkin olabilmıştır; klasik dönemin en önemli tarafı, ilk bakışta fazla ehemmiyetli görünmeyen bir husus olmakla birlikte, –bizim konumuzun ayırıcı husûsiyeti olan sömürge şartları ile mukayese edildiğinde önemi daha da bariz bir şekilde ortaya çıkan– siyasî otoritenin Müslümanların elinde olması ve dolayısıyla, toplumsal organizasyonun kendi otantik şartlarında gerçekleşmiş olmasıdır. Bundan dolayı bu otantik şartlar siyaseti, sömürge dönemi ile mukayese edildiğinde, etkisiz kıldığı için, İslâm, bu şartlarda ortaya çıkan sorunlarla, bu dünya içinde "gereği gibi" ilgilenebilmiştir. Burada iki husus, tarihî şartlar ve insan tabiatı, birisi ikincisinin tahakkuk vasatı, ikincisi birincisinin görünüş formları olarak söz konusudur ve bütün meseleler ve hal çareleri böylesi "otantik" şartlarda gerçekleşmiştir.

2. Sömürge dönemi ile birlikte bu durum tamamen değişerek, siyasî alanda yaşanan "bozgun"un neticesinde, bazı düşünürler tarafından bozgunun sorumlusu olarak gelenek görülmeye başlanmış; din ile gelenek birbirinden ayrılarak, dinî muhafaza etmek için geleneğin feda edilebileceği gibi bir düşünce ortaya çıkabilmiştir. Bu düşüncenin en önemli ifadesi, önceleri İslâm ile Müslümanlar arasında bir tefrik yapılarak, Müslümanların hali ile klasik gelenek arasında doğrudan bir irtibat kurulmuş; bu çerçevede klasik gelenek "bozgun"un sorumlusu olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Bu noktada İslâm, gelenekten soyutlanarak, "saf" bir

13. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1998 I, s. 93.

14. Bu tavır muhtelif alanlarda, muhtelif düşünürler ve ilim adamları tarafından muhtelif seviyelerde dile getirilmektedir. Bunların son örneklerinden birisini S. F. Ülgener teşkil etmektedir.

şekilde “yeniden” anlaşılma-ya yönelinmiş ve bu çerçevede, İslâm’ın dile geldiği “temel dinî metinler”in “yeniden anlaşılması ve yorumlanması” gibi “yeni” bir tavır gelişmeye başlamıştır. Bu tavır esas itibariyle birbirinden farklı, ama konu olarak aynı olan iki tavrı ortaya çıkarmıştır ki, birisi “İslâm Modernizmi” olarak nitelendirilirken, diğeri “selefilik” veya “yeni selefilik” olarak isimlendirilmiştir.

Burada dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili meselede bir “yenilik” söz konusudur ve dolaylı bir şekilde, bu İslâm ile Müslümanlar birbirinden tefrik edilerek ifade edilir. Tartışmasız olan bir şey varsa, o da Müslümanların halidir. Müslümanlar netice itibariyle “sömürge” durumuna düşmüşlerdir. Bu durum kabul edilebilir bir durum olmadığı için, bunun bir sorumlusu aranmaktadır. Sorumlu, etkin olan ne ise odur; o halde eğer İslâm etkin idiye ve etkin olmasına rağmen Müslümanlar sömürge durumuna düşmüşse, bu durumda İslâm’ın Müslümanların “özgürlüğünü” muhafaza etmeye yetmediği, daha başka bir ifade ile İslâm’ın çağın problemlerine cevap veremeyeceği¹⁵ gibi bir tez anlamlı bir hale gelecektir. Esas itibariyle bu tez, -ister dile getirilsin isterse sadece düşünülmüş olsun, fark etmez-, tam anlamıyla İslâm’ı problem haline getirmek demektir. Böyle olunca da böyle bir tezin kabul görmesi, İslâm’ın problem haline gelmesi anlamına gelmektedir.

Böyle bir eğilim ve bu eğilimin ortaya çıkardığı soruya –muhtelif nedenlerle– muhatap olanlar, yukarıda işaret edilen İslâm ile Müslümanları birbirinden ayırmayı, böyle bir soru ile esaslı bir şekilde karşılaşmaya tercih etmişlerdir. Bu tercih kendisi ile birlikte din ile ilmi birbirinden ayırmakta; bir taraftan gelenekte dinî olan ile târihî olanın birbirinden ayrılması gerektiğini söyleyerek, Müslümanların içine düştüğü durumdan “bir zamanlar yaşamış” olan Müslümanları sorumlu tutmaktadır. Onların sorumlu tutuldukları ise Müslüman olmaları değil, İslâm’ı anlama ve yaşama biçimleridir. Kabaca dinin, bir zamanlar yaşamış olan Müslümanlar tarafından “yanlış” anlaşılmış veya “doğru anlaşılmamış” olduğunun kabul edilmesi onların bu yanlışlarından kurtulmayı mevcut durumdan kurtulmanın ön şartı haline getirmektedir. Bu noktada İslâm’ı

15. Server Tanilli bu başlıkla bir kitap da neşretmiştir. Server Tanilli, *İslâm Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, İstanbul: Say yayınları 1991; Bu tez Ağaoğlu Ahmed’in *Üç Medeniyet*’inde de savunulmaktadır. Bkz: Ağaoğlu Ahmed, *Üç Medeniyet*, 1927, s. 3-46.

kurtarmak için geleneğin feda edilmesi gerekmektedir. Geleneğin fedâ edilmesi ile birlikte, geleneğin tanımadığı bir sorun ortaya çıkmaktadır: Dinî metinlerin “yeniden” anlaşılması. Daha başka bir ifade ile ancak böylesi bir tezi savunanların dinî metinlerin “yeniden” anlaşılması ve yorumlanması diye bir meselesi vardır; çünkü -bu bakış açısından görüldüğü haliyle- dinî metinler belli bir şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır; netice itibariyle Müslümanlar, bu yorumların bir neticesi olarak sömürge haline gelmişlerdir veya bu yorumlar Müslümanların sömürge haline gelmesine engel olamamışlardır. Bu tez dikkate alındığında yukarıda Akif ve İkbâl ile ilgili olarak nakledilen tez, yani İslâm ile Müslümanların birbirlerinden ayrılması gerektiği tezi ayrı bir anlam kazanacaktır. İşte bu tez, daha önce gerçekleşen anlama ve yorumlama “yöntemleri” ile sömürgeleşme arasında bir alâka kurarak, İslâm’ın temel dinî metinlerinin başka bir şekilde anlaşılıp yorumlanması sayesinde, bu halden kurtulmanın mümkün olabileceğini, yani İslâm’ın çağın problemlerine cevap verebileceğini söylemektedirler. Anlama ve yorumlamanın mesele haline geldiği “bağlamı” kabaca bu şekilde dile getirebiliriz.

Bu bağlamın esas itibariyle bir “bozgun” psikolojisi içerisinde oluştuğunu ve bu psikolojinin hâlâ da sürdüğünü söylemek mümkündür. Anlama ve yorumlama’yı felsefî bir sorun haline getiren, bu “bozgun” psikolojisi ve bu psikolojinin de zeminini teşkil ederek bunu mümkün kılan “ontik durum”un bizzat kendisidir. Bu çerçevede anlama ve yorumlama meselesini yeniden ve felsefî olarak ortaya koyma zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu zarûret, ontik bir durumdan kaynaklandığı için, ancak “ontolojik” bir yönelişle fark edilebilir ve ele alınabilir. Bu noktada yapılması gereken şey, dinî metinleri anlama ve yorumlamanın Müslümanın varoluşu ile alâkasını ve bu alâkanın, bütün bir “yenilme” veya “sömürgeleşme” durumunu, hatta “zafer” durumunu da önceleyen, esaslı bir ontik durum olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, dinî yaşamanın mütemmim cüzü olduğu için, her dönemde Müslümanların bir meselesi olagelmıştır. Bundan dolayı bu mesele “zafer” durumunda da mevcuttur. Bunun anlamı, aynı zamanda hem birinci tezin hem de ikinci tezin esasını teşkil eden, “sömürge durumunun”, her ne kadar “hakikat” olsa da, “hakikî” olmadığını; bundan dolayı dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda, dikkate alınmakla birlikte,

esas alınamayacağı olmaktadır. Daha başka bir ifade ile, dinî metnin anlaşılması ve yorumlanması “bozgun” veya “zafer”in gerekçesi olmayıp, bunu önleyen ontik bir durumdur.

Bu, dinin etkin olmadığı anlamına gelmez; tam aksine din ile dindar arasındaki ilişkinin “aslı” ve “gerisi olmayan”, diğer bütün olayların zeminini teşkil eden bir ilişki olduğunu söylemektir. Daha başka bir ifade ile –teknik olarak ifade etmek gerekirse– dinî metnin anlaşılması ve yorumlanması, epistemolojik değil, ontolojik bir meseledir ve bu haliyle felsefî bir tahlile konu edilmelidir. Ama herhalde dinî metnin anlaşılması ve yorumlanmasının epistemolojik cihetten de önemli bir mesele olduğunu; çünkü belirli bir dünya içinde bile olsa, dinî metnin kavranışının, Müslümanların halleri ile irtibatlı olarak bazı farklılaşmalar ortaya çıkardığını ifade etmek gerekmektedir. Bu farklılaşmalar bir dünya içinde ve bu dünyayı sürdürme gayretine matuf olduğu süre, zenginlik olduğu halde, dünya kaybedildikten sonra, neyin kaybedildiği fark edilmeden yapılan epistemolojik tartışmalar, netice itibarıyla bu kaybı pekiştirmektedir. İslâm modernizmi ve selefilğin düştüğü durum bunun, üzerinde dikkatle durulması gereken iki örneğini teşkil etmektedir. Çünkü anlama ve yorumlamanın ontolojik değil epistemolojik açıdan “merkezi” denilebilecek bir noktaya konulması, Müslümanların yaşadığı bir “ontik” dönüşümün alameti olarak kabul edilebileceği gibi, ontik olanın önceliğinin ya unutulduğu veya geri plana itildiğini de söylemek mümkündür.

3. Avrupa’da başlayarak zamanla bütün dünyayı istila eden “modernite”, tam anlamıyla bir “Tanrı Devleti” (Civitas Dei) kurma iddiasında olan Kiliseyi,¹⁶ bu iddiasının aksine sadece sınırlı bir alanda etkili olabilecek bir hale getirirken, aynı zamanda Kilisenin kontrolünden “kurtarılan” alanda elde ettiği başarılar sayesinde, Kilisenin elinde kalan alanı da sorgulayarak, bir anlamda Kilisenin şahsında dine de bir nokta koymaya yönelince, Kilise, yüzyıllar öncesinden başlayan savunmasını bir taraftan kendisine saldıranların dilini ve bakışını kısmen üstlenerek karşılamaya çalışırken, diğer taraftan da, kendisine Kilise dışı gayret-

16. Bu dönemin ve bu dönemi temsil eden düşünürlerin fikirleri için bkz: Peter von Sivers (Hrsg.), *Respublica Christiana. Politischen Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, Münih: Peter List Verlag 1969.

lerin dokunamayacağı bir alan oluşturmaya çalışmaktaydı. Günümüzde Batı'da din felsefesiyle meşgul olanların önemli bir kısmının bu iki cihetten biri ile doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir cihet ise, doğrudan doğruya çatışmada diğer tarafta bulunanların tavrına tekabül etmektedir. Batıda, yüzyıllar öncesinden başlayan a-theism tartışmalarında Kilisenin karşısında yer alanların aynı zamanda bir tür din felsefesi yapmaları da bunu göstermektedir. Batıdaki din felsefesi ile ilgili tartışmaların konuları ve bu konuların ele alınış şekli, bu gayretlerin tebâruz ettiği vasatı da ifşa etmektedir.¹⁷

Ancak Kilise ile Kilise dışı "güçlerin" muhtelif alanlarda gerçekleşen çatışması, sadece Kiliseyi problem haline getirmede, Kilisenin temsil etme iddiasında bulunduğu dinî de problem haline getirdi. Batı düşüncesi açısından bakıldığında bunda şaşılacak bir taraf yoktur; çünkü Kilise üzerinden genel olarak dinin problem haline gelmesi, Hristiyanlığın mutlak din olma iddiası ile doğrudan alâkalı görünmektedir. Burada gerçekleşen tartışmalar Batı içerisinde kaldığı sürece, mevzî ve dolayısıyla Hristiyanlıkla alâkalı problemler olarak, Hristiyan olmayanları doğrudan ilgilendirmede. Bu tartışmaların küreselleşmesi, sömürge süreci ile birlikte gerçekleşti.

Dinin problem haline gelme süreci, Batı'da sekülerleşme veya dünyevîleşme olarak ifade edilir. Bu süreç esas itibarıyla insanın nihâî merci olarak görülmesi süreci olduğu için, aynı zamanda hümanizm olarak da nitelendirilir. Bundan dolayı dinin problem haline gelme süreci, hümanizmin bir neticesi olarak görülebilir. Buna karşılık İslâm Dünyası, iç dinamiklerden, yani dinin ortaya çıkardığı sorunlardan kaynaklanan ne bir sekülerleşme ne de bir hümanizm yaşamamasına rağmen, Batı'da olmayan başka bir süreç içine girdi: sömürgeleşme. Sömürgeleşme süreci, esas itibarıyla siyasî ve iktisadî bir süreç gibi görünse de, neticeleri itibarıyla kültürel bir dönüşümü de ortaya çıkardı. Kültürel dönüşüm, Batı'daki örneklerin ve hayat tarzının, özellikle tüketim alışkanlıklarının yaygınlaştırılması ile birlikte, inanç olarak olmasa bile, fiilî olarak din ile hayat arasında bir mesafe ortaya çıkardı ki, bu mesafe şu anda olmasa bile gelecekte dinin bizzat din mensuplarının gözünde problem haline gelme ihtimalini söz konusu etmektedir.

17. David Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, s. 5-6.

Sömürge sürecinin en önemli neticelerinden birisi, İslâm'ı siyasî bir konu olarak kabul eden sömürge yönetimlerine reaksiyon olarak, İslâm'ın da algılanmasında siyasî bir bakış şeklini gündeme getirmiş; bunun neticesinde İslâm, İslâm Dünyasında inanç olarak değil, siyasî olarak bir "problem" haline gelmiştir. Bunun da gerisinde dinî olan her şeyi siyasî olarak algılayan bir bakış şeklinin, mahiyetine uygun reaksiyonlarla karşılaşması, yani İslâm Dünyasında dinin "siyasallaşmadan" ifade edilememesi gibi bir durum bulunmaktadır. Siyasal İslâm veya İslâm'ın siyasallaşması gibi terimler bir taraftan bu bakış şeklinin dile geldiği ifadeler olduğu gibi, diğer taraftan da dinî yaşamak veya dine göre yaşamak isteyenlerin, başkalarının kendilerine bakışını benimsemesi ve bir anlamda farkında olunmadan tayin olunma gibi oldukça dikkate değer paradoksal bir durumu da ifade ederler.

Dinin problem haline gelmesi, kabaca söylenecek olursa, Hristiyanlık ve İslâm için aynı olmamakla birlikte, bugün farklı anlamlarda da olsa, Hristiyanlık ve İslâm problem haline gelmiştir/getirilmiştir. Bununla doğrudan alâkalı olmayan başka bir husus vardır ki, bunlar her bir dinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu meseleler, dinî problem haline getirenlerin değil, dinî yaşamak isteyenlerin karşılaştıkları meselelerdir ve bu meseleler muhtelif dönemlerde farklılık gösterse de, öz olarak aynıdır ve bu din ile dindarlık, daha başka bir ifade ile din ile tedeyyün arasında her zaman ortaya çıkabilen meselelerdir.¹⁸

Bu noktada da dinlerin mâhiyetlerinden kaynaklanan bazı esaslı farklar söz konusudur. Hristiyanlık söz konusu olduğunda din, bir "zât" ve "olay"a ve bunun bir "yorumuna" dayandığı için, yorum dinin aslî bir unsuru olmakta; dindarlık ile yorum bir ve aynı şeyin farklı iki ismi olmaktadır. Buna karşılık İslâm, bir "hitâb"a ve onun bir "insan" tarafından tebliğ ve beyânına dayandığı için, bilgi ve bilgiye dayalı anlama ve anlamaya dayalı bir ittibâ, dindarlığın esasını teşkil etmektedir. Buna karşılık yorum, zaman zaman söz konusu olmakla birlikte, aslî bir unsur olmayıp, ârizî bir durumdur. Bundan dolayı İslâm'ın mahiyetinden kaynaklanan meseleler, daha çok bilme ve anlama ile ilgili bir gayret ile bunun neticesine ittibâ çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu meselelerin bir tarafı, yani "tebliğ ve beyân olarak" din (usûl) hep aynı kaldığı için, daha çok te-

18. David Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, s. 5.

deyyünün içinde gerçekleşmek zorunda kaldığı vasat ve şartlardaki değişimden (havâdis) kaynaklanmaktadır. Burada sürekli problem kaynağı olan başka bir unsur da, tedeyyünün faili olan insanın kendi içinde taşıdığı özellikleridir. Bu özellikler de, tedeyyünün belki iç-ön şartları olarak sürekli problem kaynağı olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin yukarıda nakledilen fıkıh tanımı, tam olarak bu iç ve dış ön şartlar ile irtibatlı olarak düşünüldüğünde, aynı zamanda dinin tedeyyün olarak insan hayatında yer edinmesinin, varoluşsal esasını da işaret etmektedir.

Dinin Dinî Metinlere Göre Konumu

4. Hristiyanlıkta, özellikle Ahd-i Cedîd'i ifade eden temel dinî metinlerin bu din içindeki konumuyla, İslâm'da ilk elden dinî metin olarak nitelenebilecek Kur'ân ve hadisler'in dindeki yeri aynı olmamakla birlikte, din, her iki dinde de, yine farklı olarak algılansa da sâbittir. Bu noktada meselâ Hristiyanlıkta temel dinî metinler, Kilise'nin ve onun yetkilileri tarafından ifade edilen teolojinin temellendirilmesinde ve temellendirilmesine kadar tayin edici bir konumda iken, İslâm'da bu tayin edicilik hiçbir zaman –en azından nazarî olarak– değişmez. Dinin sabit olmasının Hristiyanlıkta ve İslâm'da hem süreç hem de muhtevâ olarak aynı olmaması, bunu ifade etmektedir. Dinin sabit olması, ortamdaki değişim ile birlikte, din ile çevre şartları arasında bulunan insan arasında bir mesafenin ortaya çıkmasını da birlikte getirmektedir. Bu mesâfe Hristiyan Batı dünyasında belirli bir noktaya kadar ulaşmış; bu çerçevede din, dinî olarak tanımlanan bir alanda geçerliliği tartışmasız olan toplumsal bir alt sistem olarak kabul edilerek, bu noktada belirli bir istikrar gerçekleşmiştir. Buna karşılık İslâm dünyasında bir istikrar kazanmak yerine, durum gittikçe karmaşık ve sınırlı bir hal almaktadır. Bu mesafe günümüzde esas itibarıyla, yukarıda kabaca işaret edilen süreç neticesinde, dikkate değer bir ivme kazanmış görünmektedir. Bu mesafenin ortaya çıktığı önemli alanlardan birisi dinî metinlerdir. Dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, din ile hayat arasında ortaya çıkan mesâfe ve bu mesâfenin mâhiyeti ile irtibatlı olarak bugün felsefî bir şekilde üzerinde durulmayı gerektirecek esaslı ve derin bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinî metinler, muhtelif dinlerde, özellikle Hristiyanlık ve İslâm'da farklı özellikler taşıyalar da, nihâî olarak dinî pratiklerin temellendirilmesinde ta-

yin edici bir yer edinmektedirler. Bunun da ötesinde dindar ile din arasındaki ilişki, benzer bir şekilde dindar ile dinî metin arasındaki ilişkinin de esasını teşkil ettiği için, dindarlığın bilgiyi ve değeri de önceleyen ontik bir durum olarak kavranarak bu çerçevede dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili meselelerin ele alınması gerekmektedir. Bundan dolayı din ile hayat arasında ortaya çıkan mesafe, sadece tarihî, teolojik veya pratik bir mesele olmayıp, aynı zamanda felsefî bir mesele olarak görülmesi ve bu seviyede tartışılması gereken bir meseledir. Bugüne kadar dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda felsefî gayretlerin her zaman mevcut olmuş olması bunu gösterdiği gibi,¹⁹ her türlü meselenin aynı zamanda felsefî bir seviyede ele alınabilmesi de, bu konuyu aynı zamanda bir felsefe meselesi olarak ele almak için yeter sebep teşkil etmektedir. Burada ele alınan örnekler de bu konuda bir fikir verecek kadar açıktır.

Burada başka bir hususu daha işaret etmemiz gerekmektedir. Dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, esas itibarıyla dindarları ilgilendiren bir meseledir. Daha başka bir ifade ile dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, din ile müspet bir ilişkiyi iktiza eder. Dindar olmayan veya din ile irtibatı olmayan insanların dinî metinleri anlamak veya yorumlamak gibi bir meselesi olmaz; hatta daha ileri giderek şunu söyleyebiliriz ki, din tenkidi yapanlar bile, bir şekilde din ile irtibatlı insanlardır ve onlar için din bir meseledir. Dinin mesele olması, ilk bakışta görüldüğü gibi negatif değil, esasta ve derinden bir pozitifliği de içinde taşır. Bundan dolayı dinî metinleri anlama ve yorumlamayı kendisine muhtelif şekillerde mesele haline getiren insanlar, din ile müspet bir ilişki içinde bulunan insanlardır. Bunu bu çalışmada biraz daha yakından görmek mümkün olacaktır. Dinler arasındaki polemik, dinî metinler hakkında konuşmanın özel bir halidir ve genellikle ters taraftan bir samimiyete dayanır. Bu gibi tartışmalarda genellikle stratejik bazı adımlar söz konusu olsa da, bu biraz da, tipik savunmacı tavrın bir neticesi olarak anlaşılabilir. Burada bir dine mensubiyetin

19. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu hususa işaret ederek, bunun bir zaruret olarak ortaya çıktığını söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *Kâinûn'u't-Te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî 1990, s. 176-178. Ayrıca bkz: İlhan Kutluer, "Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Tecrübenin Rolü ve Değeri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, s. 161-168.

gerektirdiği samimiyet, bazen esaslı sayılabilecek yanlışlıklar ortaya çıkarsa da, bunlar bir yere kadar “anlaşılabilir” hatalardır. Bir din ile herhangi bir irtibatı olmayan insanların din hakkında konuşmaları, eğer böyle bir şey gerçekleşiyorsa, genellikle stratejik ve siyâsî, Max Weber’in bir terimini kullanmak gerekirse, “Zweckrational” konuşmalardır. Daha çok siyâsî bir söylemin ve bir iktidar mücadelesinin parçası olarak anlamını kazanırlar. Edward Said’in gösterdiği gibi genel olarak İslâm hakkındaki oryantalist söylem ve Leonard Binder’in *Islamic Liberalism* kitabı buna iyi bir örnek teşkil eder.²⁰

Bu çalışmanın konusu dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Daha başka bir ifade ile dinî metinler anlama ve yorumlama konusu olmaları açısından, felsefî bir tahlile konu edileceklerdir. Bu tahlili her ne kadar müstakil bir yaklaşım şekliyle yapmak mümkün ise de, belki böyle bir çalışmaya hazırlık olarak burada bu alanda daha önce yapılmış olan bazı teşebbüsler ele alınarak, bunun üzerinden meseleye yaklaşılmaya çalışılacaktır. Bu aynı zamanda “din” ve “dînî metin” gibi terimlerin, medlûlleri açısından bakıldığında, muhtelif dinlerle irtibatlı olarak kullanıldığında, kelimelerin ilk bakışta uyandırdığı “benzerlik” intibâsının yanıltıcı olduğunu ve bunların ciddi farklılıklar arzettiklerini de göstermenin bir yolu olarak oldukça önemlidir. Burada açık bir şekilde yöntemlerin birebir tenkîdi yapılmayacaktır; bir taraftan yöntemler konuları ile doğrudan irtibatlı olduğu için, konular bir anlamda kendilerine yaklaşım şekli-ni de önceden tayin ederler. Bu yönden konuyu tenkid etmeden, yöntemi tenkid doğru olmayacaktır. Diğer taraftan konusu ile irtibatı içinde ele alınan yöntemin farklı bir konuya tatbiki ile irtibatlı olarak anlamlı olacak tenkide burada ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü tenkîd, konunun özellikleri ile irtibatlı olarak ele alan yöntem tasvîrinin içerisinde zaten bulunmaktadır. Kanaatimce bir fikrin yeterli bir şekilde ifade edilmesi, onun tenkîdini de içinde taşıdığı için, ayrıca tenkîd etmek gibi bir ihtiyaç ortadan kalkmaktadır.

Diğer taraftan böyle çalışmalar ilk bakışta farklılıkların ortaya çıkmasını sağlamaları açısından gittikçe daha fazla “küreselleşen” bir dünyada farklılıkların vurgulanması açısından “negatif” bir yerde duruyor gibi görünseler de, ak-

20. Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago 1988 (Türkçe tercümesi: *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey yayıncılık 1996).

sine farklılıkların farkedilmesi, anlamlı konuşmanın ve müzâkerenin ön şartı olduğu için, bu satırların yazarının umudu böyle bir çalışma ile kendi açısından medeniyetler diyaloguna da gerçekçi bir zemin hazırlanmasına bir katkıda bulunmaktadır.

Burada başından itibaren yanlış anlaşılmaya müsait olan bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir: İslâm medeniyeti içinde Kur'ân'ın edindiği yer ile Hristiyanlıkta Kutsal Kitab'ın edindiği yer aynı olmadığı için, dinî metinler ifadesini, herhangi bir şekilde ve herhangi bir cihetten “bir ve aynı” olan metinleri ifade eder bir şekilde kullanmadığımı burada söylemek ihtiyacını hissediyorum. Bu çalışmanın amaçlarından birisi aynı zamanda bu hususun açık bir şekilde görülmesine de bir katkı sağlamaktır. Burada ele alınan yaklaşım şekillerinden üçü, Batı medeniyeti içinde ve doğrudan veya dolaylı olarak Hristiyanlığın temel dinî metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik olarak geliştirilmişlerdir; bundan dolayı içlerinde taşıdıkları temel müşterekler, konularının bazı özellikleri ile doğrudan alâkalıdır. Hatta aralarında oldukça esaslı bir seviyede bazı müşterekler de bulunmaktadır ki, bu müşterekler sadece aynı medeniyete mensup olmakla alâkalı olmayıp, bunun ötesinde konunun kendilerinin zorlaması ile ortaya çıkmaktadırlar. Benzer bir durum İslâm için de söz konusudur. Müslümanlar arasından İslâm'ın temel dinî metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması yönünde geliştirilen yaklaşımlar, nihâî olarak bu metinlerin özelliklerine bağlı bir “vahdet” ifade etmektedirler.

BİRİNCİ BÖLÜM



batı düşüncesinde anlama ve yorumlama

Batı Düşüncesinde Anlama ve Yorumlama (Dil Felsefesi, Hermeneutik ve Yapısalcılık)

1 Batı düşüncesinde dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ilk plan-
da Hristiyan teolojisinin meselesidir; felsefenin bu konuyla ilgilenmesi
belki aslı değil, ârızî bir durum olarak görülebilir. Klasik yaklaşımlardan birisi
felsefenin konusunu, “var olması bakımından mevcut” olarak tayin eder. Bu
yönden mevcut olan her şey, felsefenin konusu olabilir. Buradaki “mevcut”
teriminin, muhtelif felsefî ekoller ve felsefeler tarafından birbirinden epeyce
farklı görülmesinden dolayı, pozitivizm, idealizm ve rasyonalizm gibi muhte-
lif tavırlar ortaya çıktığı gibi, her bir yaklaşım tarzı içinde, nasıl kavramsallaş-
tırılırsa kavramsallaştırılsın, alt yaklaşımlara bağlı farklılıklar da ortaya çık-
maktadır. Özellikle Batı’da gelişen felsefenin mevcut ile irtibatı çerçevesin-
de, Hristiyanlık ve onun Batı’da temsil ettiği din hakkında, “bir mevcut” ola-
rak konuşması, madde ve âlem, insan, tarih, bilim vs. hakkında konuşmasının
bir benzeridir. Bu yönden bir mevcut olarak dinin mevcut haliyle söz konu-
su edilmesi, kendisi ile birlikte, Batı felsefesinde din denildiğinde –bazı ârızî
atıflar bir kenara bırakılacak olursa– sadece Hristiyanlığın kastedilmesi; ay-
nı zamanda dinî metin denildiğinde de neredeyse tamamen Hristiyan teolo-
jisinin dinî metin kavramının kullanılmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Bu
demektir ki hem Hristiyan teolojisi hem de felsefe, tamamen birbirinden ay-

rı ve birbiri ile irtibatı olmayan iki alan değildirler.²¹ Batı felsefesinin Hristiyan teolojisi ile irtibatı, sırf dinin mevcutlardan bir mevcut olarak söz konusu edilmesinin ötesindedir. Her şeyden önce tarihî olarak felsefenin Hristiyan teolojisi ile irtibatı başından itibaren vardır ve Hristiyanlıkta felsefe olmadan bir teoloji neredeyse hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Bu husus felsefe ile teolojinin irtibatının hep aynı olduğu anlamına gelmez; bu irtibat hep olagelmış olmakla birlikte, hem form hem de muhtevâsı dönemden döneme ve şahıstan şahısa az veya çok farklılık arz etmiştir. Buna ek olarak Batı’da yetişen filozofların önemli bir kısmı –20. yüzyılda bu durum epeyce azalmakla birlikte– aynı zamanda teolog olarak yetişmiş veya teoloji tahsil etmişlerdir. Bu demektir ki felsefe ile teoloji arasında tarihî ve şahsî olarak bir irtibat mevcut olmuştur ve bu kendisini dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda da göstermektedir.

Felsefenin Hristiyanlıkla olan irtibatı, Batı’da gelişen din felsefesinin karakteristik özelliklerini –meseleleri ve konularını– de doğrudan etkilemiştir. Bu konuda her ne kadar batılı din felsefecileri bir “evrensellik” iddiasında bulunsalarda, bu iddia belli ölçüde Hristiyanlığın “mutlaklık” iddiası ile alâkalı gibi görünmektedir. Bu yönden hem genel olarak Batıda geliştiği haliyle din felsefesini hem de dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesini, bu tavrın içinde geliştiği vasat ile irtibatını kurmak ve bu çerçevede ele almak tabiidir.

Hristiyanlığın Hz. İsa etrafında şekillenmiş bir din olması ve dinin esasının belirli bir şekilde anlaşılan Hz. İsa olması, bu dinin hem metin hem de din anlayışını doğrudan tayin etmiştir. Bu husus Kilise’nin esasını teşkil ettiği gibi, Hristiyan teolojisinin konuları da bu çerçevede şekillenmiştir. Din felsefesinin bununla alâkası, işte “bu din” ile ilgili meselelerin anlaşılması ve anlatılması ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Batı din felsefesinde üzerinde en fazla konuşulan konunun “Tanrı’nın varlığı” olması ve bu konuyu ele alanların kullandığı ifadelerin sadece Hristiyanlığı ilgilendirmemesi; hatta Müslümanların kullandıkları argümanlarla muhtelif cihetlerden benzerlik arz etmesi dolayısıyla, ilk bakışta bu felsefenin bü-

21. H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, s. 11-15.

tün konuları itibariyle “evrensel” olmasa da, bazı cihetlerden “evrensel” olarak kabul edilebileceğini veya evrensel bazı unsurlar taşıdığını –meselâ Tanrı’nın varlığının en azından Hristiyanlık ve İslâm için esas olduğu düşünüldüğünde bu konulardaki tartışmaların dikkate değer olduğunu– söylemek mümkündür. Ancak meselâ Tanrı’nın varlığı gibi diğer konuların da problem hale gelmesinin nedenlerinin, –kendinde Tanrı’nın varlığına inanma veya inanmama olmayıp, bunun ötesinde Tanrı’nın varlığına inanan insanların inancına dayanarak neler yapıldığı ile alâkalı olarak– Hristiyanlık ve İslâm için aynı nedenler olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Benzer durum öncelikli olarak dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda geçerlidir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Batı’da din felsefesi ve teoloji birbiri ile irtibatlıdır; diğer taraftan hem felsefenin hem de teolojinin diğer disiplinlerle bir irtibatı vardır: Felsefe bilim, din, sanat, siyaset vs. ile muhtelif şekillerde irtibatlı olduğu gibi teoloji de irtibatlıdır. Burada klasik Batı müziğinin Kilise içinde gelişen bir sanat olduğunu hatırlamak yeterlidir. Ancak bu irtibat her zaman bir ve aynı değildir; muhtelif dönemlerde ilişkilerde muhtelif cihetlerden farklılaşmalar da ortaya çıkmıştır. Toplumsal alanda din savaşlarının neticesinde sosyal alanda tayin edici güç olma iddiasından vazgeçmek zorunda kalan Kilise, daha sonra bilimle, önceleri mekanik ile daha sonra da biyoloji ve psikoloji ile esaslı sıkıntılar yaşadı. Son asırlarda özellikle teoloji ile bilim arasında esaslı sıkıntının ortaya çıktığı, söylenmesi zâid bir husustur. Özellikle eğitimin Kilisenin telkelinden çıkarak sivilleşmesi ve genel eğitim içerisinde bilimin tayin edici bir yer edinmesi ile birlikte, bilimsel bazı yaklaşımlar teolojiyi ve teolojinin temel önermelerini anlaşılması ve kabul edilmesi zor önermeler haline getirmiştir. Diğer taraftan özellikle 19. yüzyılda Almanya’da gelişen târihî-tenkid yöntemi (historisch-kritische methode), temel dinî metinlerin tarihî açıdan zannedildiği kadar “sağlam” metinler olmadığını ortaya koyduktan sonra,²² Hristiyanlığın temel iddialarının en azından ciddiye alınacak kadar önemli bir kısmının sistema-

22. Bu yöntemin protestan teolojisi için ortaya çıkardığı bazı sorunlar ve “imkanlar” için bkz. Gerhard Ebeling, “Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche”, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, içinde, s. 1-49.

tik olduğu kadar tarihî açıdan da “bilim” ve “bilimsel” olanla esaslî sıkıntılarının olduğu ortaya çıkınca, daha önce akıl-din ilişkisi ile irtibatlı olarak geliştirilen argüman modifiye edilerek, bilim-din ilişkisi için de kullanılmaya çalışıldı.²³ Bu çerçevede felsefî, yarı-felsefî veya teolojik cihetten, duruma göre aleyhte gelişmiş olan bazı argümanları kısmen veya tamamen benimseyerek, bunu bir şekilde diğer unsurlarla telif etmek, Hristiyan teolojisinin zaman zaman başvurduğu bir “yöntem”dir.²⁴ Diğer taraftan her şeye rağmen dinî, Kilisenin tanımladığı haliyle, başka alanların yanında meşrû bir alan olarak muhafaza etmek de, teolojinin başından itibaren gözettiği en temel husustur. Bu durum son iki yüzyılda da ana hatları ile değişmiş sayılmaz.

18. yüzyılın başı ve 19. yüzyılın ilk yarısı, önce Kant’ın *Saf Aklın Tenkîdi* (*Kritik der reinen Vernunft*) ve *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*’i (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) ile başlayan bir süreçte, Hegel’in bütün bir oluş sürecini Tanrı’nın tahakkuku süreci olarak ilân etmesi ile de bağlantılı olarak ortaya çıkan modernist teolojide, Karl Barth’ın ifadesi ile “Tanrı sözünün yerini insan sözü” almaya başlamıştır.²⁵ Hegel’in oldukça tesirli olan felsefesi, siyaset kadar dini de içine alma iddiasında bulunduğu için, bu iddianın kabulü, kendisi ile birlikte Hristiyanlığı da, felsefenin içinde eritmekte ve Hristiyanlık kendi müstakil varlığını, en azından zihinlerde, muhafaza edememektedir. Hegel’in felsefesi, Hristiyanlığın son filozofu veya Batı medeniyetinin felsefî teolojisinin zirvesini teşkil eden filozofun²⁶ eliyle, bilinen Hristi-

23. Bu sürecin 20. yüzyılın başına kadarki kısmının bir tahlili için bkz: Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul 1988. Bu konu daha sonra da çok sayıda felsefe tarihçisi ve filozof tarafından, hem tarihî hem de sistematik açıdan ele alınmıştır. Bu konuda bir değerlendirme ve özet bir bibliyografya için bkz: Dominic J. Balesta, “Science and Religion”, *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, içinde, s. 326-359, 382.

24. William H. Austin, *The Relevance of Natural Science to Theology*, Londra: Macmillan 1976; Ayrıca bu hususun genel bir tarihi değerlendirmesi ve son kırk yıldaki bazı eğilimler için bkz: Dominic J. Balestra, a.g.m.;

25. Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology*, Londra: Collins, 1964 (birinci baskısı 1937) s. 257.

26. Bu son ifadeyi Wilhelm Weischedel kullanmaktadır. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Münih: DTV 1979, I, s. 283-284. Weischedel tam olarak şöyle demektedir: “Ihren letzten Höhepunkt erreicht die philosophische Theologie, wie sie die Geschichte des

yanlığın felsefe içinde mezcedilerek bitirilmesi anlamına geliyordu.²⁷ Hegel'in felsefesinin özellikle Kilise çevrelerinde büyük bir kaygı ile takip edilmesi²⁸ ile Kierkegaard'ın buna, bütün bir sistemi reddederek karşı çıkmasının bununla esaslı bir alâkası vardır.

Bu noktada Schleiermacher'ın din hakkında verdiği dersler²⁹, Kant felsefesi ile doğrudan alâkalı gibi görünmekle birlikte, esas itibarıyla o dönemdeki etkin havanın müşterek ifadesidir. Bu noktada Kant'ın *Saf Aklın Tenkidi* inanca yer açmak için bilginin bir kısmından vazgeçmekten bahsederken, netice itibarıyla *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*'de dinî ancak ahlâkî açıdan anlamlı olarak düşünebiliyordu. O dönem biraz daha yakından incelendiğinde bu sadece Kant'a has bir yaklaşım veya sadece onun "çözümü" olmayıp, yavaş yavaş belirgin hale gelen bir eğilimin bir ifadesi olduğu farkedilir. Schleiermacher ile Hristiyan teolojisinin tamamen yeni bir aşamaya geçmesi,³⁰ bu yönden sadece onun bir başarısı olarak görülemez; o sadece genel bir eğilimi dile getir-

abendlaendischen Denkens bestimmt, bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel". Hegel'in felsefesini Emile Boutroux şu ifadelerle nitelendirir: "Hegel'in felsefesi, aslında Tanrı'nın dünya içinde ve dünya aracılığı ile var olduğunu ve kendi kendisini bildiğini, bu en yüce şuura bizlerin birer gerçeklik (réalité) ve destek teşkil ettiğimizi görmekten ibarettir". *Çağdaş Felsefe de İlim ve Din*, s. 29.

27. Boutroux, Hegel'in genel olarak da felsefeyi, özel olarak ta kendi felsefesini "âdeta, sanatın ve dinlerin kuşattığı birtakım sembollerden kurtulmuş bizâtihi (en soi) din" olarak takdim ettiğine işaret eder. Boutroux, *İlim ve Din*, s. 29; Buna rağmen bazı çalışmalarda Hegel'in yaklaşımının teolojide bir yenilenmenin esasını teşkil edebileceği söylenebilmektedir. Meselâ Claude Bruarie, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, s. 181.
28. Bu kaygılar Hegel'in ölümünden sonra, aynı zamanda onun felsefesinin ortaya çıkardığı "il-hadî" berteraf etme vazifesi ile, onun yerine Berlin Üniversitesi'ndeki kürsüsüne Schelling'in atanmasını da birlikte getirmiştir. Bu dönemde Hegel'in felsefesinin Kilise çevrelerinde nasıl algılandığı için bkz: Manfred Frank, "Einleitung des Herausgebers," a. mlf. (hrsg), Schelling *Philosophie der Offenbarung 1841/42* Frankfurt/main: Suhrkamp 1993, içinde, s. 9-84.
29. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
30. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, s. 12. Burada Mackintosh şunları söylemektedir: "With the work of Schleiermacher, theology may be said to have entered on a new phase. Unless the impulses given by him, for good or ill, be studied with some care, the present position and prospects of theology will largely remain mysterious."

miş gibi görünmektedir. Schleiermacher'ın bu noktadaki tezi, dinin de bir bilgi olduğu; ancak dinde söz konusu olan bilginin, aklî değil, dinî bilgi olduğunu; aklî bilgi ile dinî bilginin birbirinden farklı olduğunu savunmak olmuştur. Aklî bilgi ile dinî bilginin arasındaki fark Schleiermacher tarafından, dinî bilginin duygu ve sezgiye (Gefühl ve Anschauung) dayanması olarak belirlenmektedir. Schleiermacher dinin mahiyetinin ne "bilgi ne de davranış" değil, "duygu ve sezgi" (Gefühl und Anschauung) olduğunu söylerken, bir taraftan Hıristiyanlığı aydınlanmanın akılcı tenkîdine karşı korumaya alırken, diğer taraftan daha sonra teologları uğraştıracak birçok mesele ortaya çıkarmıştır.³¹ Bu meselelerin en kalıcı ve esaslı olanı, dinin dinî tecrübe ile neredeyse eş anlamlı hale gelmesidir ki, bu nokta günümüz Batı din felsefesinin etrafında döndüğü bir merkez niteliğindedir.

Schleiermacher'ın dini, dinî tecrübeye, bunu da Hıristiyanların yaşayabileceği bir tecrübeye ircâ etmesi, daha sonra özellikle Protestan teolojisinin zeminini teşkil ettiği gibi, dinî bir cihetten kendisine konu edinen sosyolojik, psikolojik, fenomenolojik ve felsefî yaklaşımlara da bir tür empirik zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede daha sonraki teolojiyi derinden etkileyen Rudolf Otto,³² – sadece önemli bir isim olarak zikretmek için– meşhur eseri *Das Heilige*'yi (Kutsal) yazarken, sosyolojide Durkheim, psikolojide Jung, fenomenolojide nispeten geç de olsa, Mircea Eliade ve nihayet felsefede William James, Bergson ve Wittgenstein, dini bu özel "tecrübî" tanımına dayanarak, söz konusu etmişlerdir. Heidegger'in existenz analizine dayalı olarak Bultmann'ın geliştirdiği ve din

31. Schleiermacher bu tezini ilk defa "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", isimli eserinde dile getirmektedir. Bu hususun tarihi ve sistematik bir tahlili için bkz: Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg/Münih: Verlag Karl Alber 1973; Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology*, Londra: Collins 1964. Ayrıca Hubertus G. Hubeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, s. 36-40.

32. Otto hakkında bir doktora tezi hazırlayan Todd A. Gooch, Otto'nun *Das Heilige* isimli eserinin 20. yüzyılda muhtemelen en çok okunan Alman teoloji eseri olduğunu söyler. Bkz. Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity, An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, s. 1. Gooch şöyle diyor: "Otto's classic study of the holy, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), is probably the most widely read German theological work of the twentieth century."

felsefecileri tarafından önemle dikkate alınan existenztheologie'si, bu süreç içerisinde düşünüldüğünde gerçek yerlerini bulmaktadırlar.

Burada ele alınan filozofların dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda geliştirdikleri yaklaşımlar, bir taraftan dinin -yakın geçmişine kaba bir atf-ı nazar ettiğimiz bir gelişme çerçevesinde belirli bir anlam kazanan- bir "tecrübe" olması tezine dayanmakla birlikte, aralarında önemli yaklaşım farkları bulunmaktadır. Bu yaklaşım farkları kabaca İngiliz empirizmi, Alman idealizmi ve Fransız rasyonalizminin bazı karakteristik özellikleri ile birleştiğinde, anlaşılabilir yönelişler olmaktadır. Bu çerçevede Otto'nun "nouminous" terimi, bir anlamda Kant'ın "numenon" kavramına karşılık olarak, bir anlamda fenomeni önceleyen bir duygu ve sezgi olarak, aklın sınırları ve tenkidinin dışında tutulurken, Bergson'un dinî statik ve dinamik olarak ayırarak, dinamik dinî, Hıristiyan "velilerinin" yaşadığı önu açık ve muhtevâsız, anlık ve şahsî mistik tecrübe olarak görmesi, benzerini Durkheim'in mekanik ve organik toplum tasavvuru ve dinî tecrübenin ilkel şekillerinde gördüğümüz Fransız rasyonalizmi ile irtibatı içinde düşünülmesi gereken bir tavidir. William James'in dinî tecrübeyi benzer bir şekilde mistik bir tecrübe olarak görmesi, dinî ise müessesevî ve şahsî (institutional-personal) olarak ikiye ayırarak, önceliği şahsî olana vermesi³³, hatta mantıkçı atomculuğun düşünürü Russell'in, mistik tecrübeyi, bilimsellik açısından yeterince güvenilir olmamakla birlikte felsefî açıdan dikkate değer bulması da³⁴, bir taraftan Kant ile alâkalı iken, diğer taraftan Schleiermacher ile klasik Anglo-Saxon empirist geleneği ile alâkalıdır. Nihayet Wittgenstein'in dinin konusunun "hakkında konuşamaz" olduğunu söyleyerek, dinî ifadelerin kendine has bir hayat tarzı içinde ve tamamen şahsî olarak anlamlı olduğunu iddia etmesi³⁵ ve bununla da irtibatlı

33. James dîni şöylece tanımlar: "Religion, ... shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine." Willam James, *The Varieties of Religious Experience*, Londra: Collins 1960, s. 50; William James'in yaklaşımının özet bir tasviri ve tenkidi için bkz. E. Boutroux, *İlim ve Din*, s. 346-391.

34. Bertrand Russell, "Mysticism and Logic", a.g.mlf., *Mysticism and Logic*, Londra, 1917, içinde, s. 1-31.

35. Wittgenstein özellikle Anglo-Saxon geleneğinde dîni ifadelerin felsefî açıdan yeniden dikkate değer kabul edilmesi sürecinde tayin edici dönüşümün en önemli öncüsü olarak kabul

olarak –bu tezi reddetmekle birlikte– Bochenski'nin dinin kendine has bir mantığı³⁶ olduğu düşüncesi, yine bu çerçevede düşünülmesi gereken yaklaşımlardır.

Burada ele alınan düşünürlerden Ramsey, tam olarak empirist gelenek içerisinde kalarak, dinî ifadelerin kendine has bir tecrübe ile temellendirilebileceği tezini savunurken, Ricoeur, kendisi bir Fransız olmasına rağmen, dönemindeki önde gelen Fransız düşünürlerinde olduğu gibi, Alman düşüncesi ile, özellikle de Husserl ve Heidegger ile yakın irtibatı neticesinde, Alman idealizminin yeni ifadesi olan Hermeneutik ile Fransız rasyonalizminin çağdaş görünümü olarak nitelenebilecek yapısalcılık arasında, ağırlığın Hermeneutik lehinde olduğu bir sentez denemesinde bulunmaktadır. Sonuncu düşünür, Roland Barthes ise, bizzat kendisi tarafından yapısalcı olarak nitelenen bir yapısalcıdır. Yapısalcılık, köken olarak felsefi olmasa da, netice olarak Fransız felsefesi tarafından “resmî” bir tavır olarak üstlenilmiş bir yaklaşım şekli olarak, özellikle dilbilim, sosyoloji, antropoloji ve etnolojide kendini ispat ederek, felsefede etkin olmuştur. Bu yönden onun yaklaşım şeklini, Fransız rasyonalizminin bir temsili olarak görmek mümkündür.

2. Batı düşüncesinde anlama ve yorumlama, öncelikle sanattan başlayarak mahiyeti icabı sembolik olan dilin söz konusu olduğu alanlarda sanat ve dil felsefesinin; bunların yanında edebiyat teorilerinin en önemli sorunlarından birini teşkil eder. Bu alanlarda genel bir bakışla üç ayrı tavrı birbirinden ayırmak mümkündür: Bunlardan birincisi, Türkiye’de de yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlayan, özellikle Anglo-Saxon dünyasında yaygın olan dil felsefesi veya analitik felsefedir. Analitik felsefe kendi tarihini ve geleneğini esas itibarıyla Locke-Berkeley-Hume çizgisine dayandırır da, Kant’ı da bu geleneğin bir tür devamı olarak görerek, özellikle din felsefesinde Alman düşünürlerinden daha fazla dikkate alır-

edilir. Wittgenstein için bkz: Gareth Moore and Brian Davies, “Wittgenstein and the philosophy of religion”, Brian Davies (ed), *Philosophy of Religion*, içinde, s. 27-34; Donald Hudson, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A-yayınevi 2000; Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa 1999.

36. I. M. Bochenski, *Die Logik der Religion*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 19812 (Almanca ilk baskısı 1968; İngilizce orijinali *The Logic of Religion* başlığı ile Amerika’da New York University Press tarafından 1965 yılında neşredilmiştir. Bochenski, dinin “hakkında konuşulamaz” olduğu tezini kabul etmez. Bu husus için bkz: a. g. e., s. 37-44.

lar. İkinci tavır esas itibarıyla Alman idealist felsefesinde esasını bulan ve Alman tavrı olarak nitelenebilecek Hermeneutik'tir. Hermeneutik, tarihî olarak Kant ve Hegel'in çağdaşı olan Schleiermacher'i kurucu baba olarak kabul ederken, özellikle Dilthey ve sonrasında daha çok Hegel'in dilini kullanarak kendisini ifade etmiştir. Üçüncüsü ise daha çok Fransız ve frankofon toplumlarda veya Fransız tesirinin daha baskın olduğu ülkelerde yaygın olan yapısalcılıktır.³⁷ Yapısalcılık da, her ne kadar hareket noktası olarak 19. asır sonrasında gelişen sosyolojik yaklaşımların bir devâmı olarak gelişse de, özellikle Kant'ın *Kritik der Urteilstkraft*'ını (Hüküm Gücünün Tenkidi) dikkate almaktadır. Bu bölümde bu üç genel tavrı kısaca ele alarak, bu genel yaklaşım şekillerinin, "grand teori"lerin bazı özelliklerine işaret ederek, bunların dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesi ile irtibatını hazırlamak uygun olacaktır.³⁸

37. Bu etki özellikle Kuzey Afrika'da belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlara örnek olarak Muhammed Abid el-Câbiri'yi verebiliriz. Câbiri, birçok yazısında olduğu gibi, *Arap Aklının Tenkidi* üst başlığını taşıyan üçlemesinde, tamamen yapısalcı bir yöntem takip ederek, bütün bir İslâm düşüncesini öznesiz bir süreç olarak tasvir etmeye çalışmaktadır. Câbiri'nin bu üçlemesi Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Muhammed Abid el-Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yay. 1997; *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi 1999; *İslâm'da Siyasal Akal*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi 1997.
38. Benzer bir tasnif genel olarak dil anlayışları veya Batı felsefesinde dil ile ilgili paradigmatik yaklaşım şekilleri için Karl-Otto Apel tarafından yapılmaktadır. Buna göre Batı felsefesinde dört ayrı dil anlayışını birbirinden ayırmak gerekmektedir ve bunların da her birisi Ortaçağ'da şekillenen Batı düşünce geleneği içinde gelişen bir çizgiyi temsil etmektedir. Bunlardan birisi Renaissance döneminde ortaya çıkan hümanizmin dil anlayışıdır ki, bu anlayış Alman idealist felsefesi tarafından üstlenilmiş ve bizzat Apel tarafından sürdürülmektedir. İkincisi Alman mistisizmi (Jakob Böhme ve Meister Eckhart gibi) tarafından dile getirilen ve Heidegger ve Gadamer tarafından sürdürülen "Logosmystik"tir. Üçüncüsü Ockham nominalizmi, ki bu pozitivizmin ve dolayısıyla Fransız rasyonalizminin dil anlayışına tekabül etmektedir. Nihayet dördüncü olarak Leibniz tarafından ilk defa ifade edilen ve mantıkçı pozitivistler tarafından üstlenilen "mathesis universalis" anlayışıdır. Apel'in tasnifi, genel olarak dil anlayışları ile ilgili olduğu için, anlama ve yorumlama ile ancak dolaylı bir biçimde ilgilidir. Bundan dolayı burada biz –yukarıda da işaret edildiği gibi bütün anlayışları ihata etmek iddiasında bulunmadan- dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesi ile ilgili olarak dikkate alınabilecek yaklaşım şekillerinden bildiğim kadarıyla en yaygın olanlarını ana hatları ile ele alacağız. Apel'in tasnifi için bkz: Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tra-*

Muhtelif anlama ve yorumlama yöntemlerini birbirleri ile mukayese etmek için bu yöntemlerin kendi inşa edici ilkeleri açısından ve diğerlerinden ayrıldıkları esaslar ve buna bağlı olarak konu ve meselelerini ortaya koymak gerekmektedir. Yaklaşım şekilleri arasındaki müşterek hususların veya müşterek gibi görünen hususların vurgulanması, oldukça yanıltıcı neticelere, mesela yöntemlerin esas itibarıyla aynı olduğu gibi bir neticeye ulaştırabilir ki bu husus yöntemleri müstakil birer yaklaşım şekli olarak kavramayı ve dolayısıyla mukayeseyi de engeller. Bu yönden müşterek hususlar değil, farklılıkların kendi farklılıkları içerisinde teşhis edilerek, ortaya konulması, mukayese-nin ön şartıdır. Ayrıca yöntemler arasında bir mukayese, bu yöntemleri aşan ve bunlardan farklı bir yöntemi gerektirdiği için, burada diğerlerinden daha farklı bir yöntemin söz konusu olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Burada bizim aslî amacımız, örnekler üzerinden ele aldığımız ana yaklaşım şekilleri arasında dar anlamıyla bir mukayese yapmak değildir; ancak her bir yaklaşım şeklini ele alırken, bu yaklaşım şeklinin inşa edici ve dolayısıyla diğerlerinden ayırıcı husûsiyetini vurgulayarak, bir taraftan mukayese için bir zemin oluşturmaya çalışmakla birlikte, dar anlamıyla bir mukayese yapmayı, okuyucuya bırakmayı tercih ettik.

Genel olarak dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesi üzerinde durmadan önce, özellikle Batı dünyasında geliştirilen dinî metinleri anlama ve yorumlama yöntemlerinin Hristiyanlık ile doğrudan irtibatlı olduğunu hatırlamak gerekmektedir.³⁹ Bu yönden bu cihette gelişen yaklaşım şekilleri-

dition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn: Bouvier 1980 s. 17-18. Ayrıca bak a. Mlf, "Sprache", Handbuch philosophischer Grundbegriffe (hrsg. von Hermann Krings ve dgl.), Münih: Kösel, 1974, c. V, s. 1383-1402.

39. Bu durum daha geniş bir medeniyet perspektifinden bakıldığında Batı'da gelişen bütün anlama ve yorumlama yöntemleri için de, çok esasta ve oldukça belirsiz bir şekilde Hristiyanlık etkisinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle açık metin anlayışı, yazarın ölümü, öznenin parantez içine alınması eğilimi, nihayet post yapısalcılık esasta ve çok dolaylı bir şekilde Hristiyanlık ve onun "vahiy" (Offenbarung, Revelation) anlayışları ile alâkalı görünmektedir. Sadece bir örnek olması açısından Derrida'nın "sadece yorum ve yorumların yorumu vardır" tezi, Montesquieu gibi birçok düşünürde de benzerinin bulunduğu tipik Batılı anlayıştır. Batıda anlama ve yorumlama teorilerinin bazı özelliklerini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, bu yaklaşımların meselâ İslâm Medeniyeti içinde ortaya çıkan

ni ele almadan önce, Hristiyanlık ile ilgili bazı hususlara temas etmek uygun olacaktır. Bu hususlardan birisi Hristiyanlıkta var olduğu söylenen ve İsa'nınki ile Sezar'ınkini birbirinden ayıran meşhur sözde dile geldiği kabul edilen, din-dünya ayırımıdır. Hristiyanlıktaki din-dünya ayırımı, ilk bakışta Hristiyanlığı hümanizm dışında, sadece dünya dışı ile irtibatlı bir tavır sahibi bir din olarak tasvir etse de (özellikle Kutsal kavramı ve bunun üzerine inşa edilen sistemler, Otto vs. gibi düşünürler tarafından)⁴⁰ Hristiyanlığın dini, yine de insan merkezlidir. Bu "insan merkezlilik" iddiası, "doğruluk, iyilik ve güzellik" in tamamen insanî ve dünyevî olduğunu söyleyen ve bu bakımdan Hristiyanlığın taleplerini kabul edilemez bulan yeniçağ rasyonalizmini, yani dünyevîleşmeyi gerçekleştiren gelişmeyi, dine karşı bir gelişme olarak değil, bir tür hümanizme karşı gelişmiş başka bir hümanizm olarak görmek anlamına geleceği için, ilk bakışta kabul edilmesi zor olan bir iddia olarak durabilir. Hatta bu iddia ilk bakışta Hristiyanlığın bütün iddiaları ile çeliştiği gibi bir intiba da ortaya çıkabilir. Görebildiğim kadarıyla bu gerçekten de böyledir. Bu hususu başından itibaren ele almak ve ortaya koymak, bu çalışmanın sınırlarını çok zorlayacağı için, burada kabaca ana hatları ile beni böyle düşünmeye sevkeden bazı hususlara işaret etmekle yetineceğim.

Burada söylenmesi gereken ilk husus, tarihî-tenkid yönteminin neticelerini hatırlamak olacaktır. 19. yüzyılda, özellikle ve öncelikle Protestanların yaptığı araştırmalar neticesinde, bugün bildiğimiz Hristiyanlığın Hz. İsa ile doğrudan bir alâkasının olmadığı ortaya konuldu; Hristiyanlığın mütemmim cüz'ü olan her unsur (Ahd-i Cedid, Hz. İsa ile ilgili olarak anlatılanlar ve nihayet Kilise) sadece Hz. İsa'nın bir yorumudur ve bütün bir teoloji de bu yorumun bir yorumudur. Bu, Hristiyanlığın derûnî bir tecrübe tarafı olmadığı anlamına gelmez; Hristiyanlar ve bunlar içerisinde ruhbanlar yaşadıkları hayat içerisinde bazı önemli tecrübeler yaşamış olabilirler ve bu tecrübeler onların bazı iddialarına esas teşkil etmiş olabilir. Ancak bütün bu tecrübelerin başından itibaren

yaklaşım şekilleri ile mukayesesini yapmak gerekmektedir. Bu hususa eserin son kısmında kabaca işaret edeceğim.

40. Bultmann bu hususa işaret eder. Bkz. Bultmann, "Humanismus und Christentum", *Glauben und Verstehen* II, içinde, s. 135 vd.

“objektif” bir esas teşkil edip, intersubjektif bir “dünya”nın esasını teşkil etmesi mümkün olmadığı için, bunu telafi edecek bir kurumun (Kilise) ortaya çıkmak suretiyle, Hz. İsa’nın bir yorumu ve yorumlayıcısı olarak, Hz. İsa’ya inanan insanlara bir “dünya” hazırlaması tamamen insânî sınırlar içinde anlaşılabilir bir süreçtir. İsa’nınkini İsa’ya, Sezar’ınkini de Sezar’a vermeyi söyleyen de, geçersiz kılarak dünyada “Tanrı Devleti”ni kurmaya teşebbüs eden de yine Kilise’dir. Kilise’nin zayıf olduğu bir dönemde siyasî iktidardan uzak durması, güçlendikten sonra ise bu konuda alabildiğince istekli olması, Hristiyanlığın hümanist tarafını çok açık bir şekilde ifade edebilir.

19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle aydınlanma ile birlikte Kilise’nin taleplerinin ve iddialarının artık kabul edilemez olduğu ortaya çıkınca, Hristiyanlığın teologları, önemli ve etkili bir örneğini Schleiermacher’de gördüğümüz gibi, Hristiyanlığa akıl dışında bir yer bulmak gerektiğini fark ederek, bunun Kant’ın aklın ulaşma imkanına sahip olmadığını söylediği bir alanda bulunması gerektiğini düşündüler ve bununla ilgili olarak da ancak duygu ve sezgi ile ulaşılabilen, muhtevâsı belirsiz, daha doğrusu muhtevâsına insanın karar vereceği bir alan olarak “nouminous” kavramını geliştirdiler. Netice itibarıyla bu kavramın geliştirilmesi bu tenkide karşı immun/masûm olduğu düşünülen ve sadece bağlılarını ilgilendiren, dolayısıyla tenkid dışı kalmak isteyen insânî bir iddia olarak kalmaktadır. Bu tavır, Kant’ın tenkidlerinden ve Hegel’in “sisteminden” sonra, kendisini daha belirgin bir şekilde ifade etmekle birlikte, varlığı normal insan anlayışı çerçevesinde savunulamaz hale gelen (veya bunun böyle olduğu daha da belirgin bir hale gelen) Hristiyanlığın kendisine “ikamet” edebileceği bir yer (Sitz im Leben) aramasını ifade eden ve Kant öncesi bir tavrı temsil eden Zinsendorf’un “sensus numinis” dediği halden hareketle,⁴¹ yine insan içinde esasını arayan [Tanrı kendinde bir varlık olabilir; ancak onun hakkında bilgi edinmek tamamen insana ve insânî imkânlara kalmış bir durumdur. Yani bizim bildiğimiz anlamda “vahiy” söz konusu değildir. Bu durumda din,

41. Rudolf Otto, “Zinzendorf über den ‘Sensus numinis’”, Rudolf Otto, *Aufsätze das Numinose Betreffend*, Stuttgart 1923, içinde, s. 51-55; a. mlf, “Zinzendorf als Entdecker des Sensus Numinis”, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Münih: C. H. Beck 1932, içinde, s. 4-10.

en iyi ihtimalle, esasını “dînî tecrübe”de bulacaktır ve bu tecrübenin konusu, bizzat Tanrı olacak; böylece din, her bir insanın kendi başına “yaşadığı” öğrenilemez ve tekrar edilemez, bu anlamda çok özel bir tecrübe olacaktır. Buradan Wittgenstein’in “dile getirilemez” konusundaki ifadeleri hatırd tutulacak olursa, o zaman onun yaşanmakla ve tecrübe edilmekle birlikte, benzer tecrübeyi yapan başka birisi olamayacağı için, ifade edilemez bir alan bulunduğunu; bunu ifade etmek için, husûsî bir dil (private language) gerekeceği; bu dilin de netice itibarıyla sadece konuşan tarafından anlaşılan bir işaretler toplamı olacağı ve buna “dil” denilemeyeceğini söylemesi üzerinde durulabilir ki, bu sadece daha önceki gelişmelerin oldukça yoğun ve kısa bir özeti gibidir.] ancak buna “rasyonel” içinde değil, “irrasyonel” içinde yer bulmaya çalışan bir tavrıdır. Bu yönden Hristiyanlık “irrasyonel hümanizm” olarak görülebilir. Kısaca bu anlayışa göre din, insanın irrasyonel bir tecrübesidir. Zinsendorf ile başlayan irrasyonellik vurgusu Schleiermacher’de teorik temellerini bulmuş; Otto bunu daha da geliştirip, özellikle Doğu dinleri ile irtibatlandırarak, bunun bir anlamda “evrensel bir kategori” olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.⁴² Bu süreci tamamlayarak, bir teoloji haline getiren ise Bultmann’dır.

Bultmann’ın ifade ettiği ve yaygın olarak kabul edildiği kadarıyla Hristiyanlık esas itibarıyla ne bir ahlak, ne de rasyonel bir bilgidir. Bunların ikisi de dünya ile bir irtibatı ön görmektedir. Halbuki Hristiyanlık dünya ile irtibatı kesmek, dünyayı terk etmek ve ruha dönmektir. Bu yönden kanun ve ahlak, Hz. İsa ile birlikte, ona inananlar için bitmiştir. Ona inanmak ve sadece bu, dindir. Bu noktada her ne kadar bu ifadelerin Katoliklik için geçerli olduğu tartışmalı görünse de, en azından zaman ve mekan üstü bir Hristiyan ahlakından bahsetmek oldukça zor olduğu gibi, Hristiyanlığın bilgi olma iddiası, muhtelif alanlarla ilgili olarak zaman zaman dile getirilmekle birlikte, nihâî olarak burada kullanılan bilginin rasyonel bilgi olmadığı veya en azından rasyonel bilgi ile çatışmayan, daha doğrusu ondan konu olarak farklı olmak gibi bir özelliğinden dolayı, çatışma imkanını ortada bırakmayan bir bilgi olduğu söylenir. Ancak özellikle

42. Otto bunu *Das Heilige*’den sonra yazdığı çok sayıda yazıda göstermeye çalışmıştır. Bkz. Rudolf Otto, *Ausätze das Numinose Betreffend*, Stuttgart/Gotha: Verlag Friedrich Andreas Pertz 1923; a. mlf., *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Münih: C. H. Beck 1932.

evrim teorisi ile ilgili tartışmalarda açıkça görüldüğü gibi, böyle bir iddia vardır ve bu iddia birçok cihetten tartışmaya konu teşkil etmektedir.⁴³

Dinin dinî tecrübeye ırcâ edilmesi ile birlikte, bu tecrübenin insanı kuşatarak, bir anlamda hayatının bütününe değiştirebileceğini söylemek mümkün olmakla birlikte, böyle bir tecrübenin tamamen subjektif olacağı için, bir taraftan hakkında konuşulması ve anlatılması ihtimali oldukça zayıf kalacaktır, diğer taraftan bu tecrübe, herhangi bir şekilde anlatılmaya teşebbüs edilecek olursa, bu ancak bir yorum ile ifade edilebilecektir. Bu dinî ifadeleri, en iyi ihtimalle dinî tecrübenin bir yorumu haline getirecektir ki, bunların muhtevasının hep aynı olmak gibi bir zorunluluğu olmadığı gibi, varlığının ve gerçekleştiği şahısta bıraktığı etkinin dışında bir anlamı da olmayacaktır. Bu taraftan bakıldığında Bultmann'ın, dinin muhtevasının sürekli değişmek zorunda olduğunu söylemesi⁴⁴ ancak buradan bakıldığında anlaşılabilir bir ifadedir.

Üzerinde durulması gereken önemli bir nokta ise, doğrudan doğruya vahiy anlayışıdır. Vahiy, kabaca Tanrı-insan ilişkisini ifade eden en temel terim olduğu ve bu da din ile ilgili bir esasî ifade ettiği için, vahiy anlayışı doğrudan doğruya din ve dinî metin ile alâkalıdır. Batı din felsefesinde vahiy söz konusu olduğunda, diğer konularda da olduğu gibi, Hristiyan teolojisinin vahiy anlayışı temel referansı teşkil ettiği ve bu durum anlama ve yorumlama ile ilgili yöntem arayışlarını öncelediği için, bu hususun da kabaca ele alınması gerekmektedir.⁴⁵

Hristiyan teolojisi vahyi, esas ve ilk anlamıyla Tanrı'nın kendi kendisini ifşâ etmesi olarak tanımlar; bu çerçevede vahiy, Hz. İsa'nın bizzat kendisi olarak kabul edilir.⁴⁶ Bu anlamda vahiy bir defalıktır, nihâîdir ve bir daha tekerrür

43. Bu konudaki bir kısım tartışmalar için bkz: *Naturwissenschaft und Theologie*, hrg. von Helmut Aichelin ve Gerhard Liedke, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974.

44. Bultmann, "Humanismus und Christentum", Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, içinde, s. 135-137; benzer bir iddiayı Bergson ve James de dile getirmektedir.

45. Bu konuda Türkçe olarak yapılmış bir araştırma için bkz: Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: AÜ İlahiyat Fak. Yay. 2002.

46. Bunun dışındaki anlayışların bir tenkidi ve gerçek anlamda vahyin sadece Hz. İsa olduğunun bir temellendirilmesi için bkz: Rudolf Bultmann, "Die Frage der natürlichen Offenbarung", *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1993, c. II, s. 79 vd.; Bultmann, "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament", *Glauben und Verstehen*, III, s. 1-34.

etmeyecektir. Bu anlamda bütün Hristiyanlar Hz. İsa'nın vahiy olduğu üzerinde ittifak etmekle birlikte, vahiy ikinci bir anlamda daha kullanılmaktadır. Bu anlamıyla vahiy, "Tanrı'nın irâdesini ifadesi"ne tekâbül etmektedir. Tanrı'nın irâdesini nasıl bildirdiği sorusu, hem temel Hristiyan Kiliseleri, hem de teologlar arasında oldukça tartışmalı bir konudur. I. Vatikan Konsili (1869-1870) her ne kadar Eski ve Yeni Ahit'i lafzen Tanrı sözü olarak kabul etse de⁴⁷, bu esas itibarıyla Kilisenin temellendirilmesi için zorunlu olduğundan dolayı, gerektiğinde terk edilmek üzere tedbiri alınmış bir kabuldür. Hristiyan teolojisi bu anlamda vahyin belirli değişmez bir formu ve muhtevâsı olduğunu kabul etmez; bu zaman ve duruma göre Kilisenin vereceği kararlarla değişebilir. Bu anlamda vahyin gerçekleştiği vasat ve vasıta ilk Hristiyan asrından itibaren Kilise olarak kabul edilmiştir. Kilise, Kutsal Ruh'un tecessüm ettiği mekan olarak, aynı zamanda Tanrı'nın irâdesini ifade ettiği ve gerçekleştirdiği mekân olarak kabul edilir. Bunun neticesinde bütün bir teoloji, yanılmaz olarak nitelenen Kilise otoritesine dayanarak, bir tür vahiy olarak kabul edilmiştir.⁴⁸

Reform hareketinden sonra vahiy anlayışının Katolik anlayışından farklılık arzetmeye başladığı ve bu çerçevede Luther'in Kutsal Kitab'ın kendisini vahiy olarak kabul etmesi ile her bir Hristiyanın vicdânının da, ilâhî irâdenin bir tecellî mekânı olarak görülmesi gerektiği tezi yanında Calvin'in Tanrı'nın irâdesini cemâatin üzerinde ittifak ettiği hususlar üzerinden dile getirdiği anlayışı ortaya çıkmıştır.

Katolik anlayış, yaklaşım şeklini bazı modifikasyonlarla beraber günümüze kadar sürdürmekle birlikte, özellikle Protestan anlayış zaman içerisinde vahyin, bir taraftan fert ve toplum üzerinden gerçekleştiği tezi yanında, Hegel'in "dünya tarihinin dünya mahkemesi" (Weltgeschichte ist Weltgericht) olduğunu söylemesi ile birlikte nihâî bir formulasyona ulaşmış; bu çerçevede tarih, aynı zamanda bir vahyetme süreci olarak kabul edilerek, olanın olması gereken olduğunu söyleyen modernizme hem felsefî hem de teolojik bir zemin hazırlanmıştır. Her ne kadar Karl Barth, sadece Kutsal Kitab'ın vahiy olduğu tezini ile-

47. İlgili ifade için bkz: Recep Kılıç, A.g.e., s. 62.

48. Karl Rahner ve Herbert Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg: Herder 19718 "Offenbarung" md. s. 265-269.

ri sürmüşse de, bu tez tarihî gerçeklere aykırı olduğu gerekçesi ile tenkid edilmiştir. Bunun yanında tabiat da Tanrı'nın irâdesini ifade ettiği bir vasat ve vâsıta olarak kabul edilmiştir.⁴⁹

18. ve 19. yüzyılda tarihî tenkid yönteminin Kutsal Kitab'a tatbiki ile birlikte, bunların Hz. İsa hakkında ama onunla doğrudan alâkası olmayan metinler olduğu ortaya çıkınca, vahiy anlayışı daha çok dinî tecrübe içinde ve buna bağlı olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede din, dinî tecrübe olarak tanımlanırken, vahiy de dinî tecrübenin bir neticesi olarak algılanmış; bu anlamda din, Tanrı'nın insanla değil, insanın Tanrı ile kurduğu bir ilişki olarak görülerek, tamamen insânileştirilmiştir. Teolojinin genellikle Kutsal Kitab'ın bir yorumu olması ve bu yorumun da zaman zaman Kutsal Kitap ile çelişmesi, hemen bütün formları ile Hristiyanlığın insan işi bir din olarak görülmesini de birlikte getirmektedir. Hristiyanlığın bir tür hümanizm olduğu ifadesi bunu söylemektedir.

Bu çerçevede dinî metin terimi de, dindar insanların en azından Hristiyanlık içerisinde, duruma göre Hz. İsa'yı müjdeledikleri için gerekli ve önemli kabul edilen Eski Ahit yanında, Paulus ve diğer İncil yazarlarının yaşadıkları "özel" tecrübeleri dile getiren metinler olarak söz konusu olmuş ve bu çerçevede "dinî bir dil"den bahsetmek anlamlı bir hale gelmiştir. Kutsal Kitab'ın vahiy olduğunun söylenmesi, böyle özel bir tecrübeyi dile getirmeleri anlamındadır.⁵⁰

Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da doğrudan doğruya Hristiyanlığın dinî metinlerinin literal özellikleri ile alâkalıdır. Mevcut haliyle Hristiyanlık, temel kurumlarını (sacramenta) Kutsal Kitap'ta lafzen mevcut olan bazı kelimelerin yorumu ile temellendirmektedir⁵¹; hatta bizzat Kilise, böyle bir yorumun neticesi olarak ortaya çıkarılmıştır. Hristiyanlığın dinî metinlerinde lafzen mevcut olan bu kelimeler, terimleştirilirken onların kullanıldığı bağlamın ve ait oldukları dilin sembolik (daha doğrusu mitik, efsanevî) olmasından dola-

49. Walter Loewenich, "Offenbarung (evangelisch)", *Christliche Religion*, hrsg. von Oskar Simmel ve Rudolf Stählin, Frankfurt/main: Fischer 1961, s. 223-226.

50. P. August Brunner, "Offenbarung", *Christliche Religion*, hrsg. von Oskar Simmel ve Rudolf Stählin, içinde, s. 226-229.

51. Karl Rahner ve Herbert Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, s. 319-321.

yı dinî ifadeler genellikle sembolik (=efsânevî) ifadelerle özdeşleştirilmişlerdir.⁵² Bu yönden hem Kutsal Kitap'taki ifadeler, hem de bunların teolojideki kullanımı genellikle literal anlamıyla değil, sembolik bir şekilde olmuştur. Bundan dolayı dinî ifadeler denildiğinde, Hristiyan teolojisinin dayandığı ve kullandığı dile atıfla sembolik dil kastedilmektedir. Hristiyanlıkta dinî ifadelerin sembolik karakteri, hem Hermeneutik, hem analitik felsefe hem de yapısalcılık tarafından esas alınmakla birlikte, bu yaklaşım şekillerinin her birinin bu konuyu ele alış şekli diğerinden farklıdır.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda iki noktanın dikkate alınması gerektiğidir. Bu noktalardan birisi, doğrudan doğruya dinî metinlerin “kendi” özellikleri ile alâkalıdır. İkinci nokta dinî metinlerle muhatap olanların içinde yaşadıkları dünya ile doğrudan alâkalıdır.⁵³ Bu iki nokta, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda, anlama ve yorumlamayı önceleyen, anlama ve yorumlamanın zemini oldukları için, anlama ve yorumlamayı söz konusu eden hiçbir gayretin müstağni kalamayacağı esasları işaret etmektedir. Bu noktalardan birincisi, yani metnin kendi özellikleri, onu anlamak ve yorumlamak isteyenin, anlama ve yorumlama faaliyetinin aslî dayanağıdır; ortada bir metin mevcut değilse, anlama ve yorumlama da söz konusu değildir. Diğer taraftan metnin anlamlı olması, anlamının gerekçesini, yorumlanması da, sırf

52. Meşhur Katolik teologları Karl Rahner ve Herbert Vorgrimmler tarafından hazırlanan “Küçük Teoloji Sözlüğü”nde (*Kleines theologisches Wörterbuch*), şöyle denilmektedir: “Eski ve Yeni Ahit’in ortaya çıktıkları dönemin efsanevi dünya tasavvurunu yansıttıkları tartışılmaz” (Es kann nicht bestritten werden, dass AT u. NT die mytische Weltvorstellung jener Zeit widerspiegeln, in der sie entstanden sind.) s. 90. Yani Eski ve Yeni Ahit’in hem dili hem de bu dil tarafından dile getirilen hususlar ortaya çıktıkları dönemlerin efsanelerle dolu dünya görüşünü yansıtmaktadırlar. Bu, Katolikler tarafından da resmen kabul edilen bir husustur. Hristiyanlığın temel dinî metinlerinin bu özelliğinin dikkate alınarak, bunun gerisindeki “hakikati” insanlara açıklamak, aynı teologlar tarafından, Hristiyan teolojisinin başından beri en esaslı fonksiyonu olarak kabul edilmekte ve bu anlamda Teolojinin bir mitolojiden arındırma gayretinden ibaret olduğu söylenmektedir.

53. Anlama ve yorumlamanın içinde yaşanılan dünya ile esaslı irtibatı için bkz: Rudolf Bultmann, “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?”, Bultmann, *Glauben und Verstehen* III, s. 142-150 ve “Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament”, *Glauben und Verstehen* III, s. 1-14.

anlamanın yeterli olmadığını işaret eder. Böyle olunca da metnin hem anlaşılır, hem de yorumlanmaya elverişli olması gerekmektedir. Bu noktada metinlerin ne gibi özellikler taşıdıkları, onları anlama ve yorumlamaya yönelenlerin bu yönelişlerini yeniden yönlendiren alametler olarak, bu yönelişi önelemektedir ve anlama ve yorumlama hakkında konuşurken bunların dikkate alınması gerekmektedir. Anlama ve yorumlamaya yönelenin içinde yaşadığı dünya veya onun dünyası da, metnin özellikleri kadar önemli ikinci bir zemin teşkil etmektedir. Heidegger'den sonra şunu daha iyi biliyoruz ki, insan hep bir yerde bulunmaktadır ve bu bulunduğu yer onun kendi kurgusu değildir.⁵⁴ Kendi kurgusu olmadığı için de, o varoluşunu hep bu dünya içinde gerçekleştirir; onun kendi varoluşunu bu dünya içinde gerçekleştirmesi, aynı zamanda bu dünyanın gerçekleşmesi olduğu için, varoluşun iki görünüşünden ibarettir. Bu noktada metin, varoluşun gerçekleştiği bir açılma noktası olarak, ancak bir dünya içinde ve bu dünyanın gerçekleştirilme yolu olarak insanın karşısına çıkar. Bu yönden insanın dünyası veya insanın bu anlamda "dünyevîliği", anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda anlama ve yorumlamayı önceleyen tayin edici diğer bir esası teşkil etmektedir.

Bu iki noktadan bakıldığında dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda, İslâm dünyasında gelişen tavırlar ve yöntemlerle Batı dünyasında gelişen tavırlar ve yöntemler arasında, söz konusu dinî metinlerin ve bu metinleri anlama ve yorumlamaya yönelenlerin ait oldukları dünyaların farklılıklarından kaynaklanan esaslı farklılıkların olması gayet tabîî, olmaması oldukça şaşırtıcı olacaktır. Bu yönden anlama ve yorumlama yöntemleri üzerinde dururken aynı zamanda bu yöntemlerin ilk elden yöneldikleri metinler ile ait oldukları dünyanın özelliklerini dikkate almak gerekecektir. Müslümanların dünyası kadar din, vahiy ve metin anlayışlarının da Batılılarınkinden ne noktalarda farklı olduğunu, Kur'ân ile ilgili bölümde ele alacağız.

3. Burada örnek olarak ele alınan üç yaklaşımdan sadece biri, Hermeneutik, esas itibarıyla din ile doğrudan irtibatlı bazı kaygılara dayalı bir kökene sahiptir. Buna karşılık özellikle yapısalcılık kaynak olarak felsefî bir tavır olarak

54. Heidegger'in bir yeri olan ve farkında olarak bir yerde olan varlık anlamında "Dasein" terimini insanı ifade etmek için kullanması da burada anlamını bulmaktadır.

geliştirilmiş olmasa da, netice itibarıyla felsefî bir tavır haline gelmiş, daha doğrusu felsefî bir boyut da kazanarak kendisinden kaynaklandığı edebiyat ve dil bilimi alanında bu boyut dikkate alınarak uygulanmıştır. Analitik felsefe ise, hem yapısalcılıktan hem de Hermeneutik'ten daha farklı kaygılarla gelişmiş; ancak belki geliştirilme amacının tam aksi bir şekilde nihâî olarak, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kendisinden istifade edilmeye çalışılan bir yöntem haline gelmiştir.

İfade edilmesi gereken başka bir nokta ise, bizim burada örnekler üzerinden ele aldığımız üç yaklaşım şeklinin etkin ve yaygın yaklaşım şekilleri olmakla birlikte, Batı'da gelişen yaklaşım şekillerinin tamamını içermediğidir. Anlama ve yorumlama ile ilgili tartışmalar sadece bu tavırlarla sınırlı değildir; özellikle semiyotik alanı, kendi başına bir yaklaşım şekli olarak;⁵⁵ dilbilimi içerisinde ve kökenleri asırlarca geriye giden filoloji de, aynı zamanda birer anlama ve yorumlama yöntemi içermektedir. Bunun yanında edebiyat içerisinde de metinleri anlama ve yorumlama konusunda çok sayıda yöntem denemesi bulunmaktadır. Nihayet yeni skolastik olarak nitelenen bir yaklaşım şekli, Thomas Aquinas gibi büyük skolastik düşünürlerin yaklaşım şeklini güncelleştirerek, Kutsal Metinleri anlama ve yorumlamada kullanılmaktadırlar.⁵⁶ Bütün bu yaklaşım şekilleri kendi başlarına birer araştırma konusu olmaya değer "yöntem" teklifleri olsalar da, çalışmanın sınırlarını tahdit etmek gibi pratik bir nedenle, sadece üç yaklaşım şeklinden birer örnek seçildi. Burada sadece bu konunun Batı düşüncesinde, felsefî açıdan, nerede durduğuna işaret etme amacı güdüldüğü için, ne bütün yöntemleri kapsayıcı bir şekilde incelemek, ne de bir yöntemin bütün teferruatını ele almak mümkün olamamıştır; bu konular belki başka çalışmaların konusunu teşkil edecektir.

55. Bu konuda Türkçe'ye eserleri tercüme edilen Umberto Eco'nun da kendi başına bir değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. Eco'nun bu çerçevede iki eseri önemlidir: Umberto Eco, *Açık Yapıt*, çev. Nilüfer Uğur Dalay, İstanbul: Can Yay. 1998; a. mlf., *Yorum ve Açırnı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul 1996.

56. Bu konuda özellikle Henri de Lubac'ın dört ciltlik *Exégèse médiévale* (Paris 1959-1964) eseri zikredilmelidir. Bu tavır her ne kadar teolojide söz konusu ise de, etkisini din felsefesinde de göstermiştir. Bunun en son örneklerinden biri için bkz: James Ross, "Religious Language", *Philosophy of Religion*, ed. By Brian Davis, Washington: Georgetown University Press 1998, içinde, s. 106-135.

Bu yaklaşım şekillerinin her birisi –Schleiermacher’i dikkate alarak Hermeneutik’i belli ölçüde bunun dışında kabul etmek mümkündür– asıl olarak din alanında ortaya çıkmış olmasalar da, netice itibariyle filozofların din hakkında konuşurken takip ettikleri bir tür yöneme esas teşkil etmişlerdir. Yani din merkezli bir felsefe geliştirilerek, bu başka alanlara tatbik edilmiş olmayıp, başka alanlarda geliştirilen bir tavır, din alanına tatbik edilmiştir. Bu yönden kendi ayakları üstünde duran bir “din felsefesi”nden bahsetmek oldukça zordur. Bunun yerine filozofların veya başka alan mensuplarının, önceden sahip oldukları tavırlarına dayanarak din hakkında konuşmalarından bahsetmek daha uygun görünmektedir. Bu noktada dine, tecrübi bir esas arama gayretleri bu yönden önemli olarak kabul edilse de, son tahlilde dinî insan tecrübesine indirgeyerek, dinde dinî olanın yok olmasını da birlikte getirdiği için, oldukça sıkıntılı bir yöneliş gibi görünmektedir.

Batı düşüncesinde genel olarak dikkat çeken en önemli nokta, her bir düşünürün “bir Arşimed” noktası aradığıdır. Aranan bu nokta, ilk bakışta çok basit ve önemsiz gibi görünse de, tutunacak bir dal bulunduktan sonra geri si gelmektedir. Bu “dal”, muhtelif ekollerde karakter olarak farklı olduğu gibi, tek tek düşünürlerde de ayrıca farklılaşmaktadır. Bu yönden burada ele alınan her bir düşünürü “tutunduğu dal”ı dikkate alarak anlamak ve bu daldan hareketle tasvir etmek gerekmektedir. Genel olarak zannedildiğinin aksine bilimsel gelişmeler, sekülerleşme gibi “yenilikler”, hiçbir zaman için Hristiyanlığın terkedilmesi anlamına gelmemiştir; Hristiyanlığın muhafazasının “şekli” ve “yöntemi” değişmekle birlikte, yapılan şey netice itibariyle “her şeye rağmen” Hristiyanlığın muhafazası gayreti olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Hristiyanlığın muhafazasının sadece “din” olarak söz konusu olmadığı; bunun ötesinde bir kültür ve referans noktası olarak Hristiyanlığın muhafaza edildiğidir. Hristiyanlığın muhafazası, “Hristiyanca” olmuştur. Hristiyanca oluşun özünü “Kilise” teşkil ettiği için, Hristiyanlığın muhafazası hep Kiliseyi muhafazaya matuf olmuştur. Bu yönden Batı düşüncesinin bu Hristiyanca özü hep muhafaza ettiğini söylemek gerekir. Bu özün muhafazası, esas itibariyle bu yönde bir teoloji geliştirerek gerçekleşmiş ise de, burada kalmamıştır; sosyal bilimler ve felsefe, tarih ve edebiyatın da katıldığı bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu yönden Batıdaki Hristiyanlığı, esas itibariyle Kilise veya Ki-

liseler ile irtibatlı olarak düşünmek gerekli ise de –daha doğrusu Hıristiyanlığı Kiliselerin dışında düşünmek mümkün değilse de– Hıristiyanlığın sadece Kilise içinde kaldığını söylemek oldukça zordur. Bu yönden Kilisenin bir şekilde muhafazasının, itikâd olarak Hıristiyan olmayanların da hassasiyetle üzerinde durduğu bir husus olduğu hatırdâ tutularak, din felsefesi ile dinî metnin anlaşılması ve yorumlanması meselesinin de bu çerçevede ele alınması gerekli gibi görünmektedir.

1. Analitik Felsefe

Analitik din felsefesi tarihî olarak yakın zamanlarda ortaya çıkan bir yaklaşım şekli olmakla birlikte, Türkiye’de din felsefesi açısından diğerlerine göre daha etkili olduğu için örneklerden ilkinin bu “ekolden” seçmek ve bununla başlamak uygun olacaktır.⁵⁷ Analitik veya biraz daha açık ifadesi ile dil

57. Bu etkinin, her şeyden önce Türkiye’de Din Felsefesinin bir disiplin olarak yerleşmesinde önemli bir yeri olan Mehmet S. Aydın’ın tercihi ile doğrudan alakalı olduğunu söylemek mümkündür. “Din Felsefesi” başlığı ile yazılan ilk eser –M. Şekip Tunc’un *Bir Din Felsefesine Doğru* adını taşıyan eseri (İstanbul 1959) benzer bir tesire sahip olmadığı için bir kenara bırakılacak olursa- Mehmet S. Aydın tarafından, içinde İslâm Düşünce tarihinden epeyce unsurlar bulunsa da, analitik gelenek içinde kalınarak hazırlanmış olan eserdir. Bu eser, önceleri 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi talebeleri için ders notu olarak hazırlanmış; daha sonra İlahiyat Fakültelerinde bu alanda mevcut olan “ders kitabı” ihtiyacını karşılamak üzere kitaplaştırılarak 1987 yılında neşredilmiş; geniş bir ilgiye mahzar olarak 1999 yılında 7. baskısını yapmıştır (M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1997). Türkiye’de din felsefesinin tarihi için bkz: Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 17-20; bu yaklaşımla doğrudan irtibatlı olarak yapılmış olan bazı çalışmalar ve tercümelere birkaç örnek verebiliriz: Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık 1995, Cafer Sadık Yaren, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları 2000; Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Alfred North Whitehead açısından tanrı-alem ilişkisi ve kötülük problemi*, Isparta : Fakülte Kitabevi, 2001; Frederick Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa 1999; Jean Greisch, *Wittgenstein’in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A Yayınevi 2000;

ve mantıkî tahlili yöntem olarak seçmiş olan yaklaşım şekli, başından itibaren – en azından XX. yüzyıl Anglo-Saxon filozoflarının kullandığı anlamda– kullanılan bir yöntem olmadığı için, bu yöntemin ortaya çıkışının bir tarihi vardır. Bu yöntem, birçok yöntem gibi, ortaya çıktığı ve problem olarak gördüğü hususları çözmeye yönelik olarak geliştirilmiş bir yöntemdir. Bundan dolayı önce bu yöntemin gelişim veya oluşum tarihine bir göz atmak, bu yöntemin din felsefesine tatbikinin keyfiyetini anlamaya epeyce yardımcı olacaktır.

Analitik felsefe, bir yönüyle “empirik” bir yaklaşım şeklidir; bu yönüyle yaklaşık üç yüz yıllık bir geleneğe sahiptir. Yine aynı felsefenin bir de “mantıkçı” bir yönü vardır ki, bu yön John Stuart Mill’e dayanmakla birlikte, onun tasavvurundan oldukça farklı bir istikamette, sembolik mantıkta veya “ideal dil” yönünde gelişmiştir. Analitik felsefenin üçüncü yönü, birinci ve ikinci yönlerinin dil üzerinden veya dile, daha açık bir ifade ile öncelikle filozofların kullandıkları dile tatbik edilmesini ifade etmektedir. Bu üç yönü ile analitik felsefe, İngiliz felsefesi olmakla birlikte, geleneksel İngiliz empirizminden bazı hususlarda farklı unsurlar taşımaktadır. Bu unsurlar, bu yaklaşım şeklinin ortaya çıkış süreci ile doğrudan alâkalıdır.

Analitik felsefenin ortaya çıkış süreci, bu alanın tarihini yazanlar tarafından, G. E. Moore ile başlatılır.⁵⁸ Daha sonra Bertrand Russell da onun yanında

Robert H. King, *Tanın'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan yayınları 2001; Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, Türkiye'deki Din felsefesi çalışmaları ağırlıklı olarak Analitik gelenek ile irtibatlı olarak gerçekleştirilmiş olsa da, bunun yanında başka geleneğe bağlı düşünürlerin eserleri de araştırma ve çalışma konusu olmaktadır. Meselâ Hasan Katipoğlu, Emil Boutroux hakkında, Kenan Gürsoy Sartre hakkında çalışmışlardır.

58. Analitik felsefenin öncüleri arasında başta Alman matematikçisi ve sembolik mantığın fikri esaslarını hazırlayan düşünürlerin en önemlilerinden birisi olan Gottlob Frege ön plana çıksa da, bu tavrın bir tür “düşünce siyaseti” olarak benimsenmesi ve yaygınlaştırılması sözkonusu iki düşünürün faaliyetlerinin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bkz: John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth: Penguin 1968 (ilk baskısı 1957); Eike von Savigny, *Analytische Philosophie*, Freiburg/Münih: Karl Alber 1970, s. 7 vd.; *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. von H. J. Sandkühler, Hamburg: Felix Meiner 1990, “Analytische Philosophie” mad., I, s. 108-109; Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/main: Suhrkamp, 1988. Bu konuda çok sayıda çalışma olmakla birlikte, temsil gücü oldukça yüksek bir derleme Richard Rorty tarafından hazırlanmıştır: *The Lingui-*

yer almış (mantıkçı empirizm veya mantıkçı atomizm); onların yaklaşım şekillerine benzer bir yaklaşım şekli, Wittgenstein tarafından benimsenerek, doğrudan onun etkisi ile olmasa bile, onun meşhur *Tractatus Logico-Philosophicus*'unun da katkısı ile Viyana Çevresi filozofları tarafından da geliştirilmiştir (mantıkçı pozitivizm). Bu iki tavırda müşterek olan husus, metafiziğe karşı çıkmaktır. Ancak burada karşı çıkılan metafizik, fizikî olmayan her şey değil, Alman İdealist Felsefesi ile eş anlamlı olarak kullanılan “metafizik”tir. Moore ve Russell’in XX. yüzyılın ilk çeyreğinde yazdıkları eserlerde metafiziği açıkça reddetmedikleri, hatta metafiziğe müspet bir şekilde baktıkları dikkate alındığında,⁵⁹ onlardaki metafizik karşıtlığının özel bir anlamı olması gerekmektedir ve bu Hegelciliktir. Metafizik karşıtlığının Alman idealist felsefesi, özellikle de Hegelcilik ile olan alâkası, Moore ve Russell’in tavırları ve bu tavırların nasıl ortaya çıktığı biraz yakından incelenince daha da bariz bir şekilde görülebilecektir.⁶⁰

XX. Yüzyılın başında İngiliz felsefesinde hakim görünen felsefe, Bradley, Bosanquet ve McTaggart tarafından temsil edilen Hegelciliğin İngilizce versiyonu olan “mutlak idealizm” idi.⁶¹ Ancak bu uzun süre devam etmedi. Özellikle Moore ve Russell tarafından başlatılan bir hareketle, bu felsefe reddedilerek, bunun yerini mantıkçı atomizm veya mantıkçı empirizm adı verilen tavır aldı. Warnock’un ifadesi ile bunda şaşılacak olan bir şey de yoktur; çünkü mutlak idealizm, İngiliz toprağına “ithal edilmiş” yabancı bir “unsur” olarak girmiş, burada kısa bir süre hakim bir konuma gelmiş olsa da, İngiliz felsefesi ken-

istic Turn. *Recent Essays in philosophical Method*. Edited and with an introduction by Richard Rorty, Chicago and Londra: The University of Chicago Press 1967. Analitik felsefe hakkında Türkçe olarak neşredilmiş bazı eserler de bulunmaktadır: Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma 2001; John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu- Abdüllatif Tüzer, Ankara: Ankara Okulu 2002.

59. G. J. Warnock, *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert*, aus dem Englischen übersetzt von Eberhard Bubser, Stuttgart: Reclam 1971, s. 18 [*English Philosophy since 1900*, Oxford University Press 1969 (second edition, first edition 1958)]’in Almanca tercümesi]
60. Analitik felsefenin iki dünya savaşı arasındaki tarihi için bkz: J. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars*. Oxford University Press: Oxford 1971.
61. Warnock bu filozofların tavrını epeyce karikatürize ederek, alaycı bir üslupla özetler. Bkz. *Englische Philosophie*, s. 9-15.

di aslı tavrını yeniden bularak, Alman kaynaklı yabancı unsurlardan temizlenmiştir. Warnock'un kendi ifadesi ile "(mutlak idealizm) İngiliz toprağında bulunan egzotik bir unsur, düşüncede gerçekleşen öncelikle nispeten kısa süren Alman tesirine raci bir değişimin neticesi idi."⁶² Ancak Warnock'un haklı ve biraz da alaycı bir şekilde ifade ettiği gibi, kısa bir süre de olsa İngiltere'de hakim konuma gelen mutlak idealizm veya Hegelcilik, Moore veya Russell'in bunlara yönelttikleri tenkitlerden dolayı veya bunlar tarafından "aşılması" yoluyla terk edilmemiş; sadece bu tavır, bazı hususlarda tenkit edilse de, terk edilerek, tamamen farklı, biraz sonra kısaca üzerinde duracağımız bir yönleme yönelinerek, tesirsiz bir hale getirilmiştir.⁶³

Analitik felsefe denilen gelenek, bir "sistem" arayışından daha çok, bir "yöntem" arayışındır ve bu arayışta tayin edici olan konu, dildir. Dil söz konusu olduğunda da, temelde iki ayrı eğilim hem tarihî açıdan, hem de yöntem açısından birbirinden ayrılır. Bu nokta, doğrudan doğruya dilin "mahiyeti" ile alakalıdır. Dil bir taraftan insanlar arasındaki iletişimin en önemli vasıtası olarak bir anlamda analitik yöntemi benimseyen filozoflar tarafından "keşfedilmiş"tir. Bu keşfi yapanlardan birisi, Moore, tamamen "sağduyu"yu esas alırken, diğeri, Russell, mantığı esas almış; buna bağlı olarak iki ayrı bakış şekli daha başından itibaren gelişmeye başlamıştır. Bunlardan Russell'in tavrı, dile yönelmekle birlikte, dili ifadede yeterince açıklığı sağlamayan, içinde taşıdığı "çok anlamlılık"tan kaynaklanan bir kapalılığı aşmayı kendisine hedef olarak seçmiş; bunun neticesinde "normal dili", tamamen tek anlamlı sembollerden oluşan sanal ikinci bir "dil" ile değiştirerek, böylece ifadelerde bir kesinliğe ulaşmaya çalışmıştır. Russell'in yaklaşım şekli bir *taraf*tan *Principia Mathematica*'da kendisini gösterirken, bu tavır anlam meselesi ile irtibatlı olarak, Carnap tarafından yeniden ele alınarak, geliştirilmeye çalışılmış; bu konuda birçok mantıkçının yanında Alfred Tarski'nin de önemli katkıları olmuştur.⁶⁴ Russell ile Carnap veya Viyana Çevresi filozof-

62. Warnock, *Englische Philosophie*, s. 17; Warnock'un aynı sayfadaki diğer ifadeleri de çok açık bir şekilde mutlak idealizme yönelmeyi gelenekten sapma olarak nitelemektedir.

63. Bu süreçte dar anlamıyla siyasetin etkili olup olmadığı konusunda bir şey söylemek oldukça zor görünmektedir.

64. Bu katkı özellikle sembolik mantığın gelişmesinde ve buna bağlı olarak sembolik bir dilin oluşturulması cihetinde söz konusu olmuştur. Bu hususta onun önemli yazarlarından birisi, Al-

ları arasında bir telif gerçekleştiren Alfred Jules Ayer, bu yaklaşım şeklini kolay anlaşılır bir şekilde ifade ederek, özellikle İngiltere’de yaygınlaşmasında önemli bir katkıda bulunmuştur.

Burada aralarındaki müşterek “idealizm” karşılığına rağmen, İngiliz felsefesi ile Viyana Çevresi filozofları arasındaki önemli bir farka da işaret etmek gerekmektedir. Russell’da tayin edici olan “hüküm” nazariyesi ve bunun esasını teşkil eden “tasvir teorisi” iken,⁶⁵ Viyana Çevresinde tayin edici olan, fizikalizmdir. Bundan dolayı Viyana Çevresinin adına veya tavrına “mantıkçı pozitivism” denilirken, Russell kendi tavrını “mantıkçı atomizm” olarak isimlendirmiştir. Mantıkçı pozitivismi en açık şekilde ifade eden eser, Carnap’ın “*Der logische Aufbau der Welt*” adını taşıyan eseridir. Bu eser, dünyayı sadece fiziğin tanımladığı dünya olarak görürken, bunun bilinebilir olmasını, düzeninin “mantıkî” olmasında bulmaktadır. Yine aynı Carnap’ın daha sonra telif ettiği ikinci eser, “*Logischer Syntax der Sprache*”dır ki, bu eser de, dilin sentaksının mantıkî olduğunu iddia etmektedir. Böyle olunca dil ile dünya, aynı ilkelere bağlı olarak mevcut olan, iki ayrı şey olmakta ve bunlar birbirlerine “tekabül” etmektedirler. Buradan hareketle hemen şunu söylemek mümkün olmaktadır: Anlamli ifadeler, fizikî dünyada bir şeye tekabül eden ifadelerdir. Bu tekabüliyeti sağlayan da mantık ve ya ikisinin de mantıkîliğidir.

Burada önemine binaen Wittgenstein hakkında da birkaç şey söylemek gerekmektedir. Wittgenstein, *Tractatus*’ta, neredeyse tamamen mantıkçı atomist’tir. Onun hem dünya tanımı hem de dil tanımı, tamamen “atom” kavramının “felsefe”ye tatbikinden ibarettir. Burada “olgu”, anlamli en küçük bi-

manca tercümesi 1935 yılında neşredilen “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen” (bir baskısı *Logik-Texte*, hrsg. von Karel Berka-Lothar Kreiser, Berlin: Akademi-Verlag 1986, s. 445-546)’dir. Bunun yanında onun en tesirli yazısı şudur: “The semantic Conception of Truth and Foundations of Semantics”, *Philosophy and phenomenological Research*, IV (1944) [Almanca tercümesi: “Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik”, *Zur Philosophie der Idealen Sprache*, ed. Johannes Sinnreich, Münih: Dtv 1972, içinde, s. 53-100].

65. Russell esas itibarıyla Frege gibi bir matematikçidir ve matematik onun için hareket noktasını teşkil etmiştir. Bkz. Dirk Koppelberg, *Die Aufhebung der analytischen Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1987, s. 64-65.

rim, “cümle” de buna tekabül eden dilin en küçük anlamlı birimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice olarak dilin sınırları dünyanın sınırları olarak kalmaktadır. Ancak ikinci Wittgenstein, bu konuda fizikalizmi terkederek, bunun yerine “sağduyu”yu esas alan bir yaklaşım şeklini tercih etmiştir ki, bu bir anlamda Moore’un yaklaşım şeklinde öz olarak mevcut olanın, yeniden düşünülerek ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Bu husus üzerinde biraz daha yakından durmak uygun olacaktır.

Analitik felsefe içerisinde 1950’li yıllara kadar tartışmanın merkezinde mantık ve mantık anlayışının esasını teşkil eden “hüküm” kavramı vardır. Yine bu dönemi özetleyen en önemli terimlerden birisi, “temel önermeler” (basic sentences) terimidir. Hüküm anlayışı, doğruluk (truth veya Almanca Wahrheit) terimi ile birlikte söz konusu olmakta; bu da doğrudan doğruya “doğrulama” (verification) prensibi ile irtibatlı olarak tartışılmaktadır. Çok kısa ifade etmek gerekirse, anlamlı bir ifade, fizikî bir olguya tekabül eden bir ifadedir. Fizikî olgu ilk bakışta fizikalizmi çağrışırsa da, burada fizikî olgu, insanın iç dünyasını da içine alacak şekilde geniş anlamlı olarak kullanılmakta ve zihinsel durumlar (mental states) da bir ifadenin anlamlı olup olmadığı meselesi ele alınırken dikkate alınmaktadır. Bu noktada meselâ ahlâkî önermeler, insanın mental bir durumuna tekabül eden ifadeler olarak kabul edilebilmektedir. Bu husus özellikle Ayer’in eserinde çok bariz bir şekilde görülmektedir.⁶⁶ Çok kısaca ifade etmek gerekirse bu dönemde bütün gayret “tek anlamlı ve kesin” bir dil arayışı olarak nitelenebilir. Bu dil tabîî bir dil olmayacağı için, sanal bir dil arayışı olarak gerçekleşmektedir ki, bu diğer bir ifade ile sembolik mantık anlamına gelmektedir.

Sembolik mantık söz konusu olduğunda, ortaya başka bir soru daha çıkmaktadır. Bu soru, mantığın “empirik” olmayışdır. Bu mesele başından itibaren Russell’da mevcut olmakla birlikte, onun tarafından çok güçlü olarak temellendirilmese de, a priori bilgilerin mümkün olduğunun teslim edilmesi ile iki ayrı seviyeyi birbirinden ayırmayı gerektiriyordu. Bu seviyeler mantıkî seviye ile empirik seviye olarak görülmekte; bunun neticesinde bütün anlamlı

66. Önemli olmakla birlikte, dili dikkate almadığı veya dili tartışmanın merkezine almadığı için Popper’in yaklaşım şeklini burada ele almaya gerek görmüyorum.

ifadeler, Kant'ın yaptığı bir ayırımı dayanılarak, analitik ve sentetik ifadeler olarak iki kısma ayrılmaktaydı. Analitik ifadeler, mantığın alanını teşkil etmekte; matematik ve geometri de buna bağlı olarak ele alınmaktaydı. Buna karşılık sentetik ifadeler, tecrübî ifadeler olarak kabul edilmekte; bu durumda bütün anlamlı ifadeler iki kısma ayrılmaktaydı. Ancak burada başka bir soru ortaya çıkmaktaydı ki, bu soru “doğruluk” meselesi ile alâkalı idi. Burada bu soruya analitik alanda tutarlılığın, sentetik alanda ise “correspondence” (tekabüliyet)’in doğruluk kriteri olarak kabul edileceği şeklinde bir cevap verildi.

Bu yaklaşım şeklinin din konusunda ortaya çıkardığı sorular ve sorunlar üzerinde biraz daha yakından duracağım. Burada bu yaklaşım şeklinin, iddialı olduğu alanda, özellikle bilim ve bilimsel bilgi alanında ve anlam ile ilgili tartışmalarda ortaya çıkardığı ve halledemediği bazı sorunları ele almak, 50’li yıllardan sonraki gelişmeleri biraz daha yakından kavrayabilmek için önem arz etmektedir. Bilimsel bilgi alanında analitik felsefecilerin eski pozitivistlerden ayrıldıkları en önemli alan, metodolojik olmuştur. Bu alanda analitik felsefeciler “tümevarım”ın zannedildiği gibi güvenilir bir yöntem olmadığını; daha önemlisi mantıkî anlamdaki zorunluluğun fizikî dünyada mevcut olduğunun iddia edilemeyeceğini fark edince, bunun yerine daha çok “ihtimâliyet” hesapları üzerinde yoğunlaşmaya başladılar. Diğer taraftan bilimsel teorilerin doğrulanmasının ne demek olduğu ile ilgili tartışmalar da, meselenin bilim alanında sadece temel önermeler varsayımı ile çözülemeyeceğini; teorilerin mantıkî ve semantik statüsünün temel önermelerden daha farklı olduğunu ortaya çıkardı. Bu alandaki tartışmaların zirvesini, analitik-sentetik ayırımının bir “dogma” olduğunu iddia eden Quine’in aynı başlıklı yazısı teşkil etmektedir.⁶⁷

Diğer taraftan anlam ile ilgili tartışmalar da doğrulama ilkesinin her derde deva bir ilke olmadığını; anlamlılığın doğrulanmaya irca edilemeyecek kadar esaslı ve geniş bir şey olduğunu ortaya çıkardı. Bu konuda ne gibi değişiklikler olduğunu Hempel’in “Empiristlerin Doğruluk Kriterlerindeki Değişiklikler” isimli makalesinden takip etmek mümkündür.

67. Bkz: Quine, “Zwei Dogmen des Empirismus”, *Zur Philosophie der idealen Sprache*, ed. Johannes Sinnreich, Münih: Dtv 1972, içinde, s. 167-194.

Analitik felsefenin 50'li yıllardan sonra yaşadığı en önemli dönüşüm, ideal dilin önemli olduğu kabul edilmekle birlikte, yeterli olmadığının farkına varılması ile başlamıştır. Bu çerçevede Quine'ın "Empirisizmin İki Dogması" başlıklı yazısı, önemli bir dönüm noktasının alametidir (neşredilişi 1951). Aynı yıllarda Wittgenstein ve Austin'in dersleri ve yazıları, biri Cambridge diğeri Oxford'da anlam meselesini yeni baştan ele almayı gerektirecek önemli neticeler ortaya çıkarmıştır. Wittgenstein, "dil oyunu" kavramı ile, Austin ise "söz eylem" tezi ile anlam meselesini yeniden tabî dil üzerinden ele almaya yönelmişlerdir. Bu yöneliş, bilim felsefesi alanında Kuhn'un "bilimsel devrim" kavramının esasını teşkil eden "paradigma" kavramı ile birlikte düşünüldüğünde, analitik felsefenin "pozitivist" ve "fizikalist" tarafı önemli bir yara almıştır. Artık fizik alanı bile fizikalist bir yaklaşımla ele alınmamakta; tarih ve toplum, bu alanda da mantıkçı pozitivistlerin tasavvur edemeyecekleri kadar etkin birer faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede dil ve anlam meselesi tamamen yeniden ele alınarak, tabî bir dildeki ifadeler yeniden tasnife tabi tutularak, anlamlı olmanın doğrulanmış olmaya indirgenemeyeceği daha da açık bir şekilde dile getirilebilmektedir.

Yine bu çerçevede dikkate alınması gereken başka bir unsur da, doğrudan analitik felsefe ile ilgili olmamakla birlikte, onların dil ile ilgilenmelerinden dolayı, daha sonra epeyce etkin olacak başka bir gelişme de dilbilimi alanında ortaya çıkmakta; özellikle sentaks alanında Chomsky'nin dile getirdiği yaklaşım şekli, dil-anlam, dil-mantık, dil-tecrübe ilişkilerini yepyeni bir cihetten ele almayı daha da güçlendiren bir eğilimi ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede Chomsky'nin "competence-performance" ayrımı, dikkate alınmadan dil hakkında konuşmanın eksik olacağını düşündürecek kadar önemli bir katkı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu gelişmeler olurken, 30'lu ve 40'lı yıllarda artık teolojik alanda anlamlı söz söylenemeyeceği düşüncesi yeniden gözden geçirilerek, "dînî önermelerin mantikî ve kognitif konumu", üzerinde konuşulabilir konular haline gelmektedir. Dikkat edilecek olursa, dînî önermeler hakkında analitik gelenek içinde bulunan filozoflar tarafından yazılan ciddi yazılar, –ki bunların lehte veya aleyhte olması ilk planda tayin edici değildir– 50'li yılların ortasından itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, bir taraftan II. Dünya Harbi ile irtibatlı olmakla

birlikte, sadece bununla alâkalı değildir. Bu durum bilimin insanı getirdiği yerin sorgulanması ve bilime karşı sahip olunan mutlak güvenin sarsılması ile de doğrudan alâkalıdır. Bu ve benzer faktörlerin dine ve ahlaka olan alâkayı daha da güçlendirdiğini söylemek mümkündür.

Burada bu yaklaşım şeklini biraz daha netleştirmek için bir örnek üzerinde bunun nasıl görüldüğünü ele almamız uygun olacaktır. Bu örnek Ian T. Ramsey'in 1957 yılında ilk baskısı yapılan "*Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases*"⁶⁸ isimli oldukça etkili kitabı olacaktır.

Ramsey'in hareket noktası, mantıkçı pozitivistin (logical empiricism) dil ile ilgili tavrının, her ne kadar ilk bakışta "irreligieuse" olsa da, bir cihetten ele alındığında, birçoklarının yaptığı gibi dine karşı değil, aksine teolojinin de işine yarayacak bazı imkanları içinde taşıdığı düşüncesidir. Yukarıda işaret edildiği gibi mantıkçı pozitivism esas itibarıyla –etkinliğini yitiren ve yerini yavaş yavaş bilime bırakması beklenen– dine karşı geliştirilmiş bir tavır olmayıp, mutlak idealizme karşı geliştirilmiş bir tavır olmakla birlikte, bu alanda elde ettiği başarı ile birlikte mutlak idealizmin temel terimleri olan "mutlak ruh" veya genel olarak "ruh" gibi terimlere yönelik bir tenkidi de içinde taşımaktaydı. Böyle olunca consequent bir şekilde tatbik edilen empirist anlam kriteri, sadece mutlak idealizmin temel terimlerini değil, bunun da ötesinde teolojinin de temel terimlerini aynı kriterle bağlı şekilde ele almış, böylece mutlak idealizmin temel terimleri için verilen "anlamsızlık" hükmü, aynı şekilde teolojik terimler için de geçerli kılınmıştır. Ramsey'in yaklaşımı bu yönden kısmen de olsa teolojiye karşı geliştirilmiş olan bir tavır benimseyerek, bundan, bunu geliştirenlerin "amaçları" hilâfına, teoloji lehine bir argüman oluşturmaya çalışmanın önemli bir örneğini teşkil etmektedir.⁶⁹

Ramsey mantıkçı pozitivistin eserini telif ettiği 1957 yılına kadarki gelişiminde üç ayrı aşamayı birbirinden tefrik eder. Birinci aşamada Moore ve Russell'in yeni Hegelciliğe karşı yönelttikleri tenkitler ve onların kullandığı terimlerin ve ifadelerin anlaşılmasız olduğunu söyleyerek, bu şekilde konuşmanın

68. New York: The Macmillan Company 1967 (ilk baskısı 1957).

69. Ramsey bu hususa eserinin başında işaret etmektedir. Bkz: Ramsey, *Religious Language*, s. 11-12.

hiçbir şey söylememekle aynı şey olduğunu iddia etmeleri ve bunun bir neticesi olarak ifadelerin açık ve seçik, daha başka bir ifade ile “tek anlamlı” bir şekilde kullanılması gerektiğini söylemeleri söz konusudur. Burada açık bir şekilde geleneksel ingiliz empirisizmi ile Alman idealizmi arasında devam eden bir çatışmanın bir aşaması söz konusudur; ancak mesele burada kalmamıştır. Bu yaklaşım şekli ile de irtibatlı olmakla birlikte, bundan kısmen daha farklı bir yaklaşım şekli Viyana Çevresi tarafından geliştirilmiştir. Moore ve özellikle Russell ile *Tractatus*’daki ilk Wittgenstein söz konusu olduğunda, tayin edici olan sağduyu (common sense) ile mantık ve matematik iken (“logical atomism” “mantıkçı atomculuk”), Viyana Çevresi daha çok fizikalist bir yaklaşım şeklini ön plana çıkarır. Bu yaklaşım şekli Ramsey tarafından analitik felsefenin ikinci aşaması olarak kabul edilir. Bu İngiltere’de Alfred Jules Ayer tarafından temsil edilmekte ve onun eserlerinde radikal bir şekilde dile getirilmektedir. Bu yaklaşım şeklinin temel terimi, “doğrulama ilkesi”dir (verification principle). Bu ilke en kaba haliyle anlamlı ifadelerin sadece beş duyu verilerince doğrulanabilen ifadeler olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım şeklinin en güçlü olarak görüldüğü yer, aynı zamanda en sıkıntılı olduğu yerdir. Nitekim doğrulama ilkesinin kendisini doğrulamak mümkün olmadığı için, bu noktada bir sıkıntı ortaya çıktığı gibi, bunun yanında anlamlı (=doğrulanmış) olarak kabul edilen ifadelerin de hepsi, aynı şekilde ve aynı derecede doğrulanmış ve anlamlı değildir. Böyle olunca da hem doğrulama ilkesini yeniden gözden geçirmek, hem de anlamlılıktaki muhtemel veya gerçek dereceleri dikkate almak gerekmektedir. Bu noktada geline aşama, Ramsey’in ifadesi ile, “mantıkçı empirisizm” (logical empiricism) aşamasıdır ve Ramsey’in eseri bu aşamaya dahildir. Daha başka bir ifade ile Ramsey mantıkçı pozitivizme karşı bir çalışma yapmış saymıyor kendisini, aksine mantıkçı pozitivizm içinde bir çalışma yaptığını düşünmektedir. Bu çerçevede Ramsey, empirist doğrulama ilkesini reddetmemekle birlikte, bu ilkenin tatbik edilmesini muhtelif alanlara bağlı daha özel bazı tashihlerle derecelendirmekte, buradan hareketle dinî dili, muhtelif “diller” arasında bir dil olarak kabul etmekte; her bir dili de bir “tecrübeye” ve bu tecrübenin gerçekleştiği “durumlara” tahsis etmektedir. Bu anlamda dinî dil, sadece dindar insanların paylaştığı özel bir hali ifade eden bir dil olmakla, haliyle özel bir doğrulanma imkanına sahiptir; dolayısıyla dinî dil de bilimsel dil gi-

bi, anlamlı ifadelerin söz konusu olduğu bir dildir. Ancak bilimsel dil için geçerli olan doğrulama kriteri aynen dinî dil için geçerli olmaz; dinî dilin doğrulama kriterlerini, onun konusunu teşkil eden durumlarla irtibatlı olarak tespit etmek gerekmektedir.

Bunu yapabilmek için Ramsey önce dinî dil (religious language) dediği dilin hakkında olduğu “halleri” diğerlerinden ayırarak, dinî dilin anlamlı olarak kullanıldığı bir alan tespit etmek ve bunun üzerinden dinî dilin empirist anlam kriterini yerine getirdiğini göstermek istemektedir. Burada önemli olan ilk noktada, dinin hayatın bütününe ihata etme iddiasından vazgeçmesi ve bunun yerine, kendine has bir alan olarak, bilim, siyaset, ekonomi gibi muhtelif alanların “yanında” bir alan olarak, kendisine bir yer aramasıdır. Bu husus üzerinde biraz daha yakından durmak gerekecektir. [Aynı husus yukarıda kabaca işaret ettiğimiz ve daha sonra biraz daha geniş bir şekilde ele alacağımız gibi, bir taraftan dinin “kurtarılması” gibi görünse de, dini de diğer alanlar gibi “insanî” ve insan tecrübesinde esasını bulan bir tecrübe olarak görmesi ile, tipik bir modernist tavidir.]

Ramsey’e göre din nev-i şahsına münhasır bir temyiz (discernment)⁷⁰ ve küllî bir sadakatle bağlılıktır (total commitment). Buna bağlı olarak dinî dil “obje dilinin” (object language) çok özel bir şekilde dönüştürülmüş bir halidir ve bu şekliyle de “Tanrı” terimi etrafında şekillenen birçok totolojiyi içerir. Bu yönlerden dinî öğreti, dinî ifadelerin tekabül ettiği özel halleri ve bu hallere tekabül eden özel dili dikkate almadan söz konusu olamaz. Bu temel tez üzerine Ramsey “Tanrı” terimi ile ilgili bir tahlil yaparak, dinî halin ve dinî dilin anlamlı olduğunu ortaya koymaya yönelir. Bu çerçevede daha sonra Kutsal Kitab’ın dilini ele alarak, buradan hareketle doktriner Hristiyanlığın dilini inceler. Şimdi bu hususları biraz daha yakından ele alalım.

70. Ramsey’in temel iki terimi “discernment” ve “commitment”dir. Bu iki terimi Türkçe’de tek kelime ile tam olarak ifade etmek oldukça zordur. “Discernment” tefrik ederek bilmek ve temyiz anlamına geldiği gibi, “commitment” de, samimi ve sadık bir bağlılığı ifade eder. Biz bu iki terimi genellikle “temyiz” ve “sadakatle bağlılık” olarak tercüme ettik ve genellikle parantez içinde ilgili terimi de verdik. Aynı sıkıntı Almanca’da da söz konusudur. Ramsey’in din felsefesi hakkında bir çalışma yapan Wim A. de Pater, bu sıkıntıya işaret etmektedir. Bkz: Wim A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, Münih: Kösel-Verlag 1971, s. 14-15.

1.1. Dinî Durumlar (Religious Situations)

Ramsey dinî durumları ele alırken Joseph Buttler'in dinî durumu tasvir eden tavrından hareketle, dinî durumların esas itibariyle modern anlamıyla "rasyonel" hesapların en az söz konusu olduğu; aksine bu en az olan kısmın insanın davranışını tayin ettiği durumlar olduğunu söyler. Böylesi durumlar rasyonel düşünen insanlar veya bu hali yaşamayan insanlar için uzak bir "ihtimal" gibi görünse de, bu hali yaşayan insan için, en uzak ihtimal, davranış sâiki olmaktadır. Buna örnek olarak Ramsey, iyi yüzme bilmeyen bir insanın, bir nehir kenarında yürürken boğulmakta olan bir çocuğu farketmesi halini verir. Rasyonel düşünen veya böyle bir durumla karşılaşmamış olan bir insanın söyleyeceği şey, iyi yüzme bilmeyen insanın "iyi yüzme bilmemek" gibi "rasyonel" bir gerekçeye istinaden, sadece çocuğun boğulmasını seyretmesidir. İyi yüzme bilmeyen bir insanın, kendi hayatını da tehlikeye atarak, gerçekleşme ihtimâli oldukça düşük bir kurtarma teşebbüsünde bulunması, bu anlamda "rasyonel" düşünmeyi terketmesi anlamına gelmektedir. Halbuki böyle birisinin suya atlayarak çocuğu kurtarmaya çalışması, uzak olan bir ihtimali gerçekleştirmeye çalışması anlamına gelmekte ve rasyonellik kriterlerini zorlamaktadır. Burada başka bir nokta daha dikkate alınmalıdır. Diyelim ki söz konusu insan tamamen modern bilimin eğitiminden geçmiş ve buna göre meselâ evrimci biyolojinin yaklaşımını benimsemiş birisi olsun. Bu noktada boğulmakta olan çocuk, sırf biyolojinin terimleri ile bakılacak olursa, nihâî olarak mevcut olan sayılamaz kadar çok "canlıdan" sadece birisi olarak kabul edilebilir ve "kurtarmak için kendini tehlikeye atmaya değmez" bir varlık olarak algılayabilir. Ama birisi kendi hayatını tehlikeye atarak çocuğu kurtarmaya teşebbüs ediyorsa, ne rasyonel düşünüyordur ne de modern bilimin sınırları içinde; o, bunların ötesinde, fizikî ve biyolojik sınırları aşarak, çocuğun hayatını, kendi hayatını tehlikeye atmaya "değer" bir şey olarak kabul ederek, uzak olan kurtarma ihtimalini gözeterek, kendi hayatını tehlikeye atmaktadır. Buradaki durum, artık bilimin ve rasyonelitenin kavradığı bir durum olmayıp, "özel" bir durumdur ve burada onun tercihinin sâikini ancak onun durumunu dikkate alarak tespit etmek mümkün olur. Böylesi durumlar her insanın her zaman karşılaşabildiği bir durum olmamakla birlikte, anlamsız da değildir. Burada anlamlılık artık rasyonellik ve beş duyu verileri ile doğrulanabilirlik kriterleri ile ölçülebilir bir şey değildir. Böylesi durumların, diğerlerinden ayrı, kendine

has anlamlılık kriterleri vardır ve bunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun esasını da küllî bir sadakatle bağlılık (total commitment) teşkil eder. O zaman din, tesirini insanların sınırlı durumlarda belirgin bir şekilde ortaya çıkaran, küllî bir sadakatle bağlanmadır. Bu bağlanmanın ortaya çıkardığı, rasyonelliği oldukça düşük kararlar, tipik dinî durumlardır. Böylesi bir temyize bağlı olmayan bağlanma müşriklik iken, sadakatle bağlanmayı intaç etmeyen temyiz ise, samimi-yetsizlik ve “münafıklıktır”.

Buraya kadar anlatılan durum bu anlamda dindar insanlar için çok şey ifade etse de, dine inanmayan, dolayısıyla böylesi özel bir temyize ve teslimiyet haline sahip olmayan birisine anlatılabilir mi? Daha başka bir ifade ile dinî durumlar sadece dindarların bildiği ve dindar olmayanların bilme imkanına sahip olmadığı çok özel durumlar mıdır? Yoksa dindar olması ile olmaması arasında fark olmaksızın herkesin anlayabileceği durumlar mıdır? Bu hususu ortaya koyabilmek için Ramsey’in benzer durumların dinî olmayan şartlarda da söz konusu olabileceğini ortaya koyması gerekmektedir.

Bunu temellendirebilmek için Ramsey’in Butler’dan iktibas ettiği ikinci bir düşünce daha vardır: Bazı durumlarda görünen, görüldüğünden daha fazla şeyler içerir. Yani beş duyu ile algılanan bazı durumlar, bundan daha fazla bir şeyleri de kapsar. Bu sebeple, böylesi durumlar beş duyu verileri ile ihata edilemez. Yani beş duyu verileri böyle bir durumu kavramak için gerekli ise de, yeterli değildir. Böylesi durumlar sadece dindar insanlar için değil, dindar olmayan insanlar için de söz konusudur. Bundan dolayı böylesi durumların bulunduğu ortaya konulduğunda, aynı zamanda doğrulama ilkesinin dar anlamı ile yeterli olmadığı; bunun bir de geniş bir anlamının olması gerektiği ortaya çıkar ki, bu dindar olmayanlara, dindar insanların dinî durumlar hakkında konuşurken ne kastettiklerini anlatmak için bir imkan sağlar. Bu hususta Ramsey, Gestalt psikolojisinden ve varoluşçuluktan bazı örnekler vererek, Gestalt psikolojisinin verilerinin bize, algılarımızın sırf bir “duyu verilerinden” veya “duyu verilerinin toplamından” ibaret olmadığını; şekil algısının, duyu verilerinden “bir boyut” daha fazla olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir. Diğer taraftan varoluşçuluğun “otantik” durumlar olarak tasvir ettiği sınır durumlarının da, meselelerin sadece dindar insanlar için değil, meselâ Sartre gibi açık bir ateistin de teslim ettiği, hatta hareket noktası olarak seçtiği durumlar olduğunu göstermek-

tedir. Bunlara ek olarak Ramsey'in verdiği örneklerden birisi kabaca şunu söylemektedir: Sürekli belirli bir saatte bir trenle yolculuk yapan birisi, kendisi gibi aynı zamanda aynı trende yolculuk yapan başka birisi ile önce duyu verileri seviyesinde bir irtibat kurar. Karşısında bir insan oturmaktadır; bu insan gazetesini okur. Daha sonra bu insanın meselâ evli olduğu ve çocukları olduğu öğrenilir. Daha sonra belki onun ne iş yaptığı öğrenilir. Bütün bunlar tamamen “gayrı şahsî” irtibatlardır. Bir gün o şahıs kendisini “benim adım X” diye takdim edecek olursa, o zaman, o şahıs hakkında “yeni” bir şey öğrenmiş olmayız; ancak onunla ilişkimiz artık “gayrı şahsî” bir ilişki olma özelliğini yitirir ve “şahsî” bir boyut kazanır. Şahsî bir boyut kazanması dilde muhtelif ifadelerle anlatılır: “Buz çözüldü”, “bir derinlik ortaya çıktı”, “durum canlandı” gibi. Bu tür ifadeleri anlamlı kılan yeni bilgiler değil, “discernment”tir (temyiz). Bu benzer bir şekilde insanların genel olarak çevreleri ile olan ilişkilerinde de gerçekleşebilir. Binaları, isimleri ve belki tarihleri ile tanımak gibi.

Ramsey bütün bu örneklerin şu veya bu şekilde psikolojik olarak açıklanabilecek örnekler olduğunu teslim etmekle birlikte, onun için önemli olan doğrulama ilkesinin sırf beş duyu verilerine bağlı olarak tanımlanmasının oldukça sıkıntılı olduğunu ortaya koymaktır. Bunu ortaya koyduktan sonra, dinî durumların böylesi, beş duyu verilerini aşan ve benzerlerini dindar olmayan insanların da yaşadıkları bir “temyiz” durumları olduğunu göstermek çok da zor olmayacaktır. Bu durumlar subjektif bir yön taşıyalar da, subjektif değildirler. Ramsey’in ifadesi ile, “bütün bu birbirinden farklı durumlar objektif bir referansa sahiptir ve her birisi suje-obje ilişkisini içinde taşır.”⁷¹ Böylesi durumları ifade etmek için özel bazı ifadeler kullanıldığı gibi, dinî durumları ifade etmek için de özel bazı ifadeler kullanılır ki, bu dinî ifadelerin referansı olmadığını söylemenin doğru olmadığını ihlas ettirebilir.

Bu durumda dinî durumların, belli cihetlerden diğerlerine benzemekle birlikte, onlardan farklı olan durumlar olarak ortaya konulması gerekmektedir. Gerçekten de “dinî” olarak nitelenebilecek “özel” durumlar mevcut mudur? Bu du-

71. “That all these situations, all these characteristically different situations, when they occur, have an objective reference and are, as all situations, subject-object in structure.” Ramsey, RL, s. 30.

rumların karakteristik özellikleri nelerdir? Bu durumlarla hangi şartlarda karşılaşılır? Bu ve benzeri soruları cevaplandırabilmek için Ramsey'in hareket noktası, daha önce işaret edildiği gibi, dinî durumların “temyiz ve küllî bir sadakatle bağlılık” (discernment and total commitment) durumu olduğudur. Örneklerini verirken aynı zamanda bu karakteristik özellik ile tam olarak neyi kastettiğini de ortaya koyar. Bu anlamda dinî duruma tekabül eden durumların en önemli örneğini, insanın “hür iradesini” kullandığı durumlar teşkil eder. Bu durumlar tam bir karar anıdır ve verilen kararlar her zaman bilimsel dile, yani sebep-sonuç ilişkisine irca edilerek, bilimsel bir şekilde ortaya konulamaz. Bir toplantıya katılmak ile katılmayı reddetmek arasında önemli bir fark vardır ve bu fark her zaman rasyonel bazı gerekçelerle temellendirilmeyebilir. “Ben hür irademi kullandım” ifadesi, bütün gerekçeleri geçersiz kılar ve insanın sadece özgürlüğünü belirtmiş olmayıp, bunun ötesinde “sorumluluğu” da içine aldığı için, her zaman rasyonel olmak zorunda değildir. Rasyonel olmaması, anlamsız olması anlamına da gelmez. Sadece farklı bir anlama sahiptir ve bu anlam, bu sözün ait olduğu durumun özellikleri dikkate alınarak kavranabilir. Buna ek olarak insanın “vazife” hissinden hareketle verdiği kararlar vardır; bunlar da benzer bir şekilde dinî durumlara örnek teşkil ederler. Kant'ın özgürlüğü “ahlakî vazifeye”, ahlaki vazifeyi de özgürlükle irtibatlı olarak tanımlaması ve bütün bunları “dinî durumun karakteristik özelliği” olarak ön plana çıkarması da bununla alâkalıdır. Buna göre birbirine denk düşen “ahlakî vazife hissi” ile “dindarlık”, dinî durumların ayırıcı özelliği olan küllî bir teslimiyetle bağlılığın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı durumlara dahildir. Benzer bir durum Ross'un *prima facie* (kendinde) iyi dediği, hakikati söylemek, sözünde durmak gibi ahlakî vazifeler için de geçerlidir. Kendinde iyi, ahlakî vazife için esas teşkil ettiği için, bu total commitment'in bir örneğini teşkil eder. Bu üç düşünürün temel kavramları, Butler'in “şuur”u, Kant'ın “ahlak kanunu” ve Ross'un “vazife” kavramı, teolojinin “Tanrı” kavramına tekabül eder ve teolojik ifadeleri anlamlı kılan temyiz ve küllî bir sadakatle bağlılık durumlarını karakterize eder. Bundan dolayı bu terimlerin kullanılışı, aynı mantığa bağlı olarak anlaşılabilir.

Sadakatle bağlanma başka durumlarda da karşılaşılan bir haldir. Buna çok sayıda misal verilebilir. Ramsey'in verdiği örnekler arasında, meselâ matematikçinin tercih ettiği bir geometri anlayışına, meselâ Öklid geometrisine bağlanması bir örnek olabilir. Bilindiği gibi Öklid'in geometrisi, çok sayıdaki geomet-

riden sadece biridir ve bunun tercih edilmesinin tam olarak gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Ancak bir defa tercih yapıldıktan sonra, buna dayalı olarak ulaşılan “doğrular” her yerde ve her zaman aynıdır. Ancak bu durum “işe başlarken”, işe başlayanın tam da rasyonel bir tercih yaptığı anlamına gelmez. Hele hele dar anlamıyla “doğrulama kriterine dayalı” bir tercih yaptığını söylemek hiç mümkün değildir. Ama yine de daha sonra yaptığı bütün işlemler matematiğin içerisinde anlamlı ve “doğru”dur. Başka bir örnek de sporculardan verilebilir. Meselâ hayatını kriket oynamaya adanmış olan birisini dikkate alacak olursak, onun için her şey kriketten ibaret olabilir ve o, sadece kriket ile ilgili şeylere ilgi duyabilir. Burada açık bir “adanma” halinden bahsedebiliriz. Benzer bir durumu bir şahsa âşık olan bir insan ile kendisini gemisine “adamış” olan bir kaptanın durumunda da görebiliriz. Bütün bu durumlar “sadatle bağlanma” örnekleridir. Sadatle bağlanma durumunun değişmesi, meselâ bir şahsa âşık olan birisinin, kendisine arzedilen delillere dayanarak bunu terketmesi, basit bir bilgi artması veya bilgisel bir değişme veya beş duyu verilerindeki bazı değişiklikler olmayıp, onun bütün bir hayatının değişmesi, hayatında bir “devrimin” gerçekleşmesi demektir. Böyle bir değişiklikte birlikte şahıs sadece maşuku ile olan ilişkisini değil, bununla birlikte bütün ilişkilerini değiştirmek zorunda kalır. Bu aynı şekilde sporcu ve gemi kaptanı için de geçerlidir.

Bütün bu söylenenlerden kabaca çıkarılacak olan netice, dindar insanların “Tanrı”ya benzer bir şekilde sadatle bağlanmalarının söz konusu oluşudur ve onların bağlanması, diğer durumlar gibi, empirik durumlardır ve diğerleri için geçerli olan şeyler, dinî durumlar için de geçerlidir. Ama dinî durumun diğerleri ile ortak olan commitment ciheti yanında, bunları diğerlerinden ayıran bir özellikleri vardır ki bu, dinde söz konusu olan sadatle bağlanmanın “evrene” yönelmesi ve evreni ihata etmesidir. Ramsey dinî commitment’i şu şekilde ifade eder: “Biz, dinî bağlılığı, bütün bir evrene küllî bir bağlanma olarak görüyoruz; bu öyle bir şeydir ki, bununla irtibatlı olarak geliştirilen argümanın fonksiyonu oldukça ârızîdir; onun amacı “temyiz” ve “görüş”ü sağlayacak bir hikaye anlatmaktır ki, buna verilecek cevap sadatle bağlanmadır.”⁷² Daha başka bir

72. “So we see religious commitment as a total commitment to the whole universe; something in relation to which argument has only a very odd function; its purpose being to tell such a

ifade ile dinî bağlanma söz konusu olduğunda, bu bağlanmanın amacı dikkate alındığında, rasyonel argümanların arızı, hatta çelişik bir fonksiyonu vardır. İnanan insanlar rasyonel deliller yoluyla değil, kendilerine anlatılan hikayenin onlara sağladığı bir “görüş” ve “temyiz” sayesinde, dine sadakatle bağlanırlar ve bu bağlanış yönelişi itibarıyla bütün bir evrene yönelik olarak gerçekleşir. Bu bağlanışta daha önce anlatılan matematiğin dayandığı aksiyomlara sadakatle bağlılığın yanında şahsî olarak gerçekleşen bağlanmanın her ikisi de, birbiri ile telif edilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Bunun en önemli örneğini, Hz. İsa’ya kozmik bir commitment olarak kabul ettiği Hristiyanlığı verir.

Ramsey’in buraya kadar ele alınan tavrı, tamamen empirist gelenek içinde kalarak dinin bu çerçevede bir yeri olduğunu göstermeye matuf olarak geliştirilmiştir. Daha başka bir ifade ile din, insanların başka tecrübeleri gibi, bir tecrübesidir ve diğer tecrübe alanları ne kadar anlamlı ise, bu alan da o kadar anlamlıdır. Dinin diğerlerinden farkı, sadece dinî tecrübenin konusunun bu dünyada olmayıp, bu dünyanın “ötesinde” olmasıdır. Ama “ötesi”, ne ise o olarak değil, insanın tecrübesi içerisinde insanın hayatına girmekte ve anlamını burada kazanmaktadır. Bu husus kendi içerisinde oldukça tutarlı görünse ve Hristiyanlık göz önüne alınarak geliştirilmiş bir argüman olsa da, bu argümanın din anlayışı, Hristiyanlığın din anlayışının kendi içinde taşıdığı illetlerle maluldür. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

1.2. Dinî Dil (Religious Language):

Dînî dil, herhalde obje dili denilen, eşyanın isimleri ve onlar arasındaki ilişkilere “birebir tekabül eden” dile dayanmak zorundadır. Ancak dinî dil obje dilinden daha fazlasını ihtivâ ve ifade eder. [dînî dil “odd” bir dildir.]⁷³ Ancak bu

tale as evokes the “insight”, the “discernment” from which the commitment follows as a response.” Ramsey, RL, s. 41.

73. Odd kelimesini tam olarak tercüme edilmesi zor olan kelimelerden biridir. Bu kelimeyi odd language olarak Ramsey, “normal olmama” veya “obje dili olmama” anlamında kullanmakla birlikte, bununla aynı zamanda bir “garipliği” ve “acayıpliği” de ifade etmektedir. Bütün bunları dikkate alarak “odd” terimini, Ramsey’in kullanım şeklini de dikkate alarak, “nev-i şahsına münhasır” veya “kendine özgü” olarak tercüme etmenin uygun olduğuna karar verdim.

durum sadece dinî dil için geçerli değildir; insanın hakkında konuştuğu ve anlamlı olduğu müsellemler olan çok sayıda alan bulunmaktadır ve buralarda da tam bir obje dili kullanılmaz; bu diller de obje dilinden daha fazlasını ifade ederler. Ramsey, yukarıda ele alınan, dinî olmamakla birlikte, dinî durumlarla müşterek bulunan durumları ifade etmek için kullanılan ifadeleri buna örnek olarak verir. Verdiği örneklerin en önemli özelliği, bu örneklerde dile getirilen durumlardaki nihâî temellendirmenin, bir totoloji olmasıdır. Meselâ “Ben” ifadesi bunun en önemli örneğidir. Butler’in ifadesini iktibas eden Ramsey, onun “insanın sadece cisimden ibaret olmadığını bildiğini” söylemesini şerhederek aynı zamanda obje dilinden daha fazlasını ifade etmenin ne demek olduğunu da göstermeye çalışır. “Ben” kelimesi, bizim bütün davranışlarımızla ilgili ise de, bizim bütün davranışlarımızın toplamından daha fazlasını ifade etmektedir. Eğer “ben”i, sadece obje dili ile ifade etmeye çalışacak olursak, bu obje dilinin bütün imkanlarını kullandığımızı varsaysak bile, yine de eksik ifade edilmiş olur. Bu durum “ben” kelimesinin anlamının, görünenin ötesinde bir şeyi de ihtiva ettiğini göstermektedir. Aynı durum “Tanrı” kavramı için de söz konusudur. Tanrı, her ne kadar mevcut olan her şeyin yaratıcısı olarak anlatılsa da, yine de bundan daha fazlasını daha fazla bir şeyi ifade etmektedir. Bu bize hem “ben” hem de “Tanrı” kelimeleri söz konusu olduğunda, bu kelimelerin ancak “ben benim” ve “Tanrı Tanrı’dır” gibi bir totoloji ile tam olarak ifade edilebileceğini göstermektedir. Totolojinin anlamı olarak kullanıldığı yerler bulunmaktadır ve bu yerler veya durumlar genellikle kelimelerin obje dilinden daha fazlasını ifade ettikleri durumlardır.

Buna başka bir örneğini, meselâ sabah 4’de yatağından kalkan birisinin, neden bu kadar erken kalktığını sorduğumuzda bulabiliriz. Bize, meselâ arkadaşının onu evden attığını ve dolayısıyla mecburen kalktığını söylerse, tam anlamıyla obje dili ile bir açıklama yapmış olur. Buna karşılık, mesela “sabahleyin kahvaltıyı erken yapmak için” bu kadar erken kalktığını söylerse, o zaman, ikinci bir soru söz konusu olabilir: Niçin sabah kahvaltısını erken yapmak istedin? Cevap olarak mesela, “erken saatlerde bir toplantısının olduğu ve toplantıya hazır bir şekilde gidebilmek için kahvaltısını erken yaptığını” söyleyebilir. Bu durumda meselâ niçin toplantıya iştirak etmek istediği sorulabilir vs. Bütün bu soruların sonunda muhatap “ben özgür irademle bunu tercih ettim, çünkü ben benim” derse, bu cevaba karşı niçin özgür iradenle bunu tercih ettin ve ben be-

nim ne demek oluyor gibi bir soru sorulamaz. Bu demektir ki, özgürlük ile ilgili açıklamalar –ki bunların hemen hepsi hemen bütün insan fiilleri için söz konusu olabilir– nihâî cevabını bir totolojide bulmaktadır. Totolojinin özelliği, obje dilinin sınırlarını zorlayarak, bundan daha fazlasını ifade etmesidir.

Buna başka bir örnek de vazife ile ilgili olarak verilebilir. Birisine X fiilini niçin yaptığı sorulduğunda, cevap olarak “bu benim vazifemdir” derse, burada yine ikinci bir soru sorulabilir: Bu fiili yapmak niçin senin vazifendir? Bu soruya verilecek nihâî cevap, “vazife vazifedir” şeklinde olacaktır ki, bu da bir totolojidir ve burada da obje dilinin sınırlarının zorlanarak, bundan daha fazlasının ifadesi söz konusudur.

Bu örneklerde totoloji, tam anlamıyla bir “temyiz” durumunu ihtiva eder ve ancak buna tekabül ettiği için totoloji, anlamlı bir hale gelir. Ben benim ifadesi, veya ben özgürüm ifadesi, aynı zamanda bir “temyiz”i de dile getirmektedir.

Bütün bu örnekler esas itibarıyla dinî dilin temel terimi olan Tanrı teriminin anlamlı kullanılmasına hazırlık olarak, daha doğrusu anlamlı olarak kullanılmasının “mantığını” göstermek için verilmiş misallerdir. Burada verilen örnekler muhtelif alanlardan seçilmiş olup bu seçimle birlikte, teoloji ile ilgili olarak bazı mantıkçı pozitivistler tarafından dile getirilen, teolojinin temel terimlerini tanımlarken kullandığı tanım şeklinin totolojik olduğu ve herhangi bir şey söylemediği iddiasına karşı, bazı totolojilerin anlamlı olduğunu ve bunun zannedildiği gibi teolojiye has olmadığını göstermek içindir. Meselâ “Tanrı sevgidir” ifadesi, böyle bir ifadedir. Bu ifadede, tamamen bir “disclosure” (inkışaf) durumunda ortaya çıkan ve bir yere kadar obje dili ile ifade edilebilen, bundan sonrasının ise ancak bir totoloji ile ifade edilebileceği özel bir dil söz konusudur. Bu özel dil, gerçekten de yaşanmış bir durumu ifade etmektedir; ancak yaşanmış olan bu durum obje diliyle ifade edilemediği için, özgürlük, “ben” ve vazife terimlerinin kullanılmasında olduğu gibi, obje dilinin sınırlarını zorlayan bir noktada, “daha fazlasını” ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kısaca “temyiz” özelliğini göstermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse dinî dil, obje dilini kullanmakla birlikte, bunun ötesini ifade eden özel bir dildir ve bu şekilde anlaşılabilir.

Burada verilen örnekler, dinî durumların ikinci özelliği olan commitment’i (sadakat’i) de bir şekilde içermektedir. Meselâ özgürlük ile ilgili örneği dikka-

te alacak olursak, burada insanın özgürlüğü sadece bilinen bir şey olmayıp, aynı zamanda insanı bir şeyler yaparken bağlayan bir hususiyet de taşır. Benzer bir şey vazife hakkında da söz konusudur. Vazifeye inanç da, benzer bir şekilde insanı sadakatle bağlanmaya yöneltir. Bir fiili vazifesi olduğu için yapan insanda, vazife olarak bildiğine karşı sadakatle bir bağlılık vardır ve bu onun vazife olarak bildiğini yapmasını anlamlı kılar. Bütün bu söylenenler daha güçlü bir şekilde dinî ifadeler için, özellikle de dinî dilin en temel terimi olan “Tanrı” terimi için geçerlidir.

“Tanrı” terimi dinî dilin en temel terimi olduğu için, bunun kullanımı konusuna Ramsey özel bir şekilde ehemmiyet vermektedir. Özellikle “Tanrı’nın Sıfatları” konusu, onun için dinî dilin en önemli konularını teşkil etmektedir. Hatta dinî dili, aynı zamanda Tanrı ile irtibatlı bir dil olarak tanımlar. Ancak, Ramsey ile doğrudan alâkalı olmasa da, Türkçe çok sayıda yazı kaleme alındığı için, bu konu üzerinde fazla durmak istemiyorum.⁷⁴ Bunun yerine, bizi doğrudan doğruya ilgilendiren, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesi ile daha fazla irtibatlı olduğunu düşündüğüm “Kutsal Kitab’ın” dili ile ilgili bahsi biraz daha yakından ele alarak, Ramsey’in yaklaşım şeklini ortaya koymanın daha uygun olduğunu düşünüyorum. Bir anlamda buraya kadar ele aldığımız hususlar, onun bir taraftan din anlayışına biraz açıklık getirmeye matuftu; bizim şimdi üzerinde duracağımız konu, bir anlamda, böyle bir din anlayışına sahip olan bir filozofun, dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda nasıl bir “yöntem” önerdiği veya onun yaklaşımından nasıl bir yöntemin çıkarılabileceği sorusuna bir cevap aramak olacaktır.

1.3. Kutsal Kitab’ın Dili (The Language of the Bible)

Kutsal Kitab’ın dili, Ramsey’e göre, yukarıda verildiği haliyle tipik bir dinî dildir. Ramsey’in Kutsal Kitab’ın dilini dinî dil olarak nitelerken, bu hükme na-

74. Meselâ bkz: Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, a. mlf., *Alem-den Allah’a*, İstanbul: Ufuk Kitapları 2000, içinde, s. 9-33 (ilk neşri 1983); a. mlf., *Din Felsefesi*, 19-113; Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık 1995; Robert H. King, *Tanrı’nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan yay. 2001 [*The Meaning of God*, USA 1973’un Türkçe tercümesidir.]

sıl ulaştığı sorusu; onun bu dili anlamak ve yorumlamak söz konusu olduğunda nasıl bir “yöntem” takip ettiği veya onun yaklaşım şeklinden hareketle bir “yöntem” geliştirmek söz konusu olduğunda, bu yöntemin hangi unsurları ve hangi muhtemel aşamaları içereceği sorusunu gereği gibi sorabilmek için, cevaplandırılması gereken bir sorudur. Bu soruyu biraz daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Ramsey dinî dili, bir teoriye bağlı olarak tanımlayıp, sonra bu teori içerisinde tayin ettiği kriterlere göre Kutsal Kitab’ın dilinin bu kriterlere uyup uymadığını mı araştırmaktadır; yoksa elde bulunan Kutsal Kitap’tan hareketle bazı kriterler geliştirerek, bu kriterlere dayalı bir felsefe mi yapmaktadır?

Eserin yazılış şekli dikkate alındığında onun önce felsefe içinde kalarak bazı kriterler geliştirdiği ve daha sonra bu kriterleri Kutsal Kitab’a tatbik ettiğini söylemek gerekir. Ancak onun bu eser içerisinde hareket noktası olarak bir Hristiyan teologunu seçmesi ve bu teologun ifadelerinden kazanarak yeniden temellendirdiği kriterleri, dinî durumun ve bu durumu ifade eden veya bu duruma tekabül eden dile, dinî dil demesi, bunun “tam da böyle” olmadığını göstermektedir. Bunu hatta biraz daha ileri götürebiliriz: Ramsey hem kriterleri tayin ederken kimin hangi eserini dikkate alacağını tespit ederken, hem de bu kriterleri yeniden temellendirirken daha önceden tanıdığı Kutsal Kitab’ı da dikkate almış olmalıdır. Yani ona felsefî tavrını geliştirirken yol gösteren esas, onun Kutsal Kitap hakkındaki “ön bilgisi” olmalıdır diyebiliriz. Bu noktadan bakıldığında Ramsey’in felsefesi, bir din felsefesi olmayıp, dinî bir felsefe olmaktadır. Buradaki dinî sıfatı, Hristiyanlığı işaret ettiği için, daha açık bir şekilde bir Hristiyanlık felsefesi ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu noktada William James’in bir ifadesini kullanacak olursak, inanmayı isteyen (will to believe) bir tavırla yapılmış olan bir felsefeyle karşı karşıyayız ve bu felsefe esas itibarıyla Hristiyanlığa inanmayı isteyen bir tavırdan esas zeminini bulmaktadır. Zaten bunun böyle olması, daha önce ifade ettiğimiz gibi, dinî metinleri anlama ve yorumlama gayretinin dindarlıkla doğrudan bir alakasının olması ile irtibatlıdır.

Ramsey, Kutsal Kitab’ın dilinin dinî bir dil olduğunu söylerken, seçtiği örneklerde daha önce “dinî olanın” ayırıcı hususiyeti olarak gördüğü “commitment”i sağlayan bir temyiz” özelliklerinin bulunduğunu göstermeye çalışır. Bu noktada Kutsal Kitab’ı anlamak demek, onda bulunan “temyiz ve commitment” talebi-

ni keşfetmek demek olmaktadır. Kutsal Kitab'ın muhtevâsı okuyucusunu veya muhatabını böylesi “durumlarla” karşılaştıran “hikâyelerle” doludur.

Onun verdiği çok sayıda örnek bulunmakla birlikte, burada onun “yöntemi” ifade etmek için bir tane örneği daha yakından tahlil etmek ve onun nasıl bir yöntem takip ettiğini ortaya koymak mümkündür. Bu örnek, Hristiyanlığın “kurucu esasını” teşkil etmesi açısından “kehanet” ifade eden örnektir. Buna göre Ahd-i Atîk'te bulunan bir “kehânet” ifadesinin nasıl anlaşılacağı ve nasıl yorumlanabileceği açısından oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır.

Ramsey'in verdiği örnek, Yuhanna İncili'nden seçilmiştir. Bu bölümde (Yuhanna, 4-1-42) Hz. İsâ hakkında bir hikâye anlatılmaktadır. Bu hikâyede Ramsey kelimenin tam anlamıyla bir “temyiz” durumunu bulmaktadır. Hikâyede Hz. İsâ'nın Samaritlerin bir köyüne gitmesi ve bir kuyu başında bir kadınla yaptığı konuşma nakledilmektedir. Bu hikâyede bulunan unsurlar arasındaki bazı ifadeler ve bu ifadelerin delâlet ettiği durum, tamamen garip ve acayip bir durumdur; Ramsey'e göre hem bu durumu yaşayanlar, hem de bundan okuyarak haberdar olanlar, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla bir “temyiz” halini yaşırlar. Hikâyede garip olan unsurlardan birisi, bir Yahudi olan Hz. İsâ'nın Yahudi olmayan birisinden bir şey, bu hikâyede su istemesidir. O günkü şartlarda bir Yahudinin Yahudi olmayan birisinden bir şey istemesi “gariptir”. İkinci garabet, bir Yahudi erkeğinin, bir Yahudi rahibinin bir kadınla, hâssaten Yahudi olmayan bir kadınla konuşmasıdır. Diğer taraftan burada kullanılan ifadeler; meselâ “canlı su” ifadesi, bu hikayedeki garipliklerden birisidir. Bu gariplikler daha da arttırılabilir. Bütün bu gariplikler, aslında bizim “sıradan” bir hikaye ile karşı karşıya olmadığımızı yeterince ifade etmektedir. Zaten dinî bir söylemde, dinî bir hikâyede bir sıradanlık olmamalıdır; sıradanlık dinî olandan başka bir şeydir. İşte bu sıradışılık, hikâyeyi ve onun ifade ettiği “durumu” sıradan bir hikâye ve sıradan bir durum olmaktan çıkarmaktadır. Böyle olması da gerekir. Ramsey'in daha önceki bir sayfada dediği gibi, bir ifade ne kadar sıradışı ise, bizi o kadar daha fazla ilgilendirir ve o oranda daha fazla dikkatimizi çeker, çekmelidir (the odder the language the more it matters to us).⁷⁵ Burada bir gariplik, bir sıradışılık olduğu hikâyede açık bir şekilde ifade de edilir:

“Nasıl oluyor da sen, bir Yahudi, benden, bir samarit kadından bir şey istiyor-sun?” Bu soru işin garabetinin farkında olan kadının aynı zamanda bu garabeti ifade etmesidir. Yuhanna da burada bir açıklama yapma ihtiyacını hissetmiştir. Bundan dolayı şu notu ekler: “Nitekim Yahudiler Samaritlerle her türlü irtibattan uzak dururlar.” Burada bazı hassasiyetler açıkça dile getirilmektedir. Ancak bu hassasiyetler, Ramsey’in ifadesi ile, “konvensiyonel” hassasiyetlerdir. Bundan dolayı Hz. İsa’nın talebi üzerine ortaya garip bir durum çıkmıştır ve bu durum samarit kadın tarafından fark edilmiştir. Buraya kadar henüz fazla bir şey olmuş sayılmaz. Sadece durumun garabeti kadın tarafından farkedilmiştir, o kadar.

Hikâyenin bu noktasında başka bir unsur ortaya çıkar: Hz. İsa kadına “canlı su”yu teklif etmektedir. Burada “canlı su”yu teklif eden şahsın özellikleri kadın tarafından algılandığı haliyle hatırlanacak olursa, bu unsurun etkileyici olan tarafı daha da belirgin bir hale gelir: yorgun ve susuz bir insan, üstelik elinde epeyce derin olan kuyudan su çekecek herhangi bir kovası bile bulunmayan bir insan, elinde kovası bulunan birisine, Yakub’un kuyusunda bulunan sudan daha kıymetli bir içeceği, “canlı su”yu vermeyi teklif etmektedir. Canlı su, burada Ramsey’in ifade ettiği gibi, kadın tarafından hâlâ kaynak suyu olarak anlaşılmaktadır. Kadın buradaki “canlı su” ifadesini bu şekilde anlamıştır ve onun, “ama senin elinde kuyudan su çekecek bir şey yok ve kuyu da derin” ifadesi, onun hâlâ “normal bir durumla” karşı karşıya olduğunu düşünmeye devam ettiğini göstermektedir. İşte tam da bu noktada Hz. İsa başka bir şey yapar: kadına kocasını çağırmasını söyler.

Ramsey’e göre durumda “buzların çözüldüğü”, “durumun canlandığı” an, bu andır. Bu soru ile birlikte kadın, Hz. İsa’nın bir “kâhin” olduğunu fark eder. Çünkü o, kadın ile ilgili herkesin bilemeyeceği, bu anlamda “gizli” olan birçok şeyi bilmektedir. Kadının, “sen bir peygamber olmalısın!”, ifadesi, yaşanan bir şokun, durumdaki garipliğin fark edilmeye başlandığı anı ifade etmektedir. Ancak Ramsey burada henüz Eski Ahit geleneğinin tanımladığı haliyle özel bir durumun söz konusu olduğunu söyler; ortada henüz Hristiyanlığın insanı karşı karşıya getirdiği “sıra dışı” durum ortaya çıkmış sayılmaz. Kadın, onu Eski Ahit’e dayalı teolojinin dili ile tanımlamaya çalışmaktadır. Ancak teolojik dil, ne kadar garip olursa olsun, karşı karşıya olduğu durumu, garabetinin yüksekliği do-

layısıyla, ifadede yetersiz kalmaktadır. Nihayet kadın şunu ekler: “Ben bir kur-tarıcının, bir Mesih’in geleceğini biliyorum ve o geldiği zaman bize her şeyi an-latacak!” İşte tam bu noktada Hz. İsa “total commitment’i sağlayacak temyi-zi” ifade eden sözü söyler: “Kendisinden bahsettiğin o şahıs benim”. Buradaki “kendisinden bahsettiğin o şahıs benim” ifadesi, Mesih ve fazlasını ifade etmek-tedir. Bu kelimenin tam anlamıyla bir “disclosure-situation”dur (temyiz duru-mu). “Susuz Yahudi, garip bir su verici; bu, bir Peygamber, Peygamber ise Me-sih, ve Mesih ‘ben’ diyerek tam da karşıda konuşan birisi” olmuştur. Bununla birlikte her şey değişmiştir.

Bu durumu ne teoloji, ne de herhangi bir yorum teorisi tam olarak ifade edemez; çünkü bu durum, hakkında söylenen her şeyden daha fazlasını ifade eder. Bu durum tam bir “temyiz” durumudur ve bu haliyle de “esrarlı” bir du-rumdur. Esrarlı durumlar herhangi sıradan mantıkî bir dil ile ifade edilemez. Ramsey bunlara “çarmıha germe”, “yeniden hayata dönme”, “Hz. Meryem’in bakire olmasına rağmen Hz. İsa’ya hamile olması” ve nihayet “Hz. İsa’nın geri dönüşü” konularını da benzer bir şekilde ele almaktadır. Buralarda daha ön-ce verdiğimiz örneklerden, modellerden hareketle, bunların özellikle bir şe-kilde temyiz durumunu yaşayarak sadakatle Hristiyanlığa bağlanmış olan in-sanlar için muhtelif cihetlerden anlamlı hikayeler olduğunu göstermeye çalış-maktadır. Bu hikayelerin hemen hepsinde bir taraftan “obje dili” veya “bilim-sel dil” ile ifade edilebilecek bir kısım bulunmakla birlikte, bu durumların her birisi insanı bir “temyiz” durumuna getirebilecek esrarlı durumlar olduğunu; bunların bu halleriyle bilimselin ve normalin ötesinde bir şeyler ifade ettiğini; Kilise’nin ve teolojinin de varlığını bu esrarengiz “durumlardan” aldığını; dolayısıyla bütün bu ve benzeri ifadelerin ancak Kiliseye sadakatle bağlanmış olan insanlar için “her şeyin anlamını değiştirecek kadar tayin edici” ifadeler olduğunu söylemektedir.

Burada biraz daha teknik bir şekilde Ramsey’in “yöntemini” yeniden inşa etmek mümkündür. Ramsey hareket noktası olarak Kilise’yi ve onun kendisi ile varlığını sürdürdüğü teolojiyi düşüncesini önceleyen veriler olarak kabul ede-rek, bunlar üzerinden, bunların esasını teşkil eden empirik, ama sıradan olma-yan durumların hikâyesi olan Kutsal Kitâb’a yaklaşmakta ve onu bu çerçevede anlayarak yorumlamaktadır. Onun anlaması ve yorumlamasında elde bir saydığı

ama yeterli bulmadığı diğer bir esas ise, öncelikle Kutsal Kitap hakkında bilimsel olarak yapılan tarihî araştırmalardır. Tarihî araştırmalar, bilimsel yaklaşımlar olduğu için, her halde “obje dilini” kullanmaktadırlar. Bu halleri ile her ne kadar bilimsel olarak bazı neticelere ulaşsalar da, hakkında konuştukları konunun bilimsel araştırmaya “uygun” olmamasından dolayı, ulaştıkları neticelerin din-darın bu dinî metinlerle olan irtibatını ihata ve ifade etmesi mümkün değildir. Bu durum özellikle Bultmann tarafından fark edilerek, Kutsal Kitab’ın tarihî ve bilimsel olarak değil, varoluşsal olarak anlaşılması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Ancak bu da dinî olanı ihata etmede yeterli olmayıp, sadece dinî metinlerin obje dilinden daha fazlasını ifade ettiğini söyleyebilmekte; bunların hakkında oldukları “dinî durumları” dikkat dışında bırakmaktadırlar. Halbuki dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, tam da oradan, onları anlamlı kılan “dinî durumların” keşfedilerek, bu keşiften hareketle, bu durumların aslî özellikleri olan “temyiz” ve “sadakatle bağlanma” neticesinde gerçekleşen her şeyin anlamını kazandığını fark ederek söz konusu edilebilir.

Ramsey’in yaklaşım şekli bir cihetten bakıldığında Wittgenstein’in anlamlılığı bir tür dil oyunu, dil oyunlarını da hayat tarzları ile irtibatlı olarak kabul eden yaklaşım şeklinin bir tür uygulaması olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım şekli, esas itibarıyla dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir “yöntem” içermekten veya teklif etmekten daha çok, Kilise’yi bir kurum olarak muhafaza etmeyi hedeflemektedir; bunda şaşılacak bir şey de yoktur: Hristiyanlık içerisinde din, hep Kilise ile irtibatlı, hatta sadece Kilise içinde mümkün olan bir tecrübe olarak kabul edildiği için, Ramsey’de örneğini gördüğümüz bir dinî felsefenin de nihâî olarak bunu sağlamaya çalışması, din anlayışının mantıkî bir neticesidir.

2. Hermeneutik



Hermeneutik de, analitik felsefe gibi, mutlak anlamda sınırları belli bir felsefe veya bir yöntem olmayıp, özellikle Almanya’da ortaya çıkan ve esas itibariyle “yazılı metinleri anlama ve yorumlama” ile başlayan bir süreç içerisinde, Schleiermacher’ın elinde felsefileşerek, önce Dilthey’in çalışmalarıyla manevî ilimlerin yöntemi haline gelmiş; daha sonra özellikle Heidegger ile bir varlık felsefesine (ontologie) dönüşmüştür.⁷⁶ Heidegger sonrasında birçok düşünür, daha önce bu üç düşünür tarafından ifade edilen, birbiri ile alâkalı olmakla birlikte, önemli cihetlerden birbirlerinden ayrılan bu üç düşünürün düşüncesini dikkate alarak, muhtelif alanlarda “yöntem” arayışında bu düşüncelerden istifade etmişlerdir. Bu çerçevede meselâ Hans Georg Gadamer, Heidegger’in tavrını sürdürürken, Emillio Betti daha çok Dilthey’e dayanmış; Hirsch ise Dilthey’i esas almakla birlikte, bunu daha sonraki gelişmeler ışığında yeniden gözden geçirerek, bir yöntem haline getirmeye çalışmıştır. Bu gayretler arasında bizim konumuzla doğrudan ilgili olan düşünür, Paul Ricoeur’dür. Ricoeur, bir taraftan dinî metin-

76. Hermeneutik hakkında son zamanlarda Türkçe olarak tercüme ve telif şeklinde bazı eserler neşredilmiştir: Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları. Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitâbiyât 2002; H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Samsun: Etüt Yay. 2000; Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yay. 2002.

lerin anlaşılmasını felsefesinin odak noktası haline getirirken, bu süreçte çok geniş bir yelpazede hareket etmiş; ancak nihâî olarak kendi faaliyetini Hermeneutik terimi ile ifade etmiştir. Bu yönden onun yaklaşım şeklini, bu konuda bir fikir verebilmek için, bazı yazılarının tahlilini yaparak ortaya koymaya çalışacağız.

Hermeneutik alanı söz konusu olduğunda muhtelif filozof ve teologlar incelenebilirse de, doğrudan doğruya bu konuda çalışan ve belli ölçüde yapısalcılık ile Hermeneutik arasında bir telif de arayan Paul Riceour'un bazı yazılarını dikkate almak ve bu örnek üzerinden dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda en azından bir düşünürün nasıl bir yöntem teklif ettiğini ve bu yöntemin bazı özelliklerini ele almak mümkün olacaktır. Bu konuda üzerinde durulması mümkün olan ikinci bir örnek ise meşhur Protestan teologu Rudolf Bultmann'dır. Her iki "Hermeneutik"çinin yaklaşım şekli, özellikle Katolikler tarafından epeyce tartışmalı bulunsa da, dinî metinlerin anlaşılması konusunda ortaya atılmış ve tatbik edilmiş; en azından tartışmalara konu olacak kadar da etkili olmuş yaklaşım şekilleridir.⁷⁷

Önemli olan noktalardan birisi, Karl Rahner'in ifade ettiği gibi Entmytologisierung (Efsaneden arındırma) Hristiyan teolojisinin asıl vazifesi olagelmıştır.⁷⁸ Bundan dolayı burada üzerinde durulan efsane ve sembolik dil merkezli tartışmalar, tamamen Hristiyanlığın temel dinî metinlerinin özelliklerini dikkate alan tartışmalardır. Buna karşılık İslâm toplumu içinde Kur'ân ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili tartışmalar, ne efsane ne de sembolik dil ile doğrudan alâkalı tartışmalardır.

Hermeneutik konusunda ana hatları ile iki Hermeneutikçinin yaklaşım şeklini, –bütün bir sistemi tarihî gelişim süreci ve kaynaklarını ortaya koyarak tasvir etmek bu yazı çerçevesinde mümkün olamayacağı için– birer tane yazısını kısaca tahlil ederek ortaya koymak uygun olacaktır.⁷⁹

77. Michel van Esboeck, *Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese*, Kösel Verlag: Münih, 1968, s. 18 [Burada Riceour ve Levi-Strauss'un yaklaşım şekillerini incelerken, bunu ateistler ile Hristiyanlar arasında gerçekleşmesi zorunlu olan bir tartışma örneği olarak nitelemektedir.]

78. Karl Rahner-Herbert Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, s. 90-91.

79. Michel van Esbroeck, *Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese* isimli eserinde Paul Ricoeur -ve Claude Levi-Strauss'un- ilk üç büyük ve temel eserinde ortaya koyduğu yaklaşım

Paul Ricoeur kendisinin niçin Hermeneutik'e yöneldiğini izah ederken, günümüzde karşısına çıkan en esaslı meselenin; dinî metinlerde ve daha genel olarak kültürde mevcut olan "sembol"lerin, mahiyetleri gereği yorumu gerektirmesi ve bu yorumu yapanların önemli bir kısmının "entmystifizierung" adı altında bütün bir kültürü ve bunun arasında da kutsal metinleri bir tür nihilizme ve yıkıcılığa götürecek şekilde yorumlayan bir tavra sahip olmasına karşı, kültürün ve dinî metinlerin semboller vasıtası ile asıl olarak söyledikleri ve hep söylediklerini "duymak" için, bunların aslı anlamlarını keşfederek, dile getirmek olduğunu söyler.⁸⁰ Bu durumun modernitenin ortaya çıkardığı bir hal olduğunu ve bunun gerisinde bütün bir Batı modernitesi yatmakla birlikte, bunu temsil eden birkaç isimden birisinin Nietzsche, diğerinin ise Freud olduğunu, bu sebeple Freud üzerinde bir çalışma yapmak gerektiğini söyler. Ricoeur'ün perspektifinden Nietzsche, her şeyi "iktidar iradesi" perspektifinden gördüğü için, felsefede yapılan her şeyi bir yorum, yorumu da iktidar iradesinin bir "âleti" bir "vasıtası" olarak görüyordu. Bunun neticesinde hem sembollerin üretilmesi hem de onların yorumlanması, iktidarı elde tutmanın yaygın bir yoluydu. Dolayısıyla semboller ve sembollerin yorumlanması, yanlış üretiminden başka bir şey değildi. Diğer taraftan Freud da benzer bir şekilde bütün bir kültürü, sanatı ve dinî benzer bir yanlış ve yanıltma formlarından başka bir şey olarak görmedi. Bunun neticesinde bir anlamda söz konusu olan kültür, sanat ve dinin kendileri vasıtası ile dile getirilenle, hemen aynı şeyle gizleneni deşifre etmek ve böylece, bu yanıltma ve yanlışma sürecine bir son verme iddiasını taşıyordu. Ricoeur'ün ifadesi ile, bir kültürü "yorumlamak", onu aynı zamanda değiştirmek demek olduğu için, Freud'un eserinde ortaya çıkan yorum, bütün bir kültürü, sanatı ve dinî değiştirmeye yönelik bir tavidir ve netice itibarıyla özellikle dinin ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. Buna karşılık Ricoeur'ün teklifi, gittikçe daha da etkin olan bu tavırları vesile addederek, söz konusu alanların, özellikle sembolik olanının ortaya konularak, bunların "gerçek" anlamlarının ortaya konulması ve böylece "anlam yeni ortaya çıktığında, anlam tamamlandığında, hep söylene-

şeklini Katolik Teolojisi nokta-i nazarından ortaya koyarak, tenkidî bir tahlilini yapmak-tadır.

80. Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Suhrkamp: Frankfurt/Main 1974, s. 40.

nin, yeniden konuşturulması” gerekmektedir.⁸¹ Diğer taraftan Ricoeur’ün üzerinde durduğu diğer bir konu ise, onun kabaca “sembolik mantık” dediği mantıkçı pozitivizmin tavrıdır ki, bu iki tavrın müşterek özelliği, birincisi dini ve dinî ifadeleri, efsanevî özelliklerinden dolayı “yorumlamakta”; ancak yorumlarken dinî muhtevasını dönüştürmektedir. İkincisi ise dinî-efsanevî ifadeleri “anlamsız” veya “çelişik”, dolayısıyla üzerinde konuşulmaya değer bulmamaktadır. Ricoeur, inançlı bir Hristiyan olarak, ancak sıradan bir Hristiyan olarak değil, inançlarının bir anlamda “hesabını” vermek isteyen bir Hristiyan olarak, bu hususu bir felsefe meselesi olarak kabul eder ve bu meseleyi, bir yorum meselesi haline getirir.⁸² Burada o, ortada bir yorum meselesinin bulunduğunu ortaya koyduktan sonra, buna bağlı olarak bir “yorumlar çatışması”nın ortaya çıktığını; bu çerçevede bunlar hakkında kararı ancak bunların üzerinde duran bir yaklaşım şeklinin, yani felsefenin verebileceğini; bunun da ancak Hermeneutik olduğunu ortaya koyması gerekmektedir. Ricoeur de tam bunu yapmaya çalışmaktadır. Yani Ricoeur, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasını felsefî bir mesele olarak görmektedir ve onun din felsefesinin en önemli konusunu bu mesele teşkil etmektedir. Buradan hareketle Ricoeur’ün yaklaşım şeklini biraz daha yakından ele almak uygun olacaktır. Burada Ricoeur’ün yaklaşım şeklini ele alırken, aynı zamanda onun Almanya’da gelişen bir yaklaşım şekli ile de irtibatını göstermek için, onun efsaneden arındırma tezini ele alan yazısını tahlil etmek uygun olacaktır. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, burada ortaya konulacak olan tahlil Ricoeur’ün “yöntemini” tam olarak ve zaman içerisinde geçirdiği birçok aşamayı vermek gibi bir amaç söz konusu değildir.⁸³ Burada sadece Hristiyanlığın dinî metinlerini anlamada bir yöntem olarak kullanıldığı haliyle Hermeneutik’e bir örnek verilecektir. Hepsi bu kadar.

81. Paul Ricoeur, *Die Interpretation*, s. 40.

82. Ancak onun geliştirmeye çalıştığı “yöntem”, özellikle Katolikler tarafından kabul görmemiştir. Ricoeur’e yöneltilen bir tenkit için bkz: van Esbroeck, *Hermeneutik, Stukturalismus und Exegese*, s. 27-47.

83. Bu konuda daha geniş malumat başka çalışmalarda bulunmaktadır. Meselâ bkz: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1987, s. 266-335; Mark I. Wallace, “Introduction”, Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, trs. By David Pellauer, Minneapolis: Fortress Pres 1995 içinde, s. 1-32.

Biz burada Ricoeur'ün üç tane yazısını dikkate alarak, onun dinî metinleri anlama ve yorumlama konusundaki tavrını ortaya koyacağız. Burada özellikle şunu ifade etmek gerekir: Bizim burada yaptığımız çalışma Ricoeur hakkında nihai bir söz söylemek olmayıp, sadece onun bir dönemde dile getirdiği yaklaşım şeklini, bir örnek olarak ortaya koyarak, bu konuda bir anlamda daha sonra yapılabilecek olan çalışmalara bir hazırlık yapmaktır. Burada söylenenler sadece Ricoeur'ün burada söz konusu edilen yazıları için geçerlidir. Onun bu tavrında daha sonra bazı geliştirme ve değiştirmelerin söz konusu olup olmadığı ve olduysa bunun ne gibi neticeler doğuracağı sorusuna burada cevap vermek gibi bir amacımız yoktur. Bu soruyu ve cevabını ancak daha sonra yapılacak çalışmalar sorup cevaplandırabilir.

Bilindiği gibi Hermeneutik, her ne kadar teolojik bir tarihe sahip olsa ve en azından Dilthey'e kadar (Dilthey de dahil) aynı zamanda bir yöntem veya yöntem arayışının adı olsa da, Heidegger'den sonra felsefenin esasına yerleşerek, metod-öncesi bir tavır, bir fundemantalontoloji haline gelmiş ve bu haliyle de Gadamer tarafından sürdürülmüştür. Ancak bu tavır felsefi Hermeneutik için geçerli olsa da, felsefi Hermeneutik'deki gelişmeleri dikkate alan birçok teolog, sosyal bilimci, edebiyat bilimcisi ve tarihçi, Hermeneutik'i bir yöntem haline getirmeye yönelmiş ve bu konuda önemli çalışmalar yapmışlardır. Burada ilginç olan taraf, Rudolf Bultmann ve öğrencileri tarafından temsil edilen teoloji bir kenara bırakılacak olursa, Hermeneutik'i bir yöntem haline getirmeye çalışanlar genellikle felsefi Hermeneutik dışında bulunan ve bir anlamda felsefi Hermeneutik'i öğrenen ve ondan bazı neticeler çıkarmak isteyenler olmuşlardır. Bunlar da esas itibarıyla Almanya dışında yaşayan hukukçu, sosyal bilimci, edebiyat bilimcisi ve bazı felsefecilerdir. Hukukçular arasında Hermeneutik'i bir yöntem haline getirmek isteyenlerin başında İtalyan hukuk tarihçisi Emillio Betti gelmektedir. Sosyal bilimciler arasında çok sayıda ilim adamı bulunmakla birlikte bunlar arasında Amerikalı sosyal bilimcilerin önemli bir yeri vardır. Edebiyat bilimi alanında bu konuda ön plana çıkan ilim adamı ise Hirsch'dir. Felsefeciler arasında Hermeneutik'i bir yöntem haline getirmeye çalışan en önemli isim Paul Ricoeur'dür. Biz diğerleri ile daha fazla ilgilenmeden burada sonuncusunun bunu hangi bağlamda ve nasıl gerçekleştirmeye çalıştığı üzerinde duracağız.

Ricoeur'ün yaptığı aslında, Heidegger'den önce Husserl tarafından geliştirilmiş olan fenomenolojiyi, Heidegger'i dikkate alarak yeniden anlamaktır. Fenomenoloji, bir anlamda insanın karşı karşıya olduğunu, “mevzu” olarak kabul ettiği için, bunların müstakil varlığının olup olmadığı sorusunu ve onların “hakikatini” artık bir soru olmaktan çıkarır. Bu noktada insanın algıladığı her şey, bir taraftan şuurun “intensiyonel” (ilgili/manevi) hususiyeti ile alâkalı olarak, hep bir şeyle ilgili ve hep bir şeye yönelik olarak “mevzu” haline getirilir. Bu mevzu haline getiriliş, Husserl'deki haliyle hâlâ Cogito'nun içinde kalmaktadır. Cogito'nun sınırlarını aşmayı Heidegger dener. Heidegger için “dış dünya” hakkında bilgi diye bir soru anlamlı değildir; o insanın “bilgi” öncesi bir dünyaya doğduğunu ve bu dünyayı anlayarak ve yorumlayarak varlığını sürdürdüğünü, dolayısıyla anlamamanın bilmeyi öncelediğini söylemiş olur. Anlamamanın bilmeyi öncelemesi, insanın kendi varoluşunu ancak içine doğduğu dünyayı anlayarak ve onu her an yorumlayarak sürdürdüğünü ifade etmesi ile radikal bir şekilde varoluşun bilgiyi, dolayısıyla hem tabii bilimleri hem de manevî ilimleri öncelemesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Heidegger'in yaklaşımı tabii bilimleri veya manevî ilimleri reddetmemekle birlikte, dikkatini onların öncesine, onları önceleyene çevirdiği için, bir yöneliş ve düşünce devrimidir. Yine aynı nedenle Heidegger'in düşüncesi bir yöntem teklif etmez. Ricoeur açısından fenomenoloji tam da burada bir yöntem olarak yeniden dikkate alınır. Bir defa asırlardan beri gelen bir “yorum” faaliyeti vardır ve bu yorum faaliyeti, her ne kadar Heidegger'in dediği anlamda bir varoluş kipi olarak yorumu göz ardı etmeyi gerektirmese de, konusu icabı kendisini insana kabul ettiren “fenomenolojik” bir faktördür. Bu faktör, bir taraftan Heidegger'in düşünceyi yönelttiği “anlama”nın, sadece anlayarak varolan insanın kendisinde kalan bir tür “iç duyu” olarak kalmadığını; bunun en azından “dil” vasıtasıyla dışa vurulduğunu göstermektedir. O halde Heidegger'in geldiği “anlamamanın ontolojisi”, dile yönelmek ve dil ile varlık veya varoluş arasındaki irtibatı kurmak zorundadır. Başka bir noktadan da “anlamak” bir varoluş kipi olunca, burada anlama şekli ile insanın kendi kendisini anlaması bir ve aynı şey olmaktadır. Daha başka bir ifade ile anlayan ile anlaşılan bir ve aynı şey olmaktadır. Anlayan ve anlaşılanın ifade edildiği vasat ise ister istemez dil olmakta ve biz yeniden dile ulaşmaktayız.

Ricoeur'ün burada çıkardığı en önemli netice, anlama ile anlamayı kendisine amaç edinen yöntem arasında kurduğu bir ilişkide ortaya çıkar. Fenomenolojik bakışın insanın karşısına çıkardığı yöntemlerin her birisinin, ulaşmak istediği hakikat ile buna ulaşmak için takip ettiği yöntemi (bunların birbiri ile varoluşsal bir alâkası olmasından dolayı) birbirinden ayırmanın mümkün olmayacağı buradan hemen anlaşılabilir. Eğer birden fazla “yorum yöntemi” söz konusu ise ve bu yöntemler hakkında konuştukları bir ve aynı şey hakkında farklı “hakikatlere” ulaşıyorlarsa, ortada bir “yorumlar çatışması” vardır ve bu yorumlar çatışması, yorumlardan birisini “doğru” kabul ederek halledilemez. Ricoeur, yorumlara konu olanın kendisinden kaynaklanan bazı özellikleri olması gerektiğini söyler. Çünkü kendiliğinden anlaşılan veya hemen anlaşılan bir şey hakkında yoruma gerek yoktur. Ama bir şey hakkında hep yorum yapıyor ve yorum, onun anlaşılmasının ön şartı olarak kabul ediliyorsa, o zaman yoruma konu olan, yoruma yol açmaktadır ve bunun doğrudan doğruya kendisi ile bir alâkası var demektir. Bu durumda yapılması gereken ilk iş, yoruma konu olan, hatta yoruma zorlayanın bu özelliğini tespit etmektir ki, bu esasını “çok anlamlılık”ta bulur. Çok anlamlılığın tespit edilerek ortaya konulması, “semantik seviye”nin vazifesidir. Semantik seviye, fenomenolojik açıdan çok anlamlı olanı, bu hususiyeti içinde teşhis etme imkanını verir. Çok anlamlılık aslen dilde karşımıza çıkar. Bundan dolayı semantik seviyede dile yönelmek bir zorunluluktur. Ancak dilde her şey çok anlamlı değildir; çok anlamlı olmayanı, yorumu gerektirmeyen olarak tanımlayabiliriz. Buna karşılık çok anlamlı olan, yorumu gerektirir. Yorumu gerektiren, yapılan yorumlarla ortaya çıkar. Yorum ise ilk bakışta anlamlardan birisini tercih etmek şeklinde gerçekleşse de, netice itibarıyla, yapılan tercih bir “anlama yöntemi”ne bağlı olarak yapılmıştır ve ortaya birden fazla “yorum” çıkmıştır. Bu durum çok anlamlılığın kendisi ile birlikte yorum yöntemlerinde de bir çokluğu ortaya çıkardığını göstermektedir. Yorum yöntemlerindeki çokluk, her yorumun haklı olduğunu kabul etmeyi değil, aksine bunları, birer varoluş şekli olarak görerek, bu varoluş şekillerini düşüncenin konusu haline getirmeyi gerektirmektedir, ki bunu Ricoeur “reflexif seviye” olarak isimlendirir. Çok anlamlılık karşısında bulunan “yorumcu” veya “suje”, yorumlardan birisini seçerken, aynı zamanda kendi kendisini de gerçekleştirir; ancak burada dikkat edilmesi gereken bir şey vardır ki, o da, çok anlamlılık karşısında Cogito’nun sınır-

ları aşılar: çünkü çok anlamlı olan, sujenin kendi kendisini kurmasından önce vardır ve o sujei kendisini yorumlamaya zorlar. Yani çok anlamlı olan, düşünceden önce mevcuttur ve o suje tarafından kurulmadığı veya kurgulanmadığı gibi, aksine sujenin kendi kendisini anlamasını ve kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlar. Buradan hareketle Ricoeur, Heidegger'in bıraktığı yere tekrar ulaştığını ve aynı zamanda da yorum konusunda, buradan hareketle bir “yöntemin” de geliştirilebileceğini düşünmektedir.⁸⁴

Ricoeur, Heidegger'in durduğu yeri reddetmediği gibi, aksine bu noktayı Wittgenstein veya Yeni Kantçı yaklaşım şekillerinin ulaştığı “varlık unutkanlığından” kendisini koruyacak bir “sığınak” olarak görmektedir. Onun yapmak istediği şey, ortaya çıkan tarih yöntemi, psikanaliz, dinî metinlerin tefsirinde “kanonik” hale gelmiş olan yöntem ve din fenomenolojisi gibi, muhtelif yorum “yöntemlerini” karşı karşıya getirerek, bunlar üzerinden bir yorum epistemolojisi ortaya çıkarmak ve bu epistemoloji üzerinden de ontolojiye, yani Heidegger'in durduğu yere ulaşmaktır.⁸⁵ Ricoeur bunu yapabilmek için iki aşamalı bir yol takip eder. Bu aşamalardan birisi semantik, ikincisi ise refleksiyon aşamasıdır. Bunu yapabilmesi için önce onun bu aşamaları nasıl dile getirdiğini ve bunun neticesinde nereye ulaşmış olduğunu görmemiz gerekecektir. Daha başka bir ifade ile Ricoeur'un yöntemi, aynı zamanda kendi kendisini temellendiren bir yöntemdir ve sadece bir yorum yöntemi olmak iddiası açısından değil, aynı zamanda bu yöneme ulaşma yolu açısından da dikkate değer bir hüviyete sahiptir.

Ricoeur çok açık bir şekilde, Heidegger'in Hermeneutik'inin metot ile uzak-tan ve yakından bir ilgisinin olmadığını farkındadır. Heidegger'in Hermeneutik'i bütün “metot”ları önceler. O, kullandığı “anlamak” terimini ortaya koyarken herhangi müşahhas ve tikel bir örnek vermez. Bu da onun Hermeneutik'i bir “yöntem” olarak kabul etmediğini; bunun bir ontoloji, hatta fundamentalontoloji'nin mütemmim cüzü olduğunu gösterir. [Bu durum az farkla Gadamer için de geçerlidir.] Ricoeur de tam buradan, yani Heidegger'in bıraktığı yerden başlar.⁸⁶ He-

84. Paul Ricoeur, “Existenz und Hermeneutik”, a. mlf., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, Kösel Verlag: Münih 1973, s. 11-36, burası için s. 20-21.

85. “Existenz und Hermeneutik”, s. 15.

86. “Existenz und Hermeneutik”, s. 18-19.

idegger her ne kadar anlamının, insanın varoluş kipi olduğunu söylese ve yorumun, aynı zamanda varoluşun açılımı (auslegung), varoluş imkanını hem fark ediş hem de bir anlamda tahakkuku olduğunu ifade etse de, bu bir adım sonra ortaya çıkacak olan, özellikle insanların varoluşlarını anlayarak sürdürdükleri dünyaların farklılıklarından kaynaklanan yorum farklılıklarını ortadan kaldırmayacağı gibi, aksine bunları meşrulaştırır. Yani farklı dünyalara mensup insanlar, kendi varoluşlarını birbirlerinden farklı açılımlarla (aus-legen) sürdürdüklerine göre, bu açılımların, yani yorumların birbirleri ile çelişmeleri zorunlu bir hale gelir ve burada Heidegger'in hiç dikkate almadığı veya dikkate değer bulmadığı başka bir soru ortaya çıkar. Bu soru hangi yorumun doğru yorum olduğu sorusudur. Bu soru, muhtelif hayat alanlarında ve muhtelif disiplinler içinde ortaya çıksa da, bu disiplinlerin ve hayat alanları içinde bulunanların, bu sıfatları ile çözebilecekleri bir sorun değildir. Bu sorun tam anlamıyla felsefî bir sorundur ve dolayısıyla felsefî bir soru olarak ortaya konularak, felsefî bir biçimde cevaplandırılması gereken bir soru haline gelir. Ricoeur'ün sorduğu soru çok kabaca bir metni yorumlamak için bir "aygıt" (organon) hazırlanabilir mi? Veya bir metni yorumlamak için bir aygıt nasıl hazırlanır? Bu sorudan yola çıkarak, Ricoeur bir yöntem ortaya koymaya ve bu yöntem üzerinden Heidegger'in ulaştığı yeri "fethetmeyi" dener. Şimdi onun bu teşebbüsünü biraz daha yakından ele almak uygun olacaktır.

Ricoeur bu sorusunu Heidegger gibi bir "Daseinsanalytik" üzerinden değil, –bu böyle bir şeyin esasını teşkil etmekle birlikte, kestirme bir yol olarak, sadece düşüncede yeniden bir yön belirlemeyi sağlamakla birlikte, bunun teferruatta nasıl görüneceğini söylemez; sadece ontolojik olanı tarihî olanın önüne geçirerek, bir anlamda sınırları belli bir tarihselliği, sınırları belirli olmayan ancak yapısal unsurları (existenzials) belirlenebilen bir –belki– tarih üstüne atıfla aşmayı denemektedir– yorumu asırlardan beri gerçekleştiren "exegese", Heidegger öncesi "Hermeneutik" ve Freud tarafından geliştirilen "psikanaliz"i dikkate alarak, bu yorumların müşterek olan tarafını tespit ederek, yorumu iktiza eden "durumu" keşfederek, bunun üzerinden bir yol bularak, önce "reflexion"a, bunun üzerinden de, "existential"a ulaşmayı; bir anlamda Heidegger'in haline, başka bir yoldan ulaşmayı dener. Ricoeur'ün bu yorum yöntemlerinde tespit ettiği en aslî unsur, bunların esas itibarıyla "çok anlamlı" veya "anlamı çok katmanlı

olanı” yorumlamaya yönelmiş olmalarıdır ve bu yöneliş, doğrudan doğruya konuları olan “çok anlamlı”nın çok anlamlılığı tarafından davet edilmiştir. Yani yorum, yorumu gerektiren tarafından gerekli kılınmış ve bu gerekliliğin cevabı muhtelif yorum “yöntemleri” olmuştur. Yorum yöntemlerinin niçin ihtilaf ettiği, esas itibariyle yorumu yapanın, yorum ile varoluşunu sürdürmesi ve yoruma konu olanı da bu arada yorumlayarak sürdürmesi ile doğrudan alâkalı bir durum olduğu için, anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü yorum, ne kadar yazılı olana, lafza kendini bağımlı hissederse hissetsin, bir toplum, bir gelenek veya bir “akım” (mezhep) içerisinde gerçekleşmekte ve zorunlu olarak bazı ön yargılar ve talepler yorumda etkin olmaktadır.⁸⁷ Ancak burada yorumlar arasındaki ihtilaf, sadece bilinecek ve öylece kabullenilecek bir şey değil, üzerinde düşünülmesi gereken bir şeydir ve bu haliyle de insanı bunun üzerinde düşünmeye (reflexion) sevkeder. Bazı şeylerin veya ifadelerin “çok anlamlı” veya “çok katmanlı anlama” sahip olması, öncelikle bunların böyle olduğunun tespitini gerektirir. Çok anlamlılığın en önemli özelliği, bir şeyi ifade ederken onu aynı zamanda gizlemesidir. Böyle bir şeyi ifade ederken, aynı zamanda onu gizlemesi, onu yorumlamayı gerektirir. Böyle çok anlamlı birimleri sembol olarak isimlendirir. Sembol kavramını da, “dolaysız, lafzî, birinci bir anlam üzerinden ulaşılabilen dolaylı, ikinci, taşınmış bir anlamı taşıyan” olarak tanımlar.⁸⁸ Onun yorumunu da, “açık olan anlamda, rasyonel olarak gizli olanı keşfetme” şeklinde tanımlar. Kendi ifadesi ile yorum kendisini sembolik olandaki anlam katmanlarını ortaya koyarak ve birini diğeri üzerinde keşfederek gösterirken, sembolde bulunan anlam katmanları da kendisini ancak yorum üzerinden gösterir. Bu seviyedeki tahlil Ricoeur’ün yöntemindeki birinci aşamayı ifade eder ve buna o “semantik seviye” adını verir. Ricoeur’ün burada dikkate aldığı Hristiyanlığın dinî sembolleridir. Bunun benzerini rüya örneğinde psikanalizde bulur. Rüya da, mahiyeti itibariyle semboliktir ve bundan dolayı yorumu gerektirir. Hristiyanlığın kutsal metinleri de benzer bir şekilde semboliktir ve onlar da yorumu gerektirir. Ancak psikanalizin dinî sembolleri yorumu ile klasik Kilise yorumu birbiri ile çelişmektedir. Semantik seviyede ortaya çıkan çok katmanlı anlamlılıktan kaynakla-

87. “Existenz und Hermeneutik”, s. 11.

88. “Existenz und Hermeneutik”, s. 22.

nan yorum zarureti ve bu zarurete tekabül eden yorumlar arasındaki ihtilâf, sadece semantik seviyede kalınarak çözülemez. Bundan dolayı bunların daha üst bir seviyede ele alınması gerekmektedir ki, bu seviyeye Ricoeur “refleksif seviye” adını verir. Refleksif seviyeye geçmeden önce, semantik seviyeyi nasıl teşhis etmek gerektiği konusunda Ricoeur’ün teklif ettiği adımları biraz daha yakından ele almak gerekecektir.

Sembolik olanın ne olduğunu tam olarak tayin edebilmek için, sembolik formların mümkün olan en geniş ve tam bir kaydının tespiti gerekmektedir. Bu çerçevede din fenomenolojisinin verileri, rüya alanı ile ilgili veriler ve nihayet edebiyat alanında kullanılan muhtelif sembol formları göz önüne alınır. Bütün bunlardan dikkat edilmesi gereken husus, sembolün mahiyeti itibarıyla dilden daha esaslı olmakla birlikte, ortaya çıkışını dile gelmesine borçlu olmasıdır. Yani dil öncesinde bir sembolden bahsetmek mümkün değildir. Sembol, dili iktiza eder. Bundan sonraki ikinci adım, sembolik formları sembolik formlar haline getiren kriterlerin tespitidir. Burada cevaplandırılması gereken soru, sembolü sembol haline getiren, yani zahiren A’yı dile getirmekle birlikte, aslında B’ye tekabül ettiren ve bunun böyle olduğunu keşfettiren aslî unsurların neler olduğu sorusudur ve bu sorunun cevaplandırılarak, bunun tespitinde “genel geçer” bazı kriterlerin ortaya konulması gerekmektedir. Ancak burada sadece semboller kendi başlarına ele alınarak bir yere varılamaz; “sembollerin yorumlama yöntemleri” de birlikte söz konusu edilmelidir. Çünkü, yukarıda işaret edildiği gibi, sembol yorumu gerektirdiği gibi, yorum da ancak sembolik olanda söz konusudur. (Burada bir tür Hermeneutik daire ile karşılaşmaktadır.) Sembollerin sembol yapan özelliklerin tayin edilmesi de ancak onları yorumlamak için geliştirilmiş olan yöntemlerin, neye dayanarak onları yorumladıklarını tayin ederek mümkün olacaktır. Bu yönden Ricoeur muhtelif yorum yöntemleri ile, Din Fenomenolojisi yanında özellikle Freud ile ciddi bir şekilde ilgilendiği gibi, bunlardan başka yapısalcılıkla, bu meyanda da Claude Levi-Strauss ile yakından ilgilenmiştir. Burada tespit ettiği şey, meselâ din fenomenolojisinin dinî sembollerin yorumları ile psikanalizin yorumlarının birbiri ile tamamen zıt neticeler ortaya çıkarmasıdır. Bunda Ricoeur’e göre şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü yorumda sembollerin birkaç defa “tayini”nden hareket edilir (daha başka bir ifade ile sembollerin birkaç defa dönüştürülerek son haline geldiğinden ve aslını müm-

kün mertebe gizlediği düşüncesinden hareket edilir) ve bu anlamlar adım adım, ama özel bir amaç için oluşturulmuş bir “açıklama modeline” uygun bir şekilde “tercüme” edilir. Bundan dolayı kriter tespiti gayretinin dikkate alması gereken ilk vazife, “yorumun formunun, kendisini gerçekleştiren Hermeneutik sistemin teorik yapısı ile doğrudan ilişki içinde bulunduğunun gösterilmesidir.”⁸⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse Ricoeur’ün Hermeneutik yöntemi, özel Hermeneutikler olarak nitelendirdiği yorum yöntemlerini incelemenden önce sembolik formları inceler ve bunu sembolik yapıların analizi ile birleştirir. Böylece muhtelif yorum yöntemlerini kendi bütünlükleri içerisinde karşı karşıya getirerek, onların mutlak geçerlilik iddialarını ızafleştirecek, onlar karşısında tenkidî bir tavrı mümkün hale getirir. Daha bu seviyede Ricoeur’e göre Hermeneutik bir taraftan fenomenolojik yaklaşım şekli ile bir irtibat kurma imkanını elde ederken, aynı zamanda Anglo-Saxon felsefesinin vurguladığı dil felsefesi ile de müşterek bir zemin ulaşır. Bu seviye aynı zamanda Bultmann ve onun etrafında şekillenen Kutsal Kitap tefsiri çalışmaları ile de buluşulan seviyedir. Burada kabaca Ricoeur, dil üzerinde yoğunlaşan muhtelif yorum ve anlam teorilerinin bir buluşma noktasını görerek, bu buluşma noktasına ulaşmanın ilk adımını, genel olarak sembol, ve özel olarak da kendisinin Hristiyan sembolizmi üzerinde yaptığı çalışmalar üzerinden, XX. yüzyılın ikinci yarısında daha da belirgin bir hale gelen dil üzerinde yoğunlaşan Batı düşüncesinin aslı ilgi alanına ulaşmış olmayı, bu çerçevede kendi başına bir başarı olarak kabul ettiği, bütün bu anlama, anlam ve yorum teorilerini buluşturarak, buradan genel bir dil teorisine ulaşma gayretine doğru atılmış önemli bir adım olarak görür. Çünkü burada, dil ile ilgili muhtelif bakış şekillerinin bulunduğu ortaya çıkmış ve böylece dil üzerinde bir zihin karışıklığının bulunduğu fark edilmiştir. Bu durum Ricoeur’e göre günümüzün en önemli meselesinin, yani insanî dilin birliğini sağlayan esasların keşfine doğru bir adım atıldığının da bir alameti olarak kabul edilebilir. (Burada Ricoeur’ün düşüncesinde etkin olan yapısalcı tavrın önemli bir ayırımını, langue-parole ayırımını görmek ve onun parole’dan hareketle, langue’a ulaşmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Ancak o bu meseleyi de Saussure’ün yaptığı gibi muhtelif dilleri inceleyerek değil, sembol kavramını tahlil ederek ulaşmayı denemektedir.)

89. “Existenz und Hermeneutik”, s. 24.

Refleksif seviye söz konusu olduğunda Ricoeur'ün üzerinde durduğu en önemli şey, dilin kendi başına bir "hakikat" seviyesi teşkil etmeyip, sadece bir şeyi, bir anlamı temsil etmesidir. Bundan dolayı dil kendiliğinden varoluşa bağlıdır. Başka bir ifade ile dili aşmak, bir ontolojiye yönelmektir. Bu durumda o, yine Heidegger'e müracaatla, dili anlamamanın veya anlama ve yorumlanması söz konusu olanın anlaşılması ve yorumlanması, onu anlayan ve yorumlayanın kendi kendisini anlayışını, kendi kendisi hakkındaki anlayışını genişletmesi olduğunu ifade eder. Ricoeur'ün kendi ifadesi ile:

"Her yorum metnin ait olduğu kültür çağı ile yorumcu arasındaki mesafeyi aşmaya yönelir. Yorumcu bu mesafeyi aşarken ve kendisini metnin çağdaşı yaparken onun anlamını da benimser: Metin önce ona yabancı ise, o onu kendi malı yapar, yani onu içselleştirir ve ötekini anlama üzerinden kendini anlayışını genişletmeyi hedefler. Böylece açıkça ifade edilsin veya edilmesin, her Hermeneutikte ötekini anlama üzerinden kendi kendisini anlamayı genişletme bulunur."⁹⁰

2.1. Semantik Seviye

Yukarıda işaret edildiği gibi Ricoeur yaklaşım şeklinde fenomenoloji'yi Hermeneutik ile birlikte kullanır. Bu kullanış kendisini muhtelif seviyeleri birbirinden tefrik ederken de gösterir. Buna göre dile ulaşmış olan bir tavır, dili fenomenolojik olarak kavradıktan sonra, bundan Hermeneutik neticeler çıkarır. Nitekim Ricoeur için tefsir'in Kutsal Kitap'ta birden fazla "anlam katmanı" bulunduğunu tespit etmesi, fenomenolojik olarak dikkate alınması gereken önemli bir "keşiftir". Tefsirin söylediği şeylerden birisi, Kutsal Kitap'ta bulunan anlam katmanlarından birisinin "dînî anlam" olduğu ve bunun da tarihî veya literal anlamdan "aktarılmış" olan "anlam fazlası" veya "ek anlam" (ki buna Augustinus *translata signa* adını vermişti) şeklinde karşımıza çıktığıdır. Buna ek olarak Schleiermacher ve Dilthey metinlerin, belgelerin ve kültürel anıtların yaşanmış olanın yazılı bir şekli olduğunu ortaya koymuşlardı. Bunlara göre yorum, süreci tersine çevirerek neticeden bunu ortaya çıkaran asla veya nedene doğru yönelmeyi ve bu şekilde söz konusu neticeleri, onları ortaya çıkaran insanların hayatlarında

90. "Existenz und Hermeneutik", s. 27.

hissettikleri psikolojik hallere kadar geri götürmeyi ifade etmekteydi. Bu yaklaşım şekli anlamı, yaşanmış ve hissedilmiş olanla özdeşleştirerek, metinleri ve diğer belgeleri bu anlamın “nesnelleştirilmiş” bir hali ve dolayısıyla anlamın “aktarılmış” bir şekli olarak görüyordu. Nietzsche ise bütün değerleri, iktidar iradesinin ifade şekilleri olarak görerek, bunların yorumlanması gerektiğini söylüyordu. Hatta o bütün bir hayatı bir “yorum” olarak kabul etmekteydi. Ona göre felsefe, yorumların yorumundan ibaretti. Nihayet Freud rüya’yı araştırma konusu yaparak, bunda “yeri değiştirilmiş” bir anlam bulunduğu tezinden hareketle, rüyada dile getirilen “anlamın” bulunmasını, ancak onun bir “yorumu” veya doğru bir yorumu üzerinden mümkün olduğunu; rüyanın anlamı ifade ederken, aynı zamanda bunu gizlediğini; bunun da nihayet insanın bastırılmış arzularının ifadesinden başka bir şey olmadığını söylemekteydi. Ancak Freud sadece rüya yorumları ile kalmamış, bunun çok daha ötesine geçerek, Nietzsche’nin kültür yorumuna yaklaşan bir kültür yorumu içerisinde sanat, ahlak ve dini de benzer bir şekilde ele almıştır. Ricoeur’ün bunlardan çıkardığı netice, bütün bu yaklaşım şekillerinin varlık nedeninin, bazı şeylerin “birden fazla” anlamının olmasıdır. Birden fazla anlamı olma, özellikle bir şeyi ifade ederken aynı zamanda o şeyi gizleme özelliğidir ki, o bu özelliği üzerinde taşıyan anlam taşıyıcılarına “sembol” adını vermektedir. Sembolün özelliği, yukarıda işaret edildiği gibi, bir şeyi ifade ederken aynı zamanda da gizlemesidir. Bu sembolün anlamsız veya çelişik, dolayısıyla saçma olması anlamına gelmemekte, aksine kendisi üzerinde düşünmeye ve kendisini araştırmaya zorlamaktadır. Bu seviyede sembol bizim karşımıza birden fazla anlam seviyesi olan alamet olarak çıkmaktadır. Bu aynı zamanda Ricoeur’ün “yorum” kavramını da tanımlamaya zemin teşkil etmektedir. Sembol ve yorum korrelativ kavramlardır, yani birbirinin mütelâzımıdır. Buna göre yorum, rasyonel bir şekilde zahir anlamda batın olan anlamı teşhis etme fiilidir. Yorum, zahir anlamın mutazammın olduğu anlam katmanlarını ortaya çıkarır.⁹¹ Böylece Ricoeur, bir taraftan modern yorum teorilerini dikkate aldığı gibi klasik tefsir anlayışı ile olan irtibatını da muhafaza etmektedir.

Ancak Ricoeur bir ve aynı şeyin birden fazla yorumunun bulunduğunu keşfetmekle kalmaz; her bir yorumun dayandığı metodolojiyi inceleyerek, onun ne-

91. “Existenz und Hermeneutik”, s. 22.

reden hareketle ve hangi amaca matuf olarak böyle bir yoruma ulaştığını da teşhis etmeye çalışır. Bu gayret her şeyden önce yorumların hangi kriterlere bağlı olarak gerçekleştiğini tespit etmek için geçerlidir ve semantik seviyede yapılması gereken en önemli iş, bu kriterlerin tespitidir. Mesela aynı konuyu ele alan psikanaliz ve din fenomenolojisi birbiri ile tamamen zıt neticelere ulaşmışlardır. Bunda şaşılacak bir taraf da yoktur. Çünkü yorum sembollerin muhtelif şekillerde teşhisini gerektirir. Her bir yorum sembolün taşıdığı anlam zenginliğini irca eder ve sembolü, kendi amaçlarına uygun olarak geliştirdiği bir “yorumlama modeline” göre tercüme eder. Bundan dolayı kriter araştırmasının vazifesi, yorumun şeklinin söz konusu Hermeneutik sistemin teorik yapısı ile doğrudan irtibatlı olduğunu göstermektir. Mesela din fenomenolojisi dinî sembollerde Kutsal’ın bir ifadesini bulurken, psikanaliz bastırılmış cinsel arzuların bir ifadesini görür. Bu sayede Ricoeur’ün felsefi Hermeneutiki ilk olarak her bir yorum yöntemi veya özel Hermeneutikin radikal bir tenkidini yaparak, bunlara sınırlarını göstermek durumundadır. Bu sayede her bir metodun, kendi varsaydığı hakikati araştırıp bulduğunu açık bir şekilde dile getirmiş olur.

Semantik seviyede keşfedilen çok anlamlılık ve yorumların çokluğu, ters taraftan bakıldığında, mesela mantıkçı pozitivistin oluşturmak istediği tek anlamlı bir dile ulaşma gayreti ile tam aksi bir noktada durur; bu sayede onlarla bir diyaloga girme imkanı burada ortaya çıkar. Ricoeur bunun da ötesinde, Batı toplumunun elinde bulunan tefsir, psikanaliz, sembolik mantık ve antropolojinin ulaştığı neticeleri dikkate alarak, ilk defa insan dilinin aslı ile irtibatını kurma konusunda bir imkanın ortaya çıktığını düşünmektedir.⁹²

2.2. Refleksif Seviye

Yukarıda kısaca ele alınan “semantik yapı” felsefi Hermeneutik’in takip etmesi gereken ince ve dar yolu ifade eder. Burada tespit edilmiş olan sadece sembollerin varlığı ve bu sembollerin bir taraftan lisânî olması, diğer taraftan da kendisini yoruma zorlamasıdır. Bunun neticesinde birden fazla yorumun ortaya çıkması Wittgenstein’in yaptığı gibi bunları birinin varlığı diğerinin yokluğunu ge-

92. “Existenz und Hermeneutik”, s. 26.

rektirmeyen, sadece belirli hayat tarzları içerisinde bir bütünlük arz ederek diğerleri hakkında bir şey söyleyemeyen bir tür dil oyunları olduğu sadece tespit edilerek orada kalınacak bir şey değildir. Bu mevcut yorum yöntemlerini, ne iseler o olarak kabul etmek ve ötesine gitmemek demek olacaktır. Bu, Ricoeur'e göre, dili değişmez ve ötesi olmayan kendi içinde kapalı bir "cevher" olarak kabul etmeyi gerektirir. Halbuki dil, bir muhatap için olan alametlerden müteşekkildir; bundan dolayı alametin anlamı sadece mütekellimin kasdı ile sınırlı olmayıp, muhataba *doğru* yönelik olarak vardır. Muhataba doğru yönelik olma, onun anlaşılması ile, anlayanın kendi kendisini anlayışı ve bu anlayışla varolmasına ulaşmak gerekmektedir. Böyle olunca dil, kendi başına değil, onu kullananların varoluşu ile esaslı bir ilişki içerisinde, yani konuşandan çok, muhatabın varoluşunu şekillendiren olarak dikkate alınmalıdır. Bu husus kendisini özellikle sembol alanında göstermektedir. Nitekim sembollerin yorumu, aynı zamanda onu yorumlayanın kendi kendisini anlayışını tayin eder ve bu yorum üzerinden insan kendi kendisini gerçekleştirir.⁹³ Bu husus üzerinde biraz daha sonra duracağız. Burada önemli olan nokta, Ricoeur'ü dil seviyesini aşmaya zorlayanın, Heidegger tarafından ulaşılan ontolojik tavır olmasıdır. Ancak Ricoeur, semantik seviyeden hemen ontolojik seviyeye intikal edilemeyeceğini ifade ederken, hâlâ Heidegger'in ontoloji dediğini düşündüğünü unutmamak gerekmektedir.

Refleksif seviyede Ricoeur tekrar fenomenolojik bir şekilde yorum teorilerine döner. Bu yorum teorilerinin her birisi "özel Hermeneutik"lerdir. Ricoeur'ün burada sorduğu soru, psikanalizle bir sembolü yorumlayanın, bu yorum neticesinde kendi kendisini nasıl algıladığı ile tefsir yöntemi ile aynı sembolü yorumlayanın kendi kendisini nasıl algıladığını mukayese etmeye yöneliktir. Yorumda amaç, insanın kendi kendisini algılaması ve kendi anlayışını geliştirmek veya genişletmektir. Bundan dolayı insan bir sembolü yorumlamadan önce kendisi ile ilgili algısının nasıl değişeceğini bilemez. Bir anlamda insan yeni anlayışını ancak yorumdan sonra farkeder. Bu durum onu, Kartezyen Cogito'yu yeniden düşünmeye sevkeder. Cogito, ilk bakışta zorunlu ama fâsid bir çıkarımdır. Buradaki zorunluluk, her insanın bunu söylemek zorunda olmasından kaynaklanır. Her insan düşünüyorum ve varım demek zorundadır. Buradaki fâsidlik ise tam

93. "Existenz und Hermeneutik", s. 27.

da bu noktada ortaya çıkar: insan sadece düşündüğünü ve var olduğunu söyler; bunun ötesine geçemez. Cogito, kendi halinde kaldığında zorunlu bir anlamsızlık ortaya çıkarır. Bu anlamsızlık ancak “Ben”in kendisini nesnelştirdiği zaman, bir anlamda kendi eserlerini bir ayna olarak gördüğü zaman aşılır ki, bu insanın fiilleri ile varolması anlamına gelmektedir. Bu fiillerin en önemlisi ve en esaslı olanı, kendisini yorumlamaya zorlayan sembollerle karşılaşıldığında gerçekleşir. Ben, ancak kendi fiilleri üzerinde düşünerek, kendisi hakkında bir fikir edinebilir. Kendi fiilleri üzerinde düşünme (reflexion), varoluş akdinin alametleri olarak görülebilecek fiillerin bir tahkiki (critique) üzerinden gerçekleştiği için, aynı zamanda bu fiillerin benimsemesi yoluyla kendi benliğini görme imkânını da ortaya çıkarır. Daha doğrusu insanın bundan başka bir yolu yoktur. Buradaki tahkik (kritik), Kant’ın anladığı anlamda ilimlerin ve vazifenin temellendirilmesine yönelik olmayıp, bunun daha gerisinde Cogito’nun, hayatın ortaya çıkardığı alametler üzerinden, sürekli yenilenerek, yeniden kazanılmasıdır. İnsanın benliği, başından verilmiş ve hep aynı kalan bir “cevher” değil, insanların fiilleri vasıtası ile sürekli genişleyerek yenilenen bir “süreç” olarak anlaşılmalıdır. (Bu anlamda Kant’ın saf aklı, sadece gayri şahsî bir kurgudan ibarettir.) Bu süreci tenkîdî bir şekilde gözlemleyerek benimsemenin adı refleksiyondur.

Diğer taraftan fenomenolojik olarak bakıldığında özellikle Marx, Nietzsche ve Freud naiv insanın sahip olduğu şuurun “yanlış bir şuur” (falsches Bewusstsein) olduğunu ve bunun nasıl aşılabacağını kendilerine mesele edinmişlerdir. Bu da, Kartezyen Cogito’nun ancak “boş bir mekan” olarak söz konusu olabileceğini; bunun tahakkuk etmiş halinin, en azından yukarıda adı geçen düşünürler ciddiye alınırsa, –ki alınmak zorundadır–, yanlış bir şuur olduğunu göstermektedir. Buradan bakıldığında Cogito’nun öznesinin, hayat alameti olarak ortaya çıkan alametleri (fiil, söz, yazı vs.), yanlış şuurun bir neticesi olup olmadıkları yönünde bir tahkike tabi tutması gerekmektedir. Böyle olunca burada söz konusu olan refleksiyon bizi, modern düşünceyi karakterize eden bilgi teorisi ve şuur felsefesinin tam aksi bir yere ulaştırmaktadır. Burada Schleiermacher’in yorum ile ilgili olarak yaptığı bir tespiti hatırlayacak olursak, mesele biraz daha açık bir hale gelir. Schleiermacher yorum hakkında bir yöntem geliştirme gayretinin ancak bazı yanlış yorumların ortaya çıkması neticesinde olduğunu; eğer böyle bir sorun söz konusu olmasaydı, “doğru” yorumun yöntemi üzerinde dü-

şünmenin bir anlamı olmayacağını söylemektedir. Ricoeur'ün buradan çıkardığı netice, öncelikle varoluşun kendi kendisini ortaya koyduğu alametler üzerinden ifade ettiği; diğer taraftan da bu yolla elde edilen şuurun yanlış şuur olabileceği, bu nedenle ancak bu şuurun maruz kaldığı “yanlış anlamaların” tashih edilmesi yoluyla “anlama”ya ulaşabileceğidir. İşte refleksif seviyede elde edilmesi beklenen netice budur.

Refleksif seviyedeki bu tahlillerden Ricoeur'ün çıkardığı netice, inançlı bir Hristiyan filozofun, sembollerden oluşan veya sembolik olan Hristiyan dinî metinlerinin çelişik ve saçma olduğunu söyleyen mantık karşısında, bunun kendine özgü bir mantığı olduğu (çok anlamlılığın mantığı) ve bu mantığın birinci seviyedeki mantığa (tek anlamlılık mantığı) irca edilemeyeceğini söyleyerek, korumaya alması olmaktadır. Buna göre semantik seviyede, tek anlamlılığa irca edilemeyecek bir dilin varlığı olgusunun tanınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yine aynı şekilde mesela “suçlu” (veya günahkar) bir şuur kendi hatasını kirlenme, günah ve culpa (kerih görme) sembolizminde ifade eder. Bunun yanında bastırılmış arzuların kendilerini rüya, atasözleri, masallar ve efsaneler üzerinden kalıcı bir etki bırakacak bir sembolizmde ifade ettikleri de bir hakikattir. Nihayet kutsalın da kendisini gök, yeryüzü, ateş, su gibi sembollerle ifade ettiği de bir hakikattir. Bütün bunların bir hakikat olduğunu bize asırlardan beri devam eden exegese, psikanaliz ve din fenomenolojisi söylemektedir ve biz Ricoeur'e göre bunların yaptıkları açıklamaları bir veri olarak kabul etmek durumundayız. Bütün bu veriler bize çok anlamlılığın bir hakikat olduğunu göstermek için yeterlidir. Ancak çok anlamlılık mantıkçılar tarafından sadece insanları yanıltmanın bir yolu olarak kabul edilerek, reddedilmektedir. Böyle olunca da bir anlamda tek anlamlılık mantığının gerisine giderek, burada refleksiyon yoluyla birçok anlamlılık mantığını keşfetmek zarureti ortaya çıkmaktadır ve bu Hermeneutik'in temellendirilmesinin de ön şartıdır. Burada söz konusu olan mantık formel bir mantık olamaz; bu mantık transendental (müteal, aşkın) bir mantık olmak durumundadır. Aynı seviyede iki mantık söz konusu olamayacağı için, tek anlamlılık mantığını kendi seviyesinde kabul etmekle birlikte, onun etkin olamayacağı ve refleksif seviyede sözkonusu olan bir müteal mantık alanı ortaya çıkarılmalıdır ki, bu seviyenin kendi mantığı içerisinde incelenmesi mümkün olsun. Burada dikkat edilmesi gereken husus, çok katmanlı anlama sahip olma ile, anla-

mı karışık olan alametleri birbirinden ayırmak noktasında tebarüz etmektedir. Bunlardan ikincisini tek anlamlılık mantığına bırakarak, buradaki karmaşıklığı onun çözmesi beklenebilir; buna karşılık birincisi, ancak çok anlamlılık mantığı içerisinde ve bu da ancak insanın anlama ve yorumlama yoluyla kendi varoluşunu gerçekleştirdiğinden hareketle halledilebilir.⁹⁴

2.3. Eksistansiyel Seviye

İnsanın kendi varoluşunun yorumlama yoluyla, yorumun da yorum metodu ile gerçekleştiği dikkate alındığında, buradan Ricoeur yorum ile yöntemin birbirinden tefrik edilemeyeceği neticesini çıkarır. Bu bizi doğrudan doğruya yorumların ve yorum yöntemlerinin birbirleri karşısında üstünlük veya daha geçerli olma gibi iddialarını reddetmeye ve bunları insanî varoluşun muhtelif tahakkuk yolları olarak kabule sevkeder. Yani her bir yorum yöntemi esasını insanî varoluşun bir cihetini esas alarak geliştirmiştir ve bu yüzden de kendinde bir değeri bulunmaktadır.

Bu nedenle Ricoeur yorum yöntemlerine eşit mesafede durur. Onun için psikanaliz insanın rüyalarında, efsanede, fantezi tasavvurlarında ve sembollerde dile gelen anlamı, nihâî olarak “arzu”ya bağlamaktadır. Bu arzu muhtelif şekillerde ifade edilse de, netice itibarıyla hepsi de insandaki arzuyu onun varoluşunun bir kategorisi olarak teşhis etmektedir. Buradan hareketle Freud insanın farkında olduğu ve dile getirdiği şeylerin, aslında bir “yanlış şuur” alameti olduğunu; bunun doğrusunu tespit etmek için, insanın ben dediği ve benimsemediği şeylerin bir arkeolojisinin yapılması gerektiğini söylemekte ve nihâyet bunu insanın daha gerisi olamayan bir yönüne, arzusuna bağlamaktadır. Ricoeur için bu önemli bir tespittir ve bunun bir veri olarak dikkate alınması gerekir. Bu veri, bir taraftan bir yöntemi ifade ederken, diğer taraftan da insanî varoluşun temel bir kategorisine dayanmaktadır.

Psikanaliz tarafından arzunun vurgulanması önemli olmakla birlikte, yeterli değildir. Bunun yanında insanın kendi varoluşunu sürekli kendisini aşarak gerçekleştireceğini dile getiren Hegel’in *Phaenomenologie des Geistes*’i, insanî varo-

94. “Existenz und Hermeneutik”, s. 29-30.

luşun diğer bir cihetini ön plana çıkarmaktadır. Hegel insanın bir halden diğer bir hale geçmeye matuf bir varoluşu bulunduğunu ve bu hal değiştirme esnasında aşılın halin terkedilmeyip, son halde muhafaza edilerek aşıldığını söylemektedir. Bu kabaca suyeji, Freud'un yaptığı gibi arkeolojik bir yorumla değil, teleolojik bir yorumla tanımlamak demektir. Bu da Ricoeur için insanî varoluşun ayrı bir kategorisini teşhis etmekte ve buna dayanmaktadır.

Aynı şekilde Van der Leeuw ve Mircea Eliade'nin eserlerinde karşımıza çıkan din fenomenolojisi de dinlerde bulunan efsane, ibadet ve akideyi tasvir ederken, bunları insanın kutsala ulaşma ve onunla irtibat kurma yolları olarak tespit etmektedir. Ricoeur için kutsala yönelme, insanın kendinden uzaklaşması olarak gerçekleştirebileceği en radikal refleksiyondur. Bu refleksiyon hem psikanaliz hem de Hegel'in fenomenolojisi, hatta ikisi birlikte de düşünülse, bunların ulaşamayacağı kadar radikal bir releksif güç içinde taşır. Çünkü hem arche hem de telos önemli olsa da, yorum faaliyeti içerisinde insanın bir şekilde üzerinde tasarrufta bulunabileceği unsurlardır. Halbuki Kutsal, insanın üzerinde tasarrufta bulunacağı bir alan olmayıp, onun tasarrufu dışında kalmaktadır. Kutsal, insana hitap eder; bu hitapla Kutsal, insana kendisini, onun varoluşu üzerinde tasarrufta bulunan bir güç olarak tanıtırken, arzu ve gayret bu varoluşu mutlak olarak vazeder.

Bütün bu Hermeneutikler yöntemlerinde dayandıkları yorum ilkeleri ile insani varoluşun belirli cihetlerini açığa çıkarırlar. Her birisi insanî benliğin varoluşa bağlı oluşunu kendilerine özgü bir şekilde ifade ederler. Böyle olunca burada insani varoluşun en temel kategorilerini bulduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Ancak bu kategoriler tam ve kamil bir ontoloji için yeterlidir demek oldukça zordur. Ama bölüm pörçük de olsa bir ontoloji, ontolojinin hiç olmamasından daha iyidir. Bu üç yorum yöntemi üzerinde gerçekleşen releksiyon netice itibarıyla biri sujenin arkeolojisini, diğeri teleolojisini ve sonuncusu da bir eskatolojiyi ortaya çıkararak kendi kendisini aşar. Bunlar insani varoluşun üç ciheti olması açısından oldukça önemlidir.

Ricoeur'un birbirilerinden farklı olan ve dolayısıyla çatışan bu yorum yöntemlerinden müspet bir netice çıkararak, bütün bunları entegre edecek bir seviyenin aranması gerektiğini ifade ederek, bir anlamda Heidegger'in Varlık ve

Zaman'ın ikinci kısmında ortaya koyduğu “existentials”a, kendi yöntemi ile ulaşmanın mümkün olduğunu ve felsefenin yapabileceği en önemli işin de bu olduğunu söyler.⁹⁵

Buraya kadar Ricoeur'ün yöntemi ve bir anlamda onun böyle bir yöntemle neye yöneldiği konusunda bir fikir oluşturmaya çalıştık. Ancak onun kutsal metinleri anlama konusunda nasıl bir yöntem teklif ettiği hususunu ele almış sayılmayız. Şimdi bu konu üzerinde biraz daha yakından durmak uygun olacaktır.

Ricoeur'e göre bir felsefe olarak Hermeneutik'in vazifesi, (veya Hermeneutik olarak felsefenin vazifesi) varoluşun ancak bir kültür dünyasında ortaya çıkan bütün anlamları yorumlayarak kelime, anlam ve refleksiyona ulaşmaktır. Bu ifade onun Hermeneutik'ten ne anladığı konusunda bir fikir vermekle birlikte, bunun biraz daha açıklanması gerekecektir.

Bunun için onun özellikle bu konuya tahsis ettiği bir yazısını tahlil ederek, bu tahlil üzerinden “dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması” konusundaki tavrını biraz daha netleştirebiliriz. Genel olarak Hermeneutiğin ve özel olarak da kendi anladığı anlamda Hermeneutiğin Hristiyan kutsal kitabını anlama ve yorumlamada edindiği yeri, Rudolf Bultmann'ın Hz. İsa ile ilgili iki eserinin Fransızca tercümesine yazdığı önsözde ele almaktadır.

Ricoeur, hemen bütün Hristiyanların üzerinde ittifak ettikleri bir hususu, teolojinin aslı vazifesinin dini metinleri yorumlamak olduğu hususunu esas alarak, bunun tarihî olarak üç aşama geçirdiğini ifade eder. Burada önemle vurgulanması gereken nokta, Hristiyanlığın “dini metinlerinin”, aşağıda biraz daha geniş bir şekilde üzerinde durulacağı gibi, muhataplarını yorumlamaya “zorlaması”dır. Bu zorlama, doğrudan doğruya bu metinlerin zahiren veya literal olarak anlaşılmasının başından itibaren ortaya, üstesinden gelinemez sıkıntılar çıkarması ile alâkalıdır. Bunun böyle olduğunda hem Katolikler hem de Protestanlar müttefiklerdir. Bundan dolayı metinlerin yorumlanması, Hristiyan teolojisinin aslı vazifesi olmuş; diğer bütün vazifeleri yorum ile irtibatlı olarak tayin edilmiştir. Burada yorumun mu vazifeyi, vazifenin mi yorumu tayin ettiği soru-

95. “Existenz und Hermeneutik”, s. 35.

su önemli bir sorunu işaret etse de, bu sorunun, sadece Hristiyanlığın içinde taşıdığı esaslı bir sıkıntıyı ifade ettiğinde şüphe yoktur.

Ricoeur'ün hareket noktası, Hristiyanlığın başından itibaren bir "Hermeneutik problem" taşıdığıdır. Ancak bu problem her zaman aynı şekilde görünmemiştir. Buna rağmen günümüzde özellikle Bultmann tarafından formüle edilen "Hermeneutik problem" sanki bir paradoks ortaya çıkarmaktadır. Ricoeur'ün cevaplamak istediği ilk soru, Hristiyanlığın mahiyetinde bulunan bir problemin bugün niçin bir paradoks olarak algılandığıdır. Bunu ortaya koymak için o, öncelikle Hristiyanlığın mahiyetini tarihi içinde teşhis ederek, bugünkü problemin bir paradoks olmamakla birlikte, bazı hususların yeterince dikkate alınmamasından kaynaklanan bir kavrayış yanlışlığı olduğunu göstermeye çalışır.

Ricoeur'ün dikkate aldığı Hermeneutik anlayış, Dilthey tarafından dile getirilen bir Hermeneutik tanımına dayanır. Buna göre Hermeneutik, "hayatın yazıyla kaydedilmiş ifadesi" olan metinlerin yorumlanarak, metin üzerinden onun dile getirdiği hayata ulaşmaktır. Hristiyanlık açısından bakıldığında Hermeneutik'in vazifesi "kutsal metinler" ile onlarda ifadesini bulan "mesaj" (kerygma) arasındaki irtibatı kurarak, bunu "canlı bir söz" haline getirmektir. Ancak burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, esas olanın mesaj olduğu, sözün, mesajın bir yorumu olarak ortaya çıktığı; dolayısıyla Hristiyanlıkta kutsal metinlerin mesaj olmayıp, mesajın bir yorumu olduğudur. Netice itibarıyla Hristiyan kutsal kitaplarının yorumlanması, yorumun yorumlanmasından ibarettir ve bu durum doğrudan doğruya Hristiyanlığın mahiyeti ile alâkalıdır. Burada Ricoeur'ün dikkat çektiği husus, günümüzde Hristiyanlığa has Hermeneutiğin dikkate aldığı üç ilişkidir. Bu ilişkilerden birisi yazının Kelâm ile olan ilişkisidir. Burada "Kelâm"ı büyük harfle yazmak gerekmektedir. İkinci ilişki Kelâm'ın "olay" ile ilişkisidir ve buradaki olayın da tırnak içinde verilmesi gerekir. Üçüncü ilişki ise olayın "anlamı" ile olan ilişkisidir. Burada kısaca ifade etmek gerekirse, yazı, lisânî olarak ifade edilmiş olan anlamında, kutsal metinleri, daha doğrusu Ahd-i Cedid'i ifade ederken, Kelâm bizzat Hz. İsa'dır. Olay ise, yine Hz. İsa olmakla birlikte, onun bir anlamda "olmuş bitmiş" olması cihetini dile getirir. Bu olayın anlamı, bu çerçevede mesaja (kerygma) tekabül etmektedir. Ricoeur bu ilişkilerin verilmiş ve orada duran ilişkiler olmayıp, Hristiyanlı-

ğın tarihinden kaynaklanan bir yorumla veya yorumlarla “kurulan” bir ilişki olduğunu söyler. Çünkü Hristiyanlık hep kutsal metinlerin okunarak, canlı bir metin haline getirilmesine bağlı olarak varlığını sürdürebilmiştir. Bundan dolayı Hermeneutiğin Hristiyanlıkta mündemiç olduğunu, hatta onun mütemmim cüzü olduğunu farketmeden, günümüzde bu konudaki tartışmaları ve özellikle de Bultmann’ın dile getirdiği efsaneden arındırma (entmytologisierung) tezini anlama imkanı ortadan kalkar.

Hristiyanlığın kendinde taşıdığı Hermeneutik problem esasını Hz. İsa tarafından dile getirilen “Tanrı’nın krallığı”nın bizzat kendisi ile yakınlaştığı mesajında (kerygma) bulmaktadır. Başında dile getirilen bu mesaj, aslında yazılı bir metin olmayıp, bizzat Hz. İsa olarak teşahhus etmekle birlikte, bu mesaj “Ahd-i Cedîd” adıyla yazılı olarak günümüze ulaşmıştır. Hristiyanlığın en esaslı meselesi bu noktada, ilk dönemlerde yazılı veya sözlü daha doğrusu lisânî olmayanın dile dökülerek yazılı bir hale getirilmesi ve böylece nakledilmesinde ilk örneğini gördüğümüz gibi, “canlı bir söz” haline getirilmesi olarak tebarüz etmiştir. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, Hz. İsa’nın lisânî bir söz olmayıp, bizzat “söz” (logos) olmasıdır. Ricoeur’ün ifadesi ile Hristiyanlık’ta esas teşkil eden söz olmayıp, “olay”dır. Bu olay Hz. İsa’dır. Ancak Paulus, bu olayın dile getirdiği “mesajı” lisana dökmüş ve bu daha sonra yazılı bir hale gelmiştir. Burada Ricoeur birbiriyle alâkalı ama birbirinden farklı iki tane “Hermeneutik durum” ve buna tekabül eden iki “Hermeneutik problem” olduğunu düşünmektedir.

Birinci Hermeneutik durum ve bunun temellendirdiği problem, Hz. İsa’nın Ahd-i Atîk’e göre konumundan kaynaklanmaktadır. Bir olay olarak Hz. İsa, özellikle onun “çarmıha gerilmesi” ve “yeniden dirilmesi” Yahudi geleneğinin yenisinden yorumlanmasıdır. Burada dikkat edilecek olan husus, yazılı ve sözlü bir geleneğin, bir olay tarafından yorumlanmasıdır. Bu yorumlama, Ricoeur’ün de işaret ettiği gibi, yorumlanması gereken bir olayın, bir geleneği yorumlaması olarak, oldukça dikkat çekici bir noktayı işaret etmektedir. Daha başka bir ifade ile bir olay, yerleşik bir “kurtuluş düzenini”, onun amacını gerçekleştirerek geçersiz kılmıştır. Buna göre Yahudi geleneği Hz. İsa ve dolayısıyla Hristiyanlıkta asıl gayesini ve tahakkukunu bulmuştur. Bu durum, Hristiyanlığın kendisinin bir “yorum” olması anlamına gelmektedir.

Bu anlamda Hermeneutiğin Hristiyanlıkta olması, hatta Hristiyanlığa has olması, “mesaj”ın (kerygma) Ahd-i Atik’in yeniden okunuşu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada bizzat Hz. İsa (onun sözleri ve fiilleri değil, zat olarak Hz. İsa) Ahd-i Atik’in müfessiri ve tefsiridir; o logos’tur ve Ahd-i Atik’in gizli (bâtın) anlamı ve amacı o olarak tahakkuk ve tecessüm etmiştir. Bu da esas itibarıyla Ahd-i Atik’in konusu ve gayesi olan “müjde”nin tahakkuk ederek, kendisini lüzumsuz ve geçersiz kılmasıdır. Bu noktada Ahd-i Atik ve onun etrafında oluşan bütün bir Yahudi geleneği, kendisine yönelik olarak anlamını kazandığı amacın tahakkuku ile anlamsız bir hale gelmiştir. Yani Hristiyanlığın özü Hermeneutiktir. Bu anlamda Hz. İsa’yı “yorumlayarak” mesajı farkedene ve bunu dile getiren Paulus’tur. Paulus bunu yaparken, kendi döneminde yaygın olan bazı mitolojik tasavvurlara dayanmış ve bu yoldan Hz. İsa’yı yorumlamıştır.

İkinci Hermeneutik durum ise Hz. İsa’yı (kelâm, logos) yorumlayarak, bunu yazı haline getirme sürecine girilmesi aşamasında (moment) ortaya çıkmıştır ki, bu da esas itibarıyla Paulus’un bir başarısıdır. Bu çerçevede bu yorumlar dile dökülerek, bugün Hristiyanlığın kutsal metinleri olarak kabul edilen metinler ortaya çıkarılmıştır. Bu metinler ortaya çıkarılırken, tamamen mitolojik unsurlar kullanılmıştır. Bu mitolojik unsurlar bugün elimizde bulunan kutsal metinlerin, Paulus tarafından algılandığı haliyle, Kelâm’ı anlatmasından ibarettir. Böyle olunca da Hristiyanlığın önünde hep, yazı-kelâm-olay-mesaj ilişkisini yeniden yorumlamak gibi bir vazife olagelmış ve bu vazifenin amacı, hayatı ve kutsal metinleri karşılıklı olarak yorumlayarak birbirine uydurma olmuştur. Bunu en açık bir şekilde Paulus’un muhatabını “kendi varoluşunu Hz. İsa’nın acı çekmesi ve yeniden doğması ışığında çözümlemeye” davet etmesi ifade etmektedir. Burada tam anlamıyla Hermeneutik bir durum vardır ve bu kendisini bir Hermeneutik daire vasıtası ile göstermektedir. Hristiyanın kendi varoluşunu çözümlemesi, Hz. İsa’nın taşıdığı sırları çözümlemesine bağlı olduğu gibi, Hz. İsa’nın sırlarını çözümlemesi de kendisini çözümlemesine bağlıdır. Henri de Lubac’ın ortaya koyduğu gibi, Kutsal Kitap hayat ile, hayat da Kutsal Kitap ile anlaşılmalıkta; böylece metin ile öğreti, pratik ve sırlar arasındaki irtibat muhafaza edilmekte, bunlar Kutsal Kitap’ın yorumlanması yoluyla meşrulaştırılırken, Kutsal Kitap da her defasında “canlı bir söz” haline getirilmektedir. Bu çerçe-

vede meselâ Lubac'ın sözünü ettiği ahlâkî anlam, Kutsal Kitap'ta bulunan ifadelerden ahlâkî ilkeler çıkarmak veya orada bir şekilde ifade edilmiş olan ahlâkî ilkelere ulaşmak olmayıp, Hz. İsa'da ortaya çıkan "olay" ile, onun fertte ortaya çıkan karşılığının tespitidir. Burada bir yorumdan bahsedilmesi, Kutsal Kitap'ta bulunan "sırların" (mysterien) yaşayan Hristiyanın tecrübesinde şekillenmesi ve hâlâ geçerli olduklarını test ettirmesi ve netice itibarıyla Hristiyanın kendisini Kelâm aynasında anlamasının gerçekleşmesi nedeniyledir. Burada söz konusu olan ilişki, metin ile ayna (liber et speculum) arasındaki irtibat Hermeneutiğin esaslı bir bağına teşkil etmektedir.

Hristiyanlıkta bulunan Hermeneutik problemin üçüncü kaynağı, yukarıda işaret edilenlere ek olarak, modern yorumcular tarafından tam anlamıyla farkedilmiştir. Onların bunu farkederek ortaya koymaları, tarih ve filolojiden üstlenilen tenkid yöntemlerinin bir bütün olarak Kutsal Kitâb'a tatbik edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu aşamanın (moment) en önemli özelliği, günümüz Hristiyanlarının sadece Ahd-i Atîk ile değil Ahd-i Cedîd ile de Hermeneutik bir ilişki içinde bulunduklarını farketmeleridir. Buradaki Hermeneutik ilişkiyi kısaca ifade etmek gerekirse, Ahd-i Cedîd'in Ahd-i Atîk'e göre sahip olduğu yorumlayıcı-yorumlanan ilişkisi, aynı şekilde günümüzdeki Hristiyan ile Ahd-i Cedîd arasında bulunmaktadır. Bu hususu biraz daha yakından ele almak gerekecektir.

Ricoeur'ün işaret ettiği nokta, Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde oluşturduğu "Hermeneutik durum"un, onun mütemmim cüzü olduğu ve ancak bu durumun tam olarak anlaşılmasının son zamanlarda gerçekleştiğidir. Son zamanlarda farkedilen ise, İncil'in Allah Kelâmı olmayıp, Allah Kelâmı olan Hz. İsa hakkında bir "şâhit" olmasıdır. Böyle olunca da –sırf mukayese etmek açısından söylenecek olursa– İslâm'da Kur'ân'a Hristiyanlıkta Hz. İsa tekabül etmektedir. Ancak Hz. İsa bir insandır ve bu insan aynı zamanda "bir olay" olarak ortaya çıkmıştır. Böyle olunca, Hz. İsa ile İncil ve dolayısıyla de Ahd-i Cedîd arasındaki ilişki, bir Tanrı-Tanrı sözü ilişkisi olmayıp, "Tanrı sözü-onun ifadesi" şeklindedir. Burada yine dikkat edilmesi gereken nokta, Tanrı sözünün lisânî olmayıp bir olay, bir şahıs olması; dolayısıyla "olup bitmiş" olması; bununla birlikte bu "olaya şahitlik eden"lerin şهادetlerinin kaydedilerek, günümüze kadar ulaştırılmış olmasıdır. Burada çok açık bir şekilde şöyle bir durum ortaya çık-

maktadır: İsa, kendi kendine delâlet eden bir şey olmayıp, bir şeye delâlet etmektedir (buna kerygma veya mesaj denilir); günümüze ulaşan yazılar, kendileri mesaj olmadıkları gibi, doğrudan mesajı da içermezler. Onlar mesaja delâlet eden hakkında tutulan bazı kayıtlardan ibarettirler. Bu çerçevede bakıldığında, Hz. İsa Ahd-i Atık'ı yorumlamıştır; Ahd-i Cedîd ise Hz. İsa'nın yorumudur. Klasik Hristiyan tefsir geleneği ise, bütün bu yorumların yorumu olarak gelişmiştir. Bultmann ile ortaya çıkan durumda ise, bütün bu yorumlar çizgisinin ta aslına gidilerek, en baştaki yorumu, yani Ahd-i Cedîd'i yeniden ele alma ve buradan Hz. İsa'ya ulaşarak, bu çerçevede Ahd-i Cedîd ile "Hermeneutik bir ilişkiye" girme söz konusu olmaktadır. Bu Hermeneutik ilişkinin adını Bultmann "efsaneden arındırma" (entmytologisierung) olarak belirlemiştir. Bu çerçevede atılan nihaî adım, sadece Ahitler olarak bilinen metinleri değil, bunun da ötesinde bizzat mesajı (kerygma) da bir "metin", bir "şâhit" olarak kabul etmek ve onu yorumlamaktır. Mesajın yorumlanması, Bultmann'ın formüle ettiği teolojinin en esaslı vazifesidir.⁹⁶

Burada ortaya çıkan Hermeneutik durum, aslında bir cihetten bakıldığında, yeni değildir; bu, sadece mevcut olan, ancak sonraki gelişmelerle üstü örtülmüş olanın keşfinden ibarettir. Çünkü Bultmann'a kadar Ahd-i Cedîd Ahd-i Atık'ın yorumu olarak kabul ediliyor ve bu noktadan yorumun hareket noktası ve nihaî mercii olarak kabul ediliyordu. Yapılacak olan bütün yorumların bir şekilde Ahd-i Cedîd ile irtibatlandırılması müsellem olarak kabul ediliyor ve bu anlamda da otoriteyi tecessüm ettiriyordu. Halbuki Bultmann ile birlikte, Ahd-i Cedîd'in de bir yorum olduğu ve bu yorumun da yorumlanması gerektiği hakikati ortaya çıkmış oldu. Bu durum, var kılınmış değil, keşfedilmiştir. Bu keşif Hristiyanlığın dayandığı mesajın güncelleştirilmesi ve canlı bir söz haline getirilmesi için, en azından hem Bultmann hem de Ricoeur için bir imkan ortaya çıkarmaktadır. Şimdi Ricoeur'ün bu imkanı nerede gördüğü ve bu konudaki Bultmann'ın yaklaşım şeklini nasıl değerlendirdiğini ele alabiliriz.

96. Paul Ricoeur, "Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns *Jesus* (1926) und *Jesus Christus und Mythologie* (1951)", a. mlf., *Hermeneutik und Strukturalismus*, içinde, s. 175-198, burası için s. 181 [bu yazıya atıflar "Vorwort" şeklinde olacaktır.]

Yeni durumun ortaya çıkması bir taraftan tarih, metin ve filolojik tenkidin önemli bir neticesidir ve bundan dolayı oldukça “modern”dir. Ancak ortaya çıkan durum, bir şeyi ispat etmemekte, aksine tespit etmektedir. Bu yönden yeni değil, yeniden bir keşiftir. Bu keşif çok kısa ifade edilecek olursa, Ahd-i Cedîd’in kendisinin, eskiden anlaşıldığı gibi, bir bütün olarak “kutsal” veya “Tanrı sözü” olmadığı; ama içinde Tanrı sözü olarak kabul edilebilecek unsurlar bulunduğunu farketmektir. Böyle olunca da, bugünün teolojisinin önüne çıkan en esaslı mesele, sadece Tanrı sözü olan kısımları değil, bir bütün olarak Kutsal Kitab’ı, ilk Hristiyan cemaatin şahitliğini yaptığı ve dile getirdiği “mesajın” taşıyıcısı olarak görmek; aynı zamanda da, nakleden veya dile getirenler ile, nakledilen ve dile gelen arasında bulunan “mesafe”nin farkına varmak anlamına gelmektedir. Mesajın kendisinin lisânî olmaması, lisana aktarılması ile birlikte, lisana aktaranların sahip oldukları imkanları farketmeyi ve bu anlamda kullanılan dilin “deşifre” edilmesi zarureti de birlikte getirmektedir. Onların kullandığı dil de, bugün yaşayan insanların ve kültürün kullandığı dilden epeyce farklı bir dildir ve bu dile “mitolojik dil” denilmektedir. Bu noktada efsaneden arındırma aynı zamanda kültürel olarak o dönemde geçerli olan kültürün ve bu kültürün taşıyıcısı olan dilin bir tahlilini de içermektedir. Efsaneden arındırma esas olarak buna yönelmektedir. Ancak efsaneden arındırma bir yöntem olarak bakıldığında nasıl bir yol takip etmektedir? Bu yol acaba sırf bir tarih araştırması mıdır? Yoksa bunun ötesinde başka bir dayanağı mı vardır? Bu ve benzeri sorular aynı zamanda felsefi olarak Hristiyan kutsal metinlerinin anlaşılmasına yönelik sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bultmann’ın yaklaşım şeklinde iki husus ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi metni efsaneden arındırmak, diğeri de Hermeneutik dairesidir. Bu iki husus aslında birbirinden farklı iki şey olmayıp, bir şeyin iki cihetidir. Efsaneden arındırma, Bultmann’ın ait olduğu kültür ortamının onun önüne koyduğu bir vazifedir ve bu Kutsal Kitab’ın telif edildiği dönemin kültür ortamından sadece mekân olarak değil, zaman olarak da uzaklığı ifade eder. Bir dönemin dili olan efsanenin, efsanenin olmadığı bir dönemin diline tercüme edilmesi söz konusudur. Ancak burada tercüme edilecek olan doğrudan dil değil, bunun ötesinde o dilin dile getirdiği mesajdır. Bu mesajın ifade edilmesi için, anlaşılması gerekmektedir. İşte burada ikinci cihet, yani Hermeneutik daire ortaya çık-

maktadır. Bu daire bu bağlamda şu şekilde ifade edilebilir: Anlamak için inanmak, inanmak için de anlamak gerekmektedir. Ancak buradaki dâire ilk bakışta görüldüğü gibi psikolojik bir mesele değildir. Çünkü anlamak, esas itibarıyla bir yöntem meselesi olarak karşımıza çıktığı için, burada psikolojiyi aşan, onun ötesine giden bir durumla karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkar ki, buna Ricoeur metodolojik daire adını verir. Burada en önemli husus, anlaşılması söz konusu olanın, bizzat bir şey söylemesidir. Hermeneutik daire bu durumda şu şekilde ifade edilebilir: metni anlamak için, metne tâbi olmak gerekir; metne tâbi olmak için ise, metni anlamak gerekir. Burada metin, anlamlandırılacak bir şey olarak değil, kendisi muhatabına bir şeyler söyleyen, anlamlı bir şey olarak çıkmaktadır. Metni okuyanın ilk vazifesi ise, bu anlama, kendisine söylenene tabi olmak; bu arada da onu anlamaktır. Burada anlamak, anlamı, anlam da anlamayı karşılıklı olarak tayin etmekte; birisi diğerini öncelememektedir. Bu Bultmann'ın yönteminin esasını teşkil etmektedir. Bu yöntemi, meselâ Dilthey'in yöntemi ile karşı karşıya getirecek olursak, şöyle bir durum ortaya çıkar: Dilthey, yazıları, hayatın dile getirilmiş hali olarak kabul ederek, bunun anlaşılmasının, buna esas teşkil eden hayatı anlamak olduğunu; bu noktada bir sözün, onu söyleyenden daha iyi anlaşılabilceğini söylemektedir. Bu noktada sözün anlamı, sözün taşıdığı değil, delâlet ettiği olmaktadır. Burada yine sözün delâlet ettiği şey, sözü söyleyenin "hayatı" olmaktadır. Halbuki Bultmann için söz, delâleti açısından değil, taşıdığı ve muhatabının veya okuyucusunun kendisini okumadan önceki durumda da taşıdığı bir "muhteva"dan hareket ederek, muhatabın esas itibarıyla bu muhtevaya ulaşması gerektiğini kabul eder. Bu iki yöntem arasındaki esaslı fark da burada ortaya çıkmaktadır. Dilthey için anlamanın nihâî mercii, sözü söyleyenin hayatı olurken, Bultmann için sözün muhtevası, buna bizim klasik dilimizden bir terim kullanmak gerekirse, sözün mefhumu nihâî merci olmaktadır. Ancak sözün mefhumu sadece anlamanın bir aşaması olarak anlamlıdır; anladıktan sonra yorumlamak da söz konusu olacaktır ki, Bultmann'ın yönteminin önemli unsurlarından birisini bu yorumlama teşkil edecektir. Burada anlam ile anlama arasındaki ilişki, anlamın ancak anlama yoluyla, yani yöntemli bir şekilde metne yönelmekle ulaşılabilir olmasıdır. Bu durumda Hermeneutik daire şu şekilde ifade edilecektir: Metni anlamak için, metinde dile getirilene inanmak gerekmektedir. Metinde dile getiri-

lene inanmak için, metinde dile getirileni anlamak gerekmektedir. Çünkü metinde dile getirilen sadece ve sadece metinde bulunmaktadır. Bundan dolayı metin vazgeçilemez bir konumdadır.⁹⁷

Bultmann'ın yöntemi bu durumda öncelikle metne yönelmeyi ve bu metni “çözümlemeyi” öngörmektedir. Metni çözümlemek demek, onun formunu teşkil eden efsanelerden arındırılması demektir. Metni efsanelerden arındırmakla, metni telif edenlerin, yani Urkirche'nin (ilk Hristiyan cemaati) “inançları” ortaya çıkarılmış olur. Buna Bultmann “metnin ilk anlamı” adını vermektedir. Metnin ilk anlamının ortaya çıkarılması demek, mesajın (kerygma) efsaneden ayrılması demektir. Ancak burada mesajı lisânî olarak ifade edilebilen bir “öz”, bir anlam olarak görmek mümkün değildir. Bu anlam, yorum içerisinde ve yorumla bağlı olarak ortaya çıkan bir süreçten ibarettir. Anlamın bu mânâda bir süreç olması, hiçbir zaman “tespit” edilemeyeceği anlamına da gelir. Bu durumda önce müspet bir adım olarak görünen efsaneden arındırma, aynı zamanda menfi bir karakter de kazanır. Burada tespit edilen mesaj, kendinde nihai bir “şey”, objektif bir şey olmayıp, hep birileri ve bir dönem içindir. Bu aynı zamanda mesajın bir tür belirsizleşmesi anlamına gelmektedir ki, bu husus Bultmann'ı esaslı bir noktaya doğru götürmektedir. Bu nokta Heidegger'in varlık felsefesi, yani Daseinsanalytik'tir. Heidegger, aslında Bultmann için bir hareket noktası olduğu gibi, aynı zamanda da geldiği nokta olarak önem arz etmektedir ve yaklaşım şeklinin hem gücü hem de meseleleri Heidegger'in felsefesininki ile neredeyse özdeştir.

Mesajın belirliliğini yitirmesi, netice olarak, onu insana bağımlı kılmak anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda insanın varoluşunun unsurlarının, her bir insanın ve her bir dönemin müşterek ve muhtelif yönleri olabileceği dikkate alındığında, esas itibarıyla tarihsel bir varlık olarak insanın kendi tarihselliğini mesaj haline getirmesi ve bununla birlikte bir anlamda herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir ahlaki ve bir inancı da imkansız kılmaktadır. Bu dini tamamen ferdi kılarak ve dindarlık ile özdeş bir hale getirerek, belki tamamen mistik bir tecrübeye irca etmektedir. Bu irca ediş bir yönden dini tamamen tartışma dışına çıkararak “korurken”, aynı zamanda da onu tamamen şahsî dindarlığa ir-

ca ederek, kaybetmektedir. Esas itibariyle bu tavrın ilk dönem Hristiyanlığına epeyce tekabül eden bir tavır olduğunu farketmek mümkündür; ancak bu tavır özellikle Katolikler tarafından ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir ki, bu husus bizim konumuzun sınırlarını aştığı için burada üzerinde durmayacağız.⁹⁸

Bultmann'ın yöntemi birkaç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşamada o, metnin fomal tarafını teşkil eden efsaneleri keşfederek, onlar üzerinden ifade edilen “anlamı” keşfetmeye çalışır. Bu aşamada Bultmann tam modern bir insandır. Çünkü efsanenin dili modern insana anlaşılamaz ve yabancıdır. Modern insan özellikle modern bilimin ve teknolojinin etkisi ile efsaneyi artık anlaşılabılır ve inanılabilir bir ifade formu olarak kabul edemez. Nitekim efsane, bu dünyada olup biteni, bu dünyanın dışında ve ona hakim olan, insan tarafından kontrol edilemez güçlere atıfla anlaşılır kılmaktadır. Halbuki modern insan artık bu dünyada olup biteni dünya dışında veya dünyanın üstündeki güçlerle değil, tamamen dünya içinde bulunan güçlerle açıklamaktadır. Bultmann bu aşamada “efsane dili” ile “mecazi dili” birbirinden ayırmaktadır. Buna göre olup biteni dünyanın dışındaki güçlerle açıklamak, efsanevidir; buna karşılık dünyanın içinde bulunan muhtelif faktörlerle açıklamak “mecazî”dir. Mecaî açıklama şekli, mesela dünyada olup biteni, insanların oluşturduğu muhtelif gruplara, yine insanların oluşturduğu “şeytanî” odaklara ve kötülük merkezlerine atıfla yapmak, mecazî açıklama şeklinin örneklerini teşkil eder. Bu iki açıklama şeklinde de müşterek olan taraf, kötülüğün kaynağını insanların güç yetiremediği güçlere müracaat noktasında olsa da; ayrıldıkları taraf birisinin bu güçleri dünyanın dışında kabul ederken, diğerlerinin dünyanın içinde olduğunu kabul et-

98. Bu konuda oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu vesile ile ortaya çıkan tartışmaların bir değerlendirmesi için bkz: Günther Bornkamm, “Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmytologisierung und Hermeneutik”, *Theologische Rundschau* 29 (1963), s. 33-141; Bazı örnekler için bkz: *Kerygma und Mythos, V. Band. Die Theologie Bultmanns und Entmytologisierung in der Kritik der katholischen Theologie*, Hrg. Von Hans Werner Bartsch, Hamburg 1955; Bultmann'a Karl Jaspers'in yönelttiği tenkitler ve onun cevabı için bkz: Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmytologisierung*, München 1954; Bu tartışmanın 20. yüzyıl Protestan teolojisi içindeki yerinin bir değerlendirmesi için bkz: Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München 1966, s. 223-278.

mesidir.⁹⁹ Efsaneden arındırma sadece bir zamanlar yaygın olan bir dilin deşifre edilmesinden ibarettir. Bu noktada Kutsal Kitab'ın böyle bir deşifreye konu edilmesi neticesinde, asıl mesaj ortaya çıkar: insanın kendi hayatının kendisine esrarlı gelen bazı tarafları bulunmaktadır ve bu tarafların en önemli kısmı, insanın doğrudan kontrol edemediği anlardır: insanın bu dünyadaki hayatının başlangıcı ve sonu. Ayrıca insanın kendi hayatının gidişatını tam olarak kontrol edemediği ve bunun bir anlamda mutlak olarak insanın kontrolü dışında cereyan ettiğidir. Bu insanın kendi dışında olan bir şeye bağımlı olduğunu farketmesi ve bunu ifade etmesinden ibarettir. Bu bağımlılık, bir kurgu olmayıp, bir farkına varıştır. Efsane bunu ifade etmenin sadece bir yolu olmuştur. Bu aşama modern bir zihnin Kutsal Metin üzerinde gerçekleştirdiği bir “yorumlama” faaliyetiyi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci aşama ise, tam olarak modern bir zihnin gerçekleştirdiği bir şey değildir. Yani önemli bir tarafı modernite ile doğrudan alâkalı olmayıp, bu yönden biraz daha esaslı bir tavrı ifade etmektedir. Bu da doğrudan doğruya efsane ile kastedilenin tespiti ile alâkalıdır. Çünkü efsane ile neyin kastedildiğini tam olarak tespit etmek, Heidegger'in *Sein und Zeit*'da yaptığı gibi varoluşsal bir analize müracaatı gerektirmektedir. Varoluşsal analiz bilimsel bir düşünme şeklinin bir talebi ile doğrudan veya dolaylı olarak alâkalı bir yaklaşım değildir. Aksine bazı filozofların bilimsel olduğunu düşündükleri “gerçekliğin veya doğrunun ölçüsünün bilim ve teknik olduğu” iddiasının tamamen zıddına bir yaklaşımı ifade eder. Bu noktada Heidegger'in felsefesi Bultmann'a ihtiyaç hissettiği “araç-gereci” temin etmiş oluyor ve o, bütün bir Kutsal Kitab'ı bu çerçevede yeniden “okuyor”.

Ancak Ricoeur'ün dikkat çektiği önemli bir nokta şudur: Bu anlamda “varoluşsal bir okuma” sadece Kutsal Kitap için geçerli değildir; efsanenin söz konusu olduğu her yerde varoluş analizi aynı şekilde uygulanabilir ve bu tavır Kutsal Kitap için bir ayrıcalık getirmez. Bu konuda ortaya çıkan çok sayıda çalışma bunu ortaya koymak için yeterlidir. Ancak Bultmann bu noktada efsaneden arındırma işini daha gerilere, Ahd-i Atik'e kadar geri götürmektedir. Bu noktada, her

99. Bu husus için bkz: Bultmann, *Jesus Christus und Mytologie*, Hamburg: Furche-Verlag, 1964, s. 18-19.

ne kadar Kutsal Kitap mitolojik unsurlar taşısa da, Bultmann'a göre bir bütün olarak efsaneden arındırma işini gerçekleştirmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Ricoeur'e göre Bultmann eserlerinde üç ayrı seviyede ve üç ayrı işi birlikte yürütmektedir: Bir aşamada o tamamen bilimsel olarak tarihî tenkit, metin tenkidi ve filolojik yöntemleri kullanarak çalışmakta; bir aşamada tam bir varoluş filozofu olarak felsefe yapmakta; nihayet bir aşamada da bir "vaiz olarak", Paulus ve Luther'in izini sürmekte ve "söze hayat vermektedir".

Ricoeur Bultmann'ın yorum yöntemini tenkidi bir şekilde tahlil ederken özellikle bir noktayı vurgular. Nitekim Kutsal Kitab'ın ve teolojik ifadelerin çerçeğinin efsanevi olmayışı tezini onun yeterince tahlil etmediğini düşünmektedir. Bultmann'a göre efsaneden arındırmanın amacı, efsanevi olmayan "temel önermelere" ulaşmaktır. Daha başka bir ifade ile efsanelerde dile gelen "anlam" efsanevi değildir. Ona göre biz Tanrı'nın aşkın gücü ile irtibatlı olarak dünyanın ve insanın sonluluğundan mitolojik olmayan terimlerle bahsedebiliriz. Meselâ "Tanrının fiili" veya "Tanrı'nın hitâbı" ifadeleri kesinlikle mitolojik ifadeler değildir. Kutsal Kitap'ta bulunan efsanelerin anlamı, başkalarının yanında, bu ifadelerle dile getirilebilir. Bu ifadeler, mesela "Tanrı'nın hitâbı" insanı kendi nefsinin ilahlaştırmaktan alıkoyarak, onu kendi hakikî benliğine çağırır. Aynı şekilde "Tanrı'nın fiili" de insanı, "olay" ve "hitâb" yoluyla karar vermeye davet eder. Bu noktada bütün bir Kutsal Kitab'ın anlamını, insanın kendi iradesinden ve kendi kendisi üzerinde tasarruf etme iddiasından vazgeçme; kendi iradesini Tanrı'ya ve onun davetine teslim etmede bulmaktadır. Bu noktada iman, insanın iman etmesini sağlayana, bu konuda ona yol gösterene iman anlamına gelmekte ve bu çerçevede elimizde bulunan "tarihî İncil" içerisinde, yeni ve tamamen varoluşsal bir İncil ortaya çıkarılmaktadır. Bu noktada artık bu inancın ne söylediği tartışma ve müzakere dışına bırakılmakta ve bir anlamda ne bulunduysa o hakikatin kendisi olarak kabul edilmektedir. Ricoeur'ün buradaki itirazı, ortaya çıkanın dil öncesi bir hakikat olmayıp, efsanenin dilinden başka bir şekilde de olsa, yine de dil ile ifade edilmiş olmasıdır. Böyle olunca da, yeni ifade hakikatin kendisi olmayıp, yeni bir ifadesi olmakta; bu noktada yine yoruma açık olması gerekmektedir. Ricoeur'e göre Bultmann bunu kabul etmemekte; böylesi bir dilin en iyi ihtimalle "analojik" ifadeler olduğu, dolayısıyla artık yorumu gerektirmeden anlaşılabilceğidir. Eğer bunu bir dilde ifadeye gerek olmadığı söylene-

cek olursa, o zaman buna sadece inanmak ve bunun ötesinde hakkında konuşmamak gerekir ki, Bultmann bunu yapmayıp, ulaştığı neticeleri dile getirmekte ve anlatmaktadır. Böyle olunca da dil ile ilgili olarak yeterince radikal davranmadığı gibi bir intiba ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada Ricoeur, Bultmann'ın Ahd-i Cedid müfessiri Bultmann'ın tefsiri Hermeneutik felsefesi tarafından yeterince desteklenmediği kanaatindedir. Ona göre yorumcunun vazifesi, bir eseri müellifinden daha iyi anlamak olamaz; aksine bir metni anlamak isteyen, kendisini o metin tarafından söylenene, o metnin anlamına bağlı hissetmeli ve onun kendisini götürdüğü yere gitmelidir. Buradaki “anlam” kavramı Dilthey'den çok Husserl'in anlam kavramına uymaktadır. Ricoeur'e göre bir metnin anlamı nihaî olarak, insanın karar anında ortaya çıkmaktadır. Ancak Bultmann'ın atladığı nokta, bir metnin karar anında etkin olabilmesi için, anlamının daha önce bir yerde keşfedilmiş, bir yerde bulunuyor olması gerektiği hususudur. Tefsirin vazifesi karar anında değil, yorum öncesi metinde bulunan “anlam”ın, objektif olarak tespitinden ibarettir. Burada söz konusu olan anlam, Husserl ve Frege'nin “Sinn” dediğidir. Buna karşılık varoluşsal olan, karar anında ortaya çıkmaktadır ki, buna Ricoeur Frege'nin kullandığı hali ile “Bedeutung” adını vermektedir. Bu çerçevede “anlam” (Sinn), metnin müellifinde veya onun kasdında değil, metindedir ve orada aranmalıdır.

Bu durumda objektif anlamı arayan tefsir ile bunu karar anında etkin hale getiren varoluşsal “yorum” arasındaki tenakuz ortadan kalkmakta ve bunlar arasındaki esaslı bir ilişki ortaya çıkmaktadır: tefsirle elde edilen “anlam”, karar anında etkin bir hale gelmektedir. Bu durumda efsanevi ifadelerin “anlamını” tespit etmek, tefsirin vazifesi olmakta ve bu karar anında müminin kararını doğrudan etkilemektedir. Bu durumda objektif anlam ile varoluşsal anlam birbirinden tefrik edilmeli; semantik seviye ile varoluşsal seviye birbirinden tefrik edilerek, semantik seviye, varoluşsal olanın esasını teşkil edecek şekilde kabul edilmelidir. Bu durumda Bultmann'ın yaklaşım şekli, yapısalcılığın tezinin tam aksini söylemektedir. Yapısalcılar bir metinde dil (langue) tarafını araştırırken, Bultmann söze (parole) öncelik tanımaktadır. Bu durumda Bultmann'ın yaklaşım şeklinin semiyotik açıdan desteklenmesi gerekmektedir. Buna göre objektif anlamın bulunmadığı zaman metin hiçbir şey söylemez; varoluşsal yorum gerçekleşmediği zaman da, metnin söylediği, canlı bir söz hali-

ne gelemeyiz. Bir yorum teorisinden beklenen, her iki momenti keşfederek, bir-biri ile irtibatlandırmasıdır. Bu çerçevede dikkat edilmesi gereken husus, metnin insan hayatında etkin olabilmesi için, bizzat kendisinden gelen bir talebi içermesidir. Eğer metin, okuyucu karşısında direnmiyor, ondan bazı şeyleri talep etmiyorsa, o zaman onun insanı dönüştürmesini beklemek anlamlı değildir. O halde metnin kendisinde muhatabını veya okuyucusunu “kuşatan” (in Anspruch nehmen) bir tarafının, bir talebinin olması gerekmektedir. Bu noktada bu talebin tam olarak Kutsal Kitap’ta, daha doğrusu onun “objektif anlamında” bulunduğunu söylemek mümkün olmasa da, objektif anlam bu talebin tespiti için gereklidir. Netice itibarıyla bu talebi tam olarak tespit edecek olan, karar anındaki insan olacaktır.

Bultmann’ın bütün sıkıntısı, Kutsal Kitap’ta böyle bir talebi taşıyan objektif anlamı tespit konusunda yeterli bir zemin hazırlamamış olmasında yatmaktadır. Bu noktada onun Heidegger’e müracaatı zarurî bir müracaat olmakla birlikte, matlubu sağlamaktan uzaktır. Heidegger’in varoluş kategorileri, esas itibarıyla insanı değil, insanın ait olduğu dünyayı ifade eden kavramlardır ve gerçek anlamıyla bir antropolojiyi ifade etmez. Diğer taraftan Heidegger’in “Varlık” dediğini “Tanrı” olarak kabul etmek ve bu çerçevede “Varlığın sesine kulak verme”yi “Tanrı’nın sözüne kulak verme” olarak anlamak, en azından dil konusunda sağlam bir tavır olarak kabul edilemez.¹⁰⁰

100. Vorwort, s. 197-198.

3. Yapısalcılık

Yapısalcılık, “yapı” (structure) kavramını özel bir anlamda kullanarak, açıklamalarını bu kavram etrafında şekillendiren; hem alan hem de yöneliş olarak çok geniş bir aidiyet çevresi bulunan entellektüel bir akımdır. Bu akımda müşterek olan en önemli nokta, yapı kavramından sonra, ilk defa Ferdinand de Saussure tarafından formüle edilen dil (langue)-söz (parole) ayırımıdır. Bu ayırım ile de Saussure dilin konuşmayı önceleyen bir “yapı” olduğunu ve konuşmanın ancak taraflar arasında konuşmayı önceleyen böylesi bir müşteregin bulunması halinde mümkün olduğunu ifade ederek, bir anlamda yapısalcılık denilen tavrın olup biteni açıklamak konusunda dayanabileceği bir şemayı da ifade etmiş oldu. Bu çerçevede yapısalcı yaklaşım şekli de, Saussure’ün konuşmayı açıklamak için geliştirdiği şemayı, dilbilimi, etnoloji, antropoloji, edebiyat bilimi, hatta teoloji gibi muhtelif alanlarda geliştirerek, 1950’li yıllardan 1970’li yılların başına kadar özellikle Fransa’da yaygın bir entellektüel tavır haline geldi.¹⁰¹ Yapısalcılığın ne olduğu ve tarihî konusunda muhtelif dillerde yeterince çalışma olduğu için, bizi bu akımın tarihi ve sistematik açıdan teferruatı ilgilendirmiyor. Biz burada, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda, bu yaklaşım şek-

101. Yapısalcılık hakkında bkz: Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault*, Columbia University Press: New York 1980.

linin nasıl bir tavır ortaya koyduğunu, bu tavrın önemli bir temsilcisinin konu ile doğrudan ilgili bazı yazılarını tahlil ederek, ortaya koymaya çalışacağız. Bazı açıklama şekillerini ifade edebilmek için genel olarak yapısalcılığın veya söz konusu yapısalcı yazarın ilk bakışta konu ile doğrudan ilgili gibi görünmeyen bazı düşüncelerine de atıflarda bulunmakla birlikte, burada söz konusu yazar sadece bir örnek olarak ele alınacak ve bu yazarın bütün düşüncesi veya düşüncesinde geçirdiği muhtemel evrimler ve değişiklikler veya onun düşüncesinin sistematik bir şekilde ele alınması söz konusu olmayacaktır.

Yapısalcı düşünce, bu düşüncenin önemli temsilcilerinden birisi olan Roland Barthes tarafından bir varlık anlayışına bağlı olarak ve bir anlamda Hegel'in felsefe tanımına bağlı bir yaklaşım şekli olarak temellendirilir. Bilindiği gibi Hegel felsefeyi, "kavramlarıyla tespit edilmiş zaman" olarak tanımlamıştı.¹⁰² Yapısalcılık da zamanı kavramlarıyla tespit etme, daha başka bir ifade ile kendisinde zamanın dile geldiği bir felsefe olma gayretindedir. Buradan bakıldığında yapısalcılığın kendi kendini algılayışı ve takdim edişi oldukça anlaşılır bir hale gelmektedir. Bu takdim Barthes'in "yapısalcı faaliyet" isimli yazısında oldukça mucez bir şekilde yapılmaktadır.¹⁰³ Barthes kendi yaşadığı dönemin ayırıcı hususiyetini ifade etmek için Hegel'in Grek felsefesi ile ilgili olarak dile getirdiği, onların doğrudan doğruya tabiatı, su kaynaklarını, dağları, ormanları "dinlemeye" yönelerek, onların anlamlarını aradıklarını ve bu arayış neticesinde, bütün bunlara varlık ve anlam verenin Tanrı olduğu düşüncesine

102. Hegel'in tam ifadesi şöyledir: "Philosophie ist ihre Zeit, in Begriffen erfasst". Bu cümlemin bir tahlili için bkz: Rudiger Bubner, "Philosophie ist ihre Zeit, in Begriffen erfasst", *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen: Mohr 1970, cilt II, içinde, s. 317-342.

103. Roland Barthes, "L'activité structuraliste", *Essais critiques*, Éditions du seuil: Paris 1964, içinde s. 213-220, [Almanca tercümesi: "Die strukturalistische Tätigkeit", *Kursbuch* 5 (mai 1966), ss. 190-196, burası için s. 190]; ayrıca bkz: Günther Schwy, *Der französische Strukturalismus*, Hamburg: Rowohlt 1969, s.9 vd. (Burada Barthes'in bu yazısı dikkate alınarak, yapısalcı faaliyet kısaca tasvir edilecektir.) Yapısalcılık günümüzde 60'lı ve 70'li yıllardaki etkinliğini sürdürmese de, bir dönemde etkin olmuş bir yaklaşım şekli olarak bizi ilgilendirmektedir. Netice itibarıyla yapısalcılığın tenkidi ile gelişen post-yapısalcılık da, yapısalcılıkla doğrudan irtibatlı bir tavidir. Böyle olunca her ne kadar yapısalcılık burada ele alındığı haliyle bugün etkin olmasa da, metinlerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda mutlaka dikkate alınması gereken önemli bir tavidir.

ulaşarak, buna bir Tanrı adı olan “pan”ı verdiklerini söylediğine atıfta bulunarak, günümüzde artık anlamın tamamen toplumsal bir seviyede gerçekleştiğini; bir anlamda artık herşeyin insan eli ile ve insanın anlamlandırması ile insanın karşısında çıktığını söylemektedir. Tabiat artık sosyal olmuştur. Tabiatın sosyalleşmesi karşısında yapısal insanın tavrı, diğerinden farklı değildir. Diğer henüz toplumsallaşmamış tabiatı (insan eli değmemiş) “dinlerken”, günümüzün insanı toplumsallaşmış, yani kabaca kültür haline gelmiş olan tabiatı dinlemek durumundadır. Zaman, ne ise o olarak, felsefede dile gelmelidir ve günümüzde bunun yolu yapısalcı yöneliştir.¹⁰⁴

Yapısalcılık (Fr. Structuralisme), bu “eğilime” mensup olan birçok düşünürün açıkça ifade ettikleri gibi, sınırları belli bir “yöntem” veya bir şekilde bir araya gelmiş olan bir grup entelektüelin şuurlu bir şekilde intisap ettiği ve savunduğu bir “müşterek” ve bu anlamda bir okul veya bir hareket değildir.¹⁰⁵ Bundan dolayı yapısalcılığı, muhtelif alanlarda ve muhtelif düşünürlerde/bilim adamlarında farklı şekillerde ortaya çıkan genel bir “eğilim” olarak görmek uygun olacaktır. Bu eğilimin en temel kavramı “yapı”dır. Bu farkında olunmadan ortaya çıkan müşterek yöneliş, bu yönelişe sahip olan insanların kendilerinde zamanı temsil etme iddiaları ile doğrudan alâkalı gibi görünmektedir. Burada bizim modern dönemi tasvir etmek gibi bir amacımız söz konusu olmamakla birlikte, Roland Barthes’in “yapısalcı faaliyet”i anlatırken Hegel’e yaptığı atıf da esas itibarıyla bunu işaret etmektedir. Bu atıf vasıtası ile dile getirilen modern durum, artık insanların kendi yükledikleri anlamların dünyasında yaşadıkları ve netice itibarıyla anlamın, insanın yüklemesinden ibaret olduğudur. Yapısalcı faaliyet esasını bu tavırdan bulmaktadır. Yapısalcılık bu hali ile hümanizmin ulaştığı nihâî nokta olmaktadır.

104. Roland Barthes, “L’activité structuraliste”de şöyle demektedir: “Depuis, la nature a changé, elle est devenue social: tout ce qui est donné à l’homme est déjà humain, jusqu’à la forêt et au fleuve que nous traversons lorsque nous voyageons. Mais devant cette nature sociale, qui est simplement la culture, l’homme structural n’est pas différent de l’ancien Grec.”, s. 218-219.

105. Yapısalcılığın dilbilimi içindeki yeri ve klasikleşmiş tahlili bir tasviri için bkz: Manfred Bierwisch, “Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden”, *Kursbuch* 5 (mai 1966), s. 77-152.

Ancak yapısalcıların kullandığı fonksiyon, form, alamet, anlam vb. birçok terim gibi yapı terimi de, sırf kullanıldığı için bir eğilimi “yapısalcı” olarak nitelermeye yetmemektedir. Çünkü bu terimler sadece yapısalcılar tarafından değil, Barthes’in de işaret ettiği gibi yapısalcılık ortaya çıkmadan önce ve ortaya çıktıktan sonra muhtelif disiplinlerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Yapısalcılık bu terimi kullanmakla birlikte, bu terimi *significat/signifiee*, *diachronie/synchrone* gibi birçok temel kavramsal ayırım ile birlikte kullanmaktadır. Yapısalcı eğilimi karakterize eden, yapı teriminden daha çok, bu kavramsal ayırımlardır. Barthes, mezkur kavramsal ayırımları belirli bir şekilde kullananların faaliyetine yapısalcılık demek ve yapısalcılığı bir ideoloji olmaktan daha çok, bir faaliyet olarak kabul etmektedir.

Barthes, yapısalcı faaliyeti tanımlayabilmek için, bu faaliyetin amacını dikkate almak gerektiğini söyler. Bu faaliyetin amacı, bir “obje”yi (nesne), onun işleyişini (fonksiyonlarını), onun hangi kurallara göre işlediğini ortaya çıkaracak bir şekilde, yeniden inşa (rekonstruktion) etmektir. Bu faaliyette kullanılan yapı terimi, nesnenin bir tür temsildir (simulacrum). Ama bu temsil bir amaca matuf, ilgili bir temsildir, çünkü temsil, nesnede görünmeyen veya anlaşılmayana izhar etmektedir. Yapısal insan “verilmiş olan”ı alır, parçalar ve tekrar birleştirir. Yaptığı bu kadarcık bir şeydir. Ancak bu “kadarcık” şey, başka bir noktadan bakıldığında tayin edici neticeler ortaya çıkarmaktadır. Nitekim asıl nesne ile onun temsili arasında, birincisi ile ikincisinin arasında, birincisinin veriliş, ikincisinin “kurulmuş” bir şey olması gibi bir fark ortaya çıkmaktadır ve ikincisinde insan, bizzat işin içindedir. Onun ortaya çıkardığı, farkında olarak veya olmadan ona eklediği şey, tamamen insanî bir boyuttur: onun kendisi, tarihi, içinde bulunduğu durum, özgürlüğü ve nihayet tabiatın ona karşı direncidir. Bütün bunlar yapısalcı faaliyette ortaya çıkar. Yapısalcı faaliyet nesnelerin bir taklididir. Ancak bu taklid, nesnenin kıyas yoluyla taklid edilmesi olmayıp, fonksiyonları üzerinden taklid edilmesidir. Yapısalcı faaliyeti, diğer faaliyetlerden ayıran, onun bir nesneyi, onun fonksiyonlarını izhar edecek bir şekilde yeniden inşa etme tekniğine bağlı olarak gerçekleşmesidir. Bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu şeklin, nesneyi veya eseri ortaya çıkaran “tarz” veya “şekilde” olduğunu söyleyebiliriz.

Yapısalcı faaliyet iki operasyon içerir: parçalara ayırma ve uyarılama. Bir nesneyi parçalarına ayırınca bazı birimler (fragman) elde eder. Bu birimlerin özel-

liği, diğerlerinden az veya çok farklı olmalarıdır. Ancak bunlar bir arada iken, bunlar arasındaki ufak farklar o kadar önem arzederler ki, bu farklar hep bir anlamı ortaya çıkarırlar. Bu birimler kendi başlarına herhangi bir anlam taşımazlar; ama öyle özelliklere sahiptirler ki, onların konumları ve şekillerinde yapılacak ufak bir değişiklik, bütünde de değişiklikler şeklinde ortaya çıkar.

Yapısalcı faaliyetin muhtelif alanlarda, muhtelif şekillerde ortaya çıkardığı temsiller (simulacrum) dünyayı olduğu gibi tasvir etmez. İşte tam da burada yapısalcı faaliyetin anlamı/önemi ortaya çıkar. Öncelikle o, real veya rasyonel olmayan bir nesne kategorisi ortaya çıkarır: bu kategori “fonksiyonel”dir. Bu çerçevede yapısalcılık iletişim teorisi ile buluşarak, bir anlamda insanın nasıl olup da nesnelere anlam verebildiği sorusuna ulaşılır. Nesnelere anlam vermek, tamamen insanî bir süreçtir. Burada Barthes insanların sürekli nesnelere anlam vermeye çalıştığını ifade ederek, yapısalcılıkla birlikte bir yeniliğin ortaya çıktığını söyler: Yapısalcılık, keşfedilen nesnelere yeni anlamlar vermeye değil, anlamın nasıl mümkün olduğu, hangi bedel karşılığında ve hangi yolla bunun gerçekleştiği sorusuna bir cevap arar. Netice itibarıyla yapısalcılığın konusu, anlamlarla yüklü nesneler değil, nesnelere anlam yükleyen insandır. Böyle olunca yapısalcılığın semantik amaçları, anlamları tespit etmek olmayıp, bu anlamları nesnelere yükleme akdi ile tanımlanabilir.

Yapısalcılığın, Barthes’e göre en önemli özelliği, dünyadan tarihi çıkarmak olmayıp, tarihi sadece muhtevaşı ile değil, formu ile de birlikte kavramaya yönelmesidir. Yapısalcılık tarihi sadece maddî olanla değil, aynı zamanda zihnî olanla, sadece ideolojik olanla değil, aynı zamanda estetik olanla irtibatlandırılmaya çalışmaktadır. Yapısalcılık, Barthes’in ifadesi ile dünyanın bir formudur ve bu form, dünya değiştikçe değişecektir. Nitekim günümüzde insanın çevresi, insanlar tarafından yüklenmiş anlamlarla doludur. İnsanın farkında olarak veya olamayarak yaptığı en esaslı şey, sadece etrafını şekillendirmek değil, bunun ötesinde etrafını anlamlandırmaktır. Yaşadığımız dönemi daha önceki dönemlerden ayıran en önemli fark, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsanlar sadece kendileri tarafından şekillendirilmiş maddî bir dünyada değil, bunun kadar önemli, yine benzer bir şekilde insanlar tarafından oluşturulmuş bir anlam dünyasında yaşamaktadırlar. Yapısalcılığın kendisine yüklediği vazife, anlamları tespit etmek değil –sırf bu gayret önemli olmakla birlikte, yeterli değildir–, bunun

ötesinde anlamlılığı ve bu anlamlı olabilme imkanını anlamlılık olarak gerçekleştiren akdin bizzat kendisini inceleme konusu haline getirmesidir.

Yapısalcılığın din alanına tatbikine örnek olarak Roland Barthes'i vermek mümkündür.¹⁰⁶ Her ne kadar Ricoeur kendi yaklaşım şeklini Hermeneutik olarak nitelendirse ve yaklaşımının esaslarını hakikaten Heidegger ve Bultmann'ın yaklaşım şekli teşkil etse de, bu iki düşünürden önemli noktalarda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu, onun aynı zamanda bir Fransız olarak yapısalcılıktan etkilenmesi ile alâkalıdır. Ancak Ricoeur'ün yaklaşım şekli yapısalcılıktan daha çok Hermeneutik'e yakındır ve bundan dolayı onu ilk bakışta yapısalcı adanmak doğru olmayacaktır.

Roland Barthes, Ferdinand de Saussure'ün dili tasvir edebilmek için "dil" (langue) adını verdiği genel bir modeli esas alarak, bunun gerçekleşme şekline "söz" (parole) adını vermesini, yapısalcı "yöntem'in hareket noktası haline getirmektedir. Bu konuda hem yapısalcı kabul edilen hem de kendisini yapısalcı olarak niteleyen birçok yazar hemfikirdir. Bilindiği gibi Saussure, "söz"ü (parole) konuşulan muhtelif diller olarak kabul ederek, bu dilleri "dil" adını verdiği modele göre bir tasvire tabi tutuyor. Daha sonra yapısalcılık adı verilecek genel bir tavrın esasını teşkil eden bu ayırım, muhtelif alanlarda, özellikle dilbilimi, sosyal antropoloji ve etnolojide etkin olduğu gibi, belli ölçüde bir tarih metodolojisinde de (Annales ekölü) etkin bir hale gelmiş; daha sonra bu tavır genel olarak bilim alanına uyarlanarak bilim felsefesinde de yapısalcılık etkin bir yaklaşım şekli olmuştur.¹⁰⁷

106. Roland Barthes, iki yazısını Kutsal Kitap'tan pasajların yapısal tahliline ayırmıştır. Bunlardan birincisi, Havarilerin İşleri 10-11'ni ele aldığı ve bu çerçevede yöntemini dile getirdiği yazıdır. Bu yazı kısmen Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (Bkz: Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet ve Sema Rifat, Kaf: İstanbul 1999, s. 184-200). İkinci yazısı, "Meleklerle Güreş" başlığı ile *Tekvîn* 32, 23-33, hakkındaki yazıdır. Birinci yazı dikkate alınmakla birlikte, burada esas itibarıyla ikinci yazı üzerinde durulacaktır.

107. Genel olarak yapısalcılık için bkz: Jean Piaget, *Le Structuralisme*, Paris: PUF 1968; François Wahl (Hrsg.), *Einführung in den Strukturalismus*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1973 (*Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris: Du Seuil 1968'in Almanca tercümesi); Jean-Marie Benoist, *La Révolution Structurale*, Paris: Bernard Grasset 1975; Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, Routledge: Londra 1988; Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Mode Met-

Roland Barthes'in ifade ettiği gibi yapısalcılıkta yöntem, dedüktif bir yöntemdir. Bunun esasını da insanın muhtelif alanlarda karşı karşıya olduğu şeylerin, birer birer ihata edilemeyecek kadar çok olmasıdır. Meselâ genel anlamda dil hakkında konuşabilmek için, dünyada bilinen üçbin kadar dilin her birisini ayrı ayrı incelemek ve bunun neticesinde bazı genel ilkelere ulaşmak gerekir. Halbuki bunu yapmak imkansızdır. Diğer taraftan onun üzerinde durduğu "hikaye" söz konusu olduğunda da durum bundan çok farklı değildir. Bir şeyleri anlatan o kadar çok yazılı ve sözlü "hikâye"ler vardır ki, bunların her birisini müstakil olarak inceleyerek, bunların hepsi hakkında genel bir hüküm vermek veya bunları genel bir tasnife tabi tutmak mümkün değildir. Onun yerine yapılması gereken önce teorik bir model ortaya koymak, daha sonra bu modele dayanarak hikaye örnekleri üzerinde çalışarak, bu model üzerinde gerekli modifikasyonları gerçekleştirmek olacaktır. Burada söz konusu olan model, esas itibarıyla hikâyenin "yapısı" hakkında olduğu için, ister istemez bu teori hikayelerde en genel anlamda bulunan unsurları tespit ederek, bunları birbirleri ile ilişkileri içerisinde tasvir etmeye yönelmektedir. Bu yöneliş sadece bir yapı tasviri olmayıp, bunun da ötesinde bir "anlam" ve "anlamlılık" teorisi içerdiği için, söz konusu hikâyelerin anlaşılması ve duruma göre yorumlanmasında da esas alınacak bir referans çerçevesi takdim etmektedir. Bu yaklaşım şeklinin en temel varsayımı, bir hikâyede bulunan unsurların kendi başlarına herhangi bir anlamı olmayıp, ancak birbirleri ile ilişkileri içinde bir anlama sahip olduğu, daha doğrusu bu unsurlara anlamı verenin "mütekellimin" kasdı veya niyeti olmayıp, onun kasdı ve niyetinin üstünde olan ve onu tayin eden, daha geride bulunan ve yapı tahlilinin keşfetmesi gereken yapı veya yapılarıdır. Böyle olunca yazar veya mütekellim bir hikâyede konuşurken, kendi kasdından daha çok, kastetmek zorunda olduğunu ifade ederken, okuyucu veya muhatap da, yazarın veya mütekellimin kastından daha çok, en iyi ihtimalle, onun kastını ve niyetini önceleyen "yapılara" müracaat ederek, metni veya sözü anlayacaktır. Yalnız

hodie Ideologie, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1969; a. mlf., *Neue Aspekte des Strukturalismus*, Münih: Dtv 1973; Bir yorum yöntemi olarak yapısalcılık için bkz: Helga Gallas (Hrsg.), *Strukturalismus als interpretatives Verfahren*, Darmstadt: Luchterhand 1972; Saussure'un modern dilbilimi içindeki yeri için bkz: Zeynel Kiran, *Dilbilim Akımları*, Ankara: Onur yayınları 19962, s. 124-155.

burada karışan taraf, bu yapıların verilmiş değil, kurulmuş veya kurgulanmış bir mahiyet arzetmeleridir. Bundan dolayı bir metinle karşı karşıya gelen bir okuyucunun, kendisine müracaat ederek anlamaya çalıştığı yapıyı keşif mi ettiği, yoksa kendisinin mi kurguladığı sorusu ortaya çıkmaktadır ki, burada mutlak olarak herkes tarafından kabul edilecek bir yapının keşfedilmesinin neredeyse imkansız, gerçekleşenlerin ise, netice itibarıyla bazı itibarlardan ibaret olmasından dolayı, yapılara dayalı anlama anlayışı, özellikle post-yapısalcılık veya post-modernizm tarafından reddedilmiştir. Bu konunun teferruatı bizi burada fazlaca ilgilendirmedigi için burada Barthes'in bu "yöntemi" dinî metinleri anlamaya nasıl tatbik ettiğini ve ne gibi neticeler elde ettiğini ortaya koymak istiyoruz.

Yapısalcılık esas itibarıyla metin söz konusu olduğunda, dinî ve dinî olmayan ayrımı yapmaz. Yapısalcılığın önünde bütün metinler, sadece metindir. Ancak bu, metinler arasında herhangi bir fark gözetilmediği anlamına gelmez. Bütün metinler metin olarak söz konusu edilse de, her bir metnin, yapısal bir şekilde ait olduğu, alt kategorileri vardır. Bu kategoriler muhtelif olmakla birlikte, bu metinleri bir ve aynı olarak ele almayı sağlayan, onların öncelikle metin olmasıdır.¹⁰⁸ Genel olarak metinlerin tahlili konusunda, bütün yapısalcıların ittifak ettikleri tam bir "yöntem"den bahsetmek mümkün olmasa da, kendisinin yapısalcı olduğunu söyleyen veya metinleri "yapısal bir tahlile" tabi tuttuğunu ifade eden muhtelif araştırmacıların paylaştıkları bazı oldukça genel ilkeler bulunmaktadır ve bu ilkeler esas itibarıyla birçok alanda çalışan birçok ilim adamının da paylaştığı bir eğilimi ifade etmektedir. Bu ilkeler her ne kadar birbirlerine benzese de, her bir alanda ve her bir ilim adamının eserinde, hatta ilim adamlarının muhtelif çalışmalarında bazı farklılıklar göstermektedir. Bundan dolayı kabaca "yapısalcı" metin tahlili diyebileceğimiz yaklaşım şeklinin bu en genel ilkelerini işaret ettikten sonra, Barthes'ın Hristiyan Kutsal Kitabı'nın bir bölümünü bu açıdan nasıl tahlil ettiğini kabaca ortaya koyacağız.

Yapısal metin analizi, Barthes'de karşımıza çıktığı haliyle esas itibarıyla, yapısal dilbiliminden farklı değildir. Bunu Barthes şu cümlesi ile özetler: Bir cümle, küçük metin olduğu gibi, bir metin de büyük bir cümledir. Burada ifade edilen "özdeşlik", aynı bir özdeşlik olmayıp, yapısal bir özdeşliktir. Cümlelerin anla-

108. Manfred Titzmann, *Strukturelle Textanalyse*, Münih: Wilhelm Fink Verlag 1977, s. 9.

mı ve unsurları için söylenen her şey, bir şekilde bir metin için de söylenebilir. Cümle, çok katmanlıdır ve bu katmanlar arasında bir taraftan “eş-seviyeli” diğer taraftan “hiyerarşik” bir ilişki vardır ve anlam bu ilişkilerin ortaya çıkardığı bir neticedir. Cümle ile metin (buna Barthes “discours” demektedir) arasındaki en önemli benzerlik, bunların bazı unsurlardan ibaret olmakla birlikte, bu unsurların unsur olmalarını belirli bir düzen içinde bir araya gelmelerine borçlu olmalarıdır. Bunun anlamı, hem cümle hem de metinde bulunan unsurların kendilerinde bir delâletlerinin olmayıp, bir bütünün parçaları olarak bir şeye delâlet etmeleridir. Bunu daha başka bir ifade ile, bir unsurun anlamının, unsurun içinde bulunduğu düzenin bir fonksiyonundan çıkarılabileceği şeklinde söylemek mümkündür.

Yapısalcı metin analizi, Barthes’in ifade ettiği gibi, metnin anlamını tespit etme amacına yönelmez; metnin imkanlarını, daha doğrusu delâlet imkanlarını tespit etmeye çalışır. Bu yaklaşım şeklinde bir taraftan bir “fenomen” olarak metin, daha doğrusu “metin” adı verilebilecek her şey, bir bütün olarak araştırma konusudur. Ancak bu konuda araştırma yapanın “bütün” metinleri tek tek araştırarak, buradan bir neticeye ulaşması, yani bir tür tümevarım yöntemi kullanılarak, bunun neticelerini ortaya koyma imkanı yoktur. Yani tümevarımı bir yöntem olarak uygulamak, insan gücünü aşmaktadır. Böyle olunca da metinler hakkında yapısal tahlil yapacak olanın “başlama noktası”, o güne kadar metin hakkında edindiği “intibalar” olacaktır. Bu intibalar çerçevesinde oluşturacağı kaba bir “şablon” yardımı ile metin tahliline başlayacak, zaman içerisinde, ilk şablonda bazı tashihler, eklemeler ve çıkarmalar yapacaktır. Yapısalcı yaklaşım şeklinin en önemli özelliği kabaca budur. [Bu yaklaşım şekli, hem dilbiliminde, hem de antropolojide, kabaca bu şekilde gelişmiştir.]

Yapısalcı yaklaşım şeklinde, “teorinin” geliştirilme sürecinde bir anlamda, nomolojik-dedüktif bir yöntem söz konusu olmuş olsa da, bunu mümkün kılan en önemli ayırım, Ferdinand de Saussure’ün yaptığı “langue-parole” ayırımıdır. Bu ayırım, bir imkan alanı ile bu imkanın tahakkuku olarak iki kısmı birbirinden tefrik etmeyi sağlamakta; birincisinin tespiti ile ikincisinin sistematik bir şekilde incelenme imkanı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede yapısalcı analiz veya yapı analizi, hareket noktası olarak bir yapının varlığını öngörmekle birlikte, bu yapının ne olduğunu araştırma sürecine bırakmakta; bu süreç içerisinde

hem araştırma yapılırken, aynı zamanda yapı ile ilgili varsayımlar test edilerek, belirgin bir hale gelmektedir.¹⁰⁹

Yapısalcı analizde, analizin konusunu teşkil eden her neyse o, bir bütün olarak görülmekte; bu bütün içerisinde bulunan her bir unsur, ayrı ayrı ve diğerleri ile birlikte ele alınarak, bunlar arasındaki ilişkiler tespit edilmektedir. Bu ilişkiler, muhtelif aşamalarda ele alınarak, her bir unsurun bir aşamada, diğerleri ile ilişkileri tespit edilmekle birlikte, diğer taraftan aşamalar arasındaki ilişkiler de ayrı bir seviyede söz konusu edilerek, bir taraftan metin en küçük birimlerine kadar ayrıştırılmakla birlikte, bu ayrık unsurlar, daha üst bir seviyede tekrar birleştirilmekte; böylece bütün bir metin, yeni terimlerle yeniden tasvir edilerek, yeniden inşa edilmektedir. Bu yeniden inşa, sadece metnin yeniden bir inşası olarak kalmamakta, aynı zamanda yaklaşım şekli de şekillenmektedir.

Kısaca yapısalcılık, konusunu araştırırken kendi kendisini de inşa etmekte; bu aynı zamanda konunun da bir tür yeniden inşası anlamına gelmektedir. Bu çerçevede bir örnek olarak Barthes'ın Kutsal Kitap'tan bazı pasajlara yapısal analizi nasıl uyguladığını kısaca ele alarak, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, bu "yöntem" in ne gibi imkanlar ortaya çıkardığına ve sınırlarının ne olduğuna işaret edilecektir.

Barthes'ın Kutsal Kitap ile ilgilenmesi, Kutsal Kitap'ın kendisinden kaynaklanan bir ilgi değildir; Kutsal Kitap, sadece bir örnektir, bir "hikaye" örneği. Bundan dolayı, Kutsal Kitap'ı da bir bütün olarak değil, hikâyeye örnek teşkil edebilecek, hatta bu konuda ona, istediklerini söyletebilecek bir "pasaj" seçerek, bu pasaj üzerinden söylemek istediklerini söyleme imkanını elde etmektedir. Onun söylediklerini söylemesi için, başka herhangi bir hikâyeyi de seçebilirdi. Bu durum ters taraftan bakıldığında, amacın teori geliştirmek olduğunu; teorinin de netice itibarıyla, "metin" hakkında ve "metin" ile irtibatlı olmakla birlikte, ondan bağımsız, hatta kendisini inşa ederken aynı zamanda metni de "yeniden inşa" eden bir yönelişle ortaya konulduğunu göstermektedir. Aslında bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü yapısalcılığın temel tezi ve iddiası, hareket noktası olarak seçtikleri "langue-parole" ayrımının da içerdiği gibi, asıl olan, ikinci-

109. Bu "yöntem" Barthes tarafından muhtelif yazılarında benzer bir şekilde ifade edilmektedir. Mesela bkz: "Elementes de Semiologie", *Communications* 4 (1964).

sini açıklama imkanı sağlayacak olan birinciye ulaşmaktır. Bu konuda en esaslı zemin ise, ikincinin insan fiili olması ve insan fiili olarak da, “aynı dönemde yaşayan” insanların şartları ile, onları yansıtan bir ilişki içerisinde bulunması varsayımı teşkil etmektedir. Bu varsayım biraz daha ileri götürülerek genelleştirildiğinde, insan olmak bakımından insanlığın değişmez müşterekleri anlamında bir “insan tabiatı” fikrine ulaşabilir olmakla birlikte, yapısalcılar bu kadar “ileri” gitmemekte; ulaştıkları nihaî zemin muhtelif dönemlerin, bu dönemleri başka dönemlerle mukayese edilebilir kılan “yapılar” ile birlikte bulunduğu; bu yapıların muhtelif “metinler”de, her birinde farklı olsa da, bir şekilde kendisini gösterdikleri; bunun ise o dönemde yaşayan insanların şuurlu olarak aşamayacakları, çünkü şuurluna varamayacakları kadar “tabii” ve “kendiliğinden anlaşılır” bazı esaslı unsurları taşımak, daha doğrusu bu esaslı unsurlar tarafından taşınmak zorunda olmaları ile alakası bulunmaktadır. Netice olarak yapısalcı analiz, sözü veya metni anlaşılır kılan bu esaslı yapıların anlaşılmaya veya analize açık hale getirilmesi gerektiği talebi ile tamamlanmaktadır. Bunun dışındaki bütün gayretler, sözü buraya kadar getirerek, bir dönemde kendiliğinden anlaşılır olanı, o dönemde “kendiliğinden anlaşılır” kılanın ne olduğunu araştırmaya ulaşmaktadır ki, bu da netice itibariyle bir tür “Hermeneutik durum”un ortaya çıkması şeklinde gerçekleşmektedir.¹¹⁰ [kabaca Barthes bu ilk yazısında Kutsal Kitap’tan aldığı pasajı yorumlamak yerine, onu kullanarak “hikaye” tahlilinin yapısal olarak nasıl gerçekleştirilebileceğine dair geliştirmeye çalıştığı teorisini temellendirmeye çalışmaktadır.] Bu ilk metinde hazırlığını yaptığı “teorisini” ikinci bir metne tatbik etmektedir ki, biz burada bu ikinci metni nasıl tahlil ettiği üzerinde duracağız.

Barthes metnin analizine üç ayrı “dökümlleme” (inventar) ile başlıyor. Bunlardan birincisi hikayede söz konusu olan şahısların ve onların psikolojik, biyografik karakter özellikleri ve sosyal vasıflarının ortaya konulmasıdır. [Bu vasıfların ortaya konulması, cümledeki sıfatın yerini almaktadır. = Indizienanalyse] İkincisi hikayede söz konusu olan şahısların, onların fonksiyonları, yani onların hikayede yaptıklarını dikkate alarak dökümlenmesidir [= Aktantenanalyse]. [Fonksiyonlar, cümledeki ism-i fâil’e tekabül etmektedir.] Üçüncü olarak fiillerin dö-

110. Jacques Derrida’nın yapısalcılığa yönelttiği tenkitler bu yönden oldukça anlamlıdır.

kümlenmesi ve onların sınıflarının ortaya konulmasıdır. Fiiller genellikle birbiri peşinden gerçekleştirildiği için, burada araya zaman ve sıra girmektedir. [=Sequenzanalyse] [Bu ise, cümledeki fiile tekabül etmektedir.] Yapısalcılığın en temel tezi, yukarıda da işaret edildiği gibi, herhangi bir metni, bir cümle olarak kabul etmesi ve bu anlamda dilbilimi ile metin analizi arasında bir “türdeşlik” varsaymasıdır. Cümlede de fiil, fâil ve fâilin sıfatları veya fiilin sıfatları söz konusu olduğu için, bütün bir analizi bu üç unsura ayırmakta ve bu üç unsur içerisinde yürütmektedir. Barthes metnin analizini, kendi yöntemi olarak zikrettiği fiillerin analizi üzerinde gerçekleştirmekte; daha sonra yapısal analiz konusunda iki ayrı imkanı veya modeli kullanarak, metni tahlil etmektedir.

Barthes’in tahlil ettiği metin “Tekvîn, 32, 23-33”den oluşmaktadır.¹¹¹ Bu metinde Barthes üç ayrı fiili dikkate alarak üç ayrı “aşama”yı (sequenz) birbirinden ayırır. Bunlar 1. karşıya geçmek, 2. güreş, 3. isimlendirme’dir. Biz burada Barthes’in tahlilini tam olarak nakletmek yerine, onun “yöntemi” hakkında bir fikir vermek istediğimiz için, kabaca bazı tahlil unsurlarına ve böylece ulaşılan bazı neticelere işaret edeceğiz.

1. Nehri karşıya geçmek: Nehrin karşıya geçilmesi anlatılırken, önce Yakub’un “ayağa kalktığı” ifade edilmektedir. Bu ifade, Barthes’e göre, söze

111. Bu kısmın Türkçe tercümesi şöyledir: “Ve o gece kalkıp iki karısını ve iki cariyesini, ve on bir çocuğunu aldı ve Yabbok geçidini geçti. Ve onları alıp çayı geçirdi, ve kendisine ait olan şeyleri de geçirdi. Ve Yakub yalnız başına kaldı; ve seher sökünceye kadar, bir adam onunla güreşti. Ve onu yenmediğini görünce, uyluğunun başına dokundu ve onunla güreşirken Yakub’un uyluk başı incidi. Ve dedi: Bırak gideyim, çünkü seher vakti oluyor. Ve dedi: Beni mübarek kılmadıkça seni bırakmam. Ve ona dedi: Adın nedir? Ve o dedi: Yakub. Ve dedi: Artık sana Yakub değil, ancak İsrail denilecek; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp yendin. Ve Yakub sorup dedi: Rica ederim, adını bildir. Ve dedi: Adımı niçin soruyorsun? Ve orada onu mübarek kıldı. Ve Yakub o yerin adını Peniel koydu; çünkü Allah’ı yüz yüze gördüm, ve canım sağ kaldı, dedi. Ve Penueli geçtiği zaman, güneş üzerine doğdu, ve uyluğu üzerinde aksıyordu. Bunun için bugüne kadar İsrail oğulları uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler; çünkü Yakub’un uyluk başına kalça adalesine dokundu.” (*Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1991, Tekvin, 32, 22-32) [Burada verilen tercüme ile Barthes’in kullandığı tercüme arasında bazı farklar olduğu için, bu tercüme sadece mukayese amacıyla buraya alındı. Barthes’in tahlili takip edilince aradaki tercüme farkları – ki yorumda bazı tesirlerini görmek mümkündür- belirgin hale gelecektir.]

başlama söz konusu olduğunda yaygın olarak kullanılan yapısal bir unsurdur. Söze başlamak, bir anlamda olağanüstü bir iş yapmak, yani sessizliği bozmak olduğu için, oldukça önemlidir. Başlangıçta söylenen, kendisiyle sözün başladığı ifadeler, sözün yapısal analizi açısından önemli bir yer edinirler. “Ayağa kalkmak” sadece ayağa kalkmayı değil, aynı zamanda “söze başlamayı”, “sözü harekete geçirmeyi”, daha başka bir ifade ile “hikaye”yi başlatmaktadır. Hikaye böylece başladıktan sonra, Yakub ve aile efradı ile ilgili olarak, nehrin öte yakasına geçme fiilinden bahsediliyor. Ancak burada bir “kapalılık” bulunmaktadır. Bu kapalılık, Yakub’un bizzat karşıya geçip geçmediği sorusu ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Burada iki ihtimal söz konusudur: Yakub diğerlerini geçtikten ve kendisi de bizzat karşıya geçtikten sonra, geri dönmüştür. Veya diğerlerini geçirmekle birlikte, kendisi geçmeyip, nehrin bu tarafında kalmıştır. Eğer kendisi karşıya geçmeyip bu tarafta kaldı ise, o zaman burada “efsanevi” bir unsur söz konusudur. Nitekim o, ancak bir kahramanlık yaptıktan sonra karşıya geçecektir. Onun karşıya geçmesi, önemli bir sınavı vermesi ile ve bu sınavı karşılamak için beklemesi için bu tarafta kalmasını ve beklemesini gerektirmektedir. Eğer karşıya geçtikten sonra geri döndü ise, o zaman onun dönüşü, hikayenin geri kalan kısmı da dikkate alınarak, “dîni” bir anlam ve muhteva kazandırmaktadır. Ancak metin yapısal olarak bu iki ihtimale de açıktır ve Barthes bunlardan birisini tercih etmenin kendi işi olmadığını; sadece imkânları ortaya çıkarmanın kendi işi olduğunu söyler. Metin burada belirli bir kapalılık arzettiği gibi, bu kapalılık ileride de devam etmektedir.

2. Güreş: Burada karşılaşılan kapalılık, 26. ayette devam etmektedir. Bu ayette bulunan “o ona yaklaşmadı” ifadesi, Yakub’un mu yoksa rakibinin mi yaklaşmadığını açık bir şekilde ifade etmemektedir. Ancak daha sonra dile getirilen bir cümle, yani “sen Tanrı’yı yendin” ifadesi, bir şekilde yaklaşamayanın kim olduğu sorusuna cevap verilirken dikkate alındığında, cevap biraz daha şekillenmektedir. Yorumlarda burada zahirin hilafına bazı açıklamalar söz konusudur. Mesela “o, melek ile güreşti ve anladı ki Tanrı onunladır” ifadesi, metinden anlaşılan ile çelişmektedir. Ancak buradaki iki anlamlılık yapısal olarak bakıldığında, efsanevi mücadelelerde genellikle karşılaşılan bir durumdur. İki kişi, birisi “iyi” diğeri “kötü” mücadele etmektedir ve kötü kural dışı vasıtalar kullanmakta (kalça mafsalına vurmak) ve nihayet iyi, zafere ulaşmaktadır. Burada za-

fer, bir anlamda aniden ortaya çıkan bir zaman sınırı ile, yani güneşin doğması ile, tayin edilmektedir. Çünkü “cinler” gün doğumu ile birlikte kaybolmak zorundadırlar. Burada da benzer bir “yapısal unsur”un sözkonusu olduğunun düşünülmesi ve bu ifadelerin bu çerçevede anlaşılması gerekmektedir. Burada zafer alışılagnelmiş bir mücadele içinde, bilinen kurallara uygun bir şekilde değil, mantikî açıdan anlaşılması zor bir şekilde elde edilmektedir. Bu da efsanelerde karşılaşılan “yapısal bir unsur”dur. Burada daha başka bir yapısal unsur ortaya çıkmaktadır. Küçüklerin büyükler karşısında zafer kazanarak, onun önüne geçmesi. Burada küçük Yakub olmakla birlikte, ağabey konumunu Tanrı doldurmaktadır. Zafer, aynı zamanda bir statü değişikliğini de birlikte getirmekte ve bu da kalça mafsasında ortaya çıkan iz üzerinden, fizikî bir alamet haline gelerek, kalıcı bir hale gelmektedir. Bunun neticesinde yeni bir dil oluşturularak, artık yeni bir döneme geçildiği ifade edilirken, burada tayin edici unsur, Yakub’un seçilmişliği olmakta ve her şey buna bağlı olarak yeniden isimlendirilmektedir.

3. İsimlendirme: isimlendirme veya isim değiştirme söz konusu olduğunda, ilk değişen isim, seçilmişlik alameti olarak Yakub’un ismidir ve bu güreşteki zafer neticesinde Yakub’un adı “İsrail” olarak değişir. Bu değişmeyi, önce fizikî bir değişiklik hazırlar: Yakub’un vücudundaki darbe izi bunu gösterir. Bu kardeşler arasındaki statü değişikliğini, bu ise Yakub’un isim değiştirmesini birlikte getirir. Artık Yakub yeni statüsü ile ilk icraatını yaparak ismini değiştirir ve buna bağlı olarak Benî İsrâil yiyecekler konusunda bir “yasak” edinir.

Barthes’e göre burada ele alınan hikaye a minimo (en azından) aynı zamanda bir yiyecek ile ilgili yasağın efsanevî bir şekilde temellendirilmesi şeklinde de okunabilir. Bununla birlikte burada söz konusu olan hikayede, aşamalar sürekli bir hareketi ve bazı sınırların aşılmasını ifade etmektedir: Nehrin geçilmesi, akrabalık ilişkilerinde küçüklerin büyüklerin önüne geçmesi, isimlerin değiştirilerek aşılması ve nihayet yiyecek alanında bir yeniliğe geçiş. Bütün bunlar aynı zamanda anlamın sınırlarının zorlanmasına epeyce denk düşmektedir.

Barthes’in burada kısaca takdim edilen yaklaşımında ortaya koymaya çalıştığı tez, yapının anlamı yönlendirdiği iddiasıdır. Yapının anlamı yönlendirmesi, sadece metnin ortaya çıkması esnasında söz konusu olmamakta, metnin her okunduğunda buna maruz kalmakta ve her okuyuş netice itibarıyla yapı-

nın anlamı yönlendirdiği bir süreç olarak gerçekleşmektedir. [Bu netice itibarıyla Derrida'nın dilinde metin diye bir şeyin mevcut olmayıp, sadece yorum ile eş anlamlı olan okumaların olduğu ve bunun da önü açık bir süreç olduğu iddiasına kadar uzanmaktadır.]

Barthes yapısal analiz konusunda kendisine ait olan yaklaşım şeklini böylece tatbik ettikten sonra, yapısalcılık içerisinde gelişmiş olan iki ayrı yaklaşım şeklini, Greimas ve Propp'un yaklaşım şekillerini de, bu pasaja tatbik eder. Bunlardan birisi, Greimas'ın yaklaşım şeklini fâilin vasıfları üzerinden yapılan bir tahlil örneği olarak (Aktantanalyse), Propp'un yaklaşım şeklini de fonksiyonların tahlili (Funktionsanalyse) örneği olarak ele alır.

1. Greimas'ın yaklaşım şekli metin analizinde altı fonksiyonu dikkate alır. Bu fonksiyonlar kısmen bir şahısta toplanabileceği gibi, bir fonksiyon birden fazla şahıs tarafından da yerine getirilebilir. Greimas'ın bir hikâyede aradığı altı fonksiyon şunlardır: (1) fail (suje), (2) konu (veya obje), (3) gönderen (veya yönlendiren) (mütakellim), (4) kabul eden (muhatap), (5) Düşman (karşı çıkan) ve nihayet (6) yardımcı. Bu pasaj dikkatle incelendiğinde, arayış ve fiillerin fâili Yakub olarak ortaya çıkar. Buna karşılık, arayış ve fiillerin yöneldiği yasaklı bir bölgenin aşılması, konuyu teşkil eder. Arayışı harekete geçiren, yani yönlendiren Tanrı'dır. Muhatap ise tekrar Yakub'tur. Buna karşılık düşman veya karşı çıkan, arayışı engellemeye çalışan tekrar Tanrı olmaktadır. Fâile işinde yardım eden ise, meşhur gücü ile yine Yakub'un kendisidir.

Barthes, bu eşleştirmelerden sonra, söz konusu pasajın tipik bir efsane söylemine sahip olduğunu; ancak pasajda dile gelen "Tanrı'nın yenilmesi"nin, alışlagelmiş bir söylem olmadığını ifade eder. Ancak alışlagelmemiş unsurlar konusunda bu pasaj oldukça zengindir. Buna mesela fail ile yardımcının aynı şahıs olması, arayışı başlatanın ve onu engellemeye çalışanın Tanrı olması örnek gösterilebilir. Barthes'e göre bu hikaye, efsane için bile oldukça cür'etli bir iddia taşımaktadır.

2. Propp'un yaklaşım şekli ise esas itibarıyla Rus masallarının yapısal tahlilleri ile irtibatlı olarak gelişmiş bir yaklaşım şeklidir. Masallarda hikaye akitleri veya fonksiyonlar olarak nitelendirdiği unsurlar, kısmen bir bölümü, bazı masallarda mevcut olmasa da, otuz tanedir. Daha önemlisi bunların birbirleri ile sa-

bit ilişkileri vardır ve bundan dolayı bunlar bir şekilde her masalda mevcuttur. Bu unsurların her birisini burada ele almak sözü uzatacağı için, Barthes'e bağlı olarak, sadece bu kısımda söz konusu olabilecek bazı fonksiyonları işaret ederek, Barthes'in, bu yaklaşım şekline göre bu pasajı ne olarak görebileceğini söylemek uygun olacaktır.

Barthes'e göre bu pasajda bulunan unsurlar Propp'un tespit ettiği unsur sıralamasına göre, 15. sıradaki unsurdan başlamaktadır. 15. unsur, bir yerden başka bir yere gidişi ifade etmektedir. Burada Yakub, bir yerden başka bir yere gitmektedir. 16. unsur, kötü ile kahraman arasında bir mücadeleyi öngörür. Bu pasajda Yakub ile Tanrı arasında gerçekleştiği söylenen güreş, bu unsura tekabül etmektedir. 17. unsur, kahramanın bir alamet taşımasını öngörür. Burada Yakub'un kalçasında kalan darbe izi, buna tekabül etmektedir. 18. unsur kahramanın zaferi ve kötünün yenilgisini içermektedir. Bu pasajda, Yakub Tanrı karşısında zafer kazanmıştır. 18. unsur, ortada bulunan bir kötülüğün veya eksikliğin giderilmesidir. Bu eksiklik veya kötülük, kahramanın henüz ortada olmadığı bir zamanda ortaya çıkmıştır ve kahramanın işi bu eksikliğin telafisi veya kötülüğün ortadan kaldırılmasıdır. Yakub da bu pasajda nehri geçip engeli ortadan kaldırarak, gidilmesi gereken yere kendi ailesini götürmüştür.

Bu unsurların yanında birçok müşterek unsur daha mevcuttur. Bütün bu müşterek yapısal unsurlar dikkate alındığında, Barthes şu neticeye ulaşır: "Dar anlamıyla yapısal tahlil, 'melekle güreş' pasajında tam anlamıyla bir halk masalı ile karşı karşıya olduğumuz zorunlu neticesine götürür."¹¹² Ancak Barthes bu tahlilin kesinlikle bir yorum olmadığını; asıl yorumun buradan başlayabileceğine işaret eder. Burada söz konusu olan şey, sadece metnin, okuyucu ve yazarı da aşan bazı yapısal unsurlarla irtibatlandırılarak okunmasıdır. Bu okuma, aynı zamanda bir tür yeniden üretme olacağı için, burada sadece yorum ile ilgili bazı esaslı meselelerin ortaya çıkmasını sağlar. Her şeyden önce metnin okuyucunun önüne çıkardığı veya metni okumakla okuyucunun elde edebileceği imkanları işaret eder ki, bunun ötesi yapısalci metin tahlilinin vazife alanına girmez.

112. "Der Kampf mit dem Engel", *Textanalyse der Genesis 32, 23-33*, Roland Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1988, s. 263.

Ancak burada şunu ifade etmek gerekir: Yapısalcı analiz, kendinde anlam-
lı herhangi bir nesne kabul etmediği ve her şeyi insanın anlamlandırmasına; bu-
nu da insanın ait olduğu zaman içinde, genellikle insanın farkında olmadan ka-
bul ettiği kendiliğinden anlaşılan ve ayrıca açıklama gerektirmeyen, dolayısıyla
dile getirilmeyene dayanarak yapmasını, hareket noktası olarak seçerek, bu
noktayı bir anlamda analizin “sıfır” noktası olarak kabul etmekte ve metinle-
ri incelerken bu noktayı ortaya çıkarmaya yönelmektedir. Bu noktada, meselâ
“melekle güreş” hikâyesi ile ilgili olarak, meselâ halk masallarında bulunan un-
surları içinde taşıdığını tespit etmekle, ilk bakışta bir yorum yapmamış olmakla
birlikte, yorum için bir hareket noktası oluşturmakta; bu metnin yorumunu, ait
olduğu edebî tür için edebiyat teorisi alanında geliştirilen anlama ve yorumla-
ma yöntemlerine bırakmaktadır. Daha başka bir ifade ile, Kutsal Kitap içinde-
ki bir pasaj, artık Kutsal Kitab’ın bir bölümü olarak değil, bir masal veya bir ef-
sane olarak görülerek, efsane için geçerli olan her şeyin bunun hakkında da ge-
çerli olacağı iddiasına bir esas hazırlanmış olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında
bu pasaja bir bütün olarak bir “anlam” verilmekte ve böylece esaslı bir cihetten,
radikal bir yorumu yapılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM



dînî ilimler
ve kur'ân'ın
anlaşılması

Târihî ve Sistematik Bir Bakış



İslâm Medeniyetinde “dînî metin” terimi, esas itibariyle Kur’ân ve hadisler için kullanılır. Ancak dînî metin dar anlamı ile bunları ifade etse de, biraz daha geniş anlamı ile dînî ilimler denilen Tefsir, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvufî metinler için de kullanılmaktadır (Türkçe’de dînî kitap terimi bunu ifade eder). Dînî metin teriminin dar anlamı ve geniş anlamı ile bu şekilde kullanılması, esas itibariyle klasik hale gelmiş olan bir din tanımını ile doğrudan alâkalıdır. Elmalılı Hamdi Efendi’nin ifadesiyle din, “zevî’l-ukûlü hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayırlara sevkeden bir vaz-ı ilâhîdir.”¹¹³ Buna göre din, “akıl sahiplerini”, “ken-

113. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 83. Bu tanım her ne kadar Elmalılı tarafından benimsenmiş olsa da, sadece onun tanımı değildir. Tarihî olarak ilk defâ Abdülazîz el-Buhârî’nin (ö.l.730/1330) *Keşfü’l-Esrâr* isimli, Pezdevî’nin *Usûl*’ünün şerhi olarak telif ettiği, fıkıh usûlü eserinde rastladığım bu tanımın (*Keşfü’l-Esrâr*, c. I, s 26), Osmanlı ulemâsının neredeyse ittifakla benimsedikleri bir tanım olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı ulemâsının kullanımına bazı örnekler için bkz: el-Fâzıl İzmîrî, *Hâşiyetü Mir’âti’l-Usûl*, I, s. 11; Muslihiddîn el-Kestelî, *Hâşiyetü’l-Kestelî ‘alâ Şerhi’l-Akâ’id*, İstanbul 1326, s. 6; Bu tanımın bir tahlili için bkz: Ahmet T. Karamustafa, “Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır”, Azmi Özcan (ed.), *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: İSAV-Ensar Neşriyat 2000, içinde, s. 289-295; Elmalılı’nın bu çerçevede din felsefesi için bkz: Recep Kılıç, “Ham-

di iradeleri ile”, “kendinde hayırlara” “sevkedenden” “ilâhî bir vaz” olarak tanımlanmaktadır. Burada dinin hem mahiyeti hem de gayesi/fonksiyonu açısından söz konusu edildiğini söyleyebiliriz. Mâhiyet olarak din, ilâhî bir vaz’dır. Yâni dine insanın kaynak olarak herhangi bir dahli söz konusu değildir. Dinin gayesi/fonksiyonu ise, ancak muhatapları ile irtibatlı olarak düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Muhatap, akıl ve irâde sâhibi varlıklar, yani insanlardır. Din, “akıl ve irâde sahibi insanları, kendi irâdeleri ile kendinde hayırlara sevkedenden” denilirken, aynı zamanda dinin gayesi cihetinden de tanımlı yapılmaktadır. Bu tanımda insanın, dinin ne olduğuna veya muhtevasında ne olacağına karar verme gibi bir iddiası söz konusu olmadığı gibi, dinin meselâ insan tabiatı veya insan tecrübesi gibi herhangi bir “kaynakla” irtibatlandırılması da söz konusu değildir. Bu tanım esas itibarıyla, İslâm esas alınarak yapılmış bir tanımdır ve bu tanımın temel dinî metinlerin anlaşılması ile doğrudan bir irtibatı olduğu gibi, bu tanım belirli bir “dînî metin” anlayışının da neticesi olarak kabul edilebilir. Bu tanımda metinlerle ilgili olan tayin edici terim, vaz’dır. Vaz’ terimi, sadece dini tanımlamak için değil, aynı zamanda “dili” de tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu çerçevede dilin temel terimi olan kelime, “bir mânâ için vaz” edilen lafız” olarak tanımlanmaktadır. Vaz’ın yine klasik hale gelmiş olan tanımı, “bir şeyin başka bir şeyle tahsîsi”dir.¹¹⁴ Buna göre dil ile din arasında, ikisinin de mahiyetinin “vaz’ı” olması cihetinden bir benzerlik bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle din anlayışı ile metin anlayışı arasındaki irtibatı daha açık bir şekilde belirlemek mümkündür.

Burada ilâhî vaz’ denilirken ne kastedildiği önem arz etmektedir. İlâhî vaz’, Allah’ın insanlara, onların aralarından seçtiği bir elçi vasıtası ile onların bildiği bir dilde hitâp etmesini ifade etmektedir. Buradaki “bir dilde hitâp”, kısaca

di Yazır’da *Din Felsefesi*, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, Ankara: TDV yay. 1993, içinde, s. 290-298.

114. *Muharrem* I, s. 16; “vaz” meselesi, Adudüddin el-İcî tarafından yazılan küçük bir risâle ile (*er-Risâletü'l-Vaz’iyye*) müstakil bir disiplin haline gelmiş (ilmü'l-vaz’), özellikle Osmanlı ulemâsı bu hususu, dili rasyonel bir şekilde temellendirme anlamında, bir tür metafizik olarak geliştirmişlerdir. Bu eserlerin önemli bir kısmı hâlâ yazma olarak kütüphanelerde bulunmakla birlikte, bir kısmı neşredilmiştir. Meselâ Ali Kuşçu’nun bu risâleye yazdığı şerh, bu şerhe Seyyid Hâfız’ın yazdığı hâşiyesi ile basılmıştır (İstanbul 1292).

“vahyetme” olarak tespit edilirse, o zaman dinin, dil ile bulunuş şekli açısından esaslı bir irtibatı olduğu ortaya çıkar. Yine klasik hale gelmiş olan “vücûd mertebeleri” anlayışı, bu mertebeleri dış dünyada, zihinde, dilde ve yazıda olmak üzere dörde ayırmaktadır. Buna göre dinin mevcudiyetinden, muhatap açısından bakıldığında ancak, dilde bahsedilebilir. Ancak bu nokta, hitâbı ileten elçiye dikkate almadığı için eksiktir. Çünkü hitâp insanların kullandığı bir dilde ulaştırılmış ise de, bu ulaştırma, vazifesi tebliğ ve beyân olan bir elçi eliyle gerçekleşmiştir. Din, bu elçinin hayatında “bilfiil” olarak görünecek, muhatapların hitâba uymalarının, yani “tedeyyünün”, objektif zeminini teşkil etmektedir. İlâhî hitâbın anlaşılması ancak bu noktadan sonra söz konusu olmaktadır. Bu yönden dinî metinleri anlamamanın böyle bir objektif esastan bahsetmek mümkündür. Yorum ise, ancak anlamamanın tek başına yetmediği noktalarda söz konusu olmaktadır ki, klasik anlayış bunu “te’vîl” olarak isimlendirmektedir.

Burada kabaca işaret edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de, doğrudan epistemolojik cihetle alâkalıdır. Temel akâid ve kelâm kitaplarında bilgi kaynakları, beş duyu, sadık haber ve akıl veya nazar olarak üçe ayrılmaktadır. Bilgi kaynakları arasında sadık haberin zikredilmesi, görebildiğim kadarıyla, İslâm medeniyetine has bir durumdur ve bunun inançla ilgili bir tarafı olduğu gibi önemli bir tarihî gerekçesi de vardır. İnançla ilgili olan taraf, doğrudan doğruya dinin ve dinî metnin esasının tabîî dilde ifade edilmiş vahiy olması ile alâkalıdır. Buna karşılık tarihî olan kısmı, vahyin nakli ile alâkalı olarak, tevâtürü ifade eder. Tevâtür kesin bilgi kaynağı olduğu için, peygamber tarafından muhataplara ulaştırılan vahyin, daha sonraki nesillere ulaştırılma yolunu ifade etmektedir. Tevâtürde önemli olan taraf, sadece lisânî olması değil, bunun ötesinde fiilî bir tevâtürün de gerçekleşmiş olmasıdır. Lisânî tevâtür, bir metnin sadece metin olarak güvenilir bir şekilde nakledilmesini ifade ederken, fiilî tevâtür, peygamber’in fiilî “beyânı”nın fiilî olarak nesilden nesile aktarılmasını ifade etmektedir. Fiilî olarak nakil, asgarî ölçüde bir anlamayı iktizâ ettiği için, Kur’ân’ın nakledilmesi, anlaşılmasının da bir şekli olarak kabul edilebilir.

Kur’ân’ın anlaşılmasının ilmî bir şekilde yapılması, ortaya çıkan ilimlerin hayatla, hayatın da en azından sözlü ve fiilî tevâtürle doğrudan irtibatlı olma-

şı, bu ilimler içinde telif edilmiş olan eserleri, bir taraftan “dîn”in ifade edildiği eserler olarak “dînî metin” haline getirirken, diğer taraftan bunların telifinde kendisine dayanan yöntemlerin birebir temel dinî metinler olan Kur’ân ve hadislerle örtüşmemesi, onların tedeyyünün bir şekli olarak vazgeçilemez olmakla birlikte, temel dinî metinleri ikâme eden veya geçersiz kılan bir konuma gelmemeleri konusunda ciddî bir hassâsiyet gösterilmiştir. Bu husus klasik gelenekte genellikle “örfî olanın şer’î olana göre konumu” bahisleri altında müzakere edilmiştir.¹¹⁵

Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması, başından itibaren Müslümanların Müslümanca yaşamalarının ön şartı olarak algılanmış ve bu çerçevede bütün bir İslâm medeniyetinin taşıyıcı esasını teşkil etmiştir. Bu konuda baştan itibaren dil ile ilgili meseleler ve dil tahlilleri, Kur’ân’ın anlaşılması sürecinde ilk “yöntemi” teşkil etmiş;¹¹⁶ zamanla dinî ilimlerin gelişmesi ile Kur’ân’ın anlaşılması, aynı zamanda ilmî bir faaliyet olarak yürütülmüştür. Dilbiliminin ilk gelişen ilimler arasında olması, esas itibarıyla Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili olduğu gibi, dinî ilimlerin tarihî hüviyetleri ile geliştirilmeleri de doğrudan Kur’ân ile alâkalıdır. Zamanla toplumsal ihtiyaçlarla irtibatlı olarak ilimlerde gerçekleşen fikrî derinleşme Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasına da yansımıştır. Kur’ân tefsirlerinin tarihi dikkatlice takip edilecek olursa bütün bu gelişmelerin bu tefsirlerde tayin edici etkileri görülebilir. Bu çerçevede daha ikinci asırda başlayan zühd hareketi ile birlikte gerçekleşen ahlâkî yöneliş tesirlerini meselâ Süleymî’nin tefsirinde ortaya çıkardığı gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ ile ilk büyük sistemlerini ortaya çıkaran felsefî tefekkür de Gazâlî sonrası düşüncede özellikle Fahreddîn er-Râzî’nin tefsirinde¹¹⁷ Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında açık bir şekilde farkedilebilecek bir felsefleşmeyi de birlikte getirmiştir. Râzî sonrası tefsirler, genellikle bütün dinî ilimlerin neticelerini şu veya bu oranda dikkate almakla birlikte, aynı zamanda dilbilimi ve dil felsefesi yanın-

115. Bu hususun esaslı bir şekilde müzakere edildiği yerlerden birisi olarak bkz: Teftazânî, *Şerhü’l-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh*, I, s. 19-29.

116. Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, Londra: Routledge 1997, s. 7, 11-22.

117. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr ev Mefâtihü’l-Gayb*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye 1990.

da metafizik açıklamaların da bulunduğu eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kabaca ifade etmek gerekirse Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması başından itibaren dilbilimi ile irtibatlı olarak yapılırken, zamanla bir taraftan dilbiliminin felsefleşmesi diğer taraftan felsefenin gelişerek meşruiyet kazanması ile irtibatlı olarak, aynı zamanda felsefî bir mesele haline gelmiş, bu çerçevede başta İbn Sînâ olmak üzere, kelimcılar ve filozoflar aynı zamanda Kur'ân'ı felsefî tahlille-re konu etmişlerdir. Bu yönden “dînî bir metin” olarak Kur'ân'ın felsefeye konu teşkil etmesinin İslâm düşünce geleneğinde oldukça uzun bir tarihinin olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, her Müslümanın hayatında sürekli ve sınırı belirli olmayan, daha başka bir ifade ile metodik olmayan bir şekilde gerçekleşmekle birlikte, bu mesele ilmî olarak başta Fıkıh Usûlü olmak üzere, Tefsir, Kelâm, Hadis ve Tasavvuf'un da başından beri ve halen devam eden en önemli konuları arasında bulunmaktadır.¹¹⁸ Bu ilimlerin her biri, kendi ilgisi ve konusu ile irtibatlı olarak özellikle Kur'ân ve hadisleri anlama ve yorumlama konusuyla yakından ilgilenmektedir.¹¹⁹ Bu ilgide, disiplinlerin alanlarını – bu disiplinlerin bütün bir tarihi dikkate alındığında– mutlak olarak tahdît etmek mümkün olmadığı ve özellikle de her bir disiplin diğerlerinden hep istifade edebildiği için, daha esastaki küllî bir ilginin cüzî olarak tahakkuku anlamında, ilimlerin konuları ve gâyelerindeki farklılaşmaya bağlı olarak, zaman içerisinde bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan dönemlere bağlı olarak ilgi, dinî metinlerin bazı kısımları üzerinde daha fazla vurgulu bir şekilde durup, bazı kısımlarına sanki ilgisiz kalmış gibi görünürken; bazı dönemlerde de, diğer dönemlerde ilgi ötesi kalmış gibi görünen kısımlar ilgi odağı haline gelebilmektedir. Bütün bunlar temel dinî metinlerin hep ilgi konusu olduğunu göstermekle birlikte, insanın tarihselliğinin bu ilginin taayyünü üzerinde etkin olduğunu da göstermektedir. Meselâ Kur'ân'ın anlaşılması için hadislerden istifade –hangi hadisin hangi âyetle doğrudan irtibatlı olduğunu nihâî bir şekilde söylemek

118. Son yıllarda yapılan Kur'ân Sempozyumlarının önemli bir kısmı, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgilidir.

119. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz: Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yay. 1997.

mümkün olmadığı için, değişken bir şekilde– sıkça başvurulmuş bir yol olduğu gibi aksi de her zaman söz konusu olmuştur. Aynı şey kelâm, tefsir ve tasavvuf için de geçerlidir. Ancak bu disiplinlerin her birisi, kendi cihetinden söz konusu metinleri –meselâ Kur’ân ve hadisleri– incelediği için, ulaştıkları neticeler diğerleri ile çelişmese de, onlarla aynı da değildir. Çünkü bu ilimler, konuları, meseleleri, yöntemleri ve amaçları açısından birbirlerinden ayırırlar; her birisinin meselâ Kur’ân söz konusu olduğunda, Kur’ân ile ilgileniş cihetleri birbirinden farklıdır; bu farklılık onların yöntemlerini de doğrudan tayin etmektedir.¹²⁰ Bu noktada bir yere kadar Fıkıh Usûlü’nün özel bir yeri olduğu ve bir yere kadar bütün ilimler için bir “usûl” teşkil ettiği düşünülebilirse –ve bunu haklı çıkarmak yeterli gerekçeler bulunabilirse– de, bu husus üzerinde şimdilik durmak bizi amacımızdan uzaklaştıracaktır. Ancak şu hususu burada açık bir şekilde ifade etmek gerekmektedir: Kur’ân, Müslümanın ve Müslümanlığın varoluşunu önceler. Bundan dolayı bunlar onun anlaşılması ile varlıklarını devam ettirmektedirler. Kabaca biz Kur’ân’ın sadece bir bilgi kaynağı olmayıp, bunun ötesinde bir varlık kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur’ân’ın anlaşılması ile Müslümanlığın devamı, bir ve aynı şeyin iki görünüşü ve iki ayrı ifadesi olmaktadır. Ancak Kur’ân’ın anlaşılması, aynı zamanda Müslümanların sahip oldukları konumları ve halleri ile irtibatlı bir husus olduğu için, onların sahip olduğu bilgi ve hale bağlı olarak değişmektedir. Bilgi ve haldeki değişiklikler, ferdi ve toplumsal boyutlarda gerçekleşen “tedeyyün”ün farklılaşması anlamına da gelmektedir. Tedeyyündeki farklılığı klasik geleneğin ifade ettiği terimlerden ikisi, taklîd ve tahkîk, bunlara bağlı olarak da mukallid ve muhakkik’tir. Kur’ân’ı anlamının, mukallidin hayatında görünen ilk ve basit şekli, onun –mânâsı üzerinde düşünmeksizin– dinlenmesi olduğu halde, onu herhangi bir yöntem takip etmeksizin, sırf dil bilgisine dayalı olarak okumak ve dinlemek, özellikle Arapça bilenlerin günlük hayatlarının bir parçasını teşkil eder. Bunun ötesinde Kur’ân’ın anlaşılmasında, fakihlerin fakih, kelimcilerin mütekellim, filozofların filozof, tabiat bilimcilerinin tabiat bilimci ve sufilerin de sufi olarak ilh., kendi hal ve bil-

120. Bu husus klasik gelenek tarafından açık bir şekilde vurgulanmıştır: Kara Halil, *Hâşiye ‘alâ Ciheti’l-Vahde*, İstanbul: Matbaa-i Amire 1288; ayrıca bak el-Fâzıl İzmiri, *Hâşiye ‘ale’l-Mir’ât*, I, 16-21.

gilerine bağlı bir yolları (tahkîk) hep olagelmıştır. Bu yollar arasındaki her türlü ihtilafa rağmen, bunların hepsinin zeminini, Kur'ân'ın kendilerinin Müslüman olarak varoluşunu öncelediği şuuru teşkil etmiştir. Bu yönden Kur'ân'ın anlaşılması sırf ilmî ve teknik bir mesele olmayıp, Müslümanlar için varoluşsal bir esas olagelmıştır.

Kur'ân'ın anlaşılmasının Müslümanlar için varoluşsal bir esas olması, onunla irtibatın hiçbir zaman kopmadığı ve kopmayacağı anlamına gelmektedir. Ancak bu irtibat, başından itibaren insanların içinde yaşadıkları bir dünya içinde gerçekleştiği için, bu dünyanın özellikleri ve insanları karşı karşıya bıraktığı zaruretler, Kur'ân'ın anlaşılmasında da etkin olmuştur. Bu çerçevede Kur'ân, insanların içinde yaşadıkları dünya ile doğrudan irtibatlı ilgi, bilgi ve eğilimlerine bağlı olarak anlaşılmıştır. Ancak burada söz konusu olan ilgi, bilgi ve eğilimler, bilkuvvenin bilfiil olması sürecinde, doğrudan doğruya insanın bir dünyaya doğmuş olması ile, en azından esasları itibarıyla belirlenmiştir. Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, fert olarak Müslümanın kendi oluşturmadığı bir dünyaya doğmuş olması ve ancak bu dünya içinde etkin olabilmesidir. Genel anlamda Müslüman Kur'ân'ın tebliğ ve beyanı ile ortaya çıkmış olan bir "dünya"ya doğmuş olsa da, her halükârda bu dünya onun doğrudan dahil olmadan ortaya çıkmıştır ve o bu dünyaya gelmiştir. Bu çerçevede her bir dönemde Kur'ân'ı anlamaya yönelen insanlar, kendi dönemlerinin meselelerini tayin eden, kökleri Hz. Peygamber'in tebliğine dayanan dünya içinde bu yönelişi gerçekleştirmişlerdir. Bu çerçevede aynı zamanda Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik olarak gelişen Fıkıh Usûlü bize bu hususta yeterince bilgi vermektedir. Günümüze ulaşan ilk Usûl eseri olan İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle*'si, felsefî denilebilecek herhangi bir unsur içermese de, zaman içerisinde Fıkıh Usûlü eserlerinde git-tikçe artan bir felsefleşme söz konusu olmuş; 1751 yılında vefât eden el-Fâzıl İzmîrî'nin *Mir'ât Hâşiyesi*, neredeyse tamamen felsefî bir eser halini almıştır. Bu husus Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda "içinde yaşanan dünya"nın ne kadar etkin ve tayin edici olduğunu göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir.¹²¹ Benzer durum kelâm ve tasavvuf için de aynen geçerlidir. İmam

121. Bu hususun sadece Müslümanlar için değil, Hristiyanlık için de aynen geçerli olduğuna burada işaret etmekte yarar vardır. Ancak arada, özellikle içinde yaşanan dünyanın Kitâp ile

Ebû Hanîfe'nin –esas itibarıyla seçme âyet ve hadislerden oluştuğu intibâhı veren– *el-Fıkhu'l-Ekber*'inde dar anlamıyla felsefî herhangi bir şey bulunmamakla birlikte, zaman içerisinde kelâm eserleri özellikle Râzî'den sonra tam anlamıyla birer felsefe eseri haline gelmiştir. Bu çerçevede Ömer Neseî'nin veya İcî'nin akâide dair eserlerine yapılan şerh ve hâşiyelerin incelenmesi bize yeterli bir fikir verecektir. Benzer bir durum Birgivî'nin (ö. 1573) meşhur eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye yapılan şerh ve hâşiyeler üzerinden de takip edilebilir. Nitekim eserin kendisi bazı konularda derlenmiş âyet ve hadislerden oluşmuş gibi görünse de, bu esere yazılan şerhlerden el-Hâc Receb b. Ahmed'in eseri (telif tarihi 1652), aynı zamanda felsefî bir şerh olduğu gibi, Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (öl. 1762) şerhi neredeyse bir felsefe eseridir.¹²² Bu durum benzer bir şekilde dilbilimi alanı için de geçerlidir. Yine bu alanlardaki gelişmelerle irtibatlı olarak, son örneğini Elmalılı Hamdi Efendi'nin tefsirinde gördüğümüz, Kur'ân'ın –genel olarak kültürde ve ilimlerde felsefîleşmeye paralel bir şekilde– felsefî olarak yorumlanması, bunun bir neticesidir. Yani –yukarıda da işaret ettiğimiz gibi– bu durum içinde yaşanan dünya ile onun aslını teşkil eden Kur'ân arasındaki irtibatı kurma gayretinin, içinde yaşanan dünyanın bazı özellikleri ile doğrudan irtibatlı olmasından kaynaklanmaktadır. Yirminci yüzyılda, sömürge şartlarının dikte ettiği bir tür modernizmin de etkisi ile, –ilk önemli örneğini *Menâr* tefsirinde gördüğümüz– tefekkürde ve ilimlerde yaşanan bu felsefîleşme süreci kesintiye uğramış; bunun yerini ya Kur'ân ve Sünnet'e geri dönme iddiasına dayalı bir tür selefi söylem alarak, felsefî derinlik bir tür dinden sapma olarak algılanmış; veya Kur'ân ideolojiler ile irtibatlandırılarak, tefsirler radikal tavırlara gerekçe olarak kullanılmıştır. Bunun yanında “ilmî tefsir” ve “hadislere dayalı” tefsir gibi “yeni” yaklaşımlar ortaya çıktığı gibi, özellikle Türkiye'de son zamanlarda tefsir daha çok “konu” tefsiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu son yönelişler esas itibarıyla Kur'ân'ı epistemolojik cihetten ele alarak, onu en iyi iht-

irtibatının farklılığından ve kitabın özelliklerinden kaynaklanan esaslı farklar bulunmaktadır ve bu farklara biraz daha aşağıda işaret edilecektir.

122. Hâdimî'nin eseri Receb Efendi'in şerhi ile birlikte basılmıştır: Ebû Sa'îd el-Hâdimî, *Berîka Muhammediyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye* (kenarında El-Hâc Receb b. Ahmed, *El-Vesiletü'l-Ahmediyye ve'z-Zer'atî's-Sermediyye fî Şerhi Tarîkatî'l-Muhammediyye*), İstanbul 1318 (dört cilt).

malle sadece bilgi kaynağı olarak kabul ederek, onun varlık kaynağı olduğunu ihmal etmişlerdir. Bundan dolayı bugün yaşanan en önemli sıkıntı, Kur'ân'ın varlık kaynağı olduğu şuuruna dayalı klasik gelenekle, onu taşıyabilecek felsefî bir dil üzerinden yeniden irtibat kurma noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü klasik geleneğin ihmâl edilmesi, Kur'ân ile irtibatı da zedelemiştir. Bu irtibatın tashîh edilmesi, geleneğin ulaştığı derinliğe uygun bir felsefî dilin (örf) oluşması veya oluşturulması anlamına geldiği için, bugün artık klasik düşüncenin Kur'ân ile ilgili olarak geliştirdiği “örfü” görmezlikten gelerek sahîh bir irtibat kurmanın epeyce zor olduğu ortaya çıkmıştır. Bu şartlarda Kur'ân ile kurulabilecek muhtemel irtibât, lafzî bir irtibât olacaktır; Kur'ân ile lafzî olarak kurulacak irtibâtın, selefîci tavrın ortaya koyduğu gibi, en iyi ihtimalle bir tür modernizm olacağı; bunun ise, Kur'ân ile anlamaya dayalı bir irtibâtın kesilerek, yorumun anlamı tayin ettiği, daha başka bir ifade ile, Kur'ân'ı “dinlemek” yerine, onda “bildiğimizi okumak” anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Kur'ân, nüzulü ve tebliği ile yeni bir “dünya”nın ortaya çıkmasına esas teşkil etmiştir. Kur'ân'ın varlık kaynağı olması da aynı zamanda bunu ifade etmektedir. Bu dünyanın temel özelliklerinin sürdürülmesi, aynı zamanda Kur'ân ile bilfiil bir anlama irtibatının muhafaza edilmesi anlamına gelmektedir. Bu irtibat bilfiil olmakla, Müslüman olmanın Hz. Peygamber'e tabi olmak anlamına gelmesi ile doğrudan irtibatlıdır. Hz. Peygamber'e tabi olmak esas itibarıyla bilfiil olduğu için, bunun nakli de bilfiil gerçekleşmiş; buna klasik düşünce, “genelin genelden naklettiği haber” (haberü 'âmmeti 'an âmme) anlamında “tevatür” adını vermiştir. Bu anlamda mütevatir olan, tartışılmaz şekilde kesin bilgi ihtiva ettiği için de, asıl olarak Kur'ân ve onun fiil haline gelmiş şekli olarak sünnetin sürdürülmesi anlamına gelmekte; bu da Müslümanların bilfiil tevatüren nakledilen unsurlar üzerinden Kur'ân ile anlamaya dayalı bir irtibatının kesintisiz bir şekilde sürdüğünü göstermektedir. İcmâ terimi, Müslümanların bu halini ifade eden teknik bir terim olmakla birlikte, bir dönemde yaşayan alimlerin daha önce bilinmeyen veya ihtilafı olan bir “anlam” konusunda, sonradan ulaşılan bir ittifak olmaktan çok, tevatüren Hz. Peygamber'den nakledilen ve üzerinde ihtilafın söz konusu olmadığı en temel esasları ifade etmektedir. Bu aynı zamanda, yaşayan insanlar olarak Müslümanların içinde yaşadıkları “dünya”nın “normatif esasını” da teşkil edegelmiştir. İcmâya karşı çıkmanın, dinden çıkma olarak

algılanması da buradan bakıldığında anlamını kazanmaktadır. Daha önce bilinmeyen veya ihtilaflı olan bir konuda, alimlerin ittifakı ile ortaya çıkan icmanın bizzat kendisi, imkanı ve geçerliliğinin sınırları açısından, tartışmalı olmakla, fıkıh usûlü eserlerinin konuları arasında önemli bir yer tutmuş; tartışmalar esas itibarıyla bu ikinci anlamı ile icma üzerinde cereyan etmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili bütün gayretlerin ontik zeminini tevâtür teşkil etmiştir. Daha başka bir ifade ile Kur'ân anlaşılaraq bilfiil nakledilmiş ve nakledilişindeki esas, aynı zamanda anlaşılmasının da esasını teşkil etmiştir. Anlama ve nakletme bir ve aynı şeyin iki farklı ifadesi olmuştur.

Kur'ân'ın nakli ile anlaşılmasının bir ve aynı şeyin iki farklı ifadesi olması, İslâm toplumunun da bu yolla varlığını sürdürmesi üzerinde biraz dikkatli bir şekilde durulması gereken bir konudur. Başından itibaren Müslümanlar Kur'ân'ın öncelediği ve temelini teşkil ettiği dünyalarını sürdürme hususunu ciddi bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bunun gerçekleştirilmesi, –sırf mukayese açısından zikretmek gerekirse– Hristiyanlık gibi bir kuruma, yani Kilise'ye terk edilmemiş, bu dayandıkları esaslar (deliller) belli olmakla birlikte sınırı gayri muayyen olan inananlar topluluğu tarafından sağlanmıştır. Ancak bu inananlar topluluğunun ilgi ve bilgi seviyesi ve imkânları farklı olduğu için, birlik içerisinde bir çeşitlilik ve çokluk içerisinde sürdürülmüştür. Bu anlamda tayin edici olan şahısların ve kurumların otoritesi olmayıp, tamamen gayri şahsî olan ve şahısların otoritesine zemin teşkil eden “ilim” olmuştur. Bu yönden ilim, daha tam ifadesi ile dinî ilimler, Müslümanlığı taşıırken, aynı zamanda Kur'ân'ın içinde yaşanılan dünya içinde anlaşılmasına da katkıda bulunmuşlardır.

Bu hususu biraz daha açıklamak için yine klasik gelenekte yaygın olarak kullanılan hakikat mertebelerinin dikkate alınması gerekmektedir. Buna göre hakikatten, birbirini takip eden ve sonrakinin öncekileri ihtivâ ederek daha üst bir terkîb oluşturduğu, dört ayrı seviyede bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi “ma'kûlât” seviyesidir ki, esas olarak dil öncesi aşamaya tekabül ederek, beş duyu verileri ve bunlar arasındaki nisbî ilişkileri ifade etmektedir. Bu seviye tamamen şahsî ve ferdîdir. Ma'kûlât seviyesini lugavî hakikat denilen ikinci bir seviye takip eder. Bu seviye “ma'kûl” olana, bir “isim” verilerek (bazı seslere mânâlar yüklenerek, yani kelimeler vaz' edilerek), dilde temsili ile ortaya çıkar. Dilde temsil, birinci seviyeden farklı olarak insanlar arasındaki iletişimin imka-

nını sağladığı için, birinciye dayanmakla birlikte, birinciye “intersubjektif” olarak yeniden tanımlar. Lugavî seviyeyi, şer’î veya sem’î hakikat adı verilen üçüncü bir seviye takip eder. Şer’î seviye, hem ma’kûl olanı, hem de lugavî olanı ihtivâ etmekle birlikte, kaynak olarak insânî olmayıp, ilâhîdir. Bu seviye, hem ma’kûlû, hem de lugavîyi tamamen yeniden tanımlar. İnsanlar arasındaki ilişkilere, diğer ikisinde olmayan daha farklı bir boyut getirir. Nihâyet ilk üç seviyeye dayanmakla birlikte, bunların hepsini birbiri ile ilişkisi içerisinde yeniden düzenleyen dördüncü bir seviye ortaya çıkar ki, buna “örfî hakikat” seviyesi adı verilir. Örfî hakikat seviyesi, çok kabaca dinî ilimlere tekâbül etmektedir. Bu hakikat seviyeleri dikkate alındığında, İslâm medeniyetinde ilmin yegâne otorite ve otoritenin kaynağı olması ifadesi ile, burada söz konusu olan “örfî hakikat”in kastedildiğini söyleyebiliriz.¹²³

Kur’ân’ın naklinin yanında, onun lisânî olması, anlaşılması söz konusu olduğunda tayin edici bir önemi hâizdir. Lisânî olan, aslı vaz’a dayanmakla birlikte kendi başına müstakil bir gerçeklik olduğu için, kendisi dışında bir şeyi işaret veya kendi dışında bir şeye delâlet etmektedir. Bunun bir taraftan tamamen şekli (formel) bir tarafı vardır ki, buna nazım denilmektedir. Bu yönden Kur’ân’ın lafzen Allah Kelâmı olması ve herhangi bir değişikliğe uğramadan Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği haliyle nakledilmesi, onun sadece mânâsını değil aynı zamanda lafzını da kendi başına vazgeçilemez kılmıştır. Nazım, delâleti önceleyen ve tayin eden formel bir unsurdur. Bu husus, mütekellimin muhatabına kasdını ifade ederken, onun kasdını anlamasını istemesine bağlı olarak, kendisinin ve muhatabının bildikleri dilin formel kurallarına uymak “zorunda” olmasında esasını bulmaktadır. Nazmı teşkil eden kurallar, hitâb öncesinde mevcuttur ve bilinmektedir; anlamlı söz de ancak bu kurallara uyan sözdür. Bu yönden nazım, kasdı içinde taşıyan bir form olmakla birlikte, genellikle sözü söyleyenin bu sözle sadece kasdını değil bunun ötesinde bir maksadı gerçekleştirmek istemesine bağlı olarak, maksada dair de dolaylı bir delâlet içermek-

123. Bu konuyu başka bir çalışmamda biraz daha geniş bir şekilde ele aldığım için burada daha fazla üzerinde durmuyorum: Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi. Kâdî Abdülcebâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvîri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* V (2001), s. 59-108, bu konu ile ilgili olarak, s. 89-91.

tedir. Bu iki unsura ek olarak sözü söyleyenin bu sözü böyle söylemesinin nedeni de (sâ'ik) mânânın önemli unsurlarından birisidir. Bu yönden nazım, doğrudan veya dolaylı olarak kasıt, maksat ve sâikin müşterek olarak oluşturduğu anlamı taşıyan bir vasıta olduğu kadar, bu anlamın varlığını sürdürdüğü bir vassattır. Bu çerçevede mânâ sadece kasda veya maksada irca edilemeyeceği gibi, tek başına sâik de mânânın anlaşılması için yeterli değildir; mânânın, sâik yanında kasıt ve maksadı da içine alacak bir şekilde görülmesi, Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda dikkatle üzerinde durulması gereken bir husustur.¹²⁴ Bu husus özellikle Fıkıh Usûlü ve buna bağlı olarak gelişen Tefsir Usûlü'nde esaslı bir şekilde araştırıldığı gibi, nahiv ve belâgat ilimleri de bunun genel olarak lisânî tarafını incelemiştir.

Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda, onun mânâ ve nazımdan oluştuğu tayin edici bir usûl ilkesidir. Ancak nazımın okuyucu veya dinleyici açısından muhtelif nedenlerle anlaşılabilirlik (mânâyâ delâlet) bakımından bazı dereceler göstermesi, sözün kendisinden kaynaklanan anlaşılabilirlik derecesinin de dikkate alınması gerekmektedir. Sözün anlaşılabilirliğinde form kadar muhteva da önemli olduğu için, bu çerçevede hem form hem de muhtevanın taşıdığı mânâ, muhatabın haline göre bazı dereceler ortaya çıkarır. Bu cihetten Kur'ân'ın anlaşılması konusunda, yine Kur'ân'da bulunan (Al-i İmrân, 3/7) bir ayırım esas alınarak, muhkem ve müteşâbih birbirinden tefrik edilmiştir. Buna göre ayetler “muhkem” ve “müteşâbih” şeklinde tasnif edilerek, müteşâbih olanın muhkeme müracaatla anlaşılması gerektiği; aksinin kalplerdeki bir hastalık veya kötü niyet alameti olduğu kabul edilmiştir. Ancak muhkem ve müteşâbih terimleri, anlamlı olan bir ifadeyi muhatabın anlama imkanını dikkate alan bir tasnifi ifade ettiği için, daha burada lisânî ifadelerin anlaşılması konusunda karşılaşılan bütün imkan ve sınırları da içinde ta-

124. Fıkıh Usûlü geleneğinde, özellikle Hanefî usulcülerin eserlerinde dile getirilen bu yaklaşımın benzerini Paul Grice da geliştirmiştir (Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press 1989). Bu konuyu başka bir çalışmada kabaca ele aldığım için burada sözü uzatmamak için bu hususa kabaca işaret etmeyi yeterli buluyorum. Bkz: Tahsin Görgün, “İnşa-Haber (Performative-Constative) Ayrımı ve Kur'anın Anlaşılması –Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine-” *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2002, s. 443-460.

şmaktadır. Bu nedenle bu terimlerin açıkça kapsadığı –akidevî ve fikhî temel hükümleri ifade eden ayetler ile huruf-u mukatta'a gibi– belirli ayetler olmakla birlikte, muhkem mi müteşâbih mi olduğu tartışmalı olan –Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvalini ifade eden ayetler gibi– çok sayıda ayet de bulunmaktadır.¹²⁵ Kur'ân ile irtibâtın anlama sınırlarını zorlayarak, yorumlamaya geçtiği konular daha çok muhkem mi müteşâbih mi olduğu tartışmalı olan ayetlerin içerdiği hususlar olmaktadır.

Diğer taraftan Kur'ân'ın Allah kelâmı olması, kelâm olması bakımından Arapça bilmeyi iktiza ederken, bu kelâm'ın Allah'a ait olması, Allah'ın sıfatları konusunda da, özellikle O'na neyi izafe etmenin “câiz” olduğunun da bilinmesini gerektirmektedir. Bu husus ister istemez akâid konularını işaret ederek, akâid konusunda bir zihin açıklığına sahip olmayanların Kur'ân'ı anlama konusunda epeyce sıkıntıları olacağını göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'ın insanların karşısına bir “kitap” olarak çıkmış olmayıp, insanlar arasından seçilmiş ve bunun için terbiye edilerek hazırlanmış birisine peyderpey inzal olunmuş olması da, Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda tayin edici bir konuma sahiptir. Bu anlamda Hz. Peygamber Kur'ân'ın sadece bir tebliğcisi değil, bunun yanında “açıklayıcısı”dır (mübeyyin). Hz. Peygamber'in beyânının sadece sözlü olmayıp, aynı zamanda bilfiil olması, onun hayatını, insanî şartlarda bir insanın hayatında görüldüğü haliyle Kur'ân haline getirmektedir. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in beyânı –ki buna sünnet denilmektedir–, Kur'ân'ın anlaşılmasında nihâî merci, daha başka bir ifade ile “normatif esas” olmaktadır. Ancak bu esas, Müslümanların bilgi ve anlayışları açısından bazı ihtilafların ortaya çıkmasına da gerekçe teşkil ettiği için, sünnette de tayin edici olan Müslümanların üzerinde sözlü veya fiilî olarak ittifak ettikleri sünnet, yani mütevatir haber olmaktadır. O halde Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda Hz. Peygamber'in beyânı esas alınarak, bu beyânda da Müslümanlar tarafından tartışmaksızın kabul edilmiş olan noktalar nihâî merci olarak kabul edilmekte; bunun dışındaki ihtilaflı hususlar, üzerinde ihtilâfın câiz olduğu alanlar olarak tefsirlerin ve bunun da ötesinde tevillerin konusunu teşkil etmektedir.¹²⁶

125. Suyûtî, *İtkân*, II, 3-17.

126. Kadı Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XVII, 190, 191, 200.

Kur'ân'ın anlaşılması meselesi, en azından üç ayrı cihette müzakere konusu olmuştur. Bu cihetlerden birisi, doğrudan insan fiilleri ile alâkalıdır. Bu alanda Kur'ân ayetleri Fıkıh Usûlü tarafından geliştirilen ve kendi içinde çeşitlilik arzeden bir yöntemle ele alınırken, akide ile ilgili olan ayetler Kelâm ilminin üzerinde yoğunlaştığı hususları teşkil etmiştir. Bunun yanında insanın ahlâkî kemâlini ve derûnî tarafını kendisine konu edinen tasavvuf da, genel olarak Kur'ân'ın bütününe dikkate almakla birlikte, bunlar arasında bazı ayetleri özellikle vurgulamıştır. Bütün bu alanlardaki çalışmalarda Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ve Müslümanlar tarafından benimsenerek sürdürülen İslâm bir bütün olarak dikkate alınmakla birlikte, ilk bakışta sanki bazı ayetlerin “amacı dışında” ve bir “mezhep ve görüş” doğrultusunda anlaşıldığı gibi bir intiba ortaya çıkmaktadır. Ancak bu intiba, İslâm toplumunun başından itibaren ittiba ederek sürdürdüğü din anlayışı konusunda bazı sorular ve sorunlarla malul olduğu için, insanın ve Müslümanın varoluş zeminini dikkate almayıp, bütün ilimleri her dönemde aynı olması gereken bir tür “Kur'ân” yorumu olarak kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Muhtelif alanlarda ve muhtelif dönemlerde telif edilen tefsirlerde yorum farkları bulunmakla birlikte, bu yorumlar her halde Müslümanların Müslümanlığını her dönemde tanımlayan ve tartışma konusu olmayan esaslar üzerinde gerçekleşmiştir. Çünkü ilimler bir şekilde Kur'ân ile irtibatlı olsalar da, birer Kur'ân tefsiri değildir. Kur'ân tefsiri de dar anlamıyla Kur'ân'ın anlamını tespit etmekten ibaret olmayıp, bir kültür ve medeniyetin zemini olarak Kur'ân ile bu kültür ve medeniyet arasındaki irtibatı anlaşılır kılma gayreti, asrın ve dönemin bir tür muhasebesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kur'ân tefsiri hemen her dönemde yapılması gereken bir vazife olarak kabul edilmiştir.¹²⁷ Bu muhasebe bazen anlamanın sınırlarını zorlayarak, yorum haline gelmekte; belli ölçüde subjektifleşerek, bazı hususların ittifakla ihtilaflı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilaflı konular, bölgesel ve zamansal bazı ittifaklarla aşılrken, yeni yeni ihtilaflar doğmakta ve bu ihtilaflar da müzakere konusu olmaktadır.

Buna bağlı olarak Müslümanlar, her zaman kendi ortaya çıkardıkları ve/veya kendileri dışında ortaya çıkan ile Kur'ân arasındaki irtibatı muhafaza etmeye gayret etmişlerdir. Bu cihetten genel olarak bir dönemde Müslümanların sahip

127. Kâfiyeci, *Teyssir*, s. 2.

olduğu, daha doğrusu hayatlarına girmiş olan her şeyle irtibat kuran eserlerin en önemlileri Kur'ân tefsirleridir. Kur'ân tefsirleri, alimlerin hayatlarının sonlarına doğru bütün birikimlerini kullanarak telif ettikleri eserler olarak, İslâm toplumunun bir tür vicdânı konumunda olagelmıştır.

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda dikkate alınması gereken en önemli husus onun mahiyetidir. Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgili mesele, onun kendinde ne olduğundan daha çok, onun algılanması ile alâkalıdır. Bu çerçevede Kur'ân, Allah Kelâmı olarak tanımlanır. Bu tanımın, tanımlayıcı olan kısmı, yani yüklem, kelâmı Allâh'a zafede ederek belirlemektedir. Kelâm, "anamlı söz" olarak tanımlandığı için, bir şeeye yönelik olmayı¹²⁸ içermektedir. Yönelik olma bizzat Yüce Allah tarafından "hüden" ve "beyyinât" terimleri ile tasrih edilmiştir (el-Bakara, 2/185). Kur'ân'ın muhtevâsı da bu yönelmişlikle irtibatlı olarak, muhtelif şekilde tasnif edilmekle birlikte, ana hatları ile "haber" ve "inşâ" kısmına ayrılmaktadır. Haber esas itibariyle, bizzat Yüce Allah'ın isimleri ve sıfatları, ahiret ahvâli, kıssalar ve kevnî olanın beyânı olarak gerçekleşirken, hidâyet daha çok "neyin nasıl yapılması gerektiğini", daha doğrusu "olması gerekeni" ifade etmektedir. Yukarıda verdiğimiz klasik hale gelmiş olan din tanımını dikkate alacak olursak, buradaki hidâyetin, "kendinde hayırlara sevk"e tekâbüle ettiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede Kur'ân'da "her şey"ın bilgisi bulunmaktadır (el-Enâm, 6/38; en-Nahl, 16/89). Buradaki her şey cüz'î olan değil de, esas itibariyle küllî olanı ifade etmekte; bu bilgi bir yönüyle mevcudu kendi varoluşu içerisinde kavramayı (meselâ herhangi bir taşı veya insanı fizikî özellikleri açısından değil, mahluk veya mükellef olması açısından) ifade ederken, diğer yönüyle de insanların fiilleri ile ilgili hükümleri, yani onların neleri yapmaları ve nelerden uzak durmaları gerektiği konusunda onlara yol gösterme anlamında bir "hidâyeti" ifade etmektedir. Bu husus Kur'ân'daki ayetlerin bir bütün olarak "inşâî" (performatif) olması ile doğrudan alâkalıdır. Yine yukarıda kısaca işaret ettiğimiz hakikat mertebelerini dikkate alarak, Kur'ân'ın hidâyet olması ile, sem'î olanın daha önceki ma'kûl ve lugavî seviyelerini yeniden tanımlaması ve onlara yeni bir boyut getirmesinin irtibatlı olduğunu ve bunun Kur'ân'ın mahiyeti ile alâkalı olduğunu söyleyebiliriz.

128. Burada "yönelmiş olma" ifadesini, "intentional" anlamında kullanıyorum.

Kur'an'ın Allah kelâmı olması, onun mâhiyetini ifade etmekle birlikte, bunun nasıl kavranacağı, hemen her dönemde tefekkürün önemli bir konusunu teşkil etmiştir. Bu tefekkür fiilî tevâtür zemininde birbirleri ile irtibatlı olan iki yönde gelişmiştir. Bunlardan birincisi fıkıh usûlü eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. İkincisi ise daha çok akide ve kalam eserlerinde dile getirilmektedir. Bu iki tavrın da müşterek olan tarafı, verili olanı hareket noktası olarak kabul ederek, onu izâh etmeye çalışmalarıdır. Bu yönden aralarındaki ihtilaf, konu ve kabul farkı olmayıp, yöntem farkıdır.

Kur'an'a muhatap olan insanlar onu başından itibaren, Hz. Peygamber'in onlara tebliğ ettiği ve onlara ulaştığı hali ile kavramış ve öylece kabul etmişlerdir. Bu kavrayış ve kabul, Müslümanın sağduyusunun esasını teşkil etmekle, bu sağduyuya dayanan yaklaşımı temsil eden Fıkıh'ın Kur'an tanımı başından itibaren bu zemin üzerinde oluşmuş ve devam etmiştir. Bundan dolayı klasik fıkıh usûlü eserlerinde Kur'an-ı Kerim'i tanımlayanlar, onu daha çok fenomenolojik bir şekilde, yani insanlara ulaşmış ilâhî bir kelâm olması cihetinden ele alırlar. Bu yönden bazı usûl âlimleri Kur'an'ı tanımlama ihtiyacı hissetmedikleri gibi, tanımlayanlar da onu, kendilerine ulaştığı haliyle tanımlamışlardır. Klasik hale gelmiş olan bir tanım, Kur'an-ı Kerim'in "Hz. Peygambere inzal edildiğini, kendi başına bir mucize olduğunu, mushaflara yazıldığını, hafızalarda muhafaza ve okunması ile ibadet edildiğini"¹²⁹ ve tevatüren nakledildiğini" ihtiva eder. Bu tanımda zikredilen unsurlardan özellikle ilk ikisi Hz. Peygamber dönemi söz konusu olduğunda tayin edici olarak kabul edilmekle birlikte, hafızalarda muhafaza edilmesi ve tevatüren nakledilmesi, daha sonra yaşayanlar açısından –diğerleri mahfuz tutulmakla birlikte– tayin edici ek unsurlar olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan "okunması ile ibadet edilmesi"nin zikredilmesi, onun Müslümanın hayatında edindiği merkezî yeri ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Fukahanın üzerinde durduğu diğer bir cihet ise, onun "lisânî" oluşudur. Bundan dolayı Kur'an'ın ne olduğu sorusu cevaplandırılırken, onun nazım ve mânâ olduğunun zikredilmesi, onun aynı zamanda lisânî olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını ifade etmektedir. Bütün bu unsurlar, Kur'an-ı Kerim ile fert ve

129. Okunmasıyla ibadet edilmesi için bkz: Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevâmî'*, Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1999, I, s. 291.

toplum arasındaki irtibatı, Müslümanın sağduyusu üzerinden kurma ve muhafaza etme açısından tayin edici bir ehemmiyete sahip olagelmıştır.¹³⁰

Kelamcılar ise Kur'ân-ı Kerîm'i, onun 'Allah Kelâmı' olması cihetinden söz konusu ederler. Bu kelâmın Allah'a ait olması, daha doğrusu "Allah'a izafeten" kelâm olması, onun insan üstü kaynağını işaret eder. Bu hususlar kelâm eserlerinde özellikle Allah'ın sıfatlarından "kelâm" sıfatı ile ilgili konular tartışılırken ele alınmaktadır. Kelam eserlerinde Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili tartışmalar, esas itibariyle doğrudan doğruya Kur'ân hakkındaki tartışmalar olmayıp, Yüce Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalardır ve bu tartışmalarda esas noktayı tevhîd meselesi teşkil etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığı ile ilgili tartışmalar, onun geçerliliği ile ilgili tartışmalar olmayıp, Allah'ın sıfatlarının "mahiyeti" ile ilgili tartışmaların bir parçasıdır. Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalar da, her ne kadar hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Müslümanlar arasında ortaya çıksa ve muhtelif mezhepler arasında ihtilaf konusu olsa da, tartışmanın kaynağını Hristiyanların Hz. İsa'nın "Allâh'ın kelimesi" olduğu ile ilgili ifadeyi, onu Müslümanlar açısından kabul edilemez bir şekilde "yorumlamaya" bir gerekçe olarak kullanmaları teşkil etmektedir. Nitekim Hristiyanların teslisi temellendirirken, bunları zattan ayrı bir tür sıfat olarak zikretmeye meylettikleri, Müslümanların bir kısmını bu konuda daha da hassas bir tavır benimsemeye sevketmiştir. Bu çerçevede Yüce Allah'ın diğer sıfatları gibi "kelâm" sıfatının da kadîm olmadığını; zatından ayrı bir sıfat olarak kabul edilemeyeceğini, bundan dolayı da Kur'ân'ın Allah kelâmı olmakla birlikte, hâdis, dolayısıyla mahluk olması gerektiği tezini savunmuşlardır. Bu görüşü savunan sınırlı bir grup İslâm dünyasında hicrî beşinci asra kadar varlığını devam ettirmiş olsa da, beşinci asırdan sonra Yüce Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı ne de gayrı, ancak zatı ile kâim ezeli ve ebedî sıfatlar olduğu üzerinde genel bir ittifak sağlanmıştır. Ancak bu ittifak önceden bilinmediği halde sonradan oluşturulmuş bir uzlaşma olmayıp, genel olarak kabul edilene, bazı alimler tarafından tevhide yapılan vurgudan dolayı dile getirilen ihtirâzî kayıtların izale edil-

130. Serahsî, *Usûl* I, 141, 279-282; Teftazânî, *et-Telvîh* I, 26-29; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 7-9; İbn Hazm, *el-İhkâm* I, 107; İzmîrî, *Hâşiyetü Mir'âti'l-Usûl*, I, 84-116; Büyük Haydar Efendi, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, 20-26.

mesi şeklinde gerçekleşmiş; bu anlamda tartışmalar ne Kur'ân'ın geçerliliği, ne de Yüce Allah'ın sıfatlarının varlığı hakkında olmayıp, daha çok felsefî olarak, bu sıfatların nasıl anlaşılabileceği konusunda olmuştur.¹³¹

Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgili müzakereler varlık ve değer konusundaki onto-lojik bir tavra bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Bu tavırda esası, varlığın ve de-ğerin Yüce Allah'a bağlı olarak anlaşılabileceği ilkesi teşkil eder. Kelam ve akâid kitaplarında Cenâb-ı Hakk'ın sübûtî sıfatları ele alınırken, O'nun "kelâm" sıfa-tı ifade edildikten sonra, hemen "tekvîn" sıfatı zikredilir. Tekvîn, Yüce Allah'ın mevcut olan her şeyi "yarattığı"nı ifade ederken, bu da "kün" emri ile irtibatlı olarak açıklanır. Bunun anlamı, mevcudatın varlığını bir "kelâm"dan, yani "kün" emrinden almasıdır. Diğer taraftan ahlâkî değerlerin de kaynağı ilâhî hitâbdır ve bu hitâbı en açık şekilde emir ve nehiyeler temsil eder. Buna göre ilâhî emir "tekvînî" ve "teklîfî" olarak iki kısma ayrılmaktadır. Yaratma ifade eden "kün" emri ile ortaya çıkan varlıkların toplamına "kâinât" veya "kevn" denilmekte-dir. Buna mukâbil insanın yaşadığı hayatta tabi olacağı esasları içinde taşıyan "kelâmı"na da, "teklîf" denilmektedir ki, teklîfî emir Kur'ân'a tekabül etmekte-dir.¹³² Yine buna bağlı olarak Allah'ın âyetleri de kevnî ve lisânî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Böylece olan ve olması gereken birbirinden tefrik edilerek, kaynak olarak Yüce Allah'a götürülmekte, insana düşen vazife ise, olan ile ol-ması gerekeni kendi hayatında birleştirerek, Allah'ın "emrini" tamamlamak ol-maktadır. Allah'ın emrini hayatlarında tamamlayan, yani olması gerektiği gi-bi olan insanlar ise, başta Hz. Peygamber olmak üzere, peygamberler ve velîler olarak kabul edilmıştır.

Klasik literatürde Kur'ân'ın mahiyeti üzerinde gelişen söylem, buradan hareketle, birisi fenomenolojik diğeri özsel olmak üzere iki kısma ayrılmak-tadır. Klasik mantıkta bu iki yaklaşım şekline dayalı olarak yapılan tanımla-ra, "hadd" ve "resm" denilmektedir. Buna göre kelamcılarının yaptığı tanım, Kur'ân'ın "hadd"i olurken, fakihlerin yaptığı tanım, "resm" olmaktadır.¹³³ Bu

131. el-Mevâkır, 293-296; Şerhü'l-Mekâsîd III, 143-163; Şerhü't-Tahâviyye, 104-125; Hâşiyetü'l-Kestelfî alâ Şerhi'l-Akâid, s. 87-96.

132. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* I, s. 262-264.

133. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* I, 67.

iki söylem bir ve aynı şey hakkında gelişmiş olmakla birlikte, iki ayrı cihetten ele almaktadır. Bunlardan fukahânın yaklaşımı, Kur'ân'ın insanlara ulaştığı ve onlara görüldüğü halini dikkate alırken, kelamcılarinki onun daha çok Yüce Allah ile olan irtibatını dikkate almaktadır. Bu anlamda Kur'ân, Yüce Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak zatı ile kâim olan, nefsi kelâmı ve bu anlamda "ma'nâ"lardan ibarettir. Bu anlamda da Kur'ân'ın mahluk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. İkinci tanım, yani resm ise, bu tanımı dikkate almakla birlikte, esas itibarıyla insanlara ulaştığı haliyle Kur'ân'ı ifade etmektedir. Bu tanıma göre Kur'ân nazım ve mânâdır. Burada mânâ her halde esas olmakla birlikte, bu mânâ sadece bir nazım içerisinde insana ulaştığı için, nazım da insanlara ulaştığı haliyle Kur'ân'ın aslî bir unsuru olmaktadır. Bunlar ise her bir insana ayrı ayrı değil, önce Hz. Peygamber'e bildirilmiş ve onun tebliği ile diğer insanlar ondan haberdar olabilmişlerdir. Nazım ve mânâ, bir taraftan hâfızların hafızalarında, diğer taraftan mushafların sayfalarında, tevatüren naklolunmuştur. Bu nakilde tayin edici olan sâik işe, Kur'an'ın okunmasının aynı zamanda bir ibadet olmasıdır. Kur'ân'ın ezberlenerek nakledilmesinin normatif esasını, onu okumanın ibadet olması teşkil etmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'ın sadece okunmayıp, belki bundan daha fazla dinlenmesi, onun naklinin önemli bir taşıyıcı unsuru olmuştur.

İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bir taraftan tabîî bir dil ile ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan da bunun da ötesinde "lisânî" olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in lisânî olması ve Arapça olması, onun anlaşılabilirliğinin de esasını teşkil etmektedir. Bu aynı zamanda onun mucize olması üzerinde durulurken, tabîî bir dilde mümkün olan en yüksek ifade gücü ve ona muhatap olan insanları etkileyerek, doğrudan tesir alanı içerisine almasının anlaşılmasının araştırılmasının da hareket noktasını teşkil etmektedir.

Kur'ân'ın lisânî olması ve Arapçanın imkanlarını kullanması, onun tarih boyunca sürekli hayat içinde olmakla birlikte, hep hayatın üstünde kalmasını ve zaman içerisinde toplumsal hayatta ortaya çıkan değişikliklere rağmen, aslî özelliğini, yani insanlığa, –veya ona inanan insanlara– hidayet rehberi olması özelliğini muhafaza etmesi, aynı zamanda böyle bir "varoluş şekline" sahip olma-

sı ile alâkalıdır. Özellikle onun bir bütün olarak zaman ve mekan üstü olarak, muhataplarını hep geleceğe matuf bir duruşa yöneltmesi, onun insanlara yönelik bir “talep” ve “davet”, dolayısıyla “inşâî” olması, onun mahiyetinin bir parçasıdır. Bu yönden onda bulunan ve “sentaks” veya “gramer” açısından “ihbârî” olan ifadeler bile, haber olma konusundaki iddiadan vazgeçilmeksizin, “inşâî” bir özellik taşımakta; bunun neticesinde Kur’ân bir bütün olarak hem verdiği haberler açısından, hem de bu haberlerin içinde taşıdığı “ahlakî” delâlet açısından “doğru”yu (hakk) ifade etmektedir. Gerçekte olmuş bitmiş hadiseler onun tarafından dile getirilmiş olmakla birlikte, Kur’ân’ın üslûbu, onu herhangi bir döneme ve şartlara “has” kılmaktan çıkarmakta, geçmiş ve gelecekte insanlığın ve her bir insanın, varlık yapısı gereği, karşı karşıya kalacağı “haller” konusunda, bu halleri aydınlatacak bir ışık, kendisine tabi olduğunda ortaya çıkacak olan insan fiilleri ve bu fiillerin birbirleri ile irtibatlanması neticesinde ortaya çıkacak “örî” adı verilen daha üst oluşumlara ilâhî bir “renk” verme imkânını kendi içinde taşımaktadır.¹³⁴

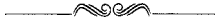
Kur’ân’ın önemli özelliklerinden ikisi, onun “okunması” ve “dinlenmesi”dir. Bu yönden Kur’ân’ın özellikle namazda okunması ve bazı namazlarda açıktan okunması, Kur’ân okunduğunda da dikkatle dinlenmesinin farz olması, onun Müslümanların hayatında edindiği tayin edici yerin esasını teşkil ettiği gibi, bu aynı zamanda Müslüman olmanın da ayrılmaz bir parçası olagelmıştır. Kur’ân Müslümanın hayatında, “anlamı” araştırılan bir mevzu, bir nesne, herhangi bir kitap değil, kendisi ile dindarlığını “okuma” ve “dinleme” ilişkisi içinde sürdürdüğü bir “hitâb”dır. Kur’ân’ın bilinen ahengi, Arapça bilmeyenleri bile etkileyecek bir sanat içerdiği için, mucize olmasının önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir. Onun nazmunun ve üslubunun bazı özellikleri yanında, kendisine inanan ve ittiba eden insanları götürdüğü yüksek ahlak seviyesi, mucize olmasının en önemli alameti olarak kabul edilmektedir.

Buraya kadar ele alınan hususların felsefî olarak ortaya çıkardığı en önemli netice, özellikle Heidegger’den sonra, epistemolojik gayretlerin ontik ve ontolojik cihetten yeniden gözden geçirilmesi ve dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması meselesinin de bu çerçevede ele alınması gerektiğidir. Sömürge

134. Bakillânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*, 31; *el-İtkân II*, 97-107; *Miftâhü’s-Sa’âde*, 856-861.

şartlarının dikte ettiği “kimliksiz” tavırların, netice itibariyle varoluşsal sıkıntıları da birlikte getirdiği; bundan dolayı anlamayı varolmanın bir “kipi” olarak yeniden keşfederek, bunu bir zaman felsefesine esas kılmaya yönelmenin kaçınılmaz olduğudur. Bunun ön şartı ise, sömürge şartlarının mahiyetleri itibariyle bir çözümlemeye tabi tutularak, otantik olanın yeniden kazanılmasıdır. Felsefenin ve özellikle de din felsefesinin bugün en esaslı konularından birisini bu teşkil etmektedir.

sonuç yerine



1 Akâid kitaplarında bilgi kaynakları üç olarak zikredilir: Beş Duyu, Sadık •Haber ve Akıl veya Nazar. Bilgi kaynaklarının üç olarak zikredilmesi, bize ilk bakışta çok normal olarak görünse ve bizim için kendiliğinden anlaşılır (bir tür felsefî anlayışa göre oldukça garip) bir şey olsa da, Batı medeniyeti ile yapılacak kabaca bir mukayese ile, bu kendiliğinden anlaşılabilirliğin Müslümanlıkla alâkalı bir durum olduğunu; Müslüman olmayanlar için bilgi kaynağının en iyi ihtimalle beş duyu ve akıldan (aklı burada biraz geniş bir anlamda kullanarak, buna “sezgi”yi de ekleyebiliriz) ibaret olmak üzere iki olduğunu; Müslümanların dışındaki diğer medeniyet mensupları, özellikle de Batı medeniyeti mensupları için “sadık haber” gibi bir bilgi kaynağının mevcut olmadığını; daha doğrusu onlarda bu kategorinin eksik olduğunu söylemek mümkündür. Bilgi kaynağındaki bu eksiklik veya farklılık, sadece bazı eserlerde zikredilen bir farklılık olarak kalmaz; bu netice itibarıyla bütün bir din ve dünya tasavvurunu etkiler, hatta tayin eder. Bundan dolayı bu hususun biraz daha yakından ele alınması ve bunun nedenleri ve bazı neticelerinin işaret edilmesi gerekmektedir. Bunu yaparken, İslâm dışındaki medeniyetlerin tamamını ele almak ve mukayese etmek, muhtelif nedenlerden dolayı gerekli olmadığı için, son iki asrda bütün dünyayı doğrudan etkilemiş olan Batı medeniyeti ile mukayese etmek bizim için yeterli olacaktır.

Bilindiği gibi İslâm medeniyeti, Hz. Peygamber'in tebliği ile başlar. Tebliğ, kendisine bildirileni, yani vahyedileni, muhataplarına ulaştırmaktır. Bu anlamda vahyetme esas itibarıyla "haber verme"dir. Yani hem din olarak İslâm, hem de bu dine mensup olan insanların ortaya çıkardığı İslâm medeniyeti varlığını bir "habere" borçludur. Bu haberin muhtevası muhtelif cihetlerden, muhtelif şekillerde tasnif edilse de, bu tasniflerden bağımsız olarak sadırlarda ve satırlarda kaydedilmiş ve bize kadar nakledilmiştir. Bu haberin muhtevası, bu muhtevanın mücessem hale gelmiş şekli olan Sünnet olarak, toplumsal hayatın esasını teşkil etmiş ve bu yolla da sadırların ve satırların ötesinde bilfiil günümüze kadar nakledilmiştir. Yani bir Din ve Medeniyet olarak İslâm, esas olarak sadık haber'e dayanır ve bu haber bize kadar herhangi bir değişikliğe, eksiltme ve eklemeye maruz kalmaksızın, ulaşmıştır. Bu tespit, özellikle Batı medeniyetinin dini olan Hristiyanlık ile mukayese edildiğinde, gerçek anlamını daha da belirgin bir hale getirecektir.

Burada hemen şu noktayı işaret etmemiz gerekecektir. Modern Batı medeniyeti Hristiyanlığa dayanmaz; ancak Hristiyanlığın etkin olduğu bir sosyal çevrede ortaya çıktığı için, Hristiyanlıkla doğrudan irtibatlıdır. Hristiyanlıkla doğrudan irtibatlı olması, onun tamamen Hristiyanlığa dayandığı anlamına gelmez; Batı medeniyeti bir yönüyle Hristiyanlığa dayansa da –nitekim Batı dünyasının en etkili kurumlarından birisi hâlâ Kilise'dir– başka yönlerden tamamen Hristiyanlığa "karşı", hatta onu "reddederek", onunla "çatışarak" gelişmiştir. Bu nokta bile, yani bazı tezlerin ve bazı kurumlar ve tavırların Hristiyanlığa karşı gelişmiş olması, Batı medeniyetinin Hristiyanlığa bigane kalarak gelişmediğini; aksine müspet ve menfi cihetlerden onunla karşılıklı etkileşim içerisinde geliştiğini göstermektedir. Daha başka bir ifade ile Batı medeniyeti mensupları "din" derken veya din hakkında konuşurken Hristiyanlığı kastederler. Hristiyanlığın modern Batı medeniyetinin dini olması ifadesi sadece bunu ifade etmektedir. Batı medeniyetinin bilgi kaynakları arasında "sadık haber" kategorisinin bulunmayışı, daha doğrusu eksik olması da, doğrudan doğruya bununla alâkalıdır.

Daha önce işaret edildiği gibi Hristiyanlık, adının da tam olarak ifade ettiği gibi, Hz. İsa'ya inanmaya dayanır; onun getirdiği bir "habere" değil. En azından Hristiyanlar bunu böyle kabul ederler. Hristiyanlık için vahiy, bir haber

değil, bir “zât” veya bu zâtın “başına gelen bir olay”dır. Bu zât ve bunun başına gelen olay, –Hristiyanlara göre Eski Ahit’i geçersiz kılarak, onun yerine sadece– bu zâtın mucizeviliği ve onun başına gelen olay karşısında bir haşyet halini yaşamak demek olan Hristiyanlığın “özünü” teşkil etmiştir. Yani bir zât ve onun başına gelen bir olay, Eski Ahit’i “yorumlayarak” geçersiz kılmıştır. Ancak bu tavrın bizzat kendisi Hz. İsa’nın bir yorumu olduğu için, Hristiyanlık “bir yorumla” ortaya çıkmıştır. Paul Ricoeur’ün dediği gibi, Hz. İsa’nın sözleri veya getirdiği bir “haber” değil, bizzat kendisi “Allah’ın Kelâmı”dır (=Logos). Bu yönden Hristiyanlığın esasını bir “kitâp” veya bir “hitâp” değil, bir zât ve bir olay teşkil eder. Bizim bildiğimiz bütün bir Kilise, dolayısıyla Hristiyanlık tarihi, bu zât ve bu olayın yorumundan ibarettir. Bu yorum, önce Paulus tarafından yapılmış; bu sayede teslis ve İnciller ortaya çıkmış; bu “yorumların” yorumlanması ile de Kilise ve Kiliseler ortaya çıkarak, varlıklarını yorumlarla sürdürmüştür. Bu yönden Hristiyanlığın bir yorum ve yorumun yorumlarından ibaret olduğunu söylemek gerekir. Bunun nedeni ise, kısaca işaret edildiği gibi, Hristiyanlığın esasını anlamı tek olmayan ve yorumu gerektiren “müteşâbih” bir olayın teşkil etmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca hatırlamak gerekirse İnciller, Allah Kelâmı değil, Allah Kelâmı olarak kabul edilen Hz. İsa’nın mitolojik unsurlarla dolu yorumlarıdır.

Buradan bakıldığında ilk olarak tespit edilmesi gereken şey, bir din ve medeniyet olarak İslâm’ın, lisanî bir haber olan vahye dayandığı; buna karşılık Hristiyanlığın, bir zât ve onun başına gelen bir olay’ın yorumuna dayandığı; bundan dolayı da İslâm’da haber varoluşu nedeni iken, Hristiyanlığın varoluşunun yorumuna dayandığıdır. Bundan dolayı sadık haber İslâm medeniyetinde bir bilgi kaynağı iken, Hristiyanlıkta, dolayısıyla Batı medeniyetinde sadık haber bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedir. Sadık haber kategorisinin böyle bir esası olmakla birlikte, bu, tarihî olarak tayin edici bir şekilde Hristiyanlığı ve Batı medeniyetini etkilediği gibi İslâm medeniyetini de doğrudan tayin etmiştir.

Hristiyanlığın sadık haber veya Haber-i Rasûl’ü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi ve bir “yorum” olması, kendisi ile birlikte, “doğru yorum”un ne olduğu ve bunun “objektif” kriterleri olup olmadığı sorusunu; bunun cevabı ise bir ruhban sınıfı ve bu sınıfın tayin edici bir konumda bulunduğu Hristiyan cemaati olan “Kilise”yi ortaya çıkarmıştır. Buna karşılık İslâm medeniyetinde esas, yo-

rumu gerektirmeyen ve herkes tarafından görülerek anlaşılan “sünnet” olmuş; bu çerçevede ortaya çıkan “mütevâtir” ve “icmâ” anlayışları, İslâm’ın bir yorum değil, sadık bir haber olduğundan hareketle gelişerek, tamamen objektif bir esas olagelmışlerdir. Bu çerçevede Müslümanlık bir yorum değil, Hz. Peygamber’in getirdiği sadık habere ittibâ etmektir. Bundan dolayı Hristiyanlık ile İslâm arasındaki en esaslı fark, Hristiyanlığın Hz. İsâ’nın bir “yorumu” olmasına karşılık, İslâm’ın doğrudan doğruya ilâhî hitâba “anlamaya” dayalı tâbi olma (fıkıh ve ittibâ) olarak tebarüz etmiştir. Yine bu noktada Müslümanların nihâî mercii, esasını sadık haberin teşkil ettiği “ilim” olurken, Hristiyanlıkta nihâî merci, esasını bir yorum ve yorumun yorumunun teşkil ettiği “Kilise” olmuştur. Bundan dolayı Hristiyanlık tarih boyunca hem kendisini bir yorum olarak kabul etmiş, hem de kendisinin, başında olduğu gibi “olaylar” tarafından yorumlandığını varsayarak, yorumlarını hayata uydurmuştur.

İslâm medeniyeti, doğrudan doğruya ilâhî hitâbın insan fiillerini etkilemesi ve bunların birbirleri ile ilâhî hitâba bağlı bir koordinasyonu neticesinde ortaya çıkmış olması itibarıyla, varlığını sâdık habere borçludur ve bu çerçevede ne beş duyu ile ne de akıl ile herhangi bir sıkıntısı olmamıştır. Daha başka bir ifade ile beş duyu verileri ve akıl, ilâhî hitâba bağlı olarak anlaşılmış ve bu çerçevede kavranmıştır. Olaylar ve hayat dini değil, din olayları ve hayatı yorumlamış; bunun da ötesinde olayları ve hayatı din tayin etmiştir. Buna karşılık Hristiyanlığın, esasını teşkil eden ilk yorumun “mitolojik” olması dolayısıyla, hem akıl hem de beş duyu verileri ile başından itibaren sıkıntılı bir tarihi olmuş; bu çerçevede akıl ile din veya Kilisenin arası hep açık ve problemli olmuştur. Bu yönden Kilisenin bütün hayata etkin olduğu dönemler, engizisyon mahkemesinde açıkça ifadesini bulan, ve sansür kelimesi ile de hâlâ bir şekilde etkisini sürdüren, baskı dönemleri olmuştur. Buna karşılık aklın etkin olduğu dönemlerde Kilise, dolayısıyla din, etkinliğini yitirerek, en iyi ihtimalle beş duyu ve aklın verilerinin yanında “özel” bir alanda varlığını sürdürebilmiş; genellikle de olayların ve hayatın dinî yorumladığından hareketle, hayatın ve olayların akışı dini de dönüştürmüştür. Bu dönüşüm neticesinde Hristiyanlık kendisine makûl bir yer bulamadığı için, makûl olmayan bir yer aramak zorunda kalmış; bu çerçevede akıl dışılık (irrasyonallite), Schleiermacher’den sonra modern Hristiyan teolojisinin esasını teşkil etmiştir. Bu akıl dışılık, kendisine özel bir dil oluşturu-

arak veya dilinin kendine has olduğunu iddia ederek, fiziğin, kimyanın, biyolojinin, sanatın ... dili gibi, dinin de “dini bir dili” (religious language) olduğu argümanını geliştirmiştir. Bu yönden akıl, Hristiyanlıkta imanın zıddı veya genellikle muhalifi olarak kabul edilirken, İslâm’da akıl iman için gerekli bir esas olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı İslâm medeniyetinde aklı ilimlerin gelişmesi, beş duyunun sahih bir şekilde kullanımı Müslümanın standart hayatının bir parçası olmuş; tecrübî ilimler gerçek anlamda Müslümanlar tarafından kurulmuştur. Bu durum İslâm’da nihât otoritenin sadık haber esaslı ilim olmasına karşılık, Hristiyanlıkta yorum esaslı Kilise olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönden Batı’da gelişen din felsefesinin konularının ve problemlerinin İslâm düşüncesindeki problemlerle, lafzî ve zâhiri bazı benzerlikleri bulunmakla birlikte, benzer gibi görünen unsurlar, asılları ile irtibatlı olarak ele alındığında, bunun bir yanlışlığı olduğu farkedilebilmektedir.

Buradan hareketle “Hermeneutik” Hristiyanlığın “ilmi” olurken, İslâm medeniyeti, “Fıkıh Usûlü” ilmini geliştirmiştir; bu iki disiplin, her birisi ortaya çıktığı din ve medeniyetin mahiyetine uygun olarak ortaya çıktığı için, diğerinde bulunmayan ve tanınması ve bilinmesinde fayda olmakla birlikte, birbirlerinin alternatifi olmayan; her biri din ve dinî metin anlayışları birbirinden mahiyet olarak tamamen ayrı iki medeniyete has ilimlerdir.

2. Felsefenin özelliklerinden birisi, herkesin doğru bildiğini sorgulayarak işe başlaması gibi görünse de, genellikle dikkate alınmayan daha başka –belki birinciden daha önemli– bir özelliği, herkes tarafından bilinmekle birlikte, farkında olunmayanı yeniden şuur haline getirmesidir. Burada üzerinde durulan konuların bir kısmı, hemen herkes tarafından bilinmekle birlikte, belki yaygınlığının şiddetinden dolayı, dikkatten kaçan hususlardır.

Günümüzde Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması, iki yüz yıl öncesine göre daha farklı bir boyut kazanmıştır: Globalleşme denilen süreç, –önceleri sömürgecilik, gelişme ve medenileştirme ideolojilerinin son zamanlardaki adı– Müslümanların içine doğdukları, kökleri Hz. Peygamber’in sünnetine dayanan hayat tarzını kökünden sarsmış; bunun neticesinde Kur’ân, yavaş yavaş yaşanan hayatla irtibatı gittikçe daha da azalan bir hitâb konumuna düşmüştür. Burada sorulacak temel sorulardan birisi şudur: Böyle bir süreç içinde veya karşısında

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması meselesi nasıl bir "hüviyet" arz etmektedir? Anlama ve yorumlama, Kur'ân ile hayat arasında ortaya çıkan ve gittikçe büyüyen açığı kapatma veya hiç değilse azaltma noktasında, herhangi bir katkı sağlayabilir mi? Yoksa, mevcut şartlar, anlama ve yorumlama gayretlerini, bir tür "mevcudu meşrulaştırma" formu haline getirerek, bu sürecin daha da hızlanmasına bir katkı haline mi dönüşür? Bu sorulardan birincisini de ikincisini de haklı çıkaracak misaller mevcut olduğu için, bunlardan birinin veya ötekisinin mutlaka gerçekleşeceğini söylemek oldukça zor görünüyor. Burada hemen şunu söyleyebiliriz: Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dair herhangi bir gayretin sahilliği, hayat ile Kur'ân arasında ortaya çıkan açığı Kur'ân lehine kapatmasını sağlayıp sağlamadığına bağlı olarak tespit edilebilir.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti, sırf bir filolojik gayret, sırf bir "yorum", sırf bir "tefsir" işi değildir; bütün dinî ilimler, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanması işini de yaparlar. Buradaki "aynı zamanda" sözü, dinî ilimlerin fonksiyonunun sadece Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve yorumlamak olmadığını da ifade etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, aynı zamanda toplumsal gerçekliğe bir müdahale anlamına gelmektedir. Bundan dolayı burada "bana göre" ifadesi mümkün olduğunca uzak durulması ve kullanılmaması gereken bir ifadedir. Yine aynı noktadan hareketle, Kur'ân'ı keyfî bir şekilde tevil, küfür olarak kabul edilmiştir. "Men fessera'l-Kur'âne bir re'yihî fe-kad kefere" sözü, bir bağnazlığın veya fikir özgürlüğüne karşı olmanın değil, doğrudan doğruya Kur'ân ile Hz. Peygamber ve İslâm toplumu arasındaki irtibatın farkında olan bir tavrın, buradaki hassasiyete dikkat çekmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân'ın keyfî yorumu, esas olarak İslâm toplumunun esasını teşkil eden bu "metnin" değiştirilmesi, ve bunun üzerinden Hz. Peygamber'in tebliğinin değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu tavrın neticelerinden birisi, ilimlerin ve bu anlamda mümkün merteye herkesin anlayacağı ve kabul edeceği metodik bir yaklaşımın geliştirilmesini ifade etmektedir. Çünkü keyfiliği en az kaldıran metin, Kur'an'dır. Ona keyfî bir şekilde yaklaşmak, sadece dinî değiştirmek anlamına gelmez; bunun ötesinde İslâm toplumunun hüviyetini de değiştirmeye teşebbüs etmek anlamına gelir. Bu husus kendisini en bariz bir şekilde "muhkem" ayetlerin anlaşılmasında göstermektedir. Muhkem ayetlerin yanında "mücmel" olan ifadelerin de, Hz. Peygamber'in beyânı dışında anlaşılmaya ça-

lılması, başka bir din arayışı anlamına gelebilecek kadar önemlidir. Dinî ilimlerin aslî vazifesi Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı olarak ortaya çıkmış olan İslâm toplumunun entegrasyonunu sağlamak ve muhafaza etmek, ortaya çıkan meseleleri metodik bir şekilde çözmek ve bu sayede toplumun varlığını sürdürmesine objektif bir esas, bir zemin (örf) teşkil etmek olmuştur. Bundan dolayı, Kur'an'ı anlamak, Hz. Peygamber'i anlamadan mümkün olmadığı gibi, Hz. Peygamber'i anlamak, onun tebliğ ve beyânı ile ortaya çıkmış olan İslâm toplumunu anlamadan mümkün değildir. Bu anlamda anlama, biraz da, "tesir tarihi" (Wirkungsgeschichte) üzerinden gerçekleşmek zorundadır. Bu husus, biraz geniş bir bakış ile, bütün bir İslâm medeniyetini dikkate almak demek olduğu için, ilk bakışta garip görünebilir. Çünkü İslâm Medeniyetinin uzun tarihi içinde gerçekleşen her şey, Kur'an'a uygun olmadığı gibi, Kur'an'daki emirlere tamamen ters birçok şey de gerçekleşmiştir. Burada çok kısa bir şekilde şunu söyleyerek, tesir tarihinin anlama ve yorumlama ile olan derin alâkasına işaret edebilirim: doğru, aynı zamanda yanlışın tanımını da verdiği için, ancak doğrunun olduğu yerde yanlış görünebilir. Bundan dolayı, İslâm medeniyetinin tarihi içinde gerçekleşen "yanlışlar", Kur'an'daki emirlerin tahakkuku olmadan varlık ve anlam kazanacak şeyler değildir. Bu yanlışlar, ancak İslâm medeniyeti içinde gerçekleşebilecek yanlışlardır.

Dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, lisânî ifadelerin anlamı meselesi ile irtibatlı olarak aynı zamanda felsefenin de konusudur; bu konu bir taraftan "dil ve anlam" felsefesi veya felsefeyi genel olarak bir "dil tahlili" olarak gören yaklaşım şeklinin doğrudan konusu olduğu gibi, başka bir cihetten de, dilî "varlığın evi" olarak gören bakış açısından da, temel dinî metinlerin hangi tip "varlığın evi" olduğunu araştırma yönüyle, en temel konulardan birisidir. Zaten birinci bakış açısıyla analitik felsefe veya felsefedeki analitik ekol yoğun bir şekilde dinî metinlerin veya dinî ifadelerin "anlamı" meselesi ile uğraştığı gibi, Hermeneutik de, başından itibaren hem dinî metinleri hem de metin karakteri gösteren her türlü şeyi kendisine konu edinmiştir.

Kur'an'a bakışımız, onu nasıl anlayacağımız konusunda yol göstericidir. Bu bakışta şunu unutmamak gerekir: Kur'an her ne kadar "bugün nazil olmuş gibi" okunabilirse de, bugün nazil olmamıştır; o, bugün onu okuyana da nazil olmamıştır. O, Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Hz. Peygamber, onun sadece teb-

liğcisi değil, aynı zamanda mübeyyinidir. Bundan dolayı Kur'ân, ortaya çıkardığı neticelerle birlikte elimizdedir. Başka bir ifade ile, Kur'ân'ın bize ulaşma şekli ve yolu, onun anlaşılması hususunda dikkate alınması gereken önemli hususlardan birisidir. Yani Kur'ân'ın bize ulaşma şekli, onun tesir tarihi üzerinden anlaşılmasında önemli bir unsurdur. Kur'ân'ın bize ulaşması, yer altında bir şekilde gömülü kalmış olan bir şehirde bulunan bazı bina ve sanat eseri kalıntıları'nın bize ulaşmasından farklıdır; Kur'an bize bir anlamda kendi tesiri ile ulaşmıştır. Onun bize ulaşması, aynı zamanda onun kendisi ile alâkalı bir şeydir. Böyle olunca, Kur'ân'ın bize bir "metin" olarak ulaşması ile, "bir varlık ve değer kaynağı" olarak ulaşması arasındaki farkı fark etmeden Kur'ânı anlamaya teşebbüs etmenin çok fazla bir anlamı olmayacaktır. Bundan dolayı, onun tesir tarihini dikkate almadan anlamaya teşebbüs etmek, onu anlamaya teşebbüs etmemekle neredeyse eş değerdedir. Biz, bizden öncekilerin var olduklarını ve Kur'ân ile var olduklarını; onların yaptıklarının şu veya bu şekilde Kur'ân'ın anlaşılması, daha doğrusu Kur'ân'ın tahakkuku için bir yol olduğunu dikkate almak zorundayız. Bunun için, sadece yazılmış olan tefsir eserleri, sadece hadis eserleri, sadece belâgat ilimleri ve nahiv ile ilgili eserler değil, bunun da ötesinde metafizik, mantık, tasavvuf, hatta Batı medeniyetinin tecrübeleri, bizim Kur'ân'ı anlama ve yorumlamamızda müracaat edebileceğimiz zengin tecrübeleri içermektedir. Bütün bu tecrübelerden istifade etmek, bunlara dayanmak anlamına gelmez; olup biten her şeyin, aynı zamanda ilâhî kudretin bir tecellisi olduğu fark edildikten sonra, meselenin entelektüel anlamda bir "yorum" meselesi olmayıp, bizzat insanın ve insanlığın hayatının da bir tür yorum olduğunu görebiliriz. Meselâ "istiğnâ" tavrının modern Batı medeniyetinin "Selbstbehauptung" (Kendi kendisini, kendi kendisine yeterli kabul ederek, kaim bi'z-zat olduğu) iddiası ile, daha doğrusu bu iddianın tarihte gerçekleşmiş örneklerinden sadece biri olduğunu fark etmek, istiğnânın ne demek olduğu hakkında çok daha açık bir fikir edinmeyi de birlikte getirmektedir.

bibliyografya



- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, nşr. Muhammed Mu'tasım billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1994.
- Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1969.
- Ağaoğlu Ahmed, *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Hey'eti Matbaası, 1927.
- Albayrak, Mevlüt, *İbn Sina ve Alfred North Whitehead açısından tanrı-alem ilişkisi ve kötülük problemi*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Austin, William H., *The Relevance of Natural Science to Theology*, London: Macmillan 1976.
- Apel, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier Verlag, 1980.
- Aslan, Adnan, *Religious, Pluralism in Christianity and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, London: Curson Press 1988.
- el-Attar (Hasan), *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cemi'l-Cevâmi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Aydın, M. S., *Din Felsefesi*, İzmir 1997.
- , *Alemden Allah'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları 2000.
- el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. İmadüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1997.

- Barthes, Roland, "L'activité structuraliste", *Essais critiques*, Éditions du seuil: Paris 1964.
- , *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1988.
- , *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet ve Sema Rifat, Kaf: İstanbul 1999.
- Balesta, Dominic J., "Science and Religion", *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, içinde, s. 326-359, 382.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.
- Benoist, Jean-Marie, *La Revolution Structurale*, Paris: Bernard Grasset 1975.
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago, 1988.
- Bierwisch, Manfred, "Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden", *Kursbuch 5* (mai 1966), s. 77-152.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları. Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitâbiyât 2002.
- Bornkamm, Günther, "Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik", *Theologische Rundschau 29* (1963), s. 33-141.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul 1988.
- Bruarie, Claude, *Logique et Religion Chrétienne dans la Philosophie de Hegel*, Paris: Du Seuil, 1964.
- Bubner, Rudiger, "Philosophie ist ihre Zeit, in Begriffen erfasst", *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen: Mohr 1970, cilt II, içinde, s. 317-342.
- Bultmann, Rudolf, "Humanismus und Christentum", *Glauben und Verstehen II* içinde, Tübingen 1993, s. 135 vd.
- , "Die Frage der natürlichen Offenbarung", *Glauben und Verstehen II* içinde, Tübingen 1993, s. 79 vd.
- , "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament", *Glauben und Verstehen III* içinde, s. 1-34.

- , “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?”, *Glauben und Verstehen* III, s. 142-150.
- , “Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament”, *Glauben und Verstehen* III, s. 1-14.
- , *Jesus Christus und Mytologie*, Hamburg: Furche-Verlag, 1964
- Büyük Haydar Efendi, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Sırât-ı Müstakîm Kütüphanesi, 1903.
- Câbiri, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yay. 1997.
- , *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi 1999.
- , *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi 1997.
- Cox, Harvey, *The Secular City*, New York 1965.
- Davies, Brian, OP (ed.), *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, Washington: Georgetown University Press 1998.
- Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim yay. 2002.
- Dummet, Michael, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/main: Suhrkamp, 1988.
- Ebeling, Gerhard, “Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche”, *Wort und Glaube* (Tübingen 1960) içinde, s. 1-49.
- Eco, Umberto, *Açık Yapıt*, çev. Nilüfer Uğur Dalay, İstanbul: Can Yay. 1998.
- , *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yay. 1996.
- Elmalılı Hamdi Efendi, *Makaleler I* (Haz. A. Cüneyd Köksal – Murat Kaya), İstanbul, Kitabevi 1997.
- Esboeck, Michel van, *Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese*, Kösel Verlag: München, 1968.
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith*, InterVarsity Press, Dovners Grove, Illinois, 1985.

- Ferré, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa 1999.
- Gallas, Helga, (Hrsg.), *Strukturalismus als interpretatives Verfahren*, Darmstadt: Luchterhand 1972.
- Gooch, Todd A., *The Numinous and Modernity, An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter 2000.
- Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi. Kâdı Abdülcabbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri", *İslam Araştırmaları Dergisi* V (2001), s. 59-108.
- , "İnşa-Haber (Performative-Constative) Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması -Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2002, s. 443-460.
- Görmez, Mehmet, *Hadisleri Anlama ve Yorumlamada Yöntem Meselesi*, Ankara: TDV yay., 1997.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A Yayınevi 2000.
- Grice, Paul, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press 1989.
- Hâdimî (Ebû Said), *Berika*, İstanbul 1318.
- Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Routledge: London 1988.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall 1990 (4. edition; 1. edition 1963), [religious language, s. 82-108]
- Hubeling, Hubertus G., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht 1981.
- Hudson, Yeager, *The Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Co. Mountain View 1991,
- Kara Halil, Hâşiye alâ Ciheti'l-Vahde, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1288.
- İbnü Ebi'l-İzz, *Şerhü't-Tahaviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, nşr. Muhammed Şâkir, Kâhire t.y.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire 1978.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muwakki'in*, Beyrut 1998.
- İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, İstanbul, t.y.
- el-İcî (Adüdü'd-Dîn), *el-Mevâkıf*, Alemü'l-Kütüb: Beyrut, t.y., 293-296.
- el-İzmîrî (El-Fâzil Muhammed), *Hâşiyetü Mir'ât'l-Usûl*, İstanbul, t.y.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London: Collins 1960.
- Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teyisr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, nşr: İsmail Cerrahoğlu, Ankara, AÜ İlahiyat Fak. Yay., 1974.
- Kahn, Steven M. - Scahtz, David, (ed.), *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press 1982.
- Kara Halil, *Hâşiye alâ Ciheti'l-Vahde*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1288.
- Karamustafa, Ahmet. T., "Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır", Azmi Özcan, (ed.), *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, İSAV-Ensar Neş. 2000 içinde, s. 289-295.
- Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli 'alâ Şerhi'l-Akâ'id*, İstanbul 1326.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara, AÜ İlahiyat Fak. Yay., 2002.
- , "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, Ankara: TDV yay., 1993 içinde, s. 290-298.
- Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1991
- Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Ankara: Onur yayınları 1996.
- King, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan yayınları 2001.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık 1995.
- Koppelberg, Dirk, *Die Aufhebung der analytischen Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1987.
- Kutluer, İlhan, "Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Rolü ve Değeri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, İstanbul: İSAV-Ensar Neşriyat 2001, s. 161-168
- Kurzweil, Edith, *The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault*, Columbia University Press: New York 1980.

- Lewis, Bernard, *Der Untergang des Morgenlandes*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2002 (*What Went Wrong?*, Oxford: OUP 2002, başlıklı kitabın Almanca tercümesi).
- Loades, Ann - Rue, Loyal D., (ed.) *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, La Salle: Open Court, 1991
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale*, Paris 1959-1964.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideen politischen Begriffs*, Freiburg/München: Verlag Karl-Alber 1965.
- MacGregor, Geddes, *Philosophical Issues in Religious Thought*, University Press of America 1979
- Mackintosh, Hugh Ross, *Types of Modern Theology*, London: Collins 1964.
- Matthes, Johachim, *Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1967.
- Metz, Johann Baptist - Jossua, Jean-Pierre (ed.), *The Crisis of Religious Language*, New York: Herder and Herder 1973.
- Otto, Rudolf, *Aufsätze das Numinose Betreffend*, Stuttgart 1923.
- Pailin, David E., *Groundwork of Philosophy of Religion*, London: Epworth Press, 1986 (second impression 1989),
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yay. 2002.
- Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth: Penguin 1968.
- Pater, Wim A. de, *Theologische Sprachlogik*, München: Kösel-Verlag 1971, s. 14-15.
- Piaget, Jean, *Le Structuralisme*, Paris: PUF 1968.
- Quine, "Zwei Dogmen des Empirismus", *Zur Philosophie der idealen Sprache*, ed. Johannes Sinnreich, München: Dtv 1972, içinde, s. 167-194.
- Rahner, Karl – Vorgrimmler, Herbert, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder Bücherei: Freiburg 1971
- Ramsey, Ian T., *Religious Language, An empirical Placing of theological phrases*, New York: The Macmilan Company, 1957.

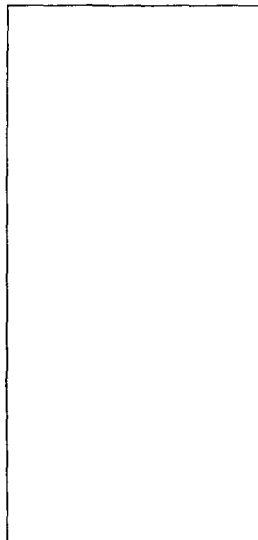
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye 1990.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Samsun: Etüt Yay. 2000.
- Ricoeur, Paul, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Suhrkamp: Frankfurt/Main 1974, s. 40.
- , *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, Kösel Verlag: München 1973.
- Rorty, Richard (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chichago Press 1967.
- Ross, James, "Religious Language", *Philosophy of Religion*, ed. By Brian Davis, Washington: Georgetown University Press 1998, içinde, s. 106-135.
- Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma 2001.
- Russell, Bertrand, "Mysticism and Logic", a.mlf. *Mysticism an Logic* içinde, s. 1-31.
- Sandkühler, von H. J. (hrsg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner 1990; "Analytische Philosophie" mad., I, s. 108-109.
- Savigny, Eike von, *Analytische Philosophie*, Freiburg/München: Karl Alber 1970.
- Schaeffler, Richard, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1973.
- Schiwy, Günther, *Der französische Strukturalismus, Mode Methode Ideologie*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1969.
- , *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München: Dtv 1973.
- Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1973.
- Sivers, Peter von, (Hrsg.), *Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, München: Peter List Verlag 1969;
- Stewart, David, *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall 1980

- es-Suyûtî, (Celâleddin) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, t.y.
- Tanilli, Server, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, İstanbul: Say yayınları 1991.
- Tarski, Alfred, "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen" (bir başkası *Logik-Texte*, hrsg. von Karel Berka-Lothar Kreiser, Berlin: Akademie-Verlag 1986, s. 445-546).
- , "The semantic Conception of Truth and Foundations of Semantics", *Philosophy and phenomenological Research*, IV (1944) [Almanca tercümesi: "Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik", *Zur Philosophie der Idealen Sprache*, ed. Johannes Sinnreich, München: Dtv 1972, içinde, s. 53-100].
- Taşköprizade, *Miftahü's-Sa'âde*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1998.
- et-Teftazânî (Sadeddin), *Şerhü'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, III, 143-163.
- , (Sadeddin), *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut, t.y., I, 26-29.
- Titzmann, Manfred, *Strukturelle Textanalyse*, München: Wilhelm Fink Verlag 1977.
- Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul 1959.
- Urmson, J. O., *Philosophical Analysis. Its Development between the two world wars*. Oxford University Press: Oxford 1971.
- Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdü'l-Berr, Kahire 1992.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, London: Routledge 1997.
- Wahl, François, (Hrsg.), *Einführung in den Strukturalismus*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1973 (*Qu'est-que le structuralisme*, Paris: Du Seul 1968'in Almanca tercümesi).
- Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/main: Suhrkamp 1987.
- Wallace, Mark I., "Introduction", Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred Religion, Narrative and Imagination*, trs. By David Pellauer, (Minneapolis: Fortress Pres 1995 içinde).

- Warnock, G. J., *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert*, aus dem Englischen übersetzt von Eberhard Bubser, Stuttgart: Reclam 1971, s. 18 [*English Philosophy since 1900*, Oxford University Press 1969 (second edition, first edition 1958)'in Almanca tercümesi].
- Weischedel, Willhelm, *Der Gott der Philisophen*, München, DTV 1979.
- Wilson, John, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu- Abdüllatif Tüzer, Ankara: Ankara Okulu 2002.
- Yaren, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları 2000.
- Zahrnt, Heinz, *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München 1966.



indeks





A

Abdülazîz el-Buhârî 155
Adıvar, Adnan 36, 189
Adudüddîn el-İcî 156
Ağaoğlu Ahmed 42, 189
Ahd-i Cedîd 47, 63, 122, 123, 125,
126, 127, 133
Almanya 55, 101, 104, 105
analitik felsefe 69, 76, 82, 101, 185
analitik ifadeler 81
Annales ekolü 140
Apel, Karl-Otto 61, 189
Arap Aklının Tenkîdi 61
Augustinus 113
Austin, J.L. 56, 82, 189
aydınlanma 64
Aydın, S. Mehmet 75, 94, 189, 218
Ayer, Alfred Jules 79, 80, 84

B

Barthes, Roland 60, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 190
Barth, Karl 56, 67
Batı Medeniyeti 35
Benî İsrâîl 148
Bergson 17, 58, 59, 66
Berkeley 60
Berkes, Niyazi 36, 190
Betti, Emillio 101, 105
bilimsel devrim 82
Binder, Leonard 49, 190
Birgivi 162
Bochenski 60
Bosanquet 77
Boutroux, Emile 56, 57, 59, 76, 190

Böhme, Jakob 61
 Bradley 77
 Bultmann, Rudolf 58, 63, 65, 66, 69,
 99, 102, 105, 112, 121,
 122, 123, 126, 127, 128,
 129, 130, 131, 132, 133,
 134, 140, 190

Buttler, Joseph 86

C

Câbiri 61, 191
 Calvin 67
 Cambridge 82, 166, 192
 canlı su 96, 97
 Carnap 78, 79
 Chomsky 82
 cogito 106, 107, 116, 117
 commitment 85, 87, 89, 90, 91, 93,
 95, 98

competence-performance 82

Cox, Harvey 32, 33, 35, 191

Ç

çok anlamlılık 78, 107, 115, 118, 119

D

daseinsanalytik 109, 129
 Davison, Andrew 36, 191
 Der logische Aufbau der Welt 79
 Derrida 62, 145, 149
 diachronie 138
 dilbilimi 71, 82, 135, 137, 140, 141,
 146, 158, 159, 162
 dil felsefesi 60, 112, 158

dil oyunu 82, 99
 Dilthey 61, 101, 105, 113, 122, 128,
 133
 din felsefesi 27, 45, 55, 72, 73, 75, 85,
 95, 155
 din fenomenolojisi 108, 115, 118,
 120
 dînî dil 91
 dînî durum 89, 99
 dînî metinler 27
 dînî tecrübe 65
 discernment 85, 88, 89, 91
 doğrulama 80, 81, 84, 85, 87, 88, 90
 doğruluk 39, 63, 80, 81
 Durkheim, Emile 33, 58, 59
 dünya 18, 22, 41, 44, 57, 63, 64, 65,
 67, 69, 70, 77, 79, 106,
 130, 139, 161, 162, 163,
 164, 179

E

Ebû Hanife 41, 162
 Eckhart, Meister 61
 Eco, Umberto 71, 191
 efsane 102, 120, 130, 131, 149, 151
 Eliade, Mircea 58, 120
 Elmalılı Hamdi Efendi 37, 155, 162,
 191
 emir 172
 empirizm 77
 Entmytologisierung 102, 130, 190
 Eski Ahit 68, 97, 181
 evrim teorisi 66
 exegese 109, 118
 Exégèse Médiévale 71, 194

existenztheologie 59

F

Fârâbî 38, 158, 215

felsefî hermeneutik 105, 115

fenomenoloji 106, 113

Fıkhu'l-Ekber, el- 162

fıkıh 16, 23, 47, 155, 164, 170, 182

filoloji 71

fizikalizm 79, 80

Fransa 34, 135, 223

Frege 76, 79, 133

Freud 33, 103, 109, 111, 114, 117,
119, 120, 195

G

Gadamer 61, 101, 105, 108

Gazâlî 158, 215

gelenek 5, 39, 40, 41, 60, 75, 76, 78,
82, 91, 110, 160

Gestalt psikolojisi 87

Greimas 149

Grek felsefesi 136

Grice, Paul 166, 192

H

haber 157, 163, 167, 169, 174, 179,
180, 181, 182, 183

hadd 172

Hâdimî 162, 192

Hegel 56, 57, 61, 64, 67, 119, 120,
136, 137, 190, 211, 216

Heidegger 16, 18, 41, 58, 60, 61, 70,
101, 105, 106, 108, 109,

113, 116, 120, 129, 131,
134, 140, 174, 211, 217

Hempel 81

Hermeneutik 53, 60, 61, 69, 70, 71,
72, 101, 102, 103, 104,
105, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116,
118, 119, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128,
130, 133, 136, 140, 145,
183, 185, 190, 191, 195

Hermeneutik daire 111, 124, 127,
128

Hıristiyanlık 34, 35, 38, 46, 47, 53,
55, 56, 62, 63, 65, 68, 91,
95, 99, 122, 123, 161, 164,
180, 181, 182

Hirsch 101, 105

hitâb 46, 132, 165, 174, 183

Hume 60, 218

Husserl 60, 106, 133, 211

hüküm 79, 80, 141

hümanizm 45, 63, 65, 68

İ

İbn Arabî 16, 17

İbn Sînâ 158, 159

İbnü'l-Arabî 48

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye 41

icmâ 182

idealizm 53, 77, 78, 79

ihbârî 174

İmam Şâfiî 161

İncil 68, 125, 132

inşâ 62, 169

inşâî 169, 174
 irrasyonelite 182
 İsa (a.s.) 63, 65, 97, 121, 123, 124,
 125, 126, 217
 İslam 27, 192, 196
 İslâm Modernizmi 42
 ittibâ 46, 182
 İzmîrî 155, 161, 171, 193

J

James, William 58, 59, 66, 71, 95,
 193, 195
 Jaspers, Karl 130
 Jung 58

K

Kant 40, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 81,
 89, 117, 216
 Katolik 67, 69, 103
 Kelâm 122, 124, 125, 155, 159, 168,
 169
 kerygma 122, 123, 124, 126, 129
 Keşfü'l-Esrâr 155, 172, 189
 Kierkegaard 17, 31, 32, 57
 Kilise 44, 45, 47, 54, 55, 57, 63, 64,
 67, 68, 72, 73, 98, 99, 110,
 164, 180, 181, 182, 183
 Kuhn 82
 Kur'an 23, 47, 48, 50, 70, 102, 125,
 155, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 163, 164, 165,
 166, 167, 168, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 183,
 184, 185, 186, 189, 196,
 217

Kutsal Kitap 68, 69, 95, 99, 112, 113,
 124, 125, 131, 132, 134,
 140, 144, 145, 151
 Kutsal Ruh 67

L

langue 112, 133, 135, 140, 143, 144
 Leeuw, Van der 120
 Leibniz 61
 Levi-Strauss 102, 111
 Lewis, Bernard 36, 194, 219
 Locke 60
 Logischer Syntax der Sprache 79
 Logos 181
 Lubac, Henri de 71, 124, 125, 194
 Luther 67, 132

M

mantıkçı atomculuk 84
 mantıkçı atomizm 77, 79
 mantıkçı empirisizm 84
 mantıkçı pozitivizm 77, 79, 83, 84
 Marx, Karl 33, 117
 medeniyet 4, 5, 14, 15, 17, 19, 20, 22,
 23, 38, 62, 168, 179, 181
 Mehmed Akif 37
 Menâr 162
 Meryem 98
 Mesih 98
 metafizik 12, 17, 77, 156, 159, 186
 metin tenkidi 132
 Mill, Stuart 76
 Mir'ât 160, 161, 193
 mitoloji 69, 124, 127, 132, 181, 182

mödernite 44, 131
 modernleşme 36
 Montesquieu 62
 Moore, G.E. 60, 76, 77, 78, 80, 83, 84
 Muhammed İkbâl 37
 muhkem 5, 166, 167, 184
 mücmel 184
 müteşâbih 166, 167, 181

N

nehiy 172
 Nietzsche 17, 18, 103, 114, 117, 217
 nominalizm 61

O

Ockham 61
 Ontologie 101
 Ortaçağ 61
 Otto, Rudolf 58, 59, 61, 63, 64, 65,
 189, 192, 194

Ö

Öklid 89
 Ömer Nesefti 162
 örf 163, 174, 185

P

paradigma 82
 parole 112, 133, 135, 140, 143, 144
 Parsons 33
 Paulus 68, 123, 124, 132, 181
 Pezdevî 155
 Phaenomenologie des Geistes 119

Popper 80
 post yapısalcılık 62
 pozitivizm 53, 77, 79, 83, 84
 Propp 149, 150
 protestan 55
 psikanaliz 108, 109, 115, 118, 119,
 120

Q

Quine 81, 82, 194

R

Rahner, Karl 67, 68, 69, 102, 194
 Ramsey, Ian T. 60, 83, 84, 85, 86, 87,
 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 194
 rasyonalizm 53
 Râzî, Fahreddîn 158, 162, 195
 Receb b. Ahmed 162
 refleksiyon 108, 117, 118, 120
 Religious Language 71, 83, 91, 194,
 195
 Renaissance 61
 resm 172, 173
 Ricoeur, Paul 60, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 125, 126,
 128, 131, 132, 133, 140,
 181, 195, 196
 Risâle, er- 156, 161
 Ross 56, 58, 71, 89, 194, 195
 Russell, Bertrand 59, 76, 77, 78, 79,
 80, 83, 84, 195

S

sadık haber 157, 179, 180, 181, 183
 Saf Aklın Sınırları İçinde Din 56, 57
 Saf Aklın Tenkidi 56, 57
 sağduyu 78, 80, 84
 Said, Edward 49, 192
 sanat 4, 5, 55, 60, 103, 114, 174, 186
 Sartre 76, 87
 Saussure 112, 135, 140, 141, 143
 Schelling 57
 Schleiermacher 57, 58, 59, 61, 64,
 65, 72, 101, 113, 117, 182,
 195
 Sein und Zeit 131
 sekülerleşme 33, 35, 36, 45, 72
 selefilik 42
 semantik 11, 14, 81, 107, 108, 110,
 111, 115, 116, 118, 133,
 139
 sembol 103, 110, 111, 112, 114, 116
 sembolik dil 69, 102
 sembolik mantık 80, 104, 115
 semiyotik 71, 133
 sentaks 82, 174
 sentetik ifadeler 81
 sezgi 58, 59, 64, 179
 significat 138
 signifiee 138
 sömürgecilik 36, 183
 söz 28, 32, 33, 38, 39, 41, 42, 43, 45,
 46, 48, 50, 53, 54, 55, 58,
 60, 62, 64, 66, 68, 69, 70,
 71, 72, 78, 80, 82, 84, 85,
 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94,
 95, 97, 99, 102, 103, 104,

105, 107, 111, 113, 115,
 117, 118, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 131,
 133, 135, 136, 137, 140,
 141, 142, 143, 144, 145,
 146, 147, 148, 149, 150,
 156, 157, 160, 161, 163,
 165, 166, 167, 169-171

söz eylem 82
 Spengler, Oswald 36, 220
 synchronie 138

T

tahkik 40, 160, 161
 Tanilli, Server 42, 196
 Tanrı'nın krallığı 123
 Tarih Boyunca İlim ve Din 36, 189
 târihî-tenkid yöntemi 55
 tarihî tenkit 132
 Tarikatü'l-Muhammediyye, et- 162
 Tarski, Alfred 78, 196
 tasavvurât 38
 tasdikât 38
 tasvir teorisi 79
 tedeyyün 37, 46, 47, 160
 tefsir usûlü 166
 Tekvîn 140, 146, 172
 temel önermeler 80, 81
 teoloji 54, 55, 58, 63, 65, 67, 72, 83,
 93, 98, 105, 135
 teslis 181
 tevatür 163
 te'vil 157
 The Development of Secularism in
 Turkey 36, 190

Thomas Aquinas 71, 216
 Tractatus 77, 79, 84
 Tunç, M. Şekip 75, 196
 tümevarım 81, 143

U

Urkirche 129

Ü

Üç Medeniyet 42, 189
 Ülgener, S.F. 41

V

vahiy 62, 64, 66, 67, 68, 70, 157, 180
 varoluşçuluk 87
 Vatikan 67
 vaz' 156, 164, 165
 vazife 89, 93, 94, 112, 124, 139, 150,
 168, 172

Viyana Çevresi 77, 78, 79, 84

W

Warnock 77, 78, 197
 Weber, Max 33, 49
 What Went Wrong 36, 194

Y

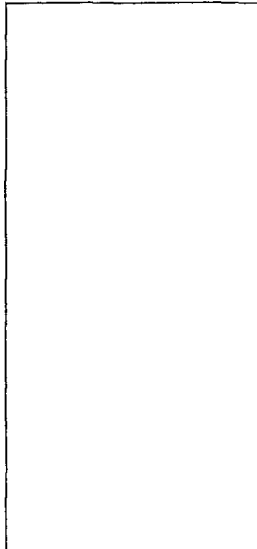
Yahudilik 34, 35
 Yakub (a.s.) 97, 146, 147, 148, 149,
 150
 yapı 115, 135, 137, 138, 141, 143,
 144
 Yeni Ahit 67, 69, 146, 193
 yeni skolastik 71
 Yuhanna 96, 97

Z

Zinsendorf 64, 65



yoldakiler...





I- ANA METİNLER

İslâm Düşüncesi / **Muhammed İkbâl**

İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası / **Muhammed İkbâl**

Tarih ve Devlet Felsefesi / **Hegel**

Batı Düşüncesinin Bunalımı / **Husserl**

Düşünmek Nedir? / **Martin Heidegger**

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / **Jacques Maritain**



II- ARA/CI METİNLER

Endülüis Medeniyeti / **M. Florin**

İslâm Medeniyeti / **Gustave Le Bon**

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / **Edward D. Myers**



III- REFERANS METİNLER

Siyasî Düşünce Ansiklopedisi (3 cilt)

Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)



külliyyat'ımız...



I. ANA METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi Külliyyatı

Ta'rifât / Cürcânî

El-Fihrist / İbn Nedim

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Gazâlî Külliyyatı

El-Hudûd

El-Makasid

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Fârâbî Külliyyatı

El-Elfâz

El-Hurûf



Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Endülüs Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Selçuklu Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Osmanlı Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyyatı

Pre-Sokratikler Külliyyatı

Aristo Külliyyatı

Eflatun Külliyyatı

Aziz Augustine Külliyyatı

Thomas Aquinas Külliyyatı

Descartes Külliyyatı

Spinoza Külliyyatı

Kant Külliyyatı

Schopenhauer Külliyyatı

Hegel Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyyatı

Konfüçyüs Külliyyatı

Tao Külliyyatı



Düşünce Tarihi / Klasik Hint Düşüncesi Külliyyatı

Budizm ve Hinduizm Külliyyatı



Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / İkbâl Külliyyatı

İslâm Düşüncesi

İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası

İslâm Felsefine Bir Katkı

Cavidname

Muhammed İkbâl



Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Bin Nebi Külliyyatı

Kur'ân Fenomeni / Mâlik bin Nebî

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Attas Külliyyatı

İslâm Düşüncesine Giriş / Seyyid Nakib el-Attas

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Hanefî Külliyyatı

İslâm'ın Medeniyet Projesi / Hasan Hanefî

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Câbirî Külliyyatı

Kur'ân Araştırmaları (3 Cilt) / Muhammed Âbid el-Câbirî

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyyatı

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / Jacques Maritain

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Nietzsche Külliyyatı

Putların Alacakaranlığında

Deccal / Sahte İsa

Kudret İradesi

Böyle Buyurdu Zerdüşt

Friedrich Nietzsche

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Heidegger Külliyyatı

Düşünmek Nedir? / Martin Heidegger

II. ARA/CI METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce / “Yeni Düşünür Tipi” Külliyyatı

Düşünce / “Yeni Düşünür Tipi” / Görgün Külliyyatı

Anlam ve Yorum / Tahsin Görgün

İlâhî Sözün Gücü / Tahsin Görgün



Düşünce / “Yeni Düşünür Tipi” / Göktaş Külliyyatı

Beñseñoğ / Türkçenin Ruhu

Runa Simi / İnsan Dili

Lahit

Zihin Evreni

Varlık ve Suçluluk

Hüseyin Rahmi Göktaş



Düşünce / “Yeni Düşünür Tipi” / Dağ Külliyyatı

Ölümçül Şiddet / Baudrillard'ın Düşüncesi

Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda D. Hume

Ahmet Dağ



Düşünce / “Yeni Düşünür Tipi” / Aydın Külliyyatı

İslâm Düşüncesi (4 Cilt)

Molla Sadra'da Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi

Klasik İslâm Düşüncesinde Mahiyet Felsefesi

Salih Aydın



Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Whitehead Külliyyatı

Düşüncelerin Serüvenleri

Süreç ve Gerçeklik

Bilim ve Modern Dünya
Bilim, Felsefe ve Eğitim
Alfred North Whitehead

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Mumford Külliyyatı
Gelecek Yorumları / Lewis Mumford

Düşünce Tarihi Külliyyatı

Medeniyetler ve Düşünce Tarihi (3 Cilt) / Peter Watson

Düşünce Tarihi / Batı Düşüncesi Tarihi Külliyyatı
Batı Düşüncesi Tarihi / 2 Cilt / Richard Tarnas

Medeniyet Tasavvuru Külliyyatı

Medeniyet Tasavvuru Külliyyatı

Endülüs Medeniyeti / M. Florin

Medeniyet Nedir? / Ananda Coomaraswamy

Medeniyet Felsefesi / Jan Hellenus Ferguson

Medeniyet Tasavvuru (4 cilt) / Yusuf Kaplan

1-Medeniyet Tipolojileri: Üç Tarz-ı Medeniyet

2-Tekno-paganizm: Öküze Bakan Tren

3-Yeni Bir Medeniyet Tasavvuru: Kutap, Mîzan, Hadid

4-Öncü Varoluş Kuşağı: Âlim, Ârif, Hakîm

Medeniyet Tasavvuru / Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi

Medeniyetlerin Yükselişleri ve Çöküşleri / Christopher Dawson

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti / Gustave Le Bon

Medeniyet Tasavvuru / Eğitim Tarihi

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / Edward D. Myers

Medeniyet Tasavvuru / Şehircilik

Şehirler ve Medeniyetler / Christopher Hibbert

Şehirlerin Tarihi, Tarihlerin Şehri / Oscar Handlin & John Burchard (der.)

Tarih Külliyyatı

Tarih / Avrupa Tarihi Külliyyatı

Avrupa Tarihinin Oluşumu / William McNeill

Tarih / Tarihyazını Külliyyatı

Tarihyazınının Tarihi / Harry Elmer Barnes

Tarihin Yazılması / Michel de Certeau

Tarihe ve Tarihyazımına Yeni Yaklaşımlar / Edmund Burke (der.)

Tarihçiler ve Yaşayan Geçmiş / Allan J. Lichtman & Valerie French

Tarih / Tarih Felsefesi Külliyyatı

Tarih Düşüncesi (3 cilt) / Yusuf Kaplan (der.)

1-Tarihin (ve Tarihyazımının) Tarihi

2-Tarih ve Sanat

3-Tarihin Sorunları ve Sorunların Tarihi

Yeni Bilim / Giambattista Vico

Çağdaş Toplum ve Tarih Felsefeleri / Pitirim Sorokin

Batı Uygarlığının Krizi / Edward Carpenter

Tarih / Tarih Felsefesi / Spengler Külliyyatı

Batı'nın Çöküşü (2 Cilt) / Oswald Spengler

Tarih / Bilim Tarihi Külliyyatı

Modern Bilim Tarihi / Thomas Goldstein

Kültürel Araştırmalar Külliyyatı

Kültürel Araştırmalar Külliyyatı

Kültür Kalıpları / Ruth Benedict

Üç Dünya Çağı'nda Kültür / Michael Denning

Hümanizm: Batı Kültürünün Enkazı / John Carroll

Eleştiri Kültürü, Kültür Eleştirisi / Giles Gunn

Kültürel Araştırmalar / Mekân Felsefesi

Mekân Felsefesi / Neil Leach (der.)

Kültürel Araştırmalar / Kültür Felsefesi

Kültür Felsefesi / Yusuf Kaplan (der.)

Kültürel Araştırmalar / Antropoloji

Kültürlerin Yorumları / Clifford Geertz

Kültür / Adam Cuper

Aklın Antropolojisi / Paul Robinov

Sanat Külliyyatı

Sanat / Sanat Felsefesi Külliyyatı

Sanatın İlkeleri / R. G. Collingwood

Film / Film Teorileri Külliyyatı

Sinemada Aşkın Dil / Paul Schraider

Postmodern Sinema ve Kaos / Rıdvan Şentürk

Film Felsefesi: Felsefe Öldü, Yaşasın Sinema! / Yusuf Kaplan

Sinemanın Dünyası, Dünyanın Sineması / Yusuf Kaplan (der.)

İletişim Külliyyatı

İletişim / İletişim Teorileri Külliyyatı

Medya Teorisi / Fred Inglis

Enformasyon Devrimi Efsanesi (Genişletilmiş Baskı)

Yusuf Kaplan (der.)

İletişim / İletişim Felsefesi

Postmodern Çağda İletişim Felsefesi / Richard Coyne

Medya Eleştirisi ve Felsefesi / Theodore Rozsak

İletişim Felsefesi: Medya Epistemolojisi ve Ontolojisi / Yusuf Kaplan

İletişim / Televizyon Teorisi

Televizyona Karşı Dört Argüman / Jerry Mander

Sosyal Teori Külliyyatı

Sosyal Teori Külliyyatı

Modernlik ve Dinin Protestanlaşması / Ernst Troeltsch

Seküler Aklın Ötesi / John Milbank

Sosyoloji: Biyografik Bir Yöntem / Peter Berger

İlişkilerin Kopması ve Sosyolojinin Doğuşu / Bruce Mazlish

İlerleme Fikri: Kökeni ve Gelişimi / J. B. Bury

Kitlelerin İsyarı / Ortega y Gasset

Sosyal Teori / Lasch Külliyyatı

Narsisizm Kültürü: Kaybolan Umutlar Çağında Amerikan Hayat Tarzı

Ailenin Çöküşü: Kalpsiz Bir Dünyada Cennet

Christopher Lasch

Sosyal Teori / Shils Külliyyatı

Toplumun Oluşumu / Edward Shils

Sosyal Teori / Nisbet Külliyyatı

Sosyal Değişim ve Tarih: Batılı Gelişme Teorisinin Görünümleri

Sosyal Filozoflar

İlerleme Fikrinin Tarihi

Sosyolojik Düşünce Geleneği

Robert Nisbet



Siyaset Teorisi Külliyyatı

Siyaset Teorisi Külliyyatı

Büyük Siyasî Fikirler (2 cilt) / Michael Curtis

Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler / Edmund Burke

III. REFERANS METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi

Düşünce Tarihi Ansiklopedisi (12 Cilt) / Editör: Yusuf Kaplan

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti (20 Cilt) / Editör: Yusuf Kaplan



Dinler Tarihi

Dünya Dinleri Ansiklopedisi (2 Cilt) / John Renard



Siyasî Düşünce

Siyasî Düşünce Ansiklopedisi (3 cilt)

Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)

ANLAM VE YORUM TAHSİN GÖRGÜN

Hermeneutik nedir ve Batı düşüncesinin şekillenmesindeki yeri neredir?

Hermeneutiğin teolojiyle nasıl bir ilişkisi vardır?

Modern dil felsefesinin, hermeneutik/analitik/yapısalcı boyutları nelerdir?

Dinî metinlerle edebî metinlerin anlaşılmasında nasıl bir ilişki vardır?

Klasik İslâm düşüncesinin dil ve anlam meselesine yaklaşımı nasıl olmuştur?

Hristiyanlığın; kitab'a ve hitab'a dayalı değil, Hz. İsa'nın kendisine dayalı bir "olay" olmasından ötürü, bu düşünce geleneği kendisini bu "olay"ı anlatan metinleri "yorum"la-
yarak kurmuştur. İslâm ise; bir "yorum" değil, "sadık haber"e dayalı bir din olarak,
kitab'a/hitab'a/anlam(ay)a yönelik bir bağ/rabita gerektirir.

Hristiyanlığın inşâ sürecindeki tarihsel konumunun/biçiminin doğal bir türevi olarak ortaya
çıkan Hermeneutik, Semantik, Analitik ve Yapısalcı düşünce disiplinleri, klasik İslâm
dünyasının anlam haritasında tam bir karşılık bulamaz. Zira İslâm'da ilahî hitap ve kitap
pasif bir "yorum nesnesi" olarak değil, aktif bir "durum öznesi" olarak vardır.

Tahsin Görgün'ün Anlam ve Yorum kitabı yukarıda belirtilen durumu Batılı entellektüeller
üzerinden örneklendirerek anlatan ve ve klasik İslâm düşüncesinin yapısıyla mukayese
eden; ve asıl olarak burdan hareketle Kur'an'ı rasyonalist bir şekilde yorumladığını iddia
eden "yorumculara" haddini bildiren, sınırlarını işaret eden önemli bir metin.

Tahsin Görgün (1961-) Sivas doğumlu özgün düşünürlerimizden. 29 Mayıs Üniversitesi
Felsefe bölümünde profesör.

KÜLLİYAT YAYINLARI 00029

ARA/CI METİNLER: 00022

DÜŞÜNCE: 011 / ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİ: 005

TAHSİN GÖRGÜN KÜLLİYATI: 002



facebook.com/kulliyatyayinlari



twitter.com/KulliyatYay



kulliyatyayinlari.com